

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Produzindo Diferença

Gênero, Dualismo e Transformação entre os Akwẽ-Xerente

Clarisse Marina dos Anjos Raposo

Belo Horizonte
2009

Clarisse Marina dos Anjos Raposo

Produzindo Diferença

Gênero, Dualismo e Transformação entre os Akwẽ-Xerente

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Área de concentração: Etnologia Ameríndia

Orientadora: Profa. Dra. Deborah de Magalhães Lima

Belo Horizonte,
2009

306
R219p
2009

Raposo, Clarisse

Produzindo diferença [manuscrito] : gênero, dualismo e transformação entre os Akwê-Xerente / Clarisse Raposo. - 2009.

123 f.

Orientadora: Deborah de Magalhães Lima.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1. Antropologia – Teses 2. Índios Xerente. I. Lima, Deborah de Magalhães. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia: Etnologia Ameríndia

Dissertação intitulada: “*Produzindo Diferença: gênero, dualismo e transformação entre os Akwẽ-Xerente*”, de autoria da mestrandia Clarisse Marina dos Anjos Raposo, aprovada pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

Profa. Dra. Deborah de Magalhães Lima
FAFICH/UFMG – Orientadora

Prof. Dr. Rubem Caixeta de Queiroz
FAFICH/UFMG

Profa. Dra. Aparecida Vilaça
PPGAS/ Museu Nacional/ UFRJ

Prof. Dr. Leonardo Fígoli
FAFICH/UFMG – Suplente



PPGAN - UFMG
Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em Antropologia

ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE CLARISSE MARINA DOS ANJOS RAPOSO (Nº DE MATRÍCULA: 2007660894)

Aos 27(vinte e sete) dias do mês de novembro de 2009 (dois mil e nove), reuniu-se no Auditório Prof. Baesse F-4059 - 4º andar, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, para julgar, em exame final, a Dissertação intitulada: **"PRODUZINDO DIFERENÇA: Gênero, Dualismo e Transformação entre os Akwe-Xerente"**, requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia, Área de Concentração: Antropologia Social – Linha de Pesquisa: Etnologia Indígena. A Comissão Examinadora foi composta pelos professores doutores: **Deborah de Magalhães Lima – Orientadora (FAFICH/UFMG); Aparecida Maria Neiva Vilaça (Museu Nacional/UFRJ) e Ruben Caixeta de Queiroz (FAFICH/UFMG)**. Abrindo a sessão, a Presidente da Comissão, Profa. Dra. Deborah de Magalhães Lima, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra a Mestranda Clarisse Marina dos Anjos Raposo, para apresentação de sua Dissertação. 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 mestranda e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Dissertação por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente a candidata pela Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, a Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 27 de novembro de 2009.

Profa. Dra. Deborah de Magalhães Lima
(orientadora)

Profa. Dra. Aparecida Maria Neiva Vilaça

Prof. Dr. Ruben Caixeta de Queiroz

Observação: Este documento não terá validade sem a assinatura e carimbo do(a) Coordenador(a)

Prof. Dr. Carlos Magno Guimarães
Coordenador
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia - FAFICH/UFMG

Para Carmelita Krtidi, que me dizia que quando eu mesma tivesse filhos, entenderia. Não demorou muito, minha amiga. Será que agora começo a ver?

Agradecimentos

Gostaria de agradecer a Deborah Lima, pela orientação. Obrigada pela leitura atenta, desde os primeiros esboços até as pretensas versões definitivas, e por ter me ensinado que “escrever é reescrever”. Obrigada ainda e, sobretudo, pela maneira generosa, aberta e cativante com que oferece seus conhecimentos e sua sabedoria.

Aos Akwê-Xerente, pelo modo amistoso e paciente com que me acolheram e me permitiram participar de seu convívio. Sinto que agradecer-lhes, somente, jamais será suficiente diante do inestimável conhecimento que me deixaram entrever. Devo a todos meu mais sincero respeito.

Aos moradores do Ssuĩrehu, especialmente, meu carinho e minha saudade. Os grilos daqui cantam tão alto como os da aldeia.

Aos colegas de curso, pela amizade e pela maneira como soubemos nos ouvir. Com vocês, tudo ficou mais divertido e menos solitário.

A Douglas Campelo, um obrigada especial, pela troca interminável de idéias e experiências, pelo aprendizado conjunto e pela cumplicidade.

À Raquel, Fernanda, Maiuí e Soledad, por vocês serem quem são. É muito bom tê-las por perto, mesmo que de longe.

A minha família - pai, mãe, Déia, irmãos, tios, primos, sobrinho, avó e cunhados - pela confiança e pelo apoio. Palavras não dizem o quanto.

A Ti e Manuela, por “vivermos uns nos outros”. Vocês são a razão e a medida de tudo.

- Tenho saudade de minha casa, lá na Itália.
- Também eu gostava de ter um lugarzinho meu, onde pudesse chegar e me aconchegar.
- Não tem, Ana?
- Não tenho? Não temos, todas nós, as mulheres.
- Como não?
- Vocês, homens, vêm para casa. Nós somos a casa.
(Mia Couto, num extrato de um diálogo entre o italiano e Deusqueira em "O último vôo do flamingo")

Resumo

Esse trabalho consiste em uma tentativa de atentar para os processos de comunicação entre os pólos que constituem os dualismos Akwê-Xerente desde uma perspectiva de gênero, projetando a oposição entre masculino e feminino sobre os demais aspectos de sua socialidade. A proposta aqui sugerida é a de que tais processos de comunicação são, em muitas instâncias, protagonizados pelas mulheres, que agem sobre certas relações como operadores de uma “síntese disjuntiva” entre identidade e alteridade. Ao considerar as relações que os Akwê-Xerente estabelecem entre os gêneros, pretendeu-se levantar aspectos importantes a serem entendidos sobre suas concepções acerca da construção do humano. O percurso analítico permitiu, ainda, ressaltar que o dualismo Akwê-Xerente atua tanto como um operador de abertura do *socius*, quanto como um mecanismo de anti-totalização, característica que coloca problemas para o enquadramento do coletivo Akwê-Xerente junto ao modelo clássico proposto na literatura sobre os Jê, calcado na dicotomia entre centro e periferia e na imagem desses grupos como totalidades auto-reprodutivas.

Palavras-chave: gênero; dualismo; Jê; Akwê-Xerente.

Abstract

This dissertation attempts to observe the communication processes between the poles that constitute the Akwẽ-Xerente dualism, from a gender perspective, projecting the opposition between male and female onto other aspects of their sociality. The suggestion is that the communication processes are many times played by the women, who act as operators of a “disjunctive synthesis” between identity and otherness. By considering the gender relations established by the Akwẽ-Xerente, the analysis intends to raise important issues about what it means to be different and to be equal and about the administration of equality and difference involved in the construction of the human. The line of reasoning led to the conclusion that Akwẽ-Xerente dualism acts both as an operator opening the *socius*, and as a mechanism of anti-totalization. This peculiarity posits a problem to frame the Akwẽ-Xerente into the Gê classic model, supported by the dichotomy between center and periphery and the image of these groups as self-reproductive wholes.

Key-words: gender, dualism, Akwẽ-Xerente

Convenções

A grafia do idioma Xerente adotada no presente trabalho está baseada no alfabeto prático estabelecido por Guenther Carlos Krieger e Wanda Braidotti Krieger (org.) para o “*Dicionário Escolar: Xerente – Português; Português – Xerente*” (Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira, 1994) que, por sua vez, partiram da análise fonêmica feita por Rinaldo de Mattos e publicada pelo Instituto Lingüístico de Verão (Série Lingüística n.1, 1973).

Reproduzo aqui as convenções para grafia e pronúncia:

O alfabeto se compõe de doze consoantes, nove vogais orais e cinco nasalizadas:

Consoantes: b, d, h, k, m, n, p, r, s, t, w, z.

Vogais orais: a, â, e, ê, i, o, ô, u, û.

Vogais nasais: ã, ã, ã, õ, õ.

A pronúncia das consoantes **b, d, m, n, p, t**, das vogais orais **a, i, u**, e de todas as vogais nasais é semelhante aos sons representados pelos mesmos símbolos em Português.

A respeito da pronúncia das consoantes e vogais restantes, observa-se:

h semelhante ao /h/ de “horse”.

k semelhante ao /k/ da palavra “Kaiser” em alemão.

r semelhante ao /r/ da palavra “barata” em português.

s para pronunciá-la deve-se proceder como para pronunciar o /s/ da palavra “sapo” tendo-se, porém, o cuidado de levar a ponta da língua para uma

posição posterior mediante ligeira retroflexão, o que resultará num som entre o /s/ e /ch/ do Português.

w semelhante ao /w/ da palavra “water” em inglês.

z para pronunciá-la deve-se proceder como para pronunciar o /z/ da palavra “zebra” tendo-se, porém, o cuidado de levar a ponta da língua para uma posição posterior mediante retroflexão, o que resultará em um som intermediário entre o /z/ e o /j/ do Português.

â não tem som correspondente em português. Pode-se conseguir uma aproximação pronunciando-se o **ô** sem arredondar os lábios.

e semelhante ao /e/ de “café”.

ê semelhante ao /ê/ de “vê”.

o semelhante ao /ó/ de “avó”.

ô semelhante ao /ô/ de “avô”.

û não tem som correspondente em português. Para uma aproximação procura-se pronunciar um u sem, no entanto, arredondar os lábios.

Observa-se uma variante sonora [g] da velar /k/ a qual ocorre em flutuação com /k/ seguido de /ĩ/.

Convém ressaltar que /m/ e /n/, na grafia Xerente, valem sempre como consoantes, não sendo utilizados para indicar nasalização de vogais precedentes.

Sumário

Resumo	IX
Abstract	X
Convenções	XI
Apresentação:	2
Situando os Akwê-Xerente: Notas sobre localização, território tradicional e padrão de assentamento:	2
Situando a pesquisa e a teoria: trajetória de pesquisa e pressupostos teóricos	7
1 - Gênero como posição da diferença	24
2 - Os Akwê-Xerente como <i>Outros</i> de si mesmos	39
3 - O desejo pelo <i>Outro</i> e o desejo do <i>Outro</i>, ou como os Akwê-Xerente (re)conhecem a alteridade	74
Considerações finais	115
Referências Bibliográficas	119

Apresentação:

Situando os Akwẽ-Xerente: Notas sobre localização, território tradicional e padrão de assentamento:

Os Akwẽ-Xerente, juntamente com os Akwẽ-Xavante e os Xakriaba, constituem, quanto à classificação geográfica, o ramo central do tranco lingüístico Macro-Jê.

Sua ocupação tradicional do território se estendia, no passado, às duas margens do médio Tocantins, ao norte de Porto Nacional, passando pelas cachoeiras do Lageado até a região de Imperatriz, no Maranhão. Sendo limitados à oeste pelo rio Araguaia e, a leste, nos sertões do Duro, possuindo aldeias espaiadas pelas duas margens do rio do Sono¹.

As primeiras menções ao seu respeito nos registros históricos datam do século XVIII, quando a Capitania de Goiás foi desmembrada de São Paulo e a mineração da região entrava em um período de decadência. A necessidade de terras destinadas à agricultura e à criação de gado, fez com que se intensificassem as políticas de aldeamento dos povos indígenas da região, quando, em 1824, os Akwẽ-Xerente foram reduzidos na Aldeia Graciosa, à margem direita do rio Tocantins, ao norte de Porto Nacional.

Após novo período de dispersão e com a passagem efetiva da administração dos aldeamentos aos missionários, os Akwẽ-Xerente, juntamente com os Akwẽ-Xavante, foram novamente aldeados, em 1851, no povoamento de Tereza Christina (que depois veio a se chamar Piabanha e, hoje, Tocantínia), estabelecido à margem direita do Tocantins pelo frei capuchinho Rafael de Taggia. Um censo realizado pelo missionário naquela época estimava uma população de 2139 pessoas, entre índios Xerente e Xavante. Já no final do século XIX, restavam no aldeamento apenas algumas centenas de Xerente e nenhum Xavante. Esses últimos haviam abandonado a região, atravessando o rio Araguaia rumo ao rio das Mortes.

¹ Os dados históricos sobre ocupação, aldeamentos e territórios tradicionais se baseiam em Schroeder, (2006, p.18-34), que empreendeu uma ampla revisão bibliográfica, bem como nas descrições de Maybury-Lewis (1990[1965]) e Nimuendaju (1942).

Na década de 30 do século XX, Nimuendaju registra em seu mapa nove aldeias, espalhadas em ambas as margens do Tocantins e se estendendo a leste até o Rio do Sono.

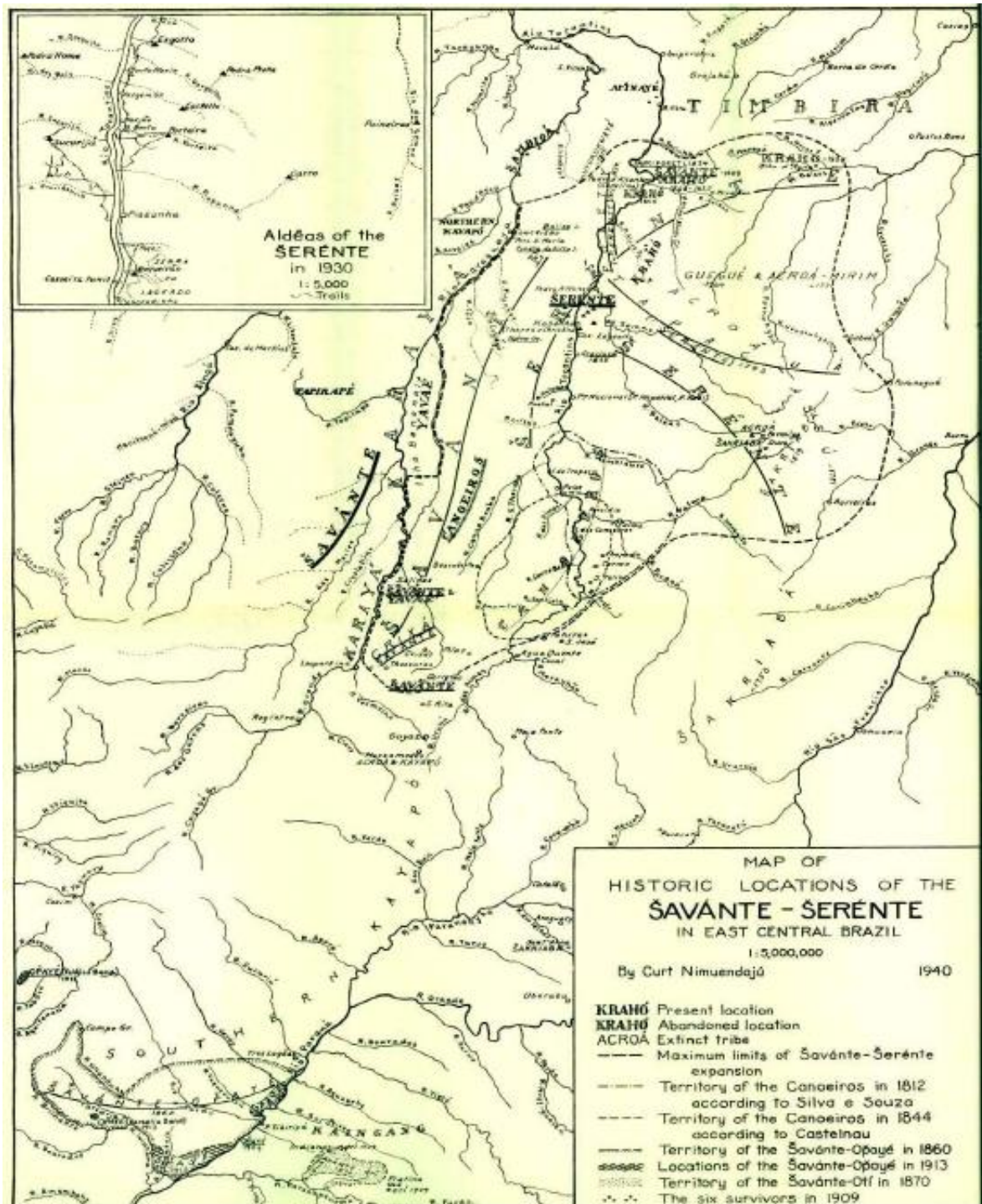


Figura 1 - Mapa território Xerente, Nimuendaju, 1942.

A partir desse período, entre os anos 30 e 70 do século passado, houve um período de severas perdas populacionais, causadas sobretudo por epidemias e intensificação dos conflitos entre os Akwẽ-Xerente e os regionais, sitiantes e fazendeiros que ocupavam e/ou cobiçavam suas terras para serem usadas como pastagens para o gado, para retirada de madeira, agricultura, etc.

Nimuendaju, que esteve entre os Akwẽ-Xerente na década de 30, estimou sua população em 300 pessoas apenas, espalhadas em 7 aldeias, em 1937. Por volta de 1939 houve uma intervenção do SPI, que transferiu todos os Akwẽ-Xerente para a margem direita do Tocantins, estabelecendo, para tanto, um novo aldeamento no Posto de Tocantínia, onde hoje se encontra a aldeia Porteira. Tal intervenção, no entanto, não parece ter revertido a situação de esgotamento a que foram submetidos os índios. Pois, Maybury-Lewis, que realizou sua pesquisa de campo entre eles nos anos 50, descreve um quadro igualmente desolador de intensas mazelas. Entre elas, epidemias, conflitos sangrentos com fazendeiros, perdas territoriais, falta de assistência, etc.

O fato é que, a partir da segunda metade do século XX, os Akwẽ-Xerente já se encontravam restringidos - não sem pesar, nem muito menos lutar - entre a margem direita do Tocantins e o Rio do Sono. Com uma população ínfima de 400 pessoas, se adensavam em torno de três regiões: o Posto Xerente - estabelecido pelo SPI quando transferiu as aldeias da margem esquerda do Tocantins -, Rio do Sono, onde também havia um posto da instituição, e na aldeia Boqueirão, logo acima da cachoeira do Funil.

Os entremeios dessas regiões, no entanto, estavam completamente ocupados por criadores de gado. Tal conformação contribuiu para o acirramento dos conflitos, já bastante antigos, entre os Akwẽ-Xerente e os fazendeiros, resultando em desfechos sangrentos em ambos os lados. A situação parece ter se agravado por volta de 1971, quando os índios saquearam diversas fazendas e exigiram que os ocupantes se retirassem imediatamente de suas terras.

Com o aumento da pressão para a resolução dos conflitos fundiários na região, formou-se uma comissão mista, com representantes da FUNAI e do Governo do Estado, com o objetivo de realizar um estudo que fundamentasse a demarcação da área indígena. O SPI já havia proposto que a demarcação se realizasse em áreas descontínuas, contemplando aquelas regiões de maior adensamento

populacional, proposta que fora veementemente combatida pelos índios. Por outro lado, o Grupo de Trabalho ora constituído estava sendo fortemente pressionado pelas autoridades locais, que alegavam que a demarcação de todo o território pleiteado pelos índios prejudicaria o desenvolvimento econômico daquele município, já que ocuparia cerca de 80% de sua área total. A comissão então, cedendo às pressões do poder local, concordou com a demarcação de uma extensão de 167.542 hectares para a área Xerente, excluindo-se naquela ocasião a região do Funil, demarcada somente em 1991, com a conflagração de novos conflitos.

O fato é que, a partir da demarcação de grande parte da reserva (a chamada Área Grande) em 1972 e, com a sua desocupação definitiva em 1983, os Akwẽ-Xerente iniciaram uma nova fase de dispersão territorial e aumento populacional, reocupando regiões no interior da reserva que, até então, estavam a mercê dos criadores de gado. Foi a partir daí que os Akwẽ-Xerente iniciaram um processo intenso de multiplicação de aldeias, animado, em parte, pela recuperação de antigos territórios e, em parte, como estratégia para angariação de recursos junto ao órgão indigenista e no “mercado de projetos” como um todo.

Tais motivações “externas” encontraram uma espécie de afinidade eletiva com a dinâmica faccional que anima a política xerente. A formação de facções políticas baseadas no parentesco e, conseqüentemente, no dualismo de seu pensamento e de sua organização social, consiste em um processo perene da dinâmica social akwẽ-xerente e atua de modo a engendrar cisões e formações de novas aldeias².

Como mencionado, tal processo ganhou fôlego a partir dos anos 80, com a desocupação de antigos territórios, então tomados por criadores de gado da região. De modo que, em 2005, já existiam no interior da reserva 43 aldeias, cada uma com sua liderança, todas reconhecidas como unidades autônomas do ponto de vista da representatividade junto à FUNAI.

As aldeias cujos habitantes mantêm relações políticas, de parentesco e aliança mais estreitas, se aglomeram em torno de cinco regiões, cada uma delas abrigando um posto da FUNAI de mesmo nome. São eles: PI Xerente, PI Brupre, PI Brejo Comprido, PI Rio Sono e PI Funil.

² A dinâmica faccional dos Akwẽ-Xerente, a multiplicação do número de aldeias, seu modo de “fazer política”, foram temas abordados por vários pesquisadores que estiveram entre eles, tais como Farias (1990), de Paula (2000), Schroeder (2006), bem como pelo próprio Maybury-Lewis (1979).

Cada região é composta de algumas aldeias maiores e outras menores, sendo estas últimas mais numerosas, resultantes de cisões ocorridas nas primeiras. Nenhum desses dois tipos de assentamento, no entanto, pode ser apontado como padrão, como bem lembrou Schroeder (2006). O que se observa a esse respeito é justamente a constância do movimento de fusão, cisão e dispersão que conforma a dinâmica territorial e social dos Akwẽ-Xerente. O padrão é, afinal, a constante mutação na composição, número e localização das aldeias.

Segue abaixo o mapa da área indígena com a localização das aldeias em seu interior.

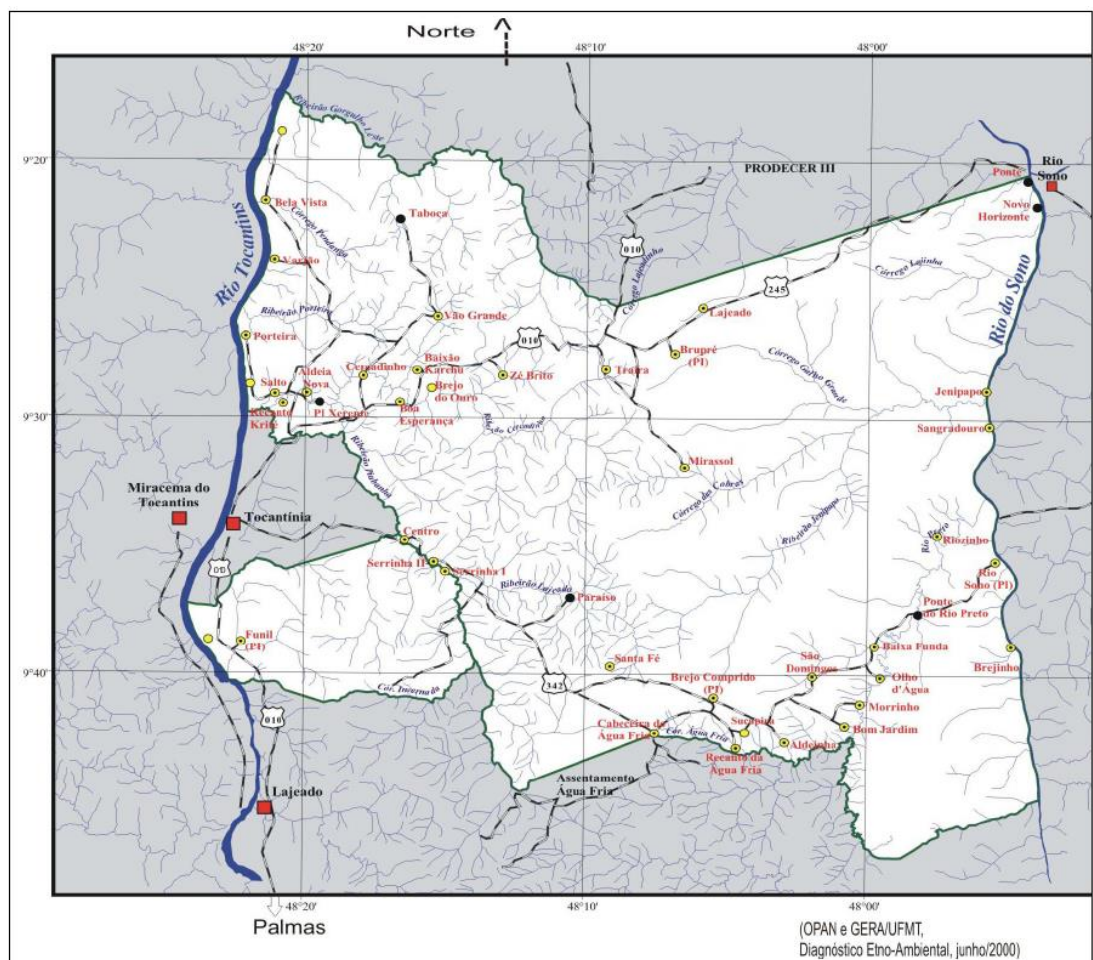


Figura 2 - Localização das aldeias no interior da reserva.

Fonte: Schroeder, 2006.

Situando a pesquisa e a teoria: trajetória de pesquisa e pressupostos teóricos

Meu primeiro contato com os Akwẽ-Xerente se deu, formalmente, em setembro de 2005, no âmbito de minha pesquisa de campo para o trabalho final de graduação. Naquela época concentrei minha estadia na cidade de Tocantínia, pois estava interessada em perceber em que consistiam as relações estabelecidas pelos Akwẽ-Xerente com a população branca daquele município.

Tocantínia é uma cidadezinha que fica a 75 quilômetros de Palmas, ao norte, ilhada entre duas áreas indígenas contíguas que, juntas, compõem 183.542 hectares – a chamada “Área Grande” e a Reserva Indígena do Funil – ambas densamente habitadas por índios Xerente.

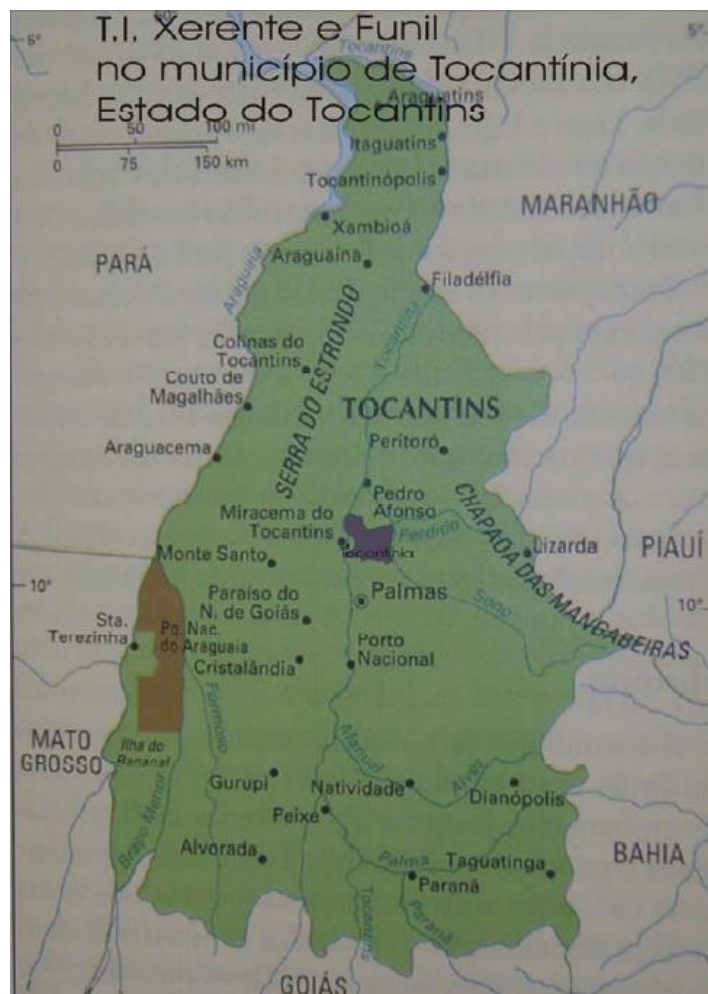


Figura 3 - Localização da área indígena Xerente no estado do Tocantins.

Pela localização geográfica e por uma série de circunstâncias históricas, Tocantínia sempre sofreu um fluxo muito grande de índios Xerente que vão até lá com objetivos diversos. Muitos, inclusive, 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 Akwẽ-Xerente que, via de regra, vivem dispersos nas inúmeras aldeias da reserva, percebendo que aquela cidade conformava, de fato, um “município indígena”, ou que se caracterizava como “a maior de todas as aldeias xerente”.

Mas, o que despertou o meu interesse naquela ocasião, e ainda hoje, e acabou tornando-se o “tema” acerca do qual me debrucei na pesquisa anterior, foi o fato, a meu ver, ainda mais significativo, de que era ali naquele município também que se estabeleciam, com uma nitidez muito particular, os relacionamentos dos Akwẽ-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 Akwẽ-Xerente, mas também com aqueles *Outros* que são os próprios Akwẽ-Xerente com relação a si mesmos.

A pesquisa que deu origem à monografia de graduação foi, portanto, fruto dessa minha estadia de vinte dias naquela cidadezinha, durante os quais pude começar a entrever em que consistiam as relações estabelecidas pelos Akwẽ-Xerente com o chamado “mundo dos brancos”, em um contexto urbano de relacionamento com a alteridade.

Naquela ocasião, busquei caracterizar Tocantínia como espécie de “zona de fronteira” (Hannerz, 1997). 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 metamorfose, resignificação, invenção e experimentação de elementos culturais.

Essa “fronteira” seria, tanto espacialmente, quanto temporalmente, uma espécie de “episódio condensado” ou “limiar” de lutas simbólicas por significados,

engendrados no bojo de embates práticos entre grupos étnicos, e nos quais estão em jogo, no limite, a própria humanidade dos atores envolvidos. Assim, a fronteira étnica evidenciada naquele espaço urbano se constituiria também como fronteira do humano.

Foram essas primeiras reflexões e, principalmente, os questionamentos que tais reflexões geraram, que impulsionaram e embasaram a segunda ida ao campo, da qual essa dissertação é fruto³.

Era fundamental entender melhor, então, em que consistiam as idéias 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?

Para tentar responder a esses questionamentos, ou ao menos intuir algo sobre eles, 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 campo na cidade, dessa vez concentrei quase toda a minha estadia na aldeia Boa Esperança. Lá fui acolhida por Carmelita Krtidi, a quem eu já havia conhecido durante minha estadia em Tocantínia, quando ela própria morava e estudava naquela cidade e, uma vez que retornara à sua aldeia e para junto de sua parentela, acabou se tornando minha anfitriã, tradutora e amiga. Boa Esperança (Ssuĩrehu) é uma aldeia de médio porte, se a compararmos com as outras aldeias que compõem a reserva indígena. Possui 34 habitantes, sendo composta por onze moradas, organizadas em uma espécie disforme de semi-círculo, e uma “casa anexo”, situada do outro lado do rio próximo. Somados a essa estrutura, ainda existem uma escola, uma casa de máquina que abriga a bomba d’água e uma casinha para o rádio. Nas imediações da aldeia, no espaço periférico intermediário entre as casas e a mata, encontram-se as roças dos grupos familiares, notadamente de arroz e fava, mas também milho, banana, mandioca, etc..

Pertencente à região do PI Xerente, o Ssuĩrehu é um assentamento relativamente recente, fundado na década de 90, fruto de cisões e dissidências da aldeia Cercadinho que, por sua vez, formou-se de derivações da aldeia Porteira.

³ 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.

A aldeia foi fundada por Constantino Skrawê, avô de Krtidi, e hoje abriga a maioria de seus descendentes e afins, inclusive seu único filho homem, Valmir Sirôzdazê, que, contrariando a regra de residência uxorilocal, mora ali com a mulher e uma filha, e é hoje o cacique da aldeia.

Cabe lembrar que esta aldeia fica a cerca de apenas 17Km de Tocantínia e que seus moradores mantêm um trânsito constante entre a aldeia e a cidade, onde se hospedam na casa de seus parentes que residem por lá. Da mesma forma, os parentes que vivem na cidade ou em outras aldeias visitam com frequência o Ssuĩrehu, permanecendo por longas temporadas. Desse modo, também acompanhei esse movimento que me foi proposto por meus anfitriões, me deslocando com eles, de carona, até a cidade por motivos diversos, notadamente para tratamento de saúde e/ou para compra de alimentos, material de pesca, fumo e outros artigos.

Foi no Ssuĩrehu, ainda, que estabeleci 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 comunitários no rio, da diversão com a criançada, das brincadeiras e jogos de futebol, das histórias dos velhos, das fofocas, etc.

A maior parte do aprendizado que compõe essa dissertação, portanto, se deu nesse ambiente, em comparação com os últimos dias da pesquisa que passei em outra aldeia, no Brejo Cumprido, por ocasião da *Dasĩpsê*⁴, onde, apesar de ter sido bem recebida, não pude, entretanto, desfrutar da mesma intimidade. Mesmo porque, ali naquela ocasião, se configurava um contexto ritual definido pela *Dasĩpsê*, diferente daquele das relações cotidianas desfrutadas no Ssuĩrehu.

Escolhi permanecer meus dias de campo no Ssuĩrehu por uma série de motivos. Em primeiro lugar, era lá que moravam as pessoas com as quais eu já havia iniciado uma relação de amizade e confiança. Depois, a despeito do grande número de aldeias e da espessa trama de parentesco e aliança que se configura entre aquelas que se localizam mais próximas umas das outras, não julgava conveniente um deslocamento constante entre elas. Sobretudo porque, para as finalidades de um trabalho de campo que, infelizmente, vem se conformando através de estadias mais ou menos curtas se comparadas ao ideal, o tempo e a constância

⁴ *Dasĩpsê* é, via de regra, traduzido pelos Akwê-Xerente como “festa indígena”. Esta “festa” consiste em um grande complexo, durante o qual são realizadas de forma condensada várias atividades rituais.

dos relacionamentos estabelecidos entre a antropóloga e os Akwẽ, me parecem fundamentais, senão cruciais.

Sendo assim, as impressões e situações que geraram os questionamentos que provocaram as linhas que aqui seguem são frutos de uma experiência particular, circunscrita a pessoas, a um tempo e a um espaço definidos.

Por outro lado, se, como tentarei demonstrar ao longo dessa reflexão, existe de fato uma “auto-similaridade escalar” (Kelly, 2001) entre as diversas instâncias relacionais que conformam o universo Akwẽ-Xerente, sejam elas pessoas, famílias extensas, aldeias ou grupos, então, possivelmente, os aspectos percebidos no Ssuĩrehu poderão ser mais abrangentes.

Antes de iniciar as reflexões e expor os aspectos etnográficos que me lavaram a perceber essa “propriedade fractal”, evidenciada pela “auto-similaridade escalar” do sistema de relações akwẽ-xerente, faço uma pequena digressão acerca de alguns dos pressupostos teóricos que conformam o pano de fundo contra o qual os capítulos seguintes foram escritos.

Como destacou Coelho de Souza (2002:14) em sua recente discussão a respeito do “conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos”, a imagem dos grupos Jê dominante na literatura, sobretudo naquelas estratégias comparativas entre estes grupos e aqueles povos de língua tupi, é a de sociedades que se apresentam ou representam a si mesmas como totalidades auto-reprodutivas⁵.

Tal imagem foi alimentada pelas descrições e explicações apresentadas em *Dialectical Societies* (1979), pelos pesquisadores do Projeto Harvard/Brasil Central e, sobretudo, por aquele modelo proposto por Turner, neste mesmo volume, para tais sociedades.

A grade temática definida para o Projeto Harvard/Brasil-Central, coordenado por Maybury-Lewis, foi, em forte medida, influenciada pelas questões postas por

⁵ Tal imagem tem sido veementemente combatida em esforços recentes de diversos pesquisadores, inclusive e fundamentalmente pela autora acima citada, cujas reflexões e apontamentos inspiraram grande parte das formulações dessa dissertação.

Lévi-Strauss⁶, ao longo da década de 50, cuja problemática girava em torno da relação algo nebulosa que esses grupos apresentavam entre divisão de metades e troca matrimonial; até o texto de 1956 a respeito das organizações dualistas no Brasil Central e alhures, cuja discussão se desloca sensivelmente, do problema das trocas, para uma investigação estrutural (e espacial) sobre a natureza mesma do dualismo⁷.

Para este autor, os povos Jê apresentavam uma espécie de paradoxo para a teoria da aliança, caracterizado pela disjunção entre organização dualista e troca simétrica.

Coelho de Souza (2002) sintetiza da seguinte forma a polêmica gerada a partir das descrições de Nimuendaju, sobre as quais Levi-Strauss se debruçara:

“Os Jê descritos por Nimuendaju nas décadas de 30 e 40 apresentavam terminologias de tipo Crow/Omaha, regra negativa de casamento (casa-se com não-parentes) e sistemas de clãs e metades exógamas. Como estas terminologias se associavam a uma proibição de casamento entre parentes, de tal maneira que a união entre dois grupos em uma geração interditaria a repetição dessa aliança por um certo número de gerações, os sistemas desse tipo não poderiam se encaixar na definição de estrutura elementar do parentesco levistraussiana (definida pela presença de regra positiva de casamento formulada em termos de relações de parentesco).” (Coelho de Souza, 2002:2)

A revisão teórica levada a cabo pelos pesquisadores do Projeto Harvard/Brasil-Central, derivada, sobretudo, de uma crítica etnograficamente embasada, levou, então, a uma transformação profunda dos estudos do parentesco no contexto americanista, resultando na subordinação da problemática tradicional do parentesco a um projeto mais amplo de caracterização das sócio-cosmologias nativas, caracterizando o que Viveiros de Castro chamou de “dissolução culturalista do parentesco” (1999?). Assim, as análises decorrentes propunham uma substituição do foco das abordagens acerca do parentesco, da tipologia de sua classificação por questões concernentes ao seu processo de construção (Coelho de

⁶ As análises de Lévi-Strauss sobre o dualismo nos grupos Jê se deram a partir das etnografias pioneiras de Nimuendaju acerca desses grupos.

⁷ Uma discussão mais detalhada sobre a problemática estabelecida por Lévi-Strauss do texto de 1956, sobre a relação entre dualismo diametral, dualismo concêntrico e triadismo será levantada mais tarde nessa dissertação. Por ora, lembro que o uso dos termos “concêntrico” e “diametral” na presente apresentação remete ao sentidos estabelecidos por este autor.

Souza, 2002, p.184). Além de embasarem uma crítica veemente à importação dos paradigmas dos africanistas britânicos para o contexto dos grupos sul- americanos.

Os traços mais característicos dessa revisão teórica foram, assim, a substituição da descendência e da aliança por outros princípios de codificação da estrutura social, como a prevalência da uxorilocalidade sobre a linearidade. Com efeito, o princípio de residência uxorilocal apontaria para um aspecto comum entre todos os sistemas estudados por aqueles pesquisadores: a oposição entre esfera cerimonial e política masculina e a esfera doméstica feminina, expressa através de uma nítida codificação espacial, no plano da aldeia, no dualismo concêntrico centro e periferia.

Para Maybury-Lewis (1979) seria a maneira como cada grupo lidaria com essa oposição aquilo que conferiria particularidade e evidenciaria as diferenças entre os diversos grupos estudados, notadamente aquelas entre os Jê Centrais e Setentrionais.

Turner (1979), por sua vez, baseado em suas pesquisas entre os Kayapo, constrói um modelo que se pretende abrangente para todos os grupos pesquisados, procurando unir os processos ocorridos na chamada esfera doméstica, formada pelos grupos residenciais extensos, situados na periferia e definidos por ele como “unidades de produção social”, à dinâmica da esfera cerimonial, caracterizada pela presença de instituições comunais, postas no centro do sistema por uma estrutura de metades e que encarnariam o “todo” daquelas sociedades.

Cabe aqui uma menção rápida, ainda que sintética e simplificada, de seu modelo que, a partir de uma inspiração marxista, propõe uma lógica dialética cujo funcionamento cria e articula os domínios doméstico e público, sendo caracterizado pelo próprio autor como uma “economia política de pessoas”. Sua idéia é fornecer uma explicação para a disseminação da forma de residência uxorilocal por todos os grupos Jê, bem como a presença nesses grupos de “instituições comunais corporadas” que, segundo ele, estariam em um nível distinto, separado das relações domésticas das unidades uxorilocais. Nas palavras do autor:

“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)

Turner define cinco estágios de socialização, 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; 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 ou aos 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 é 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 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).

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.

No entanto, a uxorilocalidade, que é definida como a base de todo esse sistema hierárquico, apesar de ser apontada como um eficiente mecanismo de estabelecimento desse controle, é, por outro lado, segundo Turner, um princípio frágil de coesão grupal, funcionando 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 o caráter segmentar dos grupos domésticos assim formados. Tal fragilidade diferiria dos grupos organizados de acordo com o princípio virilocal, caracterizados por amplas casas comunais ou malocas conformadas em torno de grandes profundidades genealógicas (p.165).

Nos grupos Jê então,

“At a higher level, the system as a whole (that is, the total system of personal kinship relations generated from the reproduction of the family) is reproduced according to a certain externally imposed pattern through the agency of institutions such as descent, exogamy, moiety structures, and so forth. I shall reserve the term ‘superstructure’ for institutions of this type, that is, institutions that can be shown to affect or mold the process of reproducing the system of socialization relations (the ‘kinship system’) as a whole”. (Turner, 1979:162)

Essas instituições comunais, que se apresentam tipicamente na forma de metades, teriam a função de definir e reproduzir a estrutura dos grupos domésticos extensos, na medida em que coordenariam as relações de troca entre tais grupos. 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 base produtiva da sociedade (p.167).

Essa dinâmica coordenada pelas intuições comunais, que se configuram como uma estrutura de metades posta no centro, atua como um esquema coletivo de reprodução de um padrão uniforme de alinhamento diferencial 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 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, 1979:170)

No modelo turneriano, portanto, o dualismo - tanto aquele dualismo concêntrico que se expressa entre centro e periferia, entre instituições comunais e segmentos domésticos, quanto aquele de conformação diametral posto pela estrutura de metades nas instituições do centro - se presta à reprodução de uma totalidade hierárquica e auto-suficiente, concorrendo, em última instância, para o fechamento dessas sociedades em torno do limite definido pela aldeia. Toda a dinâmica entre centro e periferia e – é preciso ressaltar – entre homens e mulheres -, é estabelecida de tal forma que os diversos segmentos, definidos como partes infra-sociais, estão destinados a se articularem para a reprodução de um “todo”, encarnado e regulado pelas instituições comunais. A reprodução dessas instituições, por sua vez, reproduziria os segmentos que formam a base de produção e reprodução social.

A diferença entre níveis posta para o sistema de relações dos grupos Jê, expressa no dualismo centro e periferia, seria, assim, a chave de sua propriedade auto-reprodutiva:

“The differentiation of a set of communal institutions , constituting a level of social structure distinct from that of the extended-family households that constitute the segmentary units of the society, provides Gê and Bororo society with a mechanism capable of integrating large numbers of such segmentary units. Since the communal level as a whole arises out of the regulation of relations among segments within the community , and since these relations are focused on the marriage exchange of spouses among households, the community takes on the character of a self-contained, endogamous society. It has no need for formal exogamous relations with others communities. Its communal superstructure is therefore not defined in terms that require or imply links with others villages. The individual village community, as a self-regulating, self-reproducing, autonomous social entity, thus effectively defines the highest level of Gê-Bororo social structure”. (Turner, 1979:174)

Tal imagem dos grupos Jê como totalidades hierárquicas e auto-reprodutivas sugerida pelo modelo de Turner foi fortemente combatida por Coelho de Souza (2002), na medida em que esta autora apontou para a necessidade de se entender a dinâmica entre centro e periferia de um modo distinto daquele da polaridade entre parte e todo, absolutizado pela análise de Turner. Nesse sentido, a autora afirma que “o plano reprodutivo desses grupos não corresponde, pois, àquele em que a sociedade se ‘totaliza’, onde as transformações de que depende sua continuidade se homogeneízam, tanto quanto àquele em que ela se difere de si mesma”, estabelecendo que os processos responsáveis pela formação de seus segmentos internos são análogos àqueles responsáveis pela diferenciação e formação daquelas comunidades em relação a outros coletivos (Coelho de Souza, 2002:p. 248).

A distinção entre parte e todo deixaria, pois, de ser pertinente para o entendimento desses sistemas de relacionamento. A autora observa que, se a comunidade representa algum tipo de todo em relação aos seus segmentos, ela necessariamente será uma parte com relação a outros tipos de conformação coletiva, consideradas em diferentes amplitudes relacionais.

Essa lógica perpassaria todas as instâncias desses sistemas, desde a constituição da pessoa, até as relações entre coletividades distintas, daí sua propriedade fractal. Ou seja, a diferença não mais se passaria entre indivíduo e

sociedade (ou entre segmentos e instituições comunais), mas os atravessaria igualmente, sendo o singular e o coletivo as escalas a serem consideradas. Pessoas seriam versões singulares de um coletivo, e não partes de uma totalidade de ordem distinta (Viveiros de Castro, 2002b).

Para Strathern (1988), a oposição entre sociedade e indivíduo, como refletindo uma outra entre o todo e suas partes, seria colocada por uma idéia ocidental de sociedade informada por um conceito de dominação que não seria pertinente em relação aos contextos nativos aos quais se pretende aplicá-la:

“Precisamos parar de pensar que no coração dessas culturas há uma antinomia entre a ‘sociedade’ e o ‘indivíduo’. (...) Sociedade e indivíduo constituem um par terminológico intrigante porque nos convida a imaginar que a socialidade é uma questão de coletividade, que ela é generalizante porque a vida coletiva é de caráter intrinsecamente plural . A sociedade é vista como aquilo que conecta os indivíduos entre si, como a relação entre eles. Assim, concebemos a sociedade como uma força ordenadora e classificadora e, nesse sentido, como uma força unificadora que reúne pessoas que, de outra forma, se apresentariam como irreduzivelmente singulares. As pessoas como indivíduos são concebidas como conceitualmente distintas das relações que as unem”.(Strathern, 2006[1988]:40)

A partir de suas análises acerca das etnografias produzidas a respeito desses grupos, Coelho de Souza observa que o relacionamento que se configura entre o centro e a periferia desses sistemas, e entre os dois tipos de socialidades implicados por essa divisão, não ocorre de modo a excluir aquilo que está para além da periferia. Nem aquelas instituições, ditas comunais, encarnariam o “todo da sociedade” em nenhum sentido pertinente, como evidenciado pelas atividades rituais regidas por tais instituições e a dependência desses processos rituais com relação àquilo que se encontra não só para além da aldeia, mas, sobretudo, para além da humanidade relativa que tais comunidades circunscrevem. Daí a constância da identificação dos jovens homens, por ocasião dos rituais de iniciação, com os animais, espíritos e inimigos (p.246). Em lugar da dialética entre o todo e suas partes, que definiria a relação entre o centro e a periferia, 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. Assemelhamento e transformação estariam, então, mutuamente implicados na reprodução desses coletivos.

Além disso, a partir da análise acerca das categorias usadas pelos diversos grupos como denominação para *Nós* e *Eles*, identidade e diferença, e do dualismo expresso em suas práticas de sentido, Coelho de Souza observa que tal dualismo definidor de sua organização social e que opera a lógica de seu pensamento, longe de se configurar como um mecanismo de totalização e fechamento, seria, como, aliás, já havia sugerido Lévi-Strauss (1956, 1991), um operador da abertura do *socius*. Pois ressalta o caráter elástico desses termos, cuja referência se expande e se contrai, segundo o contexto, podendo inclusive abarcar todos os índios em oposição aos brancos (p.277).

Um aspecto importante para o argumento da autora é que o pólo do *Nós* seria, para todos os grupos estudados, coincidente com aquele dos verdadeiros humanos. Essa humanidade, por sua vez, seria especificada, ou melhor, “especiada”, através do processo de aparentamento, cuja construção a partir da alteridade seria o foco da ação de todos esses grupos. Lembrando as reflexões de Gow (1991) acerca dos Piro, a autora afirma que, também no contexto centro-brasileiro, ser humano é ser parentes de outros humanos. Haveria, portanto, uma sobreposição entre as categorias usadas para se referir ao *Nós* e aos parentes, lembrando sempre que o escopo de aplicação dessas categorias estaria sujeito a contrações e expansões contextuais.

Essa construção da qual depende o parentesco se daria a partir do estabelecimento de relações de convívio, comensalidade, troca de substâncias e sustentação mútua, de modo a definir um campo cognático de parentes próximos. Esse universo cognático – formado, pois, por consanguíneos e afins -, por sua vez, seria gradativamente “consanguinizado” de acordo com uma lógica concêntrica, na medida em que a trama de parentesco se adensaria nos círculos mais próximos de convivência, tornando-se mais rarefeita proporcionalmente ao gradiente de distância. Pessoas distantes, a despeito dos critérios classificatórios vigentes, não seriam parentes, embora potencialmente aparentáveis. Inversamente, pessoas próximas entre si, cujo convívio promoveria um processo de assemelhamento, seriam todas consideradas consanguíneas. Os afins efetivos, dessa maneira, embora não-parentes a princípio, seriam gradativamente transformados em consanguíneos. As

categorias utilizadas para se referir à identidade e à alteridade obedeceriam, então, a esse movimento de incorporação e transformação do *estranho* em um *parente*, ampliando ou restringindo a amplitude de sua aplicação, de modo que o pólo do *Nós*, dos *parentes*, seria sempre coincidente como aquele dos *humanos verdadeiros*.

Mas, como veremos para o caso Akwẽ-Xerente, para o estabelecimento das relações de troca que engatilham todo esse processo, é preciso que a diferença seja colocada no início de cada relação e repostas no decorrer do processo, possibilitando novas relações. A alteridade seria, assim, tanto a condição quanto o efeito (ainda que não intencional) das relações de parentesco.

É nesse ponto que se insere um aspecto problemático, no bom sentido, do dualismo Akwẽ-Xerente. Como bem notou esta autora, para eles, o pólo do *Nós* não destacaria um grupo de parentes próximos definidos concentricamente, mas seria coincidente com grupos agnáticos de formação patrilinear, de modo que as residências uxori-locais seriam internamente recortadas pelo mesmo dualismo nós/outros que se observa em círculos relacionais mais vastos⁸. Isso colocaria problemas para a definição do parentesco, tal como posta pela autora, como ela própria ressalta em suas considerações acerca dos Xerente e Xavante: “Ao invés de designar uma categoria cognática, a oposição *Nós/Outros* distinguiria, nesse caso, categorias de descendência” (p.380).

Essa particularidade ocorre porque o mesmo princípio dualista recorta, simultaneamente, tanto os grupos masculinos de caráter político e que coordenam as atividades rituais, quanto as residências uxori-locais, de modo que ambas as esferas da socialidade akwẽ são igualmente definidas pela polaridade da estrutura de metades e pelo dualismo *Nós/Outros*. Conseqüentemente, a oposição entre centro e periferia, tão evidente nos grupos setentrionais e tão cara ao modelo turneriano, perde, no sistema Akwẽ-Xerente, a pertinência analítica e a saliência no que se refere à organização social desse grupo, dando lugar a um diametralismo onipresente.

Ora, pretendo demonstrar através dos capítulos seguintes, que essa conformação particular do dualismo akwẽ-xerente, que faz com que os grupos uxori-locais sejam recortados de acordo com os mesmos princípios que outras

⁸ O próprio Maybury-Lewis (1979) já havia atentado para a pertinência e a tensão gerada pela convivência entre os Akwẽ do princípio de residência uxori-local e da patrilinearidade, razão apontada por ele para o intenso faccionalismo operante nesses grupos.

instâncias relacionais mais amplas, não faz mais do que evidenciar a propriedade fractal do sistema. A dialética entre o *Eu* e o *Outro* é, pois, constitutiva do universo de relações akwẽ-xerente, considerado em todas as suas escalas, sejam elas pessoas, agrupamentos domésticos uxori-locais ou coletivos.

Ao mesmo tempo, a lógica concêntrica não deixa de operar, na medida em que o impulso exogâmico que move o sistema atua no sentido de incorporar constantemente os estranhos através do casamento, transformando-os em afins. Mas, essa introjeção da diferença não cria um meio inclusivo no interior do qual essa alteridade seria consumida pela consanguinidade. A dialética akwẽ-xerente entre identidade e diferença não pressupõe uma síntese inclusiva produtora de qualquer totalidade em nenhum sentido pertinente, nem mesmo no âmbito dos grupos uxori-locais.

Ao considerar a relação entre homens e mulheres, de modo a perceber os sentidos que permeiam as idéias akwẽ-xerente sobre aspectos femininos e masculinos de sua socialidade, pretendo rever a maneira como o dualismo homens/mulheres foi projetado sobre os outros dualismos constitutivos de seu universo de relações. Se o centro e a periferia não mais se articulam para reproduzirem uma totalidade, e se a própria distinção entre tais esferas perde a saliência nesse sistema, não faz realmente nenhum sentido dizer que, de alguma maneira, os homens encarnam o “todo da sociedade”, tal como o modelo de Turner pressupõe. Ao contrário, do ponto de vista das mulheres, os homens carregam o signo da alteridade, em seus múltiplos sentidos, como inimigos, animais predadores, estrangeiros, etc. Sob a perspectiva das relações de gênero, portanto, podemos sugerir que a forma do *Outro* seja fundamentalmente masculina. Com efeito, é sintomático que, se é que é possível identificar algum tipo de “centro” na estrutura social akwẽ-xerente ao qual os homens estariam ligados, este se situaria justamente “fora” da aldeia, tal como evidenciado pelo posicionamento da casa dos homens na abertura do semi-círculo das aldeias tradicionais do passado, ou no pátio cerimonial aberto por ocasião dos rituais a leste das aldeias atuais. Sem falar nos acampamentos abertos na mata estabelecidos para a realização de atividades rituais, tais como as corridas de tora ou a nomação masculina. Isso não quer dizer, como veremos, que, inversamente, o pólo do *Nós* seja substantivamente ocupado pelas mulheres.

Pretendo demonstrar, pois, a partir das considerações de aspectos ligados à socialidade doméstica e das relações entre homens e mulheres percebidas nesse âmbito, que existe uma alteridade interna à consubstancialidade, complicando e problematizando um pouco a questão do parentesco pensado no âmbito de uma categoria cognática definida por relações de substância.

A tensão que se observa no sistema de relações akwẽ-xerente entre a lógica concêntrica da incorporação da diferença na construção do parentesco e o diametralismo que recorta todas as suas instâncias relacionais, reorganizando o universo cognático em termos de identidade e diferença, é pois, a chave para o entendimento da natureza de seu dualismo.

Daí a pertinência da idéia de fractalidade aplicada ao universo relacional Akwẽ-Xerente.

A fractalidade seria uma resposta a essa tensão que se observa entre dualismo concêntrico e diametral, pois é capaz de unir as lógicas pressupostas pelos dois tipos de estruturas sem que o englobamento da alteridade e a assimetria posta pelo primeiro, subsumam o diametralismo, ou seja, o dualismo mesmo do sistema, já que sabemos que toda estrutura concêntrica é, em última instância, ternária (Lévi-Strauss, 1956). Pois, no modelo fractal, instâncias relacionais de diferentes escalas são perpassadas por divisões análogas. Tais divisões são, com o perdão do pleonasma, duais, embora portem uma assimetria fundamental entre seus termos. Dito de outro modo, o processo de englobamento pressuposto no modelo concêntrico se dá de tal forma que as fronteiras que definem o “interno” e o “externo” se expandem e se contraem – ou seja, mudam de escala – por meio de divisões diametrais. O dualismo, pois, mesmo aquele diametral (também instável e assimétrico, como veremos para o caso Xerente), torna-se um mecanismo de abertura do sistema, e não de sua contenção⁹.

Dito isso, encerro por aqui essa digressão que já se tornou demasiado longa e abstrata para os objetivos de uma apresentação dos pressupostos teóricos que embasaram a análise proposta nos capítulos seguintes. Se o que foi exposto até agora parece um tanto arbitrário ou pouco esclarecedor sobre o pensamento Akwẽ-Xerente ou sobre seu modo de organização social considerados especificamente,

⁹ Como, aliás, já havia sugerido Lévi-Strauss em 1956 e afirmado categoricamente em 1991.

espero fundamentar melhor o argumento esboçado nos parágrafos anteriores a partir da exposição dos aspectos etnográficos que, certamente, conferirão mais cor ao que foi dito. É, aliás, a etnografia que sugere aqui as questões teóricas pertinentes, e não o contrário.

1 - Gênero como posição da diferença

A reflexão que segue neste capítulo tem a intenção de delinear as razões que me levaram à consideração das chamadas relações de gênero entre os Akwẽ-Xerente, bem como de situar, dentro de um amplo espectro de possibilidades, a perspectiva a partir da qual tais relações serão abordadas.

Gostaria de salientar que a opção pelo estudo das diferenças entre aspectos femininos e masculinos da socialidade akwẽ-xerente é, antes de mais nada, fruto da implicação das relações que estabeleci junto a esse grupo. Assim como o é o privilégio concedido ao longo deste trabalho à experiência e ao discurso femininos. É óbvio que existem também, por trás da escolha de recorte, questões de simpatia teórica, formação acadêmica e *background* intelectual. No entanto, o lugar em que me posicionei durante o período em que estive entre eles e no qual, ao mesmo tempo, fui colocada pelos próprios índios, fez com que eu visse o - e me 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 impressões e entendimentos se refratavam.

Estou querendo dizer com isso que as implicações etnográficas do fato de eu ser uma mulher, jovem, branca, etc., integram, implícita ou explicitamente, as reflexões da presente dissertação. 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 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. Esta imaginação depende intrinsecamente do que eles, inversamente ou “reversamente”, imaginavam que eu fosse¹⁰.

¹⁰ Faço referência aqui aos apontamentos feitos por Wagner em *Invention of Culture* (1981) a respeito do que seria uma “antropologia reversa” e sobre o “equivoco” dele sobre os Daribi e dos Daribi sobre ele.

De qualquer maneira, sendo uma mulher, pude ver e participar de certas coisas e conviver com certas pessoas de determinadas maneiras, muito mais do que de outras. Particpei assim, mais intensamente dos processos e relações referentes ao que se convencionou chamar de “esfera doméstica”, do que das atividades e decisões relativas às dimensões política e ritual, fortemente entrelaçadas 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, com suas mulheres e filhos ou quando estavam engajados em alguma atividade descontraída no pátio da aldeia. Mesmo assim ficavam às vezes constrangidos de 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 quase solene na minha presença.

Portanto, a posição desde onde eu me relacionava com o mundo akwẽ-xerente fez com que a minha visão deste mundo destoasse sensivelmente da visão que, intuitivamente, eu imagino que tiveram outros pesquisadores (todos homens) junto ao mesmo grupo. Visões que determinaram o teor e o conteúdo da bibliografia com a qual estabeleci contato. Os aspectos da vida akwe-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 (embora eu jamais tenha questionado a existência e a pertinência dessas “coisas”), a saber, os processos políticos - notadamente o faccionalismo¹¹ - ligados aos grupos masculinos agnáticos, bem como os sistemas de classificação, agrupamento e diferenciação relacionados a tais processos, e aos quais os homens akwẽ-xerente são identificados. Isso gerou em mim uma certa sensação de inadequação da minha conduta em campo até que, em dado momento, resolvi assumir as conseqüências da interação específica na qual me engajei durante o tempo em que estive na aldeia sem, de maneira alguma, deixar de levar em conta os saberes e contribuições contidos em trabalhos prévios. As reflexões que aqui seguem são o resultado desse posicionamento.

¹¹ Maybury-Lewis, (1979); Farias, (1990); De Paula, (2000); Schroeder, (2006).

Passo agora a delimitar, a partir de uma discussão mais teórica, como as relações de gênero serão abordadas no decorrer da reflexão.

A produção antropológica 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, intitulada "*Woman, Culture and Society*". Inciarei a discussão que aqui nos interessa por meio da exposição de alguns importantes pontos argumentativos contidos nos artigos de Rosaldo e Ortner presentes nessa publicação. Depois analisarei algumas reverberações críticas que a perspectiva adotada ali rendeu na década de 80. Para tanto, tomarei como autoras representativas a mesma Sherry Ortner, em uma publicação posterior organizada por ela e Harriet Whitehead; e Marilyn Strathern, em coletânea organizada por essa mesma autora juntamente com McCormack e publicada em 1980. Essa pequena revisão se faz necessária, na medida em que aponta para alguns pontos críticos que a abordagem adotada aqui pretende problematizar. As oposições natureza/cultura e privado/público ocuparão, nesse sentido, o eixo de polêmicas a partir do qual as diferentes e variadas contribuições serão reconstruídas e discutidas¹².

As autoras de *Woman, Culture and Society*, iniciaram as reflexões sobre as relações de gênero a partir da aceitação 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 muito, a desigualdade dos sexos é hoje em dia fato universal da vida social.” (Rosaldo e Lamphere, 1979[1974], p. 19)

Pretendia-se responder àquela questão feita por Simone de Beauvoir (1949), mais de vinte anos atrás, de “porque as mulheres são universalmente o segundo sexo”. Essa era, portanto, a motivação intelectual e política das autoras da coletânea.

¹² Um importante artigo de referência aqui foi escrito por Lasmar (1997), no qual a autora faz um balanço completo da produção sobre o tema escrita em língua inglesa, nas décadas de 70 e 80. O eixo condutor adotado aqui segue sugestão do artigo em questão.

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. Essa foi, portanto, uma produção intelectual fortemente enviesada pela militância feminista. Tal aspecto se reflete na maneira um tanto acrítica pela qual a dominação masculina das mulheres informou suas questões teóricas. Lamphere e Rosaldo partiram da suposição de que, em toda parte e em todos os grupos humanos, o poder formal, ou seja, a autoridade é uma prerrogativa masculina, restando à antropologia apenas descobrir quais seriam aqueles aspectos da organização social dos grupos que se relacionavam mais diretamente com a questão da assimetria sexual (Lasmar, 1997, p.80).

Para Rosaldo, 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 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)

A razão para a subordinação feminina estaria no fato de que em toda parte as atividades masculinas seriam sempre reconhecidas como predominantemente importantes e, portanto, os diversos sistemas culturais confeririam poder e autoridade aos papéis desempenhados pelos homens. A hipótese de Rosaldo, assim, assumia que a desvalorização social da mulher deriva em larga medida de uma superestimação cultural da esfera pública em detrimento da esfera privada

(Lasmar, 1997, p.80). Mais ainda, o domínio doméstico é percebido, a partir dessa perspectiva, como algo infra-social se comparado à esfera pública. Nas palavras de Rosaldo, “as vidas femininas parecem desestruturadas e espontâneas”.

Há embutidas neste modelo, portanto, não só uma diferença entre níveis de socialidade (no sentido de uma escala gradativa entre o “menos social” e o “mais social”), como também uma hierarquia entre os domínios privado/feminino e público/masculino que, derivada desse primeiro aspecto, faz com que o universo público relacionado aos homens seja culturalmente mais estimado em relação ao mundo doméstico com o qual as mulheres estão mais fortemente associadas.

Pertence a Sherry Ortner (1979), no entanto, 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. A partir da consideração das idéias de Lévi-Strauss acerca das implicações da lei do incesto para os vínculos de aliança da família biológica com outras unidades análogas, a autora afirma:

“(…)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, essa última oposição atuaria como estrutura lógica universal que proveria a matriz simbólica da subordinação feminina. Nota-se que ainda é esse o fenômeno fundamental que se deseja explicar.

Portanto, para se evitar cair em explicações que mobilizassem algum tipo de determinismo biológico no que se refere ao status social da mulher, a autora argumenta que a razão para a desvalorização feminina deve ser buscada em uma análise da “Cultura”, enquanto fenômeno universal da experiência humana no mundo.

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 e submeteria tal domínio de existência controlando-o de acordo com seus interesses. A Cultura seria, portanto, aquilo que garantiria à humanidade o controle sobre a Natureza.

A diferenciação de uma existência propriamente humana se embasaria não somente no fato de possuir cultura, como também, de se colocar em um plano superior à Natureza, submetendo-a à Cultura. Toda cultura seria capaz de “culturalizar” ou “socializar”, i.e. dominar, a natureza segundo seus próprios fins e, portanto, de se colocar acima dela.

Novamente, os encargos da maternidade seriam o principal fator que contribuiria para que a mulher, confinada na esfera doméstica de convivência, fosse 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, o libertaria mais completamente para assumir os esquemas da cultura.

Nota-se, no entanto, uma sutileza no argumento de Ortner a esse respeito. Por possuir consciência e por fazer parte à sua maneira do diálogo social, a mulher nunca poderia ser completamente identificada à natureza. Ela seria, de qualquer modo, reconhecida como participante 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. De acordo com essa concepção, a esfera doméstica seria a instância onde se dariam as primeiras operações de conversão da Natureza para Cultura. E a mulher, pelo papel central que desempenha na socialização das crianças, seria a principal responsável por essas “conversões de baixo nível”. Porém, nos níveis mais altos de conversões, tais como nos processos de educação formal, rituais de iniciação, etc., os homens de cada grupo atuariam com exclusividade.

Além disso, tal associação da mulher às operações primárias de socialização da natureza (educação infantil, cozimento de alimentos, etc.) faria com que incidissem sobre elas regras mais rígidas de controle das suas atividades. Tais regras lhes seriam impostas pelos homens na qualidade de guardiões legítimos da Cultura. Seria como se eles sentissem a necessidade de vigiar constantemente àquela porta potencial de entrada da Natureza dentro da Cultura, a saber, a esfera doméstica.

Percebe-se a partir desse último aspecto, que todo o esquema teórico de Ortner tem um caráter teleológico. Já se sabe de antemão aonde todas essas operações, traços de comportamento, aspectos simbólicos irão chegar. Eles são mobilizados para explicar o pressuposto assumido na largada de todas as reflexões sobre as relações de gênero dessa época (e mesmo de algumas abordagens mais recentes): a assimetria entre os sexos e a dominação masculina sobre a mulher em particular.

A posição intermediária da mulher na matriz simbólica dos esquemas culturais se refere, assim, a uma *diferença de grau* na escala evolutiva que vai da natureza à cultura. O destino de todo homem é transcender. Mesmo quando tal posição intermediária mobiliza um sentido de *mediação* entre uma esfera e outra de existência, como aquele que é atribuído ao plano doméstico, a ênfase é dada na *conversão* de um nível mais baixo para um nível mais alto de cultura. É uma mediação de sentido único. O que se pretende é responder à pergunta colocada desde o início: Por que a mulher é em toda parte, considerada inferior ao homem? Então, todas as diferenças simbólicas associadas aos sexos são submetidas a uma apreciação moral (localizada e ocidentalmente implicada) que perpassa e onera a explicação de tais diferenças.

Cabe notar, nesse ponto, a maneira explícita como toda essa discussão da teoria sobre gênero da década de 70 se associa com aquela estratégia analítica contida no modelo turneriano de organização social dos grupos Jê, tal como delineada no capítulo anterior. É certo que Turner não estava interessado em questões de gênero, ao menos não de maneira explícita. Mas, a idéia de sociedade como uma totalidade hierárquica, pressuposta no seu modelo é a mesma que informa o modelo das autoras feministas. À parte a codificação espacial que está ausente das considerações das autoras acima citadas, a separação entre o domínio doméstico e o público, associando as mulheres ao primeiro e os homens ao segundo

e, sobretudo, a atribuição do domínio público a um nível de complexidade social superior àquele observado no plano doméstico, explicando, assim, a dominação dos homens sobre as mulheres, encontra ressonâncias fortíssimas com a teoria feminista daquela década.

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. Inaugurava-se ali, em oposição às tendências universalistas da década anterior, uma postura mais relativista, a partir da qual o uso de dicotomias universais para explicar a assimetria sexual sofreu ataques de cunho epistemológico e etnográfico. Segundo Strathern e McCormack, 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, somente uma matriz de contrastes (Strathern, 1980: p.177).

A própria Rosaldo irá reconhecer, em 1980, que o uso das dicotomias universais para explicar a subordinação feminina seria pernicioso. Para ela, não se tratava de negar a existência dessas oposições, mas de salientar que, ao serem mobilizadas para justificar o status feminino nos diversos grupos humanos, acabaria fazendo da mulher uma prisioneira de sua fisiologia. Ou seja, sua posição social seria explicada por suas determinações corporais.

Nota-se aqui, que o ponto central da crítica de Rosaldo é se a explicação dada à subordinação feminina é adequada ou não. Mobilizar aspectos fisiológicos para justificar o status social da mulher iria de encontro à intenção, colocada no início das reflexões feministas da década de 70, de rejeitar as explicações naturalizantes da dominação.

Mas, o que fazer quando atentamos para grupos humanos - como as populações indígenas da América do Sul, em geral, e os Akwẽ-Xerente, em particular - para os quais, ironicamente, não só a diferença entre os sexos, 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? Ou melhor, o que fazer, quando o que

acontece com os corpos se relaciona diretamente com o que acontece com o *socius*? 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 sociológica se apóia em uma fisio-lógica?

O que, então, esse tipo de crítica aos encargos da maternidade como explicação para a posição inferiorizada da mulher parece não levar em conta é que o problema não está nas considerações das capacidades corporais femininas como definidoras do que as mulheres são ou do que elas fazem (no sentido de diferentes dos homens), mas sim naquilo que se deseja explicar: a posição inferior da mulher. É isto que a está definindo de antemão. A inferioridade feminina aqui é associada a uma inferioridade basal da Natureza em relação à Cultura. É a noção de cultura informada pelo conceito de dominação, portanto, que faz com que o problema do gênero seja fundamentalmente um problema também de dominação, agora “dentro” da Cultura. Daí o deslocamento das análises baseadas nas dicotomias estruturais para aquelas que buscam em um modelo político-econômico da organização social (sistemas de distribuição diferencial do poder) as causas do status feminino (Collier, 1988). Procurava-se abandonar as dicotomias estruturais para não se cair em explicações naturalizantes, mas o problema continuava sendo igualmente sobredeterminado por aquela oposição de fundo entre Natureza e Cultura que colocava esta última em uma posição de dominação (via transcendência) em relação à primeira¹³.

Segundo Strathern (1980, p.217), tal processo depende da convicção ocidental 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.

¹³ É preciso ressaltar aqui, que não estou querendo negar a existência das distribuições diferenciais de poder entre homens e mulheres nos diversos tipos de organização social, mas sim questionar a necessidade de se colocar o problema do gênero sempre submetido a questões de dominação. Toda a diferença estaria subsumida assim, em última instância às relações de poder e, portanto, definida de antemão por elas.

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 (o que chamaríamos de “natureza”, mas que talvez tivesse o sentido mais de “não-humano”) para constituir as características do laço propriamente humano (o que chamaríamos de “cultura”, mas que talvez se adequasse mais à “humanidade”). Portanto, a humanidade entre os Hagen é retirada do não-humano, mas não procura controlá-lo (p.219).

Ora, esse parece ser o caso também das cosmologias nativas sul-americanas. Para os grupos ameríndios, 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. Como bem atentou Vilaça (2002), essa fabricação emerge, pois, 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 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 natureza 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 “espeiação” realizada por meio do corpo. (Vilaça, 2000; 2002).

O perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 2002a) estabelece que o universo é povoado por diferentes subjetividades definidas pela capacidade de ocupar um ponto de vista. É preciso ressaltar, portanto, que a condição de sujeito é uma posição relativa e não um estado fixo do ser. Como tais posições são diferenciadas umas em relação às outras, os pontos de vista instituídos por estas posições relacionais são radicalmente distintos uns dos outros. Assim, cada agente se vê a si mesmo como humano, ao passo que vê os outros sujeitos como animais. Assim, a visão que os humanos têm de si mesmos difere da visão que os animais têm dos humanos. E a visão que os animais tem de si mesmos difere da visão que os humanos tem deles. Ocupar o ponto de vista de referência, ou seja, estar na posição de sujeito, é apreender-se sob a espécie da humanidade. Em suma, para os ameríndios, há um referencial comum a todos os seres, que é a humanidade como condição (reflexiva) e não como espécie. Ao passo que o que distingue um ponto de vista do outro é o corpo, tido como feixe de afecções e capacidades específicas. Assim, é o corpo especificamente humano que precisa ser constantemente construído e distinguido a partir de um sociomorfismo universal. (Vilaça, 2000; Viveiros de Castro 2002a).

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*” – tal como definidos por Turner (1979) – envolve um relacionamento constante com os animais e espíritos, enquanto subjetividades distintas.

Podemos dizer, então, que 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, não se restringindo a questões de sociabilidade inclusiva¹⁴.

¹⁴ Esse aspecto remonta a distinção feita por Strathern (1999) entre socialidade e sociabilidade, sendo a primeira definida pelo estabelecimento de relações sociais 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

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 sexos de uma forma distinta, sem que o foco da análise seja necessariamente a distribuição diferencial de poder, prestígio e privilégio entre homens e mulheres. 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 análises acerca da organização social e da cosmologia Jê, tais como interior e exterior, público e privado, imanência e transcendência, etc.

Entretanto, é preciso levar em conta aqui, o fato colocado por Descola (2001), refletindo sobre o rendimento do contraste entre os gêneros para os estudos de grupos amazônicos em comparação com os da Melanésia, de que a dicotomia de gênero não é uma categoria muito popular entre os amazonistas. Isso porque o contraste operante, tanto para a construção da pessoa quanto para a dinâmica entre e intra-grupos, seria muito mais entre humano e não humano do que entre humanos - masculino e feminino. Assim, a diferença de gênero estaria, no contexto ameríndio, “*encompassed*” por outras diferenças mais evidentes da socialidade amazônica.

Diante disso, minha pergunta é, o que aconteceria então se estes e outros contrastes - humano/ não-humano, interior/ exterior, identidade/ alteridade – fossem associados às imagens de gênero, às relações entre homens e mulheres?

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

de 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 coletivo. É nesse sentido, portanto, que a expressão será usada ao longo do presente trabalho.

“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)

O contraste de gênero aqui funcionará então como um ponto de observação privilegiado a partir do qual outras relações se tornam visíveis.

Refletindo sobre a questão do embotamento das questões de gênero no contexto da etnologia americanista, Luísa Elvira Belaunde (2006), a partir da consideração de um artigo de Overing (1986), lança importantes reflexões sobre os estudos de gênero na Amazônia. A autora sugere – a reboque das reflexões de Overing - que as relações de gênero, como quaisquer relações sociais, são articuladas em torno de uma “noção filosófica sobre o que significa ser diferente e ser igual”, um princípio pan-amazônico que define a mistura adequada de coisas diferentes e iguais para a criação da existência social. Esse princípio destaca a concepção amazônica de troca 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.

Nesse sentido, a bibliografia específica sobre os Akwẽ-Xerente confere peso aos aspectos da organização social do grupo e de sua cosmologia a partir de uma perspectiva bastante masculinizada. Não porque seus antropólogos sejam machistas – certamente não por isso -, mas porque o seus recortes, via de regra, recaem sobre os aspectos rituais, políticos e de parentesco denominados e relatados desde um ponto de vista masculino dos nativos. Ou seja, os seus informantes são homens falando sobre questões masculinas ou sobre como os homens lidam com as mulheres.

Não quero, com isso, fazer propriamente uma crítica, sobretudo porque o gênero é, antes de mais nada, uma relação e, enquanto tal, precisa entender

aspectos masculinos e femininos de cada grupo. O que quero dizer é que, a partir desse recorte, ficaram obscurecidas questões caras ao meu interesse de estudos – e creio que aspectos importantes do pensamento do grupo estudado, quais sejam: a construção da corporalidade feminina, relações cotidianas no ambiente doméstico, conjugalidade, gestação, administração dos fluidos sanguíneos etc. Diante disso, o que tentei fazer foi pensar a experiência de campo “contra” esse pano de fundo a partir do qual eram as relações masculinas ligadas ao campo político os principais aspectos descritos.

Ao considerar, portanto, as relações que os Akwẽ-Xerente estabelecem entre os gêneros sobretudo, porém, não exclusivamente, no seio das suas relações domésticas, creio ter construído algumas intuições que, se não revelam, ao menos insinuam importantes aspectos a serem entendidos sobre as concepções Akwẽ-Xerente do que é ser diferente e ser igual e da administração necessária de igualdade e diferença para a construção do humano e de suas relações.

A idéia de fundo que permeou toda a pesquisa - porque chegou até mim como algo significativo a partir do que eu observava, ouvia e sentia – é a de que as mulheres akwẽ-xerente agem sobre certas relações como operadoras ou transformadoras do exterior (do Outro, do que é diferente) em algo incorporado (simbólica e literalmente) na constituição do *socius*.

O agenciamento do exterior como um complexo cultural jê foi anteriormente ressaltado de várias formas, mas não desde um ponto de vista dos saberes/corpos femininos.

Assim, a partir das relações de gênero pretendo problematizar certas dicotomias levantadas pela bibliografia Jê, a saber, centro/periferia, natureza/cultura, interior/exterior. Argumentarei que, para o caso akwẽ-xerente em particular, tais oposições não podem ser mobilizadas para situar as mulheres de forma substantiva na periferia do sistema (ou nas bordas do exterior) e os homens no centro (representando “a sociedade”). O que pretendo demonstrar é que não existe um centro “mais social” dentro de um interior que, por sua vez, estaria englobado por um exterior de caráter ontológico distinto; que o interior (e, sobretudo, o centro) é um modo do exterior, e que, portanto, o externo não engloba o interno de modo a criar

um meio de interioridade mais amplo, mas sim o constitui¹⁵ (Viveiros de Castro, 2002). São as mulheres os agenciadores ou canalizadores que conferem um caráter “social”, ou melhor, humano, ao exterior, na medida em que elas relacionam coisas diferentes produzindo diferença dentro de si, de seus corpos e, portanto, dada a similaridade escalar entre as diferentes instâncias relacionais da socialidade akwẽ-xerente, projetando-a no *socius*.

Pretendo então, atentar para os processos de comunicação entre os pólos que constituem os dualismos akwẽ-xerente desde uma perspectiva de gênero, projetando a oposição entre masculino e feminino sobre os demais aspectos de sua socialidade. Minha proposta é que tais processos de comunicação são, em muitas instâncias, protagonizados pelas mulheres, seja através das relações de parentesco (observadas desde a esfera doméstica de tais relacionamentos), em suas interações com o plano sobrenatural (espíritos predadores) ou através de seus corpos (produção de filhos, administração de fluidos sanguíneos, etc). As mulheres estabeleceriam então, a partir das suas relações, uma espécie de “síntese disjuntiva” entre o exterior e o interior, entre a identidade a diferença, fundamentais para a compreensão da socialidade akwẽ-xerente.

¹⁵ Estou me referindo aqui à problemática suscitada pela noção de “englobamento” discutida por Eduardo Viveiros de Castro acerca da importação do modelo dumontiano para se referir às operações sócio-cósmicas ameríndias.

2 - Os Akwẽ-Xerente como *Outros* de si mesmos

O pano de fundo da reflexão que se segue, portanto, é o da internalidade constitutiva da *dialética*¹⁶ (para usarmos uma linguagem cara aos jeólogos do Projeto Harvard/Brasil-Central) entre o *Eu* e o *Outro* no que se refere à construção da socialidade akwẽ-xerente.

Ao longo desse capítulo, especificamente, pretendo tratar das relações de parentesco a partir das quais as pessoas se engajam umas com as outras, ou, como disse Strathern (1988), a partir das quais as pessoas participam umas das outras. O que espero que fique claro no decorrer da discussão é o modo a partir do qual elementos externos precisam ser mobilizados em diversos planos, para que essas relações “funcionem”¹⁷ – ou seja – para que tais relações efetivamente produzam algo a que os próprios nativos se referem como “akwẽ” – “gente”, em português – e que nós, talvez, chamaríamos “cultura” (alguns ainda preferem “sociedade”). Tais “elementos externos” são, ao mesmo tempo, elementos constitutivos do coletivo akwẽ-xerente, pois são imanentes a todas as relações nas quais as pessoas são envolvidas.

Argumentarei que, do ponto de vista do que chamamos “socialidade doméstica”, os homens, ao longo do seu ciclo de vida, das relações encadeadas através do casamento de seus pais e do seu próprio, estão destinados a se transformarem uns nos outros (tomadores de mulheres em uma dada geração estão destinados a se tornarem sogros de seus antigos doadores de mulheres, invertendo-se as posições), ao mesmo tempo em que se torna possível a produção de semelhantes a si mesmos (filhos); e que as mulheres, em certo sentido, são os operadores¹⁸ que tornam possível essa *transformação* - que é, simultaneamente, a

¹⁶ Veremos, no decorrer da discussão, que a “dialética” em questão é uma dialética sem síntese, ou cuja síntese é “disjuntiva”, como colocou Viveiros de Castro (2002b). Pois, a assimetria entre os termos da interação já está posta desde o início, e se propaga ao longo de todo o processo, gerando sempre uma nova disjunção e uma nova instabilidade entre eles, nunca uma totalidade harmônica. Um dualismo instável em qualquer nível do sistema resulta sempre em um novo dualismo instável (Lévi-Strauss, 1991:209).

¹⁷ Uso o termo “funcionar” aqui para me referir aos efeitos produzidos pelas relações nos indivíduos e nos grupos, bem como entre eles. Tais efeitos são, conseqüentemente, a evidência de que essas relações operaram ali de alguma forma. A aplicação do termo aqui não deve, pois, ser confundida com qualquer resquício de teor funcionalista que a expressão possa, por ventura, evocar.

¹⁸ Evoco o termo aqui para dizer que as mulheres promovem a mediação entre dois termos que se relacionam e que, portanto, através delas, sofrem uma transformação, trocam de perspectiva.

forma particular de *reprodução* do grupo. Pretendo, assim, chamar atenção para a troca de perspectivas envolvida na troca de mulheres.

No transcorrer desse processo de produção das relações de parentesco, podemos dizer que, de alguma maneira, os homens são, do ponto de vista feminino, uma espécie de Outro, de inimigo potencial com quem elas devem se relacionar¹⁹.

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 metades²⁰.

Em todas as vezes que questioneei alguém sobre a origem das partições clânicas, me foram dadas respostas um tanto evasivas, como se aquilo fosse um assunto sobre o qual uma pessoa normalmente não refletisse. Como se as coisas estivessem postas daquela maneira “desde que mundo é mundo”, desde o princípio da humanidade, algo demasiadamente óbvio. Ou seja, a divisão do coletivo akwê-xerente em clãs e metades pertenceria ao domínio do dado, daquilo que fornece as condições para que as relações (cerimoniais, matrimoniais, políticas, cotidianas) nas quais as pessoas estão envolvidas se atualizem.

A esse respeito, Ivo Schroeder (2006), em seu estudo sobre o parentesco e política entre os Akwê-Xerente, diz ser a partição clânica como uma espécie de “*start* da sociedade”, algo que institui uma diferença mínima necessária entre os termos para que uma relação entre eles se manifeste.

Operadores, nesse sentido, são pessoas transacionadas que objetificam – i.e., significam - relações. Para uma discussão profunda sobre as potencialidades de aplicação desse conceito no contexto amazônico, ver Kelly (2001).

¹⁹ A inspiração para essa reflexão me foi sugerida, além da motivação da própria experiência entre os Akwê-Xerente, pela análise feita por Coelho de Souza (2002) sobre o estudo de Ewart sobre os Panará. Tese a qual, infelizmente, eu não tive acesso até o momento de conclusão dessa dissertação.

²⁰ “*Dasisdanarkwa*” é o termo usado pelos membros de cada clã para se referirem ao clã confrontante da outra metade, àqueles que são “parceiros” cerimoniais, portanto.

Mas, afora o caráter evasivo e displicente das formulações a respeito da origem dos clãs, um aspecto sem dúvida me chamou a atenção, a saber, aquele que, de algum modo, associava a partição clânica com as mulheres. Dessa forma, quando indagado por mim no Ssuĩrehu, o velho Skrawẽ disse-me algo como: “*Foi por causa de pikõ* (“mulher”, em akwẽ). *Pra poder respeitar a mulher do outro, pra poder casar*”.

Esse mesmo tipo de associação parece ter sido feita pelo velho Ktâpomẽkwa à Schroeder, numa narrativa que relacionava a origem das mulheres à diferenciação clânica. Transcrevo essa passagem emblemática, tal como colocada pelo autor em questão:

“Nós, depois que foi descoberto, nação era uma só, para poder respeitar, aí inventaram e riscaram wahirê, isaké, krito, kuzâ, kbazi, para poder ficar sabendo. O Deus falou ‘não quero mais, agora vocês se respeitar, isso tudo é para respeitar, não é pra falar por trás, não quero’”.

E logo mais a frente, Ktâpomẽkwa 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 podia nem descansar (dar à luz), nem nada. Aí morreu. Deus pensou de novo pra ter mulher. Nós, quando tem (filho), fica todo ensangüentado, morreu. Pensou de novo, desse jeito acaba. Tirou costela, fez a mulher, tem mulher agora. Deus que fez o clã, para respeitar, mandou pra casar com o outro, trocando krozake com krito”. (Raimundo Ktâpomẽkwa, para Schroeder, 2006)

Voltarei ao tema da origem das mulheres adiante. O que me interessa no momento é a associação da diferenciação clânica com as mulheres e a instituição do casamento. Sozinhos, os homens eram incapazes de dar à luz, de se reproduzirem²¹, eram todos “*feito besta, feito irmãos*”, segundo dizem. Tentavam gerar filhos numa espécie de incesto uns com os outros, mas morriam de tanto sangrar. Ao tentar reproduzir a sua “mesmice”, acabavam por encontrar a morte. Foi preciso que a mulher surgisse para que a diferenciação e a troca fossem possíveis e assim, a

²¹ É importante aqui a referência que Ktâpomẽkwa faz ao sangramento desmedido, descontrolado dos homens quando iam dar a luz, e da relação disso com o insucesso do processo reprodutivo. A sabedoria em torno da administração dos fluidos sanguíneos parece ser atribuída às mulheres. O sangue é visto como o operador por excelência. Tratarei do tema mais adiante.

reprodução daquilo a que chamamos de “sociedade”, mas que talvez os Akwẽ-Xerente chamem simplesmente de “humanidade”, ou de “condição humana”.

O surgimento da mulher é, pois, concomitante à diferenciação social a partir da qual as trocas são realizadas e, portanto, condição necessária para que a vida e a reprodução do grupo se tornem possíveis.

Outro aspecto importante das narrativas sobre a origem das repartições clônicas é, nesse sentido, aquele que associa as relações de troca e de casamento entre os diversos clãs de metades opostas a uma conduta de “respeito”. “É pra poder respeitar a mulher do outro”, dizia Skrawẽ, “agora vocês se respeitar”, contava Ktâpomẽkwa.

Os clãs pertencentes a metades opostas estão relacionados no casamento pela regra de exogamia de metades e por relações cerimoniais a partir das quais cada clã possui um clã confrontante na outra metade, o qual recebe a denominação de *dasisdanarkwa*. Todas essas relações são marcadas por uma rígida etiqueta que determina condutas de respeito ou evitação. O termo nativo em questão é *Wasiwaze* - “nosso respeito recíproco” – e é aplicado, sobretudo, àqueles que se encontram na outra metade, ou seja, aos membros dos clãs confrontantes, àqueles que, como dizem, “têm o direito de resposta”, ou ainda àqueles com quem se casam preferencialmente.

Segundo Schroeder (2006:p.84), *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.

A noção xerente de *wasiwaze* parece encontrar ressonâncias entre os Apinayé e o seu próprio termo para respeito/vergonha - o *piâm* – tal como descrito por DaMatta (1976). Ambos parecem fazer parte do complexo evitativo que marca a relação entre os afins no contexto centro-brasileiro. Mais que isso, parecem ser noções chave de etiqueta que devem presidir qualquer relação, na medida em que 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 golpe²².

²² 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.

É esse respeito/vergonha - expresso no *waze* xerente e no *piam* apinajé - que faz a mediação das fronteiras entre entidades discretas, sejam elas grupos, pessoas, ou partes destes. 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)

No caso xerente, a palavra *wasiwaze* ou *dasiwaze* é ainda usada para se referir aos próprios membros da outra metade, ou “do outro lado”, como gostam de dizer. Afirmam: “*esses nós respeita muito*”.

O termo oposto para *wasiwaze*, parece ser *wasiwadi* ou *ĩsiwadi*, que quer dizer “nosso” ou “meu” “parente” e é coextensivo a todos aqueles que pertencem ao mesmo clã, à mesma metade, ou ao “mesmo lado” de ego. É claro que, dentro desse amplo espectro de relações, existem aqueles considerados mais parentes que outros. Estes são os descendentes de uma mesma linha paterna, e se tratam por *ĩñkwazi*.

É preciso, entretanto, ressaltar nesse ponto a natureza contextual dessas categorias que denotam identidade e alteridade no universo akwẽ-xerente. *Wasiwadi* pode ser usado para se referir tanto àqueles do mesmo clã de ego, quanto a todos os índios em oposição aos brancos. A mesma lógica comanda os usos do termo *wasiwaze*. Ambos são usados contextualmente, a depender da escala relacional a ser enfatizada. Além disso, os termos da dicotomia podem ser estendidos ou contraídos em relação a uma mesma distância do campo semântico a que são aplicados, a depender da ênfase que se deseja dar.

Recentemente, a importância dessa noção foi ressaltada também para o contexto Akwẽ-Xerente, por Schroeder (2006).

Tudo isso reverbera com a exposição feita por Maybury-Lewis (1979) sobre as categorias de relacionamento akwê-xerente²³. Segundo este autor, a terminologia de parentesco xerente expressaria de forma impressionante a vitalidade simbólica do seu dualismo, a despeito da inexistência de exogamia clânica e mesmo de metades (ou de vitalidade sociológica das mesmas), fruto do 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 (Schroeder, 2006).

De minha parte, confirmo igualmente a presença da exogamia de metades. Embora os casamentos endogâmicos sejam cada vez mais comuns (fato já observado por outros pesquisadores), as pessoas ainda formulam, ao menos no plano normativo, a regra de se casar com alguém do outro lado.

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, isso quer dizer que, potencialmente, todo xerente 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). 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, para haver parentes é preciso haver quem não o seja. Dito de outra forma, os Akwe-Xerente não só reconhecem, como “prescrevem”

²³ 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 Omaha do seu sistema de parentesco e da interposição de uma terceira linha no sistema de trocas matrimoniais.

matrimonialmente a existência de não-parentes. Nesse sentido, “ter parentes em todo lugar” significa, inversamente, ter wasiwaze igualmente disseminados.

Isso se estende inclusive a outros grupos próximos com os quais estabelecem relações relativamente constantes, o que é, ademais, condizente com a natureza contextual das categorias de identidade e alteridade no que se refere aos universos relacionais ameríndios.

Ao conversar certa vez sobre os Krahó, o velho Constantino Skrawẽ me disse: “Lá nem existe mais Krahó mesmo, krahó puro como era de primeiro. Akwẽ foi e fez muito filho pra lá. Ta tudo misturado. É tudo Akwẽ agora.” Tudo se passa como se todos com quem estabelecessem contato fossem passíveis de “aparentamento”, ao menos à princípio²⁴. Mais que isso, a fala de Skrawẽ sugere que tal processo de aparentamento é também um processo de “mistura”. Talvez a isso se deva o “raro senso cosmopolita” (Stolze Lima, 2008) atribuído a eles por Nimuendaju:

“Of all tribes I have known, the Serente are the only one with some sense of racial solidarity transcending linguistic differences and tribal wars. The sun god, Waptokwa, is the father of all Indians”. (Nimuendaju, 1942)

Tal aspecto me parece muito profundo e nos fornece uma pista para entendermos a natureza de seu dualismo e de como a sua relação com o mundo dos brancos se expressa nos termos deste. Há um movimento constante na tentativa de assimilação do *Outro* pelo *Eu*, o que desencadeia um contra-movimento imediato e inevitável de dissimulação do *Eu* por meio da relação com o *Outro*. Seria esse o sentido do cosmopolitismo percebido por Nimuendaju: a transformação através da relação com a alteridade. A extensão de um dos termos componentes de seu dualismo cósmico – *Waptokwa* – a novos campos relacionais, opondo todos os índios em relação aos brancos.

Voltarei a isso mais detidamente no próximo capítulo. Por enquanto, fiquemos com a informação de que todos podem ser, ao menos potencialmente, situados de acordo com o dualismo *Wasiwadi/Wasiwaze*.

²⁴ Isso se expressaria também atualmente em suas relações com o mundo dos brancos, assunto do próximo capítulo.

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 por esse autor de acordo com um forte viés politicista que não adotarei aqui, os termos dessa matriz subsumem mais ou menos os mesmos conteúdos, ambos a depender da amplitude de aplicação.

Na medida em que o próprio autor considera os parentes como *wanorĩ* e os afins como gente recrutada entre os *wasimpkoze*²⁵, o importante a deter aqui é a matriz simbólica que informa a terminologia de parentesco:

“...the primary discrimination expressed through the system of relationship categories is the distinction between *wanorĩ* and *wasimpkoze* [...]. This bipartition of society is part of world view which insists on bipartition of the total universe.”(Maybury-Lewis, 1979, p.231)

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:

²⁵ Essa possibilidade é vista com desconfiança por Coelho de Souza (2002), sobretudo ao considerar o papel do tio materno entre os Xavante (*ĩ-mumãwapte*, uma espécie de segundo pai), sugerindo implicitamente algo parecido para os Xerente. No entanto, os afins (inclusive ou, sobretudo, o tio materno) não são considerados parentes pelos Xerente. O tio materno, do ponto de vista feminino ao menos, é muito mais um esposo virtual do que um pai, portanto, um Outro.

+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 ĩ-natkû (M, MZ)

Δ nõkliékwa/kremzukwa (MB)

Casados na patrilinha de ego:

O asimhí

Δ ĩ-zakmu

O asaí (SW)

Pelo casamento de ego:

(WM) O aimãpli Δ (WF)

O mrõ (W)

O asimhí (WZ)

Δ aikãri (WB)

Tabela 1- Terminologia de relacionamento Xerente, segundo Maybury-Lewis (1979:p.225).

Nota-se que o autor reduziu o sistema xerente a um sistema de duas seções. No entanto, deixou de fora da grade binária *Wanõri/Wasimpkoze*, os parentes maternos 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 pólos da matriz. Por conseguinte, o autor se esquivou de situá-los dentro da

tabela, ao mesmo tempo em que classifica todos – os maternos, inclusive a mãe – como afins específicos de ego. Sobre essa ambigüidade dos maternos em sistemas de orientação patrilinear, Viveiros de Castro, observa:

“É essencial que não se confunda a oposição dravidiana consangüíneo/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 consangüíneo/afim é freqüentemente 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: ‘consangüíneo’ evoca um conceito de ‘mesmo’, ‘afim’ um conceito de ‘outro’. Nos sistemas dravidianos acoplados a morfologias unilineares, aqueles parentes determinados simultaneamente como ‘mesmo’ (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 consangüíneos (M na situação patri-, F na situação matri-) podem ser vistos como ‘ambíguos’, como observou Dumont”. (Viveiros de Castro, 1996:31-32 apud Coelho de Souza, 2002:482).

Para se 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 uma 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 *nõkrekwá* (MB, MBS). É isso exatamente o que faz Schroeder (2006), ao considerar a feição Omaha que imprime um caráter oblíquo ao sistema (os primos ou sobem ou descem uma geração), bem como a assimetria entre os termos:

“Desta forma, reputo a classificação binária como insuficiente para explanar 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, 2006:89)

A crítica 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])²⁶. 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 em relação à classificação das pessoas pertencentes à mesma, notadamente, a mãe e o tio materno.

Com relação a tal ambigüidade, pretendo argumentar que são exatamente os maternos (os “terceiros incluídos”) aqueles que permitem a “ponte”, a mediação, a transformação entre os pólos do dualismo *wasiwadi/wasiwaze*, entre o *Eu* e o *Outro*. 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 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, então, temos os seguintes termos e relações correspondentes:

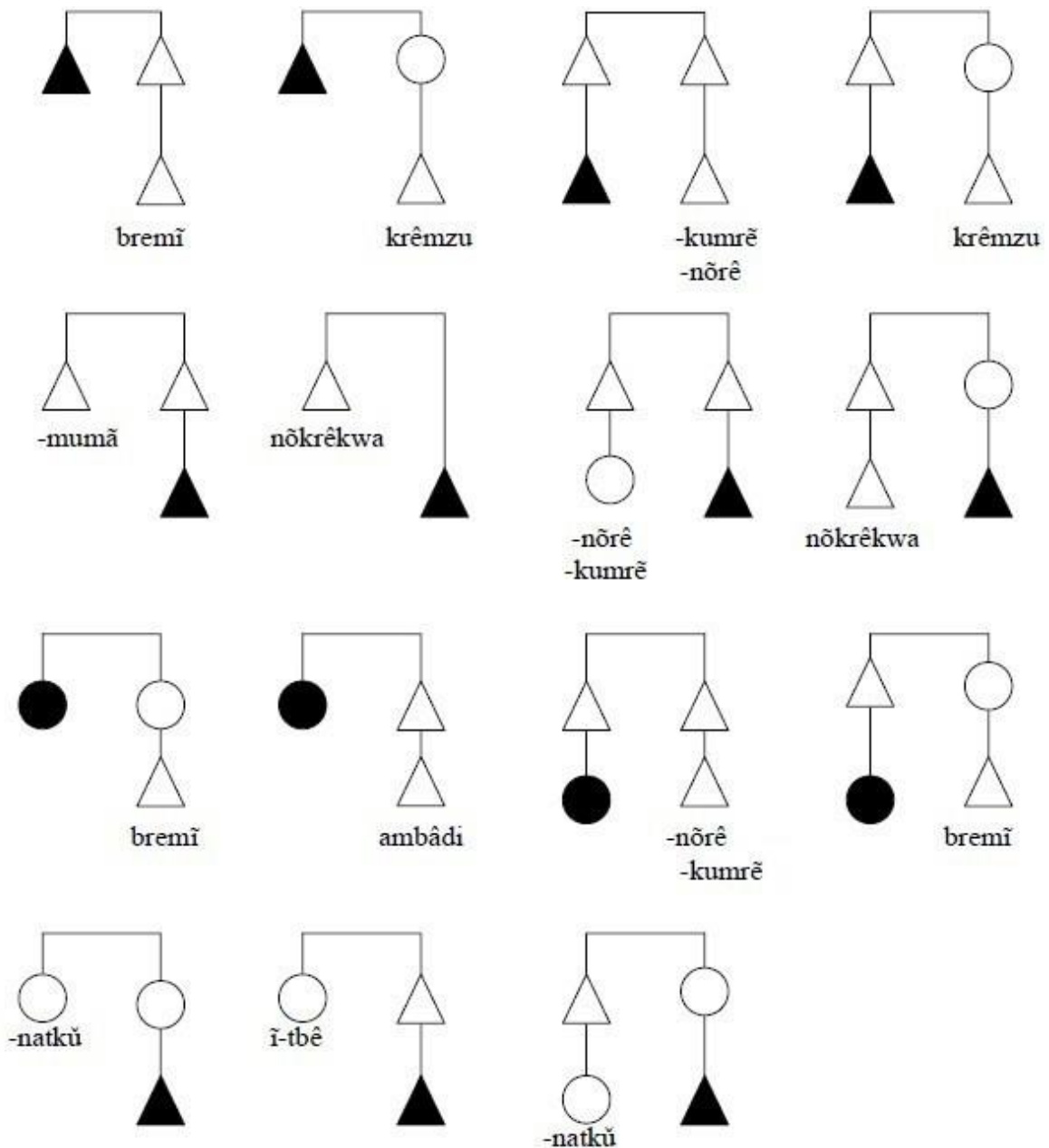
- 1- FF, FM, MF, MM... *ĩkrda*
- 2- CC... -*nĩhrdu*
- 3- F, FB, FFBS, MZH... -*mumã*
- 4- M, MZ, MBD, MBSD... -*natkũ*
- 5- MB, MBW, MBS, MBSS... *nõkrêkwa*
- 6- FZ *ĩtbê*
- 7- eB, eZ, FBeS, FBeD, MZeS, MZeD ... -*kumrê*
- 8- yB, yZ, FByS, FByD, MZyS, MZyD ... -*nõrê*
- 9- ZC, FZC, MZDC, FBDC ... *krêmzu* (ms)
- 10- ZD, FZD ... *baknõ* (ws)
- 10'- ZS, FZS... *bremĩ* (ws)
- 11- BC, FBSC, MZSC, WZC ... *bremĩ/baknõ* (ms)
- 12- BS, MZSS ... *ambãdi* (ws)
- 12'- BD, MZSD ... *pikõiti* (ws)
- 13- FZH, ZH, DH ... -*zakmõ*
- 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*
- 19- WB, ZH, FZH ... *snĩkmõ* (ws)

Terminologia de relações Xerente (Schroeder, 2006:108)

²⁶ 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.

Com relação às regras de casamento, os Xerente 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 *nõkrêkwa* – 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 a presença de troca patrilateral. 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 à sua mãe. O termo recíproco para *krêmzu* é *nõkrêkwa*. 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 *nõkrêkwa*. Vejamos o cálculo de cruzamento no sistema de relações Akwê-Xerente bem como os respectivos termos usados por ego para os cruzados:



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 matrilineares – classificados como *natkũ* e *nõkrêkwa* – ou eles descem uma geração: caso dos patrilineares – 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 patrilinear – *krêmzu* - e ego feminino casa com seu primo matrilinear - *nõkrêkwa*.

Um homem não deve tomar esposas na patrilha 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 passará, via de regra, pela **mãe** de sua pretendente (uma irmã classificatória para ego masculino), classificando a potencial esposa como *krêmzu*, e não pelo **pai** dela, um MB para ego, o que a transformaria em *-natkû*. Há 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 patrilha da mãe de ego.

Para uma definição precisa de *krêmzu*, vejamos o diagrama posto por Schroeder, evidenciando o cálculo patrilateral:

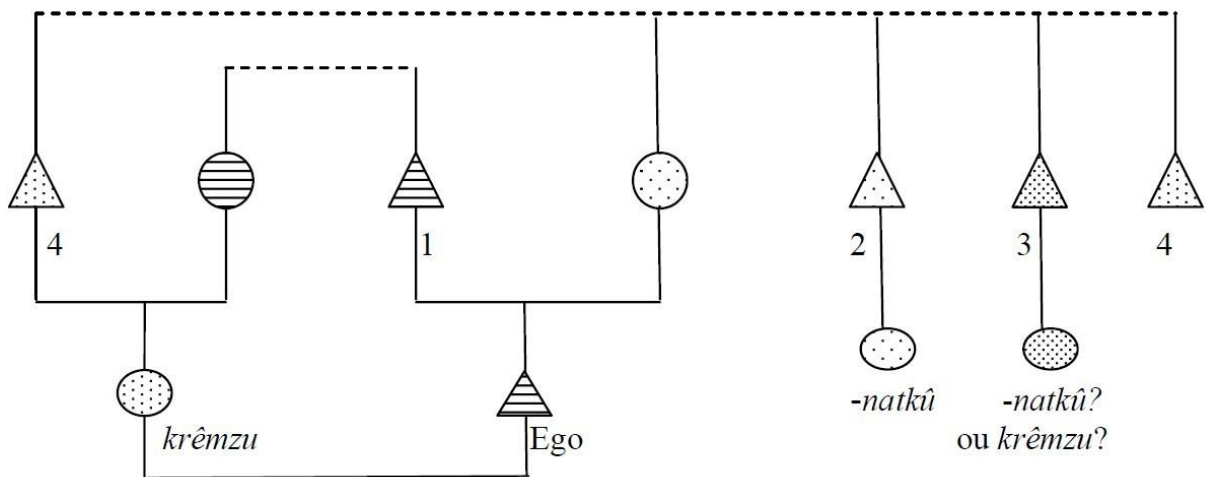


Diagrama 2- Troca entre clãs e cálculo patrilateral
Fonte: Schroeder, 2006

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, torna-se necessário diferenciar o tio materno - *nōkrekwa*, cōnjuge potencial para ego feminino, do tio de amarração propriamente dito – *nōkremzukwa* ou “dono da sobrinha”. Ambos ocupam a mesma posição estrutural com relação a ego feminino: são todos classificados como irmãos de sua mãe. No entanto, quando uma menina nasce, um parente de sua mãe classificado como irmão desta, normalmente um primo mais distante, se antecipa para “amarrá-la”. Ele então será o seu tio de amarração – *nōkremzukwa* – a quem serão delegadas todas as responsabilidades com relação à vida cerimonial de sua sobrinha. Será ele então, peça fundamental na atribuição do seu nome, assim como o responsável pelo seu casamento, em troca do qual receberá um pagamento do esposo de sua sobrinha. Mas, o aspecto que se torna mais significativo, a meu ver, é que aquele que amarra a sobrinha, que se torna o “dono” dela, está impedido de lhe tomar em casamento. Ele receberá de um outro, em posição estruturalmente análoga à sua, um pagamento pela “desonra” de sua sobrinha, assim como pelas “cabeças” dos filhos que esta irá gerar, sendo necessários novos pagamentos a partir do terceiro filho de um casal.

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, 2006:120)

Nesse sentido, o tio materno xerente se afasta de seu correlato xavante, na medida em que, longe de ser uma espécie de “segundo pai”- *ĩ-mumãwapte*, como este último, o *nōkremzukwa* xerente é o afim por excelência, o afim sem casamento. Ou seja, um “tio” poderá ser tudo, menos um “pai” para sua sobrinha.

Sobre isso tratarei logo adiante. Por hora, voltemos às trocas encadeadas pelo casamento e seus efeitos sobre as trocas 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 da G+1 (*-zakmõ*), torna-se, a partir do casamento de ego, o seu sogro WF (*aimãprê*). De acordo com a terminologia xerente, portanto, doadores e tomadores de mulheres não se confundem – *aikãrê* (cunhado doador) \neq *ĩ-zakmõ* (cunhado tomador)- , não estando prevista a troca de irmãs. Mas o que acontece, quando encaramos o sistema global de trocas, é que ora os homens são tomadores, ora são doadores de mulheres, uns em relação aos outros. Em relação aos mesmos outros, importante notar.

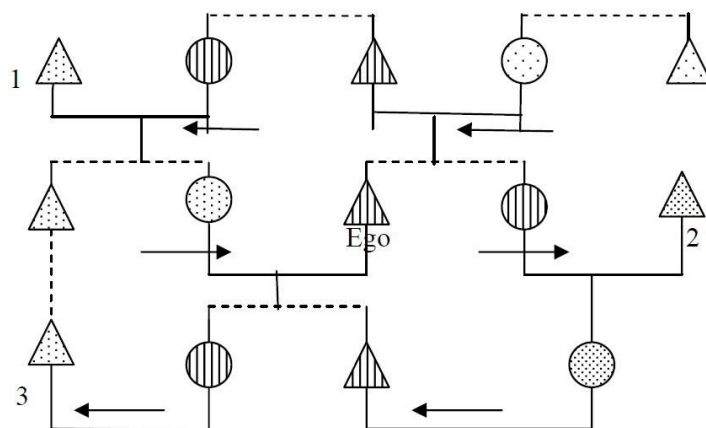


Diagrama 3 - Simulação de troca entre clãs
 fonte: Schroeder, 2006

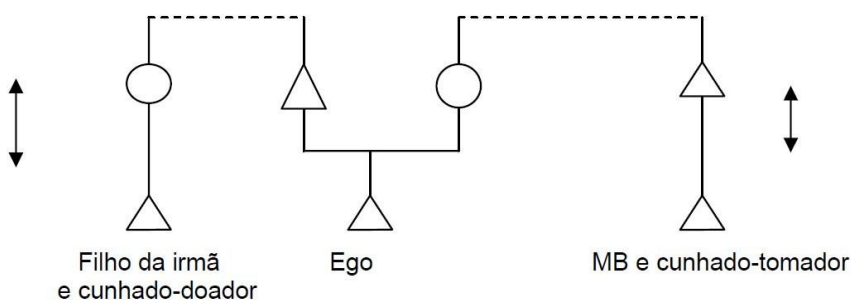


Figura 4 - Sistema Xerente: Omaha com troca patrilateral
 FZS= sobrinho e cunhado doador; MBS= genro ou cunhado tomador
 Fonte: Schroeder, 2006.

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 $WB \neq ZH$ ($aik\bar{a}r\bar{e} \neq -zakm\bar{o}$). 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, 2006:112-113)

O que acontece, a meu ver, é que, do ponto de vista do sistema, os homens estão constantemente transformando-se em 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 transformação entre os dois pólos que constituem a matriz binária xerente, epitomizados pelas posições de *zakm\bar{o}* e *aim\bar{a}pr\bar{e}/aik\bar{a}r\bar{e}*. O que há, portanto, é uma passagem constante entre *wasiwadi* e *wasiwaze*, entre o “lado de lá” e o “meu próprio lado”, entre o “Eu” e o “Outro”, tal é a instabilidade do dualismo *akw\bar{e}*-xerente. Essas posições são, segundo podemos perceber, ao considerar o sistema como um todo, 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 *akw\bar{e}*.

Nesse sentido, se levarmos em consideração ainda as narrativas reproduzidas no início do capítulo sobre a origem das diferenciações clânicas, ou seja, das unidades de trocas matrimoniais, associando-as com a reprodução a partir das mulheres, poderemos entrever como o processo de diferenciação, tanto mítico quanto propriamente sociológico (porque, justamente, estas instâncias andam juntas no pensamento desse povo), passa pela imagem e pelo simbolismo akwẽ-xerente em torno da mulher. A “síntese disjuntiva”, ou seja, o movimento de mediação e de separação que anima a engrenagem da socialidade akwẽ-xerente é, nesse sentido como em outros, encadeada pelas mulheres, ou melhor, pela relação/transformação que os homens estabelecem entre si por meio das mulheres, fazendo dessas últimas “operadores” por excelência. Lembremos aqui que, sugestivamente, quando perguntei o porquê da diferenciação clânica, Skrawẽ 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. Reprodução e alteração são, portanto, faces da mesma moeda.

O aspecto exposto acima nos fornece uma pista importante para pensarmos a classificação dos maternos em relação ao dualismo akwẽ-xerente, notadamente no que se refere à figura da mãe no pensamento desse grupo. O que significa dizer que os akwẽ-xerente classificam a mãe como *wasiwaze* em relação aos seus próprios filhos?

Para responder, ou ao menos intuir algo sobre tal questão, é preciso considerar alguns aspectos referentes ao desenvolvimento dos grupos domésticos e à percepção que as pessoas fazem do processo em que estão envolvidas.

Pois bem...

Primeiramente, há uma dissociação, no sistema terminológico xerente, com relação aos termos usados por ego feminino e masculino. A depender do sexo do falante, uma mesma pessoa, especificamente os filhos de ‘irmãs’ ou filhos da irmã do pai – filhos de mulheres da patrilha de ego – serão ‘sobrinhos’ (*krêmzu*),

evidenciando o ponto de vista masculino; ou ‘filhos’ (*ĩkrawapte – baknõ/brẽmi*), de acordo com o ponto de vista feminino.

Homens e mulheres chamam seus próprios filhos de *ĩkra*. Mas, quando se trata dos filhos de suas irmãs, eles se tornam *krẽmzu* (*sobrinhos*), para um homem – esposa ou cunhado doador potenciais - ambos afins, adequadamente classificados como *dasiwaze*; e *ĩkrawaptẽ*, para uma mulher - *baknõ*, se do sexo feminino e *brẽmi*, se do sexo masculino – o que os aproxima de seus próprios filhos. Isso quer dizer que, o que normalmente traduzimos por “filho”, pode significar coisas diferentes para um homem e para uma mulher.

O fato de uma falante do sexo feminino chamar os filhos da sua irmã – classificados indubitavelmente como *dasiwaze* – pelo mesmo termo a que chama os seus próprios filhos (*ĩkra/ĩkrawapte*), pode significar, assim, que ela está aproximando os primeiros dos segundos. Mas, pode igualmente muito bem ser que a assimilação se dá dos últimos em relação aos primeiros. Isso é justamente o que parece acontecer de fato, e ambos serão então classificados por ego feminino como *dasiwaze* – termo que, não esqueçamos (!), afasta e relaciona de um só golpe - o que faz com que uma mãe seja uma espécie de “afim” de seus próprios filhos, tal são as implicações da convivência de uma regra de residência uxorilocal juntamente com a regra de filiação patrilinear em um mesmo sistema de relações. Isso é expresso no campo das atitudes observadas no plano doméstico. Vejamos como.

A regra de residência pós-marital entre os Akwẽ-Xerente, assim como entre todos os outros grupos Jê, é uxorilocal. O que significa dizer que os homens circulam entre os grupos domésticos por via de seu casamento, da casa de seus pais para a casa de seus sogros.

Ao mesmo tempo, como a descendência é patrilinear, todos os filhos de um casal irão “pertencer” ao clã do pai. Em caso de separação, por exemplo, o pai tem o direito de tomar os filhos da mulher. É comum, nesse sentido, ver um marido ameaçando a mulher desejosa de separação, de tomar-lhe os filhos. O que é vivido pela maioria delas, não sem pesar, mas com resignação. Outras ainda se rebelam diante de tais ameaças, dizendo algo como: “*posso fazer outros filhos, se quiser!*”

Vou produzir muito por aí. Não é só você que faz filho!” Enfim, as brigas conjugais são algo deveras comum a esse respeito, diria até que são infundáveis, normalmente impulsionadas por ciúmes de ambas as partes. Algumas mulheres ainda abandonam os próprios filhos com uma certa displicência (ainda não consegui perceber se por excesso de resignação ou por outro motivo “menos nobre”), ao deixarem a casa de seus maridos e buscarem outras paragens. Casam-se novamente e “produzem” outros filhos, como dizem. Ou então viram *mrõtõ* (“mulher largada”, na acepção nativa), algumas com mais, outras com menos insatisfação.

O fato é que, 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 pertencer²⁷ 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 em que seus filhos “pertencerão” ao seu marido, ela viverá em um ambiente em que seus filhos e seu marido serão diferentes dela própria. Sua casa natal se transformará, assim, na casa de seu marido e, portanto, na casa de seus afins.

Tal como o matador Tupinambá (Kelly, 2001) que, ao matar o inimigo se afiniza com relação ao seu próprio grupo, podendo então casar-se e produzir um filho que não será, senão, a alma do inimigo morto; a mulher *akwẽ-xerente*, a partir do seu casamento, se transforma em *Outra* para o seu próprio grupo conjugal, que fôra, antes, fertilizado pela alteridade de seu marido, evidenciando, nessa condição, não só o papel constitutivo da alteridade no processo de produção de pessoas, mas a perpetuação da interação entre igualdade e diferença ao longo do desenvolvimento do grupo doméstico.

É claro que a mãe é considerada como fortemente relacionada a seus filhos e isso se expressa nas atitudes de carinho e cuidados cotidianos. No entanto, o uso do termo parente (*ĩ-siwadi*) se aplica sobretudo aos pertencimentos clânicos e ao dualismo de metades, sendo todos os que pertencem ao mesmo clã considerados como parentes e todos os que pertencem a clãs de metades distintas não o são. O critério de afiliação clânica, portanto, barra a incorporação dos afins efetivos à categoria dos parentes, mesmo estes sendo tão próximos, como é o caso da mãe diante de seus filhos.

²⁷ O termo “pertencer” é usado pelos próprios índios ao se referir à relação do pai com seus filhos.

Essa afinidade potencial denotada pelo termo *wasiwaze* (“nosso respeito recíproco”) opera nos limites do grupo conjugal de tal forma que aproxima e afasta simultaneamente as pessoas assim relacionadas. Essa operação disjuntiva acaba, então, por aproximar os filhos de seus pais, pois o laço consangüíneo estabelecido entre eles deriva, fundamentalmente, da afinidade pressuposta no *dasiwaze* que relaciona os genitores entre si. O parentesco é, assim, construído a partir da afinidade. Esse aparentamento entre pais e filhos, no entanto, precisa ser sustentado constantemente por uma fonte de diferença da qual, afinal, ele provém. Daí a transmutação da mulher e da mãe em *Outra* com relação ao seu grupo de procriação. Ou seja, com relação aos seus filhos e marido. O relacionamento, i.e. troca, entre os cônjuges que culmina com a produção de filhos não é, senão, uma troca de perspectivas. Homens e mulheres trocam de posição, de pontos de vista, ao longo do processo que vai de seu casamento à produção de filhos.

Esse jogo entre igualdade e diferença opera com bastante força nas relações conjugais e domésticas de modo geral. Durante o tempo em que passei no SSuĩrehu, era comum ouvir uma sogra dizer ao seu genro para respeitar a sua esposa, pois “*ela não é sua parente*”. Da mesma forma, um pai adverte com freqüência os seus filhos para obedecerem e respeitarem sua mãe, pois “*ela não é parenta deles*”. Nota-se que diferença (“*ela não é sua parenta!*”) nesse caso evoca respeito. Deve-se respeitar e relacionar de maneira adequada com aquele que é diferente de nós.

Todas essas atitudes evocam plenamente o sentido de *wasiwaze* colocado no início desse capítulo. Afastamento que vincula, é o respeito-*dasiwaze* como modo de relação, que desencadeia o processo mais primordial de produção de pessoas, de produção de parentes e, portanto, de reprodução (literalmente) do grupo.

No entanto, devemos notar que as mulheres ‘aparentam’ os homens a seus filhos, mas nunca o fazem em relação a si mesmas. São, nesse sentido, um **meio** de diferenciação e de reprodução, operadoras dessa “síntese disjuntiva” que caracteriza a socialidade akwẽ-xerente. A diferença necessária para que se engatilhe os relacionamentos nunca é abolida como resultado do processo. Ela está dada desde o início (alteridade do homem em relação ao grupo natal da mulher), e reverbera em todas as suas etapas, assim como resulta de seu encadeamento (alteridade da mulher em relação ao seu próprio grupo conjugal). Ao assemelhar os filhos aos

seus pais, tornando possível a reprodução, ela se diferencia daquele que gerou tornando-se, ela própria, a figura da alteridade dentro do grupo doméstico.

A construção da pessoa é, nesse sentido, pautada pela incorporação e produção de diferença, atualizada e contra-efetuada no processo que vai do casamento à produção dos filhos.

É emblemática, nesse sentido, a expressão que as próprias mulheres usam, ao se referirem ao processo em questão. Muitas mulheres me disseram várias vezes que elas sempre *“produzem trocado”*, *“pois produzimos sempre pro marido, né?”* *“Nossos filhos são nossos, mas são mais deles porque pertencem a eles”*.

O modo como as mulheres se referem ao seu papel na “produção²⁸” dos filhos evidencia, portanto, o lugar ocupado por elas no sistema de trocas que movimenta o parentesco: elas são, nesse sentido, o “meio de produção” de parentes.

Tal concepção é confirmada pelo status conferido aos filhos mestiços, bastante freqüentes nas diversas aldeias. Há filhos de mulheres xerente com krahó, com guajajara, com xavante e, sobretudo, com brancos. São, via de regra, se perguntarmos explicitamente sobre sua identidade, classificados como mestiços, ou misturados. Mas, se observamos os comentários cotidianos a esse respeito, como tive a oportunidade de fazer inúmeras vezes, ouviremos as pessoas chamá-los de *“krahozinho”*, ou dizerem sorrindo *“lá vai a xavantina”*, e mesmo ralhando em tom da brincadeira com algum filho de branco *“ktâwanõ!”* (branco).

Várias vezes me disseram, com relação a algum mestiço, *“fulano não é akwẽ mesmo não, ele é “gauj”* (de guajajara), mesmo que o indivíduo em questão tenha passado a vida toda na aldeia e que seja tratado cotidianamente como qualquer outro akwẽ. Sempre que tiverem oportunidade ou motivação, porém, irão evocar o potencial de diferença advindo de seu pai, de sua mistura. Ao mesmo tempo, também é comum dizerem, *“já virou tudo akwẽ”*.

A identidade desses “misturados” é, portanto, motivo de perpétua controversa. Mas isso é válido somente no caso de filhos de mulheres akwẽ com homens de outros grupos. No caso de filhos de homens akwẽ, estes serão, sempre e

²⁸ O uso do termo “produzir” pelos Akwẽ, ao tentarem traduzir para mim o processo de concepção dos filhos me parece muito sugestivo, pois evoca a instigante análise de Wagner sobre a “antropologia reversa” dos Daribi por meio do “cargo cult” enquanto correlato do nosso termo “cultura”. O que encaramos como o fruto de um trabalho – nosso sentido de produção – é, para os nativos entre os quais realizamos nosso “trabalho de campo”, a fabricação de pessoas: eles estão fazendo gente. É esse o sentido de sua produção e o efeito de suas relações.

indubitavelmente, considerados akwẽ, mesmo se vivendo distantes de seu pai. Voltarei ao tema da identidade dos mestiços no próximo capítulo.

Por ora, podemos entender, a partir de concepções como essas, que as mulheres são, aos seus próprios olhos, literalmente, produtoras de “misturas”, de diferença. Elas “*produzem trocado*”, ou seja, produzem para seus maridos. Assim, mesmo do ponto de vista dos homens, que geram iguais²⁹, podemos inferir que a produção de um igual não é possível sem um operador, um transformador que adiciona à porção de si um índice de alteridade.

A teoria nativa acerca da concepção reverbera a partir de tais idéias em torno das referidas capacidades transformativas femininas.

Os Akwẽ-Xerente usam o termo “produzir”, em português, para se referir à gestação e ao parto de crianças. Dizem que são as mulheres que “produzem” os filhos a partir de uma operação que mistura o sêmem de seus maridos ao seu sangue dentro do útero. O útero é considerado um saco de armazenamento e processamento de sêmem, cujo operador é o sangue da mulher. Para que uma mulher consiga produzir crianças é necessário, além do sêmem de seu marido - acumulado por sucessivos atos durante a gestação - que o seu fluxo de sangue seja administrado corretamente durante o resguardo e a menstruação.

É preciso esclarecer, no entanto, que os Xerente ressaltam veementemente que a criança é formada apenas pelo sêmem de seu pai. É dele que ela é feita, sua substância é o sêmem. *Danĩ*, em akwẽ, quer dizer “carne humana”. A palavra para “sêmem” é *dannĩ waku*, sendo que *waku* quer dizer “suco”, “caldo”. O sêmem é, pois, entendido como uma espécie de “carne líquida”, acumulada no ventre da mulher, sendo a matéria da qual é feito o corpo da criança. Várias vezes me disseram: “*pikõ é só o saco*”.

Mas, para que a produção da criança seja realizada com sucesso, é preciso que a mulher “saiba sangrar”. O que significa que é necessário que ela mênstrue com regularidade e vigor, que saiba se “agasalhar” corretamente – como dizem -

²⁹ Esse assemelhamento só se dá, contudo, dentro dos limites clânicos, pois, como vimos, as diferenças clânicas estão postas desde o início e são a própria condição de todo o processo.

durante o tempo em que estiver menstruada, se referindo à higiene adequada e à discrição, e relativa reclusão, que devem ser mantidas durante o período menstrual.

O sangue – *dawapru* -, segundo a concepção akwẽ-xerente, parece ser o veiculador, o operador por excelência. Quando alguém adoece, dizem que o seu sangue está ruim. Ao mesmo tempo, o fluxo vigoroso dessa substância parece ser associado à saúde, à força e ao pleno exercício das capacidades de uma pessoa. No caso das mulheres, isso implica, de uma forma quase direta, em sua capacidade de engravidar. Não é o sangue em si, como substância inerte, que importa para o bem estar de alguém, e sim o seu fluxo adequado, dentro do corpo e para fora dele. Quando o sangue da mulher está bom, está circulando bem, ela terá grandes possibilidades de “produzir” uma criança.

Enquanto estive na aldeia, observei uma situação ilustrativa a esse respeito.

Uma mulher havia sido picada por uma cascavel quando ainda era adolescente. De modo que foi dito que, a partir daí, o seu sangue nunca mais foi o mesmo. De tempos em tempos, essa mulher – já adulta - era acometida por erupções em sua pele, que formavam pequenos carocinhos inflamados e com pus. A explicação para tal doença me foi dada por sua mãe, e remetia àquela picada de cobra que havia contaminado o seu sangue. “*O sangue dela não é bom*”, dizia. Então, para que sua filha melhorasse, a mãe lhe fazia beber uma infusão feita com várias ervas do mato, que era pra “*melhorar o sangue*”. A mãe da mulher continuou a explicação: “*Foi por isso que demorou de ter filho*”, se referindo ao fato de que, após o casamento, sua filha levava alguns anos pra engravidar de sua primeira criança. “*Mas aí fui dando remédio do mato, esse muito bom. Aí teve*”. De tal forma que, mãe recente de sua segunda filha, e acometida novamente pelas inflamações que tomavam a pele de suas pernas e lhe coçavam muito, a mulher ainda relutava em tomar mais uma vez a garrafada de sua mãe, dizendo: “*Desse jeito vou é engravidar de novo! A neném tá pequena ainda. Hum, hum! Não quero*”.

É como se o que conferisse saúde a uma mulher, também fosse aquilo que a fizesse engravidar. Pois ambas as coisas, no pensamento xerente, tem a ver com o correto fluxo sanguíneo dentro do corpo. Poderíamos talvez, nesse sentido, aproximar o *dawapru* xerente ao *raka* bororo, tal como descrito por J.Crocker (1985). O sangue atuaria como uma espécie de princípio vital e, conseqüentemente, como o veículo por excelência da saúde e da doença. Ele é a energia vital que permite que

cada pessoa atue no mundo segundo suas capacidades orgânicas plenas. Seu fluxo, se administrado corretamente, dentro e fora do corpo, possui propriedades generativas e vitalizantes, ao passo que a estagnação desse fluxo, ou quando este é tratado de forma indevida, provoca doença, envelhecimento e morte.

As práticas puerperais às quais as mulheres precisam seguir são emblemáticas nesse sentido.

O maior perigo para uma mãe que deu à luz recentemente é definido como “resguardo quebrado”. A expressão não se refere apenas à quebra das regras relativas à couvade, tais como reclusão, quebra de tabus alimentares, etc. Mas à quebra do próprio fluxo de sangue que deve correr para fora do corpo da mãe após o parto. O “resguardo quebrado” é, pois, segundo me explicaram, o próprio sangue que deveria ser vertido pela mulher durante os dias que se seguem ao parto, mas que, por algum motivo, não fluiu como deveria e permanece indevidamente dentro do corpo da mulher.

Waktidi me esclareceu: “Esse resguardo pode ficar parado em todo lugar da mulher. Pode dar dor de barriga, dor da cabeça... Eu mesma tive, ficou parado aqui (apontando para cabeça, próximo ao ouvido). Até hoje não escuto direito”.

Quando indagava então as mulheres sobre o que era exatamente o resguardo, me diziam quase invariavelmente: “*é esse que sai depois que tem neném*”. Assim, Sdupudi me disse certa vez, criticando a prática recente das moças mais jovens de terem seus filhos no hospital, que “*é por isso que fica doente, porque lá eles dão remédio pra parar de sangrar. Os meninos também nasce fraquinho, porque não pode mais enterrar o companheiro* (referindo-se a placenta, que deve ser enterrada dentro de casa, segundo me informaram)”.

Certas regras alimentares e de comportamento devem ser seguidas pelas mulheres para não “quebrar o resguardo”, tais como não andar no sol, não praticar atividades físicas muito pesadas - como jogar futebol (atividade deveras muito estimada por elas) ou trabalhar duro na roça - não comer “carne remosa”, etc.

Krtidi, minha amiga e anfitriã no Ssuĩrehu, na ocasião de minha última estadia, havia dado à luz recentemente. Sua filha já completara o terceiro mês de vida, quando Krtidi começou a sentir fortes dores abdominais. A causa de tais dores foi atribuída por sua avó e por sua mãe ao “resguardo quebrado”. Para me mostrar o que era, me pediam para tocar em sua barriga e sentir onde o sangue estava parado.

Foram feitas massagens abdominais, remédios do mato, mas a dor sempre voltava. Até que, certa vez, quando a paciente amargava uma forte crise, sua avó, sua mãe, juntamente com outras parentas mulheres, a cobriram com uma pesada manta feita com tecido de rede, sob a qual colocaram uma espécie de defumação, feita com ervas diversas, que liberava calor e fumaça debaixo do pano. Elas me explicaram que Krtidi deveria permanecer ali até suar bastante e liberar a “quentura”, percebida como um sintoma de que seu sangue não estava circulando bem.

A circulação do sangue na mulher é, portanto, aquilo que lhe confere saúde e a capacidade de gerar filhos. Mas é, ao mesmo tempo, aquilo que pode provocar doenças e mazelas de todos os tipos, principalmente aquele sangue que deve ser “despejado fora”, quando do nascimento da criança.

Wakrtidi, certa vez, se lamentou um pouco nostálgica: “*Já peguei muita criança nessa vida. Por isso que fiquei velha rápido*”, se referindo ao fato de que já havia feito muitos partos, tinha sido parteira, ou “mãe de pegada”, como dizem, várias vezes. Quando lhe perguntei por que, ela respondeu: “*Por causa do sangue que sai e do cheiro dele que vem, faz ficar velho*”.

Para gerar filhos, portanto, é preciso saber sangrar. O saber feminino, o que lhe confere a própria condição de mulher, parece estar ligado, portanto, à sua capacidade de administrar o fluxo sanguíneo, de lidar com as propriedades ambivalentes do sangue, canalizando sua circulação de forma que ele seja produtivo, gerador de vida, e não um vetor de doenças. Para isso, o sangue precisa circular, ele é um operador, um veículo por excelência. Não é ele que confere substância à criança, mas é ele que comanda a sua formação, a transformação do sêmem dentro do útero. Ao circular, ele transforma e gera, mas nunca se consubstancia, ele mesmo, no corpo da criança gerada. Quando está inerte, parado, como no “resguardo quebrado”, ele se torna perigoso, maléfico.

Essa ambivalência característica do fluxo sanguíneo parece guardar uma espécie de afinidade eletiva com o caráter ambíguo da alteridade que ele gera a partir da gravidez: um *wasiwaze* diante de sua progenitora.

Ora, isso me parece refratar no fato de que as mulheres não são consubstanciais aos seus filhos. Elas os consubstancializam aos seus pais - “*produzem trocado*” - mas nunca o fazem com relação a si mesmas. Assim como o seu sangue, elas são também os operadores, os geradores de outros, e

conseqüentemente, as projetoras de diferença dentro do *socius*, porque a produziram antes dentro de si mesmas.

Vejamos o que Kuzadi me contou certa vez, quando conversávamos na aldeia sobre o assunto. Sua narrativa me parece muito sugestiva. Ela é parte (um tanto sincrética) do mito de criação das mulheres, também mobilizado rapidamente por Ktâpomêkwa para falar da diferenciação clânica, tal como registrado no início desse capítulo. Em ambas as falas, o sangue relacionado à mulher toma um lugar de destaque.

“Aí diz que o homem era mulher. Era mulher e a mulher é que era homem. Aí ele ficou menstruada e não sabia se agasalhar. Ficava sujo. Aí esse homem que pegou a menstruação ficou grávida da mulher, que era homem. Aí diz que 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 diz que esse homem gritava: ‘Ai meu deus, ai meus deus! Como é que nasce esse menino?’ Como é que nasce nesse negócio do homem pequenininho? (risos!) ‘Ai meu deus, minha nossa senhora!’. Aí diz que essa mulher que era o marido vinha passando. ‘Não, vem aqui! Dá força pra sua mulher!’ Aí diz que a mulher entrou, que era o marido. Aí a parteira saiu pra beber água. Aí diz que o trem dele espocou. Mas não era menino, era tudo misturado a cobra, era tudinho cobra. Diz que esse cobra era miudinho, mas era muito. Mesmo assim morreu. Aí diz que a parteira gavião... diz que a parteira era gavião. Aí ficou comendo a cobra. Ficou comendo, comendo, comendo, aí não deu conta. Aí diz que a parteira falou assim: ‘Ai! Eu não agüento ficar aqui perto. Até agora ta nascendo muita coisa.’ Aí diz que esse homem falou: ‘Eu também, eu não vou ter mais, eu já to fraco’. Aí diz que esse homem, a mulher que era homem, morreu. De tanto parir cobra. Não dava conta de sair tudo. Aí diz que depois que esse morreu, aí Deus 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 a mulher pegou a menstruação de novo. Ah! Mas foi muito cuidado! Vai no rio, se banha toda. Volta pra 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’. Aí diz que a mulher ficou e ele ficou bravo. E ela ganhou neném. Até hoje mulher é que fica sofrendo”. (Kuzadi, Ssuïrehu, 2008).

Podemos inferir, a partir dessa narrativa, que antes havia um estado de indiscernibilidade generalizado, entre homens e animais, mas também entre homens e mulheres (como se os sexos, constituíssem enfim, espécies (in)distintas). Os homens tentavam se reproduzir, gerar outros humanos. Mas, como não sabiam sangrar, pariam cobras e em seguida morriam. Eles “*pegaram a menstruação*”, mas não sabiam lidar com ela, “*ficavam sujos*”. Quando a mulher “*pegou a menstruação*”, ou seja, a própria capacidade procriativa, evidenciou-se a sua sabedoria, o

seu "cuidado" diante do fluxo sanguíneo, o que fez com que ela fosse capaz de gerar um outro humano, um "neném". Notemos que a posse da menstruação é, no mito, aquilo que define quem é mulher e quando. Mas o homem não soube ser mulher, não soube gerar filhos plenamente humanos e sangrou até a morte. A sabedoria com relação às propriedades criativas do sangue é o que faz com que seja possível a produção de *akwě*, de gente. Foram as mulheres as detentoras desse saber. O homem "*ficou bravo*", pois lhe foi tirado o poder de gerar filhos. Mas até hoje é a mulher que "sofre" (dá à luz).

Além disso, a troca de perspectivas entre homens e mulheres ao longo do processo de produção de filhos talvez possa ser remetida a esse tempo mítico primordial, quando homens e mulheres ainda não estavam completamente diferenciados.

Toda essa digressão em torno do sangue e das idéias que permeiam o pensamento *akwě-xerente* acerca das capacidades femininas, sustentam o fato que refrata para o campo da organização social propriamente dita, a saber, o de que uma mãe é considerada uma "afim" de seus próprios filhos. Nesse sentido, podemos dizer que ela é um processador de diferença. Ela incorpora a alteridade de seu marido e a projeta no *socius*, movendo a máquina de reprodução do grupo.

Do ponto de vista feminino, portanto, o seu marido é um "outro", é aquele que vem do "lado de lá". Esse outro irá fecundá-la fazendo com que ela produza diferença dentro de si mesma. Ao mesmo tempo, é ela quem fertilizará o clã de seu marido, tornando possível a reprodução de seus membros.

Essa dinâmica, expressa no ciclo que vai do casamento à produção dos filhos, é a mesma que se observa em todos os níveis de socialidade *akwě-xerente*. É ela que comanda a relação entre seus segmentos internos (clãs, metades, etc), entre as facções políticas, mas é também o que orienta a relação dos *akwě-xerente* com aquilo que é concebido como estando para além dos limites do grupo.

É necessário aqui ressaltar como tudo o que foi exposto até agora acerca das trocas matrimoniais, da relação entre homens e mulheres e do dualismo *wasiwaze-wasiwadi*, tal como este se expressa no pensamento e nos relacionamentos sociais dos *akwě-xerente*, possui ressonâncias (e dissonâncias) com a clássica dicotomia

entre centro/periferia que esteve no centro das estratégias interpretativas dos jeólogos do HCBP. Faço, então, uma pequena digressão a esse respeito.

Os modelos e argumentos resumidos a seguir são infinitamente mais complexos e sutis do que certamente os faço parecer. O resumo que forneço sendo deveras rápido e grosseiro. No entanto, minha intenção é somente recapitular alguns argumentos centrais, para então pensar a dinâmica propriamente akwê-xerente. Além disso, há fortes diferenças de abordagem entre os diversos autores que fizeram parte do referido projeto, as quais, de certa forma, negligencio aqui.

A divisão da organização social jê, feita pelos antropólogos do Projeto Harvard/Brasil-Central, em duas esferas de socialidade distintas foi inspirada pelo *lay-out* de suas aldeias em formato circular, com um pátio central onde normalmente se situa a “casa dos homens”. Os grupos domésticos se distribuem ao longo do círculo na periferia da aldeia, ao passo que o centro é reservado para atividades eminentemente cerimoniais. Além disso, a essa divisão espacial centro/periferia, foi acoplada uma segunda divisão entre homens e mulheres. Associando o centro às atividades públicas e cerimoniais, de caráter eminentemente coletivo, aos homens; e o círculo periférico às atividades privadas, cotidianas, fortemente ligadas ao universo feminino. Adicionou-se a tal associação o fato de que as atividades cerimoniais realizadas no centro pelos homens eram, via de regra, interditas às mulheres.

Além disso, foi interposta ao modelo, uma terceira dicotomia, dessa vez relacionando o domínio público, masculino, à esfera da Cultura (ou sociedade) e o domínio privado, feminino, à Natureza. Os processos e atividades relativos aos grupos domésticos da periferia eram então tidos como algo infra-social, se comparados às atividades eminentemente públicas nas quais os homens se engajavam no centro da aldeia.

Coube a Turner (1979) a construção de um modelo de organização social para os grupos jê que relacionava centro e periferia como formando uma totalidade auto-reprodutiva e potencialmente hierárquica. As instituições que encarnariam o “todo” da sociedade estariam postas no centro, representadas pelos clãs e pela divisão em metades, pelo complexo de nominação, etc. Ao passo que os vários grupos domésticos distribuídos ao longo do círculo da aldeia, bem como os processos que lhes são próprios, conformariam partes desse todo. Essas partes estariam subordinadas à lógica expressa nas instituições comunais, e os processos

que se davam no nível doméstico seriam cooptados e adquiririam relevância, na medida em que contavam como critério de recrutamento para as ditas instituições. As partes estavam, pois, a serviço do todo.

A partir do modelo exposto acima e de todas as dicotomias associadas, intercalou-se uma outra dicotomia, dessa vez relativa à construção da pessoa. A pessoa já estaria, então, dividida entre duas instâncias, tal como a sua organização social. Corpo e nome. Sendo que os processos que se davam no plano doméstico seriam os responsáveis pela conformação de sua substância física e, portanto, à conformação de seu corpo, e aqueles ligados ao centro, os responsáveis por aquela dimensão propriamente social, representada pelo nome.

À divisão diametral dos parentes entre nominadores e genitores de Melatti (1976,1979), foi acrescentado um gradiente de distância (DaMatta), dessa vez inspirado no dualismo concêntrico (ambos propostos e relacionados por Lévi-Strauss, 1975[1956]), que adensava o campo dos parentes àquele da comunidade de substância, propondo que todos os que compartilhassem a mesma substância, através da comensalidade, sexo ou contato físico próximo, ou seja, todos aqueles que habitavam o mesmo grupo doméstico seriam identificados entre si, classificando-se como parentes. Ao passo que, quanto mais nos afastássemos, mais nos aproximaríamos do domínio do “outro”, da alteridade, e mais rarefeita se tornaria a trama de parentesco. O dualismo diametral seria, pois, subordinado a uma lógica concêntrica, no que se refere ao domínio do parentesco.

Isso tudo era perfeitamente condizente com os resultados globais das pesquisas do HCBP, a partir dos quais o valor explicativo da uxorilocalidade veio a substituir as explicações pautadas nos modelos dos africanistas britânicos que mobilizavam o conceito de descendência para definição do campo do parentesco.

Talvez a isso se deva, e aqui volto ao que me interessa explicitamente, à controversa com relação à classificação dos maternos no caso akwê-xerente. O que nos remete imediatamente à natureza do seu dualismo.

Em seu estudo sobre o parentesco entre os Jê e seus antropólogos, Marcela Coelho (2002) aponta importantes aspectos relativos a essa questão. Devo, aliás, aspectos importantes referentes à reflexão da presente dissertação à inspiração e ao aprendizado fornecido pelo seu estudo. A autora coloca:

“Ao contrário dos Jê do Norte, o dualismo trabalha aqui [akwê], internamente ao campo dos referidos por um termo de parentesco, não para destacar, concentricamente, um núcleo de parentes próximos ou verdadeiros, mas para distingui-los diametralmente em duas classes perfeitamente adaptadas, conforme Maybury-Lewis, ao sistema de metades: ao invés de designar uma categoria cognática, a oposição nós/outros distinguiria nesse caso, categorias de descendência. Isso coloca problemas para a conceitualização do parentesco. O dualismo nós/outros akwê não coincidiria, como os anteriores, com a oposição parente/não-parente, a não ser que se considere como não-parentes os maternos e os afins” (Coelho de Souza, 2002:380)

Ora, mas esse parece ser justamente o caso dos Akwê-Xerente. Dito de outra maneira, parece existir uma fratura entre o conceito antropológico de parentesco, definido pelo nexos cognático e aquilo que os próprios Akwê-Xerente apontam como critério de definição do parentesco. Daí a perplexidade em conceber os afins próximos como não-parentes, quando, no caso xerente, o que acontece é que o diametralismo invade o círculo periférico, se expressando na própria dinâmica do grupo doméstico e reorganizando o campo dos cognatos de acordo com a dicotomia entre wasiwaze e wasiwadi (parente/não-parente). A dialética entre o “*Eu*” e o “*Outro*” é constitutiva de todos os níveis de sua socialidade. Das relações cerimoniais e políticas, passando pelas relações entre marido e mulher no interior dos grupos domésticos, até no plano da constituição da pessoa. O modelo segue uma lógica que é fractal, e não mereológica, como sugere o modelo de Turner, para quem as “partes” são de natureza distinta do “todo” ao qual estão destinadas a constituir.

É fundamental ressaltar a esse respeito que não se trata de mobilizar o conceito de descendência como explicação do conceito de parentesco Akwê-Xerente. Pois não há conteúdos substantivos definidores de limites dos campos abarcados pelos termos wasiwaze/wasiwadi. Como já foi mencionado, todas essas categorias que denotam identidade e alteridade são, fundamentalmente, instáveis. O parentesco continua sendo, para os Akwê-Xerente, construído.

Com efeito, o importante a ser enfatizado com relação à dinâmica dessa construção não é a descendência, mas sim o dualismo que opera no interior das relações domésticas, redividindo os cognatos e extraíndo dali tanto os *mesmos* quanto os *outros*.

Além disso, não que a uxorilocalidade perca ali seu valor explicativo em favor da descendência. O arranjo uxorilocal é o responsável, imagino, por toda a dinâmica de construção do parentesco entre os akwẽ-xerente. Toda a tensão entre identidade e alteridade que se observa nos relacionamentos constitutivos da socialidade doméstica vem do fato de que, do ponto de vista feminino, os homens são *Outros*. É por causa desse arranjo entre patrilinearidade e uxorilocalidade que podemos dizer que as mulheres são o meio de englobamento do *Outro* pelo *Eu*, e da consequente determinação da identidade pela alteridade. Elas são os mediadores dessa alteração que não é senão a reprodução do coletivo akwẽ. É enquanto *Outros* que os homens fecundam os grupos domésticos de seus afins.

Maybury-Lewis já havia notado a significância dessa configuração:

“Uxorilocality thus creates strains for the central Gê men, of which they are painfully aware, since every husband is obliged at marriage to leave the bosom of his decent group and transfer into a household where he is regarded as an outsider”. (Maybury-Lewis, 1979:234)

Assim, homens e mulheres se unem através do casamento, não para gerarem algum tipo de instância inclusiva dentro da qual todos seriam parentes. A diferença que os une nunca é abolida e se desloca *pari passu* na produção de filhos e na realização de novos casamentos. A dialética entre o “eu” e o “outro” é inerente a cada ciclo, a cada grupo, a cada pessoa. E as relações de substância que implicam o casamento não se prestam exclusivamente a assemelhar as pessoas entre si. Como vimos a respeito das concepções akwẽ-xerente em torno do sangue, elas também estão destinadas a diferenciar, a transformar.

Por isso, não devemos estranhar que, dentro dessa lógica, a mãe seja uma *wasiwaze* com relação aos seus filhos. Pois a diferença é aquilo que une todas as instâncias da socialidade akwẽ, de cima a baixo, *ad infinitum*. É o que justamente produz relação.

Da mesma maneira, centro e periferia não estão articulados de modo a constituírem algum tipo de totalidade monolítica. A mesma dinâmica que se observa no centro é aquela que opera no interior dos grupos domésticos, e o centro, nesse sentido, não pode ser entendido como encarnação da sociedade. Se este ainda é o

lugar por excelência dos homens, aliás (!), justamente por isso, ele é também o lugar da alteridade. Isso se expressa, como bem notou Coelho de Souza, na exterioridade da casa dos homens (*warã*), na agressão ritual contra as mulheres, apontada por Maybury-Lewis (1979) como aspecto distintivo dos Xerente e dos Xavante com relação aos Jê Setentrionais, bem como no formato semi-circular de suas aldeias:

“Concomitantemente, as aldeias *akwẽ* passam a se distinguirem das aldeias jê setentrionais por sua forma semi-circular. Os dois lados do círculo de casas, se ainda se tocam em uma das extremidades, separam-se na outra. É como se a projeção do círculo sobre uma reta imaginada por Lévi-Strauss [para relacionar o dualismo diametral, que é também para esse autor uma estrutura assimétrica, com o dualismo concêntrico] começasse a ser concretamente diagramada (literalmente) on the ground”. (Coelho de Souza, 2002: 279)

O mesmo processo se dá fractalmente em todos os níveis de interação, nos quais a assimilação do outro acarreta imediatamente a dissimulação de si. É nisso, portanto, na transformação, que consiste a reprodução do grupo, enquanto algo a que as pessoas chamam de *akwẽ*, de humano. O processo que conforma o grupo, que define os limites através dos quais se sustentam as relações, é o mesmo que define as pessoas enquanto seres humanos. O que nos leva a pensar que algo exterior precisa ser constantemente mobilizado para que se configure um modo de vida tido como distintivamente *akwẽ*.

É a isso, penso, que se presta todo o complexo dualista *akwẽ-xerente*.

Ora, a que se presta a imagem do duplo, o dualismo *wasiwadi/wasiwaze*, e todos os outros dualismos presentes nas concepções *akwẽ-xerente* em torno do universo e do humano, senão para a criação deliberada da alteridade dentro de si, para que seja possível a constituição do “eu”?

Mas esse diametralismo expresso nos arranjos dualistas *akwẽ-xerente* presume uma assimetria e um concentristo subjacentes a uma estrutura que é ternária, como já adiantara Lévi-Strauss (1956), dependente de algo que está para além – e dentro - dela. E é aqui que o papel dos maternos com relação à trama de parentesco *akwẽ-xerente*, a qual procurei explicitar ao longo desse capítulo, se torna fundamental.

Os “terceiros incluídos” – a mãe e o tio materno – são, na verdade, o exterior do parentesco propriamente dito. Daí sua posição mal acomodada entre *wasiwadi* e *wasiwaze* na matriz relacional exposta por Maybury-Lewis.

Estando “fora” da matriz binária e, portanto, constituindo-se como exteriores ao parentesco, são a expressão de que o dualismo diametral posto pela matriz é decorrente do dualismo concêntrico expresso na assimetria entre *wasiwadi* e *wasiwaze*, sendo este último, termo e condição de possibilidade para fabricação dos primeiros. *Wasiwaze* é, portanto, o termo englobante - no sentido ontológico e não mereológico - do dualismo *akwê-xerente*.

É por isso, então, que tais terceiros incluídos são classificados como *wasiwaze* e, ao mesmo tempo, se situam fora da matriz dualista: eles refletem uma estrutura que é tripartida, cuja assimetria engendra todo o processo de aparentamento concomitante. A fabricação dessas relações depende do que está para além delas. Mas, ao mesmo tempo, este “fora” é imanente às próprias relações construídas, atuando então como o termo englobante da matriz relacional, gerando a instabilidade e a assimetria que engatilha todo o movimento.

Assim, o casamento de seus pais na G+1 fornece, para ego, pessoas classificadas como *-natkû* (mãe), interditas para o casamento com ego masculino; e pessoas classificadas como *nōkrekwā*, noivos potenciais para ego feminino. Mas, o tio de amarração, ele próprio – o *nōkremzukwā* – está proibido de tomar em casamento sua sobrinha amarrada. Ao mesmo tempo em que parece ser a epítome do esposo, a condensação do feixe de relações que tal posição presume, não é senão em esposo virtual, um afim sem casamento por excelência. É, portanto, mais afim que um esposo real. Ele cede a sua sobrinha para que outro possa se casar com ela. Ele é a condição para que alguém se case, seja sua sobrinha ou seu irmão classificatório.

Ambos, mãe – *natkû* e tio de amarração – *nōkremzukwā* são quem permitem as operações mais fundamentais de transformação que constituem a trama de parentesco *akwê-xerente*. A mãe torna o filho consanguinizado ao seu pai (mas nunca o faz com relação a ela própria), fertilizando o clã ao qual eles pertencem e, portanto, repondo as diferenças primordiais para que seja possível a atualização de novas relações. O tio de amarração, por sua vez, é o dono da sobrinha. É quem cede a diferença para outrem, para que este possa “produzir” seus filhos.

Estão, ao mesmo tempo, dentro e fora do parentesco, porque são a condição da fabricação mesma dos parentes como um corpo coletivo.

Esse processo, que tentei tortuosamente retrair aqui, expressa a natureza do multidualismo akwẽ-xerente no que tange às relações de sua socialidade doméstica. Veremos mais adiante que essa mesma lógica opera em outros planos relacionais.

É como se, para a engrenagem social funcionar, produzindo um modo de vida propriamente humano – aquilo que é definido pelos próprios índios como *akwẽ* - fosse preciso a criação de instâncias de alteridade dentro do próprio *socius*. Isso está expresso nas divisões clânicas, no dualismo cósmico colocado pelos mitos, na dinâmica faccional, na fragmentação das aldeias, nas trocas matrimoniais, no relacionamento entre os gêneros e até mesmo na posição de uma mãe com relação ao seu próprio filho. Os Akwẽ-Xerente precisam ser outros de si mesmos para se constituírem como grupo. A “síntese disjuntiva” reverbera, pois, em todos os níveis. O dualismo akwẽ-xerente é um mecanismo de expansão e de abertura. A relação com o exterior, com o que lhe é alheio e, simultaneamente, constitutivo, se faz, portanto, por meio deste dualismo que, ao mesmo tempo, contém este exterior. E é nos moldes de seu dualismo, da interação e transformação entre o “Eu” e o “Outro”, que se dará as relações akwẽ-xerente com o mundo dos brancos.

Esse será o tema do próximo capítulo.

3 - O desejo pelo *Outro* e o desejo do *Outro*, ou como os Akwẽ-Xerente (re)conhecem a alteridade

O presente capítulo procura analisar as construções simbólicas dos Akwẽ-Xerente em torno da alteridade, sobretudo da alteridade representada pelos brancos, para, a partir daí tentar entender o sentido que permeia os casamentos inter-étnicos de mulheres akwẽ-xerente com homens brancos, prática cada vez mais comum de suas interações na esfera local.

Levo em conta aqui, tal como nos sugeriu Wagner (1981), a “universalidade da mediação”, ou seja, da capacidade inventiva que possuem os diversos grupos humanos em relação a si mesmos e aos outros com os quais entram em contato, bem como as implicações mútuas dessas criatividades.

Segundo este autor, esse processo inventivo é tão generalizado quanto o é o fenômeno humano, e atua tanto em um nível “intra-cultural”, quanto em uma escala extra coletiva. Deriva-se daí que, se a capacidade de inventar um conhecimento sobre o outro é tão geral quanto propõe Wagner, então a antropologia, enquanto esforço de construção de um entendimento a respeito das diferenças, precisa englobar em sua análise a criatividade dos povos que estuda. Tais povos, como nós, não somente se criam a si mesmos, como também inventam a nós enquanto alteridade. A essa capacidade de literalizar as metáforas ocidentais nos termos das metáforas nativas Roy Wagner (1981) chamou de “antropologia reversa”. É simultaneamente ao processo de criação do *Outro* que ocorre a invenção de si.

Nas palavras de Bruce Albert, em um volume dedicado a vários exemplos etnográficos dessa contra-invenção nativa:

“(…)trata-se de analisar as construções de nossa alteridade pelo Outro: o Branco torna-se objeto de outras antropologias. Assim, deixamo-nos guiar pela premissa de que à antropologia interessa, principalmente, analisar como a alteridade é construída pelos outros, tratando-se pois, de uma antropologia da antropologia dos outros.” (Albert, B. 2002:10)

Pretendo, então, sugerir que tal “antropologia reversa” está presente em algumas narrativas míticas que me foram contadas pelos Akwẽ-Xerente em torno do Branco, bem como atentar sobre as possíveis conexões que tais narrativas possuem

em relação à prática de união de mulheres akwẽ com homens brancos. Seria possível interpretar tais casamentos inter-étnicos como um modo akwẽ-xerente de “pacificar” o Branco?

Ao longo do percurso à procura de uma resposta para essa e outras questões, proponho definir o dualismo akwẽ-xerente como um mecanismo de expansão e de abertura do *socius*, demonstrando como as relações estabelecidas pelos índios com o mundo dos brancos se dão nos termos deste dualismo. Assim, o “dualismo em equilíbrio instável” – como queria Mayburry-Lewis (1979) - ou em “desequilíbrio dinâmico e perpétuo” – como quer Lévi-Strauss (1991)- , enquanto modo de estruturação do pensamento akwẽ-xerente é também o seu modo de mediação. Ou seja, é a partir dele que poderemos entrever em que consiste sua antropologia reversa.

Partindo da lógica que opera o seu sistema de parentesco, delineada no capítulo anterior, pretendo sugerir que o casamento das mulheres akwẽ com os brancos expande o dualismo presente nas trocas matrimoniais a um universo relacional mais vasto que inclui os brancos como figura do afim potencial. O que é, aliás, condizente com o caráter contextual e com a natureza elástica de suas categorias de relacionamento, tal como relatado no capítulo anterior.

Essa tentativa de aliança com os brancos, entretanto, não acontece sem que sejam despertadas atitudes de desconfiança e insatisfação diante desse “cunhado insolente”, ambíguo e perigoso, segundo seus padrões morais e cognitivos.

Ao buscarem a aliança com esse *Outro*, as mulheres Akwẽ intentam estender a etiqueta pressuposta nos relacionamentos entre os afins – *wasiwaze* – às interações afetivas com os brancos. O que parece ocorrer, então, é uma tentativa por parte dos índios de se relacionarem com essa alteridade, que, via de regra, se apresenta tão maléfica, de maneira mais harmônica, ou, senão isso, de uma forma domesticada, buscando projetar o sentido de *wasiwaze* – “nosso respeito **recíproco**” – a tais relacionamentos.

Primeiramente, descreverei como o Branco ocupa, de certa forma, a depender do campo semântico e relacional no qual se está operando, um dos pólos constitutivos de seu dualismo cosmológico, figurado pelos heróis culturais criadores da socialidade akwẽ-xerente: *Wairê* (Lua) e *Waptokwa* (Sol). A figura do branco, epitomizado nas narrativas míticas atuais dos Akwẽ-Xerente em uma espécie de

“Pedro Genérico” (São Pedro, “D. Pedro Cabrais”, como dizem), é associada a *Wairê* (Lua) e a uma das metades cósmicas. Nesse sentido, como nos atentou Bruce Albert, podemos dizer para o caso akwẽ-xerente que:

“Os dilemas sócio-ontológicos suscitados pelo surgimento desses Outros superlativos [se referindo aos brancos], (mal acomodados entre fantasmas e entidades malélicas, inimigos e afins) alimentam assim, com intensidade renovada, as elaborações do ‘dualismo instável’ dos sistemas ameríndios de pensamentos e do seu modo de constituição social pela exterioridade, neles encadeando um processo ampliado de recomposição identitária” (Albert, B. 2002:13)

Sendo assim, é possível afirmar que esse *Outro* já estava, desde sempre, pressuposto no sistema de pensamento akwẽ-xerente e que, portanto, sem deixar de figurar ali como alteridade, ele é também constitutivo, imanente à cosmologia de tal coletivo, que não se configura senão como uma “mistura” dual entre o semelhante e o diferente.

O que acontece nessa dinâmica própria é que, quanto mais se busca uma distinção de um coletivo conformado por semelhantes, mais se contra-efetua a diferença no interior desse mesmo coletivo, que é, então, novamente - e infinitamente - recortado pela mesma mistura entre identidade e alteridade. Esta primeira como sendo um estado inconcluso e extremamente volátil, ao passo que a segunda atua como a condição e a consequência de todo o processo.

Não há aqui, pois, algo que ocupe substantivamente o pólo do Nós, algo que totalize o grupo de forma imutável, instituindo uma exterioridade e um interior absolutos. Esse *lócus* de enunciação que investe a condição de sujeito, de agente, só se dá mediante esse *Outro*. Mas, tal jogo de perspectivas que envolve a configuração de um sujeito, de um agente - que é, no fim das contas, um pronome – “a gente”³⁰ - já opera, digamos, intrinsecamente ao pensamento akwẽ-xerente. Pois, eles já seriam outros em relação a si mesmos, tal como expressa o dualismo instável *wasiwaze/wasiwadi*, assim como os outros dualismos que estruturam a cosmopraxis desse povo, recortando todos os níveis de seus relacionamentos, inclusive os que

³⁰ Viveiros de Castro, (2002a).

acontecem em um plano intra-pessoal³¹, não se restringindo apenas ao plano das trocas matrimoniais.

Passo agora à uma discussão a respeito de alguns dos termos usados pelos Akwê-Xerente para se referirem à pessoa e a sua condição de vivente em relação às alteridades por excelência, àqueles outros com os quais definitivamente não é possível se casar, a não ser que se deixe de ser humano. Pois, a eles é atribuída a personitude, porém, é terminantemente negada a humanidade específica compartilhada pelos Akwê: os mortos e os animais. O entendimento dessas categorias se faz necessário para, a partir dele, compreendermos o estatuto da alteridade representada pelos brancos no universo de relações vividas e pensadas pelos índios.

Os Akwê-Xerente usam a mesma palavra para se referir tanto à alma quanto ao corpo de uma pessoa viva. Ambos são chamados de *dahêmba* ou *dahâimba*. É essa alma/*dahêmba* que viaja durante os sonhos do *sekwa* (xamã), que se encontra com seres sobrenaturais, que é roubada, perdida, alienada, etc. Poderíamos talvez dizer que ela seria uma espécie de duplo do corpo³², não fosse afinal o uso do mesmo termo para dizer ambas as coisas - o que indica que não é possível para um akwê conceber um corpo de alguém vivo desvinculado dessa "alma". Quando isso acontece, esse "alguém vivo" certamente já terá se transformado, inclusive corporalmente, em outra coisa, assumindo um outro ponto de vista. É isso, aliás, o que necessariamente acontece com os mortos e com o xamã. Por esta razão, ambas as experiências – a morte e o xamanismo – são consideradas experiências eminentemente corporais, antes que transcendentais. É significativo, além disso, quanto a essa fusão semântica entre "corpo" e "alma", que o termo akwê para o verbo "existir" seja também *hêmba* ou *hâimba*.

³¹ Seria interessante, por esse motivo, usar o conceito de "divíduo" (Strathern, 1988), para caracterizar a pessoa akwê-xerente. Embora considere a idéia bastante sugestiva, não posso deixar de me limitar aqui apenas a essa mera alusão. Uma proposta fundamentada de aplicação do conceito para o contexto ameríndio se encontra em Kelly (2001).

³² Esse lugar parece ser ocupado pela placenta [*aikte* (criança) *nĩpkra* (furar, perfurar)] . Sobre esta é dito ser "o companheiro" da criança e que deve ser enterrada dentro de casa após o nascimento.

“Akwẽ”, por sua vez, é a palavra usada para “gente”, “pessoa” . O termo parece denotar uma condição ou estado de humanidade e, nesse sentido, pode se expandir, sendo usado para se referir, por exemplo, a todos os índios em oposição aos brancos; ou se contrair, referindo-se apenas aos Akwẽ-Xerente enquanto grupo étnico.

Danĩ é usado para se referir à carne humana. Tenho a impressão de que a palavra se refere às partes do corpo especificamente humano, isoladamente ou à sua carne/substância propriamente dita, e não ao corpo inerte desabitado pela alma. Esse cadáver é dito *dadã*.

Já para se referirem à subjetividade ou agente existente depois da morte, os Akwẽ-Xerente usam *hêpãĩ*. O termo denota o morto propriamente dito, ou melhor, os mortos enquanto entidades diferentes do sentido de humanidade presente em “*akwẽ*”. Os *hêpãĩ* não são portanto a “alma” de alguém, no sentido de “espírito que anima o corpo de uma pessoa”. Esse espírito (se é que esse conceito existe dessa forma no pensamento desse povo), como já foi notado, é dito *dahẽmba*. Os mortos são, ao contrário, tidos como entidades completamente desvinculadas do substrato corporal e, justamente por isso, da subjetividade específica que outrora definira uma pessoa viva. São desvinculados, sobretudo, da condição de humanidade. Eles são alteridades literais, perigosas e maléficas (*pãĩ* quer dizer “assassinar”, “matar”) e, enquanto tais, são temidos pelos vivos.

Quando perguntei ao velho Skrawẽ sobre tais entidades, ele disse: “*diz que aparece depois que morre, cachorro fica latindo.*” Então, sua esposa Waktidi completou: “*é por isso chora pra ficar longe.*”

Certa vez também, a velha Kuzadi me contara ter visto tal entidade na aldeia quando todos haviam ido à cidade, na sua casa, logo depois da morte de sua mãe. Seus parentes, então, a aconselharam queimar ou destruir a casa, prática comum depois que alguém morre em seu interior, para que essa entidade fosse embora. Mas Kuzadi disse não ter medo de *hêpãĩ* – uma exceção entre os Akwẽ.

No Ssuĩrehu, havia uma ruína de uma casa próxima à escola. Perguntei, por curiosidade, quem morava ali e porque haviam destruído tudo, por que os outros moradores da aldeia não aproveitaram a habitação como morada de uma outra família. As pessoas da aldeia me disseram, então, que ali morava um casal com seu filho ainda criança. Esse menino teria adoecido subitamente e morrido dentro de

casa. Os pais da criança teriam, assim, se mudado da aldeia e destruído a casa. Ademais, ninguém se interessaria em morar ali, mesmo se a casa estivesse vazia. Todos teriam medo de que a morada fosse visitada pelo morto que viria a procura de seus antigos parentes.

Há então um esforço para que esse morto se esqueça do mundo dos vivos. Daí, me parece, vir o sentido de se queimar ou destruir a casa na qual, em vida, a pessoa habitara. É preciso, sobretudo, que ele se esqueça de seus parentes vivos. A morte é, nesse sentido, o fim mesmo do parentesco. Há, inclusive, um esforço deliberado para que assim o seja. O morto não poderá nunca retornar se não houver para onde, se a casa não estiver mais lá. Ao mesmo tempo, tais entidades parecem sentir uma espécie de saudade, de fascínio pelo mundo dos vivos, o que justifica o esforço dos vivos para mantê-los afastados.

Os mortos parecem, assim, condensar de forma intensiva a alteridade que é, afinal, todo vivo em relação a si mesmo no passado. Poderíamos talvez dizer que eles representam, portanto, a alteridade em uma perspectiva diacrônica. Pois, todo vivo está destinado a morrer, destinado a virar *hêpãĩ*. A vida, ou melhor, “existir” (*hêmba*) enquanto “vivo” (*dahêmba*) é passar por um processo ininterrupto de transformação. Tais transformações se dão através das relações de parentesco nas quais cada pessoa se engaja ao longo da vida, da dinâmica que se conforma entre o seu grupo natal e seu grupo conjugal, na produção dos filhos, etc. A morte é, nesse sentido, o fim do parentesco porque é uma “catástrofe corporal” (Viveiros de Castro, 2002a) a partir da qual cessam abruptamente, porque se consumam completamente, todas essas incidências corporais. Tais entidades são, assim, o pólo limite do processo de alteração o qual todo indivíduo percorre desde o nascimento. A transformação completa, no entanto, só é alcançada depois da morte³³.

Pode-se dizer, então, que morrer é, para os Akwê-Xerente, tornar-se *Outro*, assim como nascer é desvincular-se desse fundo de diferença infinita do qual é extraída a humanidade. O nascimento encena e inicia o processo de transformação e diferenciação específicas retratadas nas narrativas míticas.

³³ É sugestivo, nesse ponto, o sentido atribuído pelos Awê-Xavante para o termo *worazu*, usado por eles para se referir aos estranhos, aos outros grupos indígenas e também aos brancos. Eles dizem que *worazu* é uma espécie de condição fortemente almejada, mas que só é alcançada depois da morte (Coelho de Souza, 2002). O sentido da morte seria, então, a transformação do Eu em Outro. Esse termo é também utilizado pelos Akwê-Xerente para se referirem a outros grupos indígenas, aos estranhos de modo geral, mas não observei a associação com a morte como no caso Xavante.

Assim, o bebê recém nascido será cercado de cuidados que indicam sua susceptibilidade ou vulnerabilidade em ser capturado por agentes vindos de outros mundos, possuidores de outros pontos de vista. São seres da mata, seres do mundo subterrâneo ou subaquático. As práticas e cuidados puerperais observados pelas mães recentes são evidência disso.

Nesse sentido, por exemplo, uma mãe nunca banha a sua criança recém-nascida diretamente no rio. Ela retira a água necessária em uma bacia ou outro recipiente e a leva para perto de casa, e só então dá o banho em seu bebê. Quando perguntei o porque de tal prática, me disseram que no rio viviam bichos, seres do fundo, que poderiam fazer mal ou roubar a criança. Também é tido como extremamente desaconselhável sair da aldeia com um recém nascido. Dizem que a criança poderá adoecer. Isso aponta para a natureza exógena dos perigos e males que podem acometer uma criança recém nascida.

Nimuendaju (1942) já escrevera a respeito desses tipos de cuidado e evitações quando esteve entre os Akwẽ-Xerente nos anos 30. Ele dizia que o motivo de não se sair com um bebê de sua aldeia natal era, segundo seus informantes, para evitar que a criança adquirisse traços animais.

Em contra-partida, e evidenciando o vínculo que as crianças pequenas têm com esse fundo intensivo de diferença a que corresponde, afinal, o universo do mito, por ocasião do ritual, uma mãe poderá pintar seu filho pequeno com motivos que imitam animais – notadamente a onça, a paca e o tamanduá – diferenciando-a da pintura clânica que todo adulto ou criança que já tenha recebido um nome exibem obrigatoriamente nessa ocasião³⁴.

A outra entidade temida pelos Akwẽ-Xerente é o *Hêpãrowawẽ*. Tal entidade é associada à Marte que, por sua vez, está ligado à Lua (Wairê) e a uma das metades constitutiva do *socius*. Sobre esse ser, Nimuendaju escreveu:

³⁴ O ritual, nesse sentido, seria o momento de invenção deliberada do dado, ou seja, de contra-efetuação da diferença primordial, condição da existência daquele grupo enquanto coletivo humano (Viveiros de Castro, 2002b).

“Wairie’s most important companion is Wasĩ-topre’-pě (planet Mars), personified in the demon Hiépāro-wawě. Bruě, a sĩptató [pertencente à metade Doi] said of him: ‘He belongs the night, which torments us’.” (Nimuendaju, 1942:85)

E logo mais à frente, sobre os xamãs (*sekwa*) ligados a Marte:

“Mars visionaries paint the entire body black except the face, hands, and feet, wich are red; the combination producing an uncanny effect. It is the paint of the demon Hiépāro-wawě, who appears only at night, usually to a lonely hunter at his stand. He has long, shaggy hair, and is considered the lord will-o’-the-wisps. When the pupils , during their aproximately six days’ period of instruction, want to meet him in the woods, they carry with them a bull-roarer (hiepāro-wawě-wazdize, ‘howling of hiépāro-wawě’) in an elongated lidded calabash. At the appointed spot they whirl it, and forthwith the demon appears.

According to Bruě, Mars appeared to his deceased wife in a dream during her illness and offered her dirty water to drink. She died soon after. True visions, however, are never experienced by women – for one thing, because they never roam alone over the steppe or in the woods. (...)” (Nimuendaju, 1942:89)

E ainda:

“Mars’ pupils are considered good doctors. They sing at night to the accompaniment of rattles, discover the cause of illness, suck it out in the form of a maize kernel or a litle piece of wood, and remove it from the patient’s skin.” (Nimuendaju, 1942:90)

Certa vez perguntei à Sikkōwě, meu anfitrião no Ssuĩrehu, sobre tais seres. Ele, então, contra a vontade de Krtidi, sua esposa, que só de ouvir falar no assunto já se sentia apavorada, me esclareceu:

“É assim... que pra nós tudo tem dono. Esse Hépārowawě é o dono de todo bicho que tem no mato. É da mata. Vira todo bicho. Só que é igual gente mesmo, só que é cabeludo, a cabeça grande e é assim... grosso e baixo, é forte. Tem uma catanga feia!”

Me disseram também que é o *Hépārowawě* que aparece para o *sekwa* quando este está “aprendendo”, como dizem, para se referir ao processo de

iniciação às práticas xamânicas. É ele, o *Hêpãrowawê*, quem lhe ensina os cantos das doenças. Nessas aparições, que normalmente acontecem nos sonhos de um candidato a xamã (seria melhor dizer “escolhido”), ou quando este se encontra sozinho na mata, o *Hêpãrowawê* pode assumir várias formas, bichos e gentes de toda espécie, até mostrar sua verdadeira face³⁵.

Além disso, ao contrário do que afirma Nimuendaju sobre o fato de que as mulheres estariam menos sujeitas que os homens a se encontrarem com tal entidade, pelo motivo de não se submeterem a longos períodos na mata, longe da aldeia, as pessoas no Ssuĩrehu me disseram que o *Hêpãrowawê* “*gosta muito de pikõ (mulher)*”, e que ele as procura durante a noite, quando visita a aldeia. Que é por isso que “a mulher precisa dormir de lado, com as pernas bem juntas”, pois, se dormir com as pernas abertas, tal entidade poderá querer se deitar com ela, ou a seduzir através dos seus sonhos - tal como aconteceu com a esposa de Bruẽ - o que a fará adoecer e morrer. Sobre essa “captura”³⁶ de mulheres por *Hêpãrowawê*, uma moça me contou, certa vez, que uma prima sua havia sido “roubada”, que *Hêpãrowawê* aparecia em seus sonhos e que, depois de um tempo, ela engravidou. O bebê morreu logo depois do nascimento. “*Diz que foi o pai que levou*”, contava. A mãe teria enlouquecido logo em seguida.

Além disso, os Akwẽ-Xerente dizem não ser aconselhável que uma mulher durma sozinha em casa ou na companhia apenas de outras mulheres. Pois esse ser sente o cheiro de *pikõ* (mulher), e pode vir até a aldeia à sua procura. Eu mesma fui alertada, logo nos primeiros dias da minha estadia na aldeia, quando quis montar minha barraca ao lado da casa dos meus anfitriões, de que aquela não era uma atitude segura. No início fiquei intrigada pelo fato de que todos na aldeia se espantavam ao ver minha barraca do lado de fora da casa e me perguntavam insistentemente: “*você vai dormir aí mesmo?*” Então, depois de duas noites dormindo do lado de fora, sob o latido incessante dos cachorros, meu anfitrião me repreendeu dizendo que o certo era que eu dormisse com sua família dentro de casa, o que aceitei de bom grado. Só depois de muitos dias, Krtidi, sua esposa,

³⁵ É inevitável aqui não perceber as semelhanças e as possíveis associações existentes entre o *Hêpãrowawê* Xerente e o Bope Bororo. Ver J. Crocker (1985).

³⁶ A associação entre predação e relação sexual é um tema comum entre vários grupos ameríndios. Não terei aqui, entretanto, espaço ou condições de pormenorizar em seus detalhes tal associação no universo akwẽ-xerente. Me atarei, então, somente aos relatos que me foram contados enquanto estive em campo.

juntamente com outras mulheres me disseram que sua insistência se dera pelo fato de que tal entidade visitava a aldeia durante a noite e que eu, como mulher, não deveria dormir sozinha do lado de fora.

Não foram raras as ocasiões nas quais alguma mulher buscasse a companhia de seus parentes, quando o seu marido ia “esperar” no mato ou resolver alguma questão na cidade, para não passar a noite sozinha com seus filhos pequenos. Certa vez, ao ouvir um barulho estranho e sentir um forte cheiro rondando a casa, meu anfitrião se levantou de madrugada e começou a esbravejar do lado de fora. Quando perguntei à sua esposa o que havia acontecido, ela me disse que ele estava defendendo a ela, a mim e às suas filhas. Pois achava que teria *Hêpãrowawê* nas imediações. Ele havia visto mais cedo da noite, um pássaro rondando a casa, provavelmente uma coruja ou outra ave noturna. Isso o fez, mais tarde, desconfiar da presença dessa entidade.

Segundo os relatos e narrativas que escutei, talvez possamos inferir que *Hêpãrowawê* aparece reincidentemente apenas àqueles homens escolhidos para serem *sekwa*, ao passo que as mulheres, quaisquer que sejam elas, estarão sempre sujeitas a serem “predadas” ou “alienadas” por esse Outro/Animal.

Pode-se dizer que essa entidade, enquanto “dono dos bichos da mata”, condensa³⁷ a alteridade que essas “outras gentes” - os animais do mato - representam em relação à condição humana expressa no termo *akwê*. Juntamente com outras entidades prototípicas da alteridade - e da alteração - tais como os mortos, entidades subaquáticas, etc., ele condensa, sobretudo, a condição primordial de onde se deriva o estado de humanidade. É contra esse fundo de diferença que o sentido presente em *akwê* é criado, e que a própria condição humana é fabricada. Tal processo de fabricação, que não é senão um processo de “hominização”, se expressa no próprio parentesco, enquanto produção de pessoas humanas.

O perigo dos encontros com tal entidade é, então, o de entrever a sua condição de sujeito. Ou seja, o de perceber este Outro tal como ele mesmo se percebe, como humano. Mas, como a humanidade é, antes de mais nada, a forma

³⁷ Segundo Fausto (2008), numa reflexão sobre as relações de domínio e maestria no contexto ameríndio, a figura do “Dono” é a forma como uma pluralidade aparece como singularidade para outros, ou ainda, a forma como um coletivo se constitui enquanto imagem. Tal imagem é, ao mesmo tempo singular e múltipla (p.334-338). Esse parece ser exatamente o caso de *Hêpãrowawê* enquanto “Dono da caça”.

reflexiva do sujeito, e não a forma de percepção da alteridade, isso pode significar a perda do ponto de vista de origem. Hêpãrowawê, enquanto entidade sobrenatural, é, como atentou Viveiros de Castro (2002a), a forma do Outro como Sujeito. Como ser sujeito é ocupar o ponto de vista vigente na relação, isso implica a objetificação da pessoa capturada, sua conversão em presa e a concomitante perda do ponto de vista que institui sua humanidade. Ser capturado por Hêpãrowawê é, pois, assumir o seu ponto de vista e, concomitantemente, perder a própria humanidade. Ser seu interlocutor é ser **sua** segunda pessoa:

“Quem responde a um ‘tu’ dito por um não-humano, aceita a condição de ser sua ‘segunda pessoa’, e, ao assumir por sua vez a condição de ‘eu’ já o fará como um não-humano”. (Viveiros de Castro, 2002a:p.397)

A predação sofrida pelas mulheres é, portanto, o contrário do casamento, ao mesmo tempo em que é a radicalização mesma de seu sentido. Com os animais não é possível se casar, não é possível, conseqüentemente, produzir parentes. Ao mesmo tempo, a predação investida por eles aos humanos, através da sedução de mulheres, produz, ao contrário do casamento, a desumanização da pessoa envolvida. Ocorre, afinal, uma transformação, um processo de diferenciação do ser humano capturado com relação ao seu coletivo de origem.

O processo do parentesco é, em contrapartida, um processo de assemelhamento, de produção de gente. No entanto, ao se relacionar por meio do casamento com esse *Outro* (*Wasiwaze*) que é, afinal, todo esposo do ponto de vista feminino, a mulher irá, ela mesma, se transfigurar em *Outra* com relação ao seu grupo conjugal, tal como foi explicado no capítulo anterior. A diferenciação da mulher com relação ao grupo doméstico é, pois, a contra-efetuação do processo de produção de filhos e do aparentamento desses últimos em relação aos seus pais. Ora, mas a produção de filhos em si mesma, está também destinada a repor as diferenças clônicas, ou seja, àquelas diferenças que instituem o respeito/*wasiwaze* – atitude e condição que comanda toda a sociabilidade.

A assimilação do *Outro* envolvida nas trocas matrimoniais provoca uma conseqüente dissimulação de si, assim como acontece quando uma mulher é “predada” por *Hêpãrowawê*. No entanto, as duas relações – casamento e predação

– possuem sentido invertido. A primeira produz seres humanos, a segunda os desumaniza. Mas é como se todo casamento “contivesse” (no sentido de “guardar” e de “deter”) - exatamente porque vem dali - uma relação de predação. Os homens são, do ponto de vista feminino, Outros, inimigos potenciais, que podem - assim como *Hêpãrowawě* - levar seus filhos, que, através delas, reproduzem o seu próprio clã e que, portanto, repõem a diferença primordial da qual brota toda sociabilidade. O casamento é, portanto, uma operação eminentemente ambivalente.

O mito de criação das mulheres, reproduzido por Lévi-Strauss no primeiro volume de suas *Mitológicas*, aponta justamente para isso:

“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 na água de um riacho, a imagem de uma mulher escondida no 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 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 aos outros que todos os pedaços haviam se transformado em mulheres. À suçuarana (*Felis concolor*), que tinha ficado com um pedaço de peito, coube uma bela mulher; à seriema (*Cariama cristata*), 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. 1939:186 apud Lévi-Strauss, 2004[1964]:139)

Esse mito sobre o surgimento das mulheres, cuja narrativa da velha Kuzadi, reproduzida no capítulo anterior, representa uma transformação, nos mostra que homens/animais precisaram, então, capturar/predar a mulher para que pudessem se reproduzir. Ora, não é exatamente a isso que remete a “predação” de mulheres por *Hêpãrowawě*?

O mundo do *Hêpãrowawě*, esse animal superlativo – , é o mundo do mito. Essa entidade representa o fundo de diferença infinita do qual provêm a humanidade e para onde esta pode sempre retornar. Essa diferença é, portanto, contra-efetuada - porque está, justamente, pressuposta - no decorrer de todo processo de assemelhamento envolvido no parentesco, cuja dinâmica se inicia no casamento.

Além disso, há uma associação clara no mito entre a condição masculina, a animalidade e a predação da mulher. Os homens são os animais míticos primordiais que, através da captura da mulher, realizam a reprodução do seu coletivo³⁸. É a esse fundo de alteridade a que pode se remeter a imagem masculina sob o ponto de vista feminino. Imagem que é, ademais, realçada a partir da uxorilocalidade e da dinâmica do parentesco.

Algumas considerações a respeito do ritual do *kbazêĩprã irê*, presenciado na aldeia Brejo Comprido, poderão ilustrar, talvez, as observações apresentadas acima. Nos dez últimos dias em que estive entre os Akwê-Xerente, deixei a aldeia Ssuĩrehu, no PIN Xerente, e fui para a aldeia Brejo Comprido, pertencente ao PIN de mesmo nome³⁹, por ocasião da *Dasĩpsê* (festa indígena) realizada todos os anos na estação da seca. Essa “festa”, dura cerca de sete a dez dias e é o momento para a realização de várias atividades rituais que, penso, tradicionalmente teriam, cada uma, o seu período específico para acontecer, mas que, diante das mudanças vividas nos últimos anos, acontecem todas no mesmo período, uma após a outra durante esse grande festim. São realizados o rito de nomeação das mulheres, a nomeação dos homens, a entrada do *Padi* (tamanduá), as corridas de tora, a imposição do nome de *Wakedi* (único nome que pode ser dado para homens e mulheres e que é conferido por estas últimas), a dança do pajé, etc. Todos articulados uns aos outros em uma seqüência mais ou menos fixa⁴⁰.

Nessa ocasião específica, no entanto, os velhos resolveram abrir a *Dasĩpsê* com a realização de um ritual que, segundo eles, não se realizava há muitos anos e

³⁸ Nota-se, no entanto, que tal coletivo não se conforma de forma homogênea. A diferença entre os homens/animais instaura a diferença em seu interior.

³⁹ Existem na Área Xerente e no Funil, cinco regiões ligadas, por sua vez, a cinco postos indígenas da FUNAI – Xerente, Rio Sono, Brupre, Brejo Comprido e Funil – as aldeias se aglomeram em grupos maiores em torno dessas regiões, mantendo entre si relações rituais e de parentesco mais estreitas.

⁴⁰ Um estudo profundo dos rituais encadeados durante a *Dasĩpsê*, bem como da lógica de sua articulação (por ex., o fato da entrada do *Padi* só se dar durante a imposição de alguns nomes femininos, ou o fato de somente alguns nomes femininos específicos pertencerem ao ritual *kbazêĩprã*, os vários tipos de corridas de tora, etc) é um trabalho necessário e, apesar das importantes descrições de Nimuendaju e de outros pesquisadores a esse respeito, há muito ainda por ser feito.

que só os mais velhos tinham o conhecimento necessário para a sua realização⁴¹. Era o ritual de *Kbazêĩprã ĩrê*, que me foi traduzido como “festa dos animais do mato”.

Não pretendo oferecer aqui uma análise completa do ritual. Tal empreitada geraria discussão para uma dissertação completa. Além disso, meu pouco conhecimento da língua e o pouco tempo de pesquisa de campo me impedem de realizar uma exegese dos cantos e das performances como um todo. Várias lacunas de minha observação permanecem ainda por serem descritas e interpretadas. Pretendo aqui apenas levantar alguns pontos, que me pareceram significativos para a discussão exposta acima, sem intentar, com isso, uma descrição rigorosa desse ritual. Muito de seu sentido ainda permanece, para mim, um enigma.

Quando perguntei aos velhos do Brejo Comprido sobre o porque de decidirem, naquela ocasião específica, realizar o *Kbazêĩprã irê*, Getúlio Darêrkekwa, 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 divisão 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 por ocasião da Dasĩpsê, me explicou dessa forma:

“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. E esse que ficou feito gente é Akwê. E de lá pra cá é desse que vem a pintura, a divisão nossa pra aprender a chamar, a conhecer pra respeitar.” (Wazakru, aldeia Brejo Comprido, julho de 2008)

O ritual começa com os homens reunidos no warã. Tradicionalmente, warã denominava a casa dos homens solteiros (*sĩpsa*), onde, depois de iniciados, os jovens passavam as noites, após retornarem de suas atividades no mato, onde passavam a maior parte do dia, acampados em uma clareira aberta na mata que recebia, sugestivamente, o mesmo nome do espaço da aldeia – *warã/casa dos*

⁴¹ Embora essa afirmação goze de toda legitimidade, no decorrer da realização do ritual, eu mesma me dei conta de que havia assistido a uma seqüência de ritos muito parecida há mais ou menos um ano atrás, quando estive na aldeia Recanto Krite, no PI Xerente, também por ocasião da Dasĩpsê.

homens. Esse espaço era, assim, terminantemente interdito às mulheres. Atualmente, chama-se *warã* o espaço de reunião dos homens, que, normalmente, se situa em algum ponto do grande pátio aberto à leste da aldeia - *dasĩpsêze*. Não há mais, portanto, em nenhuma aldeia atual, uma grande cabana no centro da aldeia chamada *warã*, somente um lócus de reunião dos homens situado a leste da aldeia, a mesma direção em que se situava a clareira aberta na mata. Esse espaço simbólico é também chamado pelos índios de *warã*, e permanece interdito às mulheres. É ali também que se discutem todos os assuntos referentes ao andamento do *Dasĩpsê*, à política, e que os velhos contam suas estórias e oferecem seus ensinamentos. É também no sentido leste-oeste que ocorrem as corridas de tora, com os homens se reunindo sempre na mata à leste.

No Brejo Comprido, um grande pátio foi aberto com trator à leste da aldeia, próximo, sugestivamente, a toda a infra-estrutura “branca” oferecida pela FUNAI e FUNASA ao posto indígena em questão, tal como as casas de alvenaria da enfermaria, ambulatório, etc.

Durante as primeiras noites, reunidos neste espaço, os homens começam a entoar o canto dos animais da mata (os *kbazêĩprã* propriamente ditos). Existe um canto específico para cada espécie de animal. Todos cantam vigorosamente sem cessar durante toda a noite, sempre incentivados e orientados pelo ancião da aldeia. As mulheres ficam afastadas, cantando e dançando em clima descontraído, enquanto vigiam seus filhos pequenos, próximas ao círculo das casas que compõem a aldeia a oeste. Este é o momento também de ouvir as estórias das mais velhas, de aprender os cantos de Wakedi, etc. A elas é terminantemente proibida a aproximação do *warã* dos homens.

Após aproximadamente quatro noites em que os homens permaneceram apartados das mulheres entoando o canto dos animais da mata, fez-se duas filas paralelas no pátio da aldeia: mulheres solteiras de um lado e homens do outro, uns em frente aos outros. Então, os homens começaram a cantar bem forte o canto dos animais e, após entoarem o canto de *Huku* (Onça), eles investiram contra as mulheres, esbravejando e rugindo, correndo atrás delas através do pátio da aldeia. Dizem que antigamente, cada homem capturava uma mulher solteira para se deitar com ela. Mas o que eu observei foi somente as mulheres fugindo por todo lado com muito medo.

No outro dia, dessa vez de manhã, os homens, novamente reunidos no *warã*, pintaram-se uns aos outros com os motivos dos animais. Usando lama e urucum, marcavam sua pele com manchas, pintas e listras que se referiam à “roupa” de cada bicho, muito diferentes das pinturas clânicas, extremamente simétricas e padronizadas, usadas em todas as ocasiões rituais. A medida em que se pintavam, assumiam, de forma um tanto caricaturada, o comportamento do animal referido pela pintura.

Depois, reuniram-se todos em um grande círculo no pátio a leste da aldeia, dessa vez para dar o nome de Sōdi a duas meninas, uma de cada metade, que, cercadas por suas tias paternas (*ĩ-tbê*) situaram-se no meio da borda do círculo formado pelos homens.

A nomeação das meninas seguiu-se de modo tradicional. Após cantarem o canto dos animais, iniciaram o canto do nome Sōdi. Depois, em fila, iam todos de casa em casa. Formando um círculo na frente de cada casa, repetiam o canto do nome a ser colocado. Conforme iam se deslocado em fila, cada um seguia imitando o som do animal a que se referia a pintura. Fizeram isso em todas as casas da aldeia até chegarem na casa onde o tio de amarração da menina (*nōkênzukwa*) iria tomá-la de suas tias e colocar fartos colares de *ake* (tiririca) em seu pescoço. O tio materno, então, “compra” o nome das tias paternas das jovens a serem nominadas. Em troca dos colares de *ake*, ele irá oferecer às mulheres em questão carne de caça ou de gado. O arcabouço de cantos que imputam os nomes femininos, no entanto, pertence sempre aos *dakrsu* (associações masculinas/classes de idade), cujos membros nomeiam uns as filhas dos outros⁴². Assim, o tio de amarração, assim como as tias paternas da nominada, pertencerão sempre ao *dakrsu* detentor do nome a ser conferido, que, por sua vez, será distinto do *dakrsu* do pai da nominada.

A partir daí os homens seguiram sozinhos para o pátio da aldeia e lá cantaram mais uma vez o nome de Sōdi. Se organizaram, em seguida, em um grande círculo, no centro do qual foram colocados: café, refrigerante, bolachas e fumo, todos itens tipicamente “brancos”, “comida de ktâwanõ”, como dizem. Após entoarem mais uma vez alguns dos cânticos, se sentaram e se serviram.

Depois dessa etapa, no dia seguinte, os homens vão todos para o mato, onde já aguardam, cortadas pelos *danõhuikwa* (mensageiro ritual) duas grandes toras de

⁴² Existem entre os Akwê-Xerente, quatro classes de idade: krierikmõ, krara, annorõwa e akemhã.

buriti chamadas de *krãnrã*. Eles passam a noite inteira no mato cantando divididos em duas turmas em torno das duas toras. No caso da corrida de *krãnrã*, as duas turmas devem ser 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. Enquanto isso, muita carne de vaca é colocada próximo às toras, divididas em porções generosas e dispostas 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* organiza as mulheres da aldeia em uma grande linha no pátio da aldeia, uma do lado da outra, devidamente pintadas de urucum e com as pinturas clônicas. Cada uma carrega um “cofo” (*siknõ* - cesto típico dos Akwẽ, feito de palha de buriti). 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 *siknõ* com muita carne, as que chegarem por último “*só vão achar costela*”, contam os homens rindo.

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. Vêm correndo através de uma longa trilha, partindo da mata em direção oeste, as duas turmas, cada uma com sua tora, que é revezada de dois a dois entre seus membros, até chegarem no centro do pátio - *dasĩpsêze*. Após a chegada, os membros da turma vencedora formam um círculo ao redor da tora de buriti e cantam em torno dela.

É preciso ressaltar, nesse ponto, que o pouco tempo em que estive em campo não me permite ainda compreender até que ponto as atividades rituais acima descritas são específicas do *kbazêĩprã ãrê*, ou se formam um encadeamento particular de diversos rituais, cuja dinâmica é típica da *Dasĩpsê*.

Essa descrição um tanto precária de um ritual que é, certamente, muito mais complexo do que o faço parecer, nos permite, no entanto, atentar para alguns pontos importantes.

Viveiros de Castro (2002b), em sua discussão sobre a construção do parentesco nos coletivos ameríndios, propõe que o momento do ritual é, para tais grupos, o momento de invenção deliberada do fundo infinito de diferença do qual é extraída toda sociabilidade, e contra o qual o próprio coletivo se conforma enquanto coletivo humano. Ou seja, o momento do ritual seria o momento da metamorfose.

Em contra partida, todo o processo de construção do parentesco configuraria um esforço de extração da humanidade desse fundo virtual de diferença. Essa extração de humanidade - a construção do humano - é, ao mesmo tempo, para os Akwẽ-Xerente, bem como para outros grupos ameríndios, a instituição do próprio parentesco.

O mito de *Wakrdi* (Seriema) contado a mim pelo velho Skrawẽ no Ssuĩrehu é emblemático nesse sentido. Vejamos:

“Antes ninguém tinha nome. Também não sabiam como chamar uns aos outros. Não sabiam chamar de nõkrékwa (“tio”), de ĩkra (“filho”), de ĩzakmõ (“cunhado”), de krêmzu (“sobrinha”) e nem por qualquer nome.

Havia um casal de *Wakrdi* (seriema) morando só, longe da aldeia 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!

Então ele disse:

- Então é meu sogro!

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”, “Esta é minha mãe”. 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 Skrawẽ, Ssuĩrehu, maio de 2008)

Podemos inferir, a partir dessa narrativa, que a invenção do humano, enquanto criação do parentesco é, ao mesmo tempo, a instituição daquilo que é exterior à condição de humanidade - a animalidade. Os agentes da ordem mítica

foram se transformando em bicho na medida em que o humano foi sendo extraído do fundo intensivo de diferenças a que se refere esse tempo cosmológico. Wakrdi e sua esposa, antes, intensivamente diferenciados em humanos e seriema, após darem nome aos parentes, “viraram seriema” e sumiram no mato, tal como nos contou Skrawẽ. A instituição do parentesco faz parte da consolidação da diferenciação extensiva entre humanos e animais. O mito remete, assim, a um processo de “espeiação cósmica” que é concomitante à instituição do parentesco.

O surgimento do parentesco e da própria condição humana é, portanto, simultâneo à criação do que lhe é extrínseco. No entanto, esse exterior do parentesco é, ao mesmo tempo, intrínseco a ele, pois é a própria condição de sua construção.

Era a esse processo que, penso, se referiam Wazakru e Darerê, no Brejo Comprido, ao falarem sobre o *Kbazêĩprã ĩrê*: à diferenciação das gentes míticas em animais da mata para que o humano surgisse em relação ao não-humano. A humanidade é, portanto, uma posição perspectiva. Ela só se atualiza em relação ao não humano.

Podemos dizer, assim, que o ritual atualiza a ordem do mito, na medida em que “cria” deliberadamente, nos termos de Wagner (1981), o dado, ou seja, aquilo que oferece a condição para todos os outros processos inventivos encadeados nos seus engajamentos práticos e simbólicos com a realidade. É como se, no ritual, esse processo, que precisa ser mantido em sigilo durante as práticas cotidianas de sentido, fosse descortinado, tornando-se objeto da agência humana.

A realização do rito opera um processo de “inversão da invenção” (Viveiros de Castro, 2002b) que, por sua vez, é caracterizada pela construção do parentesco. É nesse sentido, aliás, que podemos dizer que o parentesco é, para os grupos indígenas da Amazônia e, certamente, do Brasil-Central, construído. Ele é extraído, instituído como pólo marcado a partir do fundo cósmico que é sua origem e condição, e cujos agentes são, tal como *Hêpãrowawẽ*, intensivamente diferenciados em humanos e não humanos. O ritual opera em sentido inverso, através da metamorfose do humano em não-humano e é, desse modo, a inversão do parentesco.

É, portanto, por meio do ritual, tal como exemplificado pelo *Kbazêĩprã ãrê*, que os Akwê-Xerente repõem as condições a partir das quais o próprio coletivo se constitui.

Podemos entender através do *kbazêĩprã ãrê* que toda organização social e a própria existência dos Akwê-Xerente enquanto humanos específicos teria começado a partir da transformação das “primeiras gentes” em bicho. Se assim for, podemos dizer que a constituição do *socius* depende da – e é concomitante à - produção do exterior, da diferença, do não-humano que, inversamente, é incorporado na socialidade akwê por meio das mulheres, que predam a carne dos animais do mato, são predadas por eles através do sexo e recebem deles o nome. Ao final, o humano é simbolicamente fecundado pela alteridade, quando a tora de buriti é trazida da mata pelos homens e cravada no pátio da aldeia.

Como já foi mencionado anteriormente, o pensamento e a organização social Akwê-Xerente, assim como no caso de outros grupos Jê, estão entrecortados por um vasto conjunto de bipartições que não se restringem apenas à esfera das trocas matrimoniais.

Coelho de Souza (2002) chamou esse modo de estruturação da cosmopraxis nativa Jê de “multidualismo”, afirmando, a partir de uma ampla revisão bibliográfica, que tal configuração se estende a todos os campos relacionais desses grupos, multiplicando as divisões que se sobrepõem umas às outras sem jamais se coincidirem.

Mas, tão importante quanto a existência mesma dessas bipartições é o seu caráter eminentemente instável. Pois, é por meio da instabilidade que se expressa entre seus termos que as diversas oposições se abrem a outros universos significativos. Nas palavras de Lévi-Strauss:

“[...]os 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 forma coerente, ora na mitologia, ora na organização social, ora em ambas.” (Lévi-Strauss, 1993[1991]:215).

É esse multidualismo, enquanto um complexo cultural jê, que está na base da relação dos Akwê-Xerente com a alteridade. Pois o duplo, nesse caso, se presta a “criar” aquilo que é exterior ao ego para que esse possa se definir enquanto sujeito. Essa duplicidade não é, pois, um reflexo no espelho e sim aquilo que evoca a imagem mesma da diferença.

Esse *modus operandi* está ativo em todos os níveis de interação dos Akwê com a alteridade, inclusive em escala intra-coletiva, tal como expresso no dualismo wasiwaze/wasiwadi, definindo e redefinindo constantemente as fronteiras da identidade e da diferença, do interno e do externo. É, portanto, a partir da análise do multidualismo akwê-xerente, enquanto o seu modo de relação com a diferença, que é, ao mesmo tempo, o seu modo de “criação” de si, que podemos entender a sua invenção sobre nós.

Passarei agora à uma discussão a respeito de algumas narrativas míticas que me foram contadas a respeito do Branco durante o tempo em que estive entre os Akwê-Xerente para, então, buscar compreender o estatuto dessa alteridade no pensamento desse povo. Antes, no entanto, é preciso entender o contexto mitológico no qual a figura do branco está inserida.

A mitologia akwê-xerente é formada por um panteão astral cujos heróis culturais são Sol – *Waptokwa* e Lua – *Wairê*. Cada um deles está ligado a uma das metades sócio-cósmicas dos Akwê, sendo *Waptokwa* ligado à metade *Doi* (círculo), e *Wairê* à metade *Wahirê* (traço). *Waptokwá* e *Wairê* são versões antropomorfas dos corpos celestes correspondentes, estando acompanhados cada um, de um séqüito de planetas, constelações e animais, igualmente antropomórficos, que são espécies de mediadores entre eles e os Akwê. Sobre esses heróis míticos, Nimuendaju escreveu:

“The earth, the heavens, the underworld, Waptokwa, and Wairie are represented as having always been in existence and always continuing to exist. Humanity, however, is subject to destruction by deluges, world-conflagrations, and the ‘cold night’”. (Nimuendaju, 1942:84)

Waptokwa, apesar de estar mais fortemente associado à metade Doí, é considerado o criador de todos os Akwẽ, inclusive daqueles pertencentes à metade Wahirê, e, em alguns contextos, de todos os índios em oposição aos brancos.

Além disso, há nas narrativas míticas uma espécie de assimetria moral bastante significativa entre os dois demiurgos, sendo Waptokwa considerado “mais sabido”, como dizem, e Wairê ligeiramente indolente e presunçoso. É como se Waptokwa condensasse em sua figura uma espécie de ideal de conduta, ao passo que Wairê representasse todo tipo de desvio de comportamento. Poderíamos dizer, ainda, que Waptokwa, ou melhor, suas atitudes ao longo das aventuras míticas, representam aquilo que se espera de um Akwẽ verdadeiro, ao menos em um plano ideal: perspicácia, parcimônia, sabedoria, ponderação, liderança, etc. Nesse sentido, tal demiurgo estaria simbolicamente ligado a algo que poderíamos chamar de “modo do eu”, ao menos do “eu” que todo “humano verdadeiro” gostaria de ser.

Wairê, por seu turno, representaria a diferença, o contraste desviante que faz com que esse “eu ideal” venha à tona. Suas atitudes são freqüentemente atrapalhadas, imprevistas, outras vezes temidas e letais. Sua associação à Marte e ao Hêpãrowawẽ, bem como a animais cujo simbolismo está associado à morte e à transformação corporal de modo geral, como os urubus, por exemplo, remetem Wairê a um mundo insólito, noturno, perigoso, instável; um mundo eminentemente transformacional.

Não há, no entanto, nenhum julgamento rígido, do tipo “bom” e “mau”, a respeito das atitudes de ambos os heróis cósmicos, somente um realce profundo da discrepância entre seus temperamentos. Além disso, esses contrastes não são completamente fixos, podendo apresentar nuances de uma narrativa para outra.

Sol e Lua, invariavelmente, aparecem juntos nas odisséias míticas, como se um não pudesse existir sem a imagem assimétrica de seu duplo.

A narrativa abaixo exemplifica, de maneira um tanto jocosa, o contraste de caráter entre os demiurgos:

“No tempo em que Waptokwa ainda andava pelo mundo, ele gostava muito de brincar com o Akwẽ. Um dia, conversando com o Pedro [Wairê], disse que estavam precisando de flechas. Pedro então lhe perguntou o que deveriam fazer para consegui-las. Waptokwa disse para pegarem a casaca de uma árvore e irem descendo o rio, onde estavam vários homens e

mulheres se banhando junto com suas crianças. Os homens naquele tempo guardavam muitas flechas. Waptokwa entrou em uma casca de jatobá e o Pedro em uma casca de “podóio”[risos]. E foram descendo o rio. Chegando onde Akwê estavam se banhando, as crianças começaram a gritar: ‘Olha o bicho! Olha o bicho!’ e os homens começaram a flechar. As flechas que bateram na casca de jatobá se prenderam todas na superfície, mas as flechas que atingiram o podóio começaram a perfurá-lo e a ferir o Pedro. Ele gritou: ‘Ai, ai! Vamos embora, pois estou sendo ferido!’. Aí desceram o rio novamente. Conseguiram muitas flechas, mas Waptokwa, como era mais sabido, conseguiu muito mais flechas que ficaram agarradas no jatobá”. (Constantino Skrawê, SSuñrehu, maio de 2008.)

O que é significativo, considerando as características dos dois demiurgos, tais como as narradas acima, é que, em muitas situações, como já foi mencionado, a Waptokwa é atribuída não só a criação dos Akwê-Xerente, como também de todos os índios em oposição aos brancos.

A isso se deve, aliás, o aguçado “senso cosmopolita” – “*sense of racial solidarity*” -, atribuído aos Akwê-Xerente por Nimuendaju (1942:9). O fato de Waptokwa ser considerado “*o pai de todos os índios*”, como observou o autor, pressupõe, penso, que todos esse “índios” estão sendo considerados Akwê em algum nível de contraste. Ou seja, estão sendo considerados verdadeiramente humanos em relação a outras alteridades.

Com efeito, ao se referirem a outros grupos indígenas comumente denominados de *worazu* (estranhos), tal como os Krahó e os Guajajara, por exemplo, os Akwê-Xerente freqüentemente diziam algo como: “*lá é akwê também*”. Tais referências sempre surgiam em um contexto de relação ou enfrentamento com os brancos. Como na ocasião em que alguns Akwê-Xerente se deslocaram de suas aldeias rumo às terras javaé, “*para ajudar a lutar*” contra a decisão da justiça brasileira que ordenava a evacuação imediata do rebanho bovino situado na reserva javaé por meio do arrendamento dos pastos nativos. No caso dos Krahó, tal assimilação me pareceu ainda mais explícita, talvez pela intensa e antiga rede de relacionamento existente entre esses índios e os Akwê-Xerente. Sobre eles, Skrawê, em certa ocasião, afirmou: “*Lá não tem Krahó puro mais não. É tudo Akwê agora. Akwê andou muito pra lá, arrumou mulher, produziu muito*”.

Por outro lado, Wairê aparece, nas narrativas míticas atuais, como estando fortemente relacionado à figura do branco, sendo chamado de “Pedro” pelos narradores. Assim, sempre que iam contar um mito no qual Sol e Lua se engajavam em alguma aventura, os Akwê diziam algo como: “*Então lá estava Waptokwa mais o*

Pedro". Ou então: "No tempo em que Waptokwa andava no meio do Akwẽ, ele vinha mais o Pedro..."

Uma versão do mito de criação dos Akwẽ e dos brancos, já incorporando - e hibridizando - elementos cristãos, contada a mim pelo velho Skrawẽ, é extremamente interessante nesse sentido.

Eu havia perguntado a Skrawẽ como é que o Akwẽ tinha aparecido no mundo. Ele, espantado com a minha ignorância, me retrucou: "Ora, você não sabe, não?" E iniciou a narrativa da gênese cristã: "Tavam lá Adão mais a Eva...". E eu - do alto da minha ingenuidade e romantismo em relação aos índios (!) - , já estava desapontada com tamanha incorporação de elementos cristãos, e ouvia a narrativa com algum desinteresse, quando, em determinado momento, Skrawẽ continuou:

"Depois que Waptokwa deu a Eva pro Adão, diz que foi da costela, ele foi embora. Aí eles comeram a laranja e Eva começou a produzir. Foi produzindo, produzindo...foi muito. Produziu muito e ficou todo mundo nu, a criançada toda. E ele mais a Eva ficaram com vergonha porque Waptokwa tinha avisado pra eles não comer. Passou um tempo e Waptokwa apareceu mais o Pedro. Então eles correram pra vestir as crianças que estavam todas nuas. Só que, como tinha produzido muito, só conseguiu vestir um pouco. E então Adão correu com aqueles que estavam nus pra esconder no mato. Tava com vergonha. Quando Waptokwa chegou mais o Pedro, acharam Eva sozinha com aqueles que tinham colocado a roupa. Waptokwa falou: Mas eu falei que não era pra comer e vocês dois comeram! Disse então que era para o Pedro ficar com a Eva e com as crianças que tinham vestido. Enquanto isso, correu atrás de Adão⁴³ que já estava escondido no mato com as crianças nuas. E disse: Esses aqui eu é que vou cuidar! Então, o que ficou no mato nu é o Akwẽ e o que ficou mais o Pedro é o ktãwanõ (branco)⁴⁴".(Constantino Skrawẽ, Ssuĩrehu, maio de 2008).

Intrigada, ainda perguntei a Skrawẽ algo como: "Mas que Pedro é esse?", pensando no porque de São Pedro andar por aí com *Waptokwa* nas estórias que ouvia dos índios. E ele me esclareceu: "Akwẽ também chama de Lua, *Wairê*". Mais tarde, fui notar, através das outras narrativas que ouvira, que é deveras raro, na atualidade, os Akwẽ-Xerente dizerem "*Wairê*" para se referirem a "Lua". E isso me parece estar para além de um problema de tradução das narrativas para o português. Em todos os relatos que me foram contados, eles, ora diziam simplesmente Pedro,

⁴³ Nimuendaju (1942) menciona rapidamente a associação feita pelo pensamento akwẽ-xerente entre Adão e Vênus, esse último associado a Sol (*Waptokwa*).

⁴⁴ O mito levanta ainda a importância da idéia de "roupa", no pensamento nativo, como um mecanismo de especificação corporal responsável pela diferenciação entre os diversos tipos de agentes.

ora “Dom Pedro Cabrais”, numa pitoresca alusão que funde a figura do imperador Dom Pedro II à do “descobridor” do Brasil, Pedro Álvares Cabral. O fato significativo, me parece, é que esse “Pedro genérico” passa a ser uma espécie de símbolo do homem branco, ou melhor, “Pedro” torna-se o nome por excelência do Branco em sua forma genérica, sendo este último, nessa condição, associado à Wairê.

Ora, me parece que essa versão nativa peculiar do gênesis é um exemplo bastante emblemático de como se processa a “antropologia reversa” dos Akwê-Xerente, além de um irônico “efeito colateral” não previsto das tentativas missionárias de evangelização dos índios. A literalização das metáforas ocidentais do criacionismo nos termos das metáforas nativas do dualismo. Ou seja, há uma projeção das analogias nativas para outros contextos relacionais e, nesse processo, uma transformação e, por isso mesmo, - uma “invenção” – do universo simbólico de referência. O dualismo, enquanto modo de estruturação e, portanto, enquanto modo de mediação do pensamento akwê-xerente é projetado sobre o mito cristão, de tal forma que as bipartições logo começam a operar, se prestando à elaboração de um entendimento nativo sobre a oposição entre eles e os brancos. Além disso, é irônico que o mito cristão postule a criação do homem “à imagem e semelhança do Senhor” e que sua versão Akwê introduza, sem a menor cerimônia, uma deriva tão drástica rumo a diferença: entre Waptokwa e Pedro, transformada, por sua vez, naquela entre o Akwê e o Branco. A versão branca do mito fala da criação como um evento de assemelhamento degenerativo: o homem criado à imagem e semelhança de seu criador, porém decái degenerado. Ao passo que a versão akwê trata de um processo de diferenciação geradora de dois tipos distintos de humanos.

Waptokwa e Wairê, sem deixar de se associarem a um tipo de segmentaridade que opera em um nível escalar intra-coletivo, dividindo os Akwê entre si – as metades sócio-cósmicas Doi e Wahirê - , agora se associam a outra bipartição, dessa vez em um plano relacional mais amplo – a oposição entre os Akwê e os brancos. Os contrastes entre os dois heróis míticos, colocados acima, passam a servir, então, como grade interpretativa para se entender a assimetria dos índios em relação ao homem branco.

Em outras narrativas míticas, Pedro/Wairê aparece associado a signos do poder e da letalidade dos Brancos, como nessa passagem contada por Skrawê:

“Um menino, seu cunhado e o avô do cunhado foram, junto com outros, caçar na beira de um lago. Chegando lá, mataram um rebanho de porcão [queixada]. Todos os caçadores deram o bucho dos animais para que o menino tratasse na beira do lago. Quando começou a tratar o bucho, o menino avistou uma enorme cabeça de cobra boiando no meio do lago. Colocou a carne no cofo e correu para avisar os outros. Contou a todos o que vira, mas ninguém ligou, somente o seu cunhado e o avô dele. Os caçadores resolveram acampar próximo ao lago, enquanto os outros três, com receio, resolveram dormir em um morro mais alto, mais afastados. Durante a noite, o menino perdeu o sono e ouviu um barulho: Pá, pá, pá! Têi, têi, têi! Uma grande cobra, durante a madrugada, havia dado a volta no lago e cercado os homens com seu enorme corpo e, chegando mais adiante, abriu a bocarra e esperou. [Nesse momento, Skrawê parou para desenhar no chão o sentido de deslocamento da cobra]. Quando os homens perceberam que estavam cercados, correram rio abaixo tentando escapar, mas foram parar direto na boca da cobra que os devorou e afundou novamente no lago. Quando o menino, seu cunhado e o avô dele chegaram, acharam somente o cofo dos homens com as carnes que haviam guardado. Voltando à aldeia, contaram o que tinha acontecido. Foi quando apareceu Waptokwa mais o Pedro. Ele instruiu todos os homens da aldeia a irem atrás do monstro. Chegando na margem do lago, falou com Pedro: ‘Você vai matar essa cobra grande!’ Deu a ele folhas de papel escritas e uma faca e disse assim: ‘Você vai mergulhar lá no fundo e, enquanto o bicho estiver dormindo, vai pregar esse papel no corpo dele. Onde não for mortal, o papel vai soltar, mas onde for mortal, o papel ficará pregado no corpo do monstro e você poderá golpeá-lo naquele lugar’. Assim fez Pedro, matou a grande cobra com duas facadas! O bicho agonizou na flor da água e depois morreu na margem do lago. Os homens, que esperavam na margem, abriram o seu corpo e acharam todos os corpos que havia devorado. Enterraram todos na margem do lago. (Constantino Skrawê, SSuĩrehu, maio de 2008).

O tema da “má escolha” está presente de forma bastante viva no pensamento Akwẽ-Xerente e nas suas elaborações simbólicas a respeito do mundo dos brancos. Krtidi, minha anfitriã no Ssuĩrehu, certa vez me contara que, nos primórdios cósmicos, *Waptokwa* teria criado a espingarda, o arco e a flecha, os animais de caça, o papel e a escrita, o dinheiro, os utensílios de metal, o gado, etc., tudo que existe no mundo, e, então, proposto aos Akwẽ que escolhessem com o que gostariam de ficar. O Akwẽ teria escolhido apenas o arco e a flecha e os animais de caça, e achou que estava bom. *Waptokwa*, então, ofereceu ao Branco o que havia restado. Desde então, esse é o motivo apontado pelos índios para a “superioridade” técnica dos brancos e para a assimetria de poder relativa aos bens materiais. O poder dos brancos é creditado à posse da arma de fogo, das mercadorias e, sobretudo hoje em dia, da escrita. Todos esses itens sendo ambigualmente estimados e desejados pelos Akwẽ, ao mesmo tempo que temidos, pois são percebidos como algo que

pode lhes prejudicar e ludibriar, se usados contra eles pelos brancos, como tantas vezes tiveram o infortúnio de vivenciar.

S. Hugh-Jones (1989), em uma acerca dos mitos Barasana a respeito do surgimento do homem branco e de sua relação com os índios, levanta importantes aspectos que, em muitos sentidos, ressoam com o que foi dito sobre as elaborações dos Akwẽ-Xerente acerca desse Outro. Nesse sentido, o autor nota que:

“This theme of a fateful choice between two brothers swap status through one’s cunning or the other’s stupidity is common to many South American myths about the origin of White people, and it is usually represented as a choice between the gun and the bow”. (S.Hugh-Jones, 1989:p.61)

Podemos entender, a partir das considerações desse autor para o caso Barasana, que tais narrativas que apontam uma “escolha fatídica” como a origem das diferenças e, sobretudo, da assimetria de poder vigentes entre índios e brancos, podem ser, por um lado, explicadas como sendo a evidência da introjeção por parte dos próprios índios da visão negativa que os Brancos sustentam ao seu respeito, sendo assim, uma demonstração sutil da mesma assimetria sobre a qual tratam as narrativas em questão. Por outro lado, no entanto, ao situar a origem das prerrogativas e da diferenciação entre índios e brancos em um mesmo acontecimento mítico, apontando o mesmo demiurgo como vértice da diferenciação, ou seja, ao propor uma origem comum para ambos, os índios apontam para a possibilidade de se reverter tal assimetria (re)trocando ou, ao menos, igualando os status outrora instituídos. Mais ainda, ao pensarem a assimetria de poder como derivada de uma escolha protagonizada por eles, os índios se tornam responsáveis pela sua própria posição, estando, conseqüentemente, aptos a mudá-la. A questão da diferença de poder entre índios e brancos é recolocada a partir de seus próprios termos evidenciando assim a sua posição de agente, a sua condição afinal de definir o ponto de vista vigente. Além disso, essa superioridade técnica e, muitas vezes, bélica, é geralmente justaposta a uma degeneração moral que explica o comportamento inadequado por parte dos brancos como conduta verdadeiramente humana. Assim, esses últimos são muitas vezes associados a figuras prototípicas da alteridade, tal como espíritos, animais predadores e inimigos implacáveis.

É possível perceber, a partir da narrativa mítica reproduzida acima, o poder letal que é atribuído ao “papel escrito” e à “faca”, ambos considerados prerrogativas do homem branco. Tal poder, no entanto, é usado no mito por Pedro a favor dos Akwẽ para a destruição da Cobra Grande que os havia devorado. Ou seja, o poder dos brancos, ao ser incorporado através de Pedro/Wairê, passa a atuar de forma benéfica contra outros tipos de alteridades.

Sobre essa introjeção do branco pelo pensamento e pela socialidade nativos, há ainda, como, aliás, foi notado por outros pesquisadores que estiveram em tempos recentes entre os Akwẽ-Xerente, aquelas narrativas que mencionam cativos de guerra brancos que teriam sido socializados na vida aldeã e cujos descendentes, portanto, seriam “aparentados” aos Akwẽ-Xerente, de modo a aproximar índios e brancos. O mais ilustre deles, sugestivamente, seria também um “Pedro”, dessa vez “Dom Pedro Cabrais”:

“Há um outro relato mítico (de caráter híbrido) entre os Akwen que narra a socialização de um prisioneiro de guerra: ele teria vivido muito tempo entre os Akwen, casado com a filha do chefe, aprendido a caçar com arco e flecha, e também aprendido a língua Akwen. O nome deste fortunoso prisioneiro era Dom Pedro Cabrais, uma alusão ao imperador D.Pedro II e ao “descobridor do Brasil”, Pedro Álvares Cabral. Depois de várias tentativas da tropa imperial em resgatá-lo, temendo que o pior acontecesse, resolve voltar ao convívio com seus ‘parentes’ brancos e, com efeito, herdar o trono do Império do Brasil, mas também deixando parentes entre os Akwen, que não raro iam visitá-lo no Rio de Janeiro”. (Morais Neto, 2007:21)

Não há, no relato exposto acima, nenhuma passagem que associe “Dom Pedro Cabrais” a Wairê. O que nos interessa aqui, no entanto, é a forma como Pedro - o branco – é assimilado, tanto ao pensamento mítico propriamente dito (como um termo de sua estrutura), quanto ao próprio enredo da narrativa (a narrativa nos conta sobre o processo de assimilação do branco ao modo de vida akwẽ). O mito de Dom Pedro Cabrais seria, assim, uma meta narrativa. Ou seja, o conteúdo do mito é o processo mesmo de incorporação do homem branco na sociabilidade akwẽ-xerente, através do uso da linguagem, da comensalidade e do casamento. É significativo, ainda, que, se compararmos esse mito àquele da Cobra Grande, narrado por Skrawẽ, perceberemos que ocorre uma inversão no que diz respeito à apropriação dos signos de poder dos brancos.

No mito narrado por Skrawë, Pedro usa os poderes do Branco – escrita e objetos manufaturados – a favor do Akwë e contra a alteridade maléfica. Ao passo que, no relato a respeito de Dom Pedro Cabrais, é o próprio branco quem é capturado e, dessa vez, é ele quem aprende o modo de vida akwë - língua, caça, casamento – e, como resultado desse processo de incorporação, ocorre o “aparentamento” entre os Akwë e os brancos. O parentesco é assim, tanto no mito quanto no cotidiano (como veremos), o resultado do modo de vida especificamente Akwë.

O operador eficaz, no primeiro mito, é a escrita, uma prerrogativa do homem branco usada contra um predador externo. No segundo mito, a relação com o homem branco se dá, primeiro, via predação (captura do prisioneiro de guerra), segundo, via “aparentamento”, os dois modos por excelência de relacionamento dos Akwë com a alteridade, sendo, muitas vezes, aliás, um o resultado do outro.

É importante ressaltar nesse ponto, o processo de assimilação da figura do branco, seus signos de poder e riqueza, pelo pensamento indígena, bem como a forma como se processa tal assimilação.

Ou seja, esse “englobamento do *Outro* pelo *Eu*” se dá através da extensão do dualismo instável que se observa entre os heróis cósmicos *Waptokwa* e *Wairê*, projetando-o sobre a oposição histórica entre os Akwë e os Brancos, de modo a produzir um entendimento genuíno sobre essa assimetria. Sobre esse processo, Lévi-Strauss, em um dos últimos volumes de suas *Mitológicas*, afirma:

“Os mitos, dizia eu, ordenam os seres e as coisas por meio de uma série de bipartições. Idealmente gêmeas em cada etapa, as partes se revelam sempre desiguais. Ora, nenhum desequilíbrio poderia parecer mais profundo aos índios do que aquele entre eles e os brancos. Mas eles dispunham de um modelo dicotômico que permitia transpor em bloco essa oposição e suas seqüelas para um sistema de pensamento no qual o seu lugar estava, de certo modo reservado. De modo que, assim que era introduzida, a oposição se punha a funcionar.” (Lévi-Strauss, 1993[1991]:66)

Portanto, esse processo de englobamento do *Outro* pelo *Eu* não se resolve tendo como consequência uma síntese conjuntiva entre os termos em oposição. A alteridade é englobada pelo pensamento akwë-xerente sem deixar de atuar ali como contra-ponto do *Eu*. Ela não é, nesse sentido, simplesmente *assimilada*, e sim *efetuada* como a condição mesma da emergência de qualquer agência, de qualquer

sujeito. A diferença entre os termos permanece, assim, operante, de forma a servir de grade interpretativa para novas analogias.

Sobre essa dinâmica posta pelo dualismo instável e sua conseqüente “abertura para a alteridade”, e, aqui, eu acrescentaria - *abertura para a alteração* – Lévi-Strauss conclui:

“No pensamento dos ameríndios, parece indispensável uma espécie de clinâmen filosófico para que em todo e qualquer setor do cosmos ou da sociedade as coisas não permaneçam em seu estado inicial e que, de um dualismo instável em qualquer nível que se o apreenda, sempre resulte um outro dualismo instável. (Lévi-Strauss, 1993[1991]:209)

É enquanto alteridade que o branco é incorporado pelo pensamento nativo. E, uma vez incorporada, tal alteridade alimenta um processo renovado de recomposição identitária, a partir do qual se avalia, simultaneamente, as fronteiras do pensamento e do grupo. De modo que a assimilação da alteridade provoca uma concomitante dissimulação do *Eu* (Viveiros de Castro, 2002b).

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 – *dahâimba/hépãĩ* - , entre os humanos e os animais – *akwě/kbazêĩprã*, entre *Waptokwa* e *Wairê*, entre os Akwë 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.

Assim, como afirma Viveiros de Castro sobre o caráter disjuntivo particular dessa “síntese amazônica”:

“Dizer que o inimigo está incluído na sociedade não é dizer que o Outro é, no fim das contas, um tipo de Eu, mas sim que o Eu é, antes de mais nada, uma figura do Outro.” (Viveiros de Castro, 2002b:429)

E mais a frente, no mesmo sentido:

“Os processos amazônicos de incorporação do Outro pelo Eu pressupõem, ou implicam, crucialmente, processos de determinação do Eu pelo Outro.”(Op. Cit.:451)

Poderíamos dizer, a reboque das considerações de Lévi-Strauss (1991), que a alteridade representada pelos Brancos já estava, de certa forma, prevista pelo pensamento akwẽ-xerente, na medida em que ela é, antes, constitutiva desse dualismo recursivo.

A partir do mito, ainda, podemos perceber que, paralelamente à introjeção do Branco, do *Outro* que representa, afinal, o eminente cativo Dom Pedro Cabrais, há uma expansão dos limites do coletivo de referência, e os Akwẽ, agora, estendem sua rede de parentesco até horizontes insuspeitáveis. Até o “Rio de Janeiro”, mais especificamente, como narra o mito.

Do sertão ao litoral, é como se fosse preciso ir sempre além de si, além do humano, além das fronteiras, para continuar gerando parentes, e, portanto, continuar sendo Akwẽ. Pois, para continuar “produzindo” parentes, é preciso haver quem não o seja.

É esse impulso exogâmico que, penso, está por trás dos casamentos de mulheres Akwẽ com homens brancos.

Vimos, no capítulo anterior, que é enquanto alteridade que os homens Akwẽ fertilizam as mulheres para a “produção” de filhos. O dualismo *wasiwadi/wasiwaze* que rege as trocas matrimoniais evidencia como, sob certa perspectiva, os Akwẽ são *Outros* com relação a si mesmos. O casamento só sendo possível por meio da

consideração de algum nível de alteridade. Mesmo no caso daquelas uniões que acontecem entre pessoas pertencentes à mesma metade, “*não se deve casar perto, porque atrapalha o respeito*”, dizem eles.

Vimos também que a uxorilocalidade, associada à patrilinearidade, faz com que, do ponto de vista feminino, os homens com os quais está pressuposto o casamento, sejam, fundamentalmente, *Outros*. A dinâmica que conforma os grupos domésticos atua de tal maneira que, o grupo natal de uma mulher se transforma, a partir do seu casamento e da morte de seu pai, na casa de seus afins.

Sobre esse aspecto, tal como relatado no capítulo anterior, pode-se dizer que a mulher está destinada a produção de alteridade no interior de seu próprio grupo. Elas próprias expressam isso dizendo que “produzem trocado”, “*se é kuzâ vai produzir pro wahirê, se é ãsake, vai produzir pro kbazi*”.

O casamento é, pois, uma espécie de mecanismo de introjeção da diferença no seio dos grupos domésticos. O conseqüente processo de alteração pelo qual passa cada grupo doméstico, a partir do casamento de suas mulheres, é que repõe a diferença necessária para a realização de novas uniões e, concomitantemente, para a produção de novos parentes.

Soma-se a tal estrutura, o fato, já mencionado, de que as categorias que indicam identificação e diferença são eminentemente elásticas e instáveis. Ou seja, quem é considerado *Akwê* (gente) ou *wrazu* (estranho) depende, fundamentalmente, do contexto de interação que está sendo levado em conta. Usada para se referir a membros de outros grupos indígenas, ou a outros “tipos de gente” de modo geral, a categoria que denota “estranho” – *wrazu* - me parece, assim, se referir a um nível de alteridade que está sujeito à incorporação, ao englobamento.

Existem, dentro dessa categoria ampla, vários tipos de estranhos. Os negros, por exemplo, são chamados de *wrazu wara*, os Xavante de “*sakrekwa*”, os Krahó de “*sikapko*”, etc. É nessa categoria também que os *Akwê* situam o Branco, este último sendo chamado de “*ktâwanõ*”.

Não consegui, durante todo o tempo em que estive em campo, uma explicação etimológica para o termo⁴⁵. No lugar disso, os *Akwê-Xerente* me ofereceram uma miríade de associações e conotações para a palavra que, embora não sejam exatamente coincidentes, ao menos evocam os mesmos sentidos e

⁴⁵ É possível identificar a raiz do termo presente em outras palavras associadas ao homem branco, tais como o dinheiro – “*ktâprezu*”, e o gado – “*ktâkmõ*”.

associações de idéias. Assim, quando perguntava porque chamavam o Branco de *ktâwanõ*, me diziam coisas como: “*porque é muito falador, mente muito*”. Ou ainda: “*porque é igual marimbondo, tem muito e ferroa dolorido*”, ou “*é igual cobra*”. E também: “*porque vocês são muitos*”. As associações, via de regra, ressaltavam uma tríade nada gentil: a mentira, a peçonha e a população abundante.

Voltarei a esse ponto mais adiante. Antes, é importante notar que, ao contrário dos mortos e dos animais, com os quais o relacionamento não ocorre sem que se perca a humanidade específica que investe a condição de sujeito, os *wrazu* estão situados numa espécie de zona de convergência na escala relacional, em que a fabricação corporal dessa humanidade específica e, portanto, o aparentamento, é uma possibilidade em aberto⁴⁶.

É possível, assim, “aparentar” um estranho. Nesse caso, ele também será considerado Akwẽ, sem perder, no entanto, seu lastro de alteridade. Pois, essa diferença é, no caso Akwẽ, justamente o que fornece as condições para o processo de aparentamento. Ela não pode, por isso, ser inteiramente consumida.

Esse aspecto é importante, pois explica afirmações como aquela feita por Skrawẽ a respeito dos Krahó, quando dizia que não existia mais “krahó puro”, que estes tinham “virado akwẽ” pelo fato de que homens akwẽ teriam se casado com mulheres do referido grupo e produzido muitos filhos. De fato, muitas vezes os Krahó são chamados pelos Akwẽ-Xerente de *sikapko*, termo que denota o ato de “partir-se em pedaço, rachar-se”, mas que também indica uma espécie de parentesco, segundo me informaram. É como se os Krahó fossem um “pedaço desprendido” do coletivo a que chamam Akwẽ. São uma espécie de parente, mas, justamente por estarem distantes, não perderam sua condição de alteridade.

O caso dos Krahó (e também, me parece, dos Krinkati) é interessante porque contrasta com os outros tipos de uniões inter-étnicas observadas em campo.

Por uma série de circunstâncias históricas, geográficas, e culturais, homens Akwẽ-Xerente se deslocaram com alguma frequência para as aldeias krahó, e por lá permaneceram por um tempo considerável. O suficiente para “arrumar mulher”, como dizem, e, com elas, terem seus filhos.

Como mencionado no capítulo anterior, a teoria Akwẽ-Xerente sobre a concepção afirma que a substância da qual é feita uma criança é proveniente de seu

⁴⁶ Esse ponto foi notado por Coelho de Souza (2002) como uma constante entre os grupos Jê.

pai – *danĩ wakul* “carne humana líquida”, “sêmen”. Daí se justificam os pertencimentos clânicos e toda espécie de identificação pela ascendência masculina. Por isso, os filhos de mulheres krahó com homens akwẽ são considerados, por esses últimos, como sendo akwẽ, tal como afirmara Skrawẽ.

Nesse sentido, o caso Krahó representaria um tipo de “miscigenação ideal” do ponto de vista dos homens Akwẽ-Xerente. Ou seja, o englobamento do *Outro* pelo *Eu* teria se dado de tal forma que o *Outro*-Krahó virasse Akwẽ, sem que o Akwẽ se transfigurasse em *Outro*.

Do ponto de vista dos Akwẽ-Xerente, houve uma extensão do coletivo sem que houvesse uma concomitante alteração intensiva de sua natureza. Talvez por isso os Krahó sejam considerados um “pedaço” dos Akwẽ-Xerente.

No caso das uniões de mulheres akwẽ-xerente com homens *ktâwanõ* ou com outros *wrazu*, o processo me parece sutilmente distinto.

Tais uniões são encaradas com bastante ambigüidade por parte dos índios. Skrawẽ me disse que “*o problema é que a pikõ que casa com o branco vai produzir pro branco. Era bom se ambã fizesse igual pikõ e procurasse as brancas pra casar, aí ela ia produzir pro akwẽ*”.

É possível perceber, mesmo através de uma rápida visita às aldeias akwẽ-xerente, que há um número significativo de crianças mestiças, bem como de homens brancos morando ali. Existem também, embora em menor número, homens de outros grupos indígenas (Xavante, Guajajara, Krahó, etc.) morando com mulheres akwẽ em suas aldeias.

Quando perguntei às mulheres se havia muitas moças casadas com *ktâwanõ* morando em Tocantínia ou Miracema com seus maridos, elas me explicaram que o mais comum, no caso dos casamentos desse tipo, era os homens brancos virem morar nas aldeias com suas esposas, e não o contrário.

Eu, particularmente, soube de um único caso, em que uma mulher akwẽ, habitante da aldeia Cercadinho, havia se casado com um “doutor advogado” e se mudado com ele para Palmas. Presumo que existam outros casos parecidos com este, mas certamente, a julgar pelo expressivo número de brancos, ou de outros *wrazu* e, principalmente, de crianças mestiças morando nas aldeias, e pela afirmação das próprias mulheres a esse respeito, são a minoria.

Esse aspecto nos aponta para uma possível permanência, no caso das uniões inter-étnicas, do princípio de residência uxorilocal que rege os casamentos entre os Akwẽ. Ou seja, é o homem quem deve se deslocar do seu grupo natal e viver junto aos parentes de sua esposa. Nesse caso, a alteridade que representa todo esposo ao chegar à casa de sua mulher é mantida e ampliada, atuando em um nível extra-coletivo.

Nesse sentido, é esperado das mulheres akwẽ, como conduta moral adequada, que sejam mais reclusas e que se expressem com discrição. Dizem que não é bom que uma mulher fique “*rodando de casa em casa*”, “*focando com o povo da aldeia*”⁴⁷. Quando alguém se comporta dessa maneira, dizem pejorativamente que “*fulana tá rodada*”. Ao passo que, em contraste, de um homem se espera que ande bastante, que conheça quantos lugares lhe seja possível, que saiba falar em público, se expressando solenemente. Dizem com orgulho de si próprios, “*akwẽ tem que ser andador!*”

Pois bem, levando-se em conta todos esses fatores – morais e estruturais - é compreensível que sejam os homens brancos que se mudem para as aldeias akwẽ. O fato é que esse tipo de união tem se tornado uma prática cada vez mais comum nas interações entre os Akwẽ e os brancos na esfera local.

É preciso ressaltar quanto a isso, que os Akwẽ-Xerente possuem uma longa trajetória de “contato” com o mundo dos brancos e que, nos últimos anos, tal relacionamento vem se intensificando rapidamente, devido a implementação de grandes projetos de “desenvolvimento” no entorno de suas terras, levados a cabo pelos governos estadual e federal, tais como a instalação da capital Palmas a apenas 70Km dos limites ao sul da reserva, o PRODECER III - Programa Nipo-Brasileiro de Desenvolvimento do Cerrado, responsável por grandes plantações de soja nas proximidades de Pedro Afonso, a Usina Hidro-Elétrica Luís Eduardo Magalhães, situada no rio Tocantins e cuja barragem se situa a apenas 15Km das terras akwẽ, a abertura e/ou pavimentação de rodovias no entorno da reserva – TO-010, TO-245 e TO-342, etc. Todos esses empreendimentos, além dos impactos ambientais presumidos, trouxeram grandes levadas de funcionários homens para as proximidades da área indígena, o que facilitou sobremaneira o contato entre esses

⁴⁷ Já se pode imaginar como esta regra de etiqueta feminina dificultou sutilmente o trabalho de campo da pesquisadora que consistia muitas vezes, justamente, em “rodar de casa em casa” na aldeia, perguntando todo tipo de coisa a todo mundo.

trabalhadores e as mulheres Akwẽ. Com efeito, os casos de uniões entre índias e brancos que pude conhecer de perto ou que me foram relatados diretamente se deram com pequenos sitiantes, cujas ocupações do entorno remetem à longa data; ou com trabalhadores que atuaram na construção de algum tipo de infra-estrutura, seja dentro da própria área indígena, seja em seu entorno imediato; e, em menor medida, com habitantes de duas cidades próximas à reserva, Tocantínia e Miracema.

De sua parte, as mulheres Akwẽ explicaram: “Vem o ktãwanõ trabalhar aqui perto, aí fica conhecendo, ou em Tocantínia ou na aldeia mesmo. De vez em quando tem forró. Tem muita moça que fica rodada aí na mão do ktãwanõ, vai se perder. Mas se gostar mesmo, aí traz pra morar mais ela na aldeia”.

Assim, as perguntas que vêm à tona, dado a recorrência de tais relacionamentos, são: É possível “aparentar” esses estranhos? Em que circunstâncias? E quais as premissas envolvidas nesse processo?

Sobre essas questões, a fala de Wakrtidi, esposa de Skrawẽ, é extremamente interessante e pode nos apontar alguns caminhos. Eu havia perguntado a ela, uma anciã de cabelos longos e brancos, como era no tempo em que era moça, se tinha muita pikõ que se casava ou namorava com ktãwanõ. Então, ela me disse:

“De primeiro isso não tinha muito. A mulher tinha medo do branco. Mas hoje tem muito ktãwanõ vivendo no meio do akwẽ. Ta aí tudinho nas aldeias. A moça conhece e traz pra morar pra cá. Não vê Tonhão que tá morando aqui mais nós? Aí vira tudo akwẽ. Fica morando e vai ter os filhos todos mestiços. Krtidi mesmo, o pai é mestiço. Por isso que akwẽ ta muito agora. Se ficasse só akwẽ puro mesmo tava era pouquinho. Por isso é que agora nós somos muitos. Eu mesma sou pura, não tem mistura nenhuma. Agora não, é diferente. Ktãwanõ vem e aí produz muito aí nas aldeias.” (Maria José Wakrtidi, Ssuĩrehu, junho de 2008)

A explicação de Wakrtidi levanta alguns elementos cruciais para o entendimento do estatuto da alteridade que representam os brancos na sociologia nativa, bem como da atitude dos índios, ou melhor, das índias, em relação a esse *Outro*: O medo, remetendo ao simbolismo de poder e perigo envolvendo a imagem do Branco – “a mulher tinha medo do branco”; o papel da uxorilocalidade – “a moça conhece e traz pra morar pra cá”; a incorporação do *Outro* pelo *Eu* via parentesco – “aí vira tudo akwẽ”; a concomitante dissimulação do *Eu* pelo *Outro*, ressaltando o processo de “mistura” – “fica morando e vai ter os filhos todos mestiços”; e a

reprodução do coletivo através dessa alteração, dessa mistura – “*Por isso que akwẽ tá muito agora. Se ficasse só akwẽ puro mesmo, tava era pouquinho*”.

Como as reflexões anteriores deixaram entrever, a figura do Branco e seus signos de poder, tais como as armas de fogo, as mercadorias, a escrita, são todos elementos ambivalentes do ponto de vista akwẽ-xerente. Intensamente estimados e desejados, mas também temidos e encarados com extrema desconfiança.

Nesse sentido, é comum, por exemplo, encontrar entre os mais velhos, aquelas pessoas que se recusam a consumir “comida de ktãwanõ”, temendo a ação patogênica atribuída a ela. Talvez por isso, a velha Wakrtidi, anciã de minha aldeia anfitriã, se negava decididamente a provar do meu café instantâneo. Essa atitude se observava não só com relação aos produtos industrializados, mas também diante de itens insuspeitos, como frutas “exóticas”, tais como pêra, maçã, etc. Em outra situação, Krtidi, que ainda estava cumprindo seu período de resguardo, se recusou a tomar refrigerante, alegando que sua filha, que havia adoecido recentemente, ainda estava “fraquinha”. A ação patogênica da comida de branco parece ser consenso entre os Akwẽ das mais variadas idades. O curioso é que, contraditoriamente, muitas vezes por falta de opção, os índios costumam incluir vários itens desse tipo em sua alimentação diária. Observações pesarasas sobre isso são freqüentes. Eles dizem: “*quando não comia comida do branco, o akwẽ não adoecia*”.

A idéia da peçonha, associada ao termo *ktãwanõ*, está presente também na atitude dos Akwẽ-Xerente diante dos serviços de saúde oferecidos pela FUNASA através do pólo base de Tocantínia. Há uma demanda intensa em torno da assistência médica devido, sobretudo, à proliferação das “doenças de Branco” entre eles. Ao mesmo tempo, existe uma desconfiança enorme acerca do comportamento dos enfermeiros e dos médicos, assim como dos medicamentos administrados. Algumas pessoas suspeitam que estão sendo envenenadas, outras não acreditam na eficácia dos procedimentos, sendo comum a prática de, logo depois de procurar tratamento no pólo base ou no hospital de Miracema, as pessoas procurarem um “tratamento paralelo” junto ao sekwa da aldeia.

A relação que os Akwẽ-Xerente mantêm com a alimentação e com os medicamentos dos brancos são questões que ainda estão por serem exploradas e que, certamente, gerariam questionamentos que demandariam mais tempo em campo e mais espaço para a escrita. Não pretendo aqui oferecer uma descrição

profunda dessas práticas, somente as cito como exemplo de um certo tipo de atitude recorrente diante desses índices da alteridade do Branco.

Essa postura de desconfiança e de medo associada à figura do Branco não desaparece pelo fato de uma mulher se casar com um *ktâwanõ*. Pelo contrário, o relacionamento se dá *apesar* da imagem de letalidade e patogenia atribuída a ele. Ou seja, é como *Outro* que o Branco é desejado, ao mesmo tempo que temido, ou mesmo odiado.

Refletindo sobre isso, é impossível não me lembrar das muitas vezes em que andava com as mulheres do Ssuĩrehu pelas estradas de terra da reserva e, de repente, ouvíamos o barulho de algum carro que vinha se aproximando. A mulherada imediatamente corria para se esconder no mato que margeava a estradinha, de modo que o motorista, quando passava, não percebia nem o rastro das minhas companheiras. Depois que a poeira assentava, todas retornavam para o caminho, em polvorosa, especulando sobre qual era o carro, de onde vinha, para onde ia, quem estava dirigindo, se era bonito, etc.

Certa vez, perguntei a uma de minhas amigas do Ssuĩrehu, casada com *ktâwanõ*, como ela se sentia em relação a isso, como era a convivência com seu esposo, como era o comportamento das outras pessoas em relação ao filho dos dois, etc. O curioso é que ela logo mobilizou uma série de comentários que remetiam à idéia de patogenia e aos perigos do convívio com o *ktâwanõ*. Iniciou um discurso que falava sobre a epidemia de varíola que abateu seu povo quando, segundo ela, passaram a comer os alimentos do Branco, como óleo e sal, provavelmente em uma época em que ela não era nem nascida. Disse ainda que, depois que construíram a barragem, muitos índios teriam adoecido e que, segundo desconfiava, depois da criação do pólo base de Tocantínia, aqueles que eram encaminhados para tratamento estariam sendo envenenados pelas enfermeiras brancas.

Ao mesmo tempo, disse que o casamento com um homem branco oferece a oportunidade, para ela e para o filho, de “comer bem e vestir bem”, de “aprender mais nos estudos” e que seu esposo já tinha até se acostumado com sua comida, que respeitava muito seus parentes, que gostava da vida na aldeia, etc. Ou seja, a união com o homem branco trazia benefícios para ela e seu filho, ao mesmo tempo em que seu esposo já estaria sendo socializado na vida aldeã, respeitando os parentes, comendo a comida do akwẽ, etc.

Os elementos presentes nesse relato, bem como nos outros que me foram contados a esse respeito, evocam, de maneira muito clara, o sentido de *wasiwaze* – “nosso respeito recíproco”. Como foi exposto no capítulo anterior, é o *waze* – respeito/vergonha - que media o relacionamento entre entidades distintas, sejam elas pessoas ou grupos. Noção que conecta e separa de um só golpe, é o respeito/vergonha que preside fundamentalmente as trocas matrimoniais entre os Akwê-Xerente, bem como o comportamento entre os afins.

Desse modo, ao se relacionar com o Branco, as mulheres akwê-xerente buscam estender o sentido de *waziwaze* a tais relacionamentos.

A alteridade do Branco permanece marcada, como é o caso, afinal, de todo esposo potencial e como nos faz perceber todo o discurso feito em torno da virulência e da peçonha provenientes desse mundo perigoso do qual vem seu cônjuge. No entanto, a medida em que esse *Outro* for sendo incorporado à vida aldeã – “respeitando” os afins, parentes de sua esposa, comendo de sua comida, entendendo sua língua - essas mulheres esperam poder desfrutar das suas prerrogativas de poder - mercadorias, escrita, etc., invertendo a assimetria posta entre os akwê e os brancos a partir da “escolha fatídica”. Em contrapartida, ela produzirá um filho mestiço, estará “*misturando a raça*”, como elas mesmas dizem. Ou seja, a reprodução do coletivo passará obrigatoriamente por sua alteração. Aparentar um “*Outro*” envolverá crucialmente a produção de diferença no interior do *socius* e, portanto, sua transformação.

Ora, vimos que todo esse processo de incorporação da diferença já opera no nível da segmentaridade interna do grupo. Quando se casa “no outro lado”, levando-se em conta o *wasiwaze*, se está casando com “outro tipo de gente”. É a mulher, pois, quem fertiliza o clã de seu marido, “produzindo trocado”. Assim, o homem será sempre, do ponto de vista feminino, um tipo de “*Outro*”.

Ao se casar com um Branco, as mulheres estão simplesmente expondo a fractalidade do sistema, na medida em que o processo de englobamento e alteração se dará em uma escala, digamos, extra-coletiva.

Esse impulso exogâmico faz com que o nível de alteridade englobado seja sempre ampliado. Mas, como tentei evidenciar ao longo de toda a argumentação, **muda-se a escala, permanecem as relações.**

Os Akwẽ, então, **permanecem se transformando** à medida em que produzem seus parentes. As mulheres continuam gerando o *Outro* dentro de si, como sempre fizeram. Seus corpos são o coletivo em escala reduzida. E o contrário também deve ser verdadeiro: o coletivo é o corpo feminino em escala ampliada. Ambas as instâncias são perpassadas pelas mesmas relações⁴⁸.

Quanto à identidade dos filhos mestiços, sejam eles filhos de *ktâwanõ* ou de qualquer outro *wrazu*, há uma ambiguidade inerente.

É comum ouvir sobre esses mestiços comentários do tipo “*lá vai a xavantinha!*”, ou “*êh ktâwanõ custoso!*”. Ao mesmo tempo, no caso das crianças, por exemplo, recebem o mesmo cuidado e carinho de todos os membros da aldeia, como qualquer outra criança do grupo. Porém, quando perguntamos diretamente sobre sua identidade, as pessoas costumam atribuí-la à identidade de seu pai, ao mesmo tempo em que dizem com frequência, “*já virou akwẽ.*”

Trata-se, de fato, de uma questão ambivalente. Ora são considerados *akwẽ*, ora são considerados *wrazu*. É como se portassem um índice de alteridade que é irreduzível. Mesmo sendo totalmente socializados na vida aldeã, aprendendo a língua, recebendo o nome, etc., esse índice de diferença será sempre mobilizado conforme a ocasião e o interessado.

Nesse sentido, tais mestiços são vistos com admiração e desconfiança. Dizem que são muito bonitos e sabidos, mas que, ao mesmo tempo, são amorais, malandros, querem tirar vantagem de tudo.

Krtidi, certa vez comentara comigo: “*A vó fala que nós somos bonitas porque somos tudo misturado. Eu e Hirê somos filhas de ktâwanõ e Krêdi é filha de guajajara, as filhas de Brudu.*” Se referindo ao fato de que seu pai, o primeiro marido de sua mãe, é mestiço com *ktâwanõ* e o pai de Krêdi, atual marido de sua mãe, é guajajara.

Minha anfitriã muitas vezes se queixara comigo sobre o fato de que o “povo” costumava falar muito dela, dizendo que tinha “sangue de *ktâwanõ*” e que por isso seria “*metida a sabichona*”. Por fim, dava de ombros dizendo, “*deixa eles engordarem com meu nome pra lá.*”

Há um outro exemplo em que a mestiçagem foi levantada como explicação para o comportamento anti-social e amoral de uma pessoa. O ex-marido de Brupai -

⁴⁸ Assim como o sangue, enquanto prerrogativa feminina, é o corpo da mulher em escala reduzida. Isso é válido também para os clãs e metades, para todas as escalas e segmentações.

meia irmã de Krtidi, filha de seu pai com a irmã de sua mãe - teria violentado a sua irmã mais nova, fato que havia deixado a todos em estado de choque. Além disso, o mesmo indivíduo teria sido acusado de roubo e de todo tipo de trapaça. Na ocasião, sua ex-mulher estava à procura de seus parentes para lhe darem um “corretivo”. Pois, além do estupro, depois de ter lhe traído com outra mulher, havia levado seus filhos, como de fato prevê o costume. Mas também confiscara todos os “bens” que Brupai alegara ter comprado com o dinheiro da venda de artesanato, tais como bicicleta, cama, aparelho de som, etc., e ainda a estava ameaçando de levá-la ao juiz (!) para pedir pensão alimentícia para os filhos. Fato que deixou a irmã de minha anfitriã indignada. Quando chegou ao Ssuĩrehu para reclamar com seus parentes, todos a advertiram: *“ele é assim porque é ktâwanõ, não sabe respeitar, se acha espertalhão, melhor que todo mundo”*, sem lembrarem que, tanto Brupai, quanto Krtidi também eram filhas de pai mestiço.

O interessante é que, no caso dos mestiços, as mesmas pessoas que são acusadas e elogiadas por serem *ktâwanõ* são também, e em muitas ocasiões, consideradas *akwẽ*.

Assim como o visitante, o cativo, ou o cônjuge, que foram socializados e que receberam o nome, são considerados *wrazu* e *akwẽ* ao mesmo tempo, os mestiços expressam em seus corpos, e de forma radical, a interação entre a identidade e a diferença enquanto modo constitutivo da socialidade *akwẽ-xerente*.

A forma nativa particular de construção do parentesco faz com que as pessoas sejam todas, no fim das contas, misturadas. Os mestiços só radicalizam e explicitam essa mistura da qual depende a reprodução do grupo.

Pois, para os *Akwẽ-Xerente*, *misturar*, ou *transformar*, é também *durar*. Não há contradição entre “ser Outro” e “ser *Akwẽ*”, pois, como tentei exemplificar ao longo dessa discussão, os *Akwẽ* já seriam *Outros* em relação a si mesmos. O papel constitutivo da alteridade está expresso em todos as instâncias, seja de sua sociologia - como expressam as trocas matrimoniais -, seja de sua cosmologia – como nos mostrou as associações míticas entre Wairê e Pedro.

Como dizia a sábia Wakrtidi, *“é por isso que *akwẽ* tá muito agora, se ficasse só *akwẽ* puro mesmo tava era pouquinho.”*

Considerações finais

Gostaria de ressaltar aqui, diante de tudo que foi exposto ao longo dos capítulos precedentes, que aquilo que foi dito a respeito do universo relacional akwẽ-xerente tem a intenção de levantar questionamentos e propor uma discussão que apenas se inicia por ocasião desse trabalho. Não pretendo, pois, fixar verdades ou conclusões a partir da escrita sobre um mundo que pude somente começar a entrever. Há ainda muitas relações a serem estabelecidas e cultivadas por meio de estadias mais longas e freqüentes entre os Akwẽ-Xerente, de modo que um longo caminho a ser percorrido se revela diante desse primeiro esforço de entendimento.

Não quero, portanto, correr o risco de cometer especulações inconseqüentes a partir de uma parca etnografia. Somente lançar perguntas a partir de uma problemática pertinente. O contexto de definição dessa problemática, no entanto, só poderá ser adequadamente definido através da interferência entre a “vida akwẽ” que, afinal, constitui o objeto da etnografia, e aquelas questões colocadas pela teoria sobre os Jê e sobre os grupos sul americanos de modo geral. Experimento que intentei começar a esboçar aqui.

Vimos que a maneira como os Akwẽ-Xerente organizam suas relações de parentesco e a maneira como se dá a interação entre homens e mulheres no interior dessa estrutura, coloca problemas para a definição de uma esfera constituída pelo parentesco cognático, formado por consangüíneos e afins, e definido por um gradiente de distância, cujo raio de operação consanguinizaria os afins efetivos.

O diametralismo que organiza globalmente as instâncias relacionais dos Akwẽ-Xerente invade a esfera doméstica através da oposição wasiwadi/wasiwaze, fazendo com que uma mãe seja considerada uma espécie de “afim” de seu próprio filho⁴⁹. É como se a afinidade potencial que, sendo a condição mesma de definição do campo do parentesco, infiltrasse por contra-efetuação naquela esfera onde se concentra o

⁴⁹ A maneira como uma mãe é considerada uma “afim” de seu filho me parece ser a mesma que faz com que, como observou Crocker (1985), o “pai” Bororo, dada a descendência matrilinear, seja também considerado um afim de seu filho. Nesse sentido é emblemático que, como apontou o autor, o xamã do *bope* chame a entidade que o acompanha de *i-ogwa*, literalmente “meu pai”. Pois o “pai” para um Bororo, por pertencer à metade oposta de ego, é mais um afim que um consangüíneo. Por isso, o xamã do *Bope* (o *Bari*) terá de ser sempre da metade *Tugarege* já que, sendo a maioria das espécies de *bope* pertencente aos *aroe* clânicos (especialmente dos *Bado Jeba*, emblematicamente os “donos da flechas”) da metade *Exerae*, somente um *tugarege* poderá chamar um *bope* de “meu pai”.

trabalho de construção do seu contrário – a consangüinidade -, esta última expressa na relação pai-filho. A afinidade potencial, presente e sustentada através da posição da mulher com relação ao seu marido e a seus filhos, tem a ver, presumo, com a abertura sintética da esfera doméstica ao que se encontra alhures – para além do grupo conjugal e do grupo local, mas também para além do *socius*.

A maternidade, assim, longe de pressupor uma identificação ampla e óbvia entre mãe e filho, remete, pois, àquela potência exterior necessária para se fazer novos humanos. Procurei demonstrar que as mulheres operam essa “abertura ao exterior” através de seus corpos, o que nos levou a perceber que os homens, sob seu ponto de vista, são fundamentalmente *Outros*.

Isso me leva a considerar um ponto levantado por S.Hugh-Jones (2001), para quem as mulheres Barasana não se tornariam xamãs porque já o seriam a sua maneira, estando seus corpos abertos ao exterior (He) através da gestação.

Tal abertura dos corpos femininos a outros mundos relacionais se torna evidente para o caso Akwẽ-Xerente se considerarmos a forte ligação com o mundo não-humano mantida pela criança recém-nascida e os cuidados puerperais necessários para que ela não seja capturada por outras subjetividades, tal como relatado no capítulo 2. Além disso, as mulheres estão constantemente sujeitas a serem predadas por Hêpãrowawẽ, entidade que condensa a alteridade animal diante do coletivo Akwẽ-Xerente.

Essa susceptibilidade feminina à alteridade se dá a partir de um diálogo que se processa no âmbito do grupo doméstico, e envolve diferentes subjetividades que não só incluem os homens akwẽ enquanto Outros, como também aquelas entidades não-humanas, espíritos e animais.

Nesse sentido, é pertinente, também para o contexto akwẽ-xerente, os apontamentos feitos por Vilaça (2002), questionando a separação posta entre a vida doméstica e os fatos cosmológicos, atentando para o papel constitutivo da alteridade na produção de novos humanos. Segundo esta autora, as relações de parentesco, a partir das quais a humanidade específica é construída, se constituem desde a alteridade como ponto de partida. Essa alteridade constitutiva estaria posta, portanto, também nas relações de socialidade doméstica e não somente no âmbito do ritual, do xamanismo, da guerra, etc., onde, tradicionalmente, seria analisada pela maioria dos etnógrafos. As relações de consubstancialidade dadas no âmbito doméstico

pressuporiam, pois, a imanência dessa diferença primordial no que diz respeito à construção do parentesco.

Nesse sentido, o fato de as mulheres akwê-xerente “produzirem trocado”, segundo elas mesmas dizem, sinaliza a diferença potencial operante não só entre ela e seu marido, mas também entre ela e a própria criança gerada em seu ventre. O aparentamento se dá, pois, entre os pais e seus filhos, nunca com relação a elas mesmas⁵⁰. Elas permanecem ocupando, com relação ao grupo doméstico, uma posição disjuntiva, mediadora, entre o interior e o exterior, entre o *Mesmo* e o *Outro*. “Produzir trocado”, nesse sentido, seria, não só produzir parentes **para** o *Outro*, como também produzir parentes **a partir do** *Outro*. A diferença está posta desde o início como condição das relações, e é repostada infinitamente como o efeito delas.

Assim, se é o dualismo que, operando no nível intra-coletivo, faz com que os Akwê-Xerente sejam *Outros* com relação a si mesmos, é também esse mesmo dualismo, dessa vez operando em escala extra-coletiva, que faz com que os *Outros* sejam incluídos no universo relacional akwê-xerente. O dualismo é, portanto, tanto um mecanismo de anti-totalização quanto um operador da abertura do *socius*.

Nesse sentido, procurei demonstrar como as relações estabelecidas pelos Akwê-Xerente com os Brancos se dá de acordo com o dualismo de seu pensamento e de sua organização social. O Branco, tomado em sua forma genérica enquanto figura prototípica do *Outro*, pôde ser incluído no pensamento nativo através da extensão de um dos termos da oposição cósmica entre Waptokwa e Wairê exatamente porque, de certa forma, tal arranjo já dispunha de um lugar para a posição da diferença. Ou melhor, o dualismo é a própria posição da diferença.

Numa espécie de desdobramento social possível dessa inclusão cósmica, as mulheres Akwê-Xerente, ao buscarem os homens brancos como esposos potenciais, procuram estender a lógica dualista que opera as trocas matrimoniais no nível intra-coletivo para os relacionamentos com esses “afins superlativos”, tentando reduzir sua afinidade potencial em afinidade real (Viveiros de Castro, 2002b). Elas buscam, assim, equacionar a assimetria de poder entre os Brancos e os Akwê, tal como posta pela “escolha fatídica”, por meio da extensão da ética pressuposta em

⁵⁰ Para se entender melhor o posicionamento da mulher com relação ao seu grupo doméstico, seria necessário aqui, tal como colocou Viveiros de Castro (2002c), que fosse desenvolvida uma “teoria das relações de não-parentesco na América do Sul”.

wasiwaze – “nosso respeito recíproco” – enquanto princípio que rege as trocas matrimoniais e que prescreve a relação com a diferença de modo geral.

Os filhos mestiços resultantes desses relacionamentos, no entanto, simbolizam, e de forma radical, essa mistura perigosa entre igualdade e diferença necessária para a reprodução do *socius*. Nesse caso, com efeito, é quase como se tivesse sido usado diferença em excesso, sendo a alteridade que representam, e de onde provêm, um tanto “selvagem” demais, tal é o *status* do Branco entre os Akwẽ. Daí as opiniões ambíguas a respeito dos mestiços – bonitos e sabidos, por um lado, petulantes e trapaceiros, por outro.

Mas, por outro lado, como os Akwẽ-Xerente já se configuram como *Outros* em relação a si mesmos, não há contradição inerente que impossibilite o fato de se ser *Outro* e ser Akwẽ ao mesmo tempo, como parece ocorrer com os mestiços, somente uma desconfiança quanto às suas potências e afecções.

Seria possível realmente domesticá-los?

Para finalizar, gostaria de propor, a partir de tudo o que foi exposto, que o universo relacional akwẽ-xerente se organiza em torno da tensão entre o dualismo concêntrico e o diametral.

A lógica concêntrica parece ser responsável pelo impulso exogâmico, sempre renovado, que move o sistema, buscando incluir *Outros* como Akwẽ a partir de ciclos cada vez mais vastos de socialidade.

Uma vez englobada, no entanto, essa alteridade nunca é abolida a favor de um meio de interioridade inclusiva. Ou seja, esse *Outro* nunca é transformado completamente em *Mesmo*. Pois o diametralismo operante em todas as instâncias de relacionamento akwẽ-xerente põe-se logo a operar, de modo a impedir qualquer totalização entre os termos da oposição.

Dessa maneira, dado esse mecanismo complexo de “abertura ao *Outro*” e de anti-totalização, poderíamos arriscar dizer, então, que o *socius* Akwẽ-Xerente não tem centro, assim como não tem um limite fixo, definidor de um interior e exterior absolutos.

Se assim for, em que sentido pertinente poderíamos conceber esse coletivo como uma totalidade sócio-centrada e auto-reprodutiva?

Referências Bibliográficas

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o Branco: cosmologias do Contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

BELAUNDE, Luísa Elvira. A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia do gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia* v.49, São Paulo. USP, 2006.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Mortos e os Outros*. 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 em Lévi-Strauss e os índios. In: QUEIROZ, Ruben Caixeta de; NOBRE, Renarde Freire. *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora 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.

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.

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.

FARIAS, Agenor. Fluxos Sociais Xerente: organização social e dinâmica das relações entre as aldeias. Dissertação de Mestrado. FFLCH/USP. São Paulo, 1990.

FAUSTO, Carlos. Donos Demais: domínio e maestria na Amazônia. *Mana* v.14(2): 329-366, 2008.

GORDON, César. *Economia Selvagem: Ritual e Mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo. Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro:NUTI, 2006.

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.

HUGH-JONES, Stephen. 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.

_____. Wãribi 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.

KELLY, José Antônio L. Fractalidade e Troca de Perspectivas. *Mana* v.7(2): 95-132, 2001.

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.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro, 1975.

_____ [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.

_____ [1991]. *História de Lince*. Rio de Janeiro. Companhia das Letras, 1993.

_____ [1964]. *O Cru e o Cozido (Mitológicas v.1)*. São Paulo. Cosac & Naify, 2004.

LIMA, Tânia Stolze. Uma história do dois, do uno e do terceiro. In: QUEIROZ, Ruben Caixeta de; NOBRE, Renarde Freire. *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

LOPES DA SILVA, A.; FARIAS, A. Pintura Corporal e Sociedade: os partidos Xerente. In: Vidal, Lux (org.). *Grafismo Indígena: Estudos de Antropologia Estética*. São Paulo. Nobel, Edusp. Fapesp, 1992.

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.

_____. *O selvagem e o inocente*. Campinas, SP: Ed. da UNICAMP, 1990.

MELATTI, Júlio Cezar. The Relationship System of the Krahó. In: MAYBURY-LEWIS, David (Ed.). *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Harvard University Press, 1979.

MORAIS NETO, Odilon Rodrigues. *Sawrepte: imagens do Brasil Central*. Dissertação de Mestrado. PPGAN/UnB. Brasília, 2007.

ORTNER, Sherry; WHITEHEAD, Harriet. *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge. Cambridge University Press, 1981.

ROSALDO, Michelle Z.; LAMPHERE, Louise [1974]. *A Mulher, a Cultura e a Sociedade*. Rio de Janeiro, 1979.

SCHROEDER, Ivo. *Política e Parentesco nos Xerente*. Tese de Doutorado, PPGAS, FFLCH/USP. São Paulo, 2006.

SEEGER; DaMATTA; VIVEIROS DE CASTRO. *A construção da Pessoa nas sociedades Indígenas Brasileiras*. 1976.

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.

TURNER, Terence. The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems: A General Model. In: MAYBURY-LEWIS, David (Ed.). *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Harvard University Press, 1979.

VILAÇA, Aparecida. Making kin out of others in Amazonia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. v.8 n.2: 347-365, 2002.

_____. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.5, n.44. São Paulo, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac &Naify, 2002.

_____. Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena. 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.

_____. O Problema da Afinidade na Amazônia. In: *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002c.

WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press. 1981.