

## Produzindo trocado: fertilidade e alteridade entre os Akwẽ-Xerente

Clarisse Raposo

Doutora em Antropologia Social/Universidade Federal de Minas Gerais

[clarisseraposo13@gmail.com](mailto:clarisseraposo13@gmail.com)

### Resumo

Esse artigo é resultado de pesquisa realizada entre os Akwẽ-Xerente, povo jê habitante do Brasil Central, cujas terras estão localizadas numa região compreendida entre o médio curso do rio Tocantins e o rio Sono. Procura-se sublinhar a relação intrínseca entre cosmologia, organização social e construção da pessoa, destacando as relações de gênero percebidas a partir do vínculo conjugal. Busca-se, ainda, considerar a maneira como reprodução e diferenciação estão implicadas nos modos akwẽ-xerente de composição da vida.

**Palavras-chave:** Akwẽ-Xerente; parentesco; gênero; Jê.

### Abstract

This paper is the result of a field research carried out amongst the Akwẽ-Xerente, a Ge-speaking people living in Central Brazil whose lands are located in a region halfway through the course of the Tocantins River and the Sono River. It is sought to outline the intrinsic relationship between cosmology, social organization and the processes of construction of akwẽ-xerente personhood, highlighting the gender relations perceived from the marital bond. Furthermore, it endeavors to take into account the manner in which reproduction and differentiation are implied in the akwẽ-xerente way of composition of life itself.

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

O presente artigo tem por objetivo oferecer uma interpretação sobre um tema bastante clássico na literatura etnológica sobre os povos de língua jê e bororo, mas pouco desenvolvido na bibliografia específica sobre os Akwẽ-Xerente: as concepções nativas envolvidas nos processos de reprodução e sua relação com as segmentações sociocósmicas que dividem esses povos tantas vezes ao meio.

Advirto o leitor que este trabalho constitui um resumo parcial de uma pesquisa circunscrita ao contexto mais amplo de minha pesquisa de doutorado, no âmbito da qual desenvolvi, junto a esse povo, uma etnografia acerca de suas relações de parentesco e do seu ritual de nomeação, destacando as relações de gênero envolvidas nesses modos de construção da pessoa e de perpetuação da vida. Portanto, grande parte da fundamentação etnográfica que orienta a proposta aqui contida terá de ser mencionada apenas em linhas gerais, prescindindo dos detalhes que poderiam conferir-lhe uma coloração mais intensa. Pretende-se, no escopo dessa síntese, apenas ressaltar a existência de uma estrutura recursiva, posta em sua socialidade e atualizada em diferentes amplitudes relacionais, tornando possível entrever que a maneira como esse povo organiza suas alianças, o vínculo conjugal e as relações de gênero nele implicadas, está referida a determinados pressupostos cosmológicos acerca da condição humana denotada pelo termo *akwẽ*.

Os Akwẽ-Xerente, juntamente aos A'wẽ-Xavante e Xakriaba, formam o ramo central dos povos jê<sup>1</sup>. Ocupam atualmente uma área de 183.245,902 hectares no município de Tocantínia – TO, no médio curso do rio Tocantins, divididos entre duas terras indígenas contíguas, porém demarcadas e homologadas em épocas distintas: a TI Xerente (demarcada em 1976, mas homologada somente em 1989) e a TI Funil (demarcada em 1982 e homologada em 1991). Totalizam hoje uma população em torno de 3356 pessoas, dividida em mais de 56 aldeias<sup>2</sup>.

De maneira muito específica, os Akwẽ dizem compor um mesmo povo. No entanto, constituem-se divididos e diferenciados segundo critérios diversos que, muitas vezes, se interpenetram, sejam eles políticos, territoriais ou sóciocosmológicos. Apesar de se influenciarem mutuamente, esses critérios que regem suas linhas de fissão seguem lógicas operativas distintas. É preciso, pois, manter nas nossas descrições a clareza sobre que tipo de distinção funciona como gatilho relacional em cada contexto, ou sobre como diferentes modos de diferenciação operam em conjunto, de tal forma a produzir o quadro que pretendemos descrever. Alinhamentos políticos, por exemplo, podem muitas vezes

---

1 Nesse artigo usarei o termo Akwẽ, preferencialmente, pois trata-se do etnônimo usado por esse povo para se referir a si mesmo. Mas também mobilizo a forma composta Akwẽ-Xerente, usada no título, para diferenciá-los dos A'wẽ-Xavante, algumas vezes também referidos como Akwẽ na literatura etnológica.

2 Dados do Sistema de Informação da Saúde Indígena SIASI/SESAI, 2014.

recortar grupos de pessoas que se concebem como parentes, formando o que outros autores denominaram “facções”.<sup>3</sup> No entanto, isso não quer dizer, necessariamente, que seja produzida uma mudança no conceito nativo de parentesco e nos respectivos critérios de classificação que atuam na identificação mútua das pessoas. O mesmo vale para os aspectos territoriais, que contam bastante no engendramento de diferenciações internas, mas que também não são determinantes exclusivos na produção de laços concebidos como “parentesco” pelos próprios Akwẽ.<sup>4</sup>

### Éramos feito bicho, feito irmãos

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

De acordo com sua cosmologia, os Akwẽ se dividem em metades exogâmicas (*ĩ-kuiwa*: um dos elementos de um par): os *Īsapto Tdêkwa* e os *Īsake Tdêkwa*, cujos motivos gráficos ostentados nas pinturas corporais de seus membros figuram como variações do círculo e do traço, respectivamente. A metade *Īsapto* está associada a *Waptokwa* (Sol, mas também: nosso pai, causador, germinador) e a metade *Īsake*, a *Wairê* (Lua), os dois entes míticos criadores do mundo tal como o vemos hoje. Cada uma das metades está dividida entre três clãs (*ĩ-snãkrda*: meu começo, meu princípio, raiz de árvore, origem germinativa): os *Kuzâ Tdêkwa* (Donos do Fogo), os *Kbazi Tdêkwa* (Donos do Algodão) e os *Krito Tdêkwa* (Donos do Jogo da Bola de Borracha) compõem a metade *Īsapto*; os *Wahirê Tdêkwa* (Donos do Traço do Talo de Buriti), os *Krozake Tdêkwa* (*dakro*: têmpera; *ĩsake*: linha, traço) e os *Krãiprehi Tdêkwa* (*krã*: cabeça; *pre*: vermelho; *hi*: osso) compõem a metade *Īsake*.

3 Ver Maybury-Lewis (1979), Farias (1990), DePaula (2000) e Schroeder (2006) sobre a relação entre política e parentesco entre os Akwẽ.

4 Os Akwẽ possuem denominações específicas para se referirem aos habitantes de conjuntos de aldeias que se adensam em diferentes regiões de seu território: os *Kûmrãitdêkwa* (os Donos do Mato da Beira do Rio) são aqueles que habitam as regiões próximas ao rio Tocantins, os *Ktêkakûtêkwa* (os Donos da Pedra Branca do Rio, se referindo a uma formação rochosa de coloração clara presente no rio Sono) é a denominação para os habitantes das aldeias próximas a esse local, os *Sakrêpratdêkwa* (Donos do Pé da Montanha) são aqueles que habitam a região do Funil, cujas aldeias se encontram próximas a uma região de serras.

O pertencimento às segmentações de natureza clânica é transmitido através da linha paterna, de modo que os filhos de um casal, independentemente do sexo, irão invariavelmente compor as gentes do pai, portando em seus corpos as insígnias clânicas correspondentes através da pintura.

As relações cerimoniais que se dão entre pares de clãs específicos de metades opostas são de suma importância para a socialidade akwẽ. Incluem obrigações mútuas nos ritos funerários, atuação na imposição dos nomes pessoais femininos e masculinos e na realização do ritual de casamento, confrontações discursivas cerimoniais (*rõmkreptkã*) etc. Cada clã de uma metade mantém relações cerimoniais com um clã específico da outra metade: a essa relação os Akwẽ denominam *dasisdanãrkwa*, definindo aqueles que têm a prerrogativa de resposta. Da mesma forma, não é considerado correto que os membros de determinado clã ornamentem a si mesmos durante as cerimônias, cabendo à outra pessoa que seja pertencente a um clã da metade oposta a tarefa de fazê-lo.

As metades e clãs possuem, ainda, aspecto exogâmico, de modo que é preciso casar com alguém do outro lado. A essas gentes com quem se casam, àqueles que compõem a metade oposta, de modo geral, os Akwẽ denominam *dasiwaze* (*da*: prefixo que define a condição de humanidade; *si*: partícula reflexiva; *waze*: respeito, reserva, vergonha, evitação)<sup>5</sup>. Àqueles que pertencem à mesma metade, denominam *wasiwadi* (*wa*: pronome possessivo da 1ª pessoa do plural; *si*: partícula reflexiva; *wa*: pronome pessoal “eu”; *di*: partícula com que se forma o predicativo; “os que são como eu”, “os que são parte de mim”, “nossos parentes”, foram todos termos oferecidos a mim como tradução).

Sobre as segmentações de seu povo, Getúlio Darêrkêkwa, ancião da aldeia Brejo Comprido, me explicou o seguinte:

Esse vem de antigo mesmo, aí que veio começando de lá pra cá. Antes todo bicho era como gente mesmo, depois foi virando aquele do mato, e aí é que foi existindo divisão de Akwẽ, os clãs, os *dakrsu* (classes de idade), os nomes de *pikõ* (mulher) de *ambâ* (homem). É por isso que nós estamos aqui, de primeiro até hoje. (Getúlio Darêrkêkwa, aldeia Brejo Comprido, julho de 2008. In: Raposo 2019: 139)

Rondon Wazakru, outro ancião, comentou o assunto como se segue:

Do início, o povo que tinha era tudo igual, como daqui numa linha só, era tudo feito irmão. Aí foi virando toda caça, todo bicho do mato. Esse

5 Schroeder (2006) propõe traduzir o termo como “nosso respeito humano recíproco”.

que ficou feito gente é Akwẽ. E, de lá pra cá, é desse que vem a pintura, a dividição nossa pra aprender a chamar, a conhecer pra respeitar. (Rondon Wazakru, aldeia Brejo Comprido, julho de 2008, In: Raposo 2019: 139).

As falas dos anciões remetem ao mito de preensão do fogo do Jaguar, a partir do qual os Akwẽ explicam a origem da divisão de suas gentes entre os diversos clãs, bem como a difusão extensiva das várias espécies animais que passaram a compor o mundo. Trata-se de uma variação do tema do Desaninhador de Pássaros<sup>6</sup> na qual, após uma incursão ao mato atrás de filhotes de araras vermelhas, um rapazinho foi abandonado por seu cunhado tomador no alto de uma árvore e, de lá, resgatado por Onça, que o levou até a sua morada, onde cuidou dele até que se tornasse um jovem forte e maduro, oferecendo-lhe carne assada, instrumentos de caça e a pintura corporal. O rapaz, constantemente ameaçado pela fêmea Jaguar que tentou devorá-lo, retorna a sua aldeia com um cesto enorme repleto de carne assada, ornamentado e portando os instrumentos de caça com os quais Huku (Onça) havia lhe presenteado. Os Akwẽ não conheciam o fogo: se transformavam o tempo todo e não conseguiam se diferenciar. Portanto, comiam a carne crua uns dos outros ou se alimentavam de madeira podre. Ao chegar à aldeia de seu povo com a boa nova, o rapaz narrou tudo o que lhe aconteceu ao seu tio materno que, então, organizou uma incursão até o mato onde Onça havia escondido o enorme tição de jatobá contendo o fogo primordial. Durante a expedição de captura do fogo, muitos dos que se aproximaram e tentaram transportá-lo, sem sucesso, se transformaram definitivamente em animais. Quando, finalmente, o enorme jatobá foi levado ao centro da aldeia por Suçuapara, o fogo foi repartido. Simultaneamente, os Akwẽ se dividiram em clãs. Aqueles parentes do desaninhador de pássaros tornaram-se os Kuzâ Tdêkwa, donos do fogo<sup>7</sup>.

Raimundo Ktâpomêkwa, comentando uma versão desse mito, narrada por Viturino Krunõmrĩ e registrada numa publicação organizada pelo CIMI, nota que:

Na época da descoberta do fogo, muitos dos que participaram, viraram bicho: tatu-peba, galinha d'água, nambu. Todos viraram bichos. Na hora da repartição do fogo, houve a dividição dos Akwẽ em partidos. (Wewering 1991: 36).

6 Ver as “Variações Jê”, desdobradas a partir do mito bororo, em Lévi-Strauss (2004[1964]).

7 Existem vários registros desse mito feitos por outros autores. Ver, por exemplo, M12, na sexta variação Jê em Lévi-Strauss (2004[1964]) que a compilou em suas análises a partir dos registros de Nimuendaju (1944). Registrei uma versão narrada por Kumnãse em Raposo (2019), da qual parto para apresentar resumidamente os traços gerais da narrativa, conforme expostos acima.

A outra narrativa na qual os Akwẽ mencionam o surgimento das segmentações clônicas dá conta de sua origem ctônica<sup>8</sup>. Alguns narradores contam que a pintura dos respectivos clãs e a concomitante diferenciação de suas gentes foi consequência de uma incursão ao mundo subterrâneo. Mas, ao contrário do mito da descoberta do fogo de cozinha, que ressalta a gênese dos Kuzâ Tdêkwa, clã primevo da metade Ísapto, essa história nos conta sobre a origem das partições Ísake, notadamente a gênese dos Wahirê Tdêkwa, seu clã “mais velho”. O mito descreve um episódio durante o qual um homem lançou-se numa perseguição de caça a um tatu-canastra. Esse homem foi levado por Tatu até a sua aldeia subterrânea onde todos estavam ornamentados, festejando e cantando. Ao retornar à superfície, contou ao seu povo sobre tudo o que vira e disse-lhes que, doravante, se pintaria como Wahirê. Ele ofereceu, então, as outras pinturas que tinha visto nos corpos da gente do fundo da terra aos seus irmãos mais novos. Estes últimos escolheram se pintar como Krãiprehi e Krozake.

Numa ocasião em que me explicava em que consistia a relação entre os *dasisdanãrkwa*, o ancião Skrawẽ, da aldeia Ssuĩrêhu, narrou esse mito e disse-me que, antes disso, não havia *dasisdanãrkwa* e que os Akwẽ “eram todos misturados, feito bicho do mato”. Segundo ele, depois que o homem e seus irmãos mais novos escolheram as suas pinturas, tornando-se os Ísake Tdêkwa, resolveram realizar um Dasĩpsê (*da*: partícula que denota condição de humanidade; *si*: partícula reflexiva; *psê*: belo, bom), ritual no qual, na atualidade, os Akwẽ conferem seus nomes pessoais, tal como aquele homem havia visto na aldeia da gente subterrânea. Nessa cerimônia, os Ísake Tdêkwa teriam pintado os outros homens maduros com as pinturas que sobraram, justamente aquelas que caracterizam os Ísapto Tdêkwa (Donos do Círculo). Quando todos haviam escolhido suas pinturas, realizaram uns diante dos outros o *rômkreptkã* (discurso cerimonial) e propuseram casar com as filhas dos seus *dasisdanãrkwa*. “O clã é por causa de *pikõ* (mulher), para respeitar e casar com a mulher do outro”, dizia Skrawẽ.

As narrativas acima parecem apontar para um processo de diferenciação ontológica a partir da passagem de uma condição de indiferenciação, envolvendo a animalidade, mas também a germanidade - ambas condições remetidas à multiplicidade intensiva ou ao fluxo relacional difuso - até o desdobramento das gentes que passaram a compor o nexo de relações entre os Akwẽ (gente, humanos) e entre estes e suas presas, os *kbazêĩprã* (caça), como nomeiam os animais. Esse desdobramento atua como uma espécie de vórtice expansivo, diferenciando os Akwẽ e os animais, mas abrangendo também o

8 Há uma versão desse mito narrada por Valci Sinã em Wewering (2012). Diferentes narrativas desse mito foram contadas a mim por W. Prawãmêkwa e por C. Skrawẽ, mencionadas em Raposo (2019), nas quais me baseio para oferecer o resumo acima.

campo dos germanos que, considerando a idade relativa, passam a compor os diferentes clãs de mesma metade, até a constituição das gentes da outra metade, os afins, com a instituição das trocas matrimoniais. Tal diferença demanda modos de relação adequados, caracterizados por condutas de troca e respeito, aquelas atitudes que afirmam o modo de vida genuinamente humano e a forma de se fazerem belos a partir dos seus outros, como denota, afinal, o termo *Dasĩpsê*. Há, portanto, uma concomitância entre a dispersão extensiva das formas vivas no mundo e o surgimento das gentes que compõem o campo de relações cerimoniais e matrimoniais entre os próprios *Akwẽ*.

Fazer-se humano é, com efeito, manter-se diferente dos animais, e isso só é possível ao fazerem-se diferentes entre si mesmos através da negação do fluxo difuso pressuposto na condição de germanidade generalizada, porque ambas as diferenças remetem a um estado de relacionalidade intensiva contra o qual a própria profusão dos entes vivos foi engendrada.

Penso ser exatamente por isso que os clãs guardam em si mesmos a diversidade de formas dos entes vivos (animais, elementos da paisagem, adornos, etc) às quais estão referidos os seus conjuntos de nomes. Os nomes distinguem tudo o que existe na morada viva dos *Akwẽ*.

Podemos dizer, então, que os agrupamentos de natureza clânica não são grupos baseados no compartilhamento de laços genealógicos, nem definem pertencimentos estritamente sociológicos. Mas que são, antes, unidades cosmológicas que enfeixam, cada uma, uma multiplicidade de formas vivas, atemporais, testemunhas do começo do mundo, expressas no seu conjunto de nomes. Algo semelhante ao que descreveu J. Crocker (1985: 78-79) para as segmentações clânicas dos Bororo: não se trata de unidades de compartilhamento de um sangue comum por meio da descendência de um único ancestral humano, mas de segmentações que remetem às formas categóricas dos entes que compõem a paisagem existencial desses povos. É por isso que a reprodução e a diferenciação dos clãs é também um processo de expansão da própria vida no mundo.

A existência do não-humano é imanente ao modo de reprodução e diferenciação entre os humanos denotados pelo termo *Akwẽ* e vice-versa. Os clãs são, portanto, canais/caminhos de germinação da vida (*ĩ-snãkrda*: minha origem, raiz germinativa) que remetem às condições cósmicas de onde provém a potência criadora, atualizada constantemente nos relacionamentos e nos corpos das pessoas *akwẽ* através dos nomes, mas também nos processos de reprodução envolvidos nas relações matrimoniais.

Para os *Akwẽ*, portanto, uma coisa é indissociável da outra, de modo que as narrativas míticas atrelam a diferenciação de suas gentes ao próprio idioma do parentesco,

enquanto modo de fabricação da humanidade.

Penso ter sido esse o aspecto intuído por Maybury-Lewis (1979: 235-241), quando, ao comparar os seus dados sobre os Jê Centrais àqueles descritos por seus colegas do HCBP (Harvard-Central Brazil Project) que se debruçaram sobre os sistemas sociais dos Jê Setentrionais, ele atentou para uma diferença significativa no modo como esses dois conjuntos de povos expressariam o seu dualismo. Para esse autor, são as relações de parentesco, elas mesmas, que exprimiriam, entre os Jê Centrais, as diferenças categóricas colocadas pelo dualismo cósmico. Por isso, suas metades sociocósmicas (patrilineares e exogâmicas) operariam estruturalmente tanto na constituição dos grupos domésticos quanto em suas relações cerimoniais, e não exclusivamente a partir de seu complexo cerimonial, como seria o caso entre os Jê do Norte. Nesse sentido, sublinhou que, entre os Xerente e os Xavante, não seria possível entrever uma diferença essencial entre os mecanismos de transmissão da substância corporal e aqueles da transmissão dos nomes, tal como aconteceria entre os povos Timbira, por exemplo<sup>9</sup>. Daí também, inclusive, o intenso impulso centrífugo e dispersivo que caracteriza a formação das aldeias entre os Jê Centrais, remetido à dinâmica das disputas políticas tanto na estruturação dos grupos domésticos, quanto nas atividades ensejadas por grupos de viés androcêntrico que atuam em sua vida cerimonial.

Com efeito, entre os Akwẽ-Xerente, os nomes, enquanto dispositivos da potência criativa e da capacidade de externalizar/internalizar a diferença categórica entre as formas dos entes vivos, são transmitidos pelos mesmos canais através dos quais se dá a transferência da substância geradora dos corpos. Não por acaso, a palavra akwẽ para “nome” é *danĩsize* (*danĩ*: carne humana; *si*: indica ação reflexiva ou recíproca; *ze*: partícula que substantiva o termo anterior). Os nomes são palavras com substância de vida.

Ora, mas isso é o mesmo que dizer, então, que esse princípio gerador de diferenças é imanente ao modo como os Akwẽ se constituem, se refazem e perduram no mundo, não só partir do ritual de nomeação, mas a partir das relações domésticas colocada pelo vínculo conjugal.

Em suma, antes de estarem diferenciados por meio dos clãs, eram “feito bichos, feito irmãos, não sabiam se respeitar”, como dizem os anciões insistentemente. Somente a partir da especiação clânica foi possível que um modo de reprodução eminentemente

9 Para um resumo do célebre modelo de oposição complementar entre nominadores e genitores que caracterizaria o “sistema social” dos Timbira, ver Melatti (1976), para os Krahó, e DaMatta (1976), para os Apinajé. Tanto a oposição entre nome e substância, quanto a dicotomia entre centro e periferia da qual ela é derivada, característica das análises dos pesquisadores do HCBP, foram questionadas por Coelho de Souza (2002) em sua revisão sobre o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. Devo grande parte de minha interpretação às pistas e sugestões dessa autora a esse respeito.



humano se instituísse. Esse ato, a um só tempo de criação, de diferenciação e de reprodução encontra na troca matrimonial, na relação conjugal e na gestação dos filhos sua forma prototípica.

### **Aqui é tudo trocado**

Venho tentando pensar sobre as comunicações possíveis entre os diversos níveis da estrutura de relações akwẽ, ressaltando as implicações entre as dimensões analíticas a que chamamos organização social e cosmologia. Nesse movimento é fundamental, a meu ver, atentar para a mútua constituição entre a estrutura (que é também um processo) de diferenciação grupal – suas segmentações internas e externas - e os modos de construção da pessoa.

Conceitualizar o que seria, para os Akwẽ, aquilo que chamamos de “descendência” é, portanto, crucial, percebendo de que modo tal configuração patrilinear, pressuposta no dualismo das metades sociocósmicas, atua junto aos processos de fabricação do parentesco a partir da dinâmica conjugal. Como notou Coelho de Souza (2002: 383) a esse respeito, “não se trataria mais então de medir o peso relativo da consubstancialidade, da coresidência e da descendência, como se soubéssemos de antemão o que esses elementos – sem dúvida presentes no parentesco akwẽ - significam”. Assim, ao invés de negligenciar ou minimizar a atuação dos “grupos de descendência” que, afinal, existem, ou de subsumi-los à cognação ou aos mecanismos de estabelecimento da distância social e/ou política, procuro pensar como essas segmentações interagem e participam do processo de construção da pessoa.

Se, como salientou Maybury-Lewis (1979), os Akwẽ não fazem uma distinção clara entre substância física e persona social e se os grupos de descendência clânicos atuam também na estruturação dos grupos domésticos, então devemos extrapolar as interpretações politicistas, privilegiadas por esse autor na sua análise das “categorias culturais dos Jê Centrais”, e nos debruçar sobre a natureza ontológica desses segmentos e sobre como eles se vinculam aos modos akwẽ de criação e composição do parentesco e dos corpos.

Façamos antes algumas considerações sobre a terminologia de relações dos Akwẽ e o modo como ela organiza as suas possibilidades de aliança.

De acordo com sua terminologia e com as conceituações particulares que a modelam, o critério de afiliação clânico impede a inclusão dos afins efetivos à categoria nativa dos parentes, cindindo diametralmente o universo cognático em termos de igualdade e

diferença. Os Akwẽ se casam, portanto, com humanos que não são considerados parentes: os *dasiwaze*<sup>10</sup>. Embora obviamente existam uniões minoritárias entre pessoas de uma mesma metade ou, mais raramente, entre cônjuges de mesmo clã, há uma preponderância inquestionável da exogamia de metades, fato inclusive já ressaltado por outros pesquisadores<sup>11</sup>. Apesar de serem toleradas ou se imporem à resignação dos parentes de ambos os parceiros conjugais, de modo geral as pessoas costumam condenar moralmente esse tipo de relação e dizer que os parceiros envolvidos estão a fazer como os bichos: *mã tô tsĩwamnãrĩ* (“estão virando bichos”) é a expressão usada com frequência para qualificar as uniões incestuosas.

Certa vez, ao se referir aos relacionamentos dessa natureza, Kumnãse se expressou de modo enfático, dizendo não entender a escolha daqueles que, ao casar no mesmo clã, estariam “bagunçando o respeito”: “Se casar no mesmo clã, com parente próprio, como é que eu vou colocar nome nos meus filhos? Como é que eu vou pintar meus filhos? Quem é que vai me enterrar depois que eu morrer? Esses mais novos não tem cabeça, não sabem pensar”.

Os Akwẽ gostam de dizer que possuem parentes - *wasiwadi* - em todas as aldeias, assim como os *dasiwaze* são considerados igualmente difundidos. A partir de algumas poucas informações sobre o sexo e idade relativa, são capazes de, considerando o pertencimento clânico, deduzir os termos adequados para se referir a alguém, segundo sua terminologia. De modo que, a despeito da inexistência de relações próximas que, no caso de existirem, irão sempre se impor definindo o cálculo classificatório, toda pessoa poderá ser potencialmente localizada segundo esse sistema de coordenadas.

A esse respeito, Krtidi, minha anfitriã na aldeia Ssuĩrêhu, que em determinada ocasião planejava comigo uma visita à aldeia Mirassol para acompanhar a realização de um Dasĩpsê, observou: “Eu não tenho vergonha de ir, o Luíz (ancião da aldeia Mirassol) é meu parente, cabeça do Kbazi. Me chama de *pkõiti* (neta), sou *hidba* (irmã de homem) deles (se referindo aos filhos de Luíz). Eles também tratam meu esposo com respeito, chamam de *ĩ-zakmõ* (genro ou cunhado tomador)”.

10 O termo *waze* (respeito, reserva), presente na composição da palavra usada para denominar os afins, evoca o complexo de evitação/vergonha, característico entre os povos jê, e que governa as relações entre pessoas que pertencem a segmentações distintas. Os Akwẽ, de modo geral, esperam hostilidade de seus afins. A contenção desse afeto, no entanto, é mediada por uma série de condutas cuidadosamente polidas observadas entre pessoas postas nessa relação. Estou ciente da distinção analítica que deve ser observada entre maternos e paternos, de um lado, e entre consanguíneos e afins, de outro, conforme salientou Viveiros de Castro (2002). No entanto, é exatamente sobre a relação entre as categorias e práticas nativas e nossas categorias analíticas que me proponho a pensar ao sinalizar o diametralismo que recorta a construção do parentesco entre os Akwẽ.

11 Para a confirmação da exogamia de metades a partir de uma base estatística, ver Farias & Lopes da Silva (1992) e Schroeder (2006).

Segundo Schroeder (2006: 169-173), que realizou um estudo minucioso do sistema de parentesco e sobre as trocas matrimoniais entre os Akwẽ, eles organizam suas possibilidades de aliança de acordo com uma terminologia de feição oblíqua omaha. Mas, ao invés de deixar os laços finais abertos, o sistema de alianças akwẽ sobrepõe cruzados e afins, assinalando o casamento preferencial entre FZD e MBS classificatórios, sobrinha e tio materno, respectivamente. Por outro lado, um homem não deve redobrar o casamento de seu pai, o que faz com que sua prima cruzada matrilateral seja interdita ao casamento. Esse autor ainda observa que os Akwẽ expandem o cálculo classificatório na busca de possíveis mulheres desposáveis, ampliando o campo das “irmãs” através do que ele chamou de “unidade de sibling”, operando segundo a divisão das metades patrilineares. Expandindo o campo das irmãs, expandem-se igualmente as possibilidades de classificação de suas filhas enquanto esposas potenciais: as filhas de irmãs ou filhas das tias paternas - *krêmzu*. Combinando esse aspecto com a feição oblíqua da terminologia, percebe-se que o casamento entre FZD e MBS é função do casamento entre ZD e MB, o que faz esse autor definir o sistema de aliança como patri-avuncular. Isso é, inclusive, condizente com o termo usado para ego feminino para se referir aos filhos/as de irmão - “netos” – o que indica a presunção do avunculado, ao passo que ego masculino os/as tomaria por “filhos/as”. Por outro lado, ao considerar os graus proibidos, ou seja, o casamento de ego masculino na patrilha da mãe (com as MBD), o cálculo é feito “genealogicamente”, de modo que apenas a linha da mãe será interdita e não todo seu clã. No que diz respeito aos casamentos de ego feminino, ademais, o autor indica que a maioria dessas uniões ocorre com um homem do mesmo clã da mãe, ou seja, com alguém cujo clã doou uma “irmã” na geração anterior.

Em suma, o sistema de trocas matrimoniais akwẽ não prevê a troca direta de irmãs - sendo WB (aikârê) e ZH (ĩ-zakmõ) diferenciados pela terminologia - inserindo as pessoas numa estrutura assimétrica *pari passu* à realização de cada casamento. Com efeito, na efetivação de cada vínculo conjugal, sempre serão consideradas três linhas: a patrilha de ego, a patrilha da esposa de ego e a patrilha da mãe de sua esposa. Mas, considerando a troca patri-avuncular juntamente ao cálculo classificatório, sempre que dois homens de metades distintas se casam com mulheres da outra metade, considera-se que um casou com a “irmã” ou “filha” do outro, o que faz com que, do ponto de vista diacrônico, haja sempre uma inversão dos fluxos assimétricos a partir de suas alianças e a efetivação de uma troca entre metades.

Como vimos a partir dos apontamentos de Schroeder (2006), nesse sistema, doadores e tomados de mulheres alternam suas posições ao longo do tempo, mas sem

nunca (con)fundirem-se uns com os outros: continuam sendo o outro para cada um.

Considerando, pois, essa dinâmica formal em conjunto com determinadas relações que formam os grupos domésticos e com a teoria nativa em torno da concepção e da procriação, é possível inferir que, entre os Akwẽ (ao contrário dos povos timbira, por exemplo), os afins não são completamente assimilados aos grupos conjugais de modo a reproduzir um meio de interioridade inclusiva definido pelo grau de distância. O dualismo akwẽ, expresso em suas metades exogâmicas e cindindo a cogação, é um modo de anti-totalização do *socius* que repõe a diferença categórica entre parentes e não-parentes no cerne do processo de produção da pessoa engendrado pelo casamento. Como nos ensina sua cosmologia, as diferenças clônicas são imanentes à constituição dos Akwẽ enquanto humanos. Tais diferenças são tanto a condição para a realização de suas alianças como também o seu efeito. Esse processo de diferenciação, ontológica e sociológica a um só tempo, passa, necessariamente, pela relação entre os gêneros.

Vejamos alguns aspectos em que isso se evidencia.

Na configuração particular da organização social akwẽ, a convivência da regra de filiação patrilinear e da regra de residência uxorilocal faz com que os homens sejam, do ponto de vista feminino, outros com os quais elas precisam se relacionar. Os grupos domésticos são fecundados pela alteridade dos homens que circulam entre eles, ao mesmo tempo em que esses próprios grupos se transformam no decorrer do processo responsável por sua reprodução.

Quando um genro recente chega à casa de sua esposa, ele será considerado um estrangeiro. Mas, com a morte de seu sogro e na medida em que seus filhos nascerem, eles pertencerão às suas gentes, e é a própria esposa que ocupará, no seu grupo de procriação, uma posição semelhante àquela de seu marido quando do início do casamento. Esse ciclo de transformação dos grupos domésticos se reinicia perenemente com o casamento das filhas de um casal, quando novamente sua composição será alterada com seus membros trocando as posições relativas. Mas as casas, assim como as aldeias, serão sempre formadas por pessoas que mantêm entre si uma diferença que é referida simultaneamente pelo idioma do parentesco e de sua negação.

Essa disjunção que, como sinalizado anteriormente, se assenta nos pressupostos cosmológicos sobre a origem do mundo e do humano, também projeta consequências no relacionamento entre os cônjuges e na criação das crianças. Ou seja, tal aspecto se atualiza num conjunto de práticas e concepções que orientam a vida cotidiana, não se restringindo a uma visada formal do sistema de parentesco ou aos vínculos classificatórios. Podemos dizer, assim, que uma mãe será uma espécie de outra com relação aos próprios filhos, na

medida em que é a alteridade posta entre ela e seu esposo a relação por meio da qual novos seres humanos serão gerados. Em certo sentido, é como se as mulheres precisassem continuar sendo outras. Veremos adiante de que forma.

As mulheres akwẽ explicitam este aspecto dizendo que “produzem trocado”, se referindo à sua relação com seu marido e à gestação de crianças. Elas são, aos seus próprios olhos, literalmente, produtoras de diferença. Certa vez, me disse Sdupudi:

Aqui no Akwẽ é tudo trocado, a pintura, o casamento, o enterro. Nós produzimos os filhos que pertencem a eles. Se largar, a gente vai dar de graça, porque é o tio que recebe. (*Tare damt kra wa*, ou “dando o filho de graça”, “largando o filho”). A gente sofre (parto), mas quem recebe é o tio. O homem só despeja o *danĩ waku* (sêmen) na gente, dizem que *pikõ* (mulher) é só o *sakukrê* (cavidade onde se guarda algo). (Sdupudi, aldeia Ssuirehu, 2015, in RAPOSO 2019:184)

Para compreendermos o sentido da colocação de Sdupudi, é necessário, primeiramente, considerar a posição do tio materno em relação a sua sobrinha, bem como a sua posição no que tange às trocas matrimoniais.

Vimos acima que o casamento se dá preferencialmente entre *krêmzu* e *nõkrêkwa*, sobrinha e tio materno, respectivamente. Mas, dentre todos os homens que ocupam essa posição em relação a uma mulher, há aquele que figura como uma espécie de versão amplificada dessa posição, referido como “tio de amarração”, *danõkrêmkwa*, o “dono da sobrinha”, segundo a tradução literal do termo. É preciso diferenciar, então, o *nokrêkwa*, cônjuge potencial para ego feminino, do tio de amarração propriamente dito.

Logo que uma menina nasce, um dos irmãos (classificatório ou real) de sua mãe se oferece para “amarrá-la”. Ele vai confeccionar um cordãozinho de embira e amarrá-lo ao pescoço de sua pequena sobrinha, tornando-se, assim, o seu tio de amarração. Entre esse tio em especial e a sobrinha se estabelecerá um vínculo vitalício no âmbito do qual são acumuladas funções cerimoniais importantes. Não será permitido o casamento entre os dois, mas é o tio de amarração quem decidirá o futuro matrimonial da sobrinha, definindo a escolha do cônjuge entre aqueles que são da sua própria metade e que estão em posição análoga em relação a ela (MB), ou seja, entre seus irmãos ou filhos classificatórios.

Por ocasião do casamento da sobrinha, o *danõkrêmkwa* irá organizar uma caçada e, trazendo sua *krêmzu* nos braços, irá oferecer a carne de caça aos parentes agnáticos do noivo, ou seja, aos seus próprios parentes. Receberá também desse último um pagamento pela virgindade da sobrinha, simbolizada pelo colar de dente de capivara que é amarrado

pelo tio em seu pescoço durante a cerimônia, juntamente com as cordas de embira, amarradas em seus tornozelos. Essa será a terceira vez que a sobrinha será “amarrada” pelo tio: ao nascer, na sua nomeação e no casamento.

A posição do tio materno em relação a sua sobrinha foi muitas vezes interpretada como sendo assemelhada a uma espécie de paternidade, dado o seu papel de “protetor” da sobrinha, tal como sugerido por Lévi-Strauss (1952) a partir das descrições de Nimuendaju (1942). Maybury-Lewis (1979) também o aproxima de seu correlato entre os Xavante, para quem o tio materno é considerado uma espécie de pai – *ĩ-mumãwapte*. Mas, entre os Akwẽ-Xerente, como, aliás, notou Schroeder (2006), o *nõkrêmzukwa* age, em vários sentidos pertinentes, como um esposo virtual de sua *krêmzu*. Apesar de estar excluído do casamento com esta, ele, ao invés de atuar como um “pai”, figura como uma espécie de esposo superlativo a quem se cedeu as prerrogativas cerimoniais em relação à sobrinha. Um “afim sem casamento”, para usar a expressão de Viveiros de Castro (2002) e, por isso mesmo, um “super afim”<sup>12</sup>. Podemos dizer, ainda, que o tio de amarração é, precisamente, o “dono” de sua sobrinha, nos termos de Fausto (2008), (mas também dos próprios Akwẽ, como denota a tradução da palavra para “tio”) que a amarra e “amansa” sucessivamente para entregá-la a um dos seus: esse sim que irá desposá-la.

Isso nos permite considerar o casamento entre os Akwẽ como um processo de “predação familiarizante” (Fausto 2008) que, ao mesmo tempo, sinaliza a relação de afinidade virtual que possibilita/cria/determina a afinidade real através de inúmeras mediações cerimoniais. Tais mediações, reforçadas pelo ato de amarração, vão desde o nascimento de uma mulher, passando por sua nomeação, até chegar à consumação do vínculo conjugal.

No ritual de casamento, esse aspecto está especialmente evidenciado. A oferta cerimonial de alimento durante o casamento dos Akwẽ foi algumas vezes interpretada como ininteligível, já que ocorreria entre o tio materno da noiva e os parentes do noivo, ou seja, entre aqueles membros de uma mesma metade<sup>13</sup>. Mas veja-se que o tio não oferece qualquer alimento, mas sim carne de caça. Se considerarmos o tio de amarração da noiva como uma espécie de “dono” ou “afim superlativo ou metafórico” perceberemos que a caça que ele oferta é um índice de sua própria sobrinha. A imagem da noiva durante a cerimônia de casamento, amarrada e acompanhada pelo tio, portando o cesto repleto desse alimento acima da sua cabeça é emblemática: é ela que está sendo oferecida enquanto metaforização de uma relação de predação. Ao mesmo tempo, a relação conjugal que o ritual institui

12 Em Raposo (2019), avancei uma interpretação sobre a posição do tio materno enquanto “terceiro incluído”, tal como definido por Viveiros de Castro (2002).

13 Tal como apontado por Lévi-Strauss (1952).

aponta exatamente para a contenção da relação de predação. Os anciões dizem em seus discursos durante a cerimônia: “não vá apenas experimentá-la (*têwa*), e sim cuidar e zelar por ela”. O que um esposo real “paga” ao tio de amarração de sua mulher é ela mesma, ou seja, o tempo decorrido no seu processo de maturação/criação, que é também o período transcorrido entre o casamento de seu pai e o seu, assim como o tempo decorrente entre ele mesmo e o tio de sua mulher ou entre esta e suas tias paternas.

O ritual de casamento, através da relação entre o tio de amarração e a sobrinha, objetifica e condensa, portanto, um processo que se define no tempo. Certa vez, ouvi um homem dizer à sua esposa, em tom jocoso: “*Krêmszurê!* Não tenha medo, eu já te criei, vamos fazer *dasihuri* (encher-se, fartar-se, tornar-se repleto, se referindo sexo)”. Note-se também que os parentes agnáticos da noiva não podem se alimentar da caça oferecida, o que configuraria uma espécie de incesto ou de canibalismo metafóricos, mas seus “parentes” uteridos sim. O alimento ofertado pelo tio não está sendo dado em troca de algo, ele está no lugar da sobrinha.

Maybury-Lewis (1979), embora não tenha discorrido sobre a relação entre tio materno e sobrinha entre os Akwê-Xerente, se restringindo a alusões aproximativas do vínculo entre tio e sobrinho com o caso Xavante, interpretou a interdição da linha materna para o casamento de ego masculino como sendo remetida ao fato de os maternos terem sido assimilados no grupo doméstico e, portanto, aparentados em decorrência do casamento do pai na G+1. Ora, mas se fosse assim, uma mulher não poderia casar com um tio materno sem incorrer em incesto. A meu ver, o motivo dos maternos serem proibidos, do ponto de vista de um homem, é exatamente porque, tomando novamente uma mulher na linha onde seu pai tomou uma esposa, sem dar uma filha em troca, o risco é de ultra afinizá-los, convertendo sua afinidade (controlada pelo “respeito”) numa relação de predação. Por outro lado, a amarração da sobrinha pelo tio mantém os termos separados ao mesmo tempo em que permite que as trocas continuem gerando pessoas humanas, sem se atualizar em incesto, tampouco em predação. A amarração é uma “relação que separa” (nos termos de Strathern 1988), assim como o sexo. Não se faz sexo com o mesmo sem que se perca a humanidade.

Entre os Akwê, é como se todo casamento fosse uma operação ambivalente que contém, no sentido de “guardar” e de “deter”, uma remissão latente à predação. A voragem do fogo (e) do jaguar é também sua potência criativa. São os homens que se apropriam dessas capacidades através do ritual. Portanto, seus poderes reprodutivos estão intrinsecamente ligados ao ímpeto predatório<sup>14</sup>.

14 Em Raposo (2019), demonstrei esse aspecto através da descrição e análise do ritual de nomeação.

A própria relação sexual carrega essa ambivalência. O ato sexual é referido pelos Akwẽ pela expressão *krêpuku* (perfurar, ferir a vagina), ou *dasihuri* (tornar-se cheio, fartar-se) e, ao mesmo tempo, como *kmã hâimba* (fazer alma/vida). Tais extensões analógicas entre esses diversos sentidos indicam que a criação da vida está associada ao seu consumo agonístico, denotando simbolicamente o ato de comer, devorar, consumir, ferir e, ao mesmo tempo, de se satisfazer, tornar-se repleto.

Sugestivamente, toda a etiqueta da corte entre os Akwẽ é permeada por atitudes ambíguas e disposições sutis que remetem a essa imagística da predação. Nos bailes de forró ou nos torneios de futebol, por exemplo, quando é comum o deslocamento de pessoas entre as aldeias, ouvi muitas vezes moças solteiras dizerem ter medo dos *aimmãkãrê*. Esse é um termo genérico usado por uma mulher para se referir a qualquer rapaz solteiro que não seja parente. A palavra pode ser traduzida como “o cunhado doador do seu pai”, ou seja, o tio materno. Falavam isso de uma maneira divertida e insinuante, como se o medo fizesse parte de uma postura de reserva que era ao mesmo tempo uma expectativa. Ouvi, ainda, muitas mães dizerem sentir medo de deixarem suas filhas andarem nas outras aldeias sozinhas, alegando que algum rapaz poderia lhes fazer mal caso elas negassem manter relações sexuais com ele. Ademais, são sintomáticos os casos de adoecimento de mulheres atribuídos a mazelas lançadas por xamãs que foram rejeitados em alguma ocasião. Nesse contexto, é dito que o xamã as está devorando ou roubando. Certa vez, ouvi de uma mulher já madura que, mesmo sendo *mrôto* (mulher solteira/separada), ela andava com medo de homem e do *dazdu* (pênis). Isso porque, quando jovem, já tinha adoecido muito. Contou que quase teria morrido por conta da “porqueira de *sekwa* (xamã)”<sup>15</sup>. Seu corpo havia ficado coberto de feridas, “despelou todo”, levou muito tempo para se curar. Observou que, mesmo sendo ainda forte, não queria mais saber de fazer sexo<sup>16</sup>.

Algumas mulheres mencionam inclusive o fato de terem sido acometidas por feridas nas coxas logo depois que começaram a se relacionar sexualmente com seus maridos, remetendo a causa dessas mazelas ao ímpeto agressivo do esposo nos primeiros anos de casamento. Dizem que “depois que vai amansando, e as feridas somem”. Certa

15 Como é comum em todo o universo ameríndio, os xamãs são estimados e temidos porque detêm a potência sobre os processos de adoecimento. Eles podem tanto curar quanto adoecer. Para uma descrição das práticas xamânicas entre os Akwẽ e sua ligação com a afinidade ver Melo (2017). Em Raposo (2019), propus uma interpretação sobre essa relação, apontando a analogia que pode ser entrevista entre o vínculo entre o *sekwa* e seus espíritos-donos e a relação entre tio materno e sobrinha.

16 Isso não quer dizer que o sexo não seja algo desejado pelas mulheres, tampouco raramente consumado, mas, de todo modo, é interessante que o idioma do medo perpassa essas memórias, bem como seja uma espécie de etiqueta de sedução e da corte feminina. Ao ressaltar tais aspectos, não busco dar a entender que as relações de gênero sejam sempre hostis e que os casamentos não se consumem em relações de respeito e afeto duradouros. Apenas aponto a ambivalência frequentemente presente nas relações sexuais/afetivas entre homens e mulheres.



vez, uma mulher idosa me disse que os casamentos atuais seriam mais voláteis que os de antigamente porque as moças de hoje “não sabem sofrer”, fazendo alusão às cordas de embira amarradas pelo tio aos seus tornozelos quando de seu próprio casamento. Waktidi, anciã da aldeia Ssuĩrêhu, ao me contar sobre as negociações envolvendo o casamento de uma de suas netas, disse-me: “Nós não estávamos confiados, como poderíamos saber? Mas o tio veio e conversou muito mais nós, fez discurso. Foi amansando, amansando... até que aceitou. É assim. Muitos vão juntar, mas se larga logo. Mas se o tio segurar mesmo, se for bem amarrado, aí não larga”.

Existe, pois, toda uma imagem do “amansar” e do “amarrar” perpassando as elaborações sobre o vínculo conjugal, ao passo que o sexo, não mediado por esse vínculo, poderá ser veículo de relações predatórias. Mas, mesmo no casamento, existe o perigo das relações deslizarem e atualizarem esse afeto. Se um marido não zela bem de sua esposa, passando longos períodos fora de casa, ou sem lhe trazer carne e outros bens de consumo, assim como se ele for considerado agressivo ou “pesado” (*prêdi*), ela decai magra e pálida. Nessas ocasiões, a mulher dirá que ele a estará comendo em demasia, ou roubando, *sôhuri*. No lugar de satisfazer mutuamente, tal como denotado pelo termo *dasihuri*, o sexo poderá ser roubo.

Ao longo do casamento, portanto, a alteridade entre os cônjuges nunca é totalmente abolida. É por isso, precisamente, que o casamento produz pessoas humanas sem consumir o potencial de diferença necessária para que novos humanos sejam gerados. A relação conjugal normalmente é permeada pelo companheirismo e por uma afetividade que passa de reservada a risonha ao longo dos anos. Mas, sempre que houver um desentendimento entre um casal, uma sogra poderá advertir o seu genro: “respeite a sua mulher, pois ela não é sua parenta”. Da mesma forma, um pai poderá dizer aos seus filhos: “respeitem sua mãe, pois ela não é sua parenta”. A diferença categórica entre o casal não é completamente obliterada e é sempre lembrada em momentos de descontentamento ou indisposição.

Com efeito, o vínculo conjugal poderia ser compreendido muito mais nos termos da troca e da mediação que propriamente em termos da consubstanciação. Os filhos, eles mesmos, são concebidos pelas mulheres como frutos de uma relação de troca, ou melhor, eles a objetificam: mães “produzem trocado”. No caso de uma separação, inclusive, o pai terá o direito de levar os filhos consigo, caso queira fazê-lo, o que acontece frequentemente. A resignação de uma mulher diante de uma situação como esta não reduz, no entanto, o seu sofrimento. Ouvi muitas vezes de mulheres que comentavam sobre o motivo de terem se separado de seus antigos esposos algo parecido com o que disse uma delas a esse respeito: “ele não me dava nada, não me procurava mais e não trazia nada pra dentro de

casa. Ainda bem que não fiz filho pra ele que era um sovina”. Ou, por outra, nas discussões entre casais, uma mulher ressentida dizia a seu esposo: “Eu posso te largar. Eu vou fazer filho pra outro, eu sei fazer filho pra outro!”

Tais desentendimentos entre casais podem adquirir dimensões mais amplas, acionando contendas entre os parentes de ambos os lados e despertando hostilidades clônicas latentes, provocando a fissão de aldeias. Hirêki, ao comentar sobre uma dessas querelas deflagradas por um certo casamento desfeito, me disse: “Você já sabe como é o jeito do Akwẽ, não é Smĩki? É tudo Akwẽ, mas estamos sempre discutindo, brigando e nos separando. Aqui no Akwẽ é tudo dividido”.

Ademais, apesar da relação entre a mãe e seus filhos ser envolta pelo cuidado e ternura, a alteridade que persiste a esse vínculo é enfatizada de diversas formas, além do fato dos filhos poderem lhes ser retirados em caso de separação. Segundo as concepções em torno da gestação, a criança é formada exclusivamente pelo sêmen do homem (*dani waku* – donde, *danĩ* quer dizer “carne humana” e *waku*, “seiva”, “suco”). Essa é a substância da qual é feito o corpo da criança. É preciso vários intercursos sexuais para que a criança cresça dentro do ventre materno. No entanto, para ser capaz de engravidar e transformar esse sêmen em seu ventre em uma criança, é fundamental que a mulher mantenha um fluxo sanguíneo saudável e vigoroso, dentro do corpo e fora dele, ao longo de suas regras. Para tal, ela deve se manter ativa, bem disposta e sociável, mas também “se guardar”, observando certos cuidados com a alimentação e práticas comportamentais específicas durante o período menstrual. Mas isso não quer dizer que mãe, pai e criança sejam “consustanciados”. A potência das substâncias sexuais masculinas e femininas na fabricação das crianças é justamente essa. Extrair agência uma da outra, sem que elas se coadunem.

Nas práticas de resguardo pós parto, por exemplo, há uma diferença significativa entre as proscricções obedecidas pela mãe e pelo pai do recém-nascido. Espera-se que a mãe verta completamente o sangue que ficou contido em seu corpo no processo de fabricação do bebê. Se o resguardo for quebrado, o sangue que deve circular vigorosamente para que seja mantida a saúde plena da mãe ficará parado em regiões específicas do seu corpo, provocando adoecimento. É o sangue parado que faz adoecer. E verter o sangue pós parto é, num certo sentido, separar os corpos da mãe, do pai e da criança. Muitos alimentos que a mãe pode incluir durante a gestação são manejados como auxiliares na correta expulsão do corpo do bebê do ventre materno, como a raia e a pomba verdadeira, por exemplo. Uma mulher também irá incluir em sua dieta, durante o resguardo, substâncias feitas de ervas para ajudar na correta emanção do sangue no pós-parto. Assim que o sangue for

completamente vertido, a mãe poderá reintroduzir pouco a pouco os alimentos que evitou durante a gravidez e o resguardo. O leite será provido tanto pelo sêmen do pai acumulado pelos intercursos sexuais durante a gravidez, quanto pelo consumo de carne nessa fase. Uma mulher sem o sêmen de um homem não produz leite e, sem carne, terá o leite fraco. Mas, depois que a criança nasce, a mãe evita a carne de determinadas espécies animais consideradas muito pesadas ou quentes, dando preferência para o consumo de animais domesticados, como gado e galinha, pelo mesmo motivo que se abstêm do sexo. Carne e sêmen, nesse sentido, são concebidos como substâncias análogas que são transformadas no corpo materno por meio da correta circulação sanguínea, a fim de nutrir e gerar a criança a partir da relação estabelecida entre o sangue e as potências criativas de seu esposo. Mas essa relação tem de ser colocada em suspenso depois do parto, para que seu sangue, separado da criança e do marido, volte a fluir na medida mesma em que sua criança cresce e se fortalece. O sangue da mulher é, pois, concebido mais como uma substância transformadora e catalizadora do que propriamente criadora ou condensadora. Por isso, está intimamente ligado ao processo de maturação dos corpos. Uma senhora me disse certa vez, por exemplo, que ficara velha rápido porque havia “pegado muita criança” (atuado como parteira) durante sua vida e entrado com frequência em contato com o sangue das mulheres durante o parto, o que fez com que adquirisse cabelos brancos precocemente.

Por outro lado, o resguardo seguido pelo pai da criança é de natureza distinta daquele a que se submete sua esposa. O seu sêmen, substância criadora da criança, ao invés de ser vertido, precisará ser contido. Existe uma ligação substantiva entre o pai e seus filhos de modo que o homem deverá se abster tanto do sexo quanto das demais atividades que provoquem o dispêndio de sua potência masculina, notadamente a caça, até que o corpo da criança esteja suficientemente forte. A quebra do resguardo por um homem não prejudica tanto a ele mesmo (como no caso da mãe), mas, sobretudo, a seu filho. Além disso, há uma abertura plenamente cósmica entre o pai e filho recém-nascido porque é ele o portador/doador de sua alma-vida (*dahâimba*). Da mesma forma que a atividade de caça despende a força e a substância que devem ser contidas nos corpos do pai e da criança, o contato predatório do homem com espécies predadoras provocará a vingança por parte dessas outras gentes que poderão levar à morte do recém-nascido. Se um homem matar uma onça ou uma sucuri durante o resguardo isso será especialmente letal para seu filho, mas algumas espécies de peixe de couro também deverão ser evitadas. É através do pai que se dá a abertura da alma-vida da criança a outras camadas cósmicas.

Portanto, ao considerar os papéis de homens e mulheres na reprodução e na dinâmica de formação dos grupos domésticos, podemos dizer que as mulheres ocupam

uma posição mediadora e disjuntiva na fabricação da pessoa e do parentesco. “Produzir trocado”, nesse sentido, seria não só produzir parentes a partir do Outro, como também produzir parentes para o Outro. A diferença está posta desde o início como condição das relações e é repostada infinitamente como o efeito delas. Torna-se compreensível, ainda, o fato de que, nas narrativas míticas, a diferenciação clânica esteja ligada frequentemente às mulheres e à instituição das trocas matrimoniais.

### Nome, afinidade e reprodução

Entre os Akwẽ, é o tio de amarração que atua como nomeador de sua sobrinha e sua classe de idade (*dakrsu*) é que detém os cantos necessários para a imposição do nome.

Os nomes femininos são nomes de animais dos quais os homens se apropriam a partir de uma fase do ritual que antecede a nomeação feminina, chamada Kbazêĩprãirê (festa da caça), durante a qual eles devêm animais e se lançam sobre as mulheres<sup>17</sup>. Tais nomes são compostos normalmente pelo nome da espécie de um animal seguido pela partícula *di*, que forma o predicativo. Por exemplo, Arbodi (morcego+di), Aptudi (abelha+di), Sekwahidi (libélula+di), etc. Além disso, essa partícula, colocada após o nome de determinada espécie, quer dizer também “barriga”, “ventre”. Esse aspecto não está presente na formação dos nomes masculinos, de modo que, sendo associada exclusivamente aos nomes femininos, sugere uma possível qualidade/condição das mulheres que relaciona seu ventre e a animalidade cósmica.

O linguista Souza Filho (2007: 54) propõe que o sufixo “di”, nos nomes femininos, expressa, para alguns falantes, uma correlação que pode ser explicada por um processo de contiguidade ou afinidade: “o -di quer dizer que a pessoa está cheia do animal que lhe dá nome”. Ora, se considerarmos a teoria da concepção entre os Akwẽ, comentada acima, e o fato dos homens devirem animais na nomeação feminina, podemos sugerir que os nomes femininos estão relacionados ao ato de fecundação em que os ventres das mulheres se tornam “cheios” através da preensão da potência reprodutiva das gentes-animais pelos homens. Nomear é também reproduzir, germinar, fazer crescer. Se, tal como sinalizado

---

17 Ao que tudo indica, essa fase do Dasĩpsê estava envolvida, no passado, na finalização da reclusão dos jovens iniciados, conforme apontado por Nimuendaju (1942). A relação da nomeação feminina com as classes de idade sinaliza, ainda, a sua ligação com a iniciação e os processos de amadurecimento dos homens. Avancei uma interpretação a esse respeito em Raposo (2019), onde ofereci também uma descrição sobre a nomeação masculina, bem como uma interpretação sobre a diferença e a conexão entre os processos de imputação dos nomes de homens e mulheres durante o Dasĩpsê. Dada a complexidade do tema, não poderei descrever as operações rituais no escopo desse artigo, nem me aprofundar na interpretação de seu sentido, apenas mencionar rapidamente a pertinência da imputação dos nomes nos processos de reprodução.

por Maybury-Lewis (1979), os nomes são transmitidos pelos mesmos canais em que se dão a transmissão da substância que forma os corpos, podemos entrever o sentido de sua imputação pelo tio de amarração, no caso das mulheres.

Os nomes são referidos à potência criadora advinda do desdobramento do mundo e da criação dos vários entes que o compõem. Tal potência é incorporada à masculinidade dos homens através do seu ímpeto predador, e substanciada no seu sêmen. Mas é em face das mulheres, nomeando-as, que os homens “crescem” e se fazem completos, ao mesmo tempo em que se tornam aptos a multiplicar e fazer crescer suas gentes. Dar nome às mulheres é encher seu ventre de potência criativa para gerar outros seres humanos. Por isso, as operações envolvidas na nomenclatura feminina, do ponto de vista do par nominador-nominada, estão referidas à afinidade, e não à descendência. Ao ser nomeada, uma mulher fica cheia do animal/potência que lhe deu o nome, assim como fica cheia de sêmen de seu marido na gravidez.

Os nomes masculinos, por outro lado, são nomes de ancestrais e são conferidos através da linha agnática, normalmente de avô para neto. Ora, os homens, por assim dizer, recebem sêmen apenas de seus pais e ascendentes masculinos que, uma vez mortos, tornam-se outros. Ao devirem animais, os homens assumem a face afim dos ancestrais, sua face diante dos vivos<sup>18</sup>. Mas é diante das mulheres que suas capacidades procriativas são efetivadas, são elas que os afinizam.

Os nomes entre os Akwẽ, estão implicados nos processos de procriação, pois eles são a condensação das capacidades geradoras, extraídas dos espíritos animais e corporificadas nessas palavras cheias de substância.

Nota-se que as relações entre homens e mulheres, tanto na conjugalidade quanto na nomeação, estão sempre correndo o risco de romper um limite muito tênue entre reprodução e predação. Daí a importância das mediações rituais no manejo das potências cósmicas de onde derivam as forças reprodutivas. Ao amarrar a sua sobrinha e ao nomeá-la, o tio materno garante, em certo sentido, que sexo não seja predação e que o seu efeito seja a reprodução de seres humanos e não a transformação animal. Por isso o papel emblemático do tio de amarração enquanto síntese dessas duas posições: reprodução e predação. Ele não casa com sua sobrinha, mas a nomeia para que os Akwẽ possam multiplicar sua gente e continuar sendo humanos.

18 Morais Neto (2018) vem refletindo sobre a escatologia e o xamanismo entre os Akwẽ. É dele a informação de que existe um ciclo de transformações do *dahâimba* percorrido após a morte, de modo que ele se bifurca, a depender da perspectiva, em uma face referida ao parentesco e outra referida aos espíritos-donos-animais. Em Raposo (2019), procurei pensar esse aspecto, colocado pelo autor, em sua conexão com a nomenclatura masculina e com o parentesco, algo que só poderei insinuar no escopo desse artigo.

No mito de preensão da mulher primordial, o aspecto predatório da relação entre os gêneros está especialmente sugerido, bem como sua potência transformadora:

Antigamente não existiam mulheres, e os homens eram homossexuais. Um deles ficou grávido e, como não podia parir, morreu. Um dia, alguns homens viram, refletida nas águas de um riacho, a imagem de uma mulher escondida do alto de uma árvore. Durante dois dias, eles tentaram pegar o reflexo. Finalmente, um homem levantou os olhos e viu a mulher; Fizeram-na descer, mas, como todos os homens a queriam, eles a cortaram em pedaços e os repartiram. Cada um deles embrulhou o seu pedaço numa folha e colocou o pacote numa fenda da parede de sua cabana (como se costuma fazer para guardar objetos). Depois foram caçar. Na volta, foram precedidos por um batedor, que constatou e avisou os outros que todos os pedaços haviam se transformado em mulheres. À suçarana, que tinha ficado com um pedaço de peito, coube uma bela mulher; à seriema, uma mulher magra, pois ela havia puxado excessivamente o seu pedaço. Mas cada homem ficou com uma mulher e, a partir de então, quando iam caçar, levavam as mulheres com eles". (Nimuendaju 1939, *apud* Lévi-Strauss 1962: 139).

No que tange às relações cotidianas, nesse sentido, há um problema, a meu ver, em se imaginar a relação sexual entre os Akwẽ como algo fluido, livre e desimpedido, associando o fluxo de relações entre os cônjuges e parceiros sexuais àqueles que vigoram entre parentes: a partilha de sexo e alimento, pensada como fazendo parte de um mesmo pacote de disposições morais e de um mesmo nexos relacional. No caso Akwẽ, pelo menos, as trocas sexuais devêm das (e estão sempre sujeitas às) mediações rituais, à etiqueta da afinidade que define os pagamentos e a troca (e não a partilha). Mas também podemos conceber as relações sexuais como referidas à predação mítica, estando sujeitas, inclusive no cotidiano, a serem um canal ao feitiço e ao adoecimento. É exatamente isso que o casamento e a conjugalidade evitam: as relações sexuais não devem nunca, embora possam, retornar à predação.

### Considerações

Os aspectos levantados acima se relacionam diretamente à celebre divisão posta pela bibliografia Jê entre “nominadores” e “genitores” (Melatti 1976), por meio da qual a construção da pessoa nesses povos estaria assentada na separação entre a substância física e aqueles mecanismos cerimoniais responsáveis pela criação da persona social, incluídos aí os nomes.

Coelho de Souza (2002: 479) demonstrou, a partir de uma ampla revisão da bibliografia sobre os povos Jê, que os nomes bem poderiam “seguir o mesmo caminho que a substância física”, ou estarem destinados à mesma finalidade das relações de substância, qual seja, a de fabricar parentes. Para a autora, os nomes também constituiriam um aspecto dos corpos das pessoas construídas como humanas. No caso dos Jê Setentrionais (sobretudo dos Timbira), no entanto, as relações onomásticas produziram parentesco ali onde a co-procriação não pode ocorrer, ou seja, a troca de nomes estaria em oposição complementar à troca de corpos, tal como demonstrado por Ladeira (1982): troca-se nomes com quem não troca-se cônjuges.

No caso Akwê, como tentei apontar, não há essa oposição complementar, de modo que nomear é também reproduzir. Mas, reproduzir é também diferenciar. Os Akwê estão constantemente se fazendo enquanto outros de si mesmos, porque o parentesco pleno, epitomizado na condição de germanidade generalizada mencionada no mito, é também a perda da humanidade.

Ao sublinhar algumas das conexões que podem ser entrevistas entre organização social e cosmologia, bem como aquelas entre afinidade e nominação, pretendi ressaltar que todas essas relações estão mutuamente referidas, sendo, portanto, o índice umas das outras, mais que sua antítese.

### Referências Bibliográficas

COELHO DE SOUZA, Marcela. 2002. *O Traço e o Círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese de Doutorado. PPGAS-MN/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CROCKER, Jon Christopher. 1985. *Vital Souls: Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism*. The University of Arizona Press.

DA MATTA, Roberto. 1976. Uma reconsideração da morfologia social apinajé. In: SCHADEN, Egon (org.). *Leituras de etnologia brasileira*. Companhia Editora Nacional. São Paulo.

DE PAULA, Luís Roberto. 2000. *Dinâmica Faccional Xerente: esfera local e processos sociopolíticos nacionais e internacionais*. Dissertação de Mestrado. FFLCH/Universidade de São Paulo.

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

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

LADERA, Maria E. 1982. A troca de nomes e a troca de cônjuges: uma contribuição ao

estudo do parentesco timbira. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo.

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

LOPES DA SILVA, Aracy; FARIAS, Agenor. 1992. Pintura Corporal e sociedade: os partidos Xerente||. In VIDAL, Lux (org.) *Grafismo Indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo: Studio Nobel/ Editora da Universidade de São Paulo/Fapesp.

MAYBURY-LEWIS, David. 1979. Cultural Categories of the Central Gê. In: *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Harvard University Press.

MELATTI, Júlio C. 1976. Nominadores e Genitores: Um aspecto do dualismo Krahô. In: SCHADEN, Egon. *Leituras e etnologia brasileira*. São Paulo, SP: Cia. Editora Nacional.

MELO, Valéria. 2016. *O movimento do mundo: cosmologia, alteração e xamanismo entre os Akwẽ-Xerente*. Tese de doutorado. PPGAS. Universidade Federal de Amazonas.

MORAIS NETO, Odilon. 2018. *Eu, um índio: etnobiografia, parentesco e xamanismo no Brasil Central*. Exame de qualificação. Prospecto da Tese a ser apresenta ao DAN/UnB para obtenção do título de Doutor.

NIMUENDAJÚ, Curt. 1942. *The Serente*. Los Angeles. The Southwest Museum.

RAPOSO, Clarisse. 2019. *Sobre Voragem e Fertilidade: parentesco, nomeação e alteridade nos modos akwẽ-xerente de composição da vida*. Tese de doutorado. PPGAN. Universidade Federal de Minas Gerais.

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

SOUZA FILHO, Sinval. 2007. *Aspectos Morfossintáticos da Língua Akwẽ-Xerente*. Tese de Doutorado. PPGLL. Universidade Federal de Goiás.

STRATHERN, Marilyn. 2002 [1988]. *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. O Problema da Afinidade na Amazônia. In: *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

WEWERING, Sílvia. (org.). 2012. *Povo Akwẽ-Xerente: vida, cultura e identidade*. Belo Horizonte: CIMI/Ed.Rona.

Recebido em: 09 de junho de 2019.

Aceito em: 29 de agosto de 2019.