UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
MUSEU NACIONAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

VANESSA LEA

NOMES E NEKRETS KAYAPÓ

UMA CONCEPÇÃO DE RIQUEZA

VOLUME I

RIO DE JANEIRO
1986

VANESSA LEA

NOMES E NEKRETS KAYAPÓ

UMA CONCEPÇÃO DE RIQUEZA

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

VOLUME I

RIO DE JANEIRO
1986

CAS EM ANTROPOLOGIA
F R J
M N

Para

Shirley Murray Lea e Edward Lea, meus pais;

minhas *kwatÿ* Koko-nhere e Bèribèri.

A memória de Ngrere, amiga sempre sorridente.

005838

Tese
39(81=1-82)Kayapó L433w

MUSEU DO INDIO - FUNAI
BIBLIOTECA MARECHAL RONDON
N.º 17 em 22/5/989

Agradecimentos

Muitas pessoas me ajudaram no decorrer de quase uma década, desde a viagem que me trouxe ao Brasil, e que se tornou definitiva. É impossível expressar o quanto significou a colaboração de todos aqueles - inclusive os não mencionados aqui - que contribuiram, cada um à sua maneira, para a materialização desta tese.

Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e do Setor de Lingüística do Museu Nacional (UFRJ), que me transformaram em antropóloga : Afrânio Raul Garcia Jr., Gilberto Velho, João Pacheco de Oliveira Filho, Luiz Fernando Dias Duarte, Roberto Da Matta, Rubem César Fernandes, e outros. Anthony Seeger, meu orientador, revelou sempre paciência e generosidade. Sou grata, também, por ele ter me mostrado como é imprescindível falar a língua daqueles com quem se pretende dialogar. Eduardo Viveiros de Castro, meu iniciador no Xingu, professor, colega e amigo, tornou-se meu principal interlocutor desde a saída de Tony Seeger do Brasil. As aulas da Professora Yonne Leite foram muito valiosas, especialmente durante o semestre que passamos juntas, esquadrinhando dados relativos à língua Kayapó.

Aos Mẽtùktire, que compartilharam tantas coisas comigo, e, particularmente, meu 'antônimo', Mẽkarõti, especialista no mundo dos caraíba; Karupi, por ter ajudado a desvendar os mistérios da língua; Rõpni e Bekwòy-kà, por terem me hospedado em sua casa; minha amiga Kena, Tsupurë, Mëykàrë, Bep-tòk, Kukrũt, Ngëyremũ, 'Ũkàkoro, Kromari, Bedzay, Mairawe Kaiabi, Yurumuc e Yerua.

Devo reconhecer a importância do apoio financeiro que recebi de várias instituições durante minha longa trajetória: Centro de Aperfeiçoamento do Ensino Superior (CAPES); Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq); Financiadora de Estudos e Projetos (FINEP); Fundação Ford; Departamento de Cooperação Cultural, Científica e Tecnológica do Ministério das Relações Exteriores; National Geographic Society, pela possibilidade de conhecer PI Gorotire; Associação Brasileira de Antropologia (ABA), por ter me enviado a Kretire, em 1980, sob a cortesia da FUNAI. Agradeço igualmente a duas instituições que me deram apoio logístico: o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI).

Meus amigos me incentivaram com seu apoio e carinho, nos meandros labirínticos desta tese: Aluízio Menezes, Aracy Lopes da Silva, Beth Silva, Beto e Fany Ricardo, Carlinhos Rotberg, Cecilia Leal de Oliveira, Etienne Samain, Gilberto Azanha, Hilda Pontes de Carvalho, Iara Ferraz, Isabel Vidal Giannini, Janice Caiafa, Joanna Overing, João Guilherme Figuerôa, Lígia Simonian, Manuela Carneiro da Cunha, Marcio Silva, Marco Antonio Barbosa, Maria Alice Rufino, Maria Dulce Gaspar, Maria Elisa Leite, Maria Laura V. C. Cavalcanti, Maria Luiza Heilborn, Mariana K. Leal Ferreira, Marino Fregonese, Nido, Olímpio e Zélia Serra, Oriel Glock, Regina Müller, Renate Viertler, Ricardo Arnt, Sergio Levcovitz, Steve Schwartzman, Sylvia Caiuby Novaes, Vincent Carelli e Virgínia Valadão.

Sou grata àqueles que me deram força para vir ao Brasil: José Sávio Leopoldi, Ken Brecher e Sandy Davis, e aos amigos que deixei na Inglaterra. Aos colegas do Instituto de

Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), pelo estímulo que me deram, em particular Maria Suely Kofes, Lili Moritz Schwarcz, Nádia Farage e Robin Wright.

Desde minha chegada ao Brasil, Bruna Franchetto e eu, tomando nossas respectivas 'tribos' (Itália/Kuikúro/Inglaterra/Kayapó) como contrapontos, temos mantido um constante diálogo e amizade. Com Maria Elisa Ladeira e Gustaaf Verswijver (dois Jê-ólogos de minha geração) tenho compartilhado valiosas conversas sobre os Kayapó e os Timbira. Em colaboração com Maria Elisa, em 1979, foi elaborada uma cartilha de alfabetização em português para os Mẽtùktire.

Sou muito grata a Elia Yurico Ito, que, com muita paciência e solidariedade, datilografou este infindável trabalho.

Agradeço afetuosamente a Wanda Caldeira Brant, que compartilhou a penosa fase final da tese. Ela aceitou o desafio de 'autoctonizar', na medida do possível, meu português, sendo mergulhada repentinamente no universo Kayapó a ponto de acabar sonhando com ele.

Sem Caio a meu lado, não sei como teria conseguido terminar tecendo este emaranhado discurso.

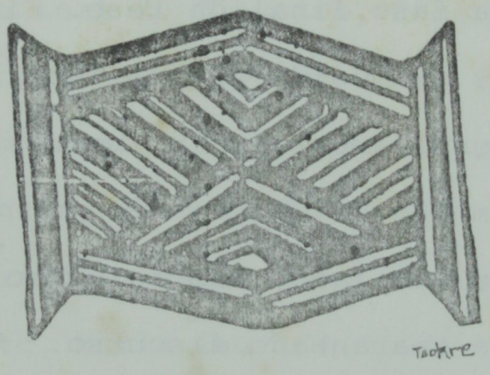
Ao reconhecer a colaboração de todas as pessoas aqui mencionadas, não deixo de assumir, no entanto, a inteira responsabilidade pela forma e conteúdo deste trabalho.

"...les maisons - ainsi dénommées dans leur langue - tenues par les ethnologues pour de simples édifices, sont des sujets véritables de droits et de devoirs. La maison yurok ne se réduit pas à une demeure."

Lévi-Strauss, 1984:190
a respeito dos Yurok da Califórnia

"Beauty is altogether in the eye of the beholder."

Lew Wallace The Prince of India



RESUMO

Este trabalho constitui uma reinterpretação da organização social dos Kayapó, povo de língua Jê do Brasil Central (Mato Grosso e Pará), a partir de uma pesquisa de campo, realizada principalmente entre os Mẽtùktire da aldeia de Kretire, situada ao norte do Parque Indígena do Xingu. O foco principal é o sistema de bens simbólicos, englobando nomes pessoais e prerrogativas. Implica uma noção de riqueza, cujas proprietárias, ao nível mais abstrato, são as Casas, concebidas como pessoas jurídicas. Esta acepção de casa, esboçada inicialmente por Lévi-Strauss, permite focalizar de uma maneira nova a relação entre as unidades domésticas e o pátio/área cerimonial que elas circunscrevem, conforme o modelo espacial das aldeias Kayapó. Isto torna necessário repensar a posição ocupada pelos Kayapó no continuum de sociedades Jê e Bororo, no extremo oposto daquelas com clãs e linhagens. O espectro da matrilinearidade, introduzido por Nimuendajú, foi banido pela maioria dos pesquisadores subsequentes de sociedades Jê, que rejeitou o valor explicativo de noções de descendência. Como tentarei demonstrar, esta conclusão me parece precipitada. O conceito de Casa permite redimensionar a questão de descendência e aproximar sociedades muito distantes, tanto em termos temporais quanto em termos espaciais.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO XXI

1. A escolha do grupo indígena XXI
2. A situação da terra dos Mẽtũktire XXII
3. O Parque Indígena do Xingu XXV
4. Antecedentes da pesquisa XXXI
5. A pesquisa de campo L

Exórdio: como um koan (Zen), um mito narrado por Bẽri bẽri LXIX

CAP. I - A 'NATUREZA' DA 'PERIFERIA' : DAS MULHERES À CULTURA E À TOTALIDADE 1

1. Um panorama da literatura sobre os Jê 1
2. As Casas Kayapó 14
   a) Casas versus habitações ou casas 14
   b) A comunidade Kayapó 23
   c) A sequência das Casas 33
3. Descrição da aldeia e da circulação de alimentos 35
4. Parentes e afins 39
5. Órfãos 42
6. Adoção 45
7. A composição interna das habitações em Kretire 49
8. As relações genealógicas constatáveis e putativas 51
9. A transmissão de nomes e de *nekrets* 53
10. Nominação em relação ao casamento 58
11. A transmissão dos papéis de amigo formal, chefe e pajé 59

Favor não fazer anotações ou grifos
à tinta ou a lápis nesta publicação

12. A questão de descendência entre os Kayapó em relação a outros grupos Jê 60

13. A totalidade e a segmentação do saber 63

O PATRIMÔNIO DAS CASAS KAYAPÓ. 1ª PARTE : NOMES PESSOAIS 76

CAP. II - A FONTE DOS NOMES - PASSADO E PRESENTE 76

1. Dois textos Mẽtùktire sobre a origem dos nomes pessoais 76

2. Considerações sobre os dois textos em relação a uma seleção de mitos Jê 85

3. O mito da origem dos nomes 'bonitos' narrado por Kromari e uma reflexão preliminar sobre os nomes mitológicos 92

4. O relato de Ken-mù 102

CAP. III - O SIGNIFICADO DOS NOMES PESSOAIS 110

1. Significado semântico 110

2. As implicações cerimoniais dos nomes 'bonitos' (*idzi mets*) 127

3. A noção de confirmação de nomes 'bonitos' 133

4. Associações entre nomes 'bonitos', alimentos e ornamentos 137

5. As categorias de idade e o conflito entre jovens e velhos 140

6. A população de Kretire no início de 1982 148

7. Dados sobre a incidência de cerimônias de nominação entre a população de Kretire 150

8. Cerimônias incompletas ou que nem acontecem 160

9. Patrocínio das cerimônias 162

10. O rito de nominação 165

11. Epítetos e tecnônimos 166

12. Os nomes 'de brincadeira' (*idzi bitsyaere*) e os nomes 'comuns' (*kakrit*) 169

CAP. IV - A TRANSMISSÃO DOS NOMES PESSOAIS 174

1. O saber onomástico 174

2. Os direitos e deveres onomásticos 180

3. A terminologia de parentesco 182

4. O fracionamento de nomes pessoais 186

5. A propriedade dos nomes 190

6. Empréstimos e devoluções 197

7. Órfãos, filhos de mães solteiras e meio-irmãos 200

8. A relação entre nominador e nominado 203

9. Dados quantitativos a respeito da nominação entre os Mẽtùktire de Kretire 205

10. Amnésia genealógica 218

11. Quatro exemplos 220

12. Conclusão 226

CAP. V - A TERMINOLOGIA DE PARENTESCO E O EMPREGO DOS NOMES PESSOAIS 228

1. Os termos básicos 228

2. Como os Kayapó classificam seus parentes e os demais membros da aldeia 235

3. Os termos de choro cerimonial 242

4. O canto e a fala do chefe 246

5. Relações jocosas e de evitação 252

6. Termos de relacionamento triádicos 255

7. Metáforas 263

O PATRIMÔNIO DAS CASAS KAYAPÓ. 2ª PARTE : *NEKRETS* 266

CAP. VI - UMA INTRODUÇÃO AO CONCEITO DE *NEKRETS* 266

1. Definição 266

2. Relato 267

3. O pano de fundo cerimonial de *nekrets* : um resumo etnográfico 268

CAP. VII - AS ORIGENS DE *NEKRETS* E AS CATEGORIAS DE BENS SIMBÓLICOS QUE O COMPÕEM 290

1. *Nekrets* na mitologia Kayapó 290

2. Animais de estimação 301

3. Carnes 311

4. Máscaras, franjas e hastes 321

5. Enfeites (*kunhiri*) 324

a) Introdução 324

b) Cintos, chocalhos e pingentes animais 327

c) Colares 329

d) Enfeites labiais 331

e) Tiracolos 332

f) Pulseiras 332

g) Plumária 333

6. Coisas colecionadas 341

7. Papéis cerimoniais e cantos 343

8. *Nekrets* tradicionais provenientes dos caraíba 347

9. Conclusão 350

CAP. VIII - UMA BREVE COMPARAÇÃO DE GRUPOS JÊ 362

1. Os Xavante (Jê centrais) 362

2. Os Bororo 365

3. Os Timbira e os Suyá 367

4. Os Xicrin 370

5. Os Kayapó 371

6. A noção de substância 378

7. A noção de descendência 383

CONSIDERAÇÕES FINAIS 392

APÊNDICES(*)

1 : Croquis de algumas aldeias Mẽkrãnõti - cap.I 402

Jarina 402

PI Mẽkrãnõti 403

Pũkanũ e Bau 404

2 : A distribuição dos membros de vinte Casas pelas aldeias que constituem a comunidade Kayapó - cap.I . 405

3 : Composição interna das habitações em Kretire - cap.I 412

4 : Genealogias - cap.I 419

5 : Nota lingüística - cap.III 420

6 : Uma amostra de nomes pessoais Kayapó 425

7 : Fichas da distribuição de nomes por Casa - cap.IV. 460

8 : Nota referente aos gráficos dos dados quantitativos sobre nominação em Kretire (cap.IV): casos não representados graficamente 477

9 : Inventário dos *nekrets* das Casas Kayapó - cap.VII. 482

10 : Iconografia - cap.VII 503

BIBLIOGRAFIA 551

(*) Os Apêndices estão numerados de acordo com a ordem em que aparecem no texto.

MAPAS, CROQUIS, DIAGRAMAS, TABELAS, QUADROS E ILUSTRAÇÕES

Mapa das áreas Kayapó XIX

Mapa da área Mẽtũktire e do Parque Indígena do Xingu .. XX

Nominadores e nominados : *nhènget*, *kwatɛ̃y* e *tabdzwɛ̃* ... 9

Comunidade Kayapó em termos conceptuais 14

A comunidade Kayapó 23

Croqui de Kràymɛ̃prũyaka 27

Croqui de Kretire 31

Um exemplo de casamentos indesejáveis 41

Exemplo de um casamento 42

Diagrama hipotético, para ilustrar como os Kayapó conce
bem a trajetória dos nomes pessoais 56

Exemplos de casamentos 59

Representações da aldeia e do corpo humano 66

Organização do espaço no auge das cerimônias 72

Pintura para os mortos 74

Diagrama relacionando nomes pessoais a um mito 98

Tabela dos nomes dos peixes que apareceram no mito da o
rigem dos nomes 'bonitos' 100

Epônimos originais de nomes 'bonitos' Kayapó 122

Nomes 'de brincadeira', cujos epônimos são Mẽtũktire .. 123

Tabela I : habitantes de Kretire festejados numa cerimô
nia de nominação 152

Tabela II : habitantes de Kretire festejados em duas ce
rimônias de nominação 153

Tabela III : número de ocorrências de cada cerimônia re
ferida nas Tabelas I e II 155

Tabela IV : localização das 39 cerimônias destinadas a
65 pessoas em Kretire 155

Diagrama mostrando a relação entre quatro crianças festejadas conjuntamente em 1982 164

Epítetos e tecnônimos 166

Quadro do número de nomes por indivíduo 174

Diagrama - terminologia básica de parentesco : Ego feminino 184

Diagrama - terminologia básica de parentesco : Ego masculino 185

Diagrama 1 : exemplo de nominação 199

Diagrama 2 : exemplo de nominação 202

Tabela dos dados quantitativos a respeito da nominação. 206

Proporção de indivíduos com nomes de sua própria Casa e da Casa de seu pai versus proporção sem nomes de sua Casa e da Casa de seu pai : Ego feminino 208

Proporção de indivíduos com nomes de sua própria Casa e da Casa de seu pai versus proporção sem nomes de sua Casa e da Casa de seu pai : Ego masculino 209

Gráfico 1 - Ego feminino : casos registrados de nominadores 214

Gráfico 2 - Ego feminino : casos registrados de nominadores-epônimos e epônimos 215

Gráfico 3 - Ego masculino : casos registrados de nominadores 216

Gráfico 4 - Ego masculino : casos registrados de nominadores-epônimos e epônimos 217

Exemplo 1 221

Exemplo 2 223

Exemplo 3 224

Exemplo 4 226

Quadro 1 : Termos de parentesco de referência e vocativos 230

Quadro 2 : Termos de choro cerimonial 243

Quadro 3 : Termos do *ben* - o canto do chefe (*benyadzwàrẽ*) 246

Quadro 4 : Termos triádicos relativos aos amigos formais 255

Quadro 5 : Termos triádicos relativos aos consangüíneos e aos afins 256

Partes da anta que pertencem às Casas Kayapó 314

Modelo hipotético do aspecto diacrônico de uma Casa Kayapó 352

Diagrama da relação entre as Casas ao nível sincrônico. 354

Croqui da aldeia Kapôto 389

Cronograma da pesquisa de campo 401

NOTA SOBRE A GRAFIA DAS PALAVRAS KAYAPÓ E OUTRAS CONVENÇÕES

(1) Todas as palavras em kayapó e outras línguas indígenas estão em itálico.(*) Termos de línguas indo-européias vão sublinhados. Os nomes pessoais Kayapó, quando designam indivíduos, não estão em itálico; por sua vez, os nomes cujos significados estão sendo examinados, aparecem em itálico. O uso de itálico e paica é invertido nos textos Kayapó.

(2) Utilizarei a notação abreviada inglesa para as posições genealógicas:

M = mãe

F = pai

D = filha

S = filho

Z = irmã

B = irmão

C = filhos

Os compostos se lêem assim: "MZD" = filha da irmã da mãe. No cap. IV, por exemplo, falando a respeito de uma mulher:

"seus ZDC" = os filhos da filha da irmã dela.

"sua MMM" = a mãe da mãe da mãe dela.

(*) Veja Nota Lingüística, p. 420.

Por não ter um equivalente em português, três termos de parentesco foram citados em kayapó, no decorrer do texto:

kwatëy = FZ, MM, FM...

nhènget = MB, MF, FF...

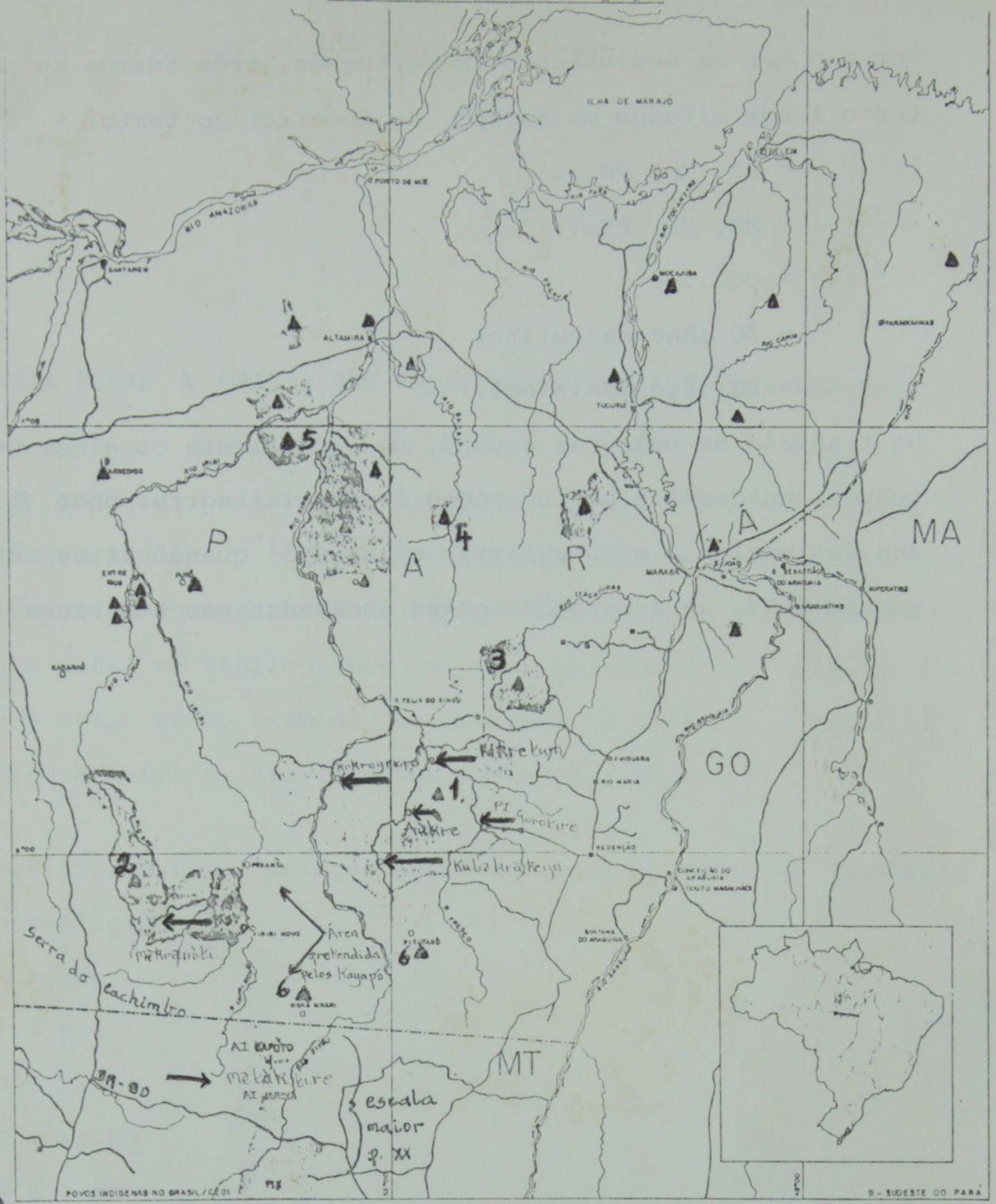
tabdzwë = CC...

" = ZC (Ego masculino)

" = BC (Ego feminino).

Na tradução de palavras kayapó, um equivalente ou glosa em português (antecedido por um ponto e vírgula) corresponde à ordem dos morfemas e/ou palavras em kayapó; quando estes ultrapassam dois, as separações estão indicadas por uma barra (/).

Mapa das áreas Kayapó



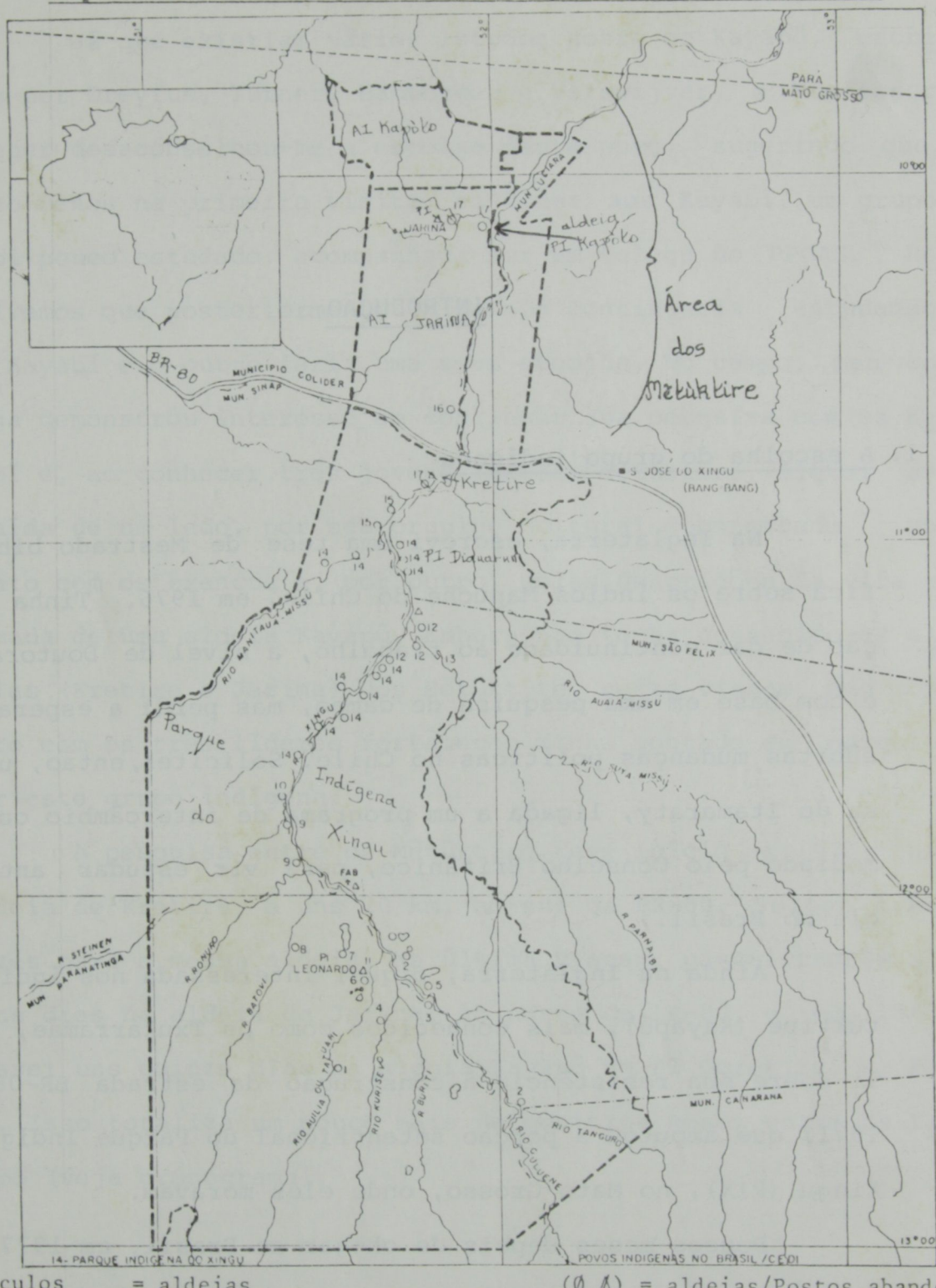
áreas Kayapó
áreas pretendidas pelos Kayapó

Triângulos = áreas indígenas
Círculos = aldeias indígenas

POVO	Nº NO MAPA	NOME DA ÁREA	MUNICÍPIO	NOME DAS ALDEIAS	POPULAÇÃO
Kayapó	1	Reserva Indígena Kayapó	São Félix do Xingú	PI Gorotire	593
				Kikretum	272
				Kubẽkrãkeyn	198
				Aukre	163
				Kokraymoro	165
Kayapó	2	Reserva Indígena Bau-Mẽkrãnõti	Altamira	PI Mẽkrãnõti	395
			Altamira	Pũkanũ/Candoca	80
			Altamira	Bau	49
			Altamira	Xixé	155
			Altamira	Iriri Novo	160
Xicrin (veja pp. 23-25)	3	AI Catetê	Marabá	Xicrin Catetê	304
	4	AI Bacajá	Sen. José Porfírio	Xicrin Bacajá	180
Kararao (Kayapó veja p.23)	5	RI Kararao	Altamira	Kararao Iriri	26
	6			Arredios (Kararao, Purô, Pituyaro)	?

Fonte: Povos Indígenas no Brasil/1984, pp.152-153.

Mapa da área Mẽtũktire e do Parque Indígena do Xingu



Fonte: ibid.:pp.244-245

Círculos = aldeias (Ø ⚠) = aldeias/Postos abandonados
Triângulos = Postos Indígenas da FUNAI

POVO	Nº NO MAPA	NOME DA ÁREA		POPULAÇÃO
Mẽtũktire (Txukarramãe)	17	AI Jarina AI Kapòto	uma aldeia, em 1986, PI Kapòto	346

POVO	Nº NO MAPA	POVO	Nº NO MAPA	POVO	Nº NO MAPA
Aweti	1	Yawalapiti	6	Aweti/Trumai/Suyá do PI Leonardo	11
Kalapalo	2	Kamayurá	7	Suyá	12
Kuikũro	3	Waurá	8	Tapayuna	13
Mehinaku	4	Trumai	9	Kayabí	14
Matipu/ Nahukwa	5	Txikão	10	Juruna	15
				Krenakore	16

INTRODUÇÃO

1. A escolha do grupo indígena

Na Inglaterra, escrevi uma tese de Mestrado bibliográfica sobre os índios Mapuche do Chile, em 1976. Tinha intenção de dar continuidade ao trabalho, a nível de Doutoramento, e com base em uma pesquisa de campo, mas perdi a esperança de súbitas mudanças políticas no Chile. Solicitei, então, uma bolsa do Itamaraty, ligada a um programa de intercâmbio cultural mediado pelo Conselho Britânico, para vir estudar antropologia no Brasil.

Ainda na Inglaterra, fiquei interessada nos índios Mẽtùktire (Kayapó), mais conhecidos como os Txukarramãe, quando li sobre sua resistência à construção da estrada BR-080, em 1971, que amputou a porção setentrional do Parque Indígena do Xingu (PIX), no Mato Grosso, onde eles moravam.

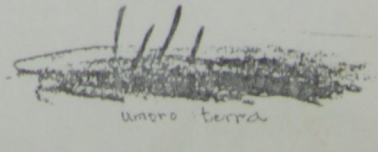
Poucos meses depois de chegar ao Brasil, em 1977, para estudar no Museu Nacional, UFRJ, o Professor Anthony Seeger me ofereceu a oportunidade de ir ao PIX, para participar de um projeto comparativo sobre os índios desta área, ligado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), financiado pela FINEP.

Já que existiam vários estudos sobre os Kayapó, escritos por Dreyfus, Turner, Bamberger e Verswijver, o Professor Seeger desaconselhou-me a escolha deste povo, sugerindo que, pelo menos na primeira visita, eu fosse aos Kayabí, um grupo Tupi pouco estudado, acompanhada por um colega do PPGAS. Resolvemos que posteriormente um de nós continuaria estudando os Kayabí e o outro faria uma nova escolha. No campo, meu colega demonstrou interesse em continuar sua pesquisa com os Kayabí e, ao conhecer três jovens líderes Mẽtùktire, fiquei atraída de um lado, por seu orgulho cultural demonstrado no trato com os brancos e, por outro, pelas descrições da vida animada de uma aldeia Kayapó. Embora não tenha conhecido as aldeias (Kretire e Jarina) dos Mẽtùktire, nesta viagem, meu contato com os três líderes fortaleceu minha vontade de pesquisar este grupo indígena.

A pesquisa entre os Mẽtùktire teve início em 1978, na aldeia de Kretire, a uns 20 km. ao sul da BR-80. Voltei três vezes para a mesma aldeia. Na última viagem, passei também alguns dias na aldeia de Jarina, ao norte da BR-80, e em 1983 passei uns quinze dias na aldeia Kayapó de PI Gorotire, no Pará. Isso totaliza um pouco mais de quatorze meses entre os Kayapó (veja cronograma).

2. A situação da terra dos Mẽtùktire

Na época da construção da BR-80, os Mẽtùktire dividiram-se em dois grupos. Um deles foi convencido a deslocar-se para o sul da estrada, onde fundou a aldeia de Kretire, dentro dos novos limites do PIX. O outro grupo recusou transfe



rir-se, estabelecendo a aldeia de Jarina perto da cachoeira Von Martius e da fazenda Agro-Peixim, instalada naquela época.

Os Mẽtùktire de Jarina foram dizimados por epidemias de sarampo. Foi negada assistência a eles pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) até a época da administração de Olímpio Serra, Diretor do PIX. Ele criou um Posto da FUNAI em Jarina, quando a antiga porção setentrional do Parque à margem esquerda do rio Xingu, que havia sido amputada pela estrada, foi decretada área indígena em 1977. Em 1979, os Mẽtùktire de Jarina ocuparam a área da fazenda Agro-Peixim, que o governo federal concordou em expropriar em benefício dos índios, indenizando o fazendeiro.

Os Mẽtùktire continuavam a reivindicar 40 km. à margem direita do Xingu (o limite do PIX até 1971), para impedirem que as fazendas chegassem até a beira do rio, pois além de deixar a terra indígena vulnerável a invasões, isso significaria que os índios teriam que compartilhar sua área de pesca com os fazendeiros. Foram vendidos títulos nessa área pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) em 1961(*), embora as glebas não tenham sido ocupadas definitivamente por causa dos conflitos anteriores, como a destruição do vilarejo Piaraçu, na beira da estrada, perto do rio, que foi incediado pelos Mẽtùktire.

Antes de separarem-se em dois grupos, os Mẽtùktire moravam na margem direita do rio, e eles continuam a acampar nes

---

(*) Cf. Lea e Ferreira, 1985.

sa área durante expedições de caça e coleta. Em 1980, eles expulsaram um grupo de peões que encontraram derrubando mato numa fazenda nessa região. Quando o desmatamento continuou, numa fazenda vizinha, a uns 5 km. ao norte da estrada, os Mẽtùktire acabaram matando onze peões a bordunadas, e afundaram a balsa que liga os dois lados da estrada, que vai de Cachimbo a Xavantina se juntando à estrada Cuiabá-Santarém.

Em 1984, os Mẽtùktire, ajudados por outros povos do PIX, sequestraram a balsa, bloqueando novamente a BR-80, e tornaram reféns funcionários da FUNAI para negociarem a demarcação da margem direita do rio, na extensão da Área Indígena (AI) Jarina (70 km). Exigiram também a demarcação do *kapòto* (186.000 ha.), que os Mẽtùktire consideram ser seu verdadeiro território, e que havia ficado fora do limite setentrional da AI Jarina.

O governo federal acabou concordando com a desapropriação de uma faixa de 15 km. de terra, ao longo da margem direita do rio, que foi incorporada à AI Jarina. O *kapòto* também foi decretado de ocupação indígena. No final do conflito, Mẽkarõ, que havia sido um dos principais negociadores com a FUNAI, e que havia ajudado a impedir a morte dos reféns, foi nomeado Diretor do PIX. Pela primeira vez, este cargo foi ocupado por um índio.

Em 1985, os Mẽtùktire juntaram-se novamente na AI Jarina, estabelecendo a aldeia de Kapòto perto da área ocupada previamente pela fazenda Agro-Peixim. É um lugar fértil, mas permanentemente infestado por mosquitos. No primeiro ano, vários adultos e crianças morreram de malária e de febre amarela sil

vestre. Consequentemente, os Mẽtũktire estão se preparando para deslocarem-se novamente, desta vez para a área do *kapòto*. De qualquer maneira, eles serão afetados pela construção de uma hidroelétrica, ainda em projeto, que poderá inundar uma parte da área ocupada pelos Mẽtũktire e pelos Krenakore.(*)

No dia 8 de agosto de 1986, foi revelado pela Folha de São Paulo que, desde 1982, o governo brasileiro possui uma base militar maior que o território da Holanda, afetando diretamente a área dos Kayapó de Bau e PI Mẽkrãnòti, e fazendo fronteira com a área dos Mẽtũktire. O limite leste da base militar se sobrepõe à área reivindicada pelos Kayapó para interligarem territorialmente o conjunto de suas aldeias a oeste e a leste do rio Xingu.

> "O governo brasileiro está construindo instalações subterrâneas na serra do Cachimbo, sul do Pará, limite com Mato Grosso, para fins militares. São poços e cisternas que, pelas suas características, se prestam a testes nucleares de diversos tipos e ao armazenamento de lixo atômico." (FSP,8.8,86)

Dado que a maior parte da pesquisa foi realizada no PIX, é necessário dizer algo a respeito desta área.

3. O Parque Indígena do Xingu

O PIX é conhecido internacionalmente pelo protecionismo que ofereceu aos povos indígenas que residem dentro de seus limites, tanto em relação à fronteira de expansão econô

(*) Veja Aspelin e Santos, 1981.

mica quanto ao estabelecimento de missões. A administração dos Villas Boas, nas décadas de 60 e 70, era caracterizada pela tentativa de manter os padrões tradicionais de vida, em vez de realizar uma assimilação brusca conforme a política oficial da FUNAI.

Isso não significava a ausência de interferências. Os Villas Boas estimulavam a realização de cerimônias indígenas, desestimulavam uma troca de bens materiais regular e institucionalizada com a sociedade envolvente (ou seja, com a sociedade nacional), tentando controlar e manter um mínimo de acesso dos índios a bens industrializados. Um Kalapalo, do Alto Xingu, contou-me que os Villas Boas evitavam a circulação de dinheiro entre os índios, dizendo: "Vocês não devem usar dinheiro porque são índios . O caramujo (usado para fabricar colares, um dos bens mais valorizados nas trocas entre os povos do Alto Xingu) é o dinheiro do índio." Na época da administração dos Villas Boas, os índios que trabalhávam na administração dos Postos da FUNAI não recebiam salários; eram pagos com presentes.

Ao longo dos anos que seguiram a criação do Parque em 1961, o contato regular com os caraíba(*) que visitavam e administravam os Postos da FUNAI no Parque, serviu para tornarem necessidades básicas os bens industrializados acessíveis aos índios. Ferramentas, tais como machados de ferro, facas, anzóis, linha e munição, eram e continuam sendo fornecidas periodicamente em pequenas quantidades pela FUNAI. Espingardas

---

(*) Adoto o termo caraíba, usado pelos índios do PIX para denotar os não-índios.

(um dos símbolos do poder dos caraíba), utensílios como panelas de alumínio, e bens de 'luxo' como miçangas, foram obtidos através da quase 'instituição' do presente.

Ao serem estimulados a circularem seus bens tradicionais como 'presentes', os índios se habituaram ao movimento de reciprocidade da retribuição, no caso, as coisas vindas de fora através das mãos dos Villas Boas. Por exemplo, os índios davam peles e dentes de onça aos Villas Boas como 'presentes', e estes davam miçangas, cobertores, facas, etc. aos índios como 'presentes'. O mesmo acontecia quanto às cerimônias realizadas para os visitantes que iam ao Parque, que não deixavam de lhes dar o seu agrado.

O PIX tornou-se o palco de observação do índio exótico e 'autêntico' para um público bem selecionado: por um lado, autoridades nacionais e estrangeiras, convidadas pelo governo, tais como embaixadores e altos funcionários públicos, e por outro, cineastas, fotógrafos, jornalistas, e pesquisadores em lingüística, antropologia e medicina. Os bens industrializados distribuídos aos índios na forma de 'presentes gratuitos', para assegurar sua 'pacificação' e cooperação no projeto de confiná-los dentro dos limites de um parque multi-étnico, passaram a ser fornecidos entre 1960 e 1970 em boa parte por esses visitantes ocasionais ao Parque.

À medida que a demanda foi crescendo, tais métodos de distribuição tornaram-se inadequados, mas foi nesta conjuntura que os Villas Boas se aposentaram. Em 1977, o então Diretor do Parque, Olímpio Serra, incentivou um projeto de cultivo de arroz nas aldeias, em busca de outro meio de troca

com os caraíba, sobretudo para aqueles grupos com maior grau de dependência em relação aos bens industrializados, como os Kayabí. Este grupo foi transferido de suas terras tradicionais, invadidas por seringueiros, para o PIX, na esperança deles poderem 'recuperar' sua cultura. Nos seringais, os Kayabí conseguiam tais bens, através do sistema de barracão (recebimento de bens em troca da produção da borracha a ser realizada), levando a um crescente endividamento por parte dos índios.

Já que a demanda interna de arroz, nos Postos administrativos do PIX era limitada, em pouco tempo havia excedentes da produção indígena, que não podiam ser comercializados regionalmente, pois o arroz produzido pelos índios não tinha condições de concorrer em preço ou qualidade com a produção das fazendas mecanizadas do Mato Grosso. Portanto, o projeto não logrou. Assim, em 1978 teve início outro projeto - a venda de artesanato através da FUNAI, transportado em seus aviões para as lojas Artíndia, principalmente em Brasília e em São Paulo.

Os índios do PIX lamentaram o fim da era dos presentes, tanto em relação ao período da 'pacificação' quanto à prática instituída pelos Villas Boas. Os Mẽtũktire queixam-se que: "Presente, caraíba usou para atrair nós. Depois que a gente se acostumou, cortaram. Aí fica dependendo da FUNAI, pedindo favor. Dão presente só para amansar nós, para não brigar mais. Quando os índios são mansos, os presentes param."

No entanto, os índios do PIX aceitaram a nova forma de troca, argumentando que não bastava pedir bens da FUNAI, porque ela enviava pouca quantidade, tornando-se necessário

também vender artesanato. Os índios começaram a produzir tão freneticamente que a FUNAI chegou a desestimular a produção de certos artigos difíceis de se transportar.

É problemático tentar estabelecer uma forma de trocar bens artesanais por bens industrializados que não seja assimétrica, e a atitude da FUNAI é acima de tudo pragmática, comprando o que é produzido sem um mínimo de reflexão ou planejamento. Na época de minha pesquisa não havia projeto algum organizado para isso. A FUNAI não encomendava bens específicos; encarregava-se apenas de recolher o artesanato, levado de cada aldeia até os Postos - Diauarum, no norte do Parque; Leonardo no Alto Xingu, no sul; e depois de 1980, o Posto de Vigilância (PIV), na BR-80.

Outra fonte ocasional de recursos financeiros para os Mẽtùktire vem de sua participação em filmes nacionais e estrangeiros, como o longa-metragem 'Raoni', e filmes para a televisão inglesa, japonesa e brasileira. Em 1978, o protesto do Diretor do PIX contra a filmagem de uma telenovela no Alto Xingu foi um dos motivos de sua demissão da FUNAI. Neste caso, como naquele do filme 'Raoni' foram convocados advogados para tentar estabelecer os direitos dos índios.

A dependência de bens industrializados por parte dos índios do PIX desmente a imagem do Parque, divulgada através de revistas, fotografias e filmes, como uma redoma artificial para proteger os índios de contaminação pela civilização ocidental.(*)

(*) Cf. Viveiros de Castro, 1979ms.

Os trabalhos de Darcy Ribeiro (1982), e de Cardoso de Oliveira (1972), frisaram a importância das frentes de expansão econômica da sociedade nacional - extrativa, agrícola e pastoril, no sentido de determinar a natureza do contato inter-étnico, através da apropriação dos territórios indígenas e/ou da exploração da mão-de-obra indígena. No PIX, se, por um lado, os índios foram manipulados para servirem de símbolos dos 'índios brasileiros', por outro, a fama do Parque contribuiu para que seus limites territoriais fossem relativamente protegidos, em comparação a outras áreas indígenas do Brasil. Os conflitos entre os índios do PIX e a FUNAI são noticiados pela televisão e pela imprensa mais do que qualquer outra área indígena do Brasil.

O fato dos índios do PIX não terem sido destituídos ainda de uma base territorial, e de não terem sido obrigados a venderem sua força de trabalho às fazendas que cercam o Parque, não impediu que eles ficassem deslumbrados pela riqueza material e superioridade tecnológica dos caraíba. Os desejos ávidos dos índios de compartilharem essa fartura, e a maneira pela qual os caraíba responderam a tais desejos, moldaram a espécie de contato entre índios e caraíba tal como existia no Parque na época de minha pesquisa.

O relacionamento entre os índios do Parque e o mundo de fora só veio a ser questionado e discutido a partir da crise administrativa que resultou na expulsão de Olímpio Serra em 1978. Anteriormente, criticar esta área constituía quase um tabu, já que era considerado ser, no mínimo, melhor do que qualquer outro Parque ou reserva indígena do Brasil.

Favor não fazer anotações ou grifos
à tinta ou a lápis nesta publicação

4. Antecedentes da pesquisa

Chegando ao PIX em 1977, quando se iniciava a tentativa de estabelecer uma forma de troca institucionalizada entre índios e caraíba, e o dinheiro estava começando a circular entre os índios, pensei inicialmente em focalizar a questão do contato com a sociedade envolvente.(*)

Os estudos feitos no Brasil sobre contato inter-étnico tendem a partir do mundo dos brancos para verificar até que ponto os índios estão sendo incorporados nele, como por exemplo, em que medida se tornaram camponeses. Quando conheci os Mẽtùktire, seu contato com os caraíba limitava-se a dois tipos: as visitas periódicas dos administradores do Parque, dos médicos ou enfermeiros às aldeias; e aquelas que os índios faziam à cidade estando gravemente doentes. Enfim, as repercussões do contato dos caraíba com os Mẽtùktire deviam-se mais à aquisição de bens industrializados do que ao contato regular com os caraíba, enquanto pessoas físicas.

Inicialmente, pensei seguir uma linha de trabalho exemplificada por Léon-Portilla (1985), e por Wachtel (1971), focalizando a visão dos índios acerca de seu contato com os caraíba. Logo descobri que a data base de contato não foi 1953, ano da 'pacificação' dos Mẽtùktire pelos Villas Boas. Desde a segunda metade do século XIX os Mẽtùktire, junto com os demais Kayapó, tinham contatos esporádicos com seringueiros e outros regionais que começavam a penetrar em seu território.

Os Kayapó consideram-se um povo guerreiro. Até sua 'pacificação', os sub-grupos Kayapó brigavam entre si e con

(*) Veja Franchetto e Lea, 1984 e Lea e Ferreira, 1985.

tra outras tribos.(*) Inimigos não-Kayapó servem como bodes expiatórios para se apaziguar (*pɛ̈yn*; lit.pagar/vingar) conflitos internos. Os conflitos entre os Kayapó e os invasores caraíba de suas terras resultaram em mortes nos dois lados. Os Kayapó matavam castanheiros, seringueiros e caçadores de peles por motivos de vingança - por causa de assassinatos e raptos de crianças praticados pelos caraíba, e em retaliação pelas mortes causadas pelas epidemias. Gripe, em Kayapó, é chamada "feitiço de estrangeiro" (*kubẽ dzudzù*). Alguns velhos Mẽtùktire se queixam de, no passado, terem conseguido mais bens ocidentais como butins do que conseguem atualmente, ao serem presenteados pela FUNAI para que não briguem mais.

Ao contrário do que sentiam os Astecas, Incas e Maias na época das Conquistas Espanholas (cf.Léon-Portilla, op.cit.), os Kayapó não se consideram vencidos pelos caraíba. Sua visão do passado, antes de ter contato regular com os caraíba, contém elementos positivos e negativos. Os Mẽtùktire afirmam que antigamente(**) as pessoas eram mais belas e mais fortes; viviam mais tempo, sem serem constantemente enfraquecidas pelas doenças que chegaram com os caraíba (gripe, malária, sarampo, etc.). Eles eram donos de si, e não dependentes da FUNAI, como se consideram hoje - para demarcar suas terras, fornecer serviços de saúde, enviar professores e bens.

Por outro lado, os Mẽtùktire afirmam que antigamente havia muitos homicídios internos, por motivos de vingança e

---

(*) Cf. Verswijver, 1985, e Viveiros de Castro, 1986 (cap.III). Este autor menciona os ataques praticados pelos Kayapó contra os Araweté.

(**) Os próprios Mẽtùktire glosam a expressão *a tɛ̈yts ã* (lit. "na terra firme") como "antigamente".

devido a acusações de feitiçaria, algo relativamente raro atualmente. Eles lamentam que os antigos (*mẽkukamàre*) que não conheciam os caraíba, não tinham acesso aos bens que hoje em dia são imprescindíveis.

No decorrer do levantamento de dados relativos à visão dos Mẽtùktire sobre seu contato com os caraíba, comecei a discernir que, de fato, não existia uma única visão homogênea à medida que os próprios Mẽtùktire não são homogêneos. No início da pesquisa os assuntos que me interessavam somente podiam ser aprofundados através de conversas em português, basicamente com os líderes intermediários. Mas, quando consegui conversar em kayapó com os habitantes 'comuns' (*kaygo*) da aldeia de Kretire, percebi a especificidade da fala dos líderes.

Estes devem 'falar bonito' (*kabẽ mets*), ou seja, de acordo com os ideais de sua sociedade e não de acordo com a realidade. Os líderes me asseguraram que não existia mais feitiçaria, mas quando conversava com as mulheres, elas me relatavam casos recentes de feitiços. O capitão (líder intermediário entre seu povo e os caraíba) fazia belos discursos sobre a necessidade de demarcar a terra, afirmando que seu pai e seu avô não usavam coisas de caraíba e que não escutavam o barulho de aviões; portanto, os Mẽtùktire atuais não precisam de café e açúcar, coisas que acabam logo, mas somente da terra, para seus filhos e netos fazerem roças e caçarem. Na prática, este mesmo capitão não perdia qualquer oportunidade de adquirir bens de caraíba e tomar café com açúcar, exigindo belicosamente, cada vez que um avião da FUNAI aterrisava, que aquele órgão mandasse mais aviões para levar os índios até a cidade e às aldeias dos demais Kayapó.

Foi a construção da BR-80 que deu acesso por terra ao PIX, permitindo a ida de caminhões com cargas da FUNAI e dos próprios índios. Mesmo assim, quando estava em Kretire, entre 1981 e 1982, o que mais ocupou o tempo dos homens foi um trabalho coletivo para aumentar o tamanho da pista de pouso, para que os aviões maiores (bandeirantes) da FUNAI pudessem aterrisar, facilitando o acesso dos bens provenientes da cidade. Os homens sem filhos trabalhavam direto, quebrando pedras com martelo. Os homens com filhos trabalhavam quatro dias e meio por semana na pista, sobrando dois dias e meio para caçarem e pescarem.

Nenhuma mulher Mẽtùktire falava português, e quando consegui conversar com elas em kayapó, descobri que não se auto-censuravam como os homens. Estes, no seu trato com os caraíba, procuram esconder tudo o que não esteja de acordo com o que imaginam ser os padrões morais dos caraíba. As mulheres tendem a ser mais 'etnocêntricas' à médida que ignoram, mais do que os homens, o mundo externo dos caraíba. Uma mulher que nunca saiu do mato ficou escandalizada quando ela me ofereceu mudas de banana para minha roça na cidade(*), e respondi que não tinha roça.

A partir daí resolvi aprofundar a questão da heterogeneidade social existente entre os Mẽtùktire - o significado da oposição entre o gênero masculino e feminino, e entre os velhos e os jovens. Estas oposições são onipresentes na vida cotidiana dos Kayapó.

(*) As cidades são designadas *krĩ rats*; sentar/grande. Isto se pode glosar como 'aldeia grande'.



Como categoria social, as mulheres são consideradas mansas (*uabore*). Os homens tornam-se valentes (*àkre*) através de treinamentos guerreiros, como ataques a ninhos de marimbondos. Estes insetos simbolizam o inimigo, e a dor das picadas, que os homens devem aprender a suportar desde sua infância, os preparam a enfrentar seus inimigos humanos sem covardia. É comum, em oratória, os homens declararem: "Sou homem, não sou mulher ou menino; não tenho medo de ninguém." Vendo fotos de mulheres soldados numa revista, o capitão exclamou, desdenhoso, que ninguém ia temê-las. Os guerreiros Kayapó costumavam amendrontar seus inimigos, cobrindo seu nariz com o batoque labial, deixando somente os olhos expostos.

A oposição entre mansidão e bravura é contextual. Os animais de estimação são classificados como mansos, e os Mẽtũktire se classificam como mansos em oposição aos "índios bravos" - os que não foram 'pacificados' pela FUNAI. Afirmam que antigamente eles eram bravos: "Matávamos muito para ver quem era valente e quem era mole." Um velho guerreiro (*mẽàkreti/mẽopari*) afirmou ter matado sete homens e uma mulher para vingar a morte de um irmão dele.

É desejável que um homem fique bravo quando for preciso guerrear, e os Mẽtũktire enfatizam, em suas conversas com outros grupos do PIX, que os índios amansados são todos irmãos e não devem brigar entre si, guardando suas forças para lutar contra os caraíba que porventura invadam suas terras. Eles se consideram os índios mais bravos do PIX, e desprezam os do Alto Xingu como sendo 'moles'. É considerado perigoso ficar bravo com co-residentes de sua própria aldeia, porque isto pode desencadear fofocas, brigas, ameaças de morte e até

vinditas.

Para os Kayapó, a vingança constitui uma forma de reciprocidade. Eles têm uma filosofia de 'olho por olho, dente por dente'. Isto vale entre cônjuges e entre germanos, como ilustra esta observação de Melatti em relação aos Krahó: "Os maridos e mulheres 'traídos', por sua vez, mantêm relações sexuais entre si e, assim, se julgam indenizados." (1978:151). Do ponto de vista Kayapó, relações sexuais ilícitas constituíram o motivo da maioria das fissões históricas de aldeias, incluindo aquela que dividiu os Kayapó em dois grupos - do oeste e leste do Xingu.(*)

Como veremos no decorrer da tese, os Mẽtũktire consideram homens e mulheres como opostos, mas complementares.(**) Algo compartilhado por todos, independente do sexo e da idade, é o deslumbramento pelos bens ocidentais.

Os Mẽtũktire costumam descrever os Villas Boas como os "pais dos índios", que lhes davam bens industrializados como um pai dá presentes a seus filhos, sem pedir nada em troca. Logo depois de contatá-los, os Villas Boas pediram-lhes para construir uma pista de pouso, para que pudessem receber mais presentes do que era possível trazer de barco.

Aos poucos, os Mẽtũktire foram se acostumando ao direito de receberem presentes. Qualquer visitante do PIX é bombardeado com pedidos, dia e noite. Os Mẽtũktire me diziam em tons acusatórios que, por exemplo, suas pilhas tinham acaba-

---

(*) Para uma análise do processo de fissão de aldeias Kayapó, veja Bamberger, 1979.

(**) Cf. Da Matta, 1976a:240, onde afirma: "... o dualismo Apinayé implica numa absoluta igualdade ou simetria de termos."

do, achando que eu podia adquirí-las com a mesma facilidade com que eles adquirem alimentos em suas roças - era só uma questão de buscá-las, ou, no caso, mandá-las vir da cidade. Sempre tive a impressão de que a maioria dos Mẽtùktire concebem fábricas e máquinas como apêndices das casas caraíba.(*)

Durante muito tempo, os Mẽtùktire achavam que a FUNAI ia se tornar um grande 'pai' benevolente, propiciando uma espécie de 'culto da carga'(**). À medida que se iniciou a implantação de trabalho assalariado nos Postos da FUNAI, e a venda de artesanato, eles foram internalizando a noção de comprar coisas em vez de pedí-las à FUNAI, embora as duas estratégias tenham passado a coexistir.

Os Villas Boas implantaram a figura do capitão no PIX, um líder de confiança dos caraíba, responsável pela distribuição de bens industrializados (*nekrets*) mandados pela FUNAI: anzóis, munição, ferramentas, etc. Rõpni me disse que Cláudio Villas Boas lhe fez capitão na aldeia pós-pacificação Mẽtùktire de Porori com esta finalidade. O capitão pode ser simultaneamente um chefe tradicional ou não. Na aldeia de Krẽtire, o chefe tradicional é monolingüe e administra os assuntos cerimoniais, enquanto o capitão, que fala algo de português, trata de assuntos ligados ao mundo caraíba.

Pàtkutoro, um Kayapó que era especialista na chuva (*na mari*)(***) levou um dos filhos do capitão a ser fulminado por um raio, quando "ficou bravo por causa de *nekrets*", ou se

---

(*) Fábricas são designadas *ipey dzà*; trabalho lugar. Máquinas são designadas *kà kritkriti*; envoltório barulhento, ou *nekrets ùrù dzà*; riqueza/fabricar/lugar.

(**) Cf. Worsley, P., 1957.

(***) Veja cap. II.

ja, neste contexto, devido à distribuição de bens industrializados. Como forma de vingança, o assassino "foi morto por um feiticeiro Juruna." Em 1979, o mesmo capitão perdeu uma filha, cuja morte alguns Mẽtũktire atribuíram a um feiticeiro Kamayura do Alto Xingu, devido a um desentendimento sobre munição.

Para manter sua posição, o capitão precisa cultivar uma reputação de generosidade. A fofoca é usada como uma sanção contra a acumulação indevida. Um velho afirmou-me que as pessoas fofocam se o capitão guarda coisas demais para si e para seus parentes próximos. Teoricamente (ao nível da fala relativa ao ideal), um chefe/capitão "dá tudo que tem, e fica sem nada."(*) Na realidade sua posição lhe permite acumular mais do que os demais homens, com exceção, a partir do final da década de 70, dos líderes assalariados.

É a riqueza relativa do capitão que possibilita sua generosidade. Ele pode facilmente patrocinar as grandes cerimônias de nominação porque tem bens para remunerar os serviços prestados. O capitão de Kretire, às vezes, promovia trabalhos coletivos, como a retirada de capim do pátio, retribuindo com um almoço de arroz, pois tem a prerrogativa de receber arroz descascado por máquina no Posto. Normalmente, por escassez de combustível, as mulheres limpam arroz num pilão de madeira.

Em Kretire, a única casa com uma divisão interna servindo de depósito, fechado com cadeado, era do capitão. Às vezes, até alimentos da roça foram mantidos no depósito. Isto porque a casa era visitada constantemente, pelos demais habi

---

(*) Cf. Werner, 1980.

tantes da aldeia, por pessoas vindas de outras aldeias Kayapó, e de outros povos do PIX. Quando bananas maduras ou outros alimentos ficavam à vista, acabavam em poucas visitas.

Uma geração abaixo dos capitães no PIX é a 'elite' administrativa, constituída por homens treinados a trabalhar desde sua infância no Posto Leonardo (e subsequentemente em outros como Diauarum e Kretire), passando por vários serviços - cozinheiro, assistente de farmácia, operador de rádio (para manter a FUNAI em Brasília em contato com os Postos), e motorista de barco. Foram eles e outros jovens que aprenderam a falar português e, às vezes, a ler e a escrever. A partir da administração de Serra, tornaram-se funcionários assalariados da FUNAI. Um destes líderes tornou-se chefe do Posto em Kretire, o que contribuiu para diluir o poder do capitão, irmão de seu pai.

O Posto funciona como ponte com a sociedade envolvente. É submetido a um regime de horários e dias úteis, em decorrência da necessidade de atender o rádio nas horas e nos dias certos. A FUNAI tentou impor uma noção de cálculo e previsão em relação ao fornecimento de gasolina e de comida no Posto, mas teve pouco sucesso em Kretire. Os parentes daqueles que trabalhavam no Posto exigiam uma repartição dos bens que chegavam, e a gasolina destinada a transportar pessoas doentes costumava se esgotar em poucos dias de pescarias. Isto é compatível com a lógica Kayapó de reciprocidade. Quando alguém chega do mato, de uma expedição de coleta, o produto (seja alimento, como pequi, seja jenipapo usado como tinta corporal) é imediatamente distribuído entre os parentes do coletor.

No Posto, numa certa época da pesquisa, havia um pré

dio com uma barricada na entrada que servia de cozinha para preparar comida para visitantes caraíba - médicos, enfermeiras, e aqueles índios ocupados com algum serviço no Posto. Um funcionário Mẽtũktire do Posto explicou-me que a barricada havia sido erguida numa tentativa de impedir os habitantes da aldeia de entrarem. Eles costumavam levar tudo o que se encontrava no depósito da cozinha - café, sal, açúcar, arroz, feijão, óleo, pratos, talheres e copos.

Esta cozinha acabou sendo desativada. Sua função foi transferida para a casa do chefe do Posto. Esta era a única casa Mẽtũktire onde se sentava ao redor de uma mesa para comer, e onde se consumia regularmente alimentos provenientes de fora do Parque. A mulher do chefe do Posto nunca ia até a roça. Ela era do Alto Xingu, uma das índias criadas no Posto Leonardo. Ela não falava kayapó, e consequentemente sua casa era a única onde a língua franca era português.

Os funcionários indígenas recebem da FUNAI as mesmas rações de alimentos que os caraíba, mas seus parentes, na aldeia, também querem compartilhar destes mantimentos. Os assalariados que moram no Posto são considerados mais ricos, em termos de bens caraíba, do que as pessoas da aldeia, e sofrem mais roubos do que estas porque têm mais possibilidade de substituir o que perdem.

Enquanto eu morava em Kretire, um funcionário Mẽtũktire teve todos os colares de miçangas de sua filha roubados (um kilo aproximadamente), além de regularmente 'perder' ferramentas. Ele andava de macacão (enquanto a maioria dos homens usavam shorte), com uma caneca e uma colher amarradas em um cinto. Ele me falou: "Penso morar com meus sogros, mas tem

muito roubo (ou seja, na aldeia). Acho bom eu fechar minha porta, morar sozinho (junto com a mulher e os filhos). Estou separando as coisas que são minhas, e minha mulher as coisas dela." Em outras palavras, uma família nuclear morando numa casa própria tem mais controle de seus pertences caraíba (bens industrializados) do que quando compartilha uma casa com outras famílias.

Em 1982, Koko-reti, um chefe de PI Mẽkrãnòti, ficou hospedado no Posto de Kretire depois de uma viagem à cidade(*), antes de voltar para sua aldeia. Um dia, suas compras (20 metros de pano e 13 kilos de miçangas) sumiram. Acabou não sendo descoberto sequer se quem se apropriou destas mercadorias foram os Mẽtùktire de Kretire ou os Juruna que frequentavam o Posto.

Os Mẽtùktire dizem que antigamente as pessoas carregavam todos seus bens de valor (*nekrets*) consigo quando entravam no mato, mas atualmente eles possuem bens demais para poder fazer isso. Quando as pessoas se ausentam de sua casa para se banhar, ou para acampar no pátio à noite durante as cerimônias, elas amarram a porta com embira ou com um cadeado. Dizem que, no passado, roubos levaram a duelos, mas atualmente as pessoas somente "se falam duro" (*kabẽ tẽyts*), ou seja, se xingam.

Segundo os Mẽtùktire, antigamente era vergonhoso recusar pedidos de coisas, mas agora as pessoas têm vergonha de pedir e simplesmente roubam (*o'aki*). Na realidade, algumas pes

---

(*) As cidades visitadas com mais frequência pelos Mẽtùktire são Brasília, São Paulo e eventualmente Rio de Janeiro. Eles vão a São Paulo por causa dos serviços médicos prestados pela Escola Paulista de Medicina.

soas acabam tendo mais acesso aos bens industrializados do que outras, porque têm mais parentes masculinos para fornecê - los - marido, pai, irmão, etc. Deste ponto de vista, os roubos servem como uma forma de redistribuição.

A noção de roubo tem várias gradações aos olhos dos Mẽtũktire. Os habitantes da casa do capitão notavam com freqüência que haviam sumido pequenas quantidades de coisas - um garfo, uma pedra de sabão, fósforos, bananas. Quando alguém procurava algo em vão, queixava-se de que tinha "sumido" (*akunò*), e o assunto morria ali.

Certo dia fui para as roças com algumas mulheres que entraram em uma que não pertencia a nenhuma delas, de modo a pegarem abacaxis maduros para lancharem. Fui instruída a não contar para a dona da roça. Pegamos frutos de outra roça com um certo espírito de aventura, embora tenha sido abandonada por sua dona depois que o filho dela morreu.

O roubo de coisas como roupa, munição, dinheiro e miçangas deixa seu dono triste e as mulheres às vezes choram. Miçangas tendem a nunca mais serem encontradas. Colares podem ser desfeitos e refeitos em novas combinações com facilidade, tornando as miçangas irreconhecíveis para seus donos originais.

As miçangas tornaram-se uma espécie de equivalente geral para os Mẽtũktire, antes deles descobrirem que o dinheiro tem esta função.(*) Entre os Kayapó, as miçangas podem ser trocadas com qualquer pessoa para obter qualquer serviço ou

---

(*) Mesmo na cidade, as miçangas são caras para comprar porque são importadas da Tchecoslováquia para o Brasil.

bem de caraíba. Como veremos ao longo da tese, a circulação das riquezas tradicionais obedece regras bem delimitadas. Cada bem que compõe esta riqueza tem seu devido lugar e é desfrutado por um número restrito de pessoas.

A economia tradicional da sociedade Kayapó é multicêntrica(*) com uma esfera de bens de subsistência e uma esfera de riquezas que se sobrepõem(**), mas não se confundem. O lema da 'pacificação' foi o de que todos têm direito às riquezas dos caraíba. Esta afirmação fundou a era dos presentes, que se esgotaria em pouco mais do que duas décadas. Mas, bem antes da 'pacificação' dos vários grupos Kayapó, em algum momento que seguiu a descoberta inicial dos caraíba, estes, junto com suas riquezas, entraram no mundo e na mitologia destes índios.

A superioridade tecnológica dos caraíba é inegável. Como afirmou o capitão de Kretire: "O caraíba tem arma forte, metralhadora. O índio só tem arco, flecha e borduna." Na tentativa de racionalizar esta assimetria, o capitão explicou-me que: "Deus(***) tinha medo dos *mẽbengokre* (Kayapó) acabar com os caraíba e, por isso, ele mandou Iprere (um herói mítico) dar arcos e flechas aos índios. A espingarda ele entregou aos caraíba."(****)

(*) Para uma discussão deste termo, veja Bohannan e Dalton, 1965.

(**) Veja no cap. VII as prerrogativas relativas a carnes.

(***) Uma noção de Deus e de "Jeju" (Jesus) foi introduzida aos Mẽtũktire pelos missionários do Summer Institute of Linguistics (SIL) que trabalhavam com eles na década de 60, e por outros Kayapó que têm sido submetidos à influência dos missionários.

(****) Para transcrições do mito da origem dos caraíba e do mito da origem da espingarda, veja Lea, 1984a.

Os Mẽtũktire contam que os índios escolheram o machado de pedra das mãos de Iprere e os caraíba escolheram o machado de ferro; portanto, os índios permanecerão sempre índios e os caraíba permanecerão sempre caraíba. Perguntei ao capitão porque, então, os índios usam machados de ferro atualmente. Ele respondeu-me que Iprere falou para os índios que se o machado de pedra não prestava, eles poderiam matar caraíba para pegarem machados de ferro.

A discrepância entre as armas dos índios e as dos caraíba é também explicitada no mito da origem da espingarda, que uma cobra ensinou Iprere a fabricar. O mito conta que um dia Iprere flechou uma anta e seguiu o rastro deixado pelo sangue que escorria da ferida. Uma cobra apareceu e perguntou porque Iprere tinha feito assim. Este respondeu: "Flecho animais. Mato alguns, mas outros só consigo furar, como neste caso. Eu sigo atrás para matá-los." No episódio em questão, a anta conseguiu fugir.

A cobra ensinou Iprere a fabricar uma arma de fogo para que ele pudesse matar "do lugar onde ele ficava em pé" (*dzam dzà*; em pé/lugar), explicando para ele: "Quando você flecha animais e tem que correr atrás, você fica exausto." Em outras palavras, com a arma de fogo não é preciso sair do lugar onde se encontra no momento que enxerga um alvo. Iprere mostrou somente aos caraíba como fabricar armas de fogo. O fato dele dar flechas aos índios implica que eles só conseguem matar alguns dos animais que flecham, embora atualmente os índios também cacem com espingardas.

Falando a respeito da abundância dos bens dos caraíba, um Mẽtũktire atribuiu isso ao fato de que: "O caraíba usa má

quinas, nós só usamos as mãos; aí demora mais." Mesmo as crianças de 4 a 6 anos de idade já internalizaram a noção da abundância dos bens caraíba nas cidades distantes. Frequentemente elas me perguntavam, de olhos brilhando: "É verdade que na cidade têm muitas (*kume*) bonecas, muitas bolachas, muitas panelas, muitas miçangas...?".

Como notou um dos líderes Mẽtũktire, as crianças de hoje em dia acham difícil acreditar que anteriormente seus pais não usavam sapatos e roupas como elas. É análogo à nossa sociedade, quando os velhos tentam convencer as crianças que na sua infância não existia televisão ou computador.

Os velhos Mẽtũktire desconfiam de certos bens, achando, por exemplo, que sabão pode causar doenças: "porque contem gordura animal", que pode penetrar o corpo como acreditam que fazem o sangue, os pêlos e o cheiro de animais. Algumas pessoas acham que carne de boi também é perigosa, e causa doença, mas tais crenças cada vez menos são levadas a sério.

De modo geral, há pouco conservadorismo em relação à adoção dos bens provenientes da sociedade envolvente. Como veremos (no cap.II), a incorporação de bens de fora sempre fez parte da cultura dos Kayapó. Há muitos anos atrás, por exemplo, eles aprenderam a fazer canoas através dos índios Juruna. Os Mẽtũktire afirmam que eles querem "coisas de caraíba", inclusive bens que eles fabricam, como fio de algodão vermelho. Justificam isto, ingenuamente, dizendo que eles gostam dos bens dos caraíbas como estes gostam dos bens indígenas - bordunas, colares, cocares, cestos, etc.

Os Mẽtũktire me bombardeavam com perguntas a respeito de como se faz cobertores, panelas, papel, canetas, etc. E

les achavam inacreditável que eu usasse tais coisas sem nunca ter visto como são fabricadas. Suspeitavam algum tipo de especialização, perguntando, por exemplo, se são os "*kubẽ* (estrangeiros) americanos" que fabricam balas '38'. Um homem me perguntou se os fabricantes de velas são ricos (devido a seus produtos serem caros) ou se dão velas sem pedir nada em troca (*kaygo*; veja pp.135-137).

A noção de dinheiro é ainda mais enigmática e misteriosa. Os Mẽtùktire me perguntavam quem é que faz dinheiro, como e onde. O chefe de Kretire me perguntou quem é o dono do dinheiro, e o que ele faz com isso. Um homem afirmou que os caraîba têm simplesmente (*tu*) que dar coisas aos índios porque eles têm dinheiro no banco, que recebem do grande chefe; basta fazer fila para recebê-lo. Os Mẽtùktire costumam exigir dinheiro dos caraîba que vão ao PIX, afirmando que: "índio não tem dinheiro".

Pude acompanhar o processo, no decorrer da pesquisa, dos Mẽtùktire começarem a perceber a noção de dinheiro como um meio de troca. A primeira vez que ofereci dinheiro a um velho, em troca de uma bolsa, ele insistiu, desconfiado, que ele queria uma panela e não dinheiro. Nada lhe garantia que o dinheiro, cujo valor ele não sabia calcular, poderia ser aceito por alguém em troca daquilo que ele desejava. Mesmo quando os Mẽtùktire começaram a vender artesanato, faziam listas dos bens que queriam em troca, a grande maioria não percebendo que a FUNAI pagava em dinheiro e não em bens materiais.

Os Mẽtùktire demonstravam muita curiosidade em relação ao valor dos bens provenientes da cidade. Mas, antes da chegada de uma professora em Kretire, em 1981, ninguém sabia

contar acima de cinco. Pessoas me perguntavam simplesmente se um determinado bem era "caro" (*pɛ̃yn rats*; trocar grande) ou "barato" (*pɛ̃yn ngrire*; trocar pequeno). Elas expressavam a idéia de variação do valor "caro" (sendo as gradações no valor "barato" consideradas insignificantes) de acordo com a entonação da voz na palavra "grande" (*rats*), esticando a vogal e levando o tom da voz para indicar um preço alto.

Pessoas indicavam variações de valor, ou de quantidade, de acordo com o espaço deixado entre as palmas das duas mãos esticadas paralelamente. Alternativamente, pessoas indicam medidas ao longo do braço, das pontas dos dedos até o ombro. Por exemplo, um velho se mostrou insatisfeito quando lhe dei algumas bolachas, comentando que outro caraíba havia lhe dado uma quantidade que esticava dos dedos até o cotovelo. Até recentemente, a noção de inflação era inconcebível aos Mẽtũktire. Várias pessoas me mostraram velhas notas de dinheiro as quais nem existiam mais, e que haviam guardado durante anos.

As repercussões da introdução dos Kayapó de Kubẽkrãkeyn à economia monetária foram descritas por Dreyfus (1963). Ela disse que o Serviço de Proteção aos Índios - SPI (o equivalente à FUNAI antes de 1968) implantoũ primeiro a comercialização de castanhas-do-pará por estes índios. O encarregado do SPI queria que cada um fosse remunerado de acordo com seu trabalho, mas os índios ficaram revoltados com a idéia de que uns seriam pagos mais do que outros; eles consideravam o trabalho um empreendimento coletivo. Posteriormente, os índios foram ensinados a produzir borracha para vender, mas o SPI desistiu deste projeto quando eles começaram a abandonar o cultivo de suas roças (op. cit.:23-4).

Quando os Mẽtùktire começaram a vender arroz e artesanato à FUNAI, estas atividades também foram consideradas empreendimentos coletivos. Uma roça coletiva foi aberta para plantar arroz, utilizando principalmente a mão-de-obra dos homens adolescentes sem filhos. No passado, esta categoria de idade se ocupava de expedições guerreiras. Atualmente, constitui "o pessoal" do Posto, prestando serviços basicamente em troca de comida. Os Mẽtùktire afirmam que antigamente foram principalmente os velhos que se encarregaram de produzir bordunas, cocares, esteiras, etc. Hoje em dia, a maioria dos homens produzem alguns artigos de artesanato para comercialização.

Ao receber as primeiras remessas de arroz e de artesanato, o dinheiro pago pela FUNAI foi usado para encomendar mercadorias da cidade que foram distribuídas pelo capitão, ou por um funcionário indígena no Posto, a todos os membros da aldeia. A partir de então, o capitão e/ou um funcionário Mẽtùktire começaram a acompanhar as remessas de artesanato, para comprarem diretamente mercadorias com o dinheiro pago pela FUNAI.

Em pouco tempo esta atividade deixou de ser controlada pelo capitão (um analfabeto), passando a ser administrada pelos jovens assalariados Mẽtùktire, que anotavam a quantidade de artesanato entregue por cada homem, junto ao seu pedido de bens industrializados. Isto ainda não significava que um indivíduo recebesse mercadorias de acordo com que ele tinha produzido. Era anotado que artigos cada indivíduo produziu, mas não o tamanho nem a qualidade. Na cidade, a FUNAI pagava preços diferentes para um mesmo artefato, de acordo com estes

critérios, e o que cada vendedor acabou recebendo se tratou de uma questão de sorte.

As distribuições dos bens industrializados que acompanhei foram tensas, com pessoas queixando-se de estarem recebendo pouco, e de haverem mais mercadorias para as mulheres do que para os homens, ou vice-versa. Os Mẽtũktire insistem que os dois sexos devem receber proporções iguais de mercadorias em todas as ocasiões. Crianças acompanhavam seus pais nas distribuições, e depois de apoderarem-se de alguns bens foram enviadas às pressas para casa, antes de que outra pessoa viesse disputar a posse. Um funcionário Mẽtũktire falou-me que gostaria de mandar todos os homens até a cidade para aprenderem que tudo é muito caro, já que seus pedidos geralmente ultrapassam seus ganhos.

A comercialização de artesanato suscita atitudes ambivalentes por parte dos Mẽtũktire. Um deles falou-me que, no passado, os bens materiais produzidos pelos índios valiam pouco aos caraíba, mas que atualmente valem muito. Isto sugere que a institucionalização da venda de artesanato é confundida com uma maior valorização da cultura material Kayapó por parte dos caraíba. De outro lado, os Mẽtũktire não tardaram em reconhecer que os caraíba pagam pouco pelos bens indígenas e cobram caro pela venda de seus próprios bens.

Falando a respeito do impacto da sociedade envolvente nos índios Krahó, Carneiro da Cunha disse:

> "A experiência nova foi apreendida através de um arcabouço mental preexistente... Os neobrasileiros ... parecem ter fornecido novos significantes mas não novos significados."(1978:5-6)

No início da minha convivência com os Mẽtũktire, decepcionou-me o fato deles falarem dia e noite de *nekrets*, referindo-se aos bens industrializados. Intrigou-me saber porque tais bens foram designados por um significante kayapó, e resolvi explorar o significado original de *nekrets*. Esta investigação mergulhou-me num mundo fantástico, digno da imaginação de um Borges. Fui seduzida pelas riquezas (*nekrets*) dos Kayapó a ponto de torná-las o objetivo principal de minha pesquisa. Os *nekrets* e a onomástica dos Kayapó constituem dois lados de uma mesma moeda. Argumentarei que são igualmente fundamentais para entender a organização social Kayapó, remetendo a uma concepção de Casa enquanto pessoa jurídica. Isto permite articular de uma maneira nova a chamada área doméstica e a área cerimonial da sociedade Kayapó.

5. A pesquisa de campo

A pretensão de objetividade nas ciências sociais estabelece que o estilo de escrita acadêmica elimine, ou reduza ao mínimo, o comparecimento do sujeito que traduz e interpreta dados para seus leitores. Lévi-Strauss (na introdução à obra de Mauss) colocou o problema que: "... dans une science où l'observateur est de même nature que son objet, *l'observateur est lui-même une partie de son observation*" (1950:XXVII).

Roberto Da Matta refere-se a essa questão como o paradoxo da situação etnográfica, e pergunta:"...como será possível observar tranqüila e friamente (com a roupagem da neutralidade científica) um certo panorama humano, se não nos rela

cionarmos intensamente com ele?" (1981:153). Parece-me que, dada a dicotomia entre a pesquisa de campo como experiência subjetiva e seu produto final, ou seja, o discurso antropológico, o enriquecemos expondo a maneira pela qual relacionávamos com nosso 'objeto' de estudo.

Antes de abordar esta questão, é preciso constatar o que leva o antropólogo a se afastar de seu próprio mundo, sabendo de antemão que sua inserção numa realidade alheia será transitória. Da Matta caracteriza isso como 'rito de passagem', predatório, à medida que fazemos essa incursão num mundo exótico para melhor nos entendermos, independentemente do grau de simpatia que conseguimos cultivar em relação a nossos anfitriões, porque "...o homem não se enxerga sozinho. É que ele precisa do outro como seu espelho e seu guia". (Ibid.:173)

Para a Europa pós-1968, as sociedades indígenas passaram a representar culturas em harmonia com o meio-ambiente e a esperança delas resgatar alguma alternativa para a sociedade pós-industrial ocidental. A pesquisa em tais sociedades oferecia a possibilidade de combinar um trabalho intelectual com uma vivência rural/agrícola. A experiência de meu 'rito de passagem' de dezesseis meses e meio no mato apagou aquela visão romântica em virtude da experiência efetivamente vivida no campo, colocando-me face à lição básica da antropologia - o homem é fundamentalmente igual em todos os lugares. Isto facilitou meu confronto com essa disciplina, sob uma ótica nova.

Posto isto, é preciso voltar à discussão do relacionamento do pesquisador com seu 'objeto', para tentar esclarecer a ambigüidade desse papel, que leva frequentemente a uma

convergência entre sujeito e objeto. Isto se deve à natureza da metodologia da Antropologia Social, baseada, por excelência, na observação participante. Só conseguimos observar situações à medida que delas participamos latu sensu, e maximizamos essa participação à medida que 'viramos nativo', conscientes de antemão que esse processo é limitado.

Dada a impossibilidade de tornar a mente uma tábula rasa, nunca experimentaremos os acontecimentos vividos no campo da mesma maneira que os nativos. Nosso arcabouço mental, produto de outra realidade, sempre nos leva a relativizar a realidade nativa. De qualquer maneira, para poder distinguir um piscar de olho de uma piscadela, que é a base do que Geertz (1973) chama de 'descrição densa' que caracteriza a disciplina antropológica, é necessário incorporar em nosso raciocínio a maneira nativa de encarar seu mundo.

Seeger (1980, cap.1) notou que há algo profundamente infantilizador na experiência da pesquisa de campo antropológica. Isso quer dizer que só penetramos a ética nativa aprendendo por nossos próprios erros, tal como crianças. Witherspoon (1977:11) argumenta que as pessoas só se tornam conscientes dos pressupostos subjacentes a seu pensamento quando alguém os contradiz. É neste sentido que a experiência subjetiva do pesquisador é de suma importância; um dos meios mais eficazes para aprender as normas da sociedade em estudo é o de aprender pela reação nela provocada quando se infringe tais normas. Um exemplo é a consternação que causei acendendo uma lanterna em casa por ocasião de uma tempestade. Os Mẽtũktire achavam que isso levaria os raios a caírem em cima da casa.

Segundo Bourdieu (1972) argumenta, o que governa a

prática do nativo não são normas ou regras explicitadas verbalmente, mas o habitus, que é uma espécie de savoir faire , baseado em esquemas implícitos que possibilitam os agentes a gerarem uma infinidade de práticas. Quando se pergunta aos Mẽ tũktire porque se comportam de uma determinada maneira, respondem inevitavelmente que sempre faziam assim. Era eu quem tinha de me incorporar às suas atividades, imitando-os como uma criança, à medida que nunca era explicada a maneira de fazer algo, pois era óbvio para eles, por exemplo, como se planta mandioca ou se carrega lenha na cabeça.

Vale a pena examinar o significado do antropólogo e de seu trabalho para os Mẽtũktire. Para os índios do PIX, não era uma novidade a figura do caraíba que vai morar numa aldeia para fins de pesquisa. Eu era a primeira pesquisadora a ficar na aldeia de Kretire, mas, na década de 60, duas missionárias norte-americanas do SIL passaram um longo período na aldeia Mẽtũktire de Porori (ao norte da BR-80), e o casal de antropólogos T. Turner e Joan Bamberger fizeram uma viagem curta a essa mesma aldeia. Quando cheguei a Kretire pela primeira vez, descendo de canoa de Diauarum, expressei o desejo de morar na aldeia, e não no Posto, e fui apresentada ao capitão (Rõpni) que me convidou a morar em sua casa.

Os Villas Boas estabeleceram o costume do pesquisador retribuir a hospitalidade com que é recebido na aldeia distribuindo, em sua chegada, bens industrializados para a coletividade, através do líder intermediário. Entre os Mẽtũktire, essas distribuições sempre eram caóticas, cada qual disputando sua parcela de bens cobiçados. A distribuição costumava ser feita entre as pessoas que estavam presentes na aldeia na

quele momento, e depois vinham reclamações por parte dos que não estavam presentes, e dos que não haviam recebido porque se recusaram a participar daquele tumulto.

As pessoas me sugeriam que eu desse os bens que levara como 'presentes' para o capitão distribuir, e que escondesse uma porção pequena para elas. Respondia sempre que todo mundo me disse a mesma coisa, e se seguisse este conselho não sobraria nada para entregar ao capitão a fim de que fizesse a distribuição coletiva.

A bagagem do pesquisador no PIX poderia ser descrita metaforicamente como sua mana ou fonte de carisma, uma vez que seu inter-relacionamento com o grupo pesquisado depende da manipulação feita por ele dos bens contidos nela. Os Mẽtũktire diziam que gostavam de mim porque trazia muitos "presentes", mas a distribuição era problemática. Na primeira viagem guardei uma porção dos bens fora da distribuição coletiva para trocar por comida ou pelo trabalho com 'informantes', mas fui bombardeada de pedidos dia e noite até acabar com tudo.

Minha adoção como "filha" pelo líder intermediário serviu de base para estabelecer uma rede de parentesco com o resto da aldeia, e as pessoas informaram-me sobre a minha relação com elas, basicamente para exigir bens. A distribuição coletiva era interpretada como gratuita, não implicava em retribuição, e a tentativa de presentear os 'informantes' resultava em reclamações por parte de outros "parentes".

Na segunda viagem, uma parte de minha bagagem foi roubada no Posto de Diauarum, o que sempre acontecia, como uma forma de redistribuir bens entre os índios que não iam se

beneficiar diretamente da visita do pesquisador entre eles. Por causa disso, na chegada em Kretire, resolvi me livrar logo de meus bens para evitar a possibilidade de mais roubos. Aprendi com esse gesto ingênuo que meu poder de barganha dissipou-se junto com os bens. Minha família exigiu que eu me sustentasse por minha própria participação no processo produtivo, e que eu contribuisse na alimentação do resto da família. Isso significava que a coleta de dados deveria ser limitada ao tempo que sobrasse do trabalho de subsistência.

Na segunda viagem, elaborei um projeto de alfabetização (*) (cuja falta os Mẽtũktire se lamentavam profundamente), visando trocar aulas por ajuda na aprendizagem da língua. Mas os alunos queixavam-se de que fora das aulas estavam inteiramente ocupados com o trabalho de subsistência, ou com a fabricação de artesanato para trocar por bens industrializados.

Na última viagem, já havia o Posto de Vigilância na BR-80, através do qual era possível fazer encomendas de víveres do vilarejo do Bangue-bangue, a 40 km de distância. As compras de arroz possibilitavam que eu me desligasse das atividades de subsistência para me concentrar na coleta de dados. Sendo impossível acumular grandes quantidades de alimentos sem distribuí-las para os parentes, tinha que fazer encomendas em nome da enfèrmeira no Posto e levá-las aos poucos para a aldeia. Em Kretire, era impossível (para mim e para os Mẽtũktire) transitar entre a aldeia e o Posto com uma panela ou qualquer pacote na mão sem alguma pessoa vir perguntar sobre, e querer investigar o conteúdo. Quando uma professora se insta

---

(*) Veja Lea, V. 1981.

lou no Posto, passei a comer junto com ela, trocando arroz por farinha de mandioca com os índios.

No último mês, sob o pretexto de não querer viver junto com uma missionária que veio à casa de Rõpni, mudei-me para a casa da professora, quando ela foi embora para a cidade. Teria sido difícil convencer os índios a construir uma casa para mim na aldeia, sem esperar muito tempo e pagar um preço alto, e sem contrariar as normas com tal comportamento excessivamente individualista. Os índios só aceitam que a professora e enfermeira morem sozinhas porque consideram isso uma concessão necessária para garantir sua presença entre eles.

Para os índios, se de um lado há mais aproximação com o pesquisador do que com o professor, enfermeira ou chefe do Posto na maioria dos casos, dado o grau maior de participação do antropólogo na vida da aldeia, por outro lado, este constitui uma categoria mais ambígua porque não tem um espaço de trabalho definido, como o Posto, a escola ou a enfermaria. Assim sendo, ocupa uma posição contraditória, sendo ao mesmo tempo uma fonte de bens e alguém que vive entre eles sem prestar muitos serviços palpáveis.

Para o líder intermediário, a instalação do antropólogo em sua casa serve como uma espécie de depósito de bens. Ele tolera a presença de um caraíba em sua casa porque isso representa uma fonte garantida e regular de bens que suplementa os outros canais disponíveis. Um antropólogo americano que foi à outra aldeia Mẽtũktire (Jarina), pouco antes de minha última visita, teve sua casa saqueada e seus bens roubados ou destruídos porque, segundo os índios, ele insistiu em pagar so

mente com base nas informações recebidas. Os Mẽtũktire atribuíam a saída das missionárias de sua aldeia, e dos pesquisadores anteriores, a motivos de conflito sobre a distribuição de seus bens. Quando uma das missionárias voltou, durante minha última estadia, os Mẽtũktire mandaram-na embora novamente para a cidade porque ela veio sem presentes, só aceitando que ela voltasse quando cumprisse essa exigência. Um antropólogo belga também desistiu de fazer pesquisa em Kretire depois de visitar esta aldeia, por causa da quantidade de bens cobrados.

Os Mẽtũktire propuseram que eu levasse seu artesanato para vender na cidade, mas respondi que não poderia fazê-lo porque demoraria a voltar. Acharam que na cidade eu poderia vender meus cadernos, fitas, e as fotografias tiradas na aldeia. Quanto entro em contato com índios que visitam a cidade sempre me solicitam presentes ou dinheiro. Em suma, a presença do pesquisador é aceita à medida que serve para adquirir bens industrializados sempre muito escassos em relação à demanda. Há também queixas, por parte dos índios, de que os pesquisadores e administradores se enriquecem pela venda de dados, fotografias e artesanato, e que sua estadia entre os índios serve de fonte de prestígio pessoal.

Há, porém, um segundo critério na avaliação do pesquisador, ou seja, sua habilidade em falar a língua kayapó. Os Mẽtũktire classificam as pessoas que dominam sua língua como aquelas que entendem sua cultura (*kukràdzà*). Enquanto não a fala, você é classificado como uma criança que nada entende. Dado que nenhuma mulher e poucos homens falam português, estabeleci de início o objetivo de aprender kayapó, consideran

do que só poderia entendê-los adequadamente quando pudesse me comunicar razoavelmente com qualquer um deles. Considerando que o pesquisador nunca vai enxergar os nativos da mesma maneira que eles se vêem, o máximo que se pode conseguir é uma aproximação ao bilingüismo, sabendo operacionalizar as categorias chaves do pensamento deles. É no processo de aprendizagem da língua que o pesquisador se transforma de uma 'criança' ignorante ou idiota em um adulto com quem os índios se sentem à vontade para compartilharem suas idéias. De acordo com a hierarquia etária, quando buscava explicações sobre qualquer assunto com os jovens que falavam algo de português, eles sempre mandavam me dirigir aos velhos, dizendo que somente eles sabiam; mas antes de conseguir uma certa fluência os velhos não queriam falar, pois constatavam que ainda não entendia.

No passado, os Mẽtũktire frequentemente incorporavam prisioneiros de guerra em sua sociedade, adotando-os como parentes. Algo parecido com esse processo ocorre no caso do pesquisador. Os Mẽtũktire exigem que ele participe de todas as atividades cotidianas, em função de seu sexo e idade, que seja pintado à maneira deles, que coma a comida deles e que dance e cante nas cerimônias. Foi quando aprendi a cantar, além de falar, que os Mẽtũktire disseram ter me tornado um deles, e me propuseram ficar morando na aldeia.

Tais condições de pesquisas aproximam a aldeia indígena de uma instituição total (veja Goffman, 1961), onde cada gesto e palavra são vigiados. Dois exemplos talvez sirvam para desfazer a idéia de exagero desta constatação. É impossí-

vel ausentar-se de casa, seja mesmo para urinar, sem explicar para onde se vai. É igualmente impossível abrir uma mala sem dar satisfação a alguém sobre o que está se buscando dentro dela.

O maior obstáculo para conseguir uma visão integrada da sociedade Mẽtùktire era a rígida segregação de papéis masculinos e femininos. Nunca era permitido acompanhar uma caçada e consegui fazer apenas uma viagem de pesca, e só com o chefe da aldeia. Apesar disso, reivindiquei uma prerrogativa andrógena, a saber: o privilégio de assistir às sessões noturnas de discussões na casa dos homens. Enquanto foi considerado um comportamento desviante não chegou a ser proibido.

No tocante ao que os Mẽtùktire pensavam da minha permanência entre eles, o chefe intermediário insistiu que eu deveria escrever um grande livro para "guardar a cabeça do avô", ou a cultura de antigamente (*mẽtum kukràdzà*). Em outras palavras, conscientes de sua cultura estar em processo de transformação rápida, vêem na escrita a possibilidade de impedir a extinção dos costumes que estão caindo em desuso, achando que seus descendentes poderão ter acesso à íntegra de sua cultura através de um acervo, para preencher o vácuo deixado quando os velhos não transmitirem seus conhecimentos aos jovens. Os Mẽtùktire gravam cantos e discursos dos velhos com o mesmo intuito, e agora estão aprendendo a usar vídeo com a mesma finalidade. Com o vídeo eles esperam também adquirir informações sobre a vida dos caraíba, dando continuidade a um projeto pensado pelo então diretor do Parque, Olímpio Serra.

Embora vivendo de uma maneira que possibilita imitar

os índios até certo ponto, o ofício de pesquisador singu lariza-se pela sua atividade habitual de escrever, algo que os fascina. Frequentemente ficam observando imóveis durante horas. Uma das facetas do antropólogo é agir como escrivão. Os Mẽtùktire regularmente solicitavam minha ajuda para anotar re cados transmitidos pelo rádio, para mandar cartas à FUNAI, ou para escrever em kayapó a seus parentes que habitam outras al deias, propondo trocas.

Dado que a FUNAI mantém um controle rígido no que diz respeito ao acesso de pesquisadores ao PIX, devo mencio- nar algo sobre meu relacionamento com esse órgão. Em 1979, a FUNAI quis interditar meu ingresso no campo, justificando a proibição em face da crise gerada pela saída do Diretor Olím pio Serra. Argumentava não ser apropriado realizar, naquele momento, pesquisa no Parque. Naquela época, foi através da in tervenção do líder Rôpni que a FUNAI acabou concedendo a auto rização para minha entrada. Em 1980, aquele órgão aceitou mi nha ida a Kretire na condição de observadora da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), numa reunião entre os ín- dios e representantes da FUNAI e do Serviço Nacional de Infor mações (SNI) relativa ao massacre de onze peões pelos Mẽtùkti re. Posteriormente a FUNAI considerou que eu tivesse instiga do os índios a fazerem reivindicações e interditou minha vol ta até fins de 1981. A demora para conseguir nova autorização tornou impossível a pesquisa com os Mẽtùktire durante a época da seca, que visava formular um panorama do ciclo anual dos e ventos da aldeia.

Para concluir esta reflexão sobre a natureza da pes

quisa de campo antropológica, parece-me que: de um lado, nos aproximamos dos índios e de seu universo através da convivência, e da participação observante do cotidiano, sendo criticados quando transgredimos as normas; por outro, há dois aspectos que nos afastam de maneira insuperável. Um constitui o fato de só podermos enxergar o mundo alheio pela relativização de nosso próprio mundo. O outro pode ser caracterizado pelo fato de nossa relação não superar seu aspecto mercantil, que é profundamente colonialista, e que impossibilita a empatia direta e espontânea que o pesquisador deseja idealmente. Entretanto, esse mercantilismo constitui a maneira mais palpável dos índios legitimarem sua relação com o pesquisador, relação esta de reciprocidade.

Nos últimos anos, é comum ver em introduções a teses sobre grupos indígenas, a tentativa do pesquisador enumerar seus esforços para indenizar a apropriação de dados com bens, auxílio de saúde, alfabetização, assessoria política, etc. Embora também o faça nesta introdução, o objetivo a seguir, é um mergulho na cultura em estudo na tentativa de transmitir uma visão de dentro dessa cultura, sem me preocupar excessivamente com minha experiência subjetiva da convivência com os índios.

É inegável que a presença do pesquisador interfere de alguma maneira na vida do grupo estudado, e isso tem seus lados positivos e negativos. O pesquisador serve, por exemplo, de 'informante' para o grupo sobre o mundo de fora. Não é só o antropólogo que busca informações; os índios aproveitam do pesquisador para se esclarecerem sobre os costumes, atitudes e valores dos caraíba.

No que diz respeito à metodologia da pesquisa de campo, Witherspoon (op. cit.), A. Campbell (1982), e outros questionam a eficácia de se conseguir dados de um 'informante' a partir de entrevistas formais. Embora nas primeiras viagens achei mais proveitoso entender os Mẽtũktire a partir da participação dos eventos de seu dia a dia, na última estadia em Kretire, descobri que vários aspectos de sua cultura tinham que ser compreendidos através de entrevistas mais sistemáticas, como, por exemplo, o sistema da transmissão de nomes e de *nekrets*.

Eduardo Viveiros de Castro deu-me o conselho, aparentemente banal, quando comecei a pesquisar os Kayapó, de estudar assuntos de interesse dos próprios índios. Entre os Mẽtũktire, o tema da posse de nomes e *nekrets* sempre animava os homens e as mulheres. Na casa dos homens o tema gerava debates vociferantes, e preferi trabalhar na privacidade relativa das casas.

Os dados sobre nomes e *nekrets* foram coletados nos últimos sete meses da pesquisa de campo em Kretire (1981-82). Os nomes foram transcritos em cadernos, e não gravados, por uma série de razões. Vários Mẽtũktire eram desconfiados do porquê eu queria saber os nomes, discutindo entre eles se não era minha intenção levá-los para serem vendidos na cidade. Os Mẽtũktire levam muito a sério as gravações, porque a voz gravada é associada às manifestações da alma (*karõ*), como no caso das fotografias. Muitas pessoas têm medo de deixarem-se ser gravadas, e se concordam, exigem um pagamento muito alto. Se eu tivesse gravado os nomes, num lugar de trabalho delimitado como o meu (um prédio no Posto, por exemplo), aqueles que

concordariam e o pagamento exigido me imporia uma amostra insignificante de nomes. O método escolhido foi o de percorrer todas as casas da aldeia para colecionar os dados. Isto me ajudou a entender a diferenciação que existe entre uma casa e outra (algo que pretendo esclarecer ao longo da tese).

Nenhum membro da aldeia tem livre acesso a todas as casas, e minha tentativa de fazer isto era bastante constrangedora. Geralmente defronta-se com um bando de cachorros que latem para qualquer pessoa que não mora na casa, e a saudação desconfiada de qualquer ocupante que venha à porta para investigar a consternação dos cachorros é inevitavelmente: "*Mẽy ne ya?*" ("Que que é?"), temendo a solicitação de comida. Essa é a razão mais comum para visitas a outras casas. As notícias de meu comportamento excêntrico (perguntando sobre os nomes e *nekrets*) espalhou-se rapidamente pela aldeia, e a maioria das pessoas concordou em falar, já que eu tinha o apoio dos chefes para realizar esta tarefa, considerada compatível com meu ofício de "guardar a cabeça do avô".

Nessa etapa, a elaboração de genealogias, a investigação dos nomes pessoais, e a transcrição e tradução de discursos gravados em kayapó, ocupavam o maior número de horas. Esse último método permitiu o entendimento integral de uma seleção de discursos, e me deu grande satisfação porque dissipou o entendimento elíptico que se tem quando se conversa livremente com os índios, sem nunca entender na íntegra o que eles falam. A rigorosa tradução de discursos previamente selecionados permitiu-me entender alguns dos diversos matizes da fala dos Kayapó. Considero os discursos que transcrevi portas diretas ao pensamento Kayapó e mais esclarecedores do que as minhas paráfrases.

EXÓRDIO

COMO UM *KOAN* (ZEN), UM MITO NARRADO POR BÈRIBÈRI

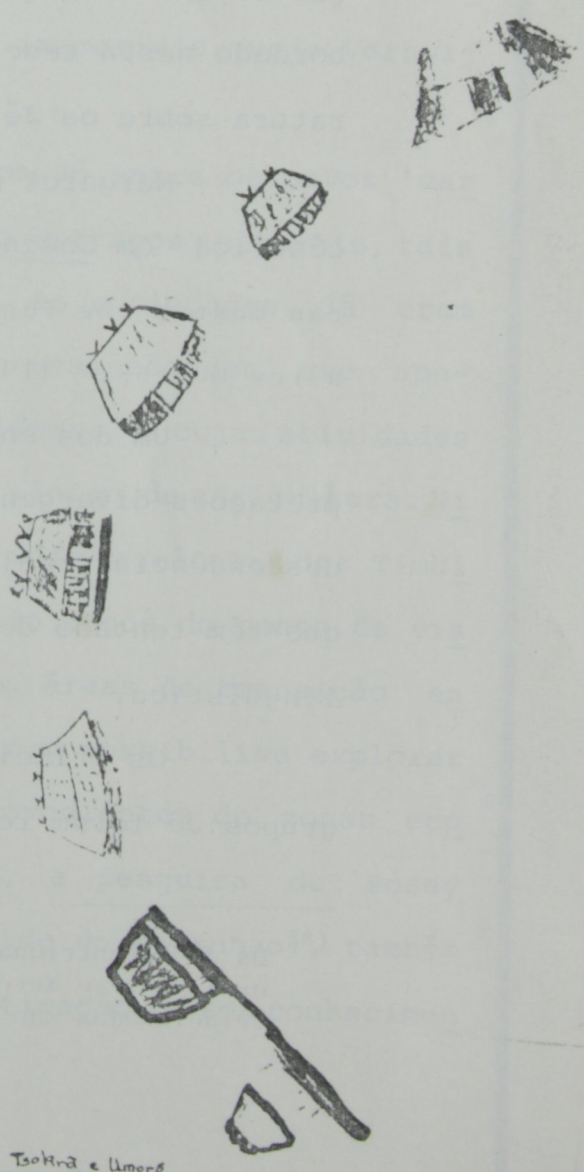
A aldeia das mulheres

E dizem (*we*) que as mulheres fabricam bordunas para elas mesmas, para matar animais. Só tem mulheres, só tem solteiras. Aquelas que têm marido ficam em outro lugar. Dizem que só têm solteiras, e dizem que matam animais, e os trazem à aldeia para comer. Quando nascem meninos, eles são entregues para outra gente. Mandam os meninos embora, e portanto só há mulheres. O vento sopra suas bundas e elas ficam grávidas. Quando nascem meninas, as mulheres as guardam. Quando nascem meninos, elas os entregam aos homens, e então só tem mulheres lá. É assim ainda. É o lugar onde moram as solteiras. E os homens vêm e casam com as filhas delas e as levam embora, porque lá só tem mulheres. É a terra das mulheres. Elas ficam lá. Eu ouvi falar disso de novo recentemente. Ainda se fala disso. Elas continuam morando na terra das mulheres. As solteiras ficam a leste. E recentemente os caraíba têm roubado algumas das filhas delas, para casar com elas e levá-las embora. Lá só tem solteiras, e dizem que já são muitas. Algumas delas já morreram. Algumas delas morreram de feitiço de caraíba (ou se

ja, gripe). Mas a garotada já está aumentando novamente. Algumas delas casaram e foram levadas. Os homens trouxeram bens (*nekreta*) para elas, e elas largaram suas filhas com eles, para se casarem e irem embora. Você as viu? Ouviu falar? A terra das solteiras fica lá longe, a leste, na direção de sua terra (ou seja, Inglaterra, segundo a indicação por mim apontada no céu a esta velha). Os antigos contaram; é por isso que eu sei. Meu avô contou para meu pai e ele contou para mim. É por isso que eu sei.

"Strictly speaking, a husband cannot be said to "move" from his maternal to his mother-in-law's home; he rather becomes a member of two households simultaneously, and I have always had the impression that he feels the bond with his mother's house as far closer than with the wife's. This is quite natural since the former is indestructible, while the latter may be dissolved any day."

Nimuendajú, 1946:126



CAPÍTULO I

A 'NATUREZA' DA 'PERIFERIA': DAS MULHERES À CULTURA E À TOTALIDADE

1. Um panorama da literatura sobre os Jê

Com o objetivo de situar o problema levantado pela noção Kayapó de riqueza e propriedade transmissível, que será abordado nesta tese, examinarei primeiro alguns pontos da literatura sobre os Jê do Brasil central.(*)

Margaret Mead manifestou uma opinião utópica e etnocêntrica em Coming of Age in Samoa: "... a trained student can master the fundamental structure of a primitive society in a few months." (1928:8).

Um dos enigmas dos estudos sobre os Jê são as interpretações divergentes, especialmente em relação à questão de descendência, realizadas por várias gerações de antropólogos que têm tentado decifrar as diversas sociedades desta família lingüística.

Os primeiros estudos etnográficos sistemáticos sobre grupos Jê foram realizados por Nimuendajú (1939, 1942 e 1946).

(*) Os Jê setentrionais são os Timbira, Kayapó e Suyá. Os Jê centrais são os Xavante e Xerente. Sociedades culturalmente e/ou lingüisticamente relacionadas são os Bororo e os Krenakore.

Favor não fazer anotações ou grifos
à tinta ou a lápis nesta publicação

Este autor demonstrou que se, por um lado, os Jê do Brasil central são tecnologicamente menos desenvolvidos que os Tupi, e outros grupos da floresta tropical (não tendo cerâmica nem tecelagem), por outro, eles possuem uma organização social e uma vida cerimonial muito elaborada e complexa.

Os grupos Jê habitam os cerrados, ou as áreas de transição entre a floresta tropical e o campo. Duas hipóteses sustentam que eles são provenientes de outro lugar – teriam sido expulsos, por outros índios, da floresta tropical ou seriam remanescentes de uma civilização sul-americana. Ambas são discutidas e rejeitadas na Introdução e na Conclusão de Maybury-Lewis de Dialectical Societies (1979:2 e 301/302). As informações disponíveis atualmente indicam que seu habitat é o altiplano do Brasil central desde tempos imemoriais (veja Verswijver, 1985).

Steward (1948) classificou os Jê entre os povos 'marginais', caracterizados pela ausência de traços culturais, tais como de uma agricultura desenvolvida. As sociedades Jê eram consideradas formadas por bandos de semi-nômades que apenas periodicamente se agrupavam em aldeias e cujas atividades básicas eram a caça e coleta, com um mínimo de agricultura. Nimuendajú chamou atenção para as atividades agrícolas dos Timbira, e Bamberger (1967) argumentou, pelo menos do ponto de vista Kayapó, que eles dão preferência às áreas de transição entre a floresta e o cerrado porque isto os possibilita explorar uma diversidade maior de recursos, provenientes de zonas ecológicas diferentes. Mais recentemente, a pesquisa de Posey (desenvolvida atualmente na Universidade do Maranhão), também sobre os Kayapó, vem reforçar a sofisticação de seu conhecimen

to e de sua relação com seu meio-ambiente.

Depois dos trabalhos de Nimuendajú sobre os Apinayé, Timbira, Xerente e extintos Pau d'Arco, o grande empreendimento de pesquisa sobre grupos Jê foi realizado pelos integrantes do Projeto Harvard Brasil-Central, coordenado por Maybury-Lewis na década de 60. Partindo da idéia de que os Jê, junto aos Bororo, constituíam uma área cultural, o projeto incluiu vários pesquisadores, cada um dedicado a um grupo específico, para que os resultados de suas pesquisas possibilitassem um estudo comparativo proveitoso. O projeto limitou-se aos grupos do Brasil central, excluindo os Kaingang e Xokleng, que habitam o sul do Brasil. Focalizou os Jê setentrionais e centrais, e os Bororo.(*)

Antes do contato com os caraíba, todas estas sociedades tinham, e várias ainda têm, aldeias circulares ou semi-circulares maiores que as aldeias da floresta tropical. A regra de residência é invariavelmente uxorilocal, e há várias manifestações de uma organização social dualista. O atraente para fins comparativos são as variações sobre este tema. Por exemplo, os Timbira têm uma multiplicidade de metades e de grupos cerimoniais aos quais as pessoas se afiliam pelos nomes pessoais, enquanto o dualismo Kayapó se manifesta, na literatura, através da instituição política das sociedades de homens ou da existência de duas casas de homens, uma ocidental e outra oriental. Ao mesmo tempo que existem metades exogâmicas entre os Xavante e os Bororo, muitas das metades encontradas entre os Jê são puramente cerimoniais, não tendo relação alguma com casamento.

(*) Esta última sociedade tem muitas afinidades culturais com os Jê, embora não se saiba se é um sub-grupo Jê do ponto de vista lingüístico.

Nas descrições das aldeias Jê feitas por Nimuendajú, ele falou do círculo ou 'roda' de casas ao redor de um pátio ou praça central.(*) Lévi-Strauss, em sua caracterização de estruturas concêntricas, usa como um exemplo as aldeias Bororo ("Do dual organizations exist?" 1958). Nota que o arranjo dos oito clãs é fixo no espaço, não somente nas aldeias permanentes, mas também nos acampamentos (ibid:142). Afirma que existe uma oposição - centro/periferia; masculino/feminino; sagrado/profano:

> "...a área central, onde se encontram a casa dos homens e o lugar destinado à dança, funciona como palco da vida cerimonial, enquanto a periferia é reservada para as atividades domésticas das mulheres que, por natureza, são excluídas dos mistérios da religião..." (ibid:142)

Em relação à oposição entre o círculo de unidades domésticas Kayapó e a casa dos homens, também (como no caso Bororo) situada no centro da aldeia, Turner afirma:

> "...through their dominance of the higher level of interfamily and, a fortiori, communal relations, men are in a position to dominate and control women and the lower structural level of intrafamily relations with which they are identified." (1979:153-4)

Esta dicotomia absoluta, de centro versus periferia, foi adotada sem questionamento por todos os integrantes do projeto Harvard Brasil-Central. A designação 'periferia' continua sendo consagrada nos trabalhos mais recentes sobre os Jê.(**)

(*) Nimuendajú somente emprega o termo 'periferia' - na edição inglesa - (1946:213-4).

(**) Veja Maria Elisa Ladeira sobre os Timbira orientais, Sylvia Caiuby Novaes (org.) sobre os Bororo, Aracy Lopes da Silva sobre os Xavante em Habitações Indígenas (1983a) e Verswijver (1984c).

Verswijver afirma ter mostrado que entre os Kayapó "... tanto como o centro, a periferia ou o domínio doméstico naquela sociedade têm sua própria forma de organização." (1984c: 113) Pretendo argumentar que é justamente o sistema de nominação e transmissão de riqueza, ao qual Verswijver se refere como a forma de organização da 'periferia', que demonstra a articulação da área doméstica com o pátio central, esvaziando o termo 'periferia' de significado valorativo. Antes de aprofundar esta questão, é necessário completar a exposição da evolução dos estudos sobre os Jê.

Quando o projeto Harvard Brasil-Central teve início, os Timbira orientais e os Bororo eram considerados matrilineares. Os Jê centrais, pesquisados por Maybury-Lewis, foram descritos, com reservas, como patrilineares. Os Timbira ocidentais (Apinayé), segundo Nimuendajú, tinham quatro *Kiye* - grupos que regulavam o casamento - e descedência paralela, uma anomalia esclarecida por Da Matta. Este autor frisou a importância das relações de substância compartilhadas pelos membros da família nuclear(*), em detrimento de uma noção de descendência unilinear ou bilateral.

Em relação aos Kayapó, Turner afirmou: "I feel able to assert that the Cayapo do not think in genealogical terms and are generaly indifferent to the genealogical nature or degree of relationships." (1965:302). Na década de 70, Lux Vidal estudou os Xicrin, um sub-grupo Kayapó, e ela sustentou basicamente a interpretação feita por Turner. Em 1979, ele concluiu que:

(*) Nimuendajú (1939:80) descreveu esse fenômeno como um "laço místico" que une pais e filhos pela vida toda.

> "Like all of the Northern Gê societies, the Kayapó lack descent or any form of kin-based corporate groups or categories standing in relations of prescriptive exogamy to one another." (1979:180)

Segundo Maybury-Lewis: "The supposed matriliny of the Northern Gê is thus a misinterpretation based on the cumulative effects of uxorilocality." (Ibid:304)

Também na década de 70, os Suyá (Jê setentrionais) foram estudados por Seeger que corroborou este ponto de vista, argumentando que eles têm metades cerimoniais e grupos de pátio, como os Timbira, e não, grupos de descendência. Nesta mesma década foram contatados os Krenakore, que parecem relacionados aos Jê e que possuem clãs. (*)

Na conclusão de seu livro sobre os resultados das pesquisas do Projeto Harvard Brasil-Central, Maybury-Lewis afirma que o termo antropológico clássico de 'descendência' tornou-se insatisfatório para explicar as variações entre os Jê. O que ele considera mais importante é sua ideologia dualista, ou seja, a distinção entre o público e o privado, a esfera cerimonial e a esfera doméstica.

> "Among the Northern Gê, it is further held that each individual has a dual nature. He has a social persona acquired through names which are passed on through certain categories of relatives and which allocate him to appropriate ceremonial groups. But the acquires his physical substance from both his parents, and this physical persona has its corresponding role in the domestic sphere."(1979:305)

(*) Comunicação pessoal de S. Schwartzman, cuja tese está em fase de redação.

Da Matta (1979) e Melatti (1976) evidenciaram a noção de 'relações de substância' entre os Timbira, e Seeger a constatou entre os Suyá. Este último, descreveu-a nos seguintes termos:

> "Pais, filhos e siblings plenos estão ligados para toda a vida por laços de identidade corporal... quando alguma coisa acontece a um de seus corpos, os outros podem ser afetados, especialmente quando são fracos ou doentes." (1980:129)

Na ótica de Seeger, estas pessoas constituem um "grupo de descendência corpórea" que "não precisa controlar propriedade, herdar ou pertencer aos mesmos grupos rituais para ter uma identidade de grupo" (1980:131). Entre os Kayapó, as relações de substância dizem respeito ao corpo físico e à saúde dos indivíduos, mas não constituem um grupo de descendência, um papel desempenhado pelas Casas, como veremos adiante.

Em um artigo de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979), sobre um tema discutido no Congresso de Americanistas em 1976(*), é enfatizada a 'flexibilidade' ou espaço para manipulação individual nas sociedades indígenas sul-americanas. Para eles, tais sociedades parecem resistir à aplicação dos conceitos de linhagem, descendência e grupo corporado. Argumentam que o característico das sociedades indígenas sul-americanas é "...uma elaboração particularmente rica da noção de pessoa..." e "...uma reflexão sobre a corporalidade na elaboração de suas cosmologias." (1979:3)

Refletindo sobre este debate em relação aos Xavante, Aracy Lopes da Silva contesta:

"O que, neste sentido, discuto aqui é, em suma, a capa

(*) Overing, Joanna (org.): "Social time and social space in lowland South american societies." Ref. à publicação das atas, cf. Crocker, J.C. 1977a.

> cidade explicativa do conceito de descendência/patrilinhagem no caso Xavante (que, a meu ver, não é pequena, levando-me a considerar a posição de Seeger, Matta e Viveiros de Castro um tanto radical)..." (1980:34)

Em 1983, Verswijver publicou o que ele propôs como um novo modelo de nominação Kayapó, em que nomes pessoais, prerrogativas cerimoniais e outros direitos pertencem a matrilinhagens (1983:313). Prefiro falar de grupos de descendência uterinos, pelo menos a nível da ideologia Kayapó. Concordo com Maybury-Lewis (1979), que enfatiza a importância de se considerar, além da prática, o nível ideológico.

Em suma, a tentativa de comparar os resultados das várias pesquisas sobre as sociedades Jê torna-se difícil, devido à falta de consenso entre os vários autores em relação a uma mesma sociedade. Outro problema é saber que diferenças existem de fato entre uma sociedade Jê e outra, e quais são provenientes dos possíveis enfoques de uma mesma realidade. Ao ler, no campo, o ensaio de Turner (1979) sobre os Kayapó, tive a impressão de estar lendo sobre mais uma variante Jê, e não sobre o grupo com o qual estava convivendo, embora considere sua tese rica e sugestiva. Já que a interpretação de Turner dos Kayapó diverge radicalmente da interpretação feita por Verswijver e da que faço, examinarei mais detalhadamente o modelo de Turner da sociedade Kayapó, e, por extensão, dos Jê e Bororo como um todo, antes de propor uma abordagem alternativa dos Kayapó.

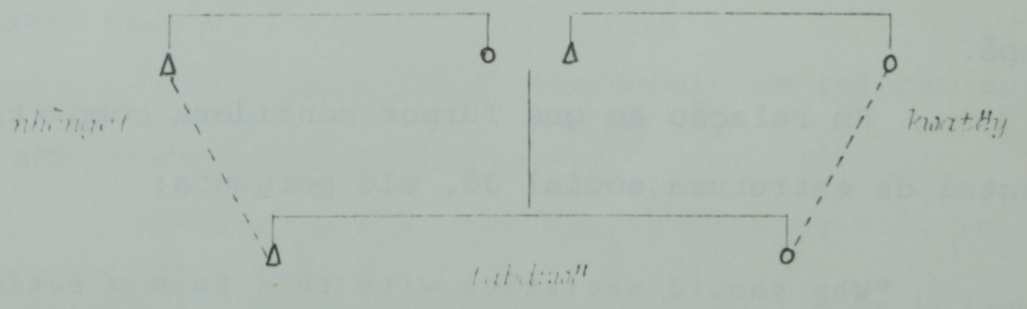
Em relação ao que Turner considera como o traço fundamental da estrutura social Jê, ele pergunta:

> "Why should societies with this form of residence (uxirilocal) possess communal corporate institutions, form

> ing a distinct level of social relations set apart from the domestic and personal kin relations centered in the uxorilocal households?" (1979:147) [parênteses meus].

Ele constata que os rituais comunais constituem o foco principal da vida social Jê e Bororo (ibid:150). Mas, no caso dos Kayapó, ele afirma que: "Most ceremonial activity is devoted to name-giving and other forms of celebration of marginal relations." (Ibid:206). Turner define como 'marginais' as relações entre *nhènget* (MB), *kwatɛ̈y* (FZ) e *tabdzwɛ̈* (ZS,BD). Idealmente um homem passa seus nomes e direitos sobre outros bens transmissíveis ao ZS e uma mulher passa seus nomes à BD (veja diag.). Em função da regra de uxorilocalidade, o nominador e nominado moram em casas diferentes. Parece ser este o motivo pelo qual Turner denomina tais relações como 'marginais', em constraste às relações intrafamiliares, referentes à família de procriação, cujos membros moram juntos numa mesma casa.

Por enquanto quero simplesmente apontar o dilema aparente, ou seja, segundo Turner, os Kayapó consomem grande parte de seu tempo celebrando relações 'marginais'. O autor não oferece qualquer explicação desta preocupação aparentemente excêntrica dos Kayapó. Voltarei a tratar desta questão posteriormente.



Turner considera a dominação que o sogro exerce sobre seu genro (ibid:177) como a base da estrutura social Jê e Bororo, devido à uxorilocalidade e às prestações de serviços exigidas do genro em benefício da unidade doméstica do sogro. Para Turner isso significa: "The extreme bias of the Kayapó system toward the separation of a man from his natal family and household..." (ibid:189).

Turner baseia esta noção no fato que, de acordo com as tradições Kayapó, os jovens meninos deixam de residir na casa de seus pais e são instalados na casa dos homens por um pai adotivo. Esta relação traduz-se, na realidade, como 'pseudo-pai' (*bam-kaàk*). Segundo Verswijver, ele é responsável pelo treinamento do menino em técnicas de artesanato, caça, guerra, etc. (1981:105). Os meninos permanecem morando no centro da aldeia até casarem e produzirem um filho. Turner nota que um homem é incorporado à casa de sua esposa numa posição de subordinação, marcada pelas relações de evitação de seu sogro, ao qual ele não dirige a palavra. Entretanto: "As the father of growing children, a man becomes regarded less as an affinal member of the household and more as a consanguineal member of it." (1979:184)

Na teoria de concepção Kayapó, o feto é formado pelo acúmulo de sêmen (suplementado por leite materno, segundo informação dada a Turner, 1965:289). Isto explica porque um pai e filhos compartilham uma substância. Um grupo de germanos provenientes de um mesmo genitor foram fabricados com o mesmo sêmen, e não pelo mesmo sangue, e as implicações são qualitativamente diferentes, como ficará mais claro quando discutir a noção de descendência uterina (veja pp.20-21 e 61).

No ciclo de vida Kayapó, traçado por Turner, um homem acaba tornando-se o chefe da unidade doméstica depois da morte de seus sogros ou, pelo menos, quando eles se tornam fracos e dependentes. O que Turner não menciona é que raramente um homem ou mulher tenham filhos exlusivamente com um parceiro. Em casos de separação os filhos continuam morando com a mãe. Consequentemente é raro um homem morar junto com os maridos e filhos de suas filhas. Muitos homens morrem antes de chegar a esta etapa da vida e, quando sobrevivem, eles frequentemente já estão recasados e moram separados de suas filhas, junto à nova esposa.

A regra de uxorilocalidade implica que primas paralelas matrilaterais (e portanto, grupos de irmãs) residam juntas, somando seus maridos e filhos, e os filhos e maridos de suas filhas. Segundo Turner, o sogro (WF) é o chefe da unidade doméstica (1979:160), mas a meu ver é a sogra ou a irmã mais velha. Entre os Mẽtũktire as casas são descritas como pertencentes à habitante feminina mais velha, já que o lugar onde um homem adulto deve passar a maior parte de seu tempo é dentro da casa dos homens, no centro da aldeia. Turner chegou a interpretar o sogro como o chefe porque acreditou que:

> "The Kayapó have developed the principle of the exchange of sons for sons-in-law about as far as it can go in the direction of severing sons' ties with their natal families and households and integrating them into their families of procreation..."(ibid:181)

A tese de Turner faz uma reavaliação da interpretação de Simone Dreyfus dos Kayapó (1963). Embora ela tenha dito que não têm nem linhagens nem clãs, é interessante contrastar sua

interpretação da integração masculina em sua família de procriação. Dreyfus, depois de afirmar que a habitação é uma forma de propriedade feminina, descreve as implicações de uxorilocalidade nos seguintes termos:

> "Os homens, na realidade, não fazem parte da casa; são apenas hóspedes habituais e jamais assumem o papel de chefes de família...O homem permanece fortemente unido à casa de sua mãe, e os laços familiares mais sólidos são aqueles que os unem a suas irmãs, em detrimento da relação conjugal." (1963:56) (*)

Antes de tentar resolver esta contradição é necessário frisar que Turner estava mais preocupado com a esfera masculina – da política, do que com a esfera doméstica e feminina. Para ele, a manifestação mais clara de dualismo na organização social Kayapó baseia-se no ideal de existirem duas casas dos homens, embora todas as aldeias atuais tenham somente uma. Neste caso, Turner afirma que internamente uma casa dos homens subdivide-se em "junior and senior moiety sets" (1979).

Os Mẽtũktire disseram que, antigamente, nas aldeias populosas (comparadas a Kretire que possuía pouco mais de duzentos habitantes em 1982), existiam caçadas somente dos homens jovens, sem filhos, alternando com caçadas de homens maduros, com filhos, e em certas cerimônias havia uma troca de parceiros sexuais entre estes dois grupos. Quando existe número suficiente, os dois grupos podem opor-se em jogos competitivos como o futebol. As cerimônias tendem a diferenciar os papéis ou, pelo menos, a posição dos dançarinos, de acordo com as diversas

---

(*) Tradução minha.
Cf. Nimuendajú (1946:126) que faz a mesma afirmação em relação aos Timbira orientais.

categorias de idade, não enfatizando uma distinção binária. Em Kretire, uma oposição ao nível ideológico entre os velhos e os jovens é expressa pela oposição entre a aldeia (o espaço tradicional e dos velhos) e o Posto da FUNAI (a uns seiscentos metros de distância), um espaço que representa o universo dos caraíba e que é administrado pelos assalariados indígenas da FUNAI e pelos jovens Mẽtũktire. Em Kretire, é esta oposição que mais se aproxima da noção de "junior and senior moiety sets", verbalizada em termos do perigo dos jovens transformarem-se em caraíba (não-índios) devido ao seu fascínio e atração pelo mundo dos brancos.

Em Kretire não havia sociedades de homens, do tipo mencionadas na tese de Turner e de Verswijver, 1978. Quando visitei PI Gorotire, o significado delas ficou mais evidente. Lá, havia dois chefes, cada um com seu grupo de seguidores *(mẽ àpẽ)*. Bens provenientes de fora (da FUNAI, por exemplo) eram distribuídos, separadamente pelos dois chefes, aos membros de seu grupo. Possivelmente Kretire é excepcional no sentido de não ter uma pluralidade de chefes, cada um com seus próprios seguidores, e como a maior parte da minha pesquisa foi realizada nesta aldeia não tratarei mais deste assunto. A oposição binária mais significativa que evidenciei é aquela existente entre as mulheres e os homens (lembrando as sociedades da Nova Guinea) (*) e será examinada no decorrer da tese.

(*) Veja, por exemplo, Bateson, 1958.

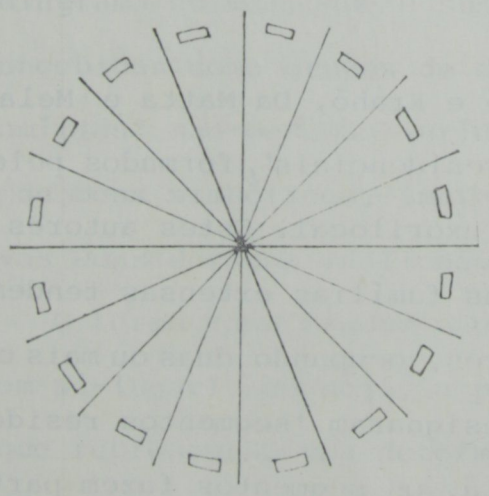
2. As Casas Kayapó

(a) Casas versus habitações ou casas

Para entender a organização social Kayapó, é necessário discriminar quatro níveis de abstração:

1. a família nuclear;
2. a unidade doméstica, também denominada habitação ou casa;
3. segmentos de Casas, compostos por uma ou mais habitações dentro de uma aldeia e
4. a noção de Casa em termos abstratos e conceptuais, que extrapola os limites empíricos de uma aldeia determinada.

A noção de 'segmento' é fundamental para o pensamento Kayapó, mas seu significado é bem distinto de seu significado para os Nuer(*), ou para as sociedades do noroeste da Amazônia(**). Uma ou mais casas numa aldeia Kayapó formam um segmento exogâmico, cuja totalidade constitui uma aldeia. Concomitantemente cada segmento de casas, numa aldeia determinada, é em si um segmento de uma Casa, que é representada por habitações existentes em várias aldeias.

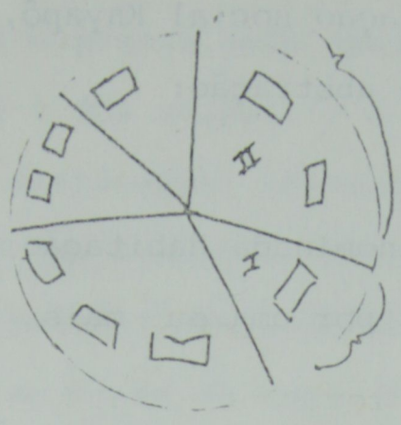


Comunidade Kayapó em termos conceptuais: uma totalidade de Casas, cujos membros estão distribuídos por várias aldeias.

(*) Veja Evans-Pritchard, 1940.

(**) Veja, por exemplo, Hugh-Jones, C. 1979.

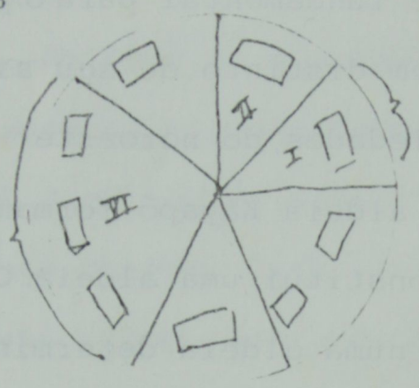
ALDEIA A



duas casas =
um segmento da Casa II
um segmento da aldeia A

uma casa =
um segmento da Casa I
um segmento da aldeia A

ALDEIA B



uma casa =
um segmento da Casa I
um segmento da aldeia B

três casas =
um segmento da Casa VI
um segmento da aldeia B

Nas aldeias Apinayé e Krahó, Da Matta e Melatti distinguem casas de 'segmentos residenciais', formados pelos membros de uma família extensa uxorilocal. Estes autores constataram que, hoje em dia, estas famílias extensas tendem a se subdividir em unidades menores, ocupando duas ou mais casas, geralmente contíguas, o que designaram 'segmentos residenciais'.

Na ótica de Da Matta, os segmentos fazem parte do cenário político dos Apinayé e só funcionam como grupos corporados quando assumem o papel de facções políticas dentro de uma aldeia (1976a:cap.V). Segundo Da Matta, o apoio que um líder con

segue mobilizar depende do tamanho populacional de seu segmento residencial, ou seja, este autor considera os elos entre "genro/sogro-cunhado" como a base da composição dos segmentos (ibid:216) (*). Os Apinayé chamam estes segmentos de "famílias", e Da Matta considera este sistema familial como bilateral (ibid: 202).

A caracterização dos segmentos Krahó, de Melatti, é bastante diferente. Para ele, são formados por casas em que as mulheres estão relacionadas matrilinearmente. Melatti afirma que os segmentos são exogâmicos, podem existir em mais do que uma aldeia e ocupam uma posição fixa no círculo (1979:51). Não os considera como grupos de descendência, devido à importância entre os Krahó das 'relações de substância', compartilhadas pelos membros da família nuclear, e também porque o sistema de nominação é aparentemente bilateral.

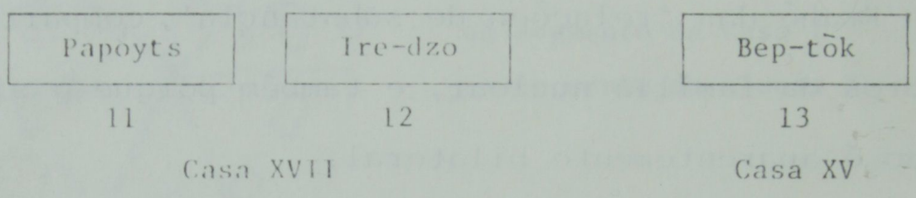
O que estes autores chamam de 'segmento' extrapola, entre os Kayapó e os Krahó, os limites de uma família extensa e as fronteiras de uma aldeia. Existe a noção de uma totalidade (veja diagrama acima), que é subdividida em Casas ou "famílias", concebidas como grupos de descendência uterinos. Estas Casas/"famílias" são pessoas jurídicas no sentido de deterem um acervo de bens simbólicos, imateriais - nomes pessoais e prerrogativas, considerados inalienáveis.

O termo Casa traduz a noção Kayapó de *kikre dzam dzà* (casa-em pé-lugar), ou seja, a posição de uma ou mais habitações, que representam uma determinada Casa, no círculo. Verswijver (1983) utiliza o termo 'lugar de nascimento' *(ruàk dzà;*

(*) Suponho que está se referindo ao cunhado WZH (concunhado) e não ao WB (cunhado) que mora uxorilocalmente.

nascer lugar), que corresponde à forma personalizada de um indivíduo indicar a Casa à qual pertence.(*) Prefiro a forma impessoal, a 'posição da Casa' (*kikre dzam dà*) porque corresponde ao esquema conceptual que inclui a totalidade das Casas.

Como ilustram os diagramas das aldeias imaginárias A e B, é confuso empregar o termo 'segmento' porque há um processo de segmentação em dois níveis: uma ou mais casas formam um segmento dentro de uma aldeia e, simultaneamente, formam um segmento de uma Casa. Darei um exemplo da aldeia de Kretire. O diagrama abaixo corresponde a uma parte do croqui da aldeia em questão.



Se pergunto a Papoyts onde está sua irmã uterina, Ire-dzo, ela pode responder que está em casa (*kikre kam*; casa dentro) - dentro da habitação dela (nº 12). Se pergunto a qualquer outra pessoa porque os filhos destas duas mulheres usam um cocar vermelho e verde, ela vai me dizer: porque pertence à Casa delas (*kikre tam kam ari nhõn*; casa/aquela/em/pl. grupo pequeno / possessivo). As habitações 11 e 12 representam a mesma Casa (nº XVII). Se pergunto porque Bep-tõk, que veio da aldeia Kayapó chamada PI Mẽkrãnõti e mora uxorilocalmente na habitação 13, usa o mesmo cocar, alguém dirá: porque ele nasceu na mesma Casa, em PI Mẽkrãnõti. Os antepassados uterinos de

---

(*) Este autor adota a definição de Lave, isto é, casa versus cluster, traduzido em português como 'segmento'.

Bep-tôk, Papoyts e Ire-dzo também pertencem à mesma Casa.

As habitações 11 e 12 correspondem ao que Da Matta e Melatti chamam de um 'segmento', mas de que totalidade? Estas duas habitaçoes, representando a Casa XVII, formam um dos 'segmentos' de Kretire. Um Kayapó explicaria, em português, que as duas habitações pertencem à mesma família, mas é necessário distinguir este tipo de família das famílias nucleares, que constituem as unidades domésticas (habitações ou casas). Além disso, há outros membros do 'segmento/família' XVII em mais três aldeias Kayapó.

Um trabalho recente de Lévi-Strauss sugere uma saída para este impasse terminológico. Durante seis anos (1976-82), ele deu uma série de aulas sobre sociedades formadas por unidades que não são famílias extensas ou nucleares, nem clãs ou linhagens. São sociedades que foram geralmente descritas como cognáticas. Algumas combinam simultaneamente aspectos matri/patrilineares; outras têm uma ideologia linear, mas uma realidade empírica que a ela não corresponde.

> "Enfin, dans toutes les sociétés à maisons, on observe des tensions et parfois des conflits entre des principes antagonistes, ou qui sont ailleurs mutuellement exclusifs: filiation et résidence, exogamie et endogamie, et, pour employer une terminologie médiévale ...droit de la race et droit de l'élection." (1984: 190-1).

A Casa, como instituição, subverte o parentesco (ibid: 191). Nada impede que, "...quando houver necessidade, a aliança venha substituir o parentesco pelo sangue". (1979:167). Em sua discussão da instituição Casa, Lévi-Strauss menciona, por exemplo, sociedades que enfrentam o problema de: "... l'inté-

gration d'un lignage agnatique et d'une parentèle cognatique". (1984:204). Os Kayapó integram Casas, constituídas por laços uterinos, com uma parentela bilateral. Além disso, a sociedade Kayapó, como as sociedades de Casas analisadas por Lévi-Strauss, integram membros suplementares por adoção.

O que Lévi-Strauss não distingue claramente, em Paroles Données, são sociedades com um sistema de descendência indiferenciado, onde bens ou direitos podem ser transmitidos pela linha paterna ou pela linha materna (1979:150), de sociedades com uma ideologia unilinear mas onde é possível burlar a lei. O sistema de descendência dos Kayapó é concebido por eles como sendo uterino, mas uma Casa pode apropriar-se de nomes pessoais e de prerrogativas por vias bilaterais quando se burla a lei. (Veja cap. IV desta tese).

Lévi-Strauss sugere, então, que a noção de Casa (algo até hoje pensado somente em termos das Casas nobres medievais) seja reconhecida como um tipo de instituição encontrado em sociedades sem escrita.

Este autor argumenta que esta noção de Casa existia na Europa medieval e pode ser detectada nos estudos etnográficos sobre inúmeros grupos espalhados pela América do Norte (descrito mais detalhadamente na 2ª parte, 1981), Indonésia, Melanésia, Polinésia, Nova Zelândia, Madagascar, Micronésia, e mesmo na África que é considerado o continente onde a unilinearidade é melhor definida. Os Jê não são os únicos a serem descritos como matri/patrilineares por alguns analistas, e sem grupos de descendência e flexíveis, por outros.

Lévi-Strauss não analisou os Jê em relação a seu argumento a favor do conceito de Casa, pois o trabalho de Turner e

Maybury-Lewis et alli., convenceu-o de que os Jê são indiferentes a genealogias e que para eles: "...les liens de parenté jouent un moins grand rôle que les conflits politiques entre les factions." (1984:184)

É irônico Lévi-Strauss aceitar esta interpretação, porque sua definição de Casa corresponde perfeitamente ao caso Kayapó. Para ele, a noção de Casa significa:

> "...personne morale détentrice d'un domaine, qui se perpétue par transmission de son nom, de sa fortune et de ses titres en ligne réelle ou fictive, tenue pour légitime à la seule condition que cette continuité puisse s'exprimer dans le langage de la parenté ou de l'alliance, et, le plus souvent, des deux ensemble." (Ibid:190).(*)

O autor enfatiza que tanto a Casa medieval, quanto a Casa em sociedades contemporâneas sem escrita, combinam um aspecto genealógico a uma relação com o solo. Entre os Kayapó, a Casa(**) é concebida como um grupo de descendência uterino e o solo do círculo habitacional é subdividido em lugares onde se erguem (*dzam dzà*) uma ou mais habitações que pertencem à mesma Casa. Neste sentido, as Casas Kayapó têm uma relação com o solo, embora não controlem terras agrícolas ou territórios de caça.

Um Kayapó pertence a vida inteira à Casa da mãe e, portanto, irmãos uterinos (*atsikot apoy*) pertencem à mesma Casa

---

(*) Lévi-Strauss critica o termo 'grupo corporado', usado pelos ingleses, dizendo que significa apenas uma pessoa jurídica, ou seja, um sujeito de direitos e deveres (1984:193).

(**) A partir daqui, passarei a falar de casas ou habitações versus Casas e do processo de segmentação das Casas e das aldeias.

independentemente de terem o mesmo genitor. Os Kayapó são monógamos, embora as relações sexuais fora do casamento sejam comuns, tanto quanto o divórcio e o recasamento. Há crianças que têm dois genitores, se uma mulher teve relações com um amante, além do marido com quem ela mora. Às vezes, uma mulher casada tem um filho com um amante, mas continua casada com seu marido. Há também casos de crianças cujo genitor é descrito como 'alguém' (*mẽ'õ*), ou como uma coletividade de homens (*mẽ kuni*), à medida que ninguém assumiu esse papel. Em vários casos é de conhecimento público o genitor de uma criança, mas quando este não assume tal papel, o homem que casa com a mãe da criança é quem deve tratá-la como filho(a).

A taxa de mortalidade infantil é muito alta, e um dos motivos para o divórcio é a morte de um filho. Além do fato dos homens perderem os filhos que permanecem com a esposa em caso de divórcio, muitos acabam convivendo com filhos que não são seus, e sim dos casamentos anteriores de suas esposas. Irmãos do mesmo pai e de mães diferentes são diferenciados de irmãos uterinos (*atsikot apoy*)(*), porque aqueles pertencem a Casas diferentes. Podem comportar-se como irmãos verdadeiros (*dzwoy*) pela troca de alimentos, mas nunca serão confundidos com irmãos uterinos.

No que diz respeito à agricultura, cada aldeia ocupa um território, dentro dos limites do qual cada mulher com fi-

---

(*) *Atsikot/aratsikot apoy*: Turner (1965:303), traduz o termo para germanos uterinos literalmente como "nascidos numa série", de *atsikot*, "adjacent, in the same series", e de *apoy* 'nascer' ou 'sair'. O morfema *ar* significa 'um grupo pequeno de pessoas'. É interessante comparar uma frase que anotei no campo, onde a palavra *atsikot* foi usada para designar os grupos Jê, cujas línguas atestam uma origem comum. A frase poderia ser glosada: "Tem muita gente que fala nossa mesma língua". *Mẽ iye atsikot ikabẽ mari atswe i-krãmti*; 3ª pess.pl./1ª pess.sing. / seriado/minha fala/entender/*i* 1ª pess./*atswe krãmti*; muito.

lho tem direito a uma roça. Anualmente, novas roças são inicia das e, geralmente, são todas contíguas. Isto significa que há uma igualdade de acesso à terra cultivável para todas as famí lias nucleares que compõem uma aldeia. Como afirmou Turner em seu modelo das sociedades Jê e Bororo:

> "...the virtually unlimited supply of open land for both hunting and gathering and agricultural uses, ef fectively forestall the development of any institution of property in agricultural land..." (1979:150).

Turner estende esta afirmação aos recursos de modo ge ral, com o que não concordo. Toda propriedade tem conotações simbólicas, mas no caso das Casas Kayapó o termo 'propriedade simbólica' é particularmente pertinente porque o patrimônio que pertence às Casas inclui nomes pessoais e direitos, e nunca um bem material concreto. As categorias de 'bens transmissíveis', que serão examinadas ao longo da tese são as seguintes:

a) nomes pessoais;

b) para homens: o direito a determinadas porções de carne;

c) para mulheres: o direito de criar determinados animais de estimação;

d) o direito de fabricar e utilizar determinados enfeites ce rimoniais;

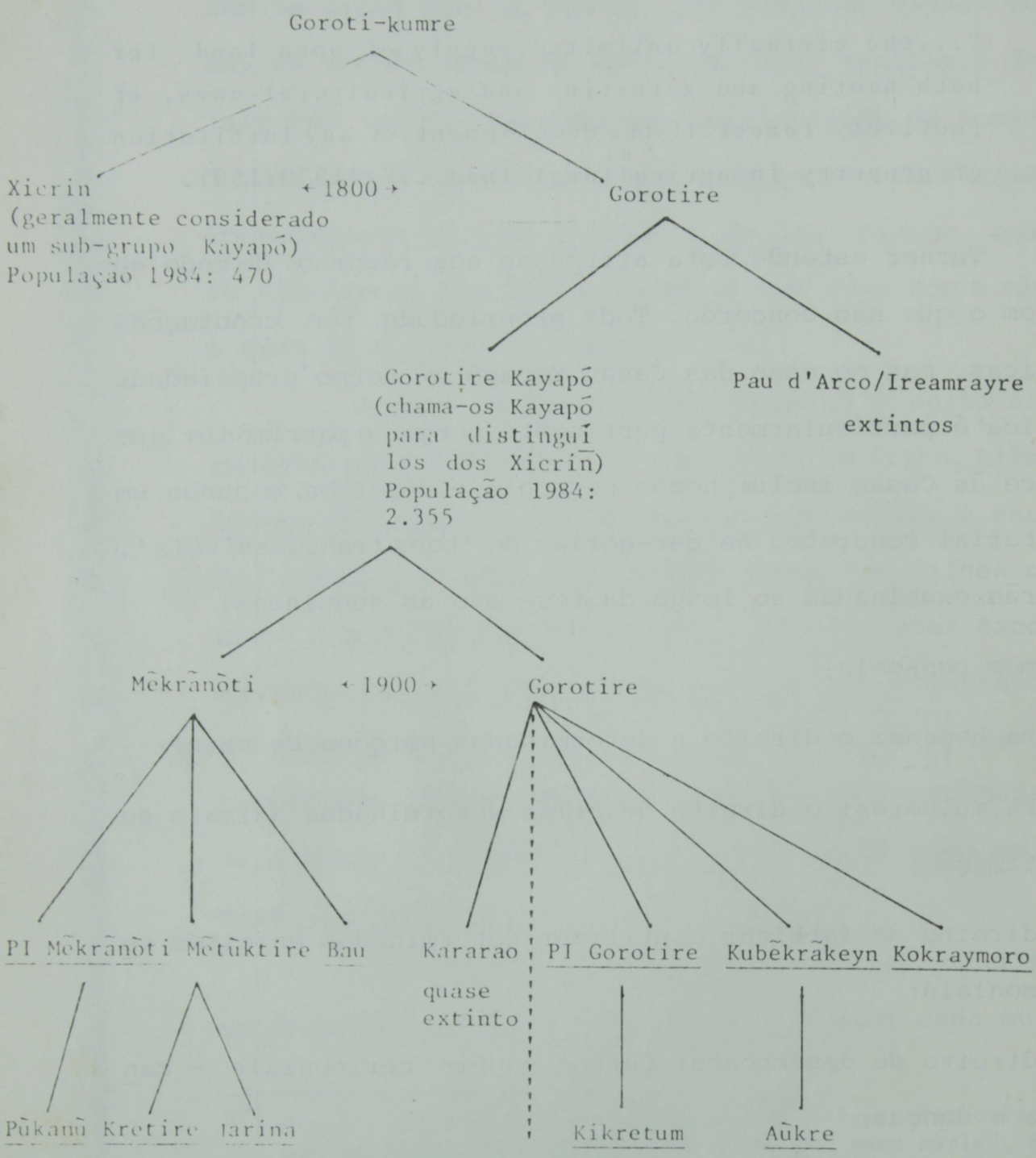
e) o direito de desempenhar certos papéis cerimoniais - can tos e danças;

f) o direito de colecionar ou guardar determinados artigos dentro das habitações que representam uma Casa.

Estes são os recursos tradicionalmente escassos na co

munidade Kayapó, o que ilustra uma de suas maiores afinidades com os Bororo (veja Crocker 1977a e Viertler 1976).

2b) A comunidade Kayapó



Fonte dos dados sobre população e data de fissões - Verswijver (1985:41-42).

Este esquema visa somente indicar a extensão da comunidade Kayapó atual. Para um relato histórico mais preciso, veja Verswijver (1985:41-42).

As aldeias existentes em 1982, quando encerrei a pesquisa com os Mẽkùtire, foram sublinhadas. Em 1985, as de Kretire e Jarina juntaram-se novamente em um local chamado Pium, próximo à velha aldeia de Jarina, ao norte da BR-80. Na mesma época, os índios do PI Mẽkrãnòti estavam se deslocando para o rio Iriri Novo, mais a oeste.

Para Turner,

> "The individual village community, as a self-regulating, self-reproducing, autonomous social entity, thus effectively defines the highest level of the Gê-Bororo social structure." (1979:174)

A meu ver, a comunidade Kayapó é formada pelos habitantes das dez aldeias (sublinhadas no diagrama) que, além de terem a mesma cultura e língua, consideram-se parentes, pertencendo a Casas cujos membros estão espalhados por aquele conjunto de aldeias. Essas pessoas não formam uma comunidade no sentido de morarem no mesmo local, mas no sentido de compartilharem um acervo comum de nomes pessoais e *nekrets* (riqueza), que circula entre os membros de cada Casa, independentemente da distância física entre uma aldeia e outra.

Utilizarei, então, uma definição 'etnocêntrica' da comunidade Kayapó, tal como internalizei na convivência com os Mẽtùktire. A literatura Jê costuma incluir os Xicrin como um sub-grupo Kayapó, embora Lux Vidal prefira chamá-los Xicrin para diferenciá-los dos outros sub-grupos daquela sociedade. Os demais sub-grupos Kayapó consideram-se com uma identidade co

mum, diferentes dos Xicrin, que se separaram deles há muitos anos (veja diagrama). Portanto, na realidade, seria mais adequado considerar os Xicrin como uma sociedade distinta, embora culturalmente e lingüisticamente mais próxima dos Kayapó do que de qualquer outra sociedade Jê.

No início do século XX, os Gorotire(*) subdividiram-se em dois, dando origem aos Mẽkrãnòti, que atravessaram rumo ao oeste do rio Xingu, enquanto os Gorotire permaneceram a leste do rio. Ao longo deste século, os dois grupos continuam se dividindo e se recombinando em novas unidades. Logo após sua 'pacificação' (1953), os Mẽkrãnòti dividiram-se em dois. Um grupo denominou-se Mẽtùktire, e se estabeleceu nà aldeia de Porori; o outro grupo fixou-se na aldeia PI Mẽkrãnòti, tornando-se conhecido por este nome. Por volta de 1971, os Mẽtùktire dividiram-se novamente para estabelecer as aldeias atuais de Kretire e Jarina. Mais tarde, um grupo separou-se do PI Mẽkrãnòti para formar a aldeia Pùkanù. A oeste do Xingu, há também a aldeia Bau, formada algumas décadas atrás.

As subdivisões dos Gorotire, a leste do Xingu, resultaram nas aldeias atuais de PI Gorotire, Kikretum, Kubẽkrãkeyn, Aùkre e Kokraymoro. Os Kararao também são descendentes dos Gorotire, mas este grupo é quase extinto e nunca foi mencionado pelos Mẽtùktire. Há também vários grupos arredios.(**)

Em suma, em 1982 os Mẽtùktire de Kretire consideravam ter parentes da mesma Casa distribuídos pelas seguintes aldei

---

(*) Diferenciarei os grupos Gorotire e Mẽkrãnòti das aldeias destes nomes, que chamarei PI (Posto Indígena) Gorotire e PI Mẽkrãnòti.

(**) Na época da pesquisa, os Mẽtùktire não diferenciavam os Kubẽkrãkeyn e os Aùkre, porque esta última aldeia era tão nova que ninguém sabia quem havia ficado em Kubẽkrãkeyn e quem havia saído.

as: Jarina, PI Mẽkrãnòti, Bau, Pũkanũ, Kubẽkrãkeyn (e Aũkre), Kokraymoro, PI Gorotire e Kikretum. Esta é a comunidade sob consideração neste estudo. Não existe outro nome senão Kayapó, para designar o conjunto dos aglomerados constituídos pelos grupos Mẽkrãnòti a oeste do Xingu e pelos grupos Gorotire a leste. É necessário revisar os termos, mas a solução imediata, que encontrei, foi a exclusão dos Xicrin do termo Kayapó, até que seja proposto um termo para os Mẽkrãnòti e Gorotire sem os Xicrin, e outro termo que os inclua como outro ramo de um mesmo grupo ancestral.

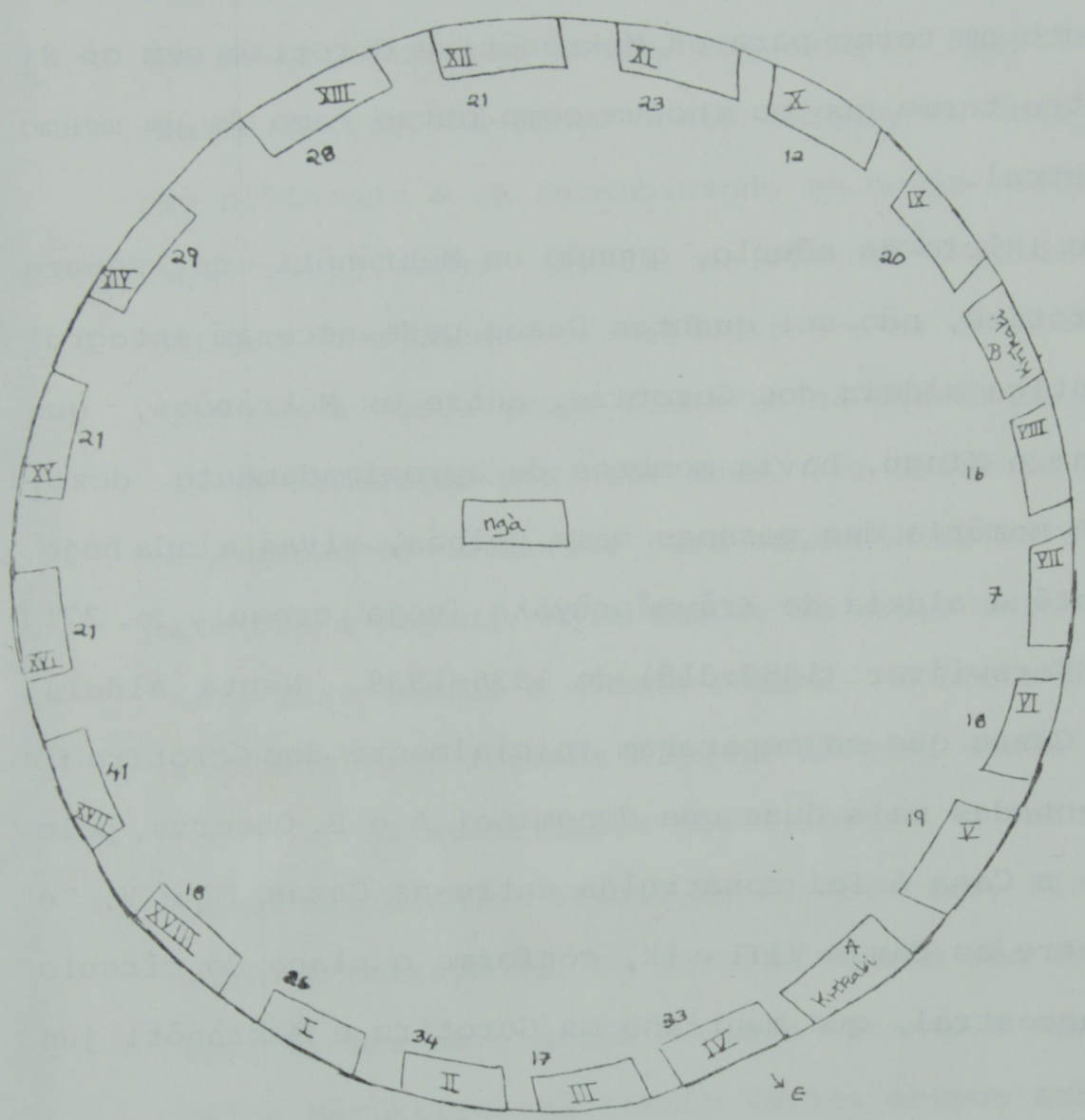
No início do século, quando os Mẽkrãnòti se separaram dos Gorotire, não sei quantas Casas permaneceram integralmente na antiga aldeia dos Gorotire. Entre os Mẽkrãnòti, que atravessaram o Xingu, havia membros de aproximadamente dezoito Casas. A memória das pessoas mais velhas, vivas ainda hoje, estica-se até a aldeia de Kràymẽprũyaka (veja croqui, p. 27), datada por Verswijver (1983:318) de 1936-1938. Nesta aldeia, às dezoito Casas que se separaram inicialmente dos Gorotire foram acrescentadas mais duas que denominei A e B. Observe, pelo croqui, que a Casa A foi construída entre as Casas IV e V, e a Casa B entre as Casas VIII e IX, conforme o plano do círculo da aldeia ancestral, que mantinha os Gorotire e Mẽkrãnòti juntos.

O croqui de Kràymẽprũyaka foi formulado com base nas informações obtidas em Kretire, através de dois homens e duas mulheres que tiveram seu rito de passagem pubertário nesta aldeia. Utilizo números e letras para facilitar a exposição, embora não correspondam à prática dos próprios Kayapó, que identificam as Casas pelo nomes das habitantes femininas mais velhas e pela riqueza que lhes pertence. A Casa nº 1 corresponde

Aldeia Kayapó - aproximadamente 1936-38

Krãymẽprũyaka

Total: 20 habitações/Casas
uma casa dos homens



Os algarismos arábicos correspondem a um cálculo de abitantes, feito por uma velha, em Kretire, que havia morado m Krãymẽprũyaka.

Krĩkati é o nome usado pelos Mẽtũktire para designar s Gorotire, os que permaneceram a leste do Xingu.

Pós-Graduação em Antropologia Social - Museu Nacional
UFRJ
MN

à Casa (em Kretire), onde iniciei o levantamento de dados. A sequência das Casas está no sentido anti-horário, que corresponde à direção usada pelos Mẽtùktire para traçar o circulo. (*)

As vinte Casas, com membros que atravessaram o Xingu, parecem não ter evacuado completamente a antiga aldeia dos Gorotire, permanecendo uma parte dos membros de muitas delas a leste do Xingu. Baseio esta suposição no fato de que a maioria das vinte Casas, mencionadas no croqui de Krãymẽprùyaka, atualmente tem seus membros espalhados entre as aldeias Kayapó dos dois lados daquele rio. A tabela, que mostra a distribuição destas vinte Casas em nove aldeias atuais (veja Apêndice 2), é uma representação esquemática baseada em informações obtidas com os Mẽtùktire. Serve para mapear as fronteiras da comunidade dos Gorotire e Mẽkrãnòti, reforçando a necessidade de distinguí-la da dos Xicrin. No Apêndice 1, incluo croquis de todas as aldeias Mẽkrãnòti existentes em 1982. Não fiz o mesmo em relação aos grupos Gorotire porque estas aldeias incluem um número não calculado de Casas, cujos membros permaneceram integralmente a leste do Xingu.

A tabela no Apêndice 2 indica que, desde a década de 30, somente a Casa VII foi extinta, e a Casa X está em vias de

---

(*) Verswijver, que tomou Krãymẽprũyaka como a aldeia dos Mẽkrãnòti onde as Casas estavam no lugar 'certo' (lá, as tradições eram seguidas), também registrou vinte habitações representando vinte Casas. O croqui dele inclui duas casas dos homens, enquanto o meu inclui uma; na realidade, em uma etapa da existência desta aldeia havia duas casas dos homens e, em outra, havia uma. Verswijver fez sua pesquisa em PI Mẽkrãnòti e somente em 1985 confrontamos nossos dados. Concordamos sobre a identificação das vinte Casas encontradas em Krãymẽprũyaka (comparando os nomes de alguns ocupantes e os bens (*nekrets*) que lhes pertenciam). Na época de minha redação, Verswijver estava na Bélgica, e acabamos não conferindo nossa localização, dentro do círculo, destas vinte Casas em Krãymẽprũyaka e nas atuais aldeias Kayapó a oeste do Xingu.

extinção, tendo apenas um sobrevivente masculino. Seis Casas encontradas a oeste do Xingu foram extintas (ou estão em via de extinção) a leste do mesmo rio, sendo que quatro delas têm somente membros masculinos a leste do rio (II, III, IV e IX), o que significa serem os últimos sobreviventes de sua Casa nas aldeias em questão, e duas Casas não têm membro algum (XVII e VIII) a leste do Xingu. As outras doze Casas existentes em Kràymẽprùyaka têm seus membros espalhados dos dois lados do rio.

Em Kretire, em 1982 (veja croqui), era possível encontrar habitações representando doze das vinte Casas presentes em Kràymẽprùyaka. As oito Casas restantes não estavam representadas por habitações. Moravam em Kretire, o último sobrevivente masculino da Casa X e um homem da Casa II. Além da extinta Casa VII (já mencionada), as outras cinco (III, VIII, XIV, XVIII, A) continuam sendo representadas por habitações em diversas outras aldeias Kayapó.

Em Kretire havia duas Casas (nºs 17 e 22) de imigrantes, de Kokraymoro, representando Casas que não estavam presentes em Kràymẽprùyaka. Denominei-as D e E.(*) Os representantes atuais da Casa XII são imigrantes recentes, de Kubẽkrãkeyn, mas esta Casa já estava representada em Kràymẽprùyaka. Um caso parecido é a Casa XVI, representada pela habitação de uma mulher que nasceu em Kubẽkrãkeyn. Mas há membros masculinos desta Casa, em Kretire, que viveram em Kràymẽprùyaka.

Esta aldeia antiga foi descrita como adaptada ao ide

(*) As casas foram numeradas de 1-24, no sentido horário, tendo início onde eu morava.

al de ter somente uma habitação para cada Casa. É impossível averiguar se isso de fato acontecia e, consequentemente, se a fragmentação de uma Casa em várias habitações dentro da mesma aldeia, cujos membros constituem uma pessoa jurídica, é um fenômeno novo.

Um velho do PI Mẽkrãnòti fez alusões a relações distantes entre algumas das vinte Casas existentes em Krãymẽprùyaka, ou seja, sugeriu que algumas delas tinham originado de fissões anteriores de um número menor de Casas. Ninguém em Kretire tinha isso muito claro, insistindo apenas que, antigamente, a habitação que representava uma Casa numa aldeia determinada somente se subdividia por ocasião de briga séria. Néste caso, as duas habitações resultantes da separação passaram a formar Casas distintas, dividindo seu acervo de nomes e *nekrets*.(*)

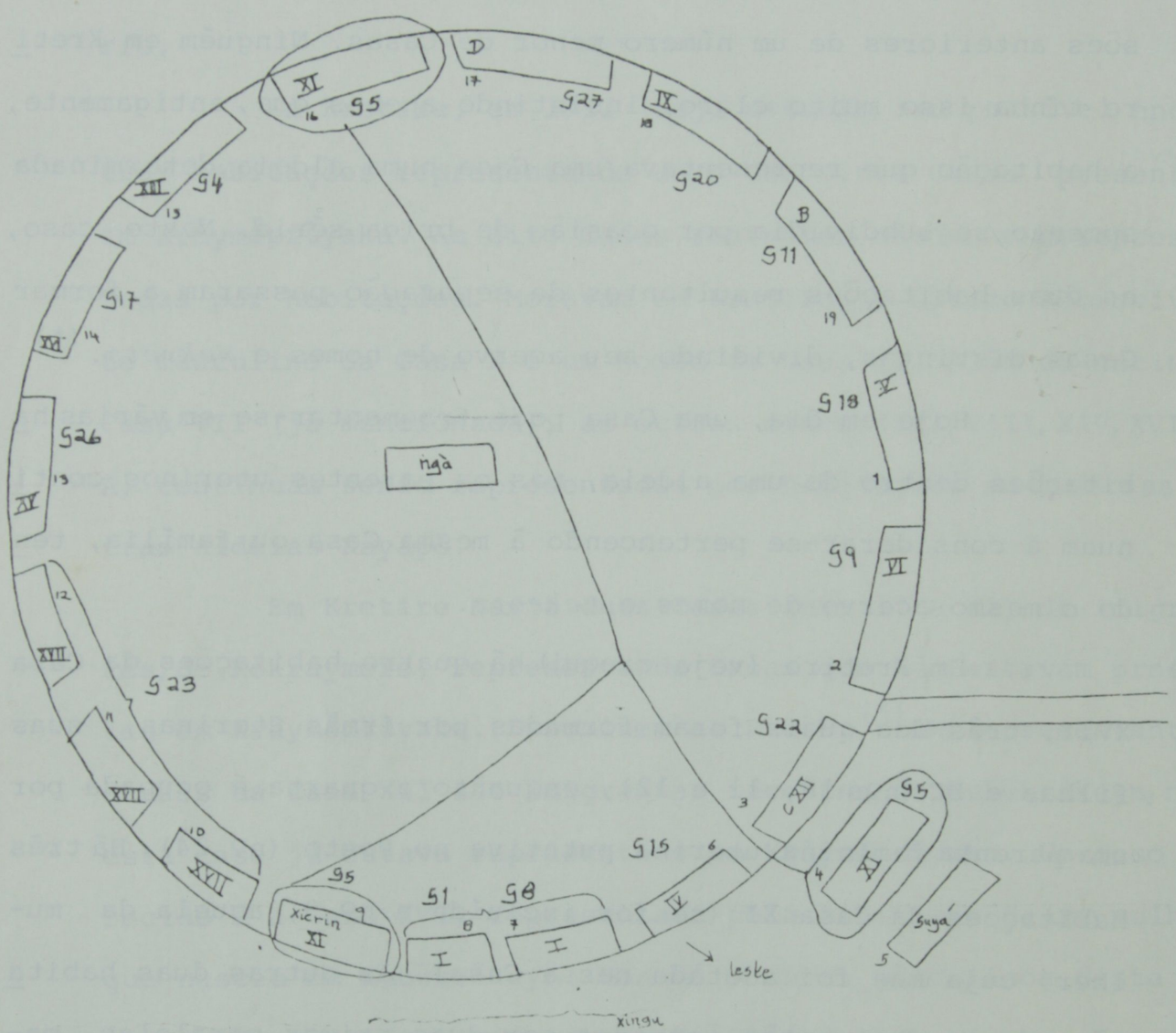
Hoje em dia, uma Casa pode fragmentar-se em várias habitações dentro de uma aldeia, mas os parentes uterinos continuam a considerar-se pertencendo à mesma Casa ou família, tendo o mesmo acervo de nomes e *nekrets*.

Em Kretire (veja croqui) há quatro habitações da Casa XVII, três das quais foram formadas por irmãs uterinas, suas filhas e DC (nºs 10, 11 e 12), enquanto a quarta é ocupada por uma parenta feminina uterina putativa no Posto (nº 24). Há três habitações da Casa XI (se for incluída a nº 9, aquela da mulher cuja mãe foi adotada nesta Casa). As outras duas habitações desta Casa estão ocupadas por duas primas paralelas matrilaterais. Há três habitações da Casa I, duas (nºs 7 e 8), na aldeia, formadas por duas mulheres que são parentas uterinas

---

(*) Ladeira, 1982; também menciona que um 'segmento' pode acabar.

Kretire 1982



14 Casas - algarismos romanos

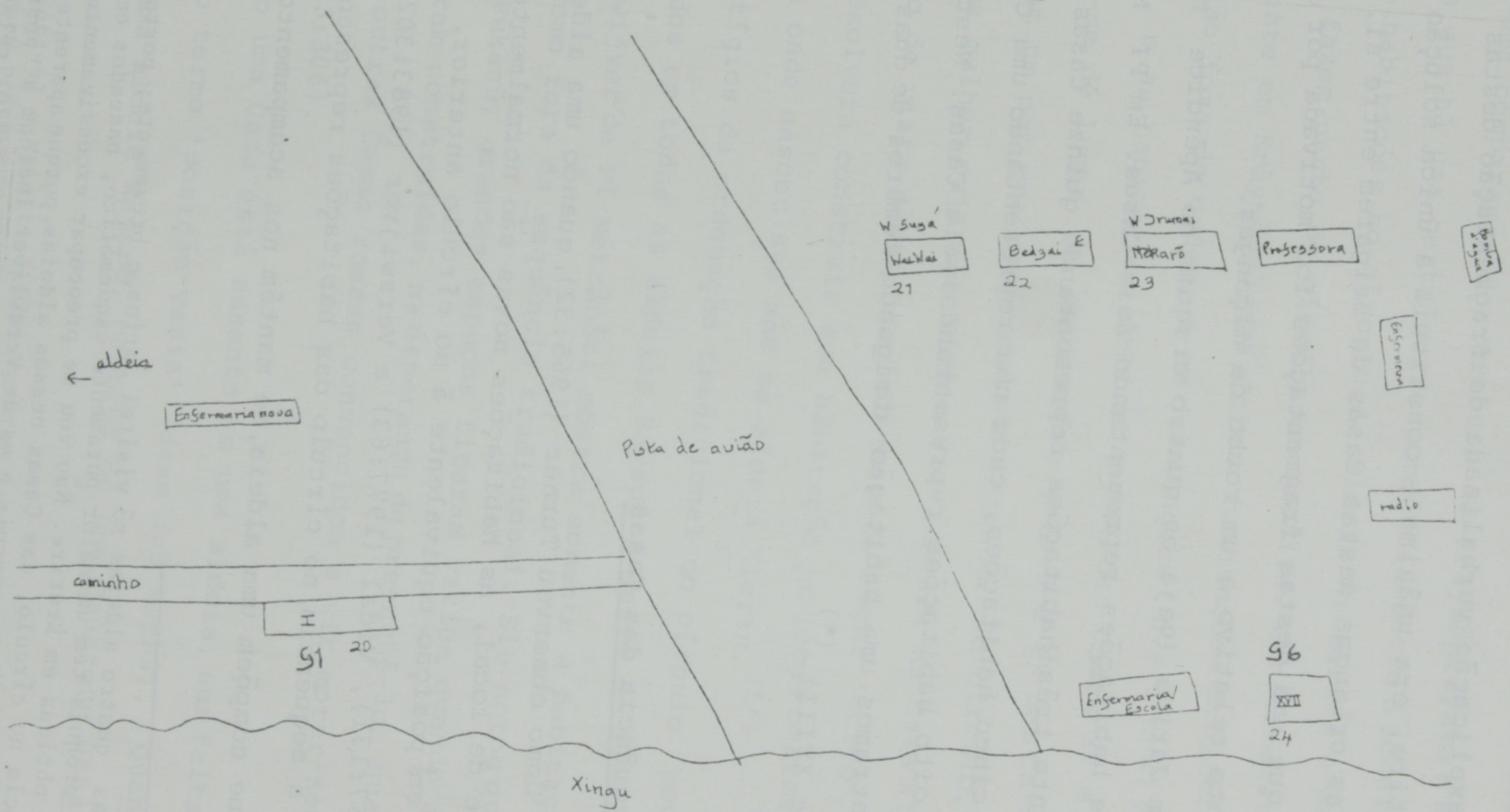
24 habitações - algarismos arábicos

A letra G remete às genealogias no Apêndice 4

Kretire

continuação

O Posto



putativas, e uma (nº 20), no caminho ao Posto, formada pela ZD da mulher mais velha da nº 8.

A explicação verbalizada da fragmentação destas Casas, em Kretire, era unânime – constituía a única solução para impedir as crianças destas Casas de brigarem entre si. Soube, porém, que uma destas fragmentações foi motivada por um desentendimento relativo a um roubo de miçangas.

Em Jarina (veja os quatro croquis no Apêndice nº 1) há quatorze habitações representando seis Casas. Em PI Mẽkrã nòti há vinte três habitações representando quinze Casas. Em Pùkanù há cinco habitações, cada uma representando uma Casa, e em Bau há oito habitações representando seis Casas. Nesta aldeia encontramos uma habitação abrigando membros de duas Casas (nº XVII e XVIII).(*)

2c) A sequência das Casas

Como observou Turner (1965:32), quando uma aldeia se transfere de local, as habitações novas são normalmente construídas em posição equivalente à do círculo anterior. Bamberger (1967:131), Vidal (1977:63) e Verswijver (1983:302) notaram que a sequência, no círculo das habitações representando as Casas que compõem uma aldeia, se mantém nos acampamentos tempo

---

(*) Destas quatro aldeias só visitei Jarina, e brevemente; portanto, os outros croquis têm um valor puramente esquemático, baseados em informações obtidas em Kretire. Não vou me preocupar excessivamente com a sequência no círculo, das Casas nessas aldeias, porque aparentes divergências entre meus croquis e os de Verswijver indicam a possibilidade de alguns erros. Os de Verswijver (1983:318-320) relativos a PI Mẽkrãnòti, Pùkanù e Bau são mais confiáveis do que meus croquis, porque ele conheceu estas aldeias pessoalmente.

rários, usados pelos Kayapó em suas perambulações pela floresta.(*)

Uma comparação dos croquis de Kràymẽprùyaka e Kretire demonstra que há uma certa correspondência entre a localização das vinte habitações no círculo da aldeia histórica e das dezoito que fazem parte do círculo em Kretire. Conforme a sequência existente em Kràymẽprùyaka, cinco habitações da aldeia Kretire estão fora de ordem, e as habitações (nºs 1 e 2) das Casas V e VI, e as habitações (nºs 13 e 14) das Casas XV e XVI inverteram-se de lugar. As habitações (nºs 3 e 4) das Casas XI e XII formam um par que está no lado 'errado' do círculo. A nº 9, de uma mulher cuja mãe Xicrin foi adotada na Casa XI, está (do ponto de vista desta adoção) fora do lugar 'certo'. Ela falou que resolvera construir sua habitação no local correspondente à casa onde nasceu sua mãe na aldeia Xicrin.(**)

Vestígios da ordenação tradicional do círculo podem ser encontrados em todas as aldeias Kayapó a oeste do Xingu. O croqui de Verswijver de PI Mẽkrãnòti mostra somente a habitação de uma Casa como fora da sequência tradicional. Ele notou que, na aldeia de Pùkanù, grandes espaços ficaram vazios quando as habitações foram construídas, na esperança de preenchê-los quando membros de outras Casas fossem convencidos a vir morar nesta aldeia (1983:306).

Quando uma Casa está ausente em uma aldeia, sua falta é apontada pelo termo 'posição vazia' (*dzam dzà kaprù*). Quando chegam em uma aldeia Kayapó, membros de uma Casa, que esta

---

(*) Nimuendajú (1946:44) e Melatti (1978) notaram isto em relação aos Timbira. Veja também p. 4, neste capítulo.

(**) Em PI Gorotire moram muitos Xicrin. Em Kretire há somente esta mulher e seu irmão, que são descendentes de Xicrin.

va ausente até aquele momento, devem construir uma habitação entre aquelas das duas Casas cujos parentes uterinos eram seus vizinhos na aldeia de onde vieram (supondo que isso corresponda à sequência tradicional), e na ausência, entre os vizinhos tradicionais mais próximos. No começo pode ser necessário construir a habitação dos imigrantes fora do círculo, até a reconstrução da aldeia, quando será aberto um espaço para acomodar os membros da Casa que se reestabeleceu naquela aldeia.

3. Descrição da aldeia e da circulação de alimentos

Os Mẽtũktire afirmam que antigamente as habitações eram maiores do que são hoje. Os cálculos do número de habitantes por unidade doméstica em Krãymẽprũyaka, obtidos em Kretire, indicavam até quarenta e uma pessoas (veja p.27). Em 1982, a maior habitação em Kretire tinha dezoito pessoas (nº 7, veja Apêndice 3). No passado, as aldeias eram transferidas de local com mais frequência do que hoje. Antes da época do contato, as mulheres é que construíam as habitações, cobertas de folhas de banana-brava. Após a época da 'pacificação', os Mẽtũktire adotaram o estilo de moradia dos regionais, de habitações de pau-a-pique, com o teto coberto de palha. Estas, passaram a ser construídas pelos homens, mas o costume de identificar uma habitação pelo nome de seu ocupante feminino mais velho é mantido.

Não existe mais terra ilimitada, que permitia aos Mẽtũktire mudarem o local de aldeia regularmente, para abrirem novas roças perto da aldeia, em mata virgem ou regenerada, e para aumentarem o abastecimento de caça. Além disso, o que fi

xa os Mẽtùktire ao solo é a infraestrutura que garante a liga ção com a sociedade envolvente – a pista de pouso, farmácia, es cola, gerador de energia para o rádio, etc. Por tudo isso, tor na-se cada vez mais difícil transferir a aldeia de local.

Rodando por Kretire, não é possível distinguir visu almente uma habitação, que sozinha representa uma determinada Casa, das várias que fazem parte de uma outra Casa. No meio es tá o *ngà* (a casa dos homens), cuja construção parece com as ha bitações do círculo. As casas são muito parecidas entre si, com um espaço mais ou menos regular entre cada uma. A única coisa que as distingue externamente é seu tamanho. Há habitações gran des com duas portas, e médias e pequenas com uma porta.

As habitações não têm janelas e estão de frente pa ra o pátio para o qual abrem suas portas. Nenhuma habitação tem portas atrás ou dos lados. Isto significa que, ao chegar da ro ça, do mato ou do rio com alimentos, qualquer homem ou mulher é obrigado a passar pelo pátio para entrar em casa, e pode ser observado pelos ocupantes das demais habitações do círculo, e pelos homens no *ngà*. Logo que os alimentos chegam a uma casa, aparecem os parentes que habitam outras, para solicitarem uma parte.

Turner considera que o produto masculino (caça e pes ca) é distribuído e consumido ao nível interfamiliar, e que o produto feminino (alimentos cultivados na roça e frutos do ma to) é distribuído e consumido ao nível intrafamiliar (1979: 155). Esta interpretação não corresponde, em absoluto, ao que foi observado em Kretire. Cada mulher tem um pequeno círculo de parentes de ambos os sexos, e de afins, de outras habita- ções e Casas, com quem ela estabelece relações de reciprocida

de, dando e recebendo alimentos com uma certa regularidade. Por exemplo, um irmão lhe fornece peixe e carne, e ela fornece a ele comida da roça, mesmo depois de casado.

Os Mẽtũktire dizem que uma pessoa deve sempre dar (*kun gà*) comida a seus parentes e nunca trocá-la (*pẽyn*) por um pagamento imediato e equivalente como fazem os caraíba. Esta primeira noção corresponde ao que Sahlins chamou de 'reciprocidade generalizada', cujo tipo ideal é a 'dádiva pura'. Há uma expectativa de reciprocidade, mas o prazo, quantidade e qualidade da contra-dádiva não são estipulados (1972:194).

Mesmo quando a maioria das mulheres planta a mesma coisa ao mesmo tempo, milho por exemplo, sempre amadurece mais rapidamente numa roça do que em outra. Às vezes, uma praga de insetos, ou animais do mato, estragam o que foi plantado em uma roça. Nestes casos, durante os meses em que falta qualquer alimento cultivado, a casa de uma mulher é abastecida por uma parenta feminina.

Turner considera a família nuclear como economicamente independente e auto-suficiente (1965:306). Eu diria que cada família nuclear é uma unidade produtiva, dotada de um caçador e um cultivador (um casal), que deve estabelecer relações de reciprocidade com outras famílias nucleares. Nenhum caçador ou pescador tem o mesmo sucesso todos os dias, e o amadurecimento dos alimentos nas roças nunca é regular ou previsível como uma produção industrial, sendo as lacunas preenchidas através de reciprocidade. Há frequentemente uma divisão de tarefas dentro de uma unidade doméstica. Um dia um homem pesca e uma mulher vai à roça, outro dia vai outro homem e outra mulher.

A distribuição de proteína e de alimentos cultivados obedece a uma hierarquia, centrada na família nuclear. Quando a quantidade de comida disponível é muito pequena, pode ser consumida dentro da família nuclear, mas geralmente é compartilhada com as outras famílias nucleares da mesma unidade doméstica, e quando há um excedente, é distribuído a parentes em outras habitações.(*)

No dia a dia, o peixe ou a carne fornecidos pelos homens é levado à casa da esposa, de onde ela manda uma porção para a casa da mãe e irmãs de seu marido.(**) São as mulheres que distribuem uma parte do que trazem das roças para seus parentes masculinos ou femininos. Idealmente os homens devem comer suas refeições no centro da aldeia, na casa dos homens, onde não podem ser observados pelas mulheres. Na prática, eles tendem (pelo menos, hoje em dia) a comer na habitação de sua mãe ou de sua esposa tanto quanto na casa dos homens.

Quando os homens ou meninos comem na casa dos homens, suas irmãs, mães ou esposas entregam ou mandam comida para eles, que nunca a comem sozinhos. Se houver uma quantidade pequena de comida, será compartilhada entre os demais membros da categoria de idade do recebedor. Quando vários homens recebem a mesma comida simultaneamente, ela circula entre todos que estiverem presentes. A lenha utilizada na casa dos homens é sempre proveniente da habitação de alguma mulher e serve, não somente para seu marido, filho ou irmão, mas para todos que lá se encon

---

(*) Nunca dominei perfeitamente a lógica das dádivas de comida a parentes (na categoria de uma filha adotiva) e regularmente levei broncas por dar comida a quem não devia, ou por errar na porção de um alimento dado, ou no equilíbrio das proporções de dois alimentos (por exemplo, peixe e massa de mandioca) dados a alguém de uma outra casa.

(**) Cf. Ladeira, 1982:79-80 e 83, em relação aos Timbira.

tram.

Durante as cerimônias, que ocupam a maior parte do ano, as mulheres têm que preparar comida - berarubu de carne ou peixe, batatas e bananas, etc. - para os participantes. Entre os Mẽtũktire existem inúmeras ocasiões cerimoniais nas quais as mulheres preparam comida para seus irmãos que, mesmo sendo casados, são importantes como os doadores ideais de nomes e de *nekrets* para os filhos de suas irmãs. (*)

4. Parentes e afins

O indivíduo Kayapó possui uma parentela bilateral. Não somente os afins, mas todos os membros da aldeia são considerados, em algum nível, como *òmbikwa*. Ou seja (como Da Matta notou entre os Apinayé, 1976a), os adultos empregam um termo de parentesco ou de afinidade, e não um nome pessoal, para designar a maioria dos membros da aldeia onde moram. Ao mesmo tempo, os Kayapó enfatizam que uma pessoa deve se casar com não-parentes (*mẽ kàtàb/mẽ baitem*) "do outro lado" da mesma aldeia. À primeira vista, parece que um princípio contradiz o outro; como uma pessoa pode se casar com um não-parente se todos são parentes? A resposta é dada pela qualificação do termo *òmbikwa*, sendo feita uma distinção entre parentes verdadeiros (*dzwoy*) e pseudo-parentes (*kro'ay/kaàk*). A maioria dos membros da aldeia é considerada pseudo-parente, e com estes Ego pode casar-se, trans

---

(*) Compare Seeger sobre a importância entre os Suyá dos homens cantarem para suas irmãs (1980:cap.4) e Seeger, 1981 e Melatti, 1978, sobre a troca de comida entre germanos de sexo oposto. A circulação de alimentos merece um estudo em si, mas não poderei aprofundá-la nesta tese.

formando, por exemplo, um pseudo-irmão em marido.(*)

Existem várias maneiras de designar alguém como pseudo-parente. Por exemplo, Ego (m/f) pode chamar a filha de uma pseudo-irmã da mãe como pseudo-irmã. Uma mulher pode designar uma pessoa como pseudo-parente, de acordo com a maneira de seu F,B, H ou S relacionar-se com esta pessoa. Quando nasce um bebê, os FB (pais classificatórios) devem pintar-se e, por exemplo, uma mulher pode chamar de pseudo-filho um indivíduo para quem seu marido se pintou na ocasião do nascimento. Uma mulher que se casa com o pseudo-pai ou avô de Ego torna-se uma pseudo-mãe ou avó. Uma pessoa com quem Ego teve relações sexuais, mas com a qual não mora, é considerada um pseudo-marido ou esposa, e as mulheres que tiveram relações sexuais com o pai de Ego são chamadas de pseudo-mães.

Para um Ego qualquer, poucas pessoas na aldeia são consideradas parentes verdadeiros (*dzwoy*), com quem Ego mantém relações de reciprocidade. Entre os parentes verdadeiros, uma pessoa pode especificar se são irmãos uterinos (*atsikot/aratsikot apoy*), ou se têm outra mãe embora sejam da mesma Casa (*kikre kam*) de nascimento.

Um parente consangüíneo ou afim, que não mantém as relações prescritas de reciprocidade, é chamado parente "só em nome" (*kaygo*). Tais pessoas são consideradas como "sem olhos" (*nõ kèt;* olho/neg.) em relação aos outros, ou seja, egoístas, e *bikeyn* (uma palavra que os Mẽtũktire traduzem como "pobre"), que significa alguém que infringe as normas sociais.

Uma pessoa não pode se casar com um membro de sua Casa, e não descobri qualquer casamento deste tipo. Não é consi

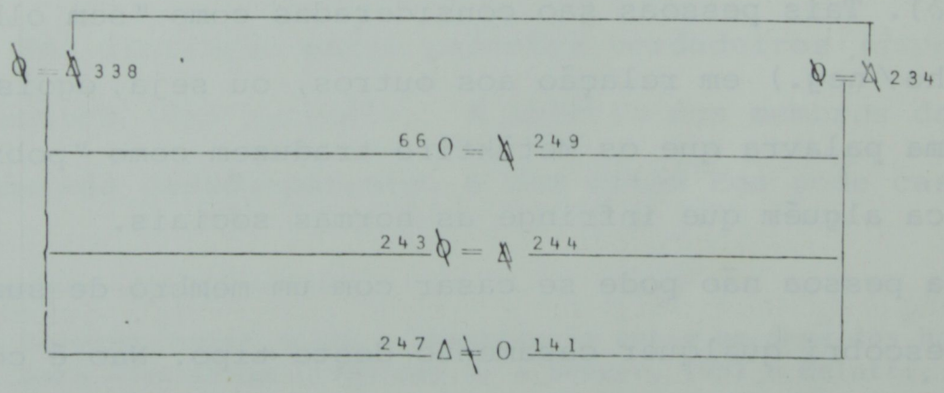
---

(*) Cf. Ladeira, 1982:56.

derado bom se casar dentro da Casa de seu pai. Quando os Mẽtùk tire dizem que uma pessoa deve se casar com alguém "do outro lado da aldeia", parecem estar falando metaforicamente, no sentido da pessoa dever se casar com alguém que não seja considerado parente próximo. Varia bastante a distância entre a Casa de nascimento de um indivíduo, e a Casa onde obtém um marido ou uma esposa.(*)

Turner afirmou que dois irmãos nunca se casam com duas irmãs (1965:247). Nas genealogias colecionadas em Kretire havia vários casos deste tipo. Como exemplo (veja Diagrama 1), uma mulher (nº 66) descreveu seu casamento como "ruim", não porque ela e uma irmã se casaram com dois irmãos, que tinham uma irmã que se casou com um irmão dela, mas porque ela se casou com alguém da Casa de seu pai (ou seja, foi um casamento entre primos paralelos patrilaterais). Esta mulher insistiu que um casamento deste tipo só aconteceu porque seu pai estava afastado da aldeia com o irmão dele durante muito tempo, para se refugiarem de seus inimigos. Naquela época não havia outros parceiros com quem os filhos destes homens pudessem se casar e, por isso, casaram-se entre si.

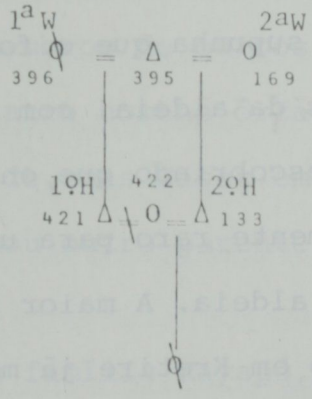
Diagrama 1



(*) Cf. Ladeira (1982).

Há também casos de um homem casar-se com uma mulher, para posteriormente casar-se com sua irmã ou prima paralela matrilateral (Z classificatória). Um homem desapareceu em Brasília (enquanto eu realizava a pesquisa), mas reapareceu depois de uns dois anos. Sua ex-mulher já tinha recasado, e ele, então, casou-se com a irmã uterina dela. Outro homem (veja Diagrama 2) havia casado com a ex-mulher de seu meio irmão, pelo mesmo pai, mas de outra mãe. Separaram-se, quando a filha deles morreu.

Diagrama 2



5. Órfãos

Os órfãos constituem uma categoria social importante entre os Kayapó. Na oratória dos velhos, quando fazem discursos didáticos sobre a vida social, do tipo 'sermão' (*mẽ akre*; 3ª pl./ mostrar), reiteram que "hoje em dia somos todos órfãos". É a distinção entre verdadeiros e pseudo-parentes que faz o sentido desta afirmação. Para os Kayapó, alguém é órfão não somente quando está sem pai, mãe ou avós, mas também quando se encontra sem germanos dentro da mesma aldeia, sem os germanos de sua mãe, e da MM.

Idealmente nomes e outros bens pertencentes às Casas são transmitidos inter-vivos dos membros mais velhos de uma Casa aos membros mais novos. Uma mulher que fica órfã na infância (no sentido descrito acima), acaba sem saber o estoque de nomes e de outros bens que pertencem à sua Casa. Na ausência de irmãs mais velhas, M, MM, etc., para lhe informarem sobre seus nomes e os de seus irmãos, de modo a continuarem sendo transmitidos dentro da mesma Casa, a órfã depende de informações, muitas vezes incompletas, provenientes dos membros mais velhos de outras Casas.

Quando comecei a colecionar as genealogias dos habitantes de Kretire supunha que o formato final seria circular, como as habitações da aldeia, com todas as genealogias interligadas. Acabei descobrindo que, entre as gerações dos adultos atuais, é extremamente raro para um grupo de germanos estarem reunidos na mesma aldeia. A maior parte dos parentes próximos de qualquer adulto em Kretire já morreu. Hoje em dia, a taxa de mortalidade infantil é muito alta, mas independentemente disso, todas as categorias de idade das gerações das pessoas mais velhas foram devastadas pelas epidemias que acompanharam a aproximação à sociedade envolvente.(*) Nas genealogias também constam bastante casos de morte por feitiço, e o extermínio de indivíduos e de famílias nucleares inteiras por motivos de vingança.

A mulher mais velha da unidade doméstica onde eu morava, em Kretire, foi descrita por uma outra mulher como sempre triste porque é uma órfã, a única adulta de sua Casa (nº V)

(*) Bamberger (1967:37), calcula a proporção de despovoação Kayapó, que resultou de seu contato permanente com a sociedade envolvente, como 3.6 para um.

nesta aldeia. Um levantamento genealógico completo da aldeia mostrou que, num total de oito das habitações, cada uma representando uma determinada Casa em Kretire (nºs 1,2,3,6,13,15,18 e 19), a ocupante feminina mais velha não tinha germano algum ou parente ascendente uterino morando na mesma aldeia. E as representantes femininas mais velhas de dez Casas (oito habitações já mencionadas, mais as de nºs 14 e 22) não tinham irmã uterina ou classificatória (MZD) com quem conviver na mesma habitação. Uma destas mulheres foi capturada de Kubẽkrãkeyn. Sua Casa estava representada em Krãymẽprũyaka, mas atualmente ela é o membro mais velho desta Casa em Kretire. Além de um cativo Tapirapé (e excluindo membros de outros povos indígenas morando em Kretire) havia quatro homens órfãos, não sendo possível encontrar outro membro de suas Casas em Kretire. Vários homens têm somente um germano ou outro parente próximo da mesma Casa na aldeia inteira.

O protótipo da família Kayapó, conforme o discurso dos Mẽtũktire, não existia quando eu estava em Kretire. Deveria haver uma avó, morando com suas Z (ZC e ZDC), com irmãos morando uxorilocalmente na mesma aldeia, que vigiariam a usurpação das prerrogativas ligadas à sua Casa. Idealmente esta avó teria várias filhas casadas e DC morando com ela, e vários filhos morando uxorilocalmente, os herdeiros legítimos (*dzwoy*) das prerrogativas de seus MB, que as retransmitiram aos ZS.

A maior aproximação do ideal era caracterizada por Yoko e Ngàyma, duas primas paralelas matrilaterais da Casa XVII. Suas mães, que estão vivas, têm quatro irmãos uterinos residindo em Kretire. Mesmo assim, Yoko é uma filha única (sem germanos vivos), e Ngàyma tem um irmão, mas nenhuma irmã com quem

dividir as tarefas domésticas.

Uma mulher adulta, cuja mãe está viva, tem alguém para ajudá-la a cuidar de seus filhos quando pequenos, e para substituí-la na roça quando se encontra na última etapa da gravidez, ou logo após o parto. Irmãs uterinas são geralmente muito solidárias, mas como tendem a ter filhos pequenos na mesma fase da vida, a ajuda adicional de uma mãe é uma grande vantagem.

Na ótica de Turner, os membros femininos de uma unidade doméstica "...remain together by simple inertia..." (1979: 178). Ao contrário, eu diria que os Kayapó percebem que as habitações mais afluentes, em termos de subsistência e ajuda mútua, são aquelas onde há um maior número de mulheres (com maridos) para cooperarem economicamente entre si, para minimizarem as ocasiões de escassez de comida. As mulheres, cuja realidade doméstica não se ajusta a este ideal, tentam preencher as lacunas da família paradigmática, através de ativação de laços de reciprocidade com parentes bilaterais, com pseudo-parentes, ou através de adoções.

6. Adoção

A instituição de adoção (*pa yamù*; braço pegar) é bastante comum entre os Kayapó. Uma pessoa passa a ser considerada o filho(a) de quem "segurou seu braço", e torna-se um membro da Casa de sua mãe adotiva. É difícil generalizar a respeito do papel de pessoas adotivas porque as circunstâncias de adoção e as consequências são bem diversas, e a questão merece mais aprofundamento do que é possível dentro dos limites do

presente trabalho.

Em Kretire, o maior número de pessoas adotadas são Krenakore.(*) Os remanescentes deste grupo passaram algum tempo morando com os Mẽtùktire (seus inimigos tradicionais), quando foram trazidos ao PIX na década de 60, após sua 'pacificação'. Quando os Krenakore estabeleceram uma aldeia própria no Parque, vários indivíduos ficaram com os Mẽtùktire. Algumas destas pessoas foram embora posteriormente, e em 1985 havia somente cinco Krenakore em Kretire. Todos estão casados e parecem bastante integrados, mas acho prematuro fazer uma avaliação de sua absorção pelos Mẽtùktire.

Conheci um velho ruivo de PI Mẽkrãnòti e uma mulata em PI Gorotire, cativados na sua infância, que se casaram, tiveram filhos e sobreviveram até a velhice. Em Kretire mora um Tapirapé, cativado na infância, que hoje está casado, tem filhos, e só fala Kayapó. Um bebê Machipu, que nasceu de uma mãe solteira no Alto Xingu, foi adotado por uma mulher Mẽtùktire em 1982. É um caso bastante peculiar, orientado pela nova política de aumentar a população (para compensar as perdas que resultaram dos primeiros contatos com os caraíba), poupando a vida de indivíduos que, conforme os padrões tradicionais, seriam mortos. Isto também era o caso de um par de gêmeos Mẽtùktire; uma menina permaneceu com a mãe e a outra foi adotada por uma mulher de uma outra Casa que não tinha filha.

No passado, a prática de adoção coexistia junto à prática regular de infanticídio e aborto. As genealogias atestam que, no passado, gêmeos foram mortos, assim como todos os bebês considerados "ruins" (*kra punu*; criança ruim), ou seja, que

---

(*) A residência deles em Kretire é indicada no Apêndice 3.

nasceram com defeitos físicos. A prática de aborto continua sendo comum, especialmente quando o genitor não quer se tornar um pater. É interessante notar que tanto as crianças abortadas, quanto os bebês que nascem mortos ou morrem logo em seguida, não existem socialmente, no sentido de não chegarem a possuir um nome pessoal.

A Casa, onde um órfão é criado, é chamada "o lugar onde cresceu" (*abatày dzà*; crescer lugar), mas ele continua a ser identificado com sua Casa de nascimento. Em Jarina, mora uma mulher cativada dos Kayapó a leste do Xingu. Havia sido adotada pelos membros de uma Casa a oeste do Xingu, mas posteriormente voltou a assumir a identidade de sua Casa de nascimento (*ruãk dzà*; nascer lugar), de acordo com a localização de sua habitação, e a escolha de nomes e *nekrets* transmitidos a seus filhos. Já mencionei o caso da filha de uma mulher Xicrin, adotada pelos Mẽtùktire, que parece ter rompido relações com a Casa onde sua mãe foi adotada, afirmando que seu único parente verdadeiro é seu meio-irmão pela mesma mãe, de outro pai. O meio-irmão chegou a ser o chefe da aldeia e parece identificar-se como membro da Casa onde sua mãe foi adotada.

O FF de um velho, em Jarina, foi um cativo caraíba que ensinou aos Kayapó de sua aldeia de adoção como usar armas de fogo. Posteriormente, foi assassinado por um Kayapó, acusado de feitiçaria. Em suma, é difícil avaliar a integração, pelos Kayapó, de pessoas de fora, mas é importante notar que aquelas adotadas nas expedições guerreiras incluíam outros Kayapó, tanto quanto membros de outros povos indígenas e caraíba.

Hoje em dia, no contexto da incorporação dos Mẽtùktire ao PIX, a questão de emigração individual está sendo redi

mensionada. Devido à falta de indivíduos com quem uma pessoa possa se casar dentro dos limites da aldeia de Kretire, está se tornando mais comum procurar parceiros matrimoniais nos outros grupos indígenas do Parque.

Na época da pós-'pacificação', no advento do rádio e do transporte aéreo da FUNAI entre as várias aldeias Kayapó, também está se tornando cada vez mais comum para um homem transferir sua residência de uma aldeia para outra, de acordo com a disponibilidade de uma esposa.

Turner chama o rito que introduz os meninos à casa dos homens, e o rito de passagem das moças pubertárias, de 'cerimônias de adoção' (1979:185). As duas cerimônias envolvem pseudo-parentes (*òmbikwa kaàk*) e, a meu ver, os laços criados com eles são puramente cerimoniais, não possuindo relação alguma com a instituição da adoção (*pa yamù*). Turner afirma que, não somente os meninos rompem relações com sua família natal quando passam a residir na casa dos homens (veja abaixo a seção sobre as categorias de idade), mas que as mulheres também se separam de sua família natal para se integrarem em sua família de procriação (ibid:190).

Veremos, a seguir, que um homem não rompe as relações com sua Casa natal, quando passa a morar uxorilocalmente. Em relação ao rompimento pelas mulheres de suas relações com sua família natal, quando se casam, não entendo como Turner chegou a esta conclusão. A única mudança, quando uma mulher se casa, é que ganha uma roça própria. Em suma, Turner considera que os meninos e as moças são adotados por seus parentes cerimoniais porque ele insiste na separação dos indivíduos de sua família natal. Pretendo demonstrar, ao longo deste estudo, que esta separação não existe.

7. A composição interna das habitações em Kretire (veja Apêndice 3)

Quando o levantamento foi feito, em 1982, havia vinte três habitações de Kayapó em Kretire e uma habitação de Suyá, se bem que estes índios voltaram para sua própria aldeia pouco tempo depois. Seis habitações abrigavam famílias nucleares (nºs 9,14, 15, 20, 22 e 23), das quais duas (nºs 14 e 15) ocupavam a posição tradicional no círculo (*dzam dzà*) da mãe da família. Uma família ocupava a posição do círculo que estava de acordo com a ascendência Xicrin da mãe da família (anteriormente mencionada).

A habitação de uma família nuclear encontrava-se no caminho do Posto. A quinta família nuclear morava no Posto; a mãe da família já havia perdido sua mãe, e estava casada com um funcionário indígena da FUNAI. Outro funcionário Mẽtùktire da FUNAI também morava no Posto, junto a sua mulher Trumai (do Alto Xingu) e três filhos. Uma mulher Suyá morava com um terceiro funcionário indígena, na casa de alguns homens solteiros. Observa-se que os três principais assalariados indígenas da FUNAI moravam no Posto, o que lhes permitia um certo grau de independência da aldeia e um estilo de vida mais influenciado pelo mundo dos caraíba. A outra habitação no Posto (nº 24) abrigava uma mulher, marido e filhos, e seu meio-irmão pela mesma mãe, casado com uma mulher Krenakore, de cujo filho era o pater, mas não o genitor. Esta habitação foi descrita como fazendo parte da Casa XVII, mas a mulher e seu irmão eram órfãos (sem mãe ou pai) e haviam sido criados por membros de uma outra Casa. O marido desta mulher Mẽtùktire era o último membro vivo de sua Casa, e me parece que a falta de parentes

por parte de todos os membros desta habitação explica porque eles resolveram se afastar fisicamente da aldeia.

Havia sogros em sete habitações, mas somente um caso correspondia ao modelo do ciclo de desenvolvimento doméstico Jê de Turner, onde um homem ganha controle de seus genros porque mantém suas filhas residindo com ele. A habitação nº 13 foi a única onde esta relação foi observada, sendo que o sogro tinha duas filhas casadas, com cinco filhos entre as duas. O irmão destas mulheres continuava morando com elas (algo tabu no passado segundo Turner, 1965). O irmão estava casado com uma mulher Suyá que posteriormente separou-se e voltou para a aldeia dela. Esta habitação tinha mais fartura do que as outras porque o sogro estava economicamente ativo e, além dos dois genros, o filho dele (sem filhos próprios) contribuía com carne e peixe para a unidade doméstica.

Em três habitações havia genros morando com suas esposas antes de terem filhos (nºs 1,2 e 18) (*). Em dois destes casos o casal teve um filho quando eu estava no campo, embora uma das esposas já tivesse um filho como mãe solteira. Numa destas habitações e em mais duas (Nºs 2,11 e 17), os 'sogros' poderiam ser considerados como tais somente através das filhas nascidas dos primeiros casamentos de suas esposas. O homem mais velho da habitação 6, um viúvo, tinha um genro na unidade doméstica de suas filhas. Mas ele recasou e foi morar com sua nova esposa, levando também sua filha menor. Esta nova esposa morava com sua D, ZD e ZDH. (**)

(*) Segundo Turner (1965), no passado um homem só ia residir na casa de seus sogros depois do nascimento de um filho.

(**) Quando o 'sogro' é o marido da sogra (ou WMZH, como no último caso) e não o pai da esposa, ou quando o sogro não mora com seu genro, isso deve influenciar sua autoridade, mas não aprofundei esta questão no campo.

Em quatro habitações (nºs 3,8,10 e 19) havia sogras divorciadas ou viúvas. Numa habitação (nº 4) morava somente uma mulher e sua filha, e em duas (nºs 7 e 12) havia irmãs morando juntas sem mãe ou pai. Um homem casado morava temporariamente com suas irmãs casadas (habitação nº 7) porque a WM residia em outra aldeia. Um casal cuidava do SS, que morava junto (nº 18), e uma velha, sem filhas, cuidava de um BS e um BDD que moravam com ela (nº 16). Esta mesma velha mantinha um de seus três filhos morando consigo, casado com uma mulher Krenakore.(*) Nesta mesma habitação morava uma outra mulher Krenakore (adotada pela velha sem filhas) casada com um Mẽtùktire de Jarina, quem, portanto, morava uxorilocalmente. Posteriormente esta mulher voltou para sua mãe verdadeira, na aldeia Krenakore, levando junto seu marido e dois filhos.

Em suma, a uxorilocalidade continua sendo um princípio que norteia a maioria das pessoas na escolha de sua residência. A família nuclear, que já é bastante comum, continua representando a Casa da esposa, com seus nomes e insígnias, mesmo quando a família nuclear não constrói sua habitação na posição tradicional desta Casa no círculo.

8. As relações genealógicas constatáveis e putativas

Relações genealógicas precisas foram constatadas na maioria dos casos onde dois indivíduos afirmaram ser membros da mesma Casa, mas havia algumas exceções. Existia um consenso

---

(*) Segundo Ladeira (comunicação pessoal), entre os Timbira, um homem casado pode morar, pelo menos temporariamente, com a mãe, quando ela não tiver filhas.

social sobre quem pertence a que Casa, e nunca escutei opiniões divergentes a respeito disso, mesmo quando a relação era putativa. Por exemplo, as mulheres das habitações nºs 7 e 8, em Kretire, consideram-se membros da Casa I e assim são consideradas por todos os adultos em Kretire (e em PI Mẽkrãnòti, conforme uma comunicação pessoal de Verswijver), embora eu não tenha descoberto a ligação genealógica precisa porque era distante. Os Mẽtùktire descrevem uma relação putativa dizendo, por exemplo, que dois homens são irmãos classificatórios porque suas mães, MM ou MMM eram irmãs uterinas, ou alternativamente, que elas moravam juntas e se chamavam reciprocamente de "irmã" (*aben kanikwòy kikre kam*; junto/irmã/Casa/dentro).

Em Kayapó, um termo genérico para jovens é 'broto novo' (*ingrã nù*) e o termo vocativo para sobrinhos e netos pode ser traduzido como 'muda/cabeça nova' (*krã nù*). Quando algum velho visita uma outra aldeia Kayapó e encontra-se com os filhos de seus parentes já mortos, ele dirige-se a eles dizendo: "Estou, pela primeira vez, conhecendo vocês, que cresceram acima de seu pai e sua mãe...". Parece, então, que os Kayapó concebem os vivos como os brotos que surgiram acima de seus antepassados. Neste caso, uma inversão dos diagramas genealógicos clássicos, colocando os 'ascendentes' por baixo e os 'descendentes' por cima, representaria mais fielmente o pensamento Kayapó. (*)

(*) Este ponto também foi observado por outros autores ao estudarem outros grupos Jê - por Vidal, entre os Xicrin (1977:55); por W.H. Crocker, que fala da metáfora da planta de batata entre os Canela (Ramkokamekra e Apanyekra), um sub-grupo Timbira oriental (1977:273 nota 22); por Ladeira (1982:56), também entre os Timbira orientais; e por Da Matta (1976a) entre os Apinayé (Timbira ocidentais). Para facilitar a diagramação das genealogias (veja Apêndice 4) segui a convenção antropológica, sem tentar apresentar graficamente esta representação indígena. (segue)

As genealogias de todos os habitantes de Kretire foram levantadas bilateralmente, onde possível, para investigar o que isso pode esclarecer em relação à natureza das Casas. Não esgotei as informações disponíveis; à medida que as genealogias remetiam a parentes muito distantes fui encerrando a investigação. Os velhos não cansavam de discutir suas genealogias, cuja profundidade varia entre cinco e sete gerações, incluindo os vivos.

9. A transmissão de nomes e de *nekrets*

A primeira análise detalhada da transmissão de nomes Kayapó foi feita por Bamberger (1974). Ela constatou que se um pai e mãe nunca podem transmitir seus nomes pessoais para seus filhos, e se, de preferência, um homem passa seus nomes ao ZS e uma mulher passa seus nomes à BD, existe uma linha de transmissão para nomes masculinos e outra para nomes femininos:"... male names move through a uterine line of male kin (from sister's son to sister's son), and female names through an agnatic line of females (from brother's daughter to brother's daughter)." (1974:374) (*) Portanto, Bamberger concorda com Turner que os

---

(Continuação da nota anterior)
A população de Kretire, aparecendo primeiro nos diagramas da composição interna das habitações (Apêndice 3), é numerada de 1 a 216, e os mesmos números constam nas genealogias. As pessoas que fazem parte das genealogias desta população são numerados de 217 a 1447. Os casamentos anteriores da população de Kretire, dos quais resultaram filhos, também são registrados nas genealogias. No campo, para facilitar a diferenciação de pessoas com o mesmo nome, registrei a causa de morte nas genealogias, mas não incluo esta informação aqui. A aldeia de residência das pessoas vivas que aparecem nas genealogias é, geralmente, indicada junto ao nome pessoal.

(*) A mesma interpretação de nominação Xicrin foi feita por Vidal (1977: 108).

Kayapó desconhecem qualquer forma de descendência (ibid:377). Outros parentes na categoria de *kwatɬy* (MM, MF...além de FZ) e *nhènget* (MF, FF...além de MB) também podem transmitir seus nomes a um *tabdzwẽ* (DD, DS, SD, SS...além de ZS). Bamberger considera esta forma de transmissão como não sendo "tão desejável" do ponto de vista Kayapó (ibid:371), mas tentarei demonstrar, em breve, que não é bem assim.

Melatti constatou a mesma forma preferencial da transmissão de nomes entre os Krahó. Ele infere que a transferência de nomes é uma forma de compensar a transferência de residência dos homens, devido à uxorilocalidade (1979:77). A forma preferencial de transmissão resulta na tendência dos nomes masculinos a se acumularem em certos "segmentos" (ou seja, Casas), voltando sempre ao ZS, enquanto: "...female names, which follow men as they move from one residence to another, tend to be spread throughout Krahô society." (Ibid:78).

Em 1983, Verswijver propôs um "novo modelo" da transmissão de nomes e prerrogativas Kayapó, em que a transmissão de nomes e de *nekrets* obedecem à mesma lógica.(*) Um assunto frequentemente discutido por antropólogos nos últimos anos é a necessidade de distinguir modelos dos nativos de modelos construídos pelo pesquisador, para explicar o que ele observou. Um modelo de descendência Kayapó que Verswijver "propõe" me foi apresentado pelos Mẽtùktire como o modelo nativo. Em 1983, visitei PI Gorotire, a leste do Xingu, onde pude constatar que o mesmo modelo vigora.

(*) O artigo de Verswijver foi publicado primeiramente em inglês. Em 1984c ele apresentou as mesmas idéias em português, embora o conteúdo dos dois artigos não seja exatamente o mesmo.

Falo de 'modelo' no sentido de um esquema conceitual. Se a realidade empírica correspondesse sempre ao modelo que se manifesta no discurso Kayapó, Verswijver seria correto ao insistir na existência de matrilinhagens. Como veremos na discussão sobre a transmissão de nomes e *nekrets*, a realidade empírica é algo mais complicado. Mas, por enquanto, quero somente fazer uma exposição do que, idealmente, deve acontecer.

O diagrama que apresento abaixo é minha representação do modelo Kayapó de transmissão de nomes e de *nekrets* (cf. Verswijver, 1984c:122), e pressupõe uma ideologia de descendência. (*)

Um homem (veja Diagrama p.56), Bep-kù (I), nominou o ZS, Bep-kù (II), de acordo com a forma preferencial de transmissão constatada por Bamberger. Sua irmã, Ngre-àk (I), deu seu nome à BD, Ngre-àk (II). É um exemplo perfeito dos três princípios de nominação descritos por Bamberger: " ... (I) distinction of generational level, (2) equivalence of sex, and (3) cross-sex sibling reciprocity." (1974:369)

Mas, conforme a ideologia Kayapó de descendência uterina, nesta troca 'recíproca' entre dois germanos falta ainda uma etapa, porque é assimétrica. Bep-kù (I), da Casa amarela, transmitiu seu nome para outro membro da mesma Casa, Bep-kù (II), enquanto sua irmã, Ngre-àk (I), aparentemente alienou nomes para Ngre-àk (II), da Casa verde à qual pertencem a BW e a BD. Isto exemplificaria as duas linhas de transmissão cons

---

(*) Uso algarismos romanos para indivíduos e identifico cada Casa com uma cor somente para facilitar a exposição. Os nomes usados no diagrama foram inventados por mim. Na realidade, as pessoas têm mais de um nome, mas isto não interfere na lógica aqui utilizada.

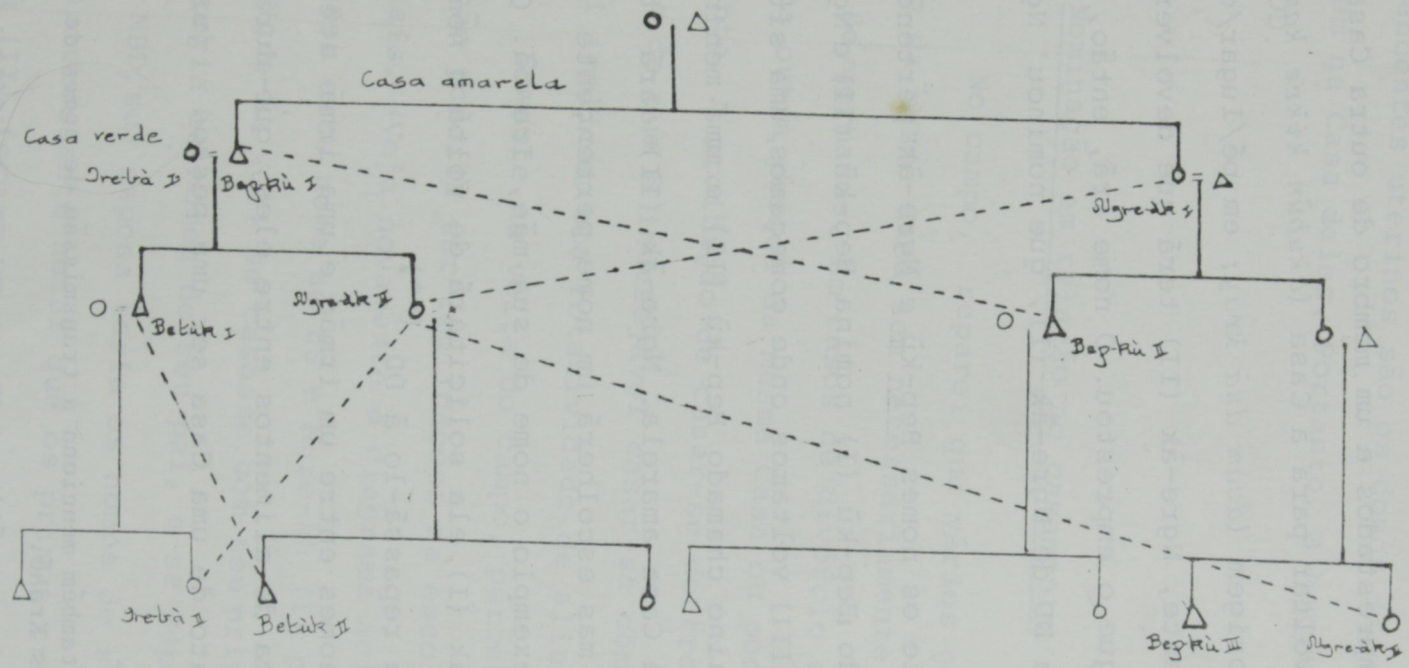


Diagrama hipotético, para ilustrar como os Kayapó concebem a trajetória dos nomes pessoais. Os *nekrets* seguem a mesma lógica.

tatadas por Melatti (1979), Bamberger (1974) e Vidal (1977), parecendo recíproca somente à medida que a descendência não está em questão.

O princípio em que os Kayapó insistem é que nomes e *nekrets* podem ser emprestados a um membro de outra Casa, mas depois devem sempre voltar para a Casa (*akubùn kikre kam*; voltar/casa/dentro) de origem (*dzam dzà kray*; em pé/lugar/começo ou base). Consequentemente, Ngre-àk (II) terá que devolver este nome à Casa amarela que o emprestou. O nome irá, então, para Ngre-àk (III) que é a DD de Ngre-àk (I), que nominou Ngre-àk (II).(*)

Originalmente os nomes Bep-kù e Ngre-àk pertenciam à Casa amarela, e quando Bep-kù (I) nomina Bep-kù (II) e Ngre-àk (II) nomina Ngre-àk (III) voltamos onde começamos, uma situação simétrica, com um menino chamado Bep-kù (II) e uma menina chamada Ngre-àk (III) na Casa amarela. Ngre-àk (II) dará também um nome para a BD, mas escolherá um nome pertencente à sua própria Casa, neste exemplo o nome de sua mãe, Ire-bà. Quando nascer a DD de Ngre-àk (I), ela solicitará de volta o nome que transmitiu à BD, para repassá-lo à DD.(**)

A troca de nomes entre um irmão e uma irmã atesta a reciprocidade da troca de alimentos entre eles, que dura a vida inteira. Mas, o fato de uma Casa ser uma pessoa jurídica

---

(*) Ladeira (1982:111) também menciona a transmissão de nomes de avô(ó) para neto(a) entre os Krahó.

(**) É interessante comparar a análise de Evans-Pritchard (1951) do 'preço da noiva' entre os Nuer. A transação não se completa numa geração, quando um homem paga com gado para receber uma noiva. O ciclo termina na geração seguinte, quando este homem e seus parentes recuperarem o gado que foi pago para obter esta mulher, no momento em que ela tiver uma filha que se casa, trazendo-lhes em troca mais gado. Os Nuer perdem gado em uma geração para recuperá-lo na próxima, e é isso que os Kayapó fazem com nomes e *nekrets*.

faz com que esta troca de nomes seja assimétrica. Para Ngre-àk (I), a BD é meramente a guardiã do nome dela, que Ngre-àk (II) não pode retransmitir para outro membro de sua própria Casa. Ngre-àk (II) tem usufruto deste nome, mas Ngre-àk (I) e seus descendentes uterinos são os donos (*dzwoy*) do nome porque teve origem na Casa deles. Portanto, a herdeira ideal de Ngre-àk (I) é a DD.

10. Nominação em relação ao casamento

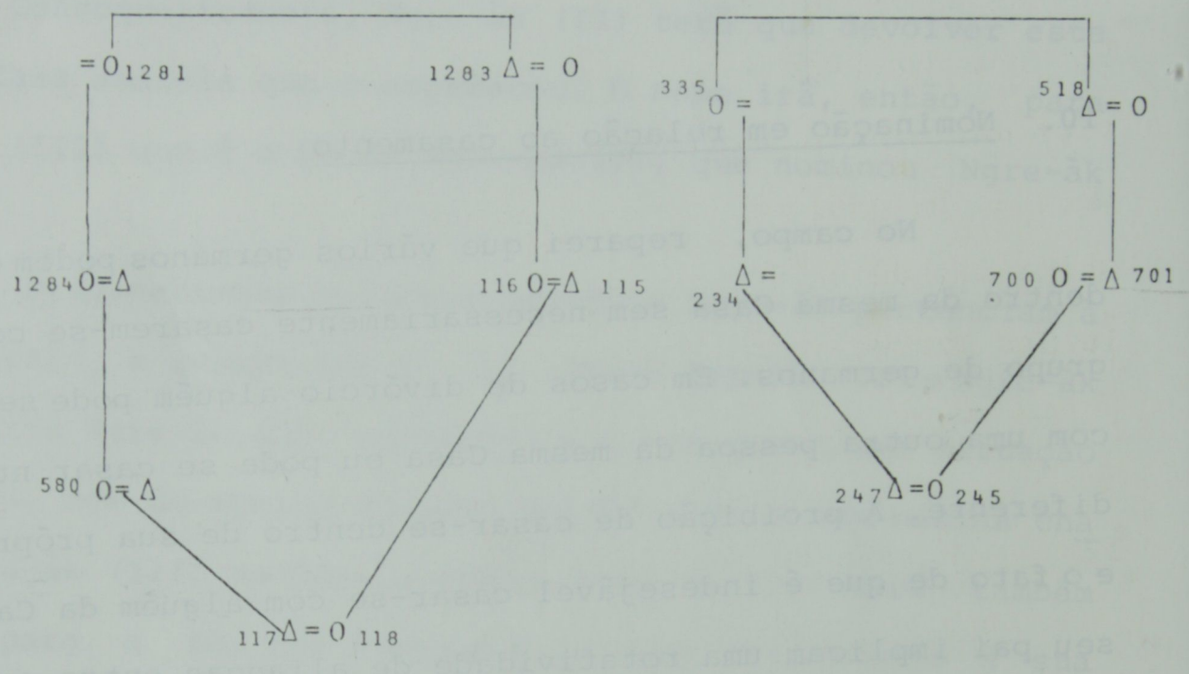
No campo, reparei que vários germanos podem casar-se dentro da mesma Casa sem necessariamente casarem-se com outro grupo de germanos. Em casos de divórcio alguém pode se recasar com uma outra pessoa da mesma Casa ou pode se casar numa Casa diferente. A proibição de casar-se dentro de sua própria Casa e o fato de que é indesejável casar-se com alguém da Casa de seu pai implicam uma rotatividade de alianças entre as Casas.

Somente na volta do campo, percebi que o sistema de nominação poderia ter implicações na escolha de parceiros matrimoniais. (Veja novamente o diagrama acima). Já que Bep-kù (I) passou este nome ao ZS e Ngre-àk (I) passou este nome à BD, se Ngre-àk (II) se casasse com seu primo cruzado (FZS), seu marido teria os nomes de seu pai, e se Bep-kù (II) se casasse com sua MBD, sua esposa teria os nomes de sua mãe. Em relação a isso é interessante notar que os primos cruzados Ngre-àk (II) e Bep-kù (II) formam um par de nominadores para os ZC de Bep-kù (II), sendo que ele transmite seus nomes ao ZS e sua prima cruzada matrilateral é a nominadora da ZD dele.

Para o outro par de primos cruzados a situação é di

Favor não fazer anotações ou grifos
à tinta ou a lápis nesta publicação

ferente. Se uma mulher se casasse com o MBS, estaria se casando fora da sua Casa e da Casa de seu pai, mas do ponto de vista do MBS, se se casasse com a FZD estaria casando dentro da Casa do pai. Nada impediria os filhos de primos de casarem se.(*) Dois dos casamentos mais próximos que encontrei foram os seguintes:



11. A transmissão dos papéis de amigo formal, chefe e pajé

A amizade formal entre os Kayapó é uma relação normalmente herdada patrilateralmente, embora novos amigos formais possam ser criados para quem não tiver algum, ou porque seus amigos morreram ou estão em outra aldeia. Os amigos formais (*krabdzwẽ*) do Ego são aqueles de seu pai, os filhos dos amigos formais masculinos do pai e os SC deles.(**)

(*) Para uma discussão da relação entre a nominação e escolha de parceiros matrimoniais entre os Timbira, veja Maria Elisa Ladeira (1982).

(**) Para uma análise desta instituição, que não será investigada neste estudo, veja Carneiro da Cunha (1978) e Lopes da Silva (1980).

A chefia pode passar de pai para filho, de *nhènget* para *tabdzwẽ* e mesmo de um amigo formal a outro. Com o surgimento dos líderes intermediários e mais recentemente dos assalariados indígenas, trabalhando no Posto da FUNAI, a questão de chefia (e de liderança em geral) tornou-se cada mais complexa e não será tratada aqui.(*)

O papel de pajé (*mari* e *wayanga*, veja cap.II) pode passar de pai ou avô para filho ou neto. Turner (1965) sugere que o conhecimento dos pajés é transmitido pelas mesmas vias que as riquezas (*nekrets*), mas a meu ver, entre os Kayapó, não há qualquer vinculação do saber dos pajés às Casas. Os papéis de pajé e de liderança são desvinculados do controle das Casas, como também é a instituição de amizade formal.

12. A questão de descendência entre os Kayapó em relação a outros grupos Jê

A interpretação das Casas Kayapó como pessoas jurídicas, cuja continuidade é expressa na linguagem de descendência uterina, aproxima os Kayapó aos Bororo muito mais do que se supunha. Como os Kayapó, os Bororo reconhecem parentes do lado materno e paterno, mas, como ressalta Sylvia Caiuby Novaes:

> "...o homem Bororo faz filhos para o clã de sua mulher, pois, em virtude da descendência matrilinear, é à linhagem desta mulher que seus filhos serão identificados."(1983b:310).

(*) Sobre chefia Kayapó veja Turner (1965); Bamberger (1979); Werner (1980). Sobre outros grupos Jê veja Maybury-Lewis (1974); Da Matta (1976a); e Seeger (1980 e 1981).

Esta autora descreve o dualismo da identidade pessoal Bororo nos seguintes termos - de um lado existem elementos que desaparecem com a morte, como a carne e, de outro lado, existem elementos imperecíveis , como os ossos, que atestam a permanência da identidade social dos clãs, concebida como perene. (Ibid:309). Para os Kayapó, a Casa é concebida como algo que possui uma identidade perene - seu patrimônio de nomes e *nekrets*.

Uma mulher é o receptáculo do feto fabricado pelo sêmen do genitor, mas a criança que emerge da barriga pertence à Casa da mãe, que fornecerá à criança sua herança retransmissível de nomes e *nekrets*. Os avós (MF, FF e a avó paterna) podem transmitir somente o usufruto de nomes e *nekrets* a seus netos. Um homem compartilha uma relação de substância com seus filhos, mas esta relação, que diz respeito ao corpo físico dos indivíduos, termina com a morte deles, quando perece a substância (o corpo) deles.

Em relação aos Krahó, Melatti diz que: "It is as if name transmission became a negation of the incest prohibition". (1979:78). Esta observação é igualmente válida para os Kayapó. Turner (1965 e 1979) deu muita ênfase ao constrangimento existente entre um homem Kayapó e seu cunhado. Acho que é justamente esta 'ideologia incestuosa', em relação à transmissão de nomes e *nekrets*, que explica este comportamento. Um homem fabrica o corpo de seu filho, mas seu cunhado (WB) transmite para o ZS sua identidade social, que é perene.

Entre os Bororo, um substituto (*aroe-maiwu*) é sempre escolhido para representar um homem morto pertencente a um outro clã da metade oposta. O substituto pode usar os enfeites

desse defunto. Mas, após sua própria morte, os enfeites voltarão ao clã que é seu proprietário original. (Veja Viertler, 1976). Entre os Kayapó não existe esta mesma instituição, mas um paralelo interessante é a transmissão de nomes e *nekrets* fora da Casa a que pertencem (por exemplo, de um homem ao DS, ou de uma mulher à BD), um ato que tem validade somente durante a vida de um determinado usufrutuário. Considerando o exemplo acima, durante a vida do DS e da BD. Depois, os bens emprestados reverterão à Casa onde tiveram origem.

Vidal observou, em relação aos Xicrin, que:

> "Os ornamentos e as riquezas a herdar encontravam-se ...localizados, do ponto de vista espacial, num segmento determinado da aldeia...e, o que é importante, os privilégios e riquezas permanecem ligados às casas, ou segmentos, a que pertencem."(1977:115).

Esta autora não considera que isso poderia significar a existência de uma noção de descendência porque, embora ela note que as Casas são exogâmicas (ibid:55), ela supõe que somente os nomes masculinos voltam para a Casa de origem. Considera também que é dada mais ênfase à transmissão de *nekrets* entre homens do que à transmissão de *nekrets* entre mulheres (ibid:116), uma afirmação que não é aplicável aos Kayapó.

O sistema de *nekrets* Kayapó tem paralelos com o sistema matrilinear de propriedade clânica dos Bororo, e o sistema patrilinear de propriedade entre os Xavante, embora não exista nada que corresponda a uma divisão em clãs e linhagens. Os membros de uma Casa Kayapó podem traçar relações uterinas ascendentes com uma única mulher, com um grupo de irmãs, ou com duas ou mais primas paralelas, mas estas mulheres não são

consideradas fundadoras de linhagens. São simplesmente os membros mais antigos de uma determinada Casa, cujos descendentes uterinos lembram delas concretamente ou apenas ouviram falar.

Não achei qualquer indicação de que existem ou existissem conglomerações de Casas que formassem um clã (os Bororo têm oito clãs e os Xavante três). Para os Kayapó, a origem (*kray*) da maioria dos nomes e artigos de *nekrets* remete ao tempo mítico e, neste sentido, as Casas são análogas aos clãs. Ambos têm uma continuidade no tempo, que ultrapassa o período traçado com exatidão genealógica.

As Casas têm alguns aspectos que as aproximam de matrilinhagens ou clãs. Têm outros que dificultam a aplicabilidade dos conceitos antropológicos clássicos de descendência (clãs e linhagens) - os empréstimos de bens fora da Casa, a adoção de indivíduos como membros de uma Casa, e a incorporação de nomes ou outros bens de parentes (F, MF...) que não têm descendentes uterinos a quem transmití-los. Mas, quando a Casa Kayapó é concebida, não como uma mera habitação, mas como uma pessoa jurídica, e como um útero metafórico, a noção de descendência tem um valor explicativo. (Veja caps.VI-VIII).

13. A totalidade e a segmentação do saber

No início deste capítulo falei que a comunidade Kayapó é composta de uma série de aldeias a leste e oeste do rio Xingu. Cada aldeia é concebida como um microcosmo de uma totalidade formada por todas as Casas Kayapó. Atualmente, cada Casa está segmentada em inúmeras habitações, espalhadas por várias aldeias. Nenhuma aldeia atual a oeste do Xingu reúne membros

de todas as Casas Kayapó e, neste sentido, uma aldeia concreta está sempre incompleta. Já mencionei que a ausência de uma Casa qualquer, em uma aldeia, é apontada pela noção de 'posição vazia' (*dzam dzà kaprù*). A comunidade Kayapó é uma totalidade circular composta de Casas, como se fossem elos de uma corrente. Esta metáfora não é fortuita, como atesta a noção Kayapó de totalidade, que passarei a examinar detalhadamente.

Um conceito abstrato, mas fundamental na língua Kayapó é *kukràdzà*.(*) Tem conotações de singular ou de plural, e pode ser traduzido de várias maneiras, dependendo do contexto. Uma glosa possível seria 'uma parte de um todo', ou 'as partes constitutivas da totalidade', seja esta um corpo orgânico (composto pela cabeça, tronco e os membros) ou um corpus de conhecimento ou tradições.

Um chefe Mẽtùktire, entrevistado recentemente na televisão, empregou várias vezes a palavra "cultura" para designar o 'modo de vida' Kayapó. Esta noção de "cultura", que é uma das traduções dadas, pelos Kayapó, para a palavra *kukràdzà*, remete, em seu contexto mais amplo, à identidade Kayapó, a tudo que os distingue dos 'outros' - dos não-Kayapó (*kubẽ*). Os velhos estão sempre queixando-se de que os jovens não se interessam pela cultura (*kukràdzà*) dos antigos, mas somente pela cultura dos caraíba. Esta afirmação não é verídica em si, mas exprime a incompatibilidade de certos valores tradicionais com o desejo dos Kayapó de acumularem alguns dos bens industrializados que fazem parte da cultura caraíba.

(*) Vidal traduz *kukràdzà* como "conhecimento" (1977:205), ou como um sinônimo para *nekrets* - "privilégios herdados" (ibid:231). Bamberger também o traduz como "conhecimento" (1967:5) e Turner não menciona esta palavra.

Em outro contexto, uma cerimônia de nominação masculina foi descrita como tendo muito *kukràdzà*, significando muitos cantos e danças que a integram. Alguém me explicou que as velhas, que perderam muitos filhos, têm muito *kukràdzà* de choro ritual, porque quando elas emitem este choro lembram-se, um por um, de cada filho que já morreu. Ou seja, a duração e o conteúdo do choro varia de acordo com o número de filhos perdidos e as circunstâncias de sua morte.

Uma pessoa pode descrever a porção de carne que pertence à sua Casa (sendo um artigo de *nekrets*), como seu *kukràdzà*, o que se traduz como porção. Costuma-se dizer que o *kukràdzà kuni* (corpo inteiro) da anta tem dono, o que se traduz como todas as porções (veja o desenho da anta, p.314). A mesma palavra também designa o esqueleto, como quando alguém me disse que uma velha trouxe todo o *kukràdzà* (os ossos) de sua filha, da aldeia velha para a nova, de modo a reenterrá-lo perto dela.

Representação da aldeia

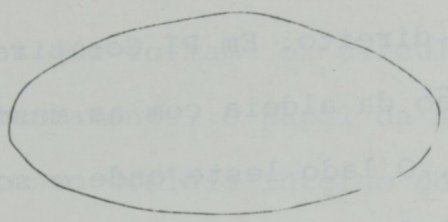
idzuge ~ esquerda

tik yai nhi kie ~ lado da barriga

ènhot ~ oeste

mùt ngie dzà ~ onde o sol se põe

krã ~ cabeça



kray ~ leste, base

mùt apoy dzà ~ onde o sol nasce

te ~ perna

tik yai nhi kie ~ lado da barriga

idzubok ~ direita

Representação do corpo

ènhot topo

idzubok direita



idzuge esquerda

kray base

Rakdna

Em um desenho feito em Kretire, o corpo é dividido em quatro, com o umbigo tomado como eixo. O corpo, do umbigo para baixo, é denominado a base (*kray*), e acima é denominado o topo (*ènhot*). Uma segunda linha, dos pés à cabeça, divide o corpo em lado esquerdo e lado direito. Em PI Gorotire, um homem me forneceu uma representação da aldeia com as mesmas subdivisões (veja 1º diag. acima). O lado leste, onde o sol nasce, ele chamou de pernas (*te*); o lado oeste, onde o sol se põe, ele denominou a cabeça (*krã*). Descreveu o eixo norte-sul como os lados da barriga - o lado esquerdo e o lado direito. Além disso, a expressão normalmente usada para designar 'o outro lado' da aldeia, traduz-se como "o outro lado da barriga" (*tik yai nhi kie'ã*).

Para Durkheim (1915), a sociedade é sui generis, a totalidade é qualitativamente diferente da soma das partes. Os Kayapó, ao contrário, concebem sua sociedade e cultura justamente como a soma das partes(*) e, estas, são as Casas cada qual com seu patrimônio distintivo. Sua noção é mais compatível com a caracterização, de Dumont, das sociedades tradicionais como a Índia, que este autor descreve como totalidades conceptuais (1966). Ele contrasta a estas, a sociedade moderna, concebida como uma associação de indivíduos que têm direitos enquanto tais, algo fundamentado por uma ideologia igualitária.

Dumont diz que numa sociedade tradicional, e portanto hierárquica, complementaridade e contradição são contidas na unidade de uma ordem superior (1972-3:70). Ele define hierarquia como a relação entre o englobante e o englobado (ibid: 68). O círculo das Casas nas aldeias Jê poderia ser descrito

(*)Veja Durkheim e Mauss (1903) em relação à sociedade vista por seus membros como uma totalidade.

como englobando o pátio. A cerimônia de nominação, que é realizada para um criança no centro da aldeia, os enfeites que um homem usa, os papéis cerimoniais que desempenha, e as mortes que ele deve vingar, tudo isso é determinado de acordo com sua ligação com uma determinada Casa.

As habitações que formam o círculo, convergem para o centro e, simultaneamente, o papel da mulher na sociedade Kayapó diz respeito ao domínio interno dela. A casa dos homens volta-se para fora, em direção ao círculo e além dele, e são eles que se encarregam das relações externas de cada aldeia. Fora do âmbito da aldeia, a identificação das mulheres com as roças, onde geram a vida, versus a identificação dos homens com a floresta, onde acabam com a vida (de animais ou de inimigos), reflete a complementaridade dos domínios masculino e feminino. Entre os Kayapó, não é somente a guerra que é uma atividade definidora da masculinidade, mas também, hoje em dia, o comércio e as negociações com a sociedade envolvente, relativas à terra e à saúde, e a qualquer outro assunto. As mulheres dão continuidade às suas Casas, dando a luz aos atores que se sucedem no desempenho dos papéis que identificam sua Casa. Os homens cuidam dos elos que ligam ou separam os de dentro da aldeia com os de fora.

Tão fundamental quanto a divisão sexual do trabalho na sociedade Kayapó, é a segmentação do saber. As Casas são os principais repositórios do saber referente à vida cerimonial, à medida que cada uma tem um acervo de papéis, ornamentos e objetos que a distingue das outras. Isto poderia ser interpretado como um modelo de reprodução social. A herança cultural é espalhada por todas as Casas, em vez de ser concentrada

nas mãos de uma minoria. Sem dúvida, este recurso contribui para a complexidade cerimonial dos Kayapó, embora outros grupos Jê usem outros recursos como, por exemplo, uma série de metades e grupos cerimoniais, atuando em épocas diferentes e tendo atributos distintos.(*)

As fronteiras entre as Casas, determinando a quem os nomes e *nekrets* pertencem, frequentemente ocasionam disputas, à medida que as pessoas estão constantemente tentando afirmar a individualidade de sua própria Casa frente às demais. Nas cerimônias de nominação que presenciei, surgiram discussões sobre quem era o verdadeiro dono de determinados papéis, ornamentos ou nomes. Neste sentido, as cerimônias servem como um levantamento genealógico, afirmando quem é parente de quem, em relação à transmissão de nomes e *nekrets*, e a que Casa pertencem estes bens. E são os velhos que detêm o saber legítimo para fazer afirmações a respeito disso.

Com exceção do saber relativo ao mundo dos caraíba, detido pelos jovens e, em si, cada vez mais importante, os velhos são considerados oniscientes. Quando eu queria saber qualquer coisa, alguém inevitavelmente sugeria que conversasse, se não com a pessoa mais velha, que entendia do assunto, pelo menos com uma pessoa que "cresceu há muito tempo atrás" (*abatàytum*; crescer antigo). Uma dia, uma mulher (já avó) estava chorando porque alguém a tinha insultado. Desabafou: "Sou uma criança? Fiquei adulta recentemente para não entender nossa cultura? De jeito nenhum".

Frequentemente, pessoas me disseram que "não sabiam"

(*) Veja Melatti sobre as metades Krahó (1978).

sobre um assunto qualquer porque eram "recém-crescidos" (*abatày nà*; crescer novo). Uma pessoa que perdeu seus parentes, quando estava muito jovem, sabe pouco a respeito deles, mas sempre tem algum velho que sabe porque os conhecia. Uma velha me contou que conhece seus parentes porque só ficou "órfã", quando já era crescida e uma moça. Outra velha me disse que "as pessoas estavam vivas e juntas" quando era menina (*mẽ aben mã tiniri*; 3a.pl./junto/beneficiário/vivo). Esta expressão é empregada com muita frequência por adultos que lembram, mas já perderam, a maioria de seus parentes.

Seeger afirma que, entre os Suyá, a visão não é enfatizada simbolicamente porque se trata de um atributo associado a feiticeiros (1981:86-88). Para os Kayapó, a visão é associada à capacidade de saber, como também o ouvido. Pessoas conhecem parentes, que viram com seus próprios olhos (*pumu*; olhar), ou de quem seus pais lhes falavam. Várias mulheres disseram que não sabiam muito acerca de seus parentes porque elas ainda tinham "olhos fracos" (*nõ rerekre*; olho fraco) quando eles morreram. Ou seja, a visão (e, portanto, o saber) de um bebê é considerada pouco desenvolvida.

As cerimônias de nominação articulam publicamente o saber que é fragmentado pelas fronteiras entre uma Casa e outra. Os Kayapó não têm uma visão 'naturalista' de estética; para eles, a beleza é socialmente produzida (veja cap.VI). São as grandes cerimônias de nominação que mais se aproximam ao ideal estético Kayapó, no sentido de constituirem ocasiões da composição mais completa do corpus social. Estes eventos tornam o conjunto dos habitantes de uma aldeia mais coeso, articulando-os através de seus respectivos papéis.

Na fase final das grandes cerimônias reúnem-se, não somente os habitantes da aldeia, mas também os mortos, que voltam para assistí-las. Vidal (1977) descreve como, em certas ocasiões, os Xicrin sentam-se em círculos concêntricos, compostos pelas várias categorias de idade. As vezes, os Kayapó também sentam-se em círculos com os mais novos no centro e os mais velhos do lado de fora. Uma situação análoga, entre os Kayapó, é o abandono do círculo habitacional durante as cerimônias, para os mortos que voltam a ocupá-lo. Os membros de cada habitação retomam sua posição, formando um círculo mais compacto no pátio da aldeia, onde acampam desde o anoitecer até a madrugada seguinte. Este círculo fechado separa os mortos de mais dois outros círculos, formados pelas pessoas que participam ativamente da cerimônia, dançando e cantando (veja p. 72)

As crianças festejadas ficam no círculo menor e receberão nomes ao amanhecer; os outros participantes utilizam enfeites e ocupam papéis transmitidos de parentes que, se já mortos, podem tentar aproximar-se de seus *tabdzwẽ*. Quando o morto chega ao lado de seu sucessor vivo, este morre automaticamente.(*) Os mortos são considerados bravos e perigosos. Por isso, um parente fica perto de alguém executando um papel de *nekrets*, fumando um cachimbo para afastar o espírito do predecessor do papel, para que ele não faça nenhum dano a seu sucessor.

O tema de harmonia social é subjacente ao círculo compacto dos habitantes da aldeia, acampados na praça, à medida que todos estão expostos aos olhos dos outros, todos escutam as palavras dos outros, que é a antítese da fofoca, e a comida circula entre todos. Isso representa um padrão ideal

---

(*) Pelo que entendi, o morto mata involuntariamente.

de convivência e harmonia social (uma das traduções possíveis de *umari mets*; escutar bonito).(*)

À luz disso, esta pintura corporal (veja desenho), aplicada nas pessoas por ocasião de sua morte, é signiticativa por representar um movimento circular, interceptado por uma linha. Em termos de uma divisão binária, a linha poderia representar a divisa entre a vida e a morte, atravessada por uma infinidade de linhas formando um hexágono. Tal interpreta-

Organização do espaço no auge das cerimônias



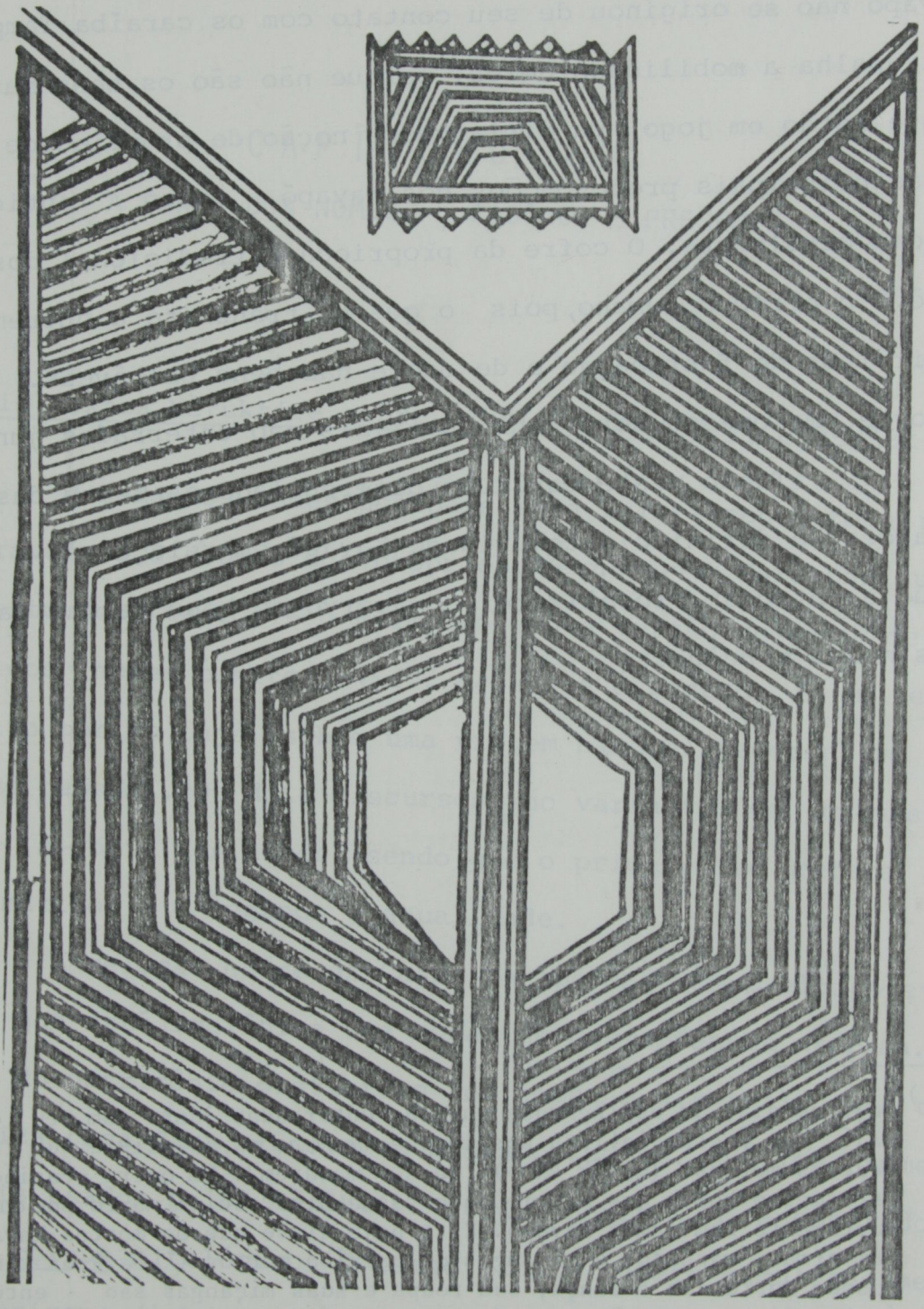
(*) Seeger relaciona o termo correspondente, entre os Suyá, à noção de moralidade: "Quando um indivíduo se comporta de acordo com as normas da tribo, diz-se que ele é *añi mbai mbechi*. Se ele não observa os costumes e a etiqueta diz-se que é *añi mbai kidi*."(1980:46). Esta última expressão corresponde a *mari kèt* (escutar,saber,entender/negativo) em kayapó e tem a mesma conotação que em suyá.

ção poderia estar relacionada à forma como os Kayapó concebem o sistema de herança. Ao nascer, os indivíduos recebem nomes, enfeites, papéis, etc., e quando morrem, geralmente já os terão transmitidos para um *tabdzwℓ*. Os indivíduos nascem e morrem, mas os nomes e *nekrets* continuarão circulando de uma geração para outra, enquanto a sociedade Kayapó existir. A regra de uxorilocalidade estabelece que os homens circulam entre as mulheres. Elas cedem seus irmãos para gerar filhos com uma mulher de uma outra Casa, mas em troca elas recuperam a identidade social de seus irmãos para passá-la a seus filhos ou aos DS.

Sahlins, em sua discussão acerca da afluência das sociedades de caçadores e coletores, nota que: "Of the hunter it is truly said that his wealth is a burden." (1972:11) e "Mobility and property are in contradiction." (Ibid:12). Sahlins nota que o caçador-coletor tende a minimizar sua propriedade material. Atrapalha sua mobilidade geográfica porque ele ou sua esposa deve carregar tudo que possuem. A simplicidade de sua tecnologia permite ao caçador utilizar a matéria-prima que se encontra ao seu redor enquanto perambula e, portanto, só carrega os artigos mais indispensáveis. Esta afirmação de Sahlins (ibid.) vale também para os Kayapó.

Embora a agricultura seja importante para os Kayapó, tradicionalmente eles passavam períodos prolongados perambulando na floresta e nos campos. Hoje em dia, eles estão mais sedentários e os bens ocidentais tornaram-se tão valorizados que a maioria dos adultos tem uma mala com uma chave ou cadeado para guardar esta nova forma de riqueza (*nekrets*). Quando os membros de uma habitação se ausentam da aldeia para ir à

Pintura para os mortos (*mẽtũk ok*; gente morta pintura)



roça ou para pescar, tentam deixar alguém em casa, de guarda, para impedir roubos, que se tornaram um fenômeno cotidiano.

Mas, como vimos, a noção de propriedade entre os Kayapó não se originou de seu contato com os caraíba. Tampouco atrapalha a mobilidade deles, porque não são os bens materiais que estão em jogo. Eu diria que a noção de propriedade é uma das principais preocupações dos Kayapó, tanto antigamente como atualmente. O cofre da propriedade tradicional dos Kayapó é o cérebro humano, pois o que se transmite a outrem são direitos de fabricação e de uso, e não bens palpáveis. Quando morre uma pessoa seus bens materiais são enterrados juntos.(*)

Tendo neste capítulo diferenciado as Casas das habitações, e definido a comunidade Kayapó em relação às Casas que a integram, focalizarei o acervo de bens destas Casas - os nomes e *nekrets*.

(*) Hoje em dia, as espingardas não são enterradas junto com seu dono. O pajé, que é especialista nos mortos (*mẽkarõ marĩ*), disse que isso impede os mortos (*mẽtũk karõ*) de se "matarem". Em outra ocasião foi este mesmo homem que mencionou o "assassino" de um morto por outro, supostamente com armas Kayapó. Este pajé disse que os mortos Kayapó pegam armas, machados e miçangas de caraíba mortos (*kubẽ krũt karõ*). Quando morre uma criança, sua roupa e suas miçangas são enterradas junto com o corpo. Pessoas de outras casas apropriam-se da espingarda e de outros bens do pai da criança, além dos bens da mãe - panelas, penas, cobertores, etc., "para que os pais não fiquem tristes". Esta tristeza seria provocada pelo uso de coisas que poderiam fazer lembrar o morto.

O PATRIMÔNIO DAS CASAS KAYAPÓ

1ª PARTE : NOMES PESSOAIS

CAPÍTULO II

A FONTE DOS NOMES - PASSADO E PRESENTE

1. Dois textos Mẽtùktire sobre a origem dos nomes pessoais

O tema dos nomes pessoais será inicialmente focalizado através do discurso dos próprios Mẽtùktire. Este capítulo apresenta dois textos - o primeiro é uma versão do mito de origem dos 'nomes bonitos' (*idzi mets*) e o segundo é um relato feito por um pajé, sobre uma viagem na qual recebeu um novo nome pessoal. Os dois discursos são variantes de um mesmo tema - a fonte dos nomes, sendo que o primeiro se refere ao tempo mítico, e o segundo à atualidade.

A relação entre as Casas Kayapó e o tempo mítico evidencia que está implícita uma noção de descendência uterina. A origem do patrimônio distintivo (de nomes e *nekrets*), que caracteriza cada Casa, remete ao passado remoto. Vários nomes pessoais usados pelos Mẽtùktire atuais podem ser encontrados em seu corpus mitológico. O tempo mítico remete simultaneamente às origens (*kray*; raiz/começo) da sociedade Kayapó e das Casas que a compõem. Não se trata de um tempo linear; os mitos se justapõem, mas conjuntamente fornecem às Casas (e às posi

ções que ocupam no espaço do círculo) uma dimensão temporal - fixando suas raízes no tempo mítico.

Neste capítulo, são mencionadas várias versões de um mesmo mito, mostrando como ele pode ser transformado ao longo do tempo, quando é transmitido oralmente. São feitas comparações com a mitologia de outros grupos de língua Jê, para ilustrar que compartilham de um acervo cultural e mitológico comum, embora cada sub-grupo Jê produza suas próprias variações de certos temas básicos.

Os Kayapó apagam o vácuo temporal entre eles e seus antepassados, usando os mesmos nomes pessoais, exercendo as mesmas prerrogativas, realizando as mesmas cerimônias e praticando os mesmos costumes. Mas, o acervo cultural não é concebido como estático. Isto é ilustrado pelo relato de um pajé atual, contando como ele ampliou o estoque de nomes pessoais por apropriação (de um tatu, neste caso), como sempre têm feito os pajés, desde as origens do tempo. Em outras palavras, a herança dos ancestrais é transmitida de geração em geração e enriquecida por novas aquisições.

A origem dos nomes 'bonitos': narrador Kromari

Na casa onde cresci,[1] *minha* kwatëy *antiga,*[2] *Tsokre Bokreti,*[3] *tinha um filho. Bokreti era a irmã de Krãmnge Tõrõp.*[3] *Contam* (we)[4] *que o filho de Bokreti, também chamado Krãmnge,*

(1) *Kikre kam, iabatày dzà*; Casa dentro, 1ª pessoa crescer lugar.

(2) No caso, seria um antepassado uterino.

(3) O narrador citou dois nomes como os Mẽtũktire frequentemente fazem.

(4) Em kayapó, o morfema de citação (*we*) é mantido pela narração do mito inteiro, mas só traduzo este morfema no início do texto para ilustrar seu uso.

se queimou e ficou chorando. Dizem que o tio Kràmnge veio chegando com o irmão dele e este lhe falou: "Viu? se eu tivesse dado meu nome para nosso sobrinho,[5] *e se ele tivesse se queimado, eu me queimaria junto com ele."*

Kràmnge estava comendo e de repente levantou a cabeça e perguntou para seu irmão: "Está falando de mim?"[6]

O outro respondeu: "Sim, você deu seu nome a nosso sobrinho;[7] *ele se queimou, mas você não se queimou junto."*

Eles (não especificados) *estavam espalhando as brasas do forno.*[8] *Era um forno de pedra e as pedras estavam brancas de calor. As brasas já estavam espalhadas, e Kràmnge perguntou a seu irmão: "Está falando de mim?"*

"Sim, você vai se queimar junto com nosso sobrinho".

Dizem que Kràmnge respondeu "Tá" e foi andando. As brasas do forno já estavam espalhadas, ele caiu bem no meio e se virou de costas. As brasas deixaram sua pele cheia de bolhas. Depois ele se levantou e foi correndo até a água. E contam como ele se jogou "tchibum" (tõduk) *e afundou mesmo.*

Correram atrás dele e ficaram à beira d'água. Correram para vê-lo, mas ele já tinha ido embora e chegado junto aos peixes. Eles estavam fazendo uma festa[9] *para Kràmnge. Ele ficou junto com eles, e sua pele se renovou.*[10] *Sua pele fi-*

---

(5) *Apatse* é um dos termos de parentesco triádico (veja capítulo V). O termo poderia ser glosado: "seu sobrinho que também é meu".

(6) Uma tradução literal seria "Sou eu?" (*Iye dzɛ̃m ba?* 1ª pess./interrog./eu).

(7) "...você deu seu nome a nosso sobrinho;" ...*ga ne ga apatse mã amĩ yarẽn*; você enfático (*ga ne ga*)/ nosso sobrinho (*apatse*)/ beneficiário (*mã*)/ reflexivo (*amĩ*)/ contar (*yarẽn*).

(8) O *ki* é o forno tradicional onde se espalha as brasas e coloca-se a comida em cima, selada dentro de folhas de banana-brava. Depois, coloca-se mais brasas em cima da comida e veda-se a saída do calor, cobrindo-se as brasas com terra ou areia, e folhas. Os fornos são feitos de pedra ou de bolas de terra.

(9) Em português, os índios falam de "festa", não de "cerimônia"; adotei esta prática na tradução deste mito.

(10) ...*arũp kà nũ*; já pele nova.

cou boa de novo. Fecharam as feridas da pele com gosma (irã), *e o levaram junto ao resto dos peixes que estavam preparando o final da festa para ele.*[11] *Já era de tarde e duas bicudas saíram e circularam em direções opostas, na frente das casas. Depois saíram duas piranhas pretas,*[12] *e se cruzaram, circulando em direções opostas. As bicudas cantaram: "O o o o o o aqui dentro d'água tem palha de Bemp pendurada,*[13] *o o o o o o a bicuda se chama*[14] *Beprùtire o o o o"*(Bis)

Circularam na frente das casas cantando, entre eles uma bicuda enorme e depois (pẅyn;veja nota 12) *uma piranha enorme: "O o o aqui dentro d'água tem palha de Bemp pendurada, a piranha se chama Betùktire." Depois as piranhas pretas circularam cantando na frente das casas, onde os peixes faziam a festa no fundo d'água, na divisa de duas correntes de um grande rio. Lá fizeram a festa para Kràmnge. As piranhas e as bicudas cantaram desde o anoitecer, entrecruzando-se e rodando em direções opostas. Vieram cantando seus próprios nomes. Antes de amanhecer estavam prontas para continuar. Vieram muitos peixes, e cada tipo ficou separado* (apùyn). *Havia um cardume de matrinxã, um de piau de cabeça gorda, um de bicuda, um de pirarara, cardumes de dois tipos de cascudo, um cardume de tucunaré... Havia um cardume de cada tipo. Não cantaram, só fizeram um som* "mok mok"; *se esfregaram contra Kràmnge e foram embora. Cada tipo veio se esfregar e foi embora. Ficaram ali até acabar a festa que estavam fazendo para Kràmnge. Acho que não entregaram seus nomes para ele;*[15] *ele só ficou escu-*

---

(11) ...*ã amĩ yaprãre o nhỹ*; *ã*, beneficiário; *amĩ yaprãre*, acabar festa; *o nhỹ*, continuativo.

(12) *Nhỹm tetùkti ari kato pẅyn*; conjunção/piranha/3ª pess.pl./sair/substituir. Ou seja, um par de piranhas substituiu um par de bicudas. A mesma palavra (*pẅyn*) designa a substituição da lua velha pela lua nova. Quando antecede o verbo 'trazer' ou 'dar' significa 'comprar' ou 'vender'. Usado reflexivamente (*amĩ pẅyn*), significa 'vingar-se'.

(13) *Bepekwòy bo wayet*; Bep - palha pendurar. Traduzido no campo como "Palha de Bemp".

(14) *O o o tekruẅdu nhidzi be Beprùtire. O o o*/bicuda/nome/ser/*Bep*/muito comprido diminutivo. Veja p. 100.

(15) ...*kũm idzi rere kèt*; nele/nome/transmitir/neg.

tando. Só ia subir muitos anos depois.[16] *Ele quis subir, mas os peixes não deixaram, agrupando-se para impedí-lo de passar. Levaram-no rio abaixo. Quando passaram perto da aldeia dele, fecharam o caminho. Havia muitos deles; formaram um bloco e o direcionaram até a outra margem vazia. Levaram-no rio abaixo e no ano seguinte subiram o rio com ele novamente. Quando estavam chegando perto da aldeia dele, vieram muitos peixes para fechar o caminho. Ele queria subir, mas havia muitos deles. Depois de passar a aldeia se fragmentaram* (aykate) *outra vez. Assim foi que andava na água com os peixes. Eles ficaram de olho nele para não escapar, querendo que ele ficasse junto. Mas ele escapou e subiu. A chuva estava chegando perto da aldeia, e os peixes se juntaram em grande número à beira do rio. Um raio de relâmpago espalhou os peixes, e "zum"* (tõhok). *Krãmnge subiu e foi até a aldeia. Foi andando e alguém chamou sua mãe. Aí ele começou a cantar, e na hora que chegou, já foi dando nomes* Bemp *e* Bekwõy. *Deu todos os nomes.*[17]

"O o o o dentro d'água a palha de Bekwõy está pendurada. O pacu se chama Bedzurõrõtire o o o o. A palha de Bekwõy está pendurada dentro d'água, o o o, o peixe-pintado se chama Bekwõykorẽre o o o. A palha de Bekwõy está pendurada na água, o o o, o piau pequeno se chama Bekwõykãre o o o eruru eruru."

Naquele mesmo dia Krãmnge foi dando nomes para seus parentes distantes e para seus filhos.[18] *Foi assim* (Tamnẽa).

---

(16) ...*ame krãmti kam*; época da seca/muito/em.

(17) ...*idzi rerõba...idzi kuni re...* nomes/dar-continuativo...nomes/todos/dar.

(18) Literalmente, para seus "pseudo-parentes" (definição p.39) *õmbikwa kaãk* e para seus filhos. Ou seja, para todos.

Ken-mù: relato de como ele se tornou um pajé, a viagem que fez e o nome que recebeu

Bateram com borduna e caí no chão. O sangue inchou minha barriga[1] *e fiquei com muita dor. A ferida da bordunada doía; minha mão doía. Fui deitar* (em casa)[2] *por causa da dor da ferida. Já tinha medo da borduna, medo da dor. Então fui embora e tomei a forma de uma minhoca*[3]*. Depois saí, reentrei e saí de novo. Fui embora e virei* (ibe)*morcego. Aí, saí e fui embora. Lá na frente virei pomba, e como pomba cheguei em Kokraymoro. Fiquei olhando as pessoas. Mais para lá de Kokraymoro encontrei com o tatu-canastra* kapremp[4]*. Cheguei até ela; aí ela falou "Aonde você vai?"*

"Estou fugindo da minha dor", falei.

"Por que?"

"Fiquei ferido por uma bordunada. Estava com medo da dor, então fui embora."

E ela respondeu "Espere aí!"

Aí o tatu se esfregou em mim (como remédio para o ferido).

Perguntei para ela: "Como você se chama?"

"Sou Nhãk-kumẽti." (um nome feminino)

"Ah é", falei para ela. Ela se esfregou em mim de novo e falou:

---

(1) Uma doença comum na taxionomia de doenças nativas.

(2) Palavras entre parênteses são notas de esclarecimento inseridas no texto por mim.

(3) Ou seja, a alma dele (*karõ*) viajou enquanto o corpo ficou na cama.

(4) *Kapremp* foi traduzido para mim como "algo que tem feitiço", mas também como "o dono-controlador de uma espécie" de animais ou de árvores. É um ser espiritual, geralmente só visto por pajés. Se um animal *kapremp* for confundido com um animal comum e morto, ele mata quem lhe ingere. Quando a alma (*karõ*) de um animal ou de uma planta entra no corpo de um ser humano, o corpo da vítima incha e ela morre.

"Chega, já curei você bem."

Aí saí de novo, e fui para PI Mẽkrãnòti. Quando cheguei, andei olhando as pessoas. Entrei na casa do Bote. Ele é um pajé (wayanga). *Entrei na casa dele e lhe acordei. Saí na frente e ele veio atrás. Fomos embora e chegamos no lugar onde os pajés tomam banho, e onde os* akrãre *se banham* (um kapremp que parece uma garça; um monstro com olhos luminosos). *Chegamos lá onde os pajés pulam dentro d'água, e eles estavam sentados lá em cima. Sentei por perto e Bote sentou na minha frente. Nós viramos garça, sentados um na frente do outro. Ele falou "vamos embora!"*

"Sim," respondi, mas demorei, e ele pulou na água primeiro. Aí, pulei atrás dele. Lá na frente Bote subiu como a riranha e começou a andar. Eu também subi como ariranha. Depois de andar como ariranha, virei anta. Andei, e mais longe virei gavião e subi devagar. Mais longe ainda virei pomba de novo, e cheguei no tucum kapremp. *Estava aceso com labaredas* (que acendem e apagam de baixo para cima sem queimar a árvore). *Cheguei lá e fiquei olhando. As labaredas estavam crepitando. Fiquei sentado olhando e depois fui embora. Já era quase dia. Fui embora e cheguei numa outra árvore* (pĩtik tik) *que tem feitiço. Também ela estava acesa. Cheguei lá e sentei-me perto, e fiquei olhando. Fiquei pouco tempo e fui embora de novo, e fiquei vendo os Juruna na minha frente* (a aldeia indígena mais próxima à Kretire). *Fui até lá, e algo passou, alguma coisa grande veio; não sei que bicho grande foi. Esqueci de perguntar o nome dele. Já estava amanhecendo e não perguntei o nome. Virei mergulhão* (ave) *e caí na água. Aí virei ariranha e cheguei até o bicho grande e fiquei sentado olhando. Ele me falou: "De onde veio você?"*

"Vim de longe", respondi.

"Por que?"

Falei: "Porque sim (Biri), *estou viajando." Fiquei olhando pouco tempo e falei para ele: "Já vou embora."*

"Pode ir"[5], *falou para mim. Depois virei ariranha e saí d'água. Mais longe virei mergulhão preto e fui embora voando. Depois virei pomba de novo e fui embora. O sol já estava se levantando. Fui embora e cheguei a mim* (ao meu corpo). *Não tinha ninguém sentado perto de mim* (do corpo dele no leito familiar). *Estava deitado sozinho. Cheguei a mim e entrei dentro. Fiquei deitado e já era dia. O sol já estava alto. Aí vieram e me falaram* (parentes não especificados) *"Você ficou aqui deitado então?"*

"Sim", falei, "fiquei deitado e já estou bem. Não estou inchado mais. Minhas mãos e meus braços já não estão inchados, e o sangue já não está inchando minha barriga." Movimentei-me sem sentir nada; não doía mais. Fiquei deitado até de noite, e fui embora novamente. Fui para o leste. Cheguei até a teia de aranha e depois voltei[6]*. A teia estava pendurada, e virei, de volta, perto dela. A teia era grande, parecia uma nuvem branca pendurada. Fiquei olhando; fui perto dela mas depois fui embora. Cheguei a mim, dormi um pouco e fui embora novamente a PI Mẽkrãnòti. Quando cheguei lá fiquei olhando as pessoas. Andei por cima, vendo as pessoas de cima. Aí voltei, cheguei a mim e fiquei deitado. Já estava bem. Já era dia e falei para eles* (mulher e filhos) *"Dói ainda um pouco, mas vou pescar para vocês comerem".*

Ela falou (mulher do narrador)*: "Você está inchado ainda, como vai pescar?"*

Respondi: "Não, já estou completamente bem."

"Vá, então", ela disse.

Fui pescar e matei muito curimatá. Levei para casa[7]*, ela*

---

(5) "*Ma*"; esta é a maneira masculina habitual de despedir-se.

(6) Eu tinha mencionado ao narrador a referência de Vidal (1977) e de Turner (1966, Appendix 1 p.XVI) à teia de aranha atravessada pelos pajés Xicrin e Gorotire. Ele explicou que alguns pajés atravessam até o outro lado. Para um pajé fazer isto, vira pedra, cai no chão e depois vira bicho.

(7) Literalmente disse "trouxe peixe de volta"; está subentendido que a mulher carrega o peixe da canoa até a casa.

assou e as crianças comeram. Eu não comi; fui deitar até de manhã. Naquele dia já estava bem de novo. Estava deitado e eles estavam descascando cana lá por perto. Estava deitado na rede e eles estavam sentados descascando cana. Bebo ou Koko-ràntí (um dos filhos dele) *pediu ao Krenakore* (um que mora em Kretire) *"Krenakore, corte um pedaço de cana para mim". Ele cortou um pedaço e disse: "toma" e o jogou acima de mim. Bateu num pau* (poste) *"plaft"* totũk *e caiu em cima de mim. A cana me bateu e nunca mais fui embora. De noite quando está escuro só fico deitado.*[8] *Não sou mais pajé.*[9] *Bom, acabou* (o relato).

---

(8) Para os pajés, a noite é clara.

(9) "Já não sou mais pajé". *Arũp ibe wayanga kèt kwmre;* Já/sou/pajé/neg./intensificador. Em kayapó não se distingue os verbos 'ser', 'estar' e 'transformar'. Cf. *ibe nhepre* = "virei morcego". *Ibe*, 1ª pess./substantivo. Veja o início do texto de Ken-mũ.

2. Considerações sobre os dois textos em relação a uma seleção de mitos Jê

O mito apresentado neste capítulo relata que os nomes classificados por *Bemp* e *Bekwòy* originaram-se dos peixes, o que poderia levar o leitor a refletir sobre a origem dos próprios peixes. Nunca percebi entre os Mẽtùktire uma sequência mítica bem delineada, nem uma preocupação em justapor um mito com outro para dar-lhe autenticidade. Mitos são invariavelmente legitimados com frases do tipo: "meu avô contou para meu pai e meu pai contou para mim."

O emprego do morfema de citação *we* é obrigatório na narração de mitos. Isto significa que é claramente discriminado na língua kayapó, quando se fala sobre algo que foi visto com os próprios olhos (o que é uma das principais fontes de legitimação do saber) e quando se fala sobre algo que "alguém disse que aconteceu (*we*)", o que é um dos elementos que caracterizam o tempo mítico.

Não havendo uma sequência convencional de mitos, não é imprescindível ligar a obtenção dos nomes 'bonitos' com a origem dos próprios peixes. Enfatizo isto precisamente porque na coletânea de mitos Jê, publicada por Wilbert e Simoneau, são encontradas versões da origem dos peixes e dos nomes. A não obrigatoriedade de laço entre um mito e outro pode ser melhor compreendida em relação ao conceito de bricolage, de Lévi-Strauss (1962b: cap.1), no sentido de se utilizar nos mitos uma série de elementos tirados de um repertório cultural finito, mas que podem ser juntados, separados e reagrupados de várias maneiras.

Os dois volumes de Wilbert e Simoneau incluem dez versões de mitos relacionados à obtenção de uma cerimônia e/ou nomes pessoais através dos peixes. Há também nove versões de mitos sobre mulheres que têm relações sexuais com um homem-anta, sendo que em três das versões Kayapó (1978: mitos nºs 111 e 112; 1984: nº 157) estas mulheres se transformaram posteriormente em peixes. Somente a versão Kayapó de Banner, sobre um homem que visitou os peixes (1978: nº 91), faz uma ponte entre os dois mitos, explicitando uma ligação entre os peixes e as mulheres Kayapó que se transformaram em peixes, para se vingarem da morte de seu amante Birá (1978: nº 111): "The fish which he had spent the time were women who had earlier abandoned human form." (1978:245). No mito (1978: nº 91) apresentado por Banner, um homem entrou dentro d'água do rio depois de se queimar de raiva, porque seu sobrinho tinha se queimado acidentalmente. Este episódio faz parte da versão por mim apresentada acerca da origem dos nomes 'bonitos', mas na versão de Banner os peixes ensinaram somente cantos.

Na versão Kayapó de Banner, das mulheres que se transformaram em peixes (1978: nº 111), Birá era um índio 'Don Juan', que foi transformado em anta por feitiçaria, para que pudesse ser morto pelos maridos ofendidos. As mulheres (supostamente todas) só souberam do fato depois de ingerir a carne de seu amante. Como forma de vingança, transformaram-se em peixes e desapareceram para sempre, o que deu origem às várias espécies de peixes existentes hoje em dia. Somente um homem conseguiu pescar a esposa de volta.(*)

(*) Esta versão diz que a cerimônia *mẽbiok* (veja p.130) das mulheres atuais, comemora a independência em relação aos homens, daquelas que se transformaram em peixes.

Na versão Kayapó de Métraux (1978: nº 112) das mulheres que se transformaram em peixes, Birá já é um homem-anta (semi-humano, semi-animal). Ele era o amante de todas as mulheres, e os homens o mataram na sua forma animal. Nesta versão, parece que as mulheres descobriram a morte de Birá antes de consumir sua carne, mas se transformaram em peixes para vingar sua morte. Como na versão de Banner, uma única mulher é pescada e volta ao seu marido.

Na versão Suyá, de Seeger (1984: nº 154), uma única mulher é amante de um homem-anta. Ele é morto e assado pelo marido dela, que pendura o pênis na entrada de sua casa. A mulher experimenta a carne do amante, mas depois se abstém com vergonha. Nesta versão, é este sentimento de vergonha o desfecho do mito, sem haver metamorfose.

Nas versões de Vidal, dos Xicrin (1984: nº 155); de Nimuendajú, dos Pau d'Arco (1984: nº 156); de Schultz dos Krahó (1978:nº 122); e de Métraux e de Lukesch, dos Kayapó (1978: nºs 123 e 124), o marido de uma mulher que copulou com uma anta (e engravidou só na versão Krahó) mata o animal, leva o pênis (assado em várias versões) com que mata sua mulher, introduzindo o pênis da anta em sua vagina. Em todas estas versões, o marido é subsequentemente morto pelos irmãos, ou outros parentes da mulher, embora a maneira de matá-lo varie de uma versão para outra. O tema enfatizado em algumas versões é a solidariedade entre irmãos e, em todas, o dever masculino de vingança.

Na versão de Verswijver, dos Mẽkrãnòti (1984a:nº157), Birá é um índio adotado, proveniente de outro povo. Ele é o amante de todas as mulheres e é transformado numa anta por um

pajé, para ser morto. As mulheres comem a carne do amante; quando uma criança revela este fato à sua mãe, todas as mulheres se transformam em peixes. Esta versão associa os tipos de mulheres com as espécies nas quais se transformaram. Por exemplo, mulheres que gostavam muito de carne transformaram-se em piranhas. Como nas versões de Banner e de Métraux, só um homem consegue pescar sua mulher de volta.

Além da versão do mito da origem dos nomes *Bemp* e *Bekwòy* incluída neste capítulo, Wilbert apresenta uma versão de Lukesch, dos Kayapó (1978: nº 90), duas versões de Verswijver (1984a:nºs 77 e 78), e uma versão de Vidal, dos Xicrin (1984: nº 79), do mesmo mito. Ambas as versões de Verswijver explicitam que Kràmnge transformou-se em pajé (*wayanga*) quando entrou na água. Na versão de Vidal, ele já era um pajé. Na versão de Lukesch, ele se transformou em um jacaré, o que também significa que já era, ou que virou um pajé naquele momento. Minha versão não menciona se Kràmnge era um pajé, mas está implícito, à medida que conseguiu viver dentro d'água.

Nas versões de Verswijver, Kràmnge volta só com nomes. Na versão de Lukesch (1978: nº 90), os peixes ensinaram uma dança e máscaras, além de nomes.

Nas duas versões de Verswijver, os peixes dão seus nomes *Bemp* e *Bekwòy* para Kràmnge, para levar a seu povo, depois de fazer uma cerimônia em sua honra. Na primeira versão, curam sua pele para que ele possa sair do rio e voltar a seu povo. No campo, na tradução da versão por mim apresentada, foi-me enfatizado que os peixes cuidaram da pele de Kràmnge para que ele pudesse transformar-se em um peixe e continuar morando com eles, mas Kràmnge conseguiu escapar.

A ênfase dada a este contraste - se uma aquisição cultural é um presente ou é roubada - é corriqueira na mitologia Jê. Por exemplo, em quinze versões Jê do mito da obtenção do fogo da onça (Wilbert e Simoneau 1978: nºs 57-64 e 1984: nºs 37-43), é somente nas versões Apinayé que a onça deu o fogo ao homem; nas outras versões o fogo foi roubado, embora a animosidade que o roubo provocou por parte da onça varie de ênfase de uma versão para outra.

Ainda em Wilbert há duas versões de um mito Krahó, de Schultz (1978: nº 84), e de Melatti (1984: nº 73); numa, um menino, e na outra, um homem, é devorado por uma anaconda, e salvo pelos peixes, de quem ele aprende uma cerimônia que leva a seu povo. A versão de Schultz enfatiza que o chefe dos peixes ensinou a cerimônia ao menino, para ele levá-la de volta a seu povo. Os peixes, no pátio de sua aldeia, dançaram desde à noite até de madrugada, como fazem os Kayapó de hoje, no ponto culminante de todas as cerimônias de nominação. A versão de Schultz menciona não somente a heterogeneidade dos peixes, mas a hierarquia entre eles; têm um chefe e governador. (*)

Jean Lave (1979:20) afirma que "The Krĩkatí say they differ from wild animals and wild indians because they have personal names." Entre os Kayapó e Krahó (conforme os mitos), os peixes também moram numa aldeia circular, realizam cerimônias, têm nomes e chefes, sendo muito parecidos com os seres humanos.

(*) Veja Melatti (1978:76 e 315). Ele transcreve um mito que menciona um passarinho que era "governador" ou "prefeito" de uma aldeia animal. Seria interessante saber se o "governador" animal Timbira corresponde ao dono-controlador animal e vegetal (*kapremp*) dos Kayapó já mencionado (p. 81).

Para os Kayapó, os animais não se distinguem de seres humanos pela falta de uma linguagem ou cultura (*kukràdzà*). Além disso, como demonstram os exemplos que se seguem, um homem pode transformar-se em animal e vice-versa. Há o caso do homem-anta (mencionado acima); o pajé, Ken-mù, que transformou-se numa série de animais; o homem-lagarta que gerou o primeiro caraíba (veja Lea, 1984a:69); as mulheres que se transformaram em peixes, etc. Isto me sugere que, para os Kayapó, o homem não se opõe à natureza, como no pensamento ocidental. Os homens, os animais e as plantas se complementam, como a noção de Yin e Yang no pensamento chinês.(*)

Wilbert apresenta duas versões de Nimuendajú, de mitos Ramkokamekra (1978: nºs 85 e 86), sobre o ensino de uma cerimônia dos peixes a um índio. Na primeira versão, um homem é engolido por uma anaconda. Os peixes ajudam-no a escapar, e levam-no para sua aldeia de modo a assistir a uma cerimônia, que ele memoriza para ensinar a seu povo, depois que os peixes o ajudarem a voltar à sua aldeia. Na outra versão, um homem é devorado por piranhas. O chefe destes peixes manda que eles regurgitem a carne deste homem e chama outros peixes para rejuntarem o corpo. O homem volta a viver; os peixes fazem uma cerimônia com máscaras em sua honra e subsequentemente mostram o caminho para ele subir d'água e voltar para sua aldeia, onde ensinou a cerimônia que tinha observado, sem que isso fosse explicitamente a intenção dos peixes.

O que é importante ressaltar é o contraste entre o pensamento Jê e o ocidental acerca da maneira de explicar o

---

(*) Veja Granet (1934). Para uma discussão de oposição complementar entre os Jê, veja Da Matta (1976a).

surgimento de bens culturais. Enquanto para nós, é o homem que inventa coisas novas, através de experimentos ou de descobertas acidentais, para os Jê a inventividade é culturalmente quase inexistente. Tudo que é culturalmente significante é introduzido na sociedade indígena, através de seres que já possuem o bem cultural em questão. A aquisição do fogo da onça pelos Jê é um bom exemplo. Para os Kayapó, foi um rato que lhes ensinou a comer milho; foi uma estrela que casou com um Kayapó que lhes trouxe as plantas cultivadas do céu, e os peixes que ensinaram seus nomes 'bonitos', etc.(*)

Seeger (1981: cap. 10) discute a importância do tema de transformação nas culturas Jê. Lukesch (1969) também trata deste assunto, enfatizando que:

> "Tal transformação acontece quase sempre em um estado de emoção, de paixão, provocando a metamorfose do outro, ou do próprio indivíduo, operando sua auto-transformação. Tais emoções compreendem, principalmente, a cólera, a vingança justa e o ciúme." (1969:6)

No caso dos textos Mẽtũktire, em discussão, a transformação de Krãmnge derivou-se da identificação entre nominador e nominado, e a transformação de Ken-mù foi atribuída à vontade de fugir de sua dor física. Ambos os episódios foram responsáveis pela aquisição de novos nomes, sendo que Krãmnge, um pajé ancestral, estabeleceu o protótipo de uma estratégia que é imitada pelos pajés de hoje em dia. Enquanto Krãmnge modificou todo o sistema de nomes pessoais Kayapó, os pajés de hoje são menos poderosos, trazendo somente alguns poucos no-

---

(*) Para uma discussão mais detalhada deste tema, veja Seeger (1984a).

mes que entregam para um parente.

Coerente com a importância do conceito de transformação no pensamento Kayapó, que surge nos discursos Mẽtùktire, é o perigo deles "virarem caraíba" - transformarem-se no seu oposto. Quando os Mẽtùktire estão particularmente insatisfeitos com a FUNAI, ameaçam "voltar ao mato", ou seja, abandonar o Posto e voltarem a ser "índios bravos". Como eles mesmo dizem, em português: "Somos manso pouquinho". No contexto do PIX, os Mẽtùktire orgulham-se de serem "os índios mais bravos" - afirmando que os Alto Xinguanos são "moles" (fracos).

3. O mito da origem dos nomes 'bonitos' narrado por Kromari (*), e uma reflexão preliminar sobre os nomes mitológicos

Kromari é um dos chefes de Jarina, e alguém com uma reputação de conhecimento de mitos. Ele inicia a narração contando (para mim, no caso) que Krãmnge, também chamado Tõrõp, o herói do mito, é um parente seu, da Casa onde nasceu e foi criado, indicando-me a casa de sua irmã (**). Pude constatar que, de fato, os nomes Krãmnge e Tõrõp continuam sendo transmitidos nesta Casa (veja diagrama p.98). Ninguém conseguiu traduzir os nomes, mas no caso, a origem deles no tempo mítico é mais importante do que o seu significado semântico.

(*) O mito foi gravado em 1982, transcrito em kayapó, e depois traduzido em português com a ajuda de Mẽkarõ.

(**) Nimuendajú (1946:83), foi informado por Eduardo Hoerhan, o 'pacificador' (em 1914) dos Botocudos, um grupo Jê de Santa Catarina, que eles tinham três clãs exogâmicas patrilineares, cujos membros afirmaram ter laços de parentesco com o herói mítico de cada clã.

O próprio Kromari teve um irmão chamado Kràmnge Tòròp. Quando morreu, sua irmã, Koko-nhere, passou estes nomes para o filho de sua filha, geralmente conhecido como Bep-noyts, por ter tido este e outros nomes *Bemp* confirmados cerimonialmente. *Bep-noyts* significa '*Bep* pula dentro d'água'.(*)

O caso dos nomes Kràmnge Tòròp ilustra a impossibilidade de verificar a circulação dos nomes pela observação daqueles que os vivos usam na vida cotidiana, ou pelos nomes que aparecem nas genealogias. Só descobri que Bep-noyts teve os nomes Kràmnge Tòròp porque anotei todos os seus nomes, um total de dezesseis. Aplicando a lógica que internalizei, através de discussões com os Mẽtùktire, suponho (sem alguém ter dito explicitamente) que Koko-nhere não quer ser lembrada constantemente da ausência de seu irmão Kràmnge, morto por brancos há uns trinta anos atrás.

Embora seja necessário retransmitir este nome ancestral, como aconteceu, não é necessário que o novo dono seja geralmente conhecido por ele. É provável que as únicas pessoas que saibam que Bep-noyts chama-se Kràmnge Tòròp sejam sua mãe, as irmãs dela, e os irmãos da nominadora (MM)(**), ou seja, os membros da Casa que é proprietária dos nomes. O que importa é que Bep-noyts é o herdeiro e depositário dos nomes Kràmnge Tòròp, em sua geração, para que ele possa retransmití-los ao filho de sua irmã.

Este caso também ilustra a dificuldade de saber se e

(*) A ligação disso com o nome Kràmnge é fortuita, embora, talvez o nominador tenha achado que fosse apropriado conferir tal nome a este *tabdzwẽ* por ele ter recebido os nomes de Kràmnge, o qual também pulou dentro d'água.

(**) Para a distinção entre o nominador e o epônimo veja cap. IV.

fetivamente nomes pertencem a uma determinada Casa desde os tempos míticos, ou se eventualmente podem deixar uma Casa para serem incorporados a outra. Nas várias versões de um mesmo mito Kayapó (veja Wilbert e Simoneau, op.cit.), os nomes ancestrais não são sempre os mesmos. Isto pode significar que não são fixos a uma Casa desde os tempos imemoriais, ou que um narrador pode designar o mesmo antepassado com nomes diferentes, embora esteja falando de uma mesma pessoa. Mesmo dentro da aldeia Kretire era comum as pessoas chamarem a um mesmo indivíduo por nomes diferentes, e geralmente as pessoas são conhecidas de todos por, pelo menos, dois nomes. Verswijver cita Tsokre (escrito Djokre'y) (1984a:nº 77) e outros três nomes da mãe de Kràmnge no mito, um que também coincidiu com o nome da mãe de Kràmnge, que recebi numa segunda versão do mesmo mito narrado em Kretire. Em suma, em três versões do mesmo mito, a mãe mitológica de Kràmnge foi referida por cinco nomes diferentes, cada narrador mencionando entre um e quatro deste total.

Já foi discutido o fenômeno de bricolage (II.2) - recombinação dos elementos inseridos nos mitos, ao longo do tempo, ou conforme a distância geográfica que separa os grupos humanos que têm a mesma origem. Foi constatado no caso do mito da/s mulher/es, que tinham um homem-anta como amante, que pode haver variações consideráveis de um mito até dentro do mesmo grupo (Métraux 1978: nºs 112 e 123). Por outro lado, há mitos que são bastante uniformes, como o da obtenção do fogo da onça, encontrados entre grupos tão distantes culturalmente dos Kayapó, como os Xavante (Wilbert, 1984: nº 38).

O problema da variedade de ortografia adotada por di

ferentes autores faz com que seja infrutífero tentar comparar os nomes pessoais citados de uma maneira sistemática. Um levantamento apressado dos nomes empregados na mitologia Kayapó (incluindo os extintos Pau d'Arco) revelou pelo menos quinze nomes, cuja ortografia coincidia inconfundivelmente com a minha, e que são usados em Kretire.

Um exemplo é Tedzware ("Perna-afiada"), uma figura mitológica que matava com uma perna afiada. Este nome pertence a uma Casa em Kretire e pode ser encontrado entre grupos culturalmente próximos aos Kayapó, como os Xicrin e os extintos Pau d'Arco (Wilbert 1984: nºs 132 e 133), e entre grupos Jê mais distantes como os Apinayé, Krahó, Ramkokamekra e Apanyekra (Wilbert 1978: nºs 164-169). Outro exemplo é Ngeti (também chamado Nhere), uma figura mitológica que comia crianças, cujos dois nomes pertencem a uma Casa em Kretire. Ele é mencionado na mitologia Xicrin e Pau d'Arco (Wilbert 1984:nºs 124 e 137). À medida que estes dois nomes/epônimos tiveram origem no tempo mítico em determinadas Casas, através de laços genealógicos putativos, poderia-se dizer que, ideologicamente, senão na prática, tais nomes implicam uma noção de descendência uterina por parte dos Kayapó.

Na versão de Kromari do mito dos nomes, a mãe de Krãmnge chama-se Tsokre Bokreti, que atualmente são os nomes de uma das filhas de Koko-nhere (veja diagrama p. 98), a irmã da mãe de Bep-noyts. Tsokre Bokreti II recebeu estes nomes (e mais Kamok-'ore) de seu epônimo, MMMM, sendo que sua mãe foi sua nominadora. Em Kretire ela é conhecida pelo nome Tsokre, supostamente porque seu epônimo é distante demais para provocar as saudades de alguém vivo hoje. É provável que

os nomes de seu epônimo tenham sido anteriormente conferidos a outras pessoas, das gerações que separam Tsokre I e II, embora isto não tenha sido mencionado. Tsokre II tem mais cinco nomes de uma outra *kwatɛ̃y*, que ela já retransmitiu a uma *tabdzwɛ̃*; seus primeiros três nomes irão a uma outra *tabdzwɛ̃*.

Entre os Kayapó, nunca há dois indivíduos com os mesmos nomes. Ou seja, a identidade de um indivíduo nunca é transmitida integralmente a um outro; é sempre fracionada entre dois ou mais indivíduos. Bep-noyts, por exemplo, recebeu este nome e mais quatro do pai de seu pai. Recebeu três nomes do MMB, Kràmnge I, e mais oito nomes provenientes de outros três *nhènget*.

Minha hipótese é que isto é necessário para evitar uma identificação muito estreita entre uma pessoa viva e um defunto. Os Mẽtùktire dizem que os mortos têm muita saudade dos vivos e querem carregá-los para ficarem juntos. Daí, suponho que se duas pessoas tivessem um mesmo conjunto de nomes, tornando-as idênticas, aumentaria o perigo do morto querer levar seu xará.

O tio Kràmnge (no mito) é chamado por seu irmão a se queimar porque o ZS, seu nominado, tinha se queimado. Este compartilhamento de sofrimento físico constitui uma padrão cultural encontrado entre vários grupos Jê. Entre os Krahó, por exemplo, é algo associado à instituição da amizade formal, analisada por Carneiro da Cunha (1978) nos seguintes termos:

> "Quando um Krahó é picado por formiga ou marimbondo, ...ou se queima, seus parentes chamam os amigos formais da vítima, que devem acudir prontamente com sua própria parentela e submeter-se ao mesmo dano que afetou seu parceiro - picadas ou queimaduras."(pp.78-9)

> "...o objetivo será de restaurar a integridade física ou social da vítima." (p. 82) "...porque infligir o dano ao antônimo é dobrar, reiterar a negação e recobrar assim a integridade inicial." (p.92)

Esta explicação parece pertinente ao mito, embora, no caso, a identificação se dê entre nominador e nominado. No caso dos Apinayé, segundo Da Matta, quando uma criança é mordida por um marimbondo, "um dos *geti* [MB...] (o que mais se identifica com a vítima, provavelmente seu nominador) vai quebrar o ninho dos marimbondos." (1976a:120).

No mito Mẽtùktire, o tio Kràmnge é mandado por seu irmão a se queimar no forno (*ki*). Não deve ser por acaso a ênfase no fato do forno ser de pedras e não de madeira, porque há uma associação simbólica entre pedra e longevidade, enquanto madeira é associada à mortalidade. Kràmnge não somente sobrevive às queimaduras, mas parte do elemento fogo para o elemento água, onde vive com os peixes. Por ter se queimado, não simplesmente assegurou a integridade física de seu sobrinho, mas também tornou-se um pajé, o que lhe possibilitou introduzir a instituição dos nomes 'bonitos' na sociedade Kayapó. Daí em diante, estes nomes passariam de *nhènget* e *kwatɛ̃y* para *tabdzwɛ̃* .

A saída e reintegração na sociedade por Kràmnge é marcada com onomatopéia *tòduk/tòhok*. Numa segunda versão por mim colecionada, e em outra publicada por Verswijver (1984a), os meninos da aldeia são amedrontados quando Kràmnge emerge d'água, confundindo-o com um espírito (*mẽkarõ*). Ele não é um espírito, mas um pajé. Somente os pajés têm o poder de separar sua alma (*karõ*) do corpo para viajarem pela água e pelo ar, embora Kràmnge, sendo um super-pajé, por ser mitológico,

tenha viajado sem realizar esta separação, em contraste com o pajé contemporâneo do segundo texto apresentado.

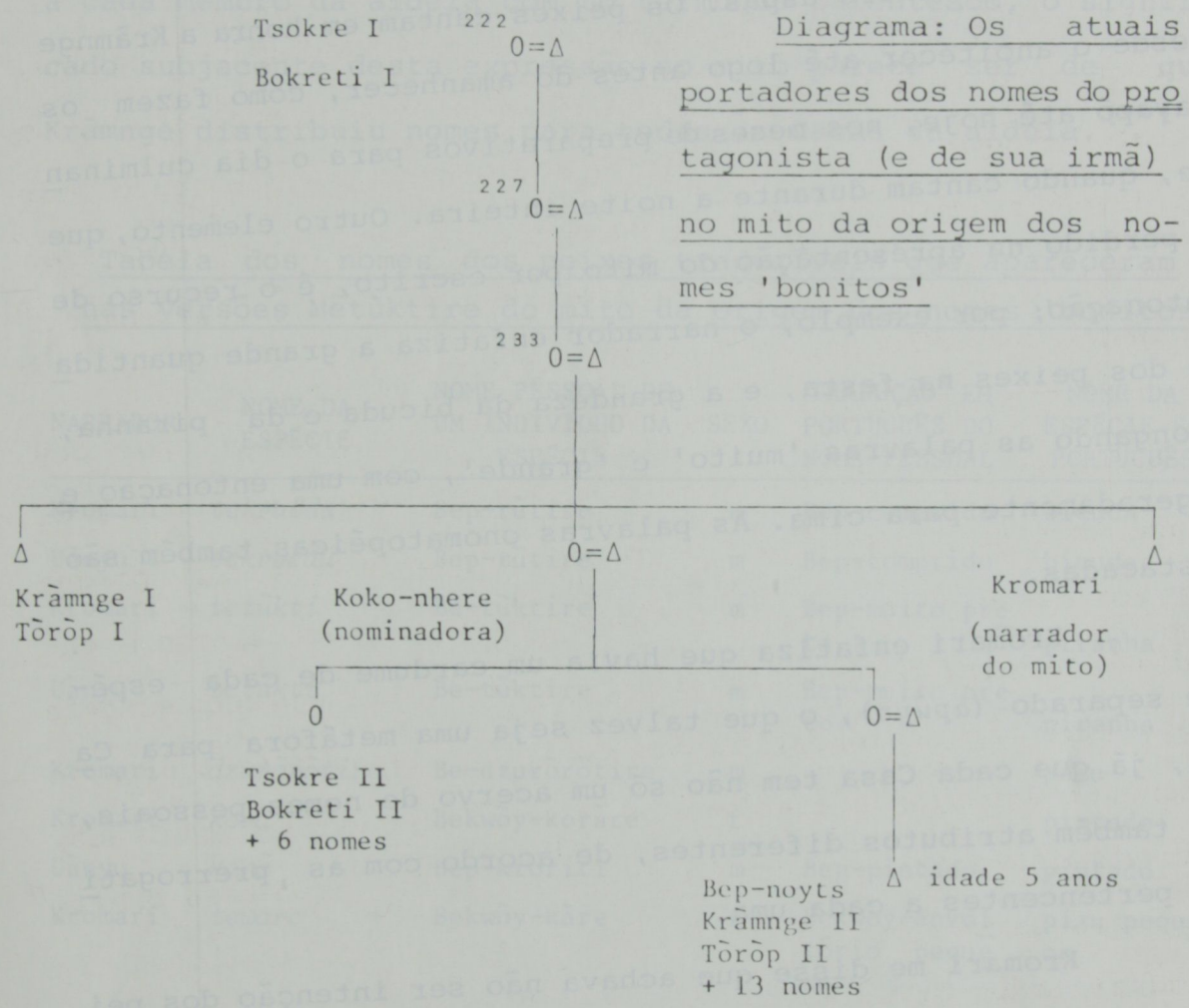


Diagrama: Os atuais portadores dos nomes do protagonista (e de sua irmã) no mito da origem dos nomes 'bonitos'

Os peixes curam asferidasda pele de Krãmnge esfregando-lhe a gosma de seus corpos. Na versão de Nimuendajú, do mito correspondente dos Ramkokamekra, os peixes liberam um homem da boca de uma anaconda com gosma ("slippery phlegm" 1978: 236). Em kayapó,a palavra *irà*, além de 'gosma' significa 'esperma' e 'clara de ovo'. É uma substância que dá vida, já que o acúmulo de sêmen forma o feto, e o ovo se transforma em galinha. No segundo texto, um tatu cura as feridas de Ken-mù es

fregando-se nele, embora não seja mencionada a emissão de nenhuma substância.

No mito sobre Kràmnge, o que é cantado pelo narrador está colocado entre aspas. Os peixes cantam em honra a Kràmnge desde o anoitecer até logo antes do amanhecer, como fazem os Kayapó até hoje, nos meses de preparativos para o dia culminante, quando cantam durante a noite inteira. Outro elemento, que é perdido na apresentação do mito por escrito, é o recurso de entonação; por exemplo, o narrador enfatiza a grande quantidade dos peixes na festa, e a grandeza da bicuda e da piranha, alongando as palavras 'muito' e 'grande', com uma entonação exageradamente para cima. As palavras onomatopéicas também são destacadas.

Kromari enfatiza que havia um cardume de cada espécie separado (*apùyn*), o que talvez seja uma metáfora para Casas, já que cada Casa tem não só um acervo de nomes pessoais, mas também atributos diferentes, de acordo com as prerrogativas pertencentes a cada uma.

Kromari me disse que achava não ser intenção dos peixes entregar seus nomes a Kràmnge para ele levar a seu povo. Kràmnge simplesmente escutou os nomes, o que lhe permitiu transmití-los a seu povo quando escapou dos peixes, devido a um raio de relâmpago que lhes amedrontou, levando-os a fugir em todas as direções. O verbo empregado no mito é *aykate*, que significa 'fragmentar', utilizado, por exemplo, para descrever um espelho que se quebra em pedaços. Isto implicou em deixar de controlar seu preso, Kràmnge, que aproveitou para subir d'água e voltar à sua aldeia. A primeira coisa que Kràmn

ge fez foi transmitir os nomes dos peixes.(*)

Deu nomes para seus filhos e para seus pseudo-parentes (*òmbikwa kaàk*). Já que um Mẽtùktire geralmente se dirige a cada membro da aldeia com um termo de parentesco, o significado subjacente desta expressão no mito parece ser de que Kràmnge distribuiu nomes para todas as Casas da aldeia.(**)

Tabela dos nomes dos peixes traduzíveis que apareceram nas versões Mẽtùktire do mito da origem dos nomes 'bonitos'

NARRADOR	NOME DA ESPÉCIE	NOME PESSOAL DE UM INDIVÍDUO DA ESPÉCIE	SEXO	TRADUÇÃO EM PORTUGUÊS DO NOME PESSOAL	NOME DA ESPÉCIE EM PORTUGUÊS
Kromari	*tekruẽdu*	Bep-rùtire	m	Bep-comprido	bicuda
Uànyu	*tekruẽdu*	Bep-rùtire	m	Bep-comprido	bicuda
Kromari	*tetùkti*	Be-tùktire	m	Bep-muito preto	piranha
Uànyu	*tetùkti*	Be-tùktire	m	Bep-muito preto	piranha
Kromari	*dzuròròtire*	Be-dzuròròtire	m		pacu
Kromari	*korã*	Bekwòy-korãre	f		pintado
Uànyu	*korã*	Bep-kroriti	m	Bep-pintado	pintado
Kromari	*teware*	Bekwòy-kàre	f	Bekwòy-envoltório pequeno	piau pequeno
Uànyu	*mòkòkti*	Bekwòy-rùti	f	Bekwòy-comprida	peixe-elétrico

(*Be* é a abreviação de *Bemp*)

(*) Há dois verbos utilizados para descrever este processo, *arẽn*, que se traduz como 'contar', e *re*, que significa 'transmitir' ou 'atravessar'. Parece-me que, neste contexto, os dois verbos são sinônimos.

(**) Nenhuma conclusão pode ser tirada da distribuição, em Kretire hoje, dos nomes dos peixes mencionados nas duas versões Mẽtùktire do mito. Koko-nhere, da Casa I, deu um destes nomes ao ZDS dela, em uma das habitações de sua Casa em Kretire. Outro menino, em visita a Kretire de PI Mẽkrãnòti, um membro da Casa I, tinha dois destes nomes mitológicos de peixes, mas faltam dados a respeito de seu nominador. Uma menina da Casa XIII tinha um nome de peixe emprestado da Casa B. Em um caso faltam dados sobre a proveniência do nome, e nos outros três casos faltam dados a respeito das Casas dos epônimos dos usuários atuais, sendo casos de empréstimos. Um dos nomes mencionados por Verswijver (1984a) e Vidal (1984) pertence à Casa IV.

Uma comparação de cinco versões Kayapó do mito sobre nomes (duas de Verswijver (1984a), uma de Lukesch (1978) e duas minhas) demonstra que nem os peixes que aparecem nos mitos, nem seus nomes pessoais, são sempre os mesmos. Uànyu, o homem que me forneceu a segunda versão do mito, incluiu um nome com o classificador *Ire*(*) e a versão de Lukesch inclui os classificadores *Nhàk*, *Koko*, *Tàkàk* e *Ngre*, além de *Bemp* e *Bekwòy*. As de Verswijver só se referem a estes dois últimos. Os Mẽtùktire não podiam me explicar se os outros classificadores também vieram dos peixes.

A tabela inclui sete nomes traduzíveis de peixes, provenientes das versões gravadas em Kretire. Não há uma única regra envolvida na escolha dos nomes; às vezes, o nome pessoal coincide com o nome da espécie, outras vezes é uma descrição de alguma qualidade do peixe. Além disso, os nomes variam de acordo com o sexo do peixe.

Isto lembra uma colocação de Foucault, em relação a uma discussão sobre a arqueologia do pensamento ocidental:

> "Sous sa forme première, quand il fut donné aux hommes par Dieu lui-même, le langage était un signe des choses absolument certain et transparent, parce qu'il leur ressemblait. Les noms étaient déposés sur ce qu'ils désignaient, comme la force est écrite dans le corp du lion..."(1966:51).

Isto significa que o nome não é aleatório, reflete o ser que descreve. A bicuda e o peixe-elétrico são compridos, a piranha é preta e o surubim é pintado, e estes são os nomes pessoais destes peixes. Ou seja, o nome é estreitamente iden-

---

(*) Os classificadores de nomes são tratados no cap. III. Constituem morfemas intraduzíveis que antecedem os nomes 'bonitos'.

tificado com a essência do ser que o designa. Na ideologia dos Kayapó, não foi um deus que nominou as coisas e seres; os nomes emanam das coisas e seres em si, e são os pajés que comunicam com os animais, as árvores e os espíritos para apoderarem-se de seus nomes.

4. O relato de Ken-mù

Vale a pena mencionar o drama social que foi o prelúdio deste relato. Numa das primeiras viagens que fiz aos Mẽtùktire, saí um dia de casa correndo para tentar descobrir a causa de uma gritaria proveniente da praça da aldeia. Testemunhei uma briga generalizada (*aben tak*), na qual os homens e mulheres pegaram qualquer pau que vinha à mão para participar do tumulto. Quando as pessoas se acalmaram, fui informada de que a causa da briga havia sido um jogo de futebol(*), realizado como treinamento para uma partida contra os índios Kamayurá (do Alto Xingu) que chegariam em Kretire no dia seguinte. Houve uma discussão sobre os gols e Ken-mù foi a vítima mais grave. Alguém tinha lhe administrado um golpe que rachou sua cabeça, e por pouco não foi removido da aldeia, por avião, para atender a suas feridas.

(*) Posteriormente, o capitão da aldeia chegou a proibir jogos de futebol, durante algum tempo, porque servem como palco de agressões masculinas, de uma maneira parecida com o jogo tradicional de *rõn krã*, um tipo de hóquei (para uma descrição veja T.Turner, 1966:271-2), onde o bastão frequentemente acabou servindo como uma borduna, para os homens se agredirem. O capitão, Rõpni, afirmou que ele proibiu este jogo definitivamente, mas hoje em dia foi substituído pelo futebol, jogado diariamente. Este esporte já se tornou uma instituição xinguana; o ex-Diretor do Parque, Olímpio Serra, chegou a levar os Xavante ao Parque para realizar jogos contra os xinguanos.

Alguns anos depois, quando estava colecionando dados sobre os nomes da família de Ken-mù, este contou-me o relato que apresento aqui.(*) A diferença principal entre a viagem de Ken-mù e a de Kràmnge, no mito, é que enquanto o corpo deste entrou debaixo d'água, a alma (*karõ*) de Ken-mù separou-se de seu corpo dolorido para realizar uma série de viagens, nas quais ele assumiu a forma de vários animais. Na literatura sobre xamanismo, uma das formas mais comuns de tornar-se pajé é consequência de uma doença grave. Os Mẽtùktire falaram que uma pessoa pode ser treinada como pajé por seu pai, ou se transformar subitamente em pajé por causa de uma doença, ou como resultado de raiva.

O tradutor empregou a palavra 'pajé' como um adjetivo e não como um substantivo.(**) Foi o medo da dor que permitiu Ken-mù 'adquirir pajé', uma qualidade que perdeu logo depois que um pedaço de cana acidentalmente caiu sobre ele, como descreve no final. Depois ele me explicou que também tinha sido atingido por pedaços de banana, mamão e abacaxi,(***) e foi isto que lhe causou a 'perda de pajé'. Associei isto ao fato de que pajés devem seguir uma dieta de coisas leves. Não comem bananas, e só comem batatas que foram bem assadas.(****)

(*) Pedi para ele gravá-lo, e depois o transcrevi em kayapó, para traduzí-lo para o português com a ajuda de Mẽkarõ.

(**) Viveiros de Castro (comunicação pessoal) notou que este mesmo uso da palavra 'pajé' é encontrado entre grupos Tupi-Guarani.

(***) Uma brincadeira que observei frequentemente entre os homens era de um grupo se juntar contra um indivíduo, para lhe matar (*bĩ*), metaforicamente falando, bombardeando-lhe com pedaços de comida ou madeira. Isto acontece, por exemplo, quando um homem descobre que algum outro está namorando sua amiga formal. Ele ataca o namorado e os outros homens juntam forças contra a vítima.

(****) Veja Viveiros de Castro, 1984, cap.VI 1.(B), sobre a associação de leveza e a saída da alma do corpo.

Ken-mù encontrou um tatu e perguntou seu nome: "*Mɯ̃ ne anhidzi kute?*" "Como você se chama?" "*Ibe Nhãk--kumẽti.*"(*) "Sou Nhãk-joga coisas." O fato de ter um nome com o classificador *Nhãk* significa que o tatu era de sexo feminino. Os pajés seguem este processo de perguntar o nome dos seres que encontram, para poder transmitir o nome a um parente.(**)

Um paralelo interessante são as 'receitas' de feitiçaria (*udzù*). O pajé ou feiticeiro (*wayanga*) é sempre um especialista (*mari*, do verbo 'escutar') em alguma coisa, por exemplo, alimentos da roça (*dzwɯ̃ mari*). Somente um *mari* sabe falar com o *kapremp*, o chefe ou dono-controlador da espécie, ou um ser com feitiço. Para matar com milho, por exemplo, ele junta quatro tipos de sementes de milho, faz um pacote com uma folha e joga isso em direção à vítima: "*idzi yarẽn; tamnia ikam ngrùk, gora bĩ!*" que se traduz como: "diz o nome (da vítima); ela está brava comigo, matá-la." O milho entra no corpo da vítima, que fica cansada, adoece e morre.

Quando um *mari* se dirige ao relâmpago, a uma cobra, ao espírito d'água (*mrù kaãk*), etc., ele sempre pronuncia o nome da vítima que quer matar.(***) Uma 'receita' para causar uma doença genital feminina, usada quando a mulher recusa ter relações sexuais com um homem interessado, implica em misturar testículos de anta e de queixada com a urina daquela mu-

---

(*) *Nhãk/kumẽ*; jogar/*ti*; aumentativo.

(**) Um pajé que sabia se comunicar com onças me contou que ele apresentou seu *tabdzwɯ̃* às onças para torná-lo um pajé também. A onça perguntou ao velho o nome deste *tabdzwɯ̃*, supostamente para identificá-lo futuramente.

(***) Cf. Viertler, 1976:50. Ela nota que também o feiticeiro Bororo usa o nome da vítima para provocar o malefício.

lher. Sua genitália incha e ela morre. O uso de urina como uma metonímia da pessoa, que lhe contagia depois de ter sido expulsa do corpo, sugere a idéia de que o nome, cujo pronunciamento é essencial em feitiçaria, também seja considerado pelos Mẽtũktire como uma metonímia da pessoa.

Nunca soube de um pajé, que tenha conseguido nomes da maneira descrita, guardá-los para si; sempre os transmite para um terceiro. No caso, Ken-mù deu o nome que veio de um animal feminino para sua filha. A filha continua sendo mais conhecida pelo nome Atwàrëngo, meramente adicionando o novo nome aos nove que tinha, e que já incluíam um nome *Nhàk*. A mãe da menina disse que o marido conseguiu o nome quando estava *bibuyn*, um estado geralmente associado à febre, que pode ser glosado como 'delirante' ou 'tonto', que é outra maneira de descrever uma pessoa fora de si.(*)

Por seu classificador, este nome é indistinguível dos nomes 'bonitos' herdados dos ancestrais, mas é descrito como um nome 'inautenticamente bonito' (*idzi mets kaygo*), por causa de sua origem. Não me informei sobre a transmissão desta classe de nomes. Segundo Verswijver (1984c:109), a Casa do pajé é considerada proprietária dos nomes (*idzi dzwoy*) que ele aprende em suas viagens. Neste caso, Ken-mù teria emprestado para sua filha, o nome que na próxima geração voltará aos netos das irmãs dele. Acho provável que nas gerações seguintes este nome seja unido a um conjunto de nomes 'bonitos' com o

---

(*) Outra mulher me disse que o marido dela ficava 'tonto' quando ele comia jabuti, e subsequentemente 'escutava' (*ma*) jabutis. Isto sugere que a tontura normalmente precede a comunicação dos pajés com animais ou plantas.

Favor não fazer anotações ou grifos
à tinta ou a lápis nesta publicação

mesmo classificador, e subsequentemente ninguém mais saberá distinguir os nomes ancestrais do nome que veio do tatu *kapremp*. Pode acontecer que um pajé sonhe, ou descubra numa viagem, um nome já existente em sua aldeia. Neste caso, ele tem que abandonar o nome, sem poder conferí-lo a qualquer pessoa.(*) A Casa que já detém o nome continua sendo a proprietária (*idzi dzwoy*).

Ken-mù relatou que esqueceu de perguntar o nome do outro bicho com quem conversou. Falou isto com um tom de reprovação, justificando-se em seguida, pelo fato de que estava amanhecendo. Os pajés enxergam à noite como se estivesse claro, mas o relato indica que eles têm que voltar ao seu próprio corpo durante o dia. Esta atividade noturna dos pajés os assemelha aos mortos, que dormem de dia e caçam à noite. A alma dos mortos e dos pajés viajantes está separada do corpo; o que os distingue é que, para os pajés, este estado é temporário.

O texto descreve três *kapremp*, o tatu e dois tipos de árvores. Os Mẽtùktire falavam que só um pajé vê os *kapremp*, que lhes ajudam a caçar, e contraditoriamente que os animais *kapremp* eram confundíveis com os membros comuns da espécie. Suponho que isso aconteça quando tomam a forma de um animal, como fazem os pajés. Somente os pajés vêem as árvores *kapremp*, caracterizadas por terem labaredas que crepitam de cima para baixo, sem que a árvore seja danificada. Isto lembra a enorme

---

(*) Um pajé me falou que ele sonhou com três nomes de uma mulher morta. Dois deles (*Koko-prẽ*; Koko-pena de pássaro, e *Koko-ù*; Koko-semente) ele poderia transmitir a algum *tabdzwẽ*, mas o terceiro ele tinha que abandonar (*kanga*), porque o nome já pertencia a alguém em Kretire.

árvore de milho mitológica, que os homens tentavam derrubar durante semanas. Cada noite as rachas feitas pelo machado se fechavam sozinhas.

Os *kapremp* estão ligados à noção de uma hierarquia entre os animais e árvores parecida com aquela que existe entre os homens. Os *kapremp* são descritos como os donos-controladores (*dzwoy*) da espécie em questão, e como tendo feitiço à medida que causam a morte de quem lhes mata, por tê-los confundido com um membro comum da espécie.

Além de visitar os *kapremp* do mato, Ken-mù visitou duas aldeias Kayapó, e a aldeia Juruna próxima a Kretire. Em PI Mẽkrãnòti ele visitou um outro pajé que lhe acompanhou em suas aventuras. Não conheci este outro pajé, para saber se e le está a par desta cumplicidade.

Os Mẽtùktire afirmam que os nomes dos mortos são diferentes dos nomes dos vivos, no sentido de que os mortos mudam de nome. Numa ocasião, pouco depois da morte de dois recém-nascidos, o *mẽkarõ mari* (aquele que comunica com os mortos) informou aos pais dos bebês que eles já estavam com seus *nhènget* e *kwatɛ̈y*, de quem tinham recebido seus nomes. Segundo este *mẽkarõ mari*, os que morrem bebês ficam mais velhos na vida post-mortem, e os velhos ficam mais jovens.(*) Os mortos casam e geram filhos. Também brigam e "se matam".(**) De qual

---

(*) Isto é também mencionado por T. Turner, 1966:398.

(**) Os Kayapó racionalizam o fato de não colocarem espingardas na tumba, dizendo que isto é para impedir que os mortos "se matem". Apesar disso, as armas indígenas são enterradas com seu dono.

quer maneira, as almas dos mortos "morrem" de velhice, e viram *kai rĩnha* (um tipo de vento) que gosta de virar capim e mato queimado. Por isso, ventos nas roças são atribuídos aos mortos. Um dia escutei o *mẽkarõ mari* informar a uma mulher que o espírito (*karõ*) de seu pai (já morto), tinha sido 'morto' por seu inimigo e que já tinha se transformado em *kai rĩnha*.(*)

Enquanto uma pessoa está viva, mesmo depois de transmitir seus nomes a outrem, continua a desfrutar destes nomes. Eles podem ser compartilhados por duas pessoas vivas se elas não são da mesma geração. Parece, então, que os nomes se separam automaticamente de uma pessoa por ocasião de sua morte.

Um recém-nascido, que morre antes de receber nomes, não tem o mesmo status que uma pessoa com nomes. Quando morre uma pessoa com pleno status social, que tem nomes, uma dança é realizada e "entregue" em sua casa. Todos os homens dançam quando o morto é masculino, e as mulheres, quando a morta é do sexo feminino. A dança termina na casa do defunto, onde são entregues as coroas de imbira usadas pelos bailarinos. Ne

---

(*) Parece-me que os termos *mari* e *wayanga* são sinônimos. Às vezes, os *mari* de Kretire foram descritos como sendo *wayanga*. Às vezes, os Mẽtũktire afirmaram não existirem mais os *wayanga* verdadeiros, definidos pela capacidade de retirar objetos (pele, osso, terra, etc.) do corpo da vítima. O *mẽkarõ mari* me falou que ele faz isso, embora eu só tenha visto objetos retirados dos corpos de pessoas doentes pelos pajés Kamayurá do Alto Xingu. Alguém é definido como um *mari* quando utiliza remédios do mato, e quando sabe se comunicar com a espécie que manipula para trazer cantos, fazer feitiçaria, ou simplesmente para lhe ajudar a caçar ou pescar. Ele é então o dono-controlador (*mari dzwoy*) da espécie em questão. Os Mẽtũktire mencionaram os seguintes tipos de *mari*: do peixe monstro (*mrũ kaãk*), que dá choques; de comida (*dzwẽ*), milho por exemplo; de onças, porcos, tatus, jabutis, cobras, aves, abelhas, escorpiões, aranhas, árvores, urucu e jenipapo. Este último *mari* sabe tornar a tinta bem preta. O *mari* da chuva faz com que chova e pare de chover, e mata com relâmpago. Um mesmo indivíduo geralmente parece ter várias destas especializações juntas.

nhuma dança é realizada quando morre um bebê sem nomes, e o período de luto dura apenas alguns dias, em contraste com o luto em relação aos adultos e às crianças mortas depois de receberem nomes, que dura meses.

Para concluir, deve ser ressaltado que faz parte do *ethos* masculino vingar-se de agressões sofridas, algo não mencionado no relato de Ken-mù. A capacidade de sublimar as emoções, saindo literalmente do corpo, poderia ser vista como o outro lado da mesma moeda. Ken-mù foi salvo (*putàrẽ*) pelo tatu *kapremp*, que curou as suas feridas. O mesmo verbo é também empregado para descrever presos de guerra, geralmente crianças, 'salvos' (*putàrẽ*) da morte por alguém que os adota para criá-los. No caso de Ken-mù, a sublimação da dor lhe possibilitou conseguir um novo nome pessoal.

Já me referi a vários mitos, onde um pajé aprende cantos e danças com animais e peixes, como um padrão cultural que corresponde à noção ocidental de invenção. Com exceção de uma cerimônia onde cantos de brincadeira são inventados para satirizar membros da aldeia, todos os cantos 'novos' são apresentados por um pajé (*mari*), que os aprende (*ma*, literalmente 'escuta') nas viagens em que sua alma (*karõ*) encontra com animais, plantas, ou com os espíritos dos mortos (*mẽtũk karõ*), conforme sua especialidade. Em suma, o pajé não é simplesmente alguém que cura ou causa doenças, mas o responsável pela introdução de inovações dentro da sociedade, sempre vindas de fora e já prontas. O lado negativo de seu saber se mostra quando é usado para fazer feitiçaria. Nestes casos, bastante comuns nas genealogias da população de Kretire, ele pode ser condenado à morte.(*)

(*) Para um aprofundamento deste aspecto negativo do papel de pajé, veja A. Seeger 1980, cap. 3 e 1981, cap. 9.

CAPÍTULO III

O SIGNIFICADO DOS NOMES PESSOAIS

1. Significado semântico

Não registrei todos os nomes, uma tarefa quase impossível à medida que um levantamento total demandaria falar com o nominador de cada indivíduo, pois uma pessoa geralmente não sabe todos seus próprios nomes. Muitos nominadores da população de Kretire estavam em outras aldeias, ou já tinham morrido.

Os homens e as mulheres que são *uatĩ* (órfãos), no sentido de estarem em Kretire sem M, F, FZ, MB, avós, Z, etc. só sabem dois ou três de seus nomes, embora afirmem terem muitos outros. Aqueles que perderam seus parentes próximos cedo ficam com poucos nomes na vida adulta. (Este ponto será elaborado mais adiante, em relação à propriedade dos nomes).

Registrei um total de 1.824 nomes, referentes à população de Kretire e a seus antepassados, em suas genealogias. 1.802 são nomes Kayapó e 22 nomes *kubẽ*. Esta última categoria inclui quatorze nomes de caraíba, dois nomes Trumai, um Juruna, um Kayabí, um Suyá, um Apinayé, e dois nomes para povos indígenas. Em relação ao total, 945 levam um classificador 'bonito' (*mets*) ligado a uma cerimônia (veja adiante), e 879

(incluindo os 22 nomes *kubẽ*) são nomes 'comuns' (*kakrit*) sem ligações cerimoniais .(*)

Alguns nomes surgiram até cinco vezes, à medida que pertencem a uma ou mais pessoas vivas e constaram também nas genealogias. Embora outros nomes apareçam só uma vez, isso não significa que não sejam transmitidos. Já que os nomes Kayapó pertencem a todas as aldeias em conjunto (excluindo os Xicrin), um levantamento total dos nomes existentes implicaria em colecionar dados das nove aldeias mencionadas no Apêndice 2. Em Kretire, traduzi principalmente os nomes da população viva e não de todas as genealogias.(**)

Os classificadores intraduzíveis dos nomes 'bonitos' (*Bemp*, *Bekwòy*, *Tàkàk*, *Nhàk*, *Pẅyn*, *Ngre*, *Ire* e *Koko*) não são prefixos.(***) Tais morfemas podem ocorrer como formas livres, na forma de epítetos, como *Koko* e *Ire* e tecnônimos como *Bemp bam* (pai de *Bemp*). Estes classificadores aparecem obrigatoriamente antes do nome pessoal, constituindo classes de nomes com implicações cerimoniais.

O termo 'nome bonito' pode ser enganador. Não é o significado semântico de tais nomes que contém a 'beleza' deles. As palavras que seguem o classificador dos nomes 'bonitos' são indistinguíveis das palavras usadas nos nomes 'comuns' (*idzi kakrit*). Estes últimos são definidos como tais simplesmente pela ausência de implicações cerimoniais. Nada im

---

(*) O Apêndice 6 inclui uma amostra de 1302 nomes.

(**) Vários nomes que aparecem nas genealogias não podiam ser traduzidos e, por isso, não foram incluídos no Apêndice 6.

(***) Na literatura Kayapó, os classificadores são geralmente designados 'prefixos' (veja Bamberger, 1974, e Verswijver, 1984c).

pede que um nome 'comum' seja, ao mesmo tempo, parte de um nome 'bonito'. Por exemplo, existe *Kabẽti* (Tagarela), e também *Bep-kabẽti*. Simultaneamente, os mesmos complementos ocorrem com vários classificadores 'bonitos', o que indica não haver uma distinção fundamental entre uma classe de nomes 'bonitos' e outra; por exemplo, *Bep/Bekwòy-dzo* (- fruta) e *Koko/Nhàk-'o* (- folha).

É impossível delimitar os aspectos da vida Kayapó incorporados aos nomes. Eles falam do cotidiano masculino e feminino, da flora e fauna do mato, dos produtos cultivados na roça, dos elementos da natureza, dos rios e dos cantos. Um número muito grande de nomes designa atributos físicos e comportamentais - alto, magro, chorão, beberrão, comilão, tagarela, andarilho, dorminhoco, etc. Os nomes falam muito de atividade versus passividade, posições (como pendurado, sentado e deitado), cores, ruídos e cheiros.

Embora o significado de muitos pareça inequívoco, uma das maiores dificuldades por mim enfrentadas na tradução dos nomes foi a de como preservar as ambiguidades inerentes aos nomes em kayapó. Isto foi evidenciado, por exemplo, quando duas pessoas forneceram traduções diferentes de um mesmo nome. Em vez de anotar todas as conotações possíveis para cada nome, tentarei esboçar esta questão em termos gerais, para servir como um guia à leitura do Apêndice 6.

Parece-me que esta característica de ambiguidade e multiplicidade de referentes de uma mesma palavra explica porque os Mẽtùktire inicialmente tinham receio em traduzir os nomes. Quando eu mesma comecei a entendê-los e passei a discutí-los com os Mẽtùktire, eles ofereceram traduções em portu-

guês.

Vários nomes incorporam termos kayapó que caíram em desuso e, consequentemente, são intraduzíveis, mas continuam a ser valorizados como 'bens transmissíveis' da mesma forma que quaisquer outros nomes. Os velhos insistem que a língua está perceptivelmente mudando, com o interesse dos jovens em aprender a falar português. Acho que o fato de culpar os jovens faz parte da ideologia gerontocrática, em que os velhos detêm o saber. Na realidade, a introdução de novas técnicas e bens, como fósforos, espingardas e machados de ferro, e o fato de que os recursos naturais (principalmente a caça) estejam diminuindo cada vez mais, faz com que muitas técnicas antigas e o vocabulário a elas associado tornem-se obsoletos.

O universo dos caraíba começa a penetrar dentro do sistema dos nomes de duas maneiras diferentes. Algumas pessoas têm nomes caraíba, sem necessariamente usá-los, e algumas pessoas são conhecidas por tais nomes, como um Roberto e uma Marian em Kretire. Evidentemente, estas pessoas têm também vários outros nomes, e tudo indica que os nomes caraíba serão transmitidos da mesma maneira que os demais. Por enquanto, os Mẽtũktire não adotaram a prática de usar um nome cristão perante os caraíba e nomes nativos entre eles, como fazem muitos povos colonizados. Ao contrário, os Mẽtũktire sempre desesperam os médicos, que visitam Kretire e tentam fazer fichas dos nomes e filiação dos pacientes, inconformados com o fato dos índios nunca se contentarem com um só nome. Este mesmo fenômeno dificultou a coleção das genealogias, porque a tendência dos Mẽtũktire era de falar todos os nomes conheci-

dos de qualquer parente mencionado.

Concomitantemente, os nomes pessoais começam a falar do universo dos caraíba na língua kayapó; por exemplo, dos valorizados bens de metal: espingardas, facas, panelas e tesouras. Um exemplo é o nome *Kày pràmti* (faca fome -aum.) 'Sempre a fim de facas'. A miçanga, um dos bens ocidentais mais valorizados, faz parte de vários nomes. Objetos de fascínio, como avião e óculos, tornaram-se nomes pessoais, e até o cachorro e a vaca estão sendo incorporados aos nomes de algumas pessoas.

Os nomes pessoais incorporam ainda novos gêneros alimentícios como mamão, feijão e cana-de-açúcar. Os Mẽtùktire afirmam que tradicionalmente todas as pessoas plantavam basicamente as mesmas coisas. Hoje em dia, com a adoção de cada vez mais alimentos provenientes dos caraíba, as roças se diferenciam, já que escolhas diferentes são feitas em relação ao que plantar. Uma das causas mais frequentes de raiva, especialmente por parte das mulheres, diz respeito ao roubo de alimentos da roça. Isso acontece muito, tanto com espécies tradicionais quanto com espécies novas, e o nome 'Brava por causa de cana-de-açúcar' (452)(*) evoca uma imagem de um acontecimento, quase cotidiano, de mulheres voltando furiosas da roça, denunciando publicamente, à beira da praça da aldeia, que foram roubados alimentos da roça.

O personagem do capitão (*kapitão*), intermediário entre índio e caraíba, já se tornou um nome pessoal, além de 'soldado' (metal/panela na cabeça, nº 611). A ambivalência

(*) Os números remetem ao Apêndice 6.

em relação à tecnologia ocidental é captada no nome 'Bala quase pegou a cabeça' (609). O universo dos caraíba, descrito a partir dos nomes, é simultaneamente fascinante e ameaçador.

Albisetti e Venturelli (1969) demonstram que, entre os Bororo, muitos nomes se referem a bens pertinentes aos clãs. Entre os Mẽtũktire, os únicos enfeites que reconheci nos nomes são o *krokrokti* (o maior cocar existente), a cauda da arara e um enfeite de buriti, embora em certas ocasiões todos possam usar esses enfeites. Vários animais mencionados nos nomes constituem propriedade na forma da prerrogativa de criá-los, ou de usá-los para fornecer matéria-prima para fabricar enfeites, mas foi impossível pesquisar a etimologia de cada nome. Por isso não investiguei uma correlação entre os animais mencionados nos nomes e os animais que constituem a propriedade das Casas.

Inicialmente pensei que havia uma personificação da flora e fauna kayapó nos nomes. Vários dão esta impressão: 456 'Bacaba anda', 685 'Mandioca barriguda' 686 'Passarinho com a cabeça amarrada' (por um enfeite), 718 'Jatobá grita', 724 'Arraia com braçadeira', 764 'A cabaça respira', 1058 'Borduna pequena de tamanduá', 1151 'Urucu respira', e 1254 'Matrinxã dá pontapé'. Entretanto, como vimos (no cap. II), os animais e as plantas são muito próximos aos seres humanos. Possuem uma alma, têm uma língua e têm costumes (cerimônias, por exemplo). Os nomes pessoais remetem a muitos animais e plantas associados aos pajés (*mari*), incluindo os donos-controladores (*kapremp*, veja nos 477 e 478 no Apêndice 6). É dos animais e das plantas que originam muitos nomes com classificadores 'bonitos', incorporados à sociedade Kayapó pelos pajés.

Portanto, não é surpreendente que inúmeros nomes possam designar um ser humano e simultaneamente um animal ou planta. Por exemplo, *'Bekwòy* dança/voa' (*Bekwòy toro*) e *'Bekwòy* arranha' (*Bekwòy nhire*) poderiam designar um animal ou uma mulher, sendo que as mulheres costumam arranhar a pele dos amantes, em sinal de satisfação. Os Mẽtũktire não se preocupam tanto com a etimologia dos nomes 'bonitos', quanto com o fato deles virem dos antigos (*mẽtum*) e terem sua raiz ou começo (*kray*) na Casa que os transmite.

Há uma inversão sexual em alguns nomes, como uma mulher chamada *'Pʉyn* flecha' (nº 1075), sendo que as mulheres nunca usam esta arma. Entre os apelidos usados em Kretire, havia 'Pênis magro' (nº 748), pertencendo a uma mulher, e 'Púbis magro' (nº 1026b) pertencendo a um homem. Onde havia nomes emprestados de um sexo ao outro (vejas as indicações m/f no Apêndice 6), parece-me que geralmente foram nomes femininos emprestados a homens. Embora alguns homens recebam nomes 'bonitos' com classificadores predominantemente femininos, não há mulher alguma com um nome *Bemp* ou *Tàkàk*. Talvez isto seja associado à idéia (e realidade) Kayapó de que os homens são mais fortes (*tʉyts*) fisicamente do que as mulheres. Neste caso, não seria perigoso para homens usarem nomes femininos emprestados, mas nomes *Bemp* e *Tàkàk*, se conferidos a mulheres, poderiam ser desproporcionais ao seu físico.

No início achei que a imagem engendrada por cada nome era o que facilitava uma pessoa a decorar os nomes de sua Casa. Posteriormente, descobri que os nomes tendem a gerar, não uma imagem fixa, mas uma série de imagens em metamorfose, o que corresponde à definição de signo dada por Lévi-Strauss

(1962b:18),ou seja, um intermediário entre imagens e conceitos.

Uma das palavras que ocorre mais frequentemente nos nomes é *kà*, que na maioria das vezes traduzi como 'envoltório'. *Kà* é uma palavra polissêmica que significa: pele humana; couro animal; seio; casca; canoa (casca de árvore) e roupa. *Kà* é também empregada em palavras compostas, como *pari-kà*, 'sapato' (envoltório do pé), e *màd-kà* 'avião' (envoltório de arara). *Kà* ainda tem a conotação de 'corpo' em nomes como *Bep kà ruàk* (*Bep* nasceu; lit.*Bep* envoltório desceu), e no nome *Ire kà takti* (*Ire* envoltório bater), que se refere à prática feminina de ferir o corpo com golpes de facão por ocasião da morte de um parente. Quando havia qualquer dúvida em relação ao objeto designado por *kà* em um nome pessoal, traduzi esta palavra como 'envoltório', usando 'pele', ou outro referente de *kà*, somente quando o Mẽtũktire que traduziu o nome indicou um referente específico.

Outra palavra polissêmica é *karõ*. Usada como substantivo, significa: espírito; alma; sombra; eco; máscara e fotografia; como verbo significa: prever ou planejar. Para tornar seu referente preciso, *karõ* é qualificada por uma outra palavra; por exemplo, *mẽtũk karõ*, 'os espíritos dos mortos' ; *kubũt karõ*, 'máscara de guariba'; e *kabẽ karõ* 'eco da voz'. O emprego de *karõ* nos nomes, sem contextualizá-la (por exemplo, *Ire karõ*), é uma forma de torná-la propositalmente elíptica.

Um terceiro exemplo desta categoria de palavras é *kako*, que se glosa como: espiga de milho; caule; cabo de pena; batoque; brinco ; também designa uma pintura corporal. Parece significar 'uma coisa inserida em outra' e só designa algo

específico quando qualificado; por exemplo, *i-kà-kako*, 'meu batoque'; *i-kre-kako*, 'meu brinco'; ou *bàù kako*, 'espiga de milho'. Nomes como *Bekwòy kako* não estipulam o referente preciso.

Às vezes, é precisamente esta característica a responsável pelo elemento de humor inerente a muitos nomes. Os Mẽtũktire sempre insistiram que '*o*' significa tanto 'folha' quanto 'pêlo', especialmente 'pêlos do púbis', algo considerado anti-estético e que é sempre retirado pelas mulheres, exceto quando estão seguindo os tabus do pós-partum. A outra palavra com um duplo sentido é '*ù*', 'semente/pequenos lábios'.(*) Os homens Mẽtũktire esticam os pequenos lábios das mulheres, e as velhas sempre são descritas como tendo pequenos lábios grandes. Métraux registrou um mito acerca disso (Dreyfus 1963:mito 27), mas ele traduziu '*ù*' como 'clitóris'. Os significados dos nomes referentes a '*o*' e '*ù*' sempre provocaram gargalhadas entre os Mẽtũktire.

Em português, a palavra 'buraco' é suficientemente abstrata para corresponder a *kre* em kayapó, embora *kre* seja também empregada como o verbo 'plantar'. Outra palavra possível de se traduzir, e não só de se glosar, ou seja, que tem um equivalente em português, ilustrativo do nível de abstração de certas palavras kayapó, é 'cabeça' (*krã*). Nas duas línguas este termo aplica-se a muitas coisas além da cabeça humana. Em kayapó, *krã* serve para compor muitos termos, por exemplo: *pũka krã*, 'tumba' (*pũka*, terra); *mũ krã*, 'glande do pênis (*mũ*, pênis); e *tũrũti krã*, 'muda de banana' (*tũrũti*, banana).

(*) Seeger (1981) descreve uma prática análoga entre os Suyá. E, segundo Viveiros de Castro, os Araweté (Tupi-Guarani) estiram os grandes lábios que designam 'pênis-feminino' (1986:538).

Lévi-Strauss foi uma das primeiras pessoas a argumentar que: "...a riqueza em palavras abstratas não é só apanágio das línguas civilizadas." 1962b:19). E espero ter demonstrado a importância desta afirmação para ter a mínima noção da complexidade da língua kayapó.

Se não houvesse alguma relação significativa entre as palavras que formam os nomes, como supõe Melatti no caso dos Krahô (1976:143), seria impossível para os Mẽtũktire lembrarem-se de tantos nomes. Alguns, de fato, não têm significação, mas constituem uma minoria. Os Mẽtũktire nunca ordenam os nomes numericamente.(*)

Os nomes de um determinado indivíduo, que podem ser mais de trinta, estão ordenados em séries de um mesmo classificador, e por último vêm os nomes 'comuns', sem classificadores. Muitos dos nomes 'bonitos' remetem a um atributo pessoal físico, comportamental ou descritivo. Vários dos atributos mencionados são aplicáveis a qualquer um: '*Bekwòy* tem sede' (98), '*Ire* grita' (381), '*Koko* barriga vazia' (562), '*Tàkàk* dói' (1211), '*Ire* preta' (com jenipapo) (439) e '*Tàkàk* vermelho' (com urucu) (1191). Pintura corporal, além de estética, é uma profilaxia contra os espíritos dos mortos, e uma marca de saúde e participação social; ou seja, os dois últimos nomes

---

(*) O sistema numérico só vai até seis, e é bastante enfadonho:
pùdzi : um
amay-krut: dois
amay-krune-ikie-kèt : três
amay-krune-amay-krut : quatro
amay-krune-amay-krune-ikie-kèt : cinco
amay-krune-amay-krune-amay-krut : seis

acima descrevem o estado 'normal' de qualquer um.

Muitos nomes parecem apelidos, à medida que descrevem uma característica pessoal marcante: '*Bekwòy* sempre tem muita sede' (80); '*Koko* barulhento' (391); '*Ngre* pele branca' (826), que poderia designar, por exemplo, o descendente de um caraíba, um bebê, uma pessoa saindo da reclusão do luto, ou alguém carecendo de pintura corporal. Alguns nomes implicam aprovação: '*Bep* alto' (286), '*Bep* forte/duro' (303), '*Ire* muito bonito' (398), '*Ngre* olhos bonitos' (866). Outros nomes exprimem reprovação: '*Bekwòy* cabelo fraco' (82), '*Bekwòy* ruim' (116), '*Bep* fraco/mole' (286), '*Koko* magra' (524), '*Ngre* medrosa' (879).

Mesmo os nomes que falam de atributos não valorizados, como fraqueza, magreza, e baixa estatura, são nomes 'bonitos', de forma que nunca são conferidos isoladamente, mas sempre em séries do mesmo classificador, e é comum que tais séries falem de atributos antitéticos. Um atributo pessoal, do qual fala um nome, designa exclusivamente a pessoa, animal, planta ou defunto que deu origem a ela.

Quando um indivíduo pensa na fonte de seus nomes, não pensa somente em seu epônino pessoal, último portador do nome. Esta pessoa era meramente um *nhènget* ou *kwatËy* num fio de inúmeros *nhènget* e *kwatËy* do mesmo nome, que se estica no tempo (idealmente pelo menos), muito além de qualquer pessoa lembrada pessoalmente pelos parentes mais idosos do portador atual. Os nomes têm valor porque sua raiz ou origem (*kray*) está na Casa que os transmite. O aspecto temporal da origem do nome é vago, localizado em termos abstratos no tempo mítico.

Portanto, o conteúdo dos nomes 'bonitos', seja isto

positivo ou negativo, não tem qualquer conotação moral em relação ao portador atual; é simplesmente um 'nome dos antigos' um (*mẽtum idzi*). Não testemunhei qualquer caso de um nome ser utilizado como um prognóstico de um atributo do qual fala. Um bebê chamado *Nhàk kĩ yabieti* (*Nhàk* cabelo muito comprido) não é contagiado pelo nome, no sentido que alguém acredite que mais tarde ele terá cabelo muito comprido. Tampouco são considerados 'naturais' os atributos físicos admirados pelos Kayapó. Cabelos compridos, ou um rosto considerado bonito, por exemplo, são possíveis exclusivamente pelo uso de *'ùkane* (remédios do mato) e um regime de comida apropriada(*).

Na conversa cotidiana, os antigos, cujos nomes 'bonitos' se transmitem de geração em geração, são geralmente considerados superiores às pessoas de hoje. Os antigos eram mais altos, fortes e bonitos. Em inúmeras ocasiões, pessoas me descreveram um 'antigo' com os braços da grossura das coxas de hoje, com estatura das portas das casas atuais e cujos dentes estragados renasceram.

Os nomes 'autenticamente bonitos' (*idzi me kumre*) são veículos que ligam os Kayapó a seus antepassados remotos, através da transmissão e confirmação cerimonial de nomes antigos (alguns mencionados na mitologia Jê), de geração em geração, idealmente dentro da Casa onde tiveram origem.

No caso de nomes muito antigos, ninguém mais sabe quem era o epônimo original, ou seja, o animal, planta ou defunto cujo nome pessoal foi apropriado por um Kayapó. Os récém-adquiridos nomes 'inautenticamente bonitos' (*idzi me kaygo*), que os pajés aprendem em sonhos ou nas viagens fora de seu

(*) Para fins comparativos, veja Viveiros de Castro (1979).

corpo(*), são idênticos, em estilo, aos nomes 'autenticamente bonitos' dos antigos. Isto sugere que, embora a imagem engendrada pelos nomes 'autenticamente bonitos' tenha se remetido originalmente a um animal, a uma planta ou a um defunto, esta referência se perde no decorrer das gerações. O que fica é uma imagem do cotidiano, um fragmento, como aqueles mencionados acima, designando atributos pessoais - físicos, comportamentais ou descritivos.

Se os nomes 'autenticamente bonitos' fossem remeter, em seu significado semântico, aos antepassados em si, estes nomes os humanizariam, porque os nomes 'falam' de atributos pessoais positivos e negativos. Mas, tais nomes eram originalmente 'inautenticamente bonitos'. Veja abaixo a lista de alguns nomes 'inautenticamente bonitos', recém-introduzidos na sociedade Kayapó e, portanto, não ligados a uma cerimônia de nominação. Esta lista dos epônimos originais de alguns nomes pessoais Mẽtùktire incluem - peixes, cutias, uma banana-brava, um pé de milho e um defunto, algo que não é explicitado no significado semântico do nome.

Epônimos originais de nomes 'bonitos' Kayapó

Nome pessoal Kayapó	Glosa	Literalmente	Epônimo original do nome
Bep kà meti	*Bep* pele bonita	*Bep* envoltório bonito aum.	um peixe
Bep kungràyti	*Bep* espalha coisas	*Bep* espalhar aum.	um peixe
Koko dzam nàràre	*Koko* fica batendo	*Koko* em pé bater	uma cutia
Koko kruk kruk	*Koko* som de pisar	-	uma cutia

(*) Talvez um sonho seja uma viagem fora do corpo para os Kayapó.

Nome pessoal Kayapó	Glosa	Literalmente	Epônimo original do nome
Ngre dzo mòkti	*Ngre* fruta balança (no vento)	*Ngre* fruta balançar aum.	uma banana-brava
Nhàk kurereti	*Nhàk* menina	*Nhàk* categoria de idade fem.	um pé de milho
Tàkàk aykwa to	*Tàkàk* boca pegajosa	-	um defunto

Inversamente, o epônimo dos nomes 'de brincadeira' (*idzi bitsyaere*) é um ser humano. Nesta classe de nomes, o significado semântico pode remeter diretamente a um animal, peixe ou planta. A mulher que se chama 'Melancia não presta', ganhou este nome quando ela rachou uma melancia podre. Uma outra mulher, que andava mal humorada, ganhou o nome 'de brincadeira' 'Avião' (*Màd kà*)(*).

Nomes 'de brincadeira', cujos epônimos são Mẽtùktire

Nome de brincadeira	Glosa	Literalmente
Kapràn pa kam pĩ'o	Jabuti com uma folha no braço	Jabuti braço em folha
Katẽn bàri nap	Melancia não presta	Melancia amarga
Mrèk ire	Seriema magra	-
Mrùre	Bichinho	Bicho dim.
Pidzo dzɨ̈	Fruta amarga	-
Pù dzayti	Urucu gostoso	Urucu gostoso aum.
Tep kàti kanãrã'	Matrinxã dá pontapé	Matrinxã dar pontapé
Wakòn kɨ̈	Quati com mal cheiro	Quati/mal cheiro
Yek pùdzi	Um cuxiú (um macaco preto)	Cuxiú um

(*) Duas mulheres tinham nomes 'de brincadeira' com classificadores 'bonitos' (*Koko nhere; Koko* belisca, *e Nhàk mãtùk; Nhàk* faz a cama). Estes foram os únicos casos registrados.

Os nomes 'bonitos' captam e congelam uma imagem sem mencionarem diretamente o epônimo:

Koko kamro	*Koko* sangrenta (fem.)	(*Koko* sangue)
Nhàk nhỹrỹ	*Nhàk* fazendo nada	(*Nhàk* sentar - ação habitual)
Nhàk ngrũk	*Nhàk* zangada	-

Este 'retrato' pode ser fiel ao temperamento ou comportamento habitual do epônimo original (animal, planta ou defunto), ou captar um evento passageiro. Ao longo do tempo, um nome 'bonito', como '*Koko* sangrenta', é lembrado simplesmente como um nome dos antigos (os ancestrais), sendo o epônimo obliterado. O nome continua a engendrar uma imagem e a ter um significado semântico, mas isto evoca o cotidiano Kayapó. Por exemplo, o nome '*Koko* sangrenta' poderia designar uma mulher que acabou de matar jabutis para uma cerimônia de nominação, ou uma mulher que se machucou com um facão ao lembrar um parente morto (um acontecimento quase diário numa aldeia Kayapó).

A ambivalência de muitos nomes acaba imprimindo simultaneamente várias imagens na percepção, imagens em metamorfoses, em alguns casos, como '*Pẽyn* folha/pêlo' (*Pẽyn 'o*), e uma ou mais imagens elípticas em outras; por exemplo, '*Pẽyn* colada/pegajosa' (*Pẽyn to*). À medida que todos os nomes são transmitidos de geração em geração, os ancestrais estão sempre presentes e são vistos elipticamente, através dos vivos que incorporam seus nomes.

O portador atual de um nome 'bonito' não sabe que animal, planta ou defunto originou seu nome, mas ele (ou seu nominador), sabe que *nhènget* foi seu epônimo pessoal. Se o

nhènget nominou um *tabdzwẽ* de sua Casa, o nominador é o dono pleno do nome, podendo retransmití-lo a um *tabdzwẽ* de sua escolha. Mas, se o *nhènget* não pertence à mesma Casa que seu nominado, este goza somente do usufruto vitalício do nome.

O fato de que os nomes idealmente voltam à Casa de origem (em gerações alternadas quando ocorrem empréstimos) lembra o fenômeno conhecido no Pacífico como *hau* (o espírito ou alma das coisas), descrito por Mauss em relação à propriedade *taonga* dos Maori. Mauss afirma que "...presentear alguma coisa a alguém é presentear alguma coisa de si". (1950:55). É presentear uma parcela de sua substância ou essência espiritual (ibid:56) e, portanto,"...a coisa recebida não é inerte". (Ibid:54).

Os nomes Mẽtũktire diferenciam-se da propriedade Maori, porque nunca constituem um objeto de troca. Nomes Mẽtũktire são presenteados a alguém para serem retransmitidos a outrem(*), como se fosse uma corrida de revezamento. Os nomes Mẽtũktire não foram descritos como tendo uma alma, mas tampouco são coisas inertes.

Quando o nominador não é simultaneamente o epônimo, são transmitidos nomes que pertenciam a algum parente com quem o nominador teve laços afetivos, ou a algum 'antigo' (*mẽtum*) abstrato. Em ambos os casos deve ser alguém da Casa (*kikre kam*; casa dentro) do nominador. o *hau*, da propriedade Maori, sempre quer voltar ao local de nascimento e ao dono da *taonga* (ibid:55), e os nomes Mẽtũktire devem sempre voltar à Casa de origem, depois de serem emprestados fora.

(*) Cf. Ladeira (1982:143), que faz a mesma observação em relação aos nomes Timbira.

Os nomes pessoais são elementos do patrimônio de cada Casa. Isto talvez explique porque é tão criminoso roubar nomes, do ponto de vista Kayapó. Alienar uma Casa de um nome significa privá-la de um elemento de seu patrimônio ancestral e de sua identidade.

Depois de narrar o mito dos nomes 'bonitos', Uànyu (um velho de Kretire) insistiu, cansado de minha incredulidade: "Minha filha, Casas diferentes têm nomes diferentes".(*) Estas palavras foram repetidas por muitas outras pessoas.

O mito dos nomes 'bonitos' enfatiza que na cerimônia dos peixes, cada cardume andava separado (*apùyn*), antes de mostrar, através dos cantos, que cada tipo de peixe tem seus nomes pessoais. Entre os Kayapó, sendo cada Casa exogâmica, é o acervo de nomes e de *nekrets* que substancializa as distinções entre uma Casa e as demais. Neste contexto, é interessante lembrar a frase de uma mulher Krahô (citada por Ladeira , 1982:58), falando das trocas de cônjuges entre os 'segmentos' (Casas) da aldeia: "Não é bom misturar com uma raça só." (grifo meu).

(*) *"Õmnire, apũyn ne kikre apũyn ne idzi"*; (Minha filha/separadas/conjunção/Casas/separadas/conjunção/nomes). O "Word Finder List" do SIL (Summer Institute of Linguistics) seção 3.3, dá como exemplo da mesma palavra 'separado', com o mesmo tipo de construção, uma frase que pode ser traduzida assim: "Bananas e batatas-doces (de espécies) diferentes têm nomes diferentes." Deve ainda ser notado que em kayapó *atemẽ* significa 'diferente', e *apùyn* significa 'separado'.

2. As implicações cerimoniais dos nomes 'bonitos' (*idzi mets*)

Os Mẽtũktire falam de nomes 'bonitos' (*idzi mets*), ou alternativamente nomes 'grandes' (*idzi kati*). Existem oito tipos destes nomes, diferenciados de acordo com o classificador que portam. Na realidade, são nomes cerimoniais, não no sentido de serem usados somente na vida cerimonial, mas no sentido de estarem relacionados a uma determinada cerimônia, na qual são confirmados.

Nos dados sobre a população de Kretire e sobre as genealogias dos parentes dos habitantes desta aldeia, há um total de 222 nomes classificados por *Bemp* (ou sua variante *Be*), sendo eles conferidos exclusivamente a pessoas do sexo masculino. A cerimônia *Bemp*, da estação seca, a maior cerimônia realizada pelos Kayapó e, portanto, a de maior prestígio, tem a finalidade de confirmar nomes classificados por *Be/Bep*. Trata-se da maior cerimônia porque é constituída de mais elementos (cantos e danças) do que qualquer outra cerimônia, e porque geralmente é realizada em conjunto com o rito de iniciação masculino dos *mẽ'i-ĩntũk* (veja seção 5 deste capítulo).

O outro classificador conferido exclusivamente à homens é *Tàkàk*, que totaliza 74 nomes. A cerimônia *Tàkàk* é realizada durante a seca, para confirmar nomes com este classificador. É também designada *Nhàk*, sendo os nomes *Tàkàk* e *Nhàk* confirmados juntos.(*) Bamberger (1974) escreveu que nomes com o

(*) Daqui em diante utilizarei as abreviaturas-nomes *Bemp*, *Tàkàk*, *Nhàk*, etc.- para me referir aos nomes que contêm estes classificadores. A interpretação de Turner (1966) coincide com aquela de Bamberger - nomes *Bemp* e *Tàkàk* são masculinos; as observações sobre os demais classificadores serão tratadas uma a uma ao longo desta seção.

classificador *Nhàk* são conferidos exclusivamente a pessoas do sexo feminino, enquanto Verswijver (1984c) afirmou que este classificador acompanha nomes dados a ambos os sexos. Os Mẽtũ ktire consideram o classificador *Nhãk* como feminino e meus dados atingiram um total de 132 pessoas deste sexo com nomes *Nhàk*, 2 pessoas do sexo masculino, e 5 nomes *Nhãk* conferidos a ambos os sexos. Deve ser esclarecido que as pessoas com o mesmo nome são de gerações distintas.

Conclui-se daí, e pelo fato de *Nhàk* ser a contrapartida cerimonial de *Tàkàk*, que nomes *Nhàk* são fundamentalmente femininos e, às vezes, são conferidos a pessoas do sexo masculino, como por exemplo, em uma geração onde falta um descendente feminino na Casa à qual os nomes pertencem, ou então, quando acaba o acervo dos nomes masculinos de uma determinada Casa.(*)

Os nomes classificados por *Bekwòy*, cuja abreviatura é *Bekwi*, foram descritos por Bamberger (1974) como femininos. Daqui em diante, falarei de nomes masculinos e femininos, entendendo-os como nomes conferidos a pessoas do sexo masculino ou feminino, respectivamente. Verswijver (1984c) considera este classificador comum de dois gêneros. Em Kretire, os nomes *Bekwòy* são considerados basicamente femininos e os dados atingiram um total de 78 nomes femininos, 13 masculinos e 5 conferidos a ambos os sexos. Estes dados corroboram o fato de que nomes *Bekwòy* são a contrapartida dos nomes *Bemp*, no sentido de que estes dois classificadores têm a mesma origem mito

---

(*) Verswijver (comunicação pessoal) foi informado em PI Mẽkrãnòti que existe um pequeno número de nomes 'bonitos' que podem ser conferidos indiferentemente a ambos os sexos.

lógica, embora nomes *Bekwòy* nunca sejam confirmados numa cerimônia *Bemp*.

Existe uma cerimônia diurna para confirmar nomes *Bekwòy*. Entretanto, embora um homem tenha visto esta cerimônia em Kubẽkrãkeyn, e uma mulher a tenha visto em uma antiga aldeia Mẽkrãnôti, ninguém em Kretire tem o direito de transmití-la, porque seus nomes não foram confirmados nela.

Bamberger (1974) e Verswijver (1984c) consideram o classificador *Koko* comum de dois gêneros, e embora eu tenda a concordar, meus dados alcançaram um total de 67 nomes *Koko* usados por mulheres, somente 19 por homens e 9 usados por homens e mulheres. Existe uma cerimônia *Koko* para confirmar tais nomes, que é realizada na época da chuva.(*)

O classificador *Ngre* não foi mencionado por Bamberger, mas Verswijver o considera comum de dois gêneros. Meus dados mostram este classificador como preponderantemente feminino, já que 137 nomes *Ngre* eram femininos, somente 3 masculinos e 3 tinham sido usados por homens e mulheres. A cerimônia específica para confirmar nomes com este classificador é chamada *Ngreri* ou *Ngre-krut*. Uma mulher, que teve esta cerimônia, descreveu-a como acontecendo na aldeia, de dia, e sendo de curta duração. Esta mulher era a única pessoa, em Kretire, com o direito de transmitir tal cerimônia. Cabe lembrar que ela era imigrante, proveniente de Kubẽkrãkeyn, e que os Mẽtùktire não realizam esta cerimônia há muitos anos.(**)

(*) Para uma descrição da cerimônia *Koko*, veja H. Banner (1978a).

(**) Uma outra mulher associou esta cerimônia a uma caçada de anta. Cf. Vidal (1977:111).

Bamberger considera o classificador *Pɛ̈yn* como feminino, e Verswijver comum de dois gêneros. Em Kretire, tais nomes são entendidos como Verswijver descreveu, embora os dados mostrem um total de 46 nomes *Pɛ̈yn* femininos, contra somente 17 masculinos e apenas 4 usados por homens e mulheres. A última vez em que os Mẽtùktire realizaram a cerimônia *Pɛ̈ynte*, para confirmar nomes *Pɛ̈yn*, foi na década de 60, na aldeia de Porori.

Verswijver considera o classificador *Ire* como comum de dois gêneros, enquanto Bamberger o classifica como feminino. Os dados de Kretire indicam que este classificador é principalmente feminino, pois haviam 98 nomes *Ire* femininos, somente 7 masculinos e 4 usados por homens e por mulheres. Segundo os Mẽtùktire, as cerimônias *Ngreri* e *Ire* ainda são realizadas a leste do Xingu pelos Gorotire Kayapó. Quanto às cerimônias *Bemp*, *Tàkàk/Nhàk* e *Koko*, ainda têm lugar em Kretire. E além destas, há mais três nas quais os nomes de qualquer classificador podem ser confirmados. Uma delas é chamada *mẽmù-biok/mẽmù-dzàkyèri*, a cerimônia dos 'homens pintados', realizada por eles durante a época da chuva, para confirmar nomes masculinos e, ocasionalmente, nomes de meninas. Sua contrapartida, denominada *mẽni-biok* ou *mẽni-dzàkyèri*, a cerimônia das 'mulheres pintadas', é realizada por elas, na época da chuva, para confirmar nomes femininos. Nenhum homem, em Kretire, foi festejado nesta cerimônia. Verswijver (1984a:212) transcreveu um mito Kayapó segundo o qual a dança chamada *õ kre poyts*, associada com a variante masculina e feminina desta cerimônia, originou-se entre os índios Krenakore e foi transmitida aos Kayapó por crianças cativas. O mesmo mito ci

ta esse evento como a origem da cerimônia *mẽmù-biok* (e, portanto, de sua contrapartida feminina - *mẽni-biok*). A origem 'histórica' destas duas cerimônias, junto com *kwàrᵋ-kango*, de origem Juruna, diferencia-nas das demais cerimônias de nominação consideradas mais antigas. Cada uma destas está ligada a um ou dois classificadores específicos - *Bep*, *Tàkàk/Nhàk*, *Koko* etc. Já as cerimônias *mẽmù/mẽni-biok* e *kwàrᵋ-kango*, confirmam nomes com quaisquer classificadores desde que os nomes constituam uma série já transmitida na cerimônia em questão.

A cerimônia de nominação *kwàrᵋ-kango* (mingau de mandioca) também é realizada na época da chuva, para confirmar nomes masculinos e femininos. Os Mẽtũktire afirmam que esta cerimônia originou-se entre os índios Juruna, antes da separação dos Mẽkrãnòti dos Gorotire (na época de Tsokre, veja diagrama p. 98). Hoje em dia, é realizada por todos os Kayapó e, em Kretire, havia mais pessoas com nomes confirmados nesta cerimônia do que em qualquer outra. A única grande cerimônia realizada regularmente pelos Mẽtũktire, que não é de nominação, chama-se *ngroa-ngrono*, a cerimônia do milho. Tem lugar anualmente, na época da chuva, quando o milho está amadurecendo nas roças, podendo acontecer paralelamente a uma cerimônia de nominação, como vi em 1982.

Vidal descreve *Bekwòy*, dos Xicrin, como: "...uma cerimônia curta, que apenas durava um dia e era celebrada na aldeia pouco antes da nominação de *Paỹn*."(*) (1977:111) Ela considera (ibid.) a cerimônia *Paỹn*, dos Xicrin, relacionada a uma pescaria de timbó e a ritos de iniciação. Pode ser que cer

---

(*) Isto corresponde ao que transcrevo *Pᵋỹn*.

tas cerimônias como *Bekwòy* e *Ngreri* não estejam sendo realizadas entre os Mẽtùktire, atualmente, simplesmente pela falta de um detentor do direito de transmití-las.

Idealmente, uma cerimônia de nominação é realizada durante toda época de seca e de chuva, e cada uma dura vários meses. A única cerimônia de nominação que acompanhei do início até o fim foi a *mẽni-biok*, que durou do dia cinco de janeiro de 1982 até o dia vinte de abril de 1982, tendo a *õntomõrõ* (a caçada cerimonial) começado no dia 26 de fevereiro e terminado no dia 6 de abril. Em vista da duração de cada cerimônia, uma tem lugar praticamente em seguida da outra.

As cerimônias de nominação constituem uma maneira importante de calcular o tempo passado, dizendo, por exemplo, que tal ano e época foram quando fulano fez uma para seu filho. Num longo relato histórico de brigas entre aldeias Kayapó, que gravei com um velho chefe de Jarina (Meùre), a passagem do tempo é inteiramente marcada em termos de que cerimônia foi realizada em determinada aldeia antiga. Os nomes pessoais são tão significantes para os Kayapó quanto o gado para os Nuer.(*), e talvez sejam tão numerosos quanto. Em suma, o calendário de uma aldeia Kayapó gira em torno de suas cerimônias de nominação, e das caçadas prolongadas que elas exigem.

(*) Veja Evans-Pritchard (1940).

3. A noção de confirmação de nomes 'bonitos'

Descrevi as cerimônias de nominação como aquelas onde os *idzi mets* (nomes 'bonitos') são confirmados. Para ser mais exata, servem não só para confirmar nomes anteriormente dados, como para completar a doação de uma série de nomes. Ou seja, alguns dias depois de nascer, uma criança recebe alguns nomes 'bonitos', geralmente não mais do que cinco. Quando há mais nomes disponíveis para o bebê, porque ele/a tem muitos *nhènget* ou *kwatʉy*, cujos nomes ainda não foram conferidos a ninguém de sua geração, ele/a recebe um ou dois nomes disponíveis de cada *nhènget* ou *kwatʉy* logo depois de nascer e só receberá a série completa de cada um deles/delas quando tiver uma cerimônia de nominação, após entrar na categoria de idade dos *mẽprire*, ou seja, quando souber andar.

Às vezes, um bebê só recebe nomes 'bonitos' de um *nhènget* ou *kwatʉy* e neste caso pode receber a série completa uns dias depois de nascer. Eu falo em séries de nomes porque, como já mencionei, uma pessoa nunca transmite todos seus nomes a um único indivíduo. Isto pode ser esclarecido com alguns exemplos hipotéticos que servirão de modelo (reservando os dados concretos para o próximo capítulo).

Por exemplo, nasce uma menina em uma Casa onde encontram-se disponíveis uma série de cinco nomes *Nhàk*, que são da MM. Esta *kwatʉy* teve um total de quinze nomes 'bonitos', de três séries (com três classificadores diferentes). Cinco nomes, que compõem uma série, ela precisou devolver à Casa que lhos emprestara e uma outra série com mais cinco ela já havia dado para uma outra *tabdzwʉ*. Sobrou uma série de cinco

nomes *Nhàk* que ela conferiu à DD, segurando o bebê em seus braços e recitando os cinco nomes em voz alta, na presença da mãe do bebê e de outras testemunhas quaisquer.

Se esta *kwatËy* recebeu seus cinco nomes *Nhàk* em uma cerimônia, eles são *idzi me kumre* (nomes 'autenticamente/verdadeiramente bonitos') e quando sua nominada já sabe andar, a *kwatËy* pode encomendar uma cerimônia *Nhàk/Tàkàk*, em que confirmará publicamente estes cinco nomes, tornando sua nominada também a possuidora de nomes 'verdadeiramente bonitos'. Se, ao contrário, a *kwatËy* não recebeu seus cinco nomes *Nhàk* em uma cerimônia, ela e sua nominada permancerão *idzi mets kaygo* (com nomes 'inautenticamente bonitos').

Outro caso hipotético seria o de um menino que vai receber nomes *Bemp* de três *nhènget* (um MB e dois MMB), num total de quinze nomes 'bonitos'. Já que poderia matar um bebê se recebesse todos estes nomes de uma vez, ele receberá, logo depois de nascer, somente dois nomes de cada um dos três *nhènget*. Mais tarde, se os três *nhènget* tiverem o direito de encomendar uma cerimônia *Bemp*, por terem nomes 'verdadeiramente bonitos', cada *nhènget* confirmará cerimonialmente os dois nomes *Bemp* anteriormente dados ao seu nominado e eles transmitirão os três nomes *Bemp* restantes na série de cinco pertencentes a cada um deles.

Em suma, as cerimônias de nominação foram descritas como ocasiões onde nomes são confirmados, porque nestas cerimônias um parente geralmente só dá nomes se ele/a já tivesse dado um ou mais da mesma série (com o mesmo classificador), quando seu nominado nasceu. Mesmo se um bebê não receber imediatamente todos os nomes 'bonitos' que receberá quando sou

ber andar, geralmente já estará decidido, dentro de sua Casa, a totalidade dos nomes 'bonitos' que futuramente terá.

Às vezes, um bebê recebe alguns nomes 'bonitos' quando nasce e os outros são guardados para lhe serem transmitidos mais tarde, em uma cerimônia de nominação. Mas, isto acaba não acontecendo porque a criança não tem parentes suficientes que forneçam toda a comida necessária para pagar a realização da cerimônia. Neste caso, a criança continuará tendo poucos nomes 'bonitos' e os demais que ela receberia se tivesse uma cerimônia serão guardados para transmitir a um outro bebê que nascer dentro da mesma Casa.

É interessante comparar as 'pessoas bonitas' *(mẽ mets)* Kayapó - pessoas com nomes 'bonitos' cerimonialmente confirmados - com as pessoas classificadas como 'maduras' e 'imaturas' pelos Krĩkatí (Jê). Lave (1967) afirma que somente as pessoas festejadas em uma cerimônia de nominação pouco depois de nascer, e em outra logo antes da puberdade, são consideradas 'maduras'. "A person who does not have both ceremonies or who does not have ceremonial names is dry, unripe." (Ibid. 314; veja também p.268).

Devido à importância, no sistema onomástico Kayapó, da oposição entre 'verdadeiramente bonito' e 'inautenticamente bonito', darei alguns exemplos do uso destas palavras. A palavra glosada 'verdadeiro' (*kumre*) é um intensificador da palavra que qualifica, por exemplo, *me kumre* - 'muito bonito'. A tradução de *kaygo* como 'inautêntico' não esgota o significado desta palavra. Às vezes, *kaygo* se aproxima do adjetivo inglês plain. Por exemplo:

1. É considerado ruim, pelos Kayapó, comer arroz *kaygo* - sem

carne ou peixe, os elementos da comida fornecidos pelos homens.

2. Por ocasião de disputas maritais, os chefes e os velhos advertem as mulheres de que se elas ficarem sem marido, irão comer berarubu de mandioca *kaygo*. O chefe me assegurou que isto era pura retórica, em busca de reconciliação, e que as mulheres sem marido recebem caça e peixe de seus irmãos, cunhados (ZH), ou outros parentes, o que pude averiguar.

Às vezes, *kaygo* pode ser glosado como 'grátis'. Por exemplo:

1. Numa visita a Kretire, o chefe de PI Mẽkrãnòti, Bep-gogoti, declarou que ele defende os órfãos *kaygo* - ou seja, ele dá coisas para eles, sem pedir nada em troca.

2. Certa época, uma velha dormia ao ar livre para ficar de olho em suas laranjeiras. Queixou-se de que as pessoas estavam apanhando fruta de graça (*re kaygo*; arrancar grátis), sem pagar nada (*pẽyn kèt*; trocar neg.).

Às vezes, *kaygo* é glosado como 'inautêntico' ou 'à toa'. Por exemplo:

1. Um homem que sabe os cânticos do chefe (*ben*), sem ser um chefe, diz que ele canta *kaygo* - à toa/inautenticamente.

2. Uma mulher criticou a fraca participação de sua mãe em uma sessão de canto, dizendo-lhe que ela tinha sido a esposa de um chefe *kaygo* - à toa, pois a esposa de um chefe deve ter um comportamento exemplar e, portanto, sua experiência como tal não valera.

3. Um chefe de PI Gorotire foi criticado, em Kretire, por ser um chefe *kaygo* (inautêntico) e 'pobre' (*bikeyn* - quem não segue as normas sociais), porque ele vende (*pẽyn*) bens industrializados a seu povo em vez de doá-los.

4. Quem fabrica um cocar sem ser o usufrutuário legítimo ou dono pleno desta prerrogativa, afirma que o faz *kaygo* - somente para vender aos caraíba (*kubẽ kadzù ùrù kaygo*; estrangeiro /para/fabricar/à toa).

4. Associações entre nomes 'bonitos', alimentos e ornamentos

Os Mẽtùktire afirmavam, de um lado, que os portadores de nomes 'bonitos' deviam comer somente animais 'bonitos' (*mrù mets*), o que também foi mencionado por Turner (1966:172), e por Vidal em relação aos Xicrin (1977:108). Por outro lado, em Kretire, foi afirmado em várias ocasiões que antigamente somente os velhos comiam carne 'comum' (*mrù kakrit*). Em termos gerais, os Mẽtùktire dizem que qualquer carne boa para comer é 'bonita' (*mets*). Mais especificamente, os animais considerados 'bonitos' coincidem com aqueles cujas porções pertencem às Casas - a anta, a queixada, o caititu, o jabuti e o tamanduá.(*) A onça, que as mulheres nunca podem comer, embora homens sem filhos e meninos possam, é considerada 'comum'.(**)

A versão do mito acerca da origem dos nomes 'bonitos', apresentada no cap. II, refere-se somente aos classificadores *Bemp* e *Bekwòy*, embora uma outra versão Mẽtùktire se refira aos nomes *Ire* como também provenientes dos peixes. Por outro lado, sem haverem mencionado um mito, os Mẽtùktire associam a origem dos nomes *Koko* com os macacos. Foi afirmado que indivíduu

---

(*) Bamberger (1967:135) cita os mesmos animais como 'bonitos', mas sem explicar porque. Alguns informantes dela incluíam o veado nesta categoria.

(**) A propriedade de porções de carne será tratada no cap. VII.

os com nomes *Koko* cerimonialmente confirmados (segundo algumas pessoas, mesmo com nomes não confirmados), seus pais e irmãos, além de não poderem comer macaco-prego por causa dos nomes, também não podem comer guariba ou tamanduá, devido ao uso das máscaras destes últimos na cerimônia *Koko* (Cf. Vidal, 1977:110). A ingestão destes animais por parte dessas pessoas resultaria em uma doença de pele (*kà noy noy*) por parte do portador dos nomes *Koko*. Nunca vi um tamanduá em Kretire e, lá, as pessoas raramente comem macaco; portanto, não posso confirmar se esta proibição é de fato obedecida.

Em Kretire, um tabu alimentar em relação aos nomes 'bonitos', constatado na prática, proibia pessoas com nomes *Bemp* cerimonialmente confirmados, e também seus pais e irmãos, de comerem a bicuda (*tekruẽdu*) alternativamente chamada de *Bemp*. Quando este peixe era pescado por um *Bemp bam* (pai de menino com nomes *Bemp*), sua esposa o doava a um outro grupo doméstico. Em Kretire, afirmou-se que pessoas com nomes *Bemp* (seus pais e irmãos) também eram proibidas de comer arraia e pintado (e, segundo alguns, tucunaré), sob pena de causar uma doença de pele no portador desses nomes. Na prática, não chequei estes tabus.(*)

Outra associação feita pelos Mẽtùktire entre uma categoria de *idzi mets* e uma espécie animal era de que portadores de nomes *Nhàk* sonham quando alguém vai matar caititu. Vidal

---

(*) Veja Bamberger (1967:132-7), sobre as implicações práticas destes tabus. Esta autora (ibid : 133) menciona bicudas e papagaios como tabus para os portadores de nomes *Bemp*. Outros tabus são mencionados por Vidal (1977:109-110). Turner (1966) diz que pessoas *Bemp* não devem comer araras e reis-congos. Fui informada que as pessoas que desempenham o papel de aves (araras e reis-congos) na cerimônia *Bemp* nunca devem comer aves. Esta questão precisa ser melhor esclarecida.

foi informada, pelos Xicrin, que os nomes *Tàkàk* (confirmados na mesma cerimônia que os nomes *Nhàk*) originaram-se dos porcos (1977:109).

As pessoas com nomes 'bonitos' confirmados (*idzi me kumre*) em qualquer cerimônia de nominação são visualmente distinguíveis em todas as ocasiões cerimoniais por usarem brincos especiais. Pessoas, cujos nomes *Bemp* foram confirmados, usam brincos tubulares de crochê, feitos com algodão branco envoltos por algodão natural (*Bemp-nhi-kre-kako*). Portadores de nomes 'bonitos' confirmados com qualquer outro classificador usam brincos de moluscos afixados em bambu - *kre-kam-ngàp*. (Veja fotos no Apêndice iconográfico)(*).

A pele é concebida pelos Mẽtùktire como o envoltório do corpo e, portanto, é interessante que todos os tabus alimentares em relação aos portadores de nomes 'verdadeiramente bonitos' estejam ligados ao perigo de contrair uma doença de pele (*kà noy noy*), devido à associação entre uma espécie animal e um classificador de nomes 'bonitos'. A perfuração dos lobos das orelhas está associada à capacidade de escutar e entender (*mari*) as normas sociais. As pessoas, cujos nomes 'bonitos' foram confirmados cerimonialmente, correspondem a um ideal desejado para todos e talvez isto explique porque usam brincos especiais que os destacam em qualquer ocasião cerimonial.(**)

(*) Alguém que usa brincos de moluscos não deve comer animais 'comuns', como macacos e cutias, para que os brincos não se tornem pretos. O homem que me deu esta informação falou que ele comia estes animais e por isso seus brincos eram pretos.

(**) Para uma análise dos ornamentos corporais Kayapó e Suyá, veja Turner (1979a) e Seeger (1980, cap.2 e 1981).

Para analisar aqueles que tiveram uma cerimônia de nominação, em Kretire, preferi dividir os dados de acordo com as categorias de idade. Este recurso permite investigar se existe modificação no número de pessoas que têm seus nomes confirmados nos dias de hoje, em comparação com o passado. Este tem como base os dados das pessoas que tiveram cerimônias de nominação antes do estabelecimento de contato regular com os caraíba, em 1953. Antes de prosseguir esta discussão, é necessário examinar mais a fundo o significado social da idade, entre os Mẽtùktire.

5. As categorias de idade e o conflito entre jovens e velhos

Vários autores já trataram do ciclo de vida Kayapó e dos papéis econômicos e cerimoniais associados às diferentes categorias de idade (Dreyfus, 1963; Turner 1966; Vidal 1977). Nesta seção, limito-me a apresentar uma descrição mínima das categorias de idade que serão mencionadas ao longo deste trabalho.

Entre os Mẽtùktire, não existem age sets, cujos membros mantêm uma identidade corporada e realizam conjuntamente uma série de ritos de passagem. As categorias de idade dizem respeito à trajetória individual pelo ciclo da vida, definido em termos biológicos e culturais.

Os bebês de ambos os sexos são denominados *mẽkarà*. Esta categoria, como as demais, pode ser subdividida entre os integrantes novos (*nù*) e os antigos (*tum*). Um bebê passa a maior parte do tempo junto ao corpo de sua mãe, em seus braços

ou sustentado por um tiracolo, o que lhe permite mamar à vontade. Se a mãe tiver uma rede (um bem não-tradicional) ela pode colocar o bebê ali, enquanto dorme, mas não é permitido a ele engatinhar pelo chão, com o qual só terá contato quando começar a aprender a andar. Os bebês são levados frequentemente ao rio, para tomarem banho de modo a se refrescarem do calor durante o dia. Se a mãe tiver que ir à roça, ou ao mato para buscar lenha, ela carrega o bebê junto.

Os lobos das orelhas de ambos os sexos são furados e progressivamente esticados com brincos cônicos de madeira (*bàri dzwa*), um processo que geralmente se completa até a criança começar a andar. O lábio inferior dos bebês masculinos é furado e algumas miçangas são afixadas do lado de fora por meio de um fio de algodão.

Quando uma criança sabe andar, é considerada como tendo o 'envoltório duro' (*kà tɛ̈yts*) e independentemente do sexo ingressa na categoria *mẽprire*. Esta passagem significa que já pode ter uma cerimônia de nominação e receber *nekrets*, algo que colocaria em risco a vida de uma criança menor. Esta categoria de idade corresponde a uma fase da vida em que a criança continua muito dependente da mãe, não desejando se afastar para longe dela. Quando começa a ganhar mais autonomia e a se interessar em brincar com outras crianças, passa para a terceira fase, que se diferencia conforme o sexo.

Os meninos passam para a categoria *mẽboktire*, também chamada *mẽbengàdzure*, na qual permanecem até uns dez anos de idade. Tradicionalmente, esta fase significava a atenuação gradual de sua residência na casa da mãe e a preparação para se ingressar na casa dos homens (*ngà*). Um homem afirmou-me que

ele e outros sete (por volta dos trinta anos de idade, em 1982) constituiram o último grupo de *mẽbengàdzure*, na década de 60, na aldeia de Porori. Eles eram encarregados de acordar a aldeia, de madrugada, com o canto 'já é dia' (*arẽne akati wà wà*), um costume que subsequentemente caiu em desuso. Durante o dia, eles se afastavam para o *atùkmẽ* (área intermediária entre a aldeia e a floresta), onde mantinham um acampamento. Lá, caçavam pássaros e animais de pequeno porte, que cozinhavam e comiam com seus companheiros. Ao anoitecer, voltavam à casa familiar para buscarem mais comida, que levavam ao acampamento. À noite, cada um voltava novamente para dormir na casa de sua respectiva mãe. Atualmente, eles passam a maior parte do tempo brincando na aldeia e na beira do rio, indo e vindo para a casa de suas mães, para comerem e mesmo para brincarem. Esta categoria de idade pode comer onças (abatidas pelos homens adultos) e macacos pretos, alimentos proibidos aos homens com filhos. Hoje em dia, os acampamentos somente são mantidos, quando há carne de onça, considerada perigosa de ser levada para dentro das casas da aldeia.

Aos dez anos, aproximadamente, os cabelos dos meninos, que antes atingiam os ombros, são cortados e eles ingressam na casa dos homens. Esta categoria é denominada *mẽokre*, o que tradicionalmente significava que os meninos passavam a dormir na casa dos homens até terem filhos. Hoje em dia, passam uma parte do tempo dormindo na casa da mãe e outra parte dormindo na casa dos homens. As casas familiares são mais solidamente construídas do que o *ngà* e, por isso, quando está muito frio, ou chove, os meninos voltam para a casa de sua mãe. Nas noites mais quentes, e durante o auge da a

tividade cerimonial, os *mẽokre* dormem no *ngà*.

Os *mẽokre* são os 'servidores' da casa dos homens, buscando água, lenha e comida e servindo de mensageiros entre o *ngà*, as demais casas e o Posto. Nas caçadas que ultrapassam um dia - *õntomõrõ* (dormir/andar)-em que as pessoas mudam cada dia de um acampamento para outro, são os *mẽokre* que ficam encarregados de cortar novos caminhos pelo mato e de cozinhar, se não houver mulheres para fazê-lo.

A estas duas categorias masculinas (*mẽboktire* e *mẽokre*) corresponde uma categoria de idade feminina, chamada *mẽprèntire* ou *mẽkurereti*. Elas começam a aprender as tarefas do trabalho feminino. Acompanham suas mães à roça, onde imitam seu trabalho, carregando de volta à aldeia umas batatas em uma miniatura de cesta. Com mais seriedade, elas são encarregadas de cuidar de seus irmãos menores, enquanto sua mãe está ocupada com alguma outra tarefa.

Tradicionalmente, os *mẽokre* tinham que passar por um rito de iniciação, no qual recebiam um estojo peniano, o que significava que doravante lhes era permitido manter relações sexuais. Hoje em dia, os meninos pequenos já usam shortes, e somente os homens mais velhos mantêm o costume de usar o estojo debaixo da roupa.

Existe ainda a cerimônia de inicação masculina(*), que inclui um casamento ritual, realizada junto com uma cerimônia de nominação, geralmente a *Bemp*. Os rapazes que passam por esta cerimônia são denominados os *mẽ'i-ĩntùk*, uma subcategoria de transição entre os *mẽokre* e os *mẽnoronùre*. Esta cerimônia

---

(*) Para uma descrição desta cerimônia, veja Turner 1966 e Verswijver 1981.

não é obrigatória e somente uma minoria dos rapazes torna-se *mẽ'i-ĩntùk*, passando a maioria diretamente da categoria de *mẽokre* para *mẽnoronùre*. Para entrar na categoria *mẽnoronùre*, um rapaz deve ter completado a fase de crescimento físico e posteriormente lhe é permitido casar. No passado, os adolescentes masculinos recebiam o batoque labial de madeira, mas este costume foi abandonado e, hoje em dia, somente alguns velhos continuam a usá-lo.

O rito de passagem feminino da categoria *mẽprèntire/mẽkurereti* para *mẽkurerere*, que denomina as moças púberes que já podem casar, ainda existe. É denominado *mẽkraytùk* e pode ser realizado no final de qualquer cerimônia de nominação. A menina recebe uma pintura corporal especial e suas tiras de crochê são removidas. Crianças e jovens de ambos os sexos usam estas tiras, amarradas abaixo dos joelhos e acima dos bíceps dos braços, para afinar estas regiões e tornar a batata da perna e os bíceps proeminentes.

O breve rito das *mẽkraytùk* é realizado conjuntamente para várias meninas, e em todas as ocasiões que o testemunhei, havia descontentamento por parte dos pais de algumas delas, protestando que deviam crescer mais antes de entrarem na categoria dos *mẽkurerere*. Em Kretire, um pai recusou deixar sua filha (de uns dez anos de idade) passar pelo rito naquele momento e, em PI Gorotire, uma menina passou pelo rito contra a vontade de sua mãe que protestou veementemente.

As moças tornam-se *mẽkurerere* antes dos rapazes tornarem-se *mẽnoronùre* e, consequentemente, tendem a se casar mais cedo. Vaidade é uma norma para estas categorias, que encarnam o ideal Kayapó de beleza física. O emblema especial das

mẽkurererе é um tiracolo de algodão vermelho, e elas se pintam em grupos, escolhendo um mesmo desenho para todas. Saem para dançar praticamente todas as noites com os *mẽnoronùre*, com objetivos cerimoniais, ou simplesmente para paquerar.

Dos *mẽnoronùre*, espera-se que cantem e dancem sem cansaço durante a noite inteira, nos períodos mais importantes das cerimônias, o que os diferencia dos *mẽokre*, caracterizados como ainda incapazes de aguentar dançar 'duro' (*tɛ̃yts*). Antigamente, os *mẽnoronùre* tornavam-se guerreiros e eram encorajados a não se casarem e a não terem filhos, antes de conseguirem uma reputação de prestígio em um bom número de expedições guerreiras comandadas pelos homens mais velhos.(*)

As mulheres grávidas e seus maridos são designados *mẽtuyaro* (grávidos), o que implica a observação de uma série de precauções comportamentais e de tabus alimentares para assegurar o bem-estar do feto. Turner disse (1966:195) que os amigos cerimoniais (*krabdzwɛ̃*) dos iniciandos masculinos (*mẽ'i-ĩntũk*) não devem fazer barulhos grandes, porque isto poderia causar a perda da alma (*karõ*) do corpo do *mẽ'i-ĩntũk* e, consequentemente, sua morte. Os homens *mẽtuyaro* também não devem atirar com espingarda ou derrubar árvores, porque isto poderia matar o feto. Infiro que a lógica deve ser a mesma, ou seja, que isto provocaria a perda da alma do feto. Os pais de bebês que estão na idade de amamentação são chamados *mẽkrakarà*. O pai, quem observa tabus mais rígidos até o cordão umbilical cair, deve abster-se de manter relações sexuais com sua esposa e deve residir na casa dos homens até a criança andar. Na

---

(*) Cf. Vidal (1977:132).

prática, hoje em dia, os homens *mẽkrakarà* geralmente não passam mais do que alguns dias morando na casa dos homens nesta ocasião.

Os homens e mulheres que têm filhos deixam os cabelos compridos e são denominadas genericamente *mẽkrare*. Quando os homens têm seus primeiros filhos, pertencem à categoria dos *mẽkranùre*, e as mulheres são chamadas *mẽkrapùyn*. As pessoas com mais de três ou quatro filhos são denominadas *mẽkrakràmti*. A diferença entre esta categoria e a anterior é basicamente a estabilidade dos casamentos. Enquanto os *mẽkranùre* e *mẽkrapùyn* são constituídos por jovens casais com poucos filhos e os divórcios são comuns, os *mẽkrakràmti* são pessoas mais maduras, com mais prestígio, por terem estabelecido uma família nuclear numerosa e, portanto, importante na comunidade.

A passagem masculina de *mẽkranùre* para *mẽkrakràmti* é mais marcante do que a passagem feminina correspondente, visto que os *mẽkranùre* continuam (como os *mẽokre* e os *mẽnoronùre*) relativamente tímidos no ambiente da casa dos homens e com pouca participação ativa nas discussões. Este comportamento vai se modificando aos poucos, à medida que se aproximam da categoria dos *mẽkrakràmti*.

Quando um casal se torna avô e avó, insere-se na categoria dos *mẽbengete* (os velhos). Depois de terem filhos, as pessoas somente cortam os cabelos (a não ser a tonsura triangular; veja fotos no Apêndice iconográfico) quando estão de luto. Para os *mẽbengete*, já que um período de luto tende a seguir outro, seus cabelos geralmente não ultrapassam os ombros. Os *mẽbengete* são os membros mais respeitados da comunidade, tradicionalmente definidos como os detentores do saber de to

dos os aspectos da vida. Os Mẽtũktire recomendavam sempre que "quem nasceu primeiro" deveria me fornecer as informações que solicitava. O velho chefe do PI Mẽkrãnòti é muito admirado por ser considerado "duramente velho" (*tum tɛ̃yts*;velho duro). Os *mẽbengete* masculinos desempenham um papel ativo na casa dos homens, liderando as discussões e fazendo discursos públicos no pátio, dirigidos a toda a aldeia. São eles que tentam resolver as disputas que eclodem na comunidade. Idealmente, como me disse um líder intermediário, "são os velhos que mandam" na comunidade.

Pessoas que vão se tornar pajé (*mari/wayanga*) somente devem assumir este papel quando velhos. Em Kretire, um *mẽkranũre* que revelou ser um *mẽkarõ mari* (que comunica com os espíritos dos mortos) era fortemente criticado, por não esconder seu poder até ficar mais velho. Embora as pessoas não devam manifestar este saber publicamente antes de ficarem velhas, elas têm que aprender enquanto estão jovens, porque é considerado perigoso para um homem com filhos adquirir este tipo de conhecimento.

Hoje em dia, o crescente contato com o mundo dos caraíba está erodindo a onisciência dos velhos, que se queixam constantemente dos jovens não se interessarem pela cultura tradicional "*mẽtum kukràdzà mari pràm kèt*"(os antigos/cultura /entender/desejar/negativo). Alegam que eles não querem aprender os remédios do mato, os mitos e os papéis do pajé e do chefe tradicional. Os velhos acusam os jovens de quererem 'virar caraíba' (*amĩ o kubẽ krùt*; reflexivo/instrumento/caraíba). Os jovens começam a rejeitar a tonsura tradicional considerando-a 'feia', a residência na casa dos homens julgando-a 'incômoda', e a colocação do batoque labial, para eles, 'insuporta

velmente dolorido'.

Turner afirma (1966:248) que os *mẽnoronùre* somente se instalam na casa de seus sogros depois de terem um filho, mas atualmente eles não demonstram vergonha (*piaam*) de residir junto com suas esposas antes de serem pais. Já que não existe mais a atração de realizar longas expedições guerreiras antes de assumir a sustentação de uma mulher e filhos, os homens estão se casando mais cedo do que antigamente ou, pelo menos, isto é verdade na opinião dos mais velhos.

A atual ambivalência de valores é representada na compartimentação do espaço em Kretire - a aldeia é separada do Posto por um caminho e pela pista de pouso, como se fossem duas metades de um todo. Os jovens sentem-se cada vez mais atraídos a ficarem no Posto, para aprenderem português na escola e para aprenderem a usar as máquinas que ali se encontram - o rádio, barcos a motor, tratores, etc. Todos encontram-se interessados nestas qualificações com a esperança de tornarem-se funcionários da FUNAI, para receberem um salário que lhes permita comprar os inúmeros bens dos caraíba (*nekrets*), sempre escassos em relação à demanda. Em suma, a oposição Posto/aldeia e jovens/velhos exprime o conflito dos Mẽtùktire de hoje, que lutam constantemente para reconciliarem valores antagônicos.

6. A população de Kretire no início de 1982

Quando o censo foi realizado, 215 índios moravam em Kretire, dos quais 184 eram Kayapó. Este número aumenta para 186 se for incluído um homem Tapirapé, cativado pelos Mẽtùkti

re quando era pequeno e um bebê Machipu adotado por uma mulher Mẽtùktire. Havia um homem Kayabí e dois homens Krenakore casados com mulheres Mẽtùktire. Uma mulher Trumai, duas mulheres Suyá e quatro mulheres Krenakore casadas com homens Mẽtùktire. Um rapaz solteiro Juruna e três famílias Suyá, constituídas por 15 pessoas, residiam temporariamente em Kretire. Estes 16 foram embora quando eu ainda estava no campo.

Os dados sobre nascimento estão incompletos, mas além de um grande número de crianças nascidas em Kretire e de adultos do território dos Mẽkrãnòti Kayapó [PI Mẽkrãnòti; região do rio Iriri Novo; *kapòto* (o campo perto de Jarina); e a cachoeira Von Martius], havia pelo menos nove pessoas que nasceram em Kubẽkrãkeyn e cinco em Kokraymoro, ou seja, que são dos Gorotire Kayapó. Os dados sobre quem ainda terá uma cerimônia são incompletos, embora seis mães tenham falado definitivamente que seus filhos teriam e uma outra mãe tenha condicionado a cerimônia de seu filho à vinda do *nhènget* dele, de Kokraymoro, para confirmar a transmissão de seus nomes.

Isto e a Tabela IV, sobre a localização das cerimônias dos que têm nomes confirmados cerimonialmente que moram atualmente em Kretire, reforçam o que foi constatado através das genealogias. Existe, não só uma uniformidade cultural entre os Mẽkrãnòti Kayapó e os Gorotire Kayapó, no sentido de terem o mesmo repertório cerimonial, mas também uma certa fluidez da população, caracterizada por migrações de indivíduos, e de famílias nucleares e extensas, entre um grupo Kayapó e outro.

7. Dados sobre a incidência de cerimônias de nominação entre a população de Kretire

A Tabela I mostra os habitantes de Kretire que tiveram uma cerimônia de nominação (e de que tipo foi) e aqueles que não tiveram. A Tabela II mostra a incidência de pessoas festejadas duas vezes, e em quais cerimônias, mostrando que ninguém em Kretire foi festejado mais do que duas vezes. A Tabela III serve para indicar o número de ocorrências de cada cerimônia referida nas Tabelas I e II, já que cada uma delas é geralmente destinada a várias crianças. A Tabela IV mostra as aldeias onde ocorreram as cerimônias dos habitantes com nomes 'autenticamente bonitos' (*idzi me kumre*) que residem atualmente em Kretire, evidenciando serem, quase 50% deles, imigrantes de aldeias dos Gorotire Kayapó, onde foram festejados.

As Tabelas I e II mostram que a diferença entre o total dos habitantes de Kretire do sexo masculino (35) e o total feminino (30), dos que foram festejados em sua infância, é insignificante, ou seja, que é tão importante tornar os nomes das mulheres 'autenticamente bonitos' quanto os dos homens. Somente as categorias de idade dos *mẽkrakràmti* e *mẽbengete* tiveram cerimônias de nominação antes do contato com os caraíba. Dos treze homens nestas categorias, em 1982, somente dois haviam sido festejados e, das vinte mulheres nestas categorias, somente sete. Isto indica que era sempre uma minoria de pessoas que passavam por cerimônias de nominação. É possível que, hoje em dia, o número de pessoas festejadas esteja aumentando, mas é difícil comprovar.

O desequilíbrio em favor das mulheres, no número de

mẽkrakràmti e *mẽbengete* festejados (veja Tabelas I e II), deve-se provavelmente ao fato de muitas pessoas destas faixas etárias já terem morrido. A desproporção entre homens e mulheres vivos nestas categorias de idade (comparada ao equilíbrio de sexos da população em sua toalidade) indica que a porcentagem de mortalidade masculina foi maior do que a feminina.

A única explicação que encontrei para certas crianças serem festejadas duas vezes é a de terem o direito a mais do que uma cerimônia, por possuirem mais do que uma série de nomes 'bonitos' cujo epônimo tinha nomes 'verdadeiramente bonitos' (*idzi me kumre*), ou seja, confirmados cerimonialmente. Os pais de tais crianças podem realizar uma cerimônia, por exemplo a *mẽni-biok*, na qual uma delas é a principal festejada, e se esta criança tiver o direito de ser festejada em uma outra cerimônia, por exemplo, *kwàrẽ-kango*, que será destinada a um de seus germanos, os pais podem aproveitar a ocasião para festejarem dois filhos juntos. Neste caso, a criança, a qual me referi em primeiro lugar, acaba sendo festejada duas vezes.

Anteriormente, descrevi *mẽmù/mẽni-biok* e *kwàrẽ-kango* como cerimônias para confirmar nomes com qualquer classificador. É isso, inclusive, que explica como continuam existindo nomes 'bonitos confirmados cerimonialmente' (*idzi me kumre*) com os classificadores *Pẽyn*, *Ngre* e *Bekwòy*, apesar das cerimônias específicas para estes classificadores nunca terem sido realizadas na aldeia de Kretire.

Contudo, não são quaisquer nomes 'bonitos' que dão a uma pessoa o direito de ser festejada numa das três cerimônias genéricas. Uma série de nomes 'bonitos' (*idzi mets*) pode

TABELA I - Habitantes de Kretire, por sexo e categoria de idade, festejados numa cerimônia de nominação quando eram crianças[I]

NOME DA CERIMÔNIA[II]														
POPULAÇÃO MASCULINA	*Bemp*	*Tàkàk Nhàk*	*Koko*	*Mẽmù-ok*	*Mẽni-ok*	*Kwàrẽ*	*Pẽynte*	*Ngreri*	*Bekwòy*	Sem Cerim.[III]	Ainda Terá	*Mẽ Mets*[IV]	Sem Dados	Total da Categoria
Karà [V]	0	0	0	0	0	0	0	0	0	# 6	3	# [VI]	0	9
Prire	2	0	0	1	0	0	0	0	0	7	1	3	0	11
Bokti	2	1	1	5	0	4	0	0	0	6	1	13	0	20
Okre	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	2
I-ĩntùk	1	1	0	0	0	0	0	0	0	1	0	2	0	3
Noronùre	1	0	0	1	0	3	0	0	0	4	0	5	0	9
Kranùre	1	2	2	0	0	2	0	0	0	16	0	7	0	23
Kràmti	0	0	0	1	0	0	0	0	0	7	0	1	0	8
Bengete	0	1	0	0	0	0	0	0	0	4	0	1	0	5
TOTAL MASC.	7	5	3	8	0	9	0	0	0	53	5	32	0	90
POP. FEMININA														
Karà	0	0	0	0	0	0	0	0	0	# 4	?	#	0	4
Prire	0	0	0	1	3	0	0	0	0	7	2	4	0	13
Prèntire	0	2	1	0	3	1	0	0	0	19	?	7	0	26
Kraytùk	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1	0	1
Kurerere	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1
Krapùyn	0	0	0	0	4	4	0	0	0	17	0	8	0	25
Kràmti	0	0	1	0	0	0	1	0	0	5	0	2	0	7
Bengete	0	1	0	0	0	2	1	0	0	6	0	4	2	12
TOTAL FEMIN.	0	3	2	1	11	7	2	0	0	59	2	26	2	89
TOT. MASC/FEM	7	8	5	9	11	16	2	0	0	112	7	58	2	179

I. Os dados das quatro Tabelas referem-se a 1982.
II. Para os nomes completos das cerimônias, veja seção 2.
III. A expressão em kayapó é *mẽrere mets kèt* (cerimônia neg.).
IV. *Mẽ mets* ('pessoas bonitas'), pessoas que foram festejadas.
V. Para o nome, por extenso, das categorias de idade, veja a seção anterior.
VI. # = ainda não foram festejados; cabe lembrar que os *mẽkarà* não podem ser festejados, sob pena de risco de vida.

TABELA II - Habitantes de Kretire, por sexo e categoria de idade, festejados em duas cerimônias de nominação quando eram crianças

DADOS SOBRE UM INDIVÍDUO DA CATEGORIA

POPULAÇÃO MASCULINA	*Bemp*	*Tàkàk Nhàk*	*Koko*	*Mẽmũ-ok*	*Mẽni-ok*	*Kwàrẽ*	*Pẽynte*	*Ngreri*	*Bekwòy*	Categoria
Okre				X		X				2
Okre	X					X				
Kranure				X		X				1
TOTAL MASCULINO	1			2		3				3
POPULAÇÃO FEMININA										
Kraytũk					X	X				1
Krapuyn					X	X				2
Krapuyn				X		X				
Bengete				X			X			1
Total FEMININO				2	2	3	1			4
TOTAIS MASCULINO/FEMININO	1			4	2	6	1			7

Total de homens que tiveram uma cerimônia	32
Total de homens que tiveram duas cerimônias	3
Total de homens que tiveram cerimônias	35
Total de homens que não tiveram cerimônia alguma	53
Total de meninos que ainda devem ter uma cerimônia	5
Total da população masculina	93
Total de mulheres que tiveram uma cerimônia	26
Total de mulheres que tiveram duas cerimônias	4
Total de mulheres que tiveram cerimônias	30
Total de mulheres que não tiveram cerimônia alguma	61
Total de meninas que ainda devem ter uma cerimônia	2
Total da população feminina	93
Total de homens e mulheres que tiveram cerimônia	65
Total de homens e mulheres em Kretire	186

ser 'inautêntica' (*kaygo*) e, neste caso, não pode ser cerimonialmente confirmada. Se a série de *idzi mets* tiver um epônimo *idzi me kumre*, dando o direito de ser confirmada, este direito estará ligado especificamente a uma das três cerimônias genéricas. Por exemplo, uma série de nomes *Ire* dá o direito de *kwàrẽ-kango*, porque o epônimo teve esta cerimônia. Uma série de nomes *Pẽyn* dá o direito de ter *mẽni-biok*, sendo esta a cerimônia do epônimo, e assim por diante.

Quando uma pessoa tem o direito à *Tàkàk*, por exemplo, isto não implica que esta pessoa desempenhe algum papel cada vez que a cerimônia for realizada. Significa que a pessoa tem o direito de ser festejada uma vez nesta cerimônia. Portanto, não existem 'sociedades' cerimoniais entre os Mẽtùktire (termo mencionado na literatura Jê; veja Turner 1966). Pessoas cujos nomes têm o mesmo classificador podem ter o direito a cerimônias diferentes, ou a nenhuma, se os nomes forem *me kaygo*.

A Tabela III mostra que a cerimônia realizada com mais frequência, em Kretire, é *kwàrẽ-kango*, de origem Juruna. Pelo que observei, esta cerimônia é diferente das outras, no sentido de que os homens e mulheres têm o mesmo destaque. Os homens dançam juntos, numa linha, de mãos dadas, em frente às mulheres, também de mãos dadas; uma linha corre em direção à outra e afasta-se novamente. Depois as linhas mudam de posição, mas sempre mantendo o jogo de oposição, de aproximação e afastamento.

A distinção entre as cerimônias *mẽmù-biok* e *mẽni-biok* que, em Kretire, tendem a se alternar, manifesta, por analogia, a disparidade entre a força física masculina e

TABELA III - Número de ocorrências de cada cerimônia referida nas Tabelas I e II

Bemp	*Tàkàk Nhàk*	*Koko*	*Mẽmù-biok*	*Mẽni-biok*	*Kwàrẽ-kango*	*Pẽynte*	*Ngreri*	*Bekwòy*
2	6	3	5	6	14	2	1	0
T O T A L 39								

TABELA IV - Localização das 39 cerimônias destinadas a 65 pessoas em Kretire

Território dos Gorotire Kayapó

aldeia	nº de cerimônias
Kubẽkrãkeyn	4
Kokraymoro	5
	9

nº de habitantes de Kretire festejados 13

nº destas pessoas que tiveram duas cerimônias 1

Território dos Mẽkrãnôti Kayapó

aldeia	nº de cerimônias
aldeias antigas	10
Bau	1
PI Mẽkrãnôti	3
Jarina	1
Kretire	15
	30

nº de habitantes festejados 52

nº destas pessoas que tiveram duas cerimônias 6

feminina. Os homens são mais fortes e duros (*tëyts*) e na visão dos Mẽtùktire aguentam dançar e cantar mais do que as mulheres. Portanto, *mẽmù-biok* é descrita pelos Mẽtùktire como tendo mais elementos constitutivos (*kukràdzà*) do que *mẽni-biok*. E, de fato, a primeira cerimônia contém mais tipos de danças e cantos do que a segunda.(*)

No final da cerimônia, se for *mẽni-biok*, os homens podem dançar junto às mulheres; se for *mẽmù-biok*, as mulheres podem dançar junto aos homens. Os dançarinos formam dois círculos, com uma pessoa atrás da outra, que circundam o pátio no sentido anti-horário, como mencionou Turner (1966), em relação à *Bemp*. A única explicação que os Mẽtùktire me ofereceram sobre esta direção é que assim "dançam bem".

O círculo interno de dançarinos é denominado *kabe'ã*, e formado pelos festejados e por aqueles que desempenham um papel específico em relação a eles - seus *kwatëy*, *nhẽnget* e *krabdzwë*. O círculo externo de dançarinos é formado pelos *mẽbekumkati*, definidos como aqueles que não desempenham papel especial em relação aos festejados.(**)

(*) Havia também mais fartura de comida na cerimônia *mẽmù-biok*, que assisti, do que na *mẽni-biok*.

(**) Vidal (1977:185) define a *kabe-ã* como: "...a fila onde não se dança "forte", (que) serve para os mais velhos e os que estão momentaneamente cansados". Se for assim, a *kabe-ã* Xicrin é diferente do círculo interno dos Mẽtùktire. Turner (1966:181) define os *mẽbekumkati* como "...'people with nothing', i.e., no special ceremonial functions, (*nê krêtch*)." Esta interpretação foi negada pelos Mẽtùktire. Não existem pessoas sem *nekrets*, embora somente algumas pessoas tenham papéis especiais (*nekrets*) em cada cerimônia. O que define quem dança nos dois círculos não depende de *nekrets*, mas da relação com as crianças que estão sendo festejadas. A interpretação de Verswijver aproxima-se da minha, com a diferença que ele não inclui os *krabdzwë* que desempenham um papel na cerimônia no *kabe'ã* (op. cit. 1982).

Os pais das crianças festejadas (*mẽkra rere mets*) não podem participar das danças e cantos, não usam pintura corporal e não devem comer dos alimentos que preparam para os participantes da cerimônia. Devem comer somente o que recebem de presente de seus irmãos/ãs. E no decorrer da cerimônia o pai de uma criança festejada não entra na casa dos homens. Os patrocinadores da cerimônia (*mẽkra rere mets*) ficam em uma posição de transição até o seu término, quando atingem uma posição de maior prestígio. Depois de patrocinarem uma cerimônia, serão designados por tecnônimos, ganhando o direito de intervirem em disputas no papel de pacificadores.

A grande cerimônia *Bemp*, realizada principalmente pelos homens (as mulheres participam coletivamente apenas no final), foi feita em Kretire, em 1981, pela primeira vez depois de três décadas, em uma aldeia Mẽtùktire.(*)

Na tabela IV, foi indicado que quinze cerimônias de nominação haviam sido realizadas em Kretire até meados de 82, o que significa quase duas por ano, já que a aldeia data de aproximadamente 1971. Isto indica que a vida cerimonial continua sendo altamente valorizada pelos Mẽtùktire, apesar das modificações decorrentes do contato com os caraíba.

Os mais velhos reiteravam que, antigamente, as pessoas permaneciam no mato muito mais tempo do que atualmente, para realizarem (além das expedições guerreiras) as caçadas cerimoniais e as expedições de coleta de recursos florestais. Hoje em dia, os recursos do mato estão diminuindo rapidamente.

(*) O único adulto em Kretire e um dos *mẽokre*, festejados em uma cerimônia *Bemp*, tiveram seus nomes confirmados em PI Mẽkrãnòti. Os seis restantes festejados na *Bemp* o foram em 1981, em Kretire.

Os Mẽtũktire têm que viajar até o *kapòto* (campo) ao norte de Jarina para conseguir araras, cujas penas são usadas em todas as cerimônias. Mesmo a obtenção de jenipapo, para a pintura corporal, implica em viagens para longe da aldeia. Numa das cerimônias do milho, que observei em Kretire, os homens usaram capacetes de cera e na seguinte ficaram sem capacetes, dizendo que toda a cera tinha se esgotado na cerimônia *Bemp*, alguns meses antes.

Observei, nas cerimônias, pessoas comentando frequentemente que ninguém dançava quando era para dançar porque, por exemplo, estavam trabalhando na pista de pouso para trazerem os aviões Bandeirantes da FUNAI até a aldeia. Um dos funcionários indígenas da FUNAI me falou: "Não dá para fazer festas e serviço também; tem que escolher." Ele (como os regionais não-indígenas) acha que os índios fazem "festas" demais, em vez de "trabalharem". Por outro lado, um dos líderes Mẽtũktire me disse que estava contra o projeto de desenvolvimento do então Diretor do Parque, que queria cultivar café em Kretire (uma planta que exige frequentes cuidados), porque isso impediria as caçadas prolongadas no mato (*õntomõrõ*), o que atrapalharia a vida cerimonial. Em outra ocasião, num discurso de oratória pública, o chefe Kromari enfatizou a importância das pessoas realizarem cerimônias de nominação para que seus filhos não ficassem meramente com nomes 'comuns'.

Esta ambivalência em relação a "festas" versus "trabalho" faz com que as cerimônias sejam aos poucos simplificadas, no sentido de diminuirem a intensidade das danças e dos cantos, medida em termos de horas de realização. Há menos pintura corporal e menos cocares. À medida que a cultura mate-

rial é transformada em mercadorias, para serem vendidas à FUNAI, na forma de artesanato, vão faltando penas e cocares para as cerimônias. Mas, a intensidade de sentimento que as cerimônias provocam nos Kayapó continua forte.

Os Mẽtùktire diziam que as mulheres ficam tristes quando os homens realizam cerimônias em que elas podem participar somente nos dias finais. Por isso, eles tendem a alternar as cerimônias onde os homens têm mais destaque, como *Koko*, ou *mẽmù-biok*, com a cerimônia *mẽni-biok* onde o maior destaque é delas, ou com *kwàrẽ-kango* onde as mulheres e os homens cantam e dançam juntos durante os ensaios. Isto e a constatação feita anteriormente de que o número atual de pessoas com nomes 'verdadeiramente bonitos' está equilibrado para os dois sexos são razões para relativizar a dicotomia absoluta constatada em Turner (1979) relegando as mulheres à 'periferia'.

Nos dias de chuva, durante o ensaio da *mẽni-biok*, em 1982, as mulheres instalavam-se na casa dos homens para as sessões de canto no final das tardes, e o fim da cerimônia foi realizado no centro da aldeia, indistinguível neste sentido da cerimônia *mẽmù-biok*, que observei em Jarina no mesmo ano. Verswijver (1982), que constatou as mesmas práticas em PI Mẽkrãnòti, interpreta *mẽni-biok* como uma cerimônia de inversão de papéis sexuais. Sem dúvida os homens têm mais destaque do que as mulheres, em termos gerais e coletivos, no desempenho de danças e cantos mas, como Verswijver também notou (ibid.), algumas mulheres participam de todas as cerimônias, ou por terem papéis especiais (*nekrets*) ou por serem as *kwatẽy* dos festejados.

8. Cerimônias incompletas ou que nem acontecem

Mesmo se os dados subestimam o número de crianças que terão cerimônias, é possível afirmar que menos da metade da população de Kretire será festejada. Para tornar-se *idzi me kumre* (uma pessoa com nomes 'verdadeiramente bonitos') é necessário que a cerimônia em sua honra seja completa (*amĩ aprã*; reflexivo/terminar). Esta distinção é importante, porque às vezes a cerimônia é iniciada mas acaba sendo suspensa, seja porque os pais recusam realizá-la, seja por causa de uma briga.

Em Kretire, havia uma mulher que teve uma cerimônia de *kwarɯ̃-kango* iniciada em Kubẽkrãkeyn, mas suspensa (*krãta*) antes de terminar. Neste caso é considerada não-autêntica porque incompleta (*on pari dzakre kaygo*; ?/?/mostrar/sem valor). Havia um homem que teve uma cerimônia de *mẽmù-biok* suspensa por causa de uma briga, na velha aldeia Mẽtũktire de Porori. Dois outros casos aconteceram enquanto eu estava em Kretire.

A primeira vez, alguém encomendou (*nõ yaret*) uma cerimônia de *kwàrɯ̃-kango* para dois irmãos e um primo. Durante alguns dias uma dança foi realizada desde o anoitecer do lado de fora das casas vizinhas, onde moravam as crianças. Os pais de duas destas crianças afirmaram que não havia alimentos suficientes na roça para a cerimônia naquela época, e acabou sendo suspensa.

Uma outra cerimônia, também de *kwàrɯ̃-kango*, estava sendo iniciada para uma menina. Certo dia, estourou uma briga em uma outra Casa quando um homem atacou o amante de sua esposa. Os pais da criança que ia ser festejada queixaram-se de

que as pessoas estavam em desarmonia, com maus pensamentos (*umari punu*; entender ruim) e, logo em seguida, a cerimônia foi suspensa. Os Mẽtũktire dizem que qualquer briga acaba envolvendo a aldeia inteira, já que todo mundo se solidariza com seus parentes. Depois de alguns dias, a Casa à qual pertencia a mulher acusada de adultério resolveu fazer uma outra cerimônia e esta prosseguiu até o fim.

Todos, em Kretire, têm nomes 'bonitos', mas aqueles que não tiveram uma cerimônia se autodenominam *idzi me kaygo* (aqueles com nomes 'inautenticamente bonitos'). Várias destas pessoas falaram que eram órfãs, embora nenhuma delas estivesse literalmente sem parentes. Um homem disse que não foi festejado porque seu pai precisou fugir da aldeia, onde estavam seus parentes, para escapar de um inimigo (*kure dzwoy*; ódio dono). Uma mulher disse que não teve uma cerimônia por ser a caçula (*kutapure*). À medida que uma mãe (frequentemente a nominadora) tem um acervo fixo de nomes para distribuir, é provável que este vá se esgotando até nascer o caçula ou, pelo menos, que acabem as séries que dão o direito a uma cerimônia.

Verswijver (comunicação pessoal) considera que os primogênitos (*kutewa*) de cada sexo têm a melhor chance de serem festejados. É possível que isto aconteça, mas nem sempre é o caso, como fica evidenciado por um primogênito feminino, em Kretire, que não teve uma cerimônia porque a *kwatɨy* (FZ) que lhe deu seus nomes 'bonitos' era *idzi me kaygo* e, portanto, não podia confirmar cerimonialmente os nomes que havia transmitido. A irmã menor deste primogênito teve uma cerimônia porque o epônimo dela tinha nomes 'autenticamente bonitos' (*idzi me kumre*).

Suspeito que haja casos em que crianças tenham cerimônias sem o epônimo ser *idzi me kumre*, mas era difícil de averiguar porque em muitos casos o epônimo estava morto e havia sido representado por outra pessoa (como nominadora) na hora da transmissão. Também era possível encontrar algumas pessoas conhecidas na vida cotidiana por um nome 'bonito' que não havia sido confirmado cerimonialmente, apesar dos Mẽtũktire afirmarem que isto não aconteça. Tais pessoas devem ser conhecidas publicamente somente por seus nomes 'comuns' (*idzi kakrit*).

Apenas em duas habitações (ambas no Posto) havia uma falta total de 'gente bonita' (*mẽ mets*) - adultos e crianças festejados. Uma delas era constituída por órfãos e a outra pertencia a um funcionário indígena da FUNAI. Somente em duas casas de mães jovens nenhuma criança havia sido festejada. Numa delas, a mãe afirmou que duas crianças ainda teriam cerimônias. Na outra, as duas mães atribuiram a falta de festejos para os filhos ao fato da mãe delas ter morrido. Uma destas mulheres era mãe solteira e a outra estava casada com um funcionário indígena da FUNAI.

9. Patrocínio das cerimônias

Havia somente uma casa (nº 3, veja Apêndice 3) onde a avó tinha todos os netos (cinco DC de suas duas filhas) festejados. A maioria dos casais tem somente alguns filhos com nomes 'verdadeiramente bonitos'. Em média, um casal realiza duas cerimônias de nominação e é comum dois irmãos uterinos serem incluídos numa mesma cerimônia. Apenas um homem havia promovido uma cerimônia (*mẽkra rere mets*) três vezes, no de-

correr de dois casamentos.

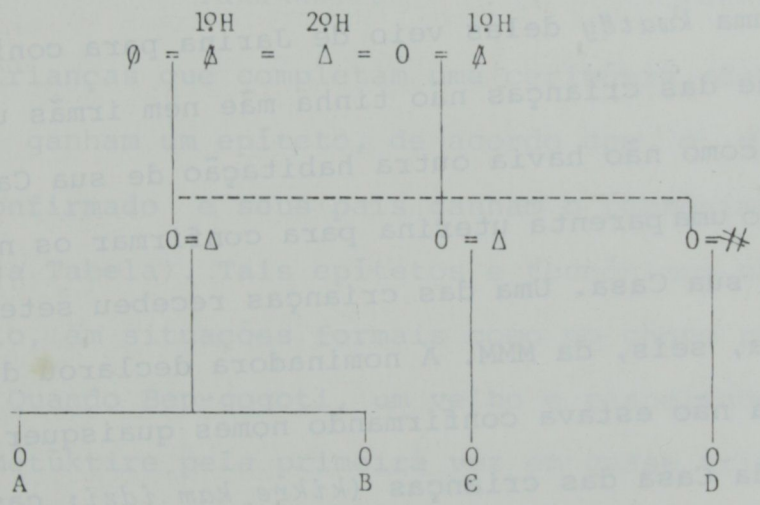
Embora somente os pais da criança festejada sejam considerados os patrocinadores da cerimônia (*mẽkra rere mets*), os avós que residem na mesma casa também têm um papel de destaque, ajudando no fornecimento de comida para pagarem aos que dançam e cantam. Com exceção de um, todos os avós, em Kretire, já tinham ajudado a realizar a cerimônia de, pelo menos, um neto que residisse na mesma casa e existia uma velha que já havia contribuído para três cerimônias dos netos de sua casa. A maioria dos avós ainda esperavam participar de cerimônias para outros netos; portanto, pode ser constatado que cada pessoa, além de promover uma cerimônia duas vezes (em média), encarrega-se de outras duas, junto a suas filhas, para honrar os netos.

O número de crianças que passam pela mesma cerimônia conjuntamente varia de duas a seis e apenas ocasionalmente uma criança é festejada sozinha. É comum juntar, numa cerimônia, crianças de duas casas de uma mesma Casa. Há alguns casos de duas Casas envolvidas numa mesma cerimônia e a primeira *Bemp* realizada durante muitas décadas pelos Mẽtũktire chegou a incluir crianças de três Casas; mas, isso foi excepcional. Os dados sobre as pessoas festejadas ao mesmo tempo incluem muitas pessoas já mortas ou que residem fora de Kretire. Consequentemente, é impossível constatar todos os laços genealógicos entre elas. Os dados disponíveis demonstram que o mais comum é festejar conjuntamente dois irmãos, duas irmãs, um irmão e uma irmã, ou primos paralelos matrilaterais de primeiro ou segundo grau. Houve um caso de juntar irmãos adotivos do mesmo pai, mas de mães diferentes e um caso de juntar

dois amigos formais (*krabdzwẽ*).

A cerimônia que observei em 1982 (veja o próximo diagrama) festejou três filhas de duas pseudo-irmãs (de duas Casas) criadas juntas. O MF de duas das crianças (A e B) era o segundo marido da MM da criança C. E uma quarta criança (D) era filha da filha adotiva da MM de C. C e D moravam juntas. Em suma, os arranjos podem ser complicadíssimos, tornando-se difícil delimitar a gama de possibilidades.

Diagrama mostrando a relação entre quatro crianças festejadas conjuntamente em 1982



A MM de A casou com o homem indicado '2º H'. Quando ela morreu, ele se casou com a MM de C.

10. O rito de nominação

É importante ressaltar que se, eventualmente, várias Casas cooperam economicamente para fornecer a comida paga pela cerimônia como um todo, o rito de nominação, em si, acontece separadamente. Este rito é realizado de madrugada, após as danças e cantos que duram desde o anoitecer até o amanhecer do dia seguinte. De manhã cedo, cada nominador entra dentro da casa da criança, cujos nomes serão confirmados (ou suplementados), senta-se em frente a ela e proclama seus nomes em voz alta, perante quaisquer testemunhas que apareçam.

No rito de nominação das crianças A e B do diagrama anterior, uma *kwatẽy* delas veio de Jarina para confirmar seus nomes. A mãe das crianças não tinha mãe nem irmãs uterinas em Kretire, e como não havia outra habitação de sua Casa nesta aldeia, veio uma parenta uterina para confirmar os nomes que pertencem à sua Casa. Uma das crianças recebeu sete nomes da MM e a outra, seis, da MMM. A nominadora declarou durante o rito que ela não estava confirmando nomes quaisquer, e sim os das *kwatẽy* da Casa das crianças (*kikre kam idzi*; casa/dentro/nomes).

É neste momento que pode haver uma contestação acerca de quem é o verdadeiro dono dos nomes. Aconteceu, uma vez, em minha presença, em Jarina. Uma das testemunhas da nominação de uma criança protestou que um dos nomes transmitidos era dela. No bate-boca que se desenrolou entre a testemunha e a nominadora, acabou vencendo o argumento desta última, que alegava ser mais velha do que a testemunha e, portanto, conhecedora de quem era a verdadeira dona do nome (*idzi dzwoy*; nome dono). Os Mẽtùktire afirmaram-me que, antigamente, havia

brigas corporais (*aben tak*; junto bater) entre as mulheres, devido às disputas sobre a propriedade dos nomes.

11. Epítetos e tecnônimos

Epítetos dos festejados	Tecnônimos para a mãe de uma pessoa festejada	Tecnônimos para o pai de uma pessoa festejada
Bempe (*)	*Bempnhire*	*Bempbam(re)* (**)
Bekwòyre	*Bekwòynhire*	*Bekwòybam(re)*
Ire	*Irenhire*	*Irebam(re)*
Koko	*Koknhire*	*Kokbam(re)*
Nhàkre	*Nhãknhire*	*Nhãkbam(re)*
Ngreri	*Ngrenhire*	*Ngreribam(re)*
Pẽynte	*Pẽyntenhire*	*Pẽyntebam(re)*
Tàkàk	*Tàkàknhire*	*Tàkàkbam(re)*

Crianças que completam uma cerimônia de nominação (*amĩ aprã*) ganham um epíteto, de acordo com o classificador que for confirmado e seus pais ganham o tecnônimo correspondente (veja Tabela). Tais epítetos e tecnônimos são usados, por exemplo, em situações formais como no choro ritual e na oratória. Quando Bep-gogoti, um velho e respeitado chefe, visitou os Mẽtũktire pela primeira vez em quase trinta anos, em 1982, proveniente de PI Mẽkrãnòti, ele imediatamente circulou pela aldeia, de casa em casa, emitindo o curto choro ritual masculino, seguido por um discurso basicamente padronizado. E

(*) Há uma distinção entre *Bempe* e *Bempre*. Pessoas festejadas na cerimônia *Bemp* chamam-se *Bempe*. O epíteto *Bempre* designa pessoas festejadas numa cerimônia do mesmo nome, que não é realizada há muitos anos pelos Mẽtũktire.

(**) As formas *Bempbam*, *Bekwòybam*, *Irebam* etc. designam o primogênito masculino (*kutewa*) de um grupo de irmãos, e os que nascem entre este e o caçula, denominados (*kònetã*). A forma contendo o diminutivo *re* designa o irmão caçula (*kutapure*). Os Mẽtũktire falaram que esta distinção não é feita no uso dos epítetos, mas no que diz respeito a uma forma de tecnônimo feminino, não tenho certeza se existe somente uma ou se me esqueci de anotar a segunda.

le falava que estava chorando junto (*aben kapri*; junto triste) com indivíduos que tinham "crescido acima" (*màrɛ̈be*) de seu pai e mãe (mortos e enterrados na terra) com quem ele morava antes de se separar dos Mẽtũktire para estabelecer a aldeia de PI Mẽkrãnòti. Dirigiu-se a uma velha mulher (Koko-nhere), que havia sido festejada antes desta separação, numa cerimônia *Pɛ̈ynte* (tendo oito nomes classificados por *Pɛ̈yn*) como "*Pɛ̈ynte*". Na mesma ocasião, um homem dirigiu-se a Bep-gogoti como "*Bempbam*" (pai de *Bemp*).

Os epítetos também são usados em situações informais; por exemplo, uma mulher dirige-se a um irmão festejado na *Bemp* como "*Bempe*". Koko-nhere (a quem me referi acima) dirige-se à sua sobrinha (ZD:*kra*), Kabẽti, como "*Bekwòyre*", tendo ela sido festejada na cerimônia *mẽni-biok*, onde foram confirmados quatro nomes classificados por *Bekwòy*. O epônimo de Kabẽti foi a MMM, sendo que Koko-nhere (a MZ) foi sua nominadora.

A única prerrogativa de uma pessoa com um destes epítetos é que ela pode transmitir a cerimônia em que foi festejada a seu *tabdzwɛ̈*. A prerrogativa dos homens com um (ou mais) dos tecnônimos citados é de serem concebidos como pacificadores, como o são os chefes - devem ser escutados em disputas, e seus conselhos devem ser seguidos. Eles têm o poder de expropriar as bordunas dos combatentes em uma briga (*aben tak*), e de guardá-las em sua casa. Os combatentes não devem recusar esta intervenção.(*)

(*) Um texto Xicrin, transcrito por Vidal (1977:242), faz referência à intervenção dos *mẽkra rere mets* numa disputa, embora esta autora traduza este termo como "os que receberam nomes cerimoniais", em vez de "os pais daqueles que receberam nomes cerimoniais".

Um *Kok/Ire/Nhàkbam* etc. é alguém que promoveu uma cerimônia de nominação. Consequentemente, ele organizou uma caçada cerimonial (*õntomõrõ*), enfrentando os perigos do mato, como onças e cobras, e dirigindo as pessoas que carregaram os jabutis pesados (com até uns dezesseis, amarrados um em cima do outro)(*), para honrar seu filho. Alguém me disse que, antigamente, os *mẽkra rere mets* levavam somente seus parentes para caçar, mas que agora, como a população é muito reduzida, a aldeia inteira participa. Quem realiza tais caçadas acumula respeito e prestígio social.

O sucesso do empreendimento não é garantido desde o início. Já mencionei que cerimônias podem ser suspensas devido a brigas. Meùre, um velho chefe, contou-me um episódio de sua juventude quando uma facção roubou os jabutis destinados à cerimônia de outra facção, seguido por uma briga entre membros dos dois grupos.

A mãe de um festejado (veja a lista de tecnônimos) também acumula prestígio, fornecendo comida durante meses para os que cantam, dançam e ajudam a caçar e cozinhar berarubu para seu filho. Quando falta comida em alguma cerimônia, os participantes interrompem suas danças e cantos até receberem uma quantidade de alimentos que considerem satisfatória, acontecimento que observei em várias ocasiões. Nas sessões de ensaio da *mẽni-biok*, em Kretire (1982), o número de participan

---

(*) Jabutis são a comida predileta para as cerimônias porque, uma vez cativados, podem ser mantidos vivos durante semanas sem água ou alimentos. É a única técnica que possibilita a acumulação de carne fresca, pois os jabutis são mortos na hora de cozinhá-los. Na volta do mato, as compridas varas de jabutis (veja fotos no Apêndice iconográfico) são depositadas na casa dos *mẽkra rere mets*, onde aguardam para serem transformados em grandes berarubus cerimoniais (*dzwẽ kati*; berarubu grande).

tes e a duração dos ensaios variava de acordo com a comida oferecida. Em PI Gorotire, na noite final da cerimônia *Bemp* que observei em 1983, um grupo de participantes, que vigiava a tora cerimonial, apagou suas lanternas e fogo, ficando em silêncio no escuro, escondendo a tora, até as mães dos festejados virem correndo com mais comida.

Em suma, o desempenho dos dançarinos e cantores está diretamente correlacionado à quantidade de comida oferecida. O ideal é que as pessoas dancem e cantem 'forte' (*tɛ̃yts*), e são os pais dos festejados (*mekrã rere mets*) que se responsabilizam pela intensidade e vigor com que uma criança é festejada.

12. Os nomes 'de brincadeira' (*idzi bitsyaere*) e os nomes 'comuns' (*kakrit*)

Até agora descrevi três situações em que as pessoas obtêm nomes: a) ao nascer; b) numa cerimônia de nominação; c) quando um pajé se apodera de nomes. A categoria 'nomes de brincadeira' é a única onde os nomes são concebidos como inventados. Nunca presenciei pessoas dando a si próprias estes nomes e, portanto, a informação que tenho se baseia nos relatos que os Mẽtũktire me fizeram. As pessoas se dão (*amĩ yarẽn*; reflexivo/contar) nomes 'de brincadeira' durante uma cerimônia de nominação.

Os nomes 'de brincadeira' são inventados coletivamente pelos homens e pelas mulheres. Durante a caçada que é realizada para uma cerimônia de nominação, os homens, em seu acampamento na floresta, efetuam uma sessão de nominação 'de brincadeira', onde cada um inventa um nome para si. Parece

normalmente haver a escolha de um tema sobre o qual cada pessoa elabora um nome. No Apêndice 6, aparecem vários exemplos de séries de nomes 'comuns' sobre o mesmo tema: osso (*'i*), peixe (*tep*), jabuti (*kapràn*), arara (*màd*), etc, que podem ter surgido desta maneira. Durante esta caçada, as mulheres vão às roças em busca de alimentos para os caçadores na floresta. Elas se reunem nas roças, onde elas também escolhem um tema sobre o qual elaboram nomes. Por exemplo, o tema das mulheres, em uma cerimônia realizada no início de 1985, foi 'coisas de caraíba', tendo elas inventado nomes pessoais como 'Combustível' (Motor-*kango*; motor líquido).(*)

Quando as pessoas voltam para a aldeia, os novos nomes 'de brincadeira' são discutidos por todos e, eventualmente, uma pessoa muda o nome pelo qual ela é mais conhecida, adotando seu nome inventado. Isso parece ser extremamente raro, porque somente quinze pessoas em Kretire (do total de 186) eram conhecidas por nomes que não tinham recebido na infância. Já mencionei que, em média, duas cerimônias de nominação ocorrem a cada ano. Consequentemente, se todos os nomes 'de brincadeira' fossem permanentes, as pessoas teriam muitos destes nomes, mas elas nunca mencionaram mais de três ou quatro por pessoa, que tivessem sido adicionados aos nomes obtidos na infância. Depois de algum tempo, a maioria dos nomes 'de brincadeira' são simplesmente esquecidos.

Das quinze pessoas, cujo nome mais usado não tinha sido transmitido por um parente, a maioria usava nomes 'de brincadeira', como 'Teco-teco' (um tipo de avião), *Mrùre* (Bichi-

---

(*) Comunicação pessoal da professora de Kretire, Maria Elisa Leite.

nho), *Màd krudt 'ù dzayti* (Gosta de comer feijão), *Papoyts* (Tira o braço), *Pekàn* (uma ave chamada 'Alma de gato', em português), *Màdti 'i* (Osso de ema) e *Yobao* (considerado o nome de um seringueiro).

A grande maioria de pessoas em Kretire é conhecida por um nome 'bonito' ou 'comum'. Os nomes 'comuns' tiveram origem como nomes 'de brincadeira' que foram transmitidos a um parente, tornando-os 'comuns'. Por exemplo, Wai-Wai é o nome de um povo indígena e o nome 'de brincadeira' de um homem que já o transmitiu a um *tabdzwẽ*. Para este menino, o nome Waiwai é 'comum' (*kakrit*) e não mais 'de brincadeira' porque ele o recebeu de um *nhènget*.

Entre os nomes 'bonitos' ou 'comuns' que uma pessoa recebe, em sua infância, de seus *nhènget* ou *kwatẽy*, o primeiro nome dado é considerado o nome inicial (*kray*) e é, geralmente, por este nome que a pessoa é conhecida pelos outros membros da aldeia. Consequentemente, há pessoas com nomes 'verdadeiramente bonitos' (*me kumre*) conhecidas por um nome 'comum' durante a vida inteira, como um homem chamado *Kukrùt* (Anta), que tem vinte e dois nomes, dos quais oito classificados por *Tàkàk* e cerimonialmente confirmados. Inversamente, existem pessoas com nomes 'bonitos' não confirmados (*me kaygo*) conhecidas pelos demais membros da aldeia por um destes nomes. Por exemplo, *Bep-kamro* (*Bep*-sangue) é um menino que nasceu no dia quinze de outubro de 1981 e uns dias depois recebeu este nome como o seu nome 'inicial' (*idzi kray*) pelo qual ficou conhecido. Um bebê que nasceu no início de 1982 era, logo em seguida, conhecido como *Bep-kĭ-toti* (*Bep* cabelo pegajoso), já possuindo um total de três nomes *Bemp* e quatro nomes 'comuns'. Durante

minha pesquisa em Kretire, morreu um velho cujo nome 'inicial' era *Bep-prèkti* (*Bep* muito alto), tendo sido este nome 'bonito' utilizado por ele até o fim da vida, mesmo depois de transmití-lo a um *tabdzwë*.

Em geral, as pessoas enumeraram, a respeito de cada indivíduo, somente os nomes transmitidos de um ou mais *nhènget* ou *kwatëy*, somando uma ou mais séries de nomes 'bonitos' e, em seguida, uma lista de nomes 'comuns'. Estou distinguindo uma série de uma lista, para poder diferenciar os nomes com o mesmo classificador (uma série), dos nomes 'comuns' que não contêm um classificador, sendo os nomes 'comuns', transmitidos a um indivíduo, muito diversificados entre si. Os nomes que uma pessoa tem 'não fazem sentido' em conjunto, ou seja, não existe um significado semântico articulado. As combinações de nomes podem até ser contraditórias, como "*Nhàk* sempre limpo + Lama na cabeça...", ou "*Bekwòy* sentada + *Bekwòy* pula...". Frequentemente, cada série de nomes 'bonitos' ou lista de nomes 'comuns' é composta por dois ou mais *nhènget* ou *kwatëy*, podendo uma pessoa transmitir simultaneamente alguns nomes 'bonitos' e alguns nomes 'comuns'.

Em função da complexidade do sistema de nominação, analisarei a questão da transmissão dos nomes no próximo capítulo. Até aqui expus o pano de fundo desta questão: o que são os nomes pessoais Kayapó, o que significam em si, seu contexto mitológico, as implicações cerimoniais dos nomes 'bonitos', e como surgem nomes 'de brincadeira' que, uma vez transmitidos, se tornam 'comuns'. O fato de que novos nomes entrem em circulação, através dos pajés e dos nomes 'de brincadeira', demonstra que cada geração faz alguma contribuição ao acervo o

nomástico, concebido como perene. A transmissão dos nomes visa mantê-los continuamente em circulação e, agora, veremos como isto acontece.

CAPÍTULO IV

A TRANSMISSÃO DOS NOMES PESSOAIS

1. O saber onomástico

Os Kayapó insistem em um princípio imperioso de seu sistema onomástico - os nomes devem voltar à Casa de onde surgiram. Neste capítulo, tentarei fundamentar esta afirmação.

A complexidade deste sistema começa com o número de nomes que cada indivíduo tem. Entre os 177 habitantes de Kretire investigados, registrei 1.477 nomes. A maioria das pessoas tinha entre seis e quinze nomes. E dezessete delas tinham entre dezesseis e vinte e três. Havia um menino com trinta e dois nomes.

Quadro do número de nomes por indivíduo

Nº total de nomes	Ego feminino	Ego masculino
1-5	31	27
6-10	37	34
11-15	16	14
16-20	6	7
21-23	2	2
32	-	1
	92	85

Não considero a primeira categoria (de um a cinco nomes) completa porque seria uma impropriedade, do ponto de vis

ta Kayapó, transmitir menos de seis nomes para qualquer indivíduo. Esta categoria, composta por 58 pessoas, remete a bebês recém-nascidos e a crianças pequenas que ainda não receberam todos seus nomes, a alguns órfãos, e a filhos de mães solteiras com poucos nomes. Ela inclui também adultos, cujos dados estão incompletos, o que levanta a questão do saber onomástico.

Entre os Kayapó, de modo geral, o indivíduo não sabe todos os seus nomes, e apenas domina aqueles pelos quais é publicamente conhecido. Os nominadores, que seguraram seu nominado nos braços, poucos dias depois do nascimento, recitando seus nomes em voz alta, por este motivo sabem melhor os nomes.

Cabe à mãe recitar os nomes de seus filhos, como uma ladainha, para que não sejam esquecidos. Mesmo assim, nenhuma criança se preocupa em saber seus próprios nomes porque isto é uma prerrogativa do mundo adulto. Ela apenas aprende desde cedo a respeitá-la, testemunhando as 'brigas' que surgem quando alguém contesta um nome pelo qual uma mãe chama seu filho.

Já mencionei uma discussão que surgiu durante um rito de nominação. Em outra ocasião, testemunhei um bate-boca violento entre duas mulheres, quando uma delas escutou sua vizinha (membro de outra Casa) chamando seu filho por um nome que ela considerava ser de seu filho. Além desta, presenciei, em Kretire, mais três acusações de roubo. Num caso, uma mulher me disse que outra mulher (de outra Casa) tinha roubado (*o akĩ*) um nome pertencente à sua Casa, e que a usurpadora o tinha transmitido à DD. Ela me falou ainda que havia 'largado' (*kanga*) o nome roubado, mas suspeito que ela o exigirá de volta na geração seguinte à da portadora atual, pois os Kayapó e

vitam xarás em uma mesma geração.

A mesma acusada foi incriminada de ter transmitido à DD um nome pertencente à MM de uma mulher de outra Casa. Esta última disse que o roubo do nome da MM (que lhe pertence, desde que esta morreu) impediu que ela o transmitisse à sua filha, mas que ela exigiria o nome de volta para uma DD. Isto significa que a atual portadora teria que renunciar o seu direito de retransmitir o nome em questão, restringindo-se a seu usufruto. A MM da acusadora era Xicrin, e é possível que o nome disputado circule entre os Xicrin e os Kayapó simultaneamente e que, portanto, ambas as pretendentes sejam legítimas. De qualquer maneira, o caso só será resolvido quando a filha da acusadora (ainda pequena) tiver uma filha.

Uma outra disputa já havia sido resolvida quando tomei conhecimento dela. Uma mulher que tinha transmitido sete nomes à BD, renunciara ao direito de transmitir o nome pelo qual ela era publicamente conhecida em favor de outra mulher, que no cotidiano não o usava, embora tivesse este nome confirmado cerimonialmente (cujo epônimo era sua FMM). Esta declarou-me que agora devolveria este nome (o qual ela tem somente o direito de usufruto) a uma *tabdzwõ* feminina pertencente à Casa de seu pai e, portanto, dos donos do nome, Casa esta representada por uma habitação em Kretire.(*)

(*) A concepção dos Kayapó, de nomes pessoais, lembra as descrições de algumas das sociedades da costa Pacífica setentrional dos EUA, como por exemplo, dos Bella Coola. Lévi-Strauss, que analisa a possibilidade de interpretar os Kwakiutl como uma sociedade com a instituição da Casa, afirma que a organização social dos Bella Coola é muito próxima à dos Kwakiutl (1979:166). Numa descrição de nomes pessoais Bella Coola, McIlwraith diz que esta sociedade distingue a propriedade plena do usufruto de nomes, e que costumavam ocorrer disputas acirradas (1948:68-69): (Cont. p. 177)

Os detentores do saber onomástico legítimo são os mais antigos (*abatày tum*), geralmente mulheres. Os poucos homens que o detêm são anciões sem parentes uterinos femininos mais velhos. Estes foram os únicos que me contaram seus próprios nomes.

A grande maioria de adultos, de ambos os sexos, remeteram-me a sua mãe para saber seus nomes, e se a mãe já morrera, mandavam-me à irmã mais velha. Poucos homens sabiam todos seus próprios nomes e poucos estavam dispostos a falar os nomes de seus filhos, embora eles soubessem alguns dos nomes em determinada situação, ou seja, quando seus filhos tinham nomes emprestados da Casa paterna.

As mulheres adultas estavam mais dispostas a contar seus próprios nomes do que os homens de idade correspondente, mas era a mãe ou a irmã mais velha que me fornecia os nomes de seus irmãos e de uma boa parte das mulheres. Elas sempre afirmavam não saber todos os nomes de seus maridos (membros de uma outra Casa).

A maioria de mulheres com filhos pequenos tampouco aventurava-se a contar todos os nomes de seus filhos. Diziam saber pouco (*mari ngrire*) porque eram recém-adultas e que era

---

cont. 176

> "...if any person who is not a member of the ancestral family should dare to use an ancestral name, all the members rise to avenge the theft, for such they feel it to be...Names are sometimes lent or hired to those who are not members of the group for definite sums; the recipient recompenses the individual. If such names are not returned for several generations quarrels are apt to arise since the recipient claims to be the real owner and not the temporary possessor. During his tenancy of the name he is entitled to any prerogative attached to it, but he is not considered a bona fide member of the ancestral family." (Op.cit:69).

melhor perguntar para sua mãe, sua MZ, ou para uma irmã mais velha, que saberiam bem (*mari mekumre*) os nomes dos ascendentes de sua Casa. Quando os nominadores não estavam entre as categorias de parentes já mencionados, mandavam-me a eles para obter os nomes. O controle do acervo onomástico de cada Casa visa assegurar a perpetuidade dos nomes que pertencem a ela.

Orientada por esta lógica, uma velha forneceu-me todos os nomes de seus ZDC, mas disse que nada sabia a respeito dos nomes dos ZSC. Evidentemente, as mulheres sabem os nomes de membros de outras Casas quando lhes emprestaram nomes.

Os nomes do último representante vivo da Casa X (um homem jovem) foram fornecidos por uma velha da Casa XI, a Casa vizinha tradicionalmente, já que evidentemente a Casa X estava ausente em Kretire. Uma mulher (já avó) imigrante, proveniente de Kokraymoro, é considerada uma autoridade em relação aos nomes de sua aldeia de nascimento. Ela foi a nominadora de duas meninas, de duas Casas alheias de Kretire, a quem transmitiu os nomes da FZ delas. Assessorada por um ex-membro masculino de Kokraymoro, ela transmitiu a um outro menino os nomes do FF dele (de uma Casa distinta daquela dos nominadores) sem descendentes uterinos.

Esta possibilidade de saber nomes de outras Casas demonstra que muitas vezes a 'ignorância' dos jovens, em relação aos seus próprios nomes, deve-se mais à etiqueta do que à sua falta de memória. Isto levanta a questão do fluxo dos nomes das pessoas no decorrer de sua vida. Ao contrário da sociedade Xavante (veja Lopes da Silva, 1980), um indivíduo não renuncia aos nomes pessoais que transmitiu a outrem, mas sim-

plesmente passa a compartilhá-los com seu nominado. Somente é possível renunciar a nomes em casos de disputas como as que mencionei. A não ser nestes casos, que constituem exceções, alguém é desprovido de seus nomes somente por causa de esquecimento.

As velhas nominadoras, orgulhosas da quantidade de nomes de seus filhos, sobrinhos e netos, gostavam de me desafiar. Diziam que não conseguiria escrever os nomes de seus nominados, por serem tantos. As pessoas com menos de seis nomes sempre se desculparam deste fato, afirmando terem muito mais, e haverem esquecido porque perderam sua mãe na infância. Um homem a quem perguntei os nomes de seu filho disse que o rapaz tinha muitos, mas que ele sabia apenas três, porque a mãe do menino morrera, e não havia outra mulher desta Casa em Kretire.

Várias pessoas explicaram-me ser os órfãos que roubam nomes porque não sabem quais pertencem à sua Casa. Esta acusação não deve ser tomada ao pé da letra. Para os Kayapó, a categoria 'órfão' é uma metáfora do infortunado, a antítese da pessoa ideal, caracterizada como: homens e mulheres 'bonitos', com nomes confirmados cerimonialmente, um status que atesta o apoio de uma parentela numerosa.

Cabe aos homens defenderem o patrimônio de sua Casa. Não testemunhei nenhuma intervenção masculina neste sentido, mas havia um homem que, ao me ver levantar o assunto de nomes, jurava, todas as vezes, que iria a Jarina recuperar vários nomes os quais, segundo as informações de sua mãe, haviam sido usurpados por vários indivíduos de Casas alheias naquela aldeia.

2. Os direitos e deveres onomásticos

Uma decorrência lógica do ideal de transmissão de nomes de uma mulher à BD, e de um homem ao ZS, é que a onomástica é reciclada a cada geração. À medida que os nomes efetivamente voltam à Casa de origem depois de terem sido emprestados a uma outra, servem como emblemas de cada Casa; constituem, junto aos *nekrets*, os traços diacríticos de cada uma.

Não pretendo interpretar as corridas de revezamento Jê[(*)], mas simplesmente usá-las como metáfora para refletir sobre a perpetuação do patrimônio distintivo de cada Casa. Deve haver sempre uma equipe de portadores de cada nome e *nekrets*. À medida que se esgota a força física de um dos portadores de nomes ou *nekrets*, ele se retira do jogo (morre), para ser substituído por outro. Este processo repete-se infinitamente para não deixar cair qualquer elemento do patrimônio de cada Casa.

Durkheim descreveu o totem como a forma material da imaginação representar uma substância imaterial (1915:189). Neste sentido, os nomes e *nekrets* constituem uma forma material de construir a identidade distintiva de cada unidade exogâmica (Casa). Idealmente, quando um Kayapó adulto escuta um nome, ou vê alguém com determinado enfeite, ele sabe classificar o portador, como membro de nascimento de uma determinada Casa, ou como um *tabdzwã* desta Casa, e ambas as possibilidades indicam uma ligação muito próxima com a Casa em questão.

(*) Nimuendajú forneceu amplas descrições das corridas de toras entre os Timbira, considerando-as o esporte principal dos grupos Jê (1939/46).

O sistema de nominação e *nekreta* parece-me ser um sistema clássico de totemismo, mas sem totens. Ou seja, à luz da teoria antropológica moderna, especialmente devido aos avanços feitos por Radcliffe-Brown (1952a), Lévi-Strauss (1962), e Sahlins (1976), sabemos que o totemismo nada mais é do que um sistema de classificação social.

Os Kayapó, em vez de adotarem espécies animais ou vegetais como totens clânicos, utilizam um vasto acervo de nomes e *nekreta* para distinguirem cada Casa das outras. Isto ficará mais claro quando os *nekreta* forem analisados, mas por enquanto quero simplesmente apaziguar o leitor perante a aparente inutilidade total dos nomes pessoais, que os Kayapó encaram com tanta seriedade. A maior parte nem serve como meio de identificar seu portador, já que a maioria de seus nomes é pronunciada somente pelo seu nominador e mãe até o momento em que um parente uterino mais velho lhe informe seus nomes para transmití-los a outrem.

Em suma, depois da possibilidade de um indivíduo vir a ser festejado, e excluindo os poucos nomes pelos quais ele é identificado publicamente, os nomes de qualquer pessoa somente assumirão importância para ela novamente na ocasião de transmití-los a outrem.(*) O princípio de reciprocidade é subjacente a isso. Cada nominado torna-se um nominador potencial de alguém. Cada indivíduo vai precisar achar nomes para seus filhos, a quem não pode dar seus próprios nomes.

(*) Em relação aos Timbira, Ladeira afirma: "O 'valor' dos nomes pessoais reside, assim, na obrigação da troca: no receber e no doar nomes." (1982:43).

3. A terminologia de parentesco

Não existem exceções à regra da transmissão de nomes entre *nhènget/kwatʉ̈y* e *tabdzwʉ̈*. A terminologia de parentesco é compatível com um princípio de reciprocidade entre germanos, e simultaneamente com o princípio de que os nomes devem voltar à Casa de origem. Os termos que designam os primos cruzados são inteligíveis partindo de Ego feminino como eixo (veja diagrama, p.184).

A mãe de Ego feminino é a nominadora potencial de sua BD. Ego chama sua prima cruzada matrilateral de "mãe", tendo esta prima idealmente os nomes da mãe de Ego. Neste caso, ela deve devolvê-los ou simplesmente renunciar a eles em favor da DD de sua nominadora, ou de outra descendente da Casa proprietária. O primo cruzado matrilateral de Ego é designado *nhènget*, não por pertencer à linhagem de seu próprio pai, como nos sistemas Omaha descritos por Radcliffe-Brown (1952), mas porque ele é o irmão da mãe classificadora de Ego (*nhènget*; MB).

Ego feminina chama de "filho/a" seus primos cruzados patrilaterais. Ela é nominada potencial da mãe destes primos e, portanto, ela é uma das nominadoras potenciais da filha de sua prima cruzada patrilateral, a quem devolverá os nomes emprestados a ela pela irmã de seu pai. Se uma mulher estiver viva ao nascer a filha de sua filha, ela pode informar à filha de seu irmão que vai pegar seus nomes de volta para sua neta. Neste caso, a filha do irmão simplesmente "larga" (*kanga*) os nomes sem retransmití-los.

Idealmente, então (veja diagrama), os nomes do Ego

masculino e de sua irmã (geração 0) juntar-se-ão novamente na Casa dos proprietários dos nomes na geração -2(*), quando o ZS de Ego masculino transmitir seus nomes ao ZS dele, e a filha de Ego masculino transmitir os nomes provenientes de sua FZ à FZDD. (Veja cap.I:9).

Ego masculino chama seus primos cruzados matrilaterais de "M"(**) e de "MB" pelas mesmas razões que sua irmã. Ego masculino chama de "ZC" (*tabdzwẽ*) seus primos cruzados patrilaterais porque sua irmã os chama de "filhos" (*kra*), e eles a chamam de "mãe". Ego masculino é então um "irmão da mãe" classificatório para seus primos cruzados patrilaterais.

Em relação aos Timbira, Ladeira argumenta:

> "Os dados levantados por mim indicam que os termos para os primos cruzados variam dependendo do sexo de ego, como resultado da influência de nominação." (1982:100)

Esta influência, que aparece no caso Kayapó, parece não ser a mesma que existe no caso Timbira. Neste, Ladeira afirma que a nominação masculina também influencia os termos para primos cruzados.

No caso Kayapó, somente uma hipótese me surgiu para explicar porque a terminologia de parentesco é inteligível partindo de Ego feminino e não de Ego masculino. O padrão ideal da transmissão de nomes masculinos não implica em sua saída da Casa à qual pertencem e, portanto, não afeta necessariamente a terminologia de parentesco. Uma mulher deve transmi-

---

(*) O signo -(menos) é utilizado para designar as gerações descendentes daquela tomada como base e chamada geração 0 (zero). Evidentemente, o signo + (mais) remete às gerações ascendentes.

(**) As aspas indicam parentes classificatórios.

Diagrama - Terminologia básica de parentesco : Ego feminino
e a transmissão de nomes

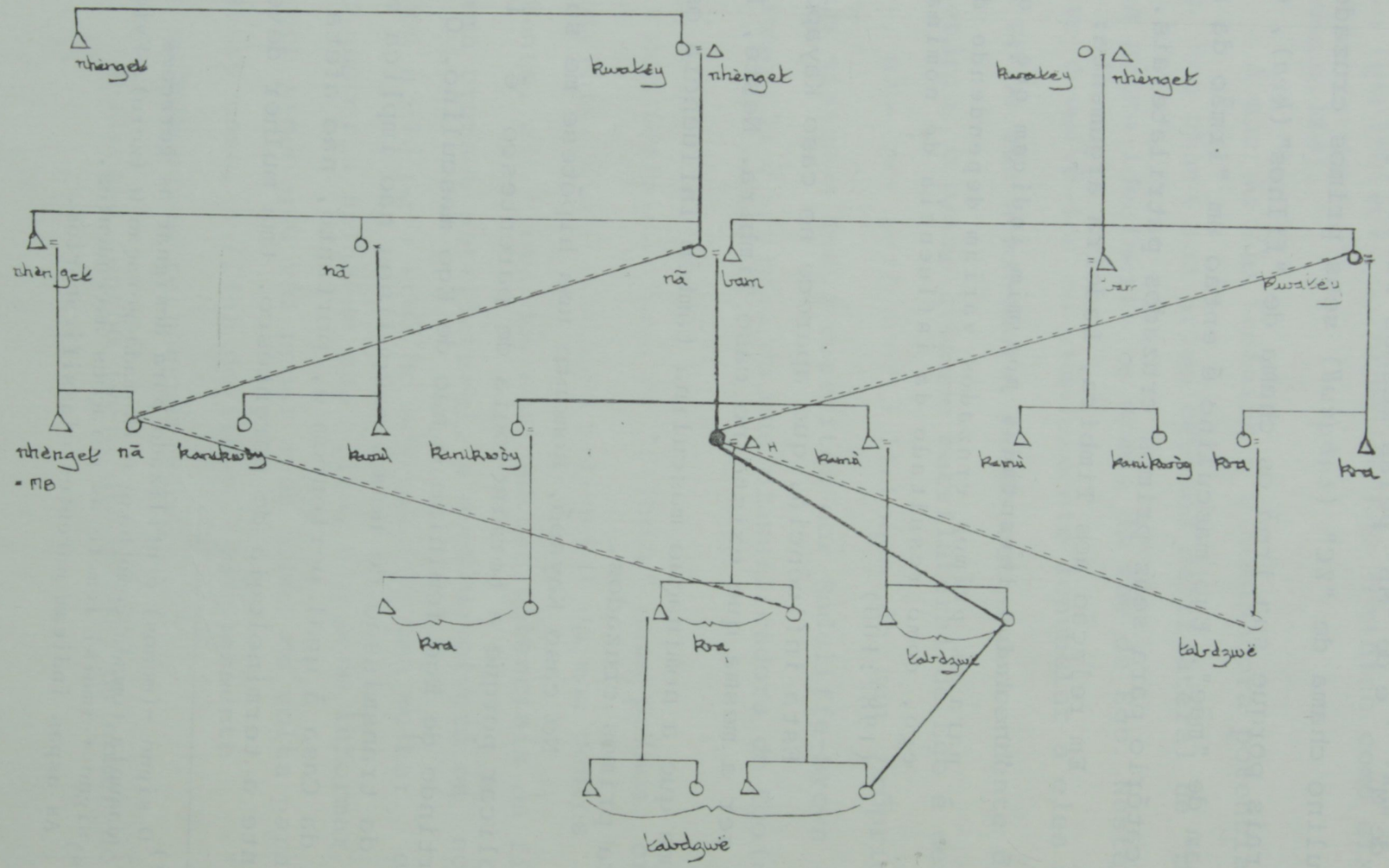
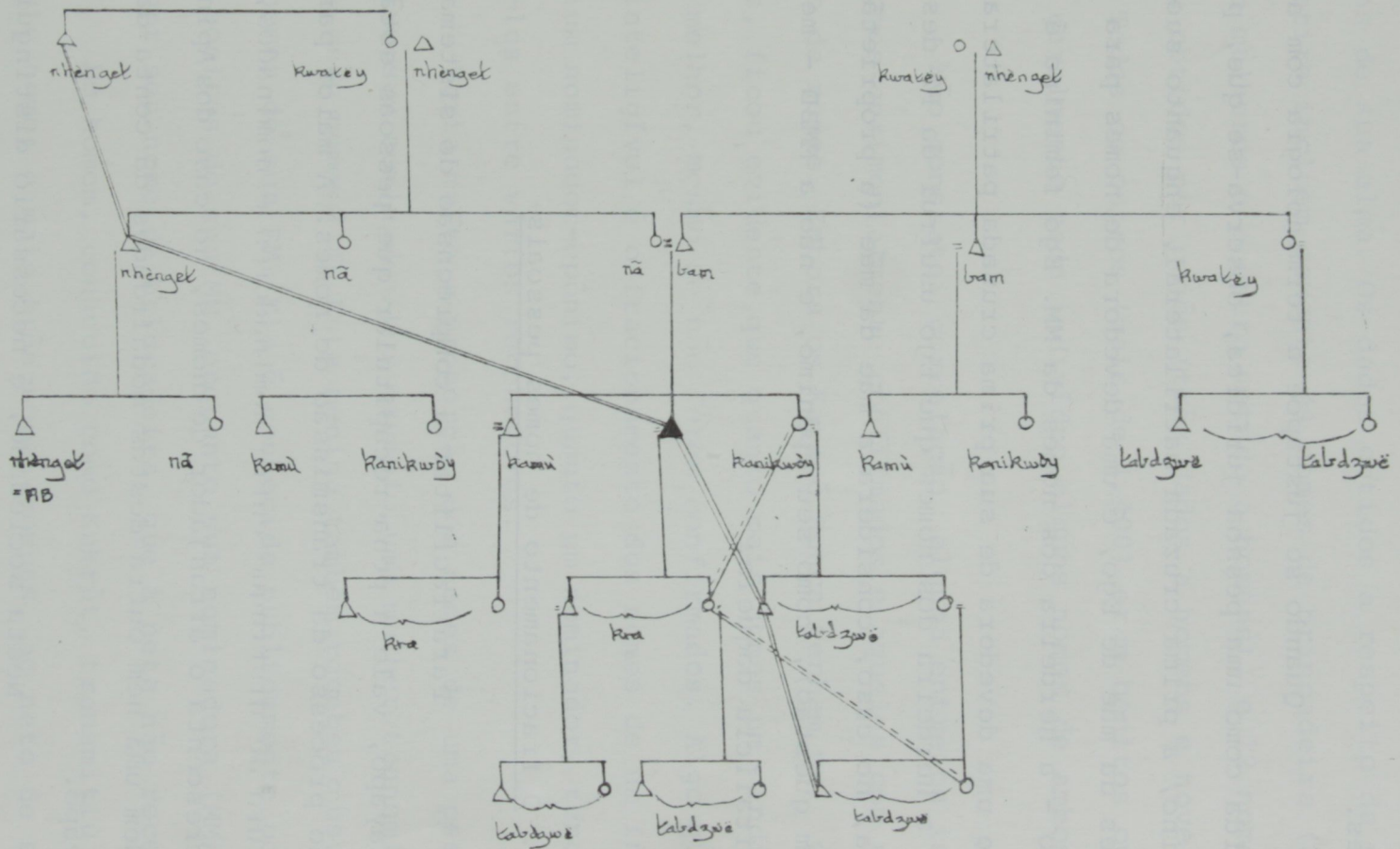


Diagrama - Terminologia básica de parentesco : Ego masculino

e a transmissão de nomes



tir seus nomes (ou os de sua Casa) para as filhas de seus irmãos, em retribuição aos nomes que os filhos dela recebem deles.

Quando se justapõe a terminologia com a Casa, concebida como uma pessoa jurídica, observa-se que, para Ego feminino, a prima cruzada matrilateral, enquanto sucessora de nomes da mãe de Ego, é uma devedora de nomes para a filha de Ego - a herdeira dos nomes da MM. Ego feminina é potencialmente uma devedora de sua prima cruzada patrilateral, cuja filha é a herdeira dos nomes que Ego usufrui da FZ desta. A herdeira, no caso, considera a mãe da mãe (a proprietária dos nomes em questão), como seu epônimo, e não a MMBD - mera sucessora vitalícia daquela.

4. O fracionamento de nomes pessoais

Para facilitar a compreensão do sistema onomástico Kayapó, vale a pena recapitular que pessoas estão envolvidas no processo da transmissão de nomes. A maior parte da literatura Jê distingue entre nominadores e nominados, e Da Matta acrescenta o arranjador de nomes, no caso dos Apinayé (1976a:113). Nem uma nem outra destas modalidades dá conta da realidade Kayapó.

Nesta sociedade, é necessário distinguir entre o nominador-epônimo - uma pessoa que transmite seus próprios nomes; o nominador - que transmite nomes alheios; e o epônimo - na maioria dos casos, alguém que já morreu, cujos nomes são transmitidos a outrem.

Já descrevi os nomes bonitos, nomes comuns, nomes de brincadeira(*), e nomes sonhados ou aprendidos por pajés nas viagens de sua alma. Os dados obtidos a respeito da população de Kretire incluem somente 44 nomes de brincadeira (a metade dada a mulheres e a outra metade a homens), e 12 nomes sonhados ou obtidos por pajés (três dados a homens e nove a mulheres). Todos os outros (mais de 1.400) eram bonitos ou comuns, tendo geralmente cada indivíduo alguns nomes de ambos os tipos.

Não constatei correlação alguma entre os indivíduos com nomes cerimonialmente confirmados e aqueles com um grande número de nomes. Embora os Kayapó nunca tenham me explicado porque, ficou evidente que quanto mais nomes um indivíduo recebe, melhor, mesmo se não forem confirmados. Algo que torna isto inteligível é o fracionamento dos nomes de um indivíduo. Tanto um nominador-epônimo, quanto um nominador, tendem a fracioná-los entre vários recebedores.

Varia muito a proporção dos nomes de uma pessoa dada aos diversos nominadores. Por exemplo, uma mulher transmitiu dez de seus onze nomes à DD. Esta menina também recebeu o usufruto de dois nomes de sua FM. Ela é conhecida publicamente por um dos nomes bonitos de sua MM, enquanto sua nominadora (MM) é conhecida por seu nome de brincadeira, que a neta não recebeu.

Um homem, conhecido como Kukrùt, transmitiu o usufruto deste nome, e mais três nomes comuns, ao neto de seu irmão classificatório falecido (MZSSS). Este nominador, da Casa do FF do menino, é um parente próximo à medida que a mãe do meni

---

(*) Tendo introduzido cada classe de nomes, não usarei mais aspas.

no é de um outro povo indígena, e que nenhuma Casa em Kretire a adotou. Kukrũt I (os números são usados somente pela conveniência da exposição) transmitiu cerimonialmente o usufruto de seus nomes bonitos ao DS. Nenhum dos dois nominados se confunde com este nominador porque ambos têm nomes de outros epônimos também.

Outro homem, conhecido como Kopre I, deu este nome a um 'Z'S (=MZDS), que passou a ser seu novo dono pleno (podendo retransmití-lo a um *tabdzwỹ* de sua escolha), embora ele seja conhecido publicamente por outro nome, proveniente de seu MB. Kopre I transmitiu mais cinco nomes a um ZS que é conhecido publicamente como Bep-krã'o, um nome bonito de Kopre I que foi cerimonialmente confirmado para Bep-krã'o II (veja Casa XI, habitação 16, p.470)(*). Este recebeu também quatro nomes transmitidos por sua MM, provenientes de outro epônimo.

Mãdtiban (também da Casa XI, hab.16) deu dez de seus nomes para um ZS e mais dois para outro filho da mesma irmã. Um destes nominados tem 18 nomes e o outro 12, e nenhum dos dois é conhecido publicamente pelos nomes do MB, já falecido.

A única explicação que me ocorre é que este fracionamento de nomes, em novos arranjos, impede uma associação demasiadamente estreita entre um nominador-epônimo e seu nominado, ou entre um epônimo e seus sucessores. Já que os mortos ficam sempre querendo carregar seus parentes próximos, junto com eles, até a aldeia dos mortos, o fracionamento de seus nomes

---

(*) Todas as chamadas neste capítulo remetem ao Apêndice 7, sobre a distribuição de nomes dentro de uma ou mais habitações representando uma determinada Casa. Daqui em diante indicarei somente o número da Casa, a habitação quando houver mais do que uma e a página da ficha.

entre vários nominados dilui sua identificação com qualquer um deles.

Estas duas tendências, de fracionar os nomes de um indivíduo na ocasião de sua retransmissão, e de dar a um indivíduo nomes provenientes de vários epônimos diferentes, tem como uma consequência lógica nenhuma pessoa ser uma réplica de outra. O fato de ser comum para as pessoas receberem nomes da Casa do pai, ou de um dos quatro avós, além de nomes de sua própria Casa, faz com que, mesmo no decorrer de várias gerações de membros da mesma Casa, seja improvável que dois indivíduos venham a compartilhar a mesma soma de nomes.

Os nomes individualizam e classificam simultaneamente uma pessoa. Embora os nomes de brincadeira e os nomes sonhados ou aprendidos por pajés sejam os únicos 'novos' (que vêm a ser conferidos a um indivíduo pela primeira vez), as combinações possíveis de nomes provenientes de epônimos mortos são infinitas.

Não existe preocupação algumá em manter a mesma relação genealógica entre dois epônimos de uma geração a outra. Por exemplo, dois germanos, numa geração, tornaram-se epônimos de um homem e de sua filha em gerações subsequentes, e duas irmãs, numa geração, tornaram-se epônimos de uma mulher e de sua filha nas gerações seguintes.

Combinando as três categorias acima mencionadas (o nominador-epônimo, o nominador e o epônimo), registrei até dez pessoas podendo envolver-se no processo de nominação de um indivíduo. Se forem incluídos somente os nominadores-epônimos e os epônimos, então o máximo registrado para um indivíduo será de oito pessoas. A maioria das pessoas incorporam nomes de dois

a seus parentes ascendentes.

Registrei também muitos casos onde somente um epôni mo era lembrado. Mesmo assim, como demonstrei acima, isto não significa que o nominado tenha todos os nomes deste epônimo. De qualquer maneira, o nominado tem ainda a possibilidade de ser diferenciado pelo uso, em público, de um nome distinto daquele pelo qual seu epônimo é conhecido, e pela adoção de um nome de brincadeira.

Em suma, o ideal de qualquer pessoa ter muitos nomes é congruente à tendência a fracioná-los na ocasião de sua re transmissão. Além disso, já que as pessoas têm de devolver no mes que lhes foram emprestados de outras Casas, é uma vanta gem ter também nomes de sua própria Casa, o que lhe possibili ta transmití-los a um *tabdawë* de sua escolha.

5. A propriedade dos nomes

Já vimos que um indivíduo só goza de direitos plenos em relação a seus próprios nomes se pertencem à sua Casa, e que é isto que possibilita aos homens transmitirem o usufruto de seus nomes a um neto (DS/SS). É importante distinguir entre o aspecto individual e coletivo da propriedade dos nomes. Os nomes de parentes ascendentes pertencem a seus descendentes uterinos coletivamente. Duas irmãs têm os mesmos direitos em relação aos nomes de sua mãe e dos MB. Duas primas paralelas matrilaterais são igualmente proprietárias dos nomes (*idzi dzwoy*) da MM e MMB, e devem resolver entre elas a quem transmití-los.

A dispersão dos membros de cada Casa por várias aldeias dificulta esta tarefa e, às vezes, dois indivíduos da mesma geração vêm a ter alguns nomes em comum. Ire-tũk, de Kretire (Casa I, hab. 8, p.462) tem uma xará da mesma geração em PI Mẽkrãnõti, a MMMZDDD. Nhãk-nhoti (Casa XVII, p.474) de Kretire, tem uma xará em PI Mẽkrãnõti, que é a MMZSD. De qualquer maneira, Ire-tũk e Nhãk-nhoti de Kretire não são idênticas às suas xarás em PI Mẽkrãnõti porque, além de terem estes nomes de sua própria Casa, uma tem quatro nomes da FZ e a outra tem quatro nomes da FM.

A palavra que os Kayapó traduzem como 'dono' significa também 'verdadeiro'. Um parente verdadeiro nunca pode ser transformado num pseudo-parente. Se ele se comporta como tal, desrespeitando seu dever de dar comida a um parente 'verdadeiro', ele é chamado de parente inautêntico (*kaygo*), e nunca de pseudo-parente.

Vários homens me falaram que só devolvem seus nomes diretamente a suas irmãs (para serem conferidos aos ZS), se as irmãs lhes dão comida. Um deles, que não tinha irmã uterina, disse-me que teria dado seus nomes a uma irmã classificatória se tivesse uma que lhe desse comida, mas não tendo, reservaria seus nomes para um neto. Esta prática é perfeitamente legítima aos olhos dos Kayapó; implica simplesmente que, em vez dos nomes de um homem voltarem para sua Casa na geração -1, voltarão para um herdeiro somente na geração -3 (a geração abaixo de seu neto e sucessor).

A volta dos nomes à sua Casa de origem somente tem sentido quando for considerada a noção de Casa vazia ou extinta (*kikre kapoi*, veja cap. I). Perguntei o que acontece se al

guém esquece de retransmitir os nomes de algum morto, pensando que talvez os mortos fizessem queixas disso aos pajés que se comunicam com eles. Mas os mortos mudam de nome e somente ensinam aos pajés seus necro-nomes. Dei conta de que esta preocupação em não deixar nome algum cair em desuso não existe no abstrato (nos termos de minha pergunta), mas somente em relação a parentes lembrados concretamente, ou sobre os quais as pessoas ouviram falar.

Os Kayapó evitam que alguém use em público o nome pelo qual algum morto era conhecido em vida, até o momento em que ninguém mais tiver saudade dele. Mas seus nomes são transmitidos a outrem, que usa nomes de uma outra pessoa, ou é conhecido por um dos nomes que o morto não usava em público, reservando para a retransmissão o nome que o defunto usava. Isto é, aliás, mais um motivo para cada pessoa ter muitos nomes.

Quando um homem não tiver descendentes na sua própria Casa (ZC, ZDC...), seus nomes podem ser incorporados à Casa em que ele se casou e teve filhos. Descrevi os nomes como traços diacríticos de cada Casa, e esta incorporação de nomes pertencentes à Casa paterna não altera esta lógica. Uma vez que um nome é transmitido a um membro de uma Casa alheia, e não há, na Casa em que se originou, alguém a quem devolvê-lo, passa a ser simplesmente mais um nome que caracteriza a Casa onde seu usufruto foi transmitido, que incorpora este nome 'emprestado' ao seu acervo onomástico.

Registrei só dois casos de mulheres incorporando alguns nomes do marido à sua Casa - homens sem parentes uterinos. Uma mulher ou homem costuma transmitir os nomes do F ou do MF (e dos parentes uterinos de ambos) quando desconhece a

existência dos descendentes destas Casas. Ninguém havia transmitido os nomes de um FF, ou de qualquer outro parente ascendente de uma Casa alheia a não ser os da Casa do F ou MF, quando estas eram consideradas vazias. Há dois casos de mulheres com nomes da MMFMZ, mas estes foram transmitidos pela MM, cujo pai não tem descendentes uterinos. A partir de então, os nomes passam a pertencer à Casa das portadoras atuais.

Os Kayapó dizem que é bom para os avós transmitirem nomes porque eles têm mais conhecimento. O membro mais velho da Casa XVII em Kretire, Pũkatànkwàrẽ, uma bisavó, antes de sua morte tinha transmitido o nome de seu pai a um neto. O marido desta velha, Bep-prèkti, transmitiu o nome de seu pai a um filho. Já que ninguém sabe nada a respeito de quaisquer descendentes uterinos destes dois epônimos, seus nomes serão guardados pela Casa XVII. Este casal transmitiu muitos nomes a parentes em Kretire, e Bep-prèkti dividiu seus próprios nomes entre dois SS. O pai destes nominados falou que, mais tarde, eles devolverão estes nomes à sua Casa (ou seja, à Casa das filhas de Bep-prèkti), que passou a ser proprietária destes nomes, já que o próprio Bep-prèkti não tem parentes uterinos em Kretire a quem devolvê-los.

Isto demonstra que, quando uma Casa se extingue, seus nomes não circulam arbitrariamente, nem são abandonados. São incorporados à Casa onde um de seus membros gerou filhos. Um marido, órfão, não é adotado como membro da Casa onde casa; isto significa incesto. Seus nomes e/ou *nekrets* são incorporados ao acervo de suas filhas; enquanto pessoa física, este homem será simplesmente um membro de uma 'Casa vazia' (*kikre kaprù*).

Há uma certa ambiguidade em relação à distinção en

tre a ausência de uma determinada Casa em uma aldeia qualquer e a completa extinção desta Casa. Parece-me que, em muitos casos, os próprios Kayapó não sabem fazer esta distinção em relação às Casas de seus avós (como vimos, geralmente sabem em que aldeias sua própria Casa e aquela do pai está representada). É justamente esta ambiguidade que permite os desentendimentos que resultam em acusações de roubo.

A absorção de nomes masculinos e femininos pela Casa da esposa de um membro de uma Casa vazia foi verificada através do que chamarei 'epônimos seriados'. Utilizo este termo para descrever pessoas com um mesmo nome que apareceram mais do que duas vezes nas genealogias. Ou seja, em muitos casos pude acompanhar através das genealogias, não só quem era o nominador-epônimo ou o epônimo de uma determinada pessoa, mas uma série de epônimos no decorrer de várias gerações.(*) No que diz respeito à incorporação de nomes da Casa do pai, os epônimos seriados confirmaram as explicações dos Kayapó de que tais nomes são transmitidos da mesma maneira que os demais nomes do acervo da Casa onde foram absorvidos, ou seja, a descendentes uterinos.(**)

(*) Evidentemente todas as pessoas devem ter epônimos seriados, mas devido à tendência (já descrita) dos nominados serem conhecidos por um dos nomes que seu nominador-epônimo ou seu epônimo tinha mas não usava, não pude detectar os epônimos seriados de muitas pessoas. Inúmeros epônimos seriados aparecem nas genealogias, mas me limitarei a analisar os 35 casos evidenciados para os habitantes de Kretire.

(**) Veja, por exemplo, o caso de Umeti I-IV, Casa XI, hab.4, p.468. Num caso, um homem (nº 175) transmitiu ao ZDS, os nomes que sua mãe tinha lhe dado, do MF dela (veja Bep-krwoykà I, II e III, Casa XVII, p.474). Num outro caso, uma mulher transmitiu ao DS os nomes que seu irmão tinha recebido do MF (Casa XV, hab.13, p.473). Nhere I, II e III). Uma mulher que recebeu nomes da FM, de uma Casa ausente em Kretire, os retransmitiu à BD. A Casa da FM desta mulher é representada em Jarina. Suspeito que a partir de 1985, quando Kretire e Jarina se reajuntaram numa aldeia, tenha havido muitas exigências para que as pessoas devolverem nomes emprestados, e apropriados por outras Casas enquanto estas aldeias estavam separadas.

As pessoas admitem que tendem a devolver nomes somente quando algum velho ou velha da Casa dos donos os exigem. Uma mulher, em Kretire, transmitiu à BD nomes cujo usufruto vitalício foi transmitido a ela. Quando o filho desta nominadora visitou PI Mẽkrãnòti, foi informado pelos donos dos nomes que eles tinham reapropriado aqueles emprestados à sua mãe. Consequentemente, ela não podia transmití-los a uma neta: "ou as pessoas iam achar que os nomes pertenciam a ela". Os nomes de uma segunda mulher haviam sido reapropriados pelos donos em PI Mẽkrãnòti, e mais duas mulheres haviam devolvido seus nomes aos donos em Jarina.

Uma mulher chamada Kabẽti II (Casa I, hab.20,p.463) recebeu nomes de uma mulher Pau d'Arco Kayapó - a MFFM, que também era a FFFM porque sua mãe casou com um primo paralelo patrilateral (veja p. 41). Estes nomes foram incorporados à Casa de Kabẽti II, que os retransmitiu à BD. Além disso, foram devolvidos a Kabẽti II os nomes de sua MMM, Bekwõy-tũkti I, que tinham sido emprestados a uma BD dela.

Mãwere II (a filha de Kabẽti II) é conhecida por um nome emprestado de sua MF'Z' (MFMZD, Mãwere I), uma residente de Jarina. Mãwere II é a herdeira dos nomes da MM, e também tem dois nomes da MFFMM/MMFMM, Nhãk-enhi I. Esta mulher tinha transmitido seus nomes à DDD, mas sua Casa está quase extinta, tendo somente uma sobrevivente, sem filhos vivos,em Kubẽkrãkeyn. Portanto, os nomes de Nhãk-enhi I passaram a pertencer à Casa da sua DSW, Casa da portadora atual.

Há vários exemplos de epônimos seriados mostrando nomes que aparentemente não saíram da Casa a que pertencem no decorrer de algumas gerações ou, se foram emprestados alhu-

Favor não fazer anotações ou grifos
à tinta ou a lápis nesta publicação

res, voltaram subsequentemente.(*)

Os Kayapó nunca enfatizam a obrigatoriedade de um homem dar nomes ao filho da irmã que deu seus nomes para a filha dele, ou vice-versa, embora isto também aconteça.(**) Registrei exemplos, não só deste tipo de troca entre dois germanos residindo na mesma aldeia, mas também entre um irmão e irmã que moram em aldeias diferentes, como entre um homem em Kretire e sua irmã em Kokraymoro.

Pode haver também trocas mútuas envolvendo o empréstimo de nomes. Uma mulher nominou sua 'B'D (=MZSD), e a mãe desta menina emprestou nomes para a filha da nominadora de sua filha (a H'Z'D). Quando esta última menina morreu, seus nomes foram reapropriados por sua nominadora, que os retransmitiu a uma parenta uterina em PI Mẽkrãnòti.

Existe um tráfico regular de nomes entre uma aldeia Kayapó e outra, o que reforça a noção de que o patrimônio de nomes e *nekrets* pertence coletivamente à comunidade Kayapó (veja cap.I). As pessoas que fazem visitas a outras aldeias Kayapó, frequentemente, nestas ocasiões, recebem nomes de um parente uterino para um filho. Mas, as pessoas também transmitem os nomes de parentes de outras aldeias sem visitá-los, como uma mulher que transmitiu ao filho os nomes de seu MB em PI Gorotire.

(*) Veja, por exemplo, Bekro I-IV, Casa I, hab.8, p.462; More I-III, Casa I, hab.7, p.461; Suyã I-III, Casa V, p.465; Krayadzãrẽ I-III e Pẽyn'o I-II, Casa B, p.475. Esta última mulher já emprestou este nome e mais cinco à BD. Para um exemplo de um nome emprestado para fora por um homem ao DS e que voltou, veja Oypoy I-III, Casa V, p. 465.

(**) Melatti (1976:144-5) explica que, entre os Timbira orientais, um irmão que dará seus nomes ao ZS chama a irmã em questão de "mãe de meu nominado" (*ipantumẽtxi*), e ela chama este irmão de "pai de minha nomiada" (*ipantãm*). Ladeira (1982) discute esta relação (*ituaré*) mais detalhadamente.

6. Empréstimos e devoluções

Existem inúmeros casos de empréstimos e devoluções (alguns já mencionados), e me limitarei a dar alguns exemplos inter-relacionados que esclarecem este fenômeno. Sua importância reside no fato de expor a lógica do sistema onomástico de uma maneira inconfundível.

A velha Pãt-prũ (nº 169, Casa B) emprestou nomes de sua Casa para sete SC (4 netas e 3 netos, nas Casas XIII e XVII). Ela disse que os nomes devem ser devolvidos à Casa dela na geração de suas DDD. A Casa desta velha é conhecida pelos Kayapó como o *àk bĩ dzà* (ave/matar/lugar), ou seja, a Casa dos heróis mitológicos que mataram a ave gigante. Dois dos nomes emprestados a um SS (Kukrũt-twiri e Ngokòn-krũ) são justamente os nomes de um destes heróis.(*) O último portador destes nomes foi um MB desta velha. Este caso ilustra claramente como os nomes constituem traços diacríticos de uma Casa.

O atual portador destes nomes mitológicos tem um total de onze nomes. É conhecido publicamente como Ikrore (veja Ikrore IV, na ficha da Casa VI, p.466). Seu nominador-epônimo foi seu FF, Ikrore I (da Casa VI) que lhe deu nove nomes. Os donos destes nomes exigiram-os de volta quando o portador era menino ainda e, consequentemente, foi seu pai quem os devolveu a esta Casa. Ikrore I havia transmitido este nome a um ZS que morreu e, posteriormente, a um ZDS que também morreu. Seu SS foi Ikrore IV, e seu ZDDS Ikrore V. Este último menino é conhecido publicamente como Tàkàk-pri (um dos nomes

(*) Mito apresentado no cap. VII.

devolvidos por Ikrore IV), e ele teve este nome bonito confirmado em uma cerimônia Tàkàk. É interessante observar que o pai deste menino, Mẽningo, pertence à Casa XIII, que devolveu estes nomes para a Casa VI.

Tangoti, o pai de Ikrore IV, também devolveu à Casa VI alguns nomes que recebera de um parente da Casa de seu pai (Ikrore I). Estes nomes foram conferidos a Pi'oti, o ZDDDS de Ikrore I.

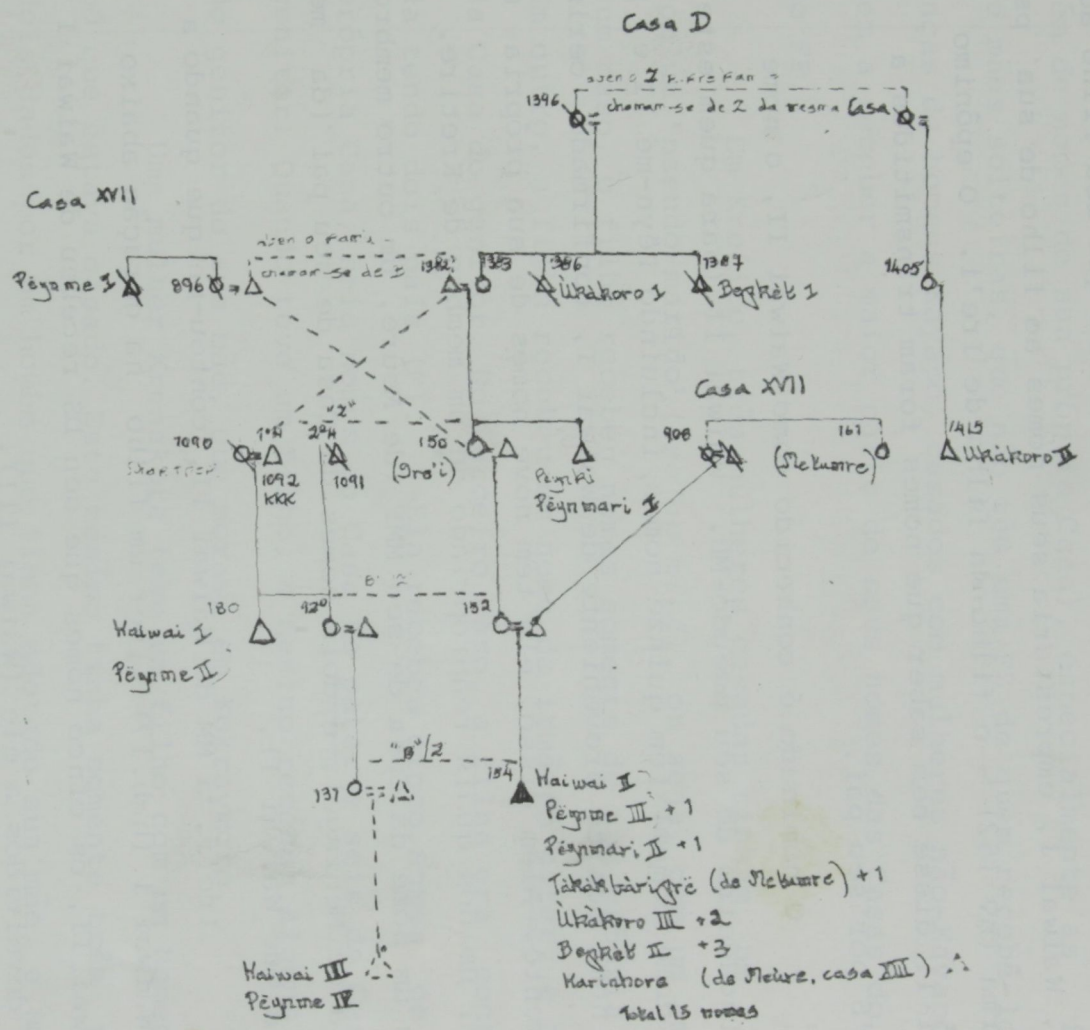
Mẽningo morou muitos anos em Kokraymoro, onde os parentes de sua Casa emprestaram nomes para dois de seus filhos, Nekrete e Beyà. Mẽningo devolveu os nomes destes dois filhos para sua Casa em Kretire, a um menino conhecido como Bep-dzàti (um dos nomes devolvidos por Mẽningo), o irmão de Ikrore IV.

Um terceiro filho de Mẽningo, Tsokrã II, da Casa E, recebeu este nome de uma pseudo-*kwatly* da Casa D; seu epônimo foi o irmão desta mulher - Tsokrã I (veja Casa D). A Casa D é representada por uma habitação em Kretire, e a proprietária do nome exigiu sua devolução, para transmitir ao DS, Tsokrã III, o ZDDS de Tsokrã I, uma geração abaixo de Tsokrã II.

Mẽningo tem um filho adotivo, Waiwai I (da Casa XVI), que é o filho da primeira esposa de Mẽningo, Nhàk-nhek, por um casamento anterior dela (veja diagrama 1). Quando Nhàk-nhek nasceu, o pai de Ire'i pintou-se em sua honra, como fazem habitualmente os irmãos do pai. Isto leva o pai de Nhàk-nhek e de Ire'i a "se chamarem de irmão" (*aben o kamù*; junto/instrumento/irmãos). Reciprocamente o pai de Nhàk-nhek pintou-se em honra de Ire'i, quando ela nasceu. Portanto, Nhàk-nhek e Ire'i são pseudo-irmãs. O pai de Ire'i era da

Diagrama 1

As pessoas cujos nomes aparecem entre parênteses são nominadoras.



Os algarismos arábicos indicam quantos nomes Ego recebeu de um determinado nominador-epônimo, epônimo ou nominador. Por exemplo, Pëynmari II recebeu este e mais um nome de Pëynmari I. Nomes não seguidos por um algarismo romano não foram transmitidos; por exemplo, Pëynki.

mesma Casa que Meninjo, e este resolveu que seu filho adotivo, Waiwai I, emprestaria seus nomes ao filho de sua pseudo-irmã (nº 152) - o filho da filha de Ire'i. O epônimo (Waiwai I) disse nem saber que nomes foram transmitidos a seu 'Z'S por seu pai.

O nominado é conhecido como Waiwai II, o nome de brincadeira de seu pseudo-MB. Waiwai II (para quem este é um nome comum) tem quinze nomes, incluindo Pëyn-me II e mais um nome bonito proveniente de Waiwai I, confirmado cerimonialmente. Além disso, ele tem nove nomes de sua própria Casa (D), um dos quais reapropriado de um membro de Kretire. Ele tem um nome da Casa de seu MMF (de Meũre, um outro membro da Casa de Mèningo), e dois nomes da Casa de seu pai (da mesma Casa que Waiwai I).

Ire'i, a MM de Waiwai II, contou-me que quando a ZD de Waiwai I (hab.17) tiver um filho na geração abaixo de Waiwai II, os cinco nomes que seu DS recebeu de Waiwai I serão devolvidos a ele (Waiwai III).

7. Órfãos, filhos de mães solteiras e meio-irmãos

Os filhos de mães solteiras, e de mãe ou pai não-Kayapó, são semelhantes no sentido de não terem parentes bilaterais para lhes transmitirem nomes. A maioria das pessoas provenientes de outros povos indígenas, que passam a residir com os Kayapó, é adotada por determinada Casa, que pode fornecer nomes para seus filhos. Mas, quando uma mulher Kayapó se casa com um homem de outro povo indígena, ou se é mãe sol

teira, seus filhos tendem a receber nomes da Casa do MF (além de nomes de sua própria Casa), especialmente as filhas de mães solteiras, que não têm uma FZ de quem recebê-los. Crianças de homens Kayapó, casados com mulheres não-Kayapó, tendem a receber a maior parte de seus nomes das Casas do F e do FF.

Em Kretire, três mulheres casadas tinham um filho com um 'pseudo-marido' (*kro'ay mïed*), ou seja, com um amante. Num caso, o filho recebeu nomes somente de sua própria Casa. Em outro, a filha recebeu um nome da irmã do pater, e nenhum da Casa do genitor. No terceiro caso, a filha era considerada tendo dois pais (F).(*) Ela recebeu cinco nomes de sua própria Casa, seis nomes da Casa do pater e seis da Casa do genitor. Quando teve um filho, o menino recebeu alguns nomes do genitor de sua mãe, que morava em Kokraymoro.

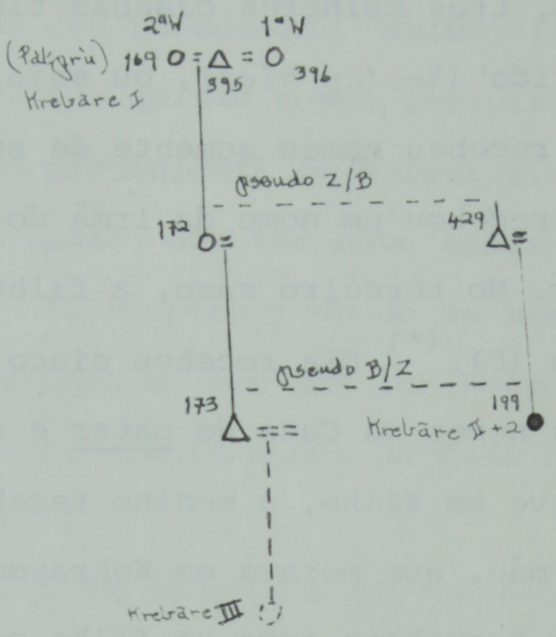
Uma mulher Krenakore teve um filho com um homem Kayapó que estava casado. Este menino tinha somente três nomes, dois dados por um homem que tinha adotado sua mãe, e um pelo irmão deste. Embora o genitor do menino aparentemente ignorasse sua existência, os filhos 'legítimos' deste genitor chamam o menino de 'B', e a mãe dele de 'M', por serem a pseudo-esposa e o pseudo-filho de seu pai (genitor e pater).

Meio-irmãos pela mesma mãe, de pais diferentes, são considerados irmãos plenos pertencentes à mesma Casa. Meio-irmãos pelo mesmo pai, de mãe diferentes, pertencem a Casas diferentes, embora possam ser criados juntos, quando crianças que perderam a mãe são levadas pelo pai à Casa onde ele

(*) O amante da mãe era considerado genitor, mas o pater parecia ser considerado um co-genitor.

recasa. Meio-irmãos pelo lado paterno tendem a fortalecer os laços entre si, dando nomes aos filhos de seus meio-germanos. (*)

Diagrama 2



Uma órfã foi nominada pela 2ª W de seu FF (veja diag. 2). Seu nominador-epônimo disse-me que ela pegaria seus nomes de volta quando nascesse a filha de seu DS. Este caso é interessante porque demonstra a devolução de nomes de uma maneira indireta (veja diag. 2). Krebãre II devolverá os nomes para a filha de um pseudo-irmão, mas lhe dará nomes da Casa do pai dele, como se fosse uma irmã consangüínea. O marido de Krebãre II é o último representante de sua Casa. Consequentemente, foi uma pseudo-mãe de Krebãre (da Casa de seu pai),

---

(*) Num caso, um homem tinha nominado seu filho Tãkãk-m., e quando ele ficou adulto, seu pai retransmitiu os nomes dele para o filho de uma filha adotiva (com a mãe da qual ele havia se casado). Ou seja, Tãkãk-m. II recebeu nomes de um pseudo-irmão de sua mãe, mas que havia sido criado junto com ela.

que nominou sua filha.

Mencionei estas relações de nominação entre meio-germanos porque elas demonstram com que meticulosidade os Kayapó calculam relações genealógicas. Pseudo-parentes que trocam nomes entre si, o fazem para fortalecer alguma relação pré-existente.

8. A relação entre nominador e nominado

Quando questionei um casal sobre os nomes de uma filha deles, o marido disse que sua irmã tinha dado os nomes dela e, mais tarde, segundo sua esposa, quem havia nominado sua filha era a mãe de seu marido. O epônimo desta filha foi a FZ, mas provavelmente a FM era a nominadora, porque ela sabe melhor que sua filha os nomes desta, para retransmití-los à SD. Uma mulher pode substituir sua filha como a nominadora da BD desta, especialmente quando a avó transmite os nomes da D à SD, de quem ambas são *kwatly*.

Uma mulher, que nominou sua BD, pegou os nomes deste mesmo irmão para nominar a filha da irmã menor deles. Em vez deste homem transmitir seus nomes ao ZS diretamente, foi sua irmã que se encarregou disso. A mesma mulher foi a nominadora de outro filho de sua irmã mais nova.

Um homem, O'kèt, tinha nominado seu ZS, e quando este menino morreu, seu tio (O'kèt) me disse que ele não retransmitiria seus nomes. Já que sua mãe estava morta, quem faria isso era a MZ.

A importância dos nomes que as mulheres recebem da

Casa do pai varia de acordo com a proporção de nomes que recebem de sua própria Casa. Duas mulheres nem mencionaram os nomes que suas filhas receberam da Casa de seus afins (DF), dos quais tomei conhecimento através destes últimos. Outra mulher explicou-me que sua filha recebeu 15 nomes da Casa do pai desta última e, por isso, não recebeu nenhum nome de sua própria Casa.

O fato do discurso Kayapó não enfatizar a relação entre nominadores e nominados não se deve à inexistência de qualquer relação. Ao contrário, frequentemente o nominador-epônimo, ou nominador, já é alguém com quem o nominado tem uma relação muito próxima (sua M, MM, FM,etc.). Quando uma mulher dá nomes para sua D ou DD, isso meramente fortalece a relação pré-existente com sua nominada.

Quando um homem dá nomes ao ZS, este ato reafirma as relações de reciprocidade entre ele e sua irmã, sem as quais o irmão não entregaria seus nomes para ela. Futuramente ela continuará dando comida a seu irmão, mas ele também lhe dará comida. Um homem pode intensificar sua relação com uma determinada irmã, dando ao filho dela, e confirmando cerimonialmente, todos seus nomes bonitos. A uma outra irmã que não lhe cuida bem, ou que recebe nomes de outro irmão, ele pode dar somente nomes comuns ou de brincadeira. Mutatis-mutandis isto aplica-se às nominadoras.

9. Dados quantitativos a respeito da nominação entre os Mẽ tũktire de Kretire

Quando se considera os totais de Egos femininos e masculinos, ou seja, os indivíduos em Kretire, cujos dados onomásticos registrei, os homens e as mulheres têm aproximadamente o mesmo número de nomes. (Veja a Tabela p. 206).

Os dados foram divididos em 15 categorias abrangentes, cada uma das quais foi redividida em várias sub-categorias. As principais categorias estão representadas graficamente (pp. 214-217) (*)

A primeira surpresa (em relação à literatura Jê) é que as mulheres são as portadoras de quase tantos nomes de sua própria Casa quanto os homens. Isto não contradiz o ideal de que as mulheres sejam as portadoras dos nomes da FZ, porque a totalidade das mulheres tem quase tantos nomes da Casa de seu pai quantos de sua própria Casa.

A proporção entre os nomes transmitidos por nominadores-epônimos, e aqueles transmitidos por um nominador, demonstra que a maior parte dos nomes que os indivíduos têm não são do nominador mas de um epônimo alheio, geralmente alguém que já morreu. Havia 118 nominadoras e somente 61 nominadores (independentemente do sexo do nominado), confirmando

cont.p.210

(*) Para os casos de transmissão não incorporados nos gráficos, veja Apêndice 8. Muitos dados do Apêndice são repetições daqueles anotados junto aos gráficos. A única diferença é que não pude constatá-los genealogicamente, porque remetem a parentes putativos, ou porque os nomes transmitidos não foram reconhecíveis pelos nomes com os quais seus portadores aparecem nas genealogias, por razões já explicadas neste capítulo. O restante dos dados não representados nos gráficos se referem a devoluções, empréstimos e relações entre meio-germanos.

Tabela dos dados quantitativos a respeito da nominação entre os Mẽtũktire de Kretire (1981-1982)

Foi registrado um total de 1.477 nomes para 177 habitantes de Kretire

	Ego feminino		Ego masculino	
Incluídos no levantamento	92		85	
Pessoas para quem não há dados a respeito da transmissão de nomes	7		11	
Pessoas para quem há dados	85		74	
	nº de indivíduos	nº de nomes	nº de indivíduos	nº de nomes
nominadores - epônimos da Casa de Ego	17	66	26	119
epôn. da Casa de Ego	42	195	41	179
nom.-epôn. da Casa do pai de Ego	20	96	1	1
epônimos da Casa do pai de Ego	30	131	15	69
outros nom.-epônimos	6	20	26	96
outros epônimos	25	85	25	104
nom.-epônimos não identificados	12	40	16	39
epônimos não identificados	14	48	6	31
nomes sonhados ou aprendidos por pajés (*mari*)	5	9	2	3
nomes de brincadeira	13	22	16	22
sem dados sobre transmissão	7	37	11	65
TOTAIS		749		728
nominadores da Casa de Ego	38	196	39	227
nominadores da Casa do pai de Ego	36	149	21	97
outros nominadores	23	94	14	45
nominadores não-identificados	6	21	5	18
TOTAIS		460		387

Notas sobre a Tabela de dados quantitativos sobre nominação

A Os 'outros nominadores-epônimos, nominadores e epônimos' são aqueles que pertencem à Casa do MF, FF, MMF, etc. de Ego (veja gráficos). Os 'não-identificados' são aqueles nominadores-epônimos, nominadores e epônimos para quem uma relação genealógica não foi verificada.

B

	Ego feminino	Ego masculino
Total de nomes de nominadores-epônimos	222	255
Total de nomes transmitidos por nominadores de epônimos alheios	460	387

C Nominadores femininos e masculinos (independentemente do sexo do nominado)

nominadoras	118
nominadores	61
nominadores de sexo não-identificados	3

D Às vezes, as pessoas têm um nominador de sua Casa ou da Casa de seu pai, que deu nomes da Casa do F ou do MF dele. Mas, à medida que isto só acontece quando a Casa do F ou do MF do nominador encontra-se vazia ou extinta, tais nomes podem ser considerados pertencentes à sua Casa. (Esta questão é elaborada no texto). Por isso, a distinção é feita entre os dados que incluem ou excluem os nominadores (pp. 208-210).

Proporção de indivíduos com nomes de sua própria Casa e da Casa de seu pai, versus proporção sem nomes de sua Casa e da Casa de seu pai

Ego feminino	Total de indivíduos 85
Indivíduos com nomes de sua própria Casa (excluindo os nominadores)	(49)
Indivíduos com nomes de sua própria Casa (incluindo os nominadores)	50
Indivíduos com nomes somente de sua própria Casa (incluindo ou excluindo os nominadores)	16
Indivíduos com nomes de sua própria Casa e de outras Casas	34
Indivíduos com nomes da Casa de seu pai (excluindo os nominadores)	(46)
Indivíduos com nomes da Casa de seu pai (incluindo os nominadores)	49
Indivíduos com nomes somente da Casa de seu pai (incluindo ou excluindo nominadores)	19
Indivíduos com nomes da Casa de seu pai e de outras Casas	30
Indivíduos com nomes de sua própria Casa, da Casa de seu F, com ou sem nomes de outras Casas também (excluindo os nominadores)	(21)
Indivíduos com nomes de sua própria Casa, da Casa de seu F, com ou sem nomes de outras Casas também (incluindo os nominadores)	24
Indivíduos sem nomes de sua própria Casa e da Casa de seu pai (excluindo os nominadores)	(11)

Ego feminino	Total de indivíduos
Indivíduos sem nomes de sua própria Casa, e da Casa de seu pai (incluindo os nominadores)	10

Ego masculino	Total de indivíduos
	74
Indivíduos com nomes de sua própria Casa (excluindo nominadores)	(54)
Indivíduos com nomes de sua própria Casa (incluindo nominadores)	58
Indivíduos com nomes somente de sua própria Casa (incluindo ou excluindo nominadores)	19
Indivíduos com nomes de sua própria Casa e de outras Casas	39
Indivíduos com nomes da Casa de seu pai (excluindo nominadores)	(17)
Indivíduos com nomes da Casa de seu pai (incluindo nominadores)	22
Indivíduos com nomes somente da Casa de seu pai	3
Indivíduos com nomes da Casa de seu pai e de outras Casas	19
Indivíduos com nomes de sua própria Casa, da Casa de seu pai, com ou sem nomes de outras Casas também (excluindo os nominadores)	(9)
Indivíduos com nomes de sua própria Casa, da Casa de seu pai, com ou sem nomes de outras Casas também (incluindo os nominadores)	13

Ego masculino	Total de indivíduos
Indivíduos sem nomes de sua própria Casa e da Casa de seu pai (excluindo os nominadores)	(12)
Indivíduos sem nomes de sua própria Casa e da Casa de seu pai (incluindo os nominadores)	7

que as mulheres dominam melhor o saber onomástico. Como exemplo, uma velha havia dado um total de 141 nomes a seus parentes em Kretire, incluindo suas filhas, DC, SC, e uma filha adotiva.

Mais da metade das mulheres em Kretire tem nomes de sua própria Casa, e/ou da Casa de seu pai. Somente uma minoria tem nomes de apenas uma destas Casas, e uma outra minoria tem nomes da própria Casa e da Casa de seu pai simultaneamente. Muitas mulheres têm nomes de sua própria Casa, ou nomes emprestados da Casa de seu pai, combinados com alguns nomes de outro parente (veja gráficos 1 e 2) ou de um pseudo-parente (veja Apêndice 8). Poucas não têm nomes de sua própria Casa ou da Casa de seu pai, e na maioria destes casos elas têm nomes de um ascendente da mãe ou do pai que pertence a uma Casa vazia; as demais receberam somente nomes emprestados de outras Casas.

De acordo com os ideais de nominação, os homens têm bem menos nomes da Casa paterna do que as mulheres, mas o número não é insignificante. Como prevê a terminologia de parentesco, os avós de outras Casas (MF, FM, FF) podem transmi

tir nomes a seus netos, e mais homens receberam nomes das Casas do MF e FF do que da Casa do F (veja gráficos 2 e 3). Salvo isso, há pouca diferença entre os padrões de nominação para um Ego masculino ou feminino. Dos doze homens sem nomes de sua própria Casa ou da Casa de seu pai as razões são parecidas com as do caso das mulheres.(*)

As mulheres nunca são portadoras de nomes masculinos, mas alguns homens têm nomes femininos. Um homem, por exemplo, recebeu o nome da FMMMZ, que lhe foi conferido cerimonialmente pela FMMZD. Este nome foi emprestado e não é usado pelo portador, que é conhecido por nomes de sua própria Casa. Mas, quando ele devolve o nome aos donos, ele pode fazer isto durante uma cerimônia *kwãrã-kango*, já que ele teve o nome confirmado nesta cerimônia. Esta prerrogativa vale para todos os portadores subsequentes.

Os parentes nominadores são essencialmente os mesmos que os nominadores-epônimos e os epônimos, embora a profundidade genealógica dos nominadores seja evidentemente menor do que aquela dos epônimos. Alguns bisavós deram nomes a seus bisnetos, mas a maioria dos nominadores concentram-se nas gerações +1 (especialmente no caso de Ego feminino) e +2 de Ego.

A profundidade genealógica dos epônimos está de acordo com a noção empírica Kayapó do saber. Estica-se até a geração +4 de Ego, que é a geração dos avós dos avós de Ego. So

---

(*) Em dois dos três casos de homens que têm somente nomes da Casa de seu pai, é possível que os dados estejam incompletos, porque em ambos os casos os homens não tinham parentes ascendentes de sua própria Casa em Kretire para lembrarem seus nomes.

mente uma menina tem nomes de uma parenta da geração +6, e sua nominadora foi a MM. Esta velha lembra-se de sua avó quem lhe ensinou o nome da M e da MM dela, permitindo a Ego ter nomes da MMMMMM.

Em um número significante de casos foram os próprios pais que nominaram seus filhos. Quando um Ego feminino não tem uma FZ para nominá-la, pode receber nomes, não somente de uma F'Z' (primas paralelas matrilaterais do F), mas de qualquer membro feminino ascendente da Casa do pai -FM, FMM, FMMM,etc. Um Ego masculino que não tem um MB, pode receber nomes de qualquer outro membro masculino de sua própria Casa - MMB, MMMB, MMMMB. Os gráficos mostram casos em que ele recebe nomes do MMF ou do MMMF, se estes pertencem a uma Casa vazia.

Somente oito Egos masculinos têm nomes emprestados da Casa de seu pai. Dois deles são filhos de uma mulher não-Kayapó e, portanto, seus parentes mais próximos são os do pai. Em outro caso, um homem tinha dado seus nomes ao ZDS, e quando este menino morreu, sua MM os retransmitiu ao SS dela. Portanto, o menino do gráfico que tem nomes do FMB os recebeu somente porque morreu seu FZS - o herdeiro imediato de seu epônimo. Em três casos, uma velha tinha emprestado nomes a seus SS, e em mais dois casos a Casa de seu pai foi considerada 'vazia' e, por isso, seus nomes foram incorporados à Casa de Ego.

Um menino que recebeu nomes do MFB é filho de uma mãe solteira, e um menino, cuja mãe não é Kayapó, recebeu nomes emprestados do FFMZS e FFMMB. Nos quatro gráficos há somente nove posições genealógicas que não fazem parte da Casa

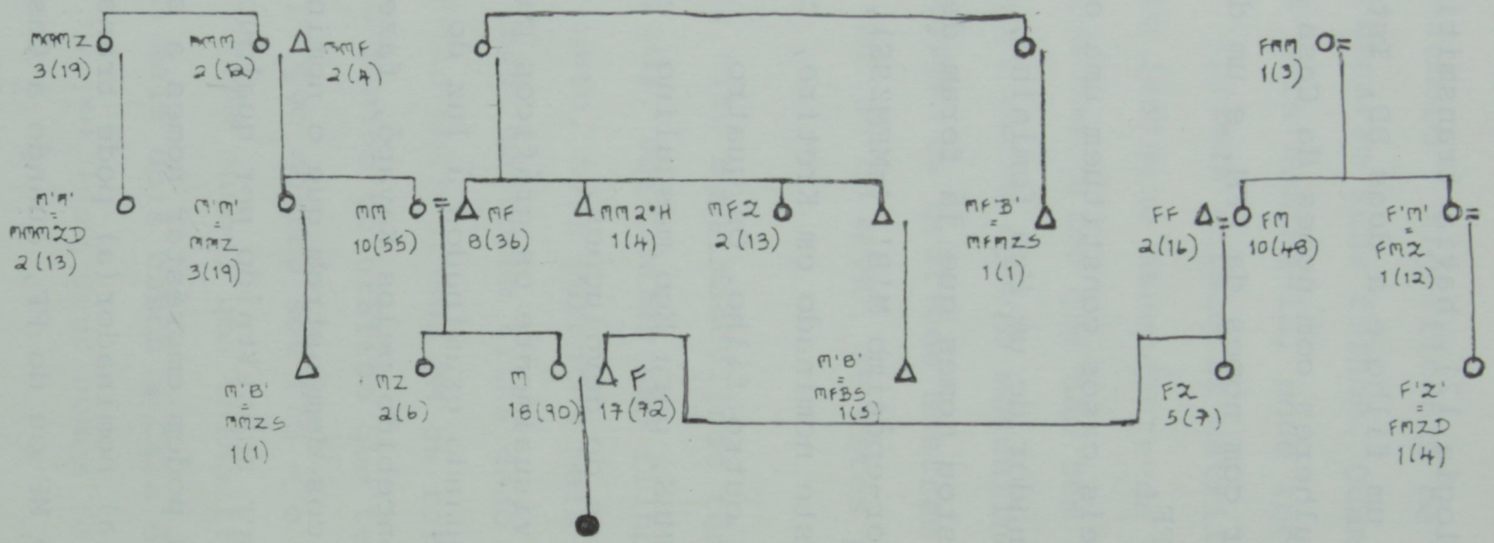
de Ego, de seu pai, de seus avós, ou de uma Casa considerada vazia da qual um membro masculino gerou filhos na Casa de Ego. Um homem tem um nome do MFF (de uma Casa extinta) que recebeu do MF. Um homem, Kukrût, cuja Casa paterna é considerada extinta (genealogia 12), havia transmitido nomes desta Casa a uma filha, a um filho e a duas DD. Isto explica os dois únicos casos de mulheres com nomes da Casa do MFF, o único caso de uma mulher com nomes da FFM, e um dos casos de um homem com nomes do FF.

Somente seis casos constituem uma categoria à parte. Um remete ao nominador de um Ego feminino, um MFBS, que é um M'B', e que emprestou nomes que já foram devolvidos. Outro caso é do nominador-epônimo M'B' (=MFMZSS), que é o 'B' mais próximo da mãe deste nominado em Kretire, cujo único irmão uterino já nominou outro filho. Os quatro casos restantes (MMBS, MMMBS, MMMMBS, para Ego masculino e MMMBD para Ego feminino) são casos de devoluções.

Em suma, visualmente os gráficos parecem totalmente anárquicos, mas quando examinados à luz do sistema onomástico, tal como é concebido pelos Kayapó, fazem sentido perfeitamente. Os gráficos demonstram que o nominador-epônimo ideal (MB/FZ) pode ser substituído por qualquer outro membro de sua Casa. Os avós podem emprestar nomes a seus netos em outras Casas, e um(a) nominador(a) pode transmitir nomes da Casa de seu pai, do MF ou do FF, quando a Casa deste parente encontra-se vazia.

Gráfico 1

Ego feminino : casos registrados de nominadores

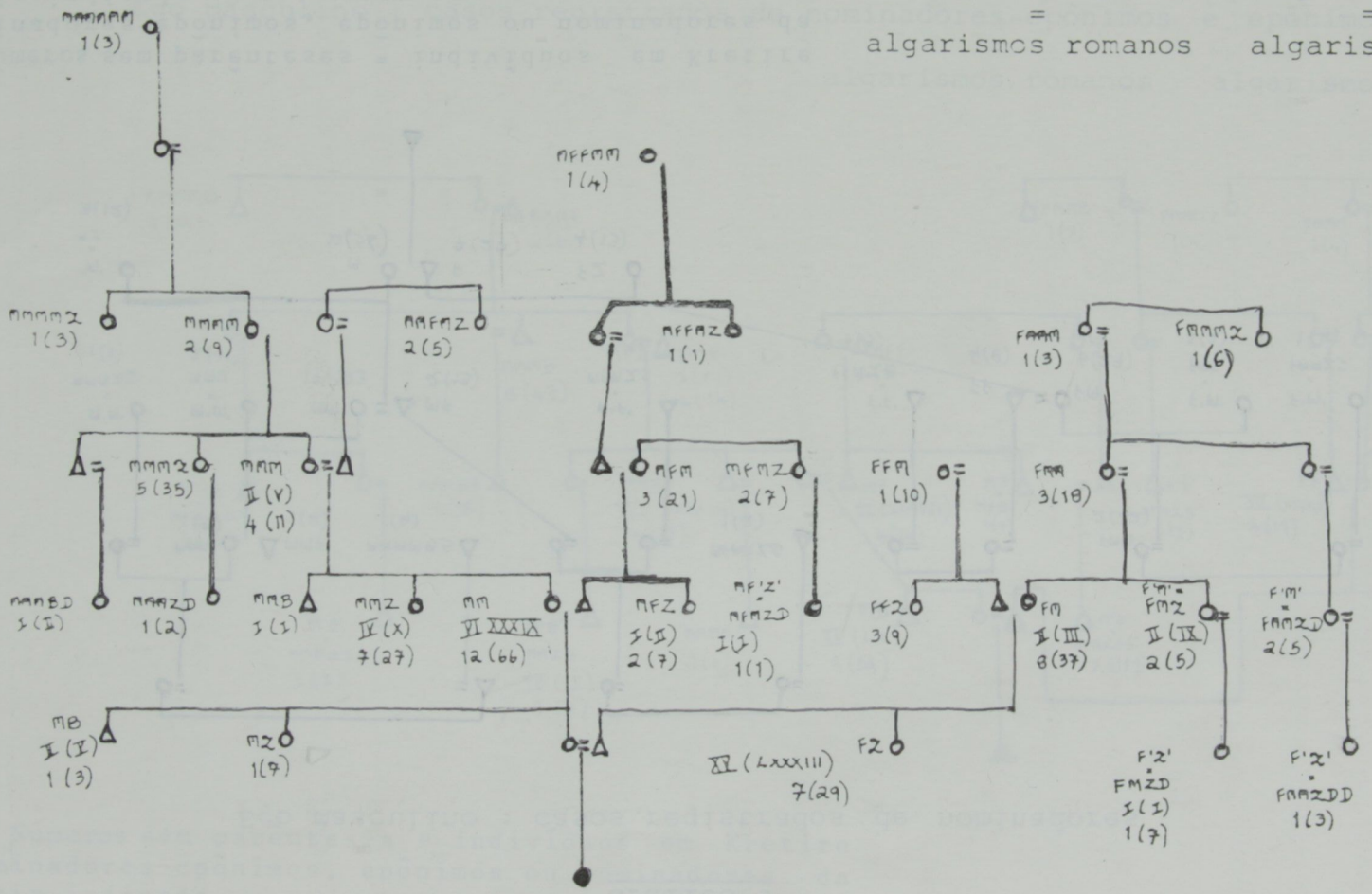


NOTA: Números sem parênteses = indivíduos em Kretire com nominadores-epônimos, epônimos ou nominadores da categoria indicada.

Números entre parênteses = número total de nomes registrados entre os habitantes de Kretire da categoria de nominador-epônimo, nominador ou epônimo indicado.

Gráfico 2

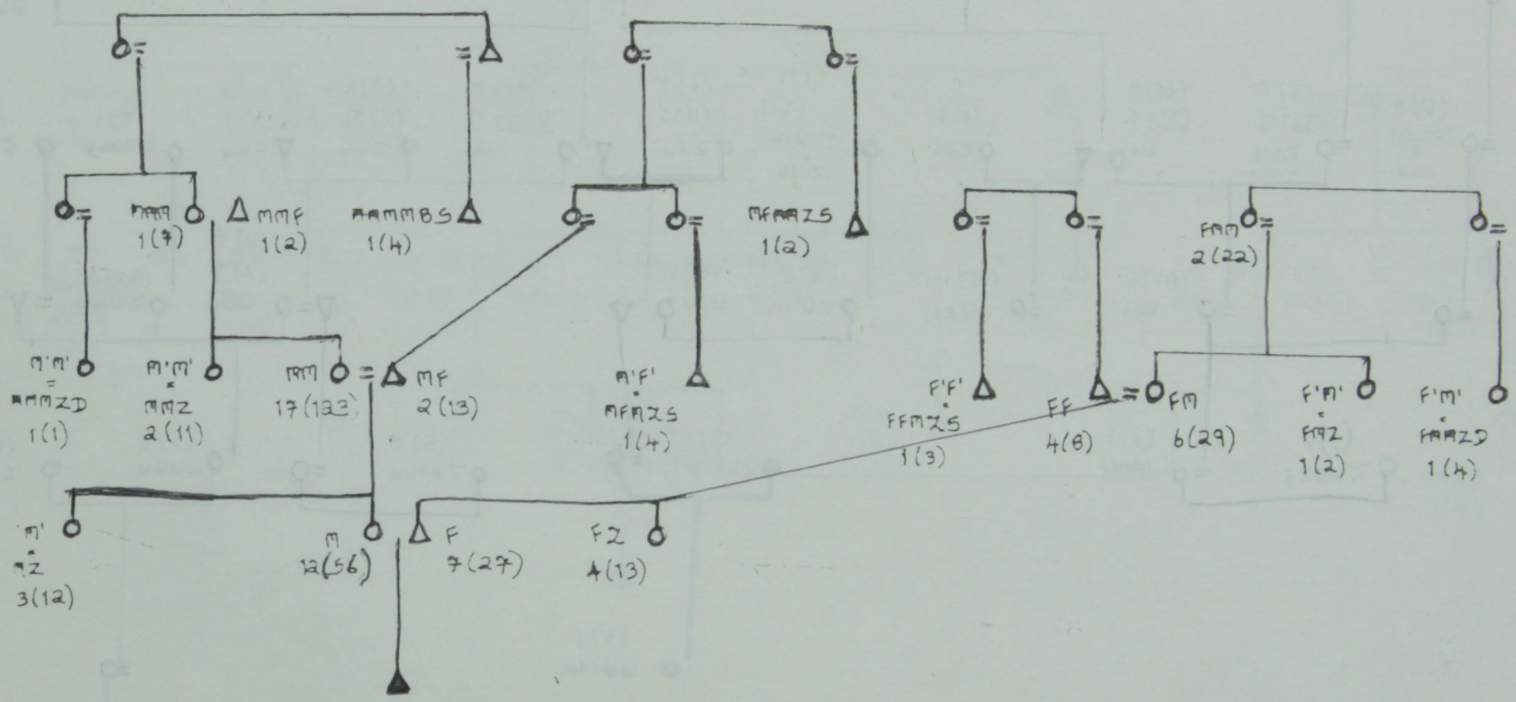
Ego feminino : casos registrados de nominadores-epônimos e epônimos
= algarismos romanos = algarismos arábicos



NOTA: Números sem parênteses = indivíduos em Kretire com nominadores-epônimos, epônimos ou nominadores da categoria indicada.
Números entre parênteses = número total de nomes registrados entre os habitantes de Kretire da categoria de nominador-epônimo ou epônimo indicado.

Gráfico 3

Ego masculino : casos registrados de nominadores

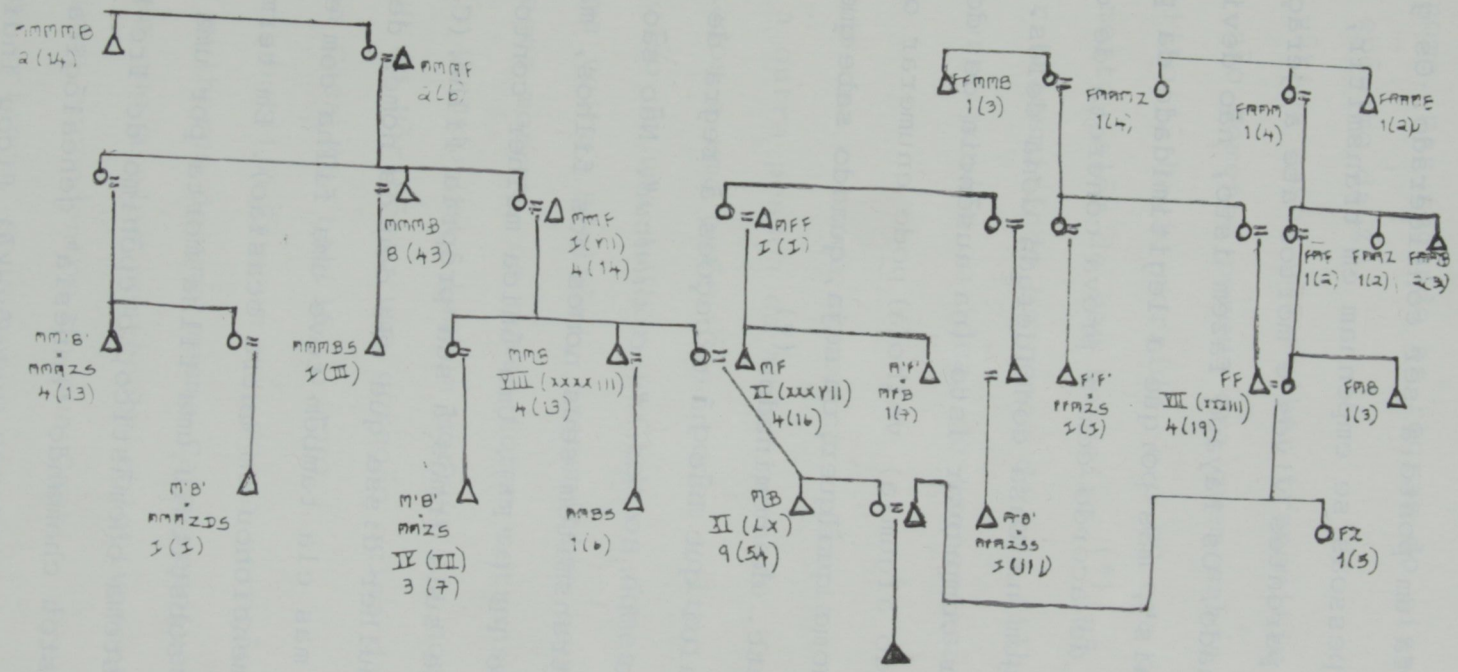


NOTA: Números sem parênteses = indivíduos em Kretire com nominadores-epônimos, epônimos ou nominadores da categoria indicada.

Números entre parênteses = número total de nomes registrados entre os habitantes de Kretire da categoria de nominador-epônimo, nominador ou epônimo indicado.

Gráfico 4

Ego masculino : casos registrados de nominadores-epônimos e epônimos
=
algarismos romanos
=
algarismos arábicos



NOTA : Números sem parênteses = indivíduos em Kretire com nominadores-epônimos, epônimos ou nominadores da categoria indicada.

Números entre parênteses = número total de nomes registrados entre os habitantes de Kretire da categoria de nominador-epônimo, nominador ou epônimo indicado.

10. 'Amnésia' genealógica

Resta um ponto a ser considerado. Os gráficos demonstram que as pessoas se empenham em transmitir, a seus *tabdzwỳ*, os nomes de parentes vivos e mortos até a geração +6 em relação ao nominado. Os Kayapó fazem isto, não devido a um 'culto dos ancestrais', mas porque a legitimidade da propriedade dos nomes varia de acordo com a prova concreta de que tais nomes tiveram origem na Casa considerada dona deles. A única maneira de tentar comprovar isto (na ausência de documentos escritos) é quando algum(a) velho(a) pode enumerar os epônimos seriados de um nome qualquer, ou seja, quando sabe que pertenceu ao MB, MMB, MMMB, etc. do nominado.(*)

Falei que não há exceções à regra de transmissão de nomes entre *nhõngot/kwatỳ* e *tabdzwỳ*. Não são somente os pais que nunca transmitem seus nomes aos filhos, mas tampouco a MZ (='M') ou o FB (='F'). Uma única mulher contou-me que passou os nomes de suas irmãs à sua própria filha. (Casa IX, p. 467). Esta mesma mulher disse que ela deu os nomes de sua MZ (Ire-kà I) à sua DD, mas ela também teve uma filha com este nome, Ire-kà II (que ela mencionou em outra ocasião). Em termos afetivos, esta mulher substituiu uma filha morta por uma DD, mas, em termos do sistema onomástico, o epônimo de Ire-kà III é sua MMMZ. A isto, estou chamando 'amnésia' genealógica.

Outra mulher (Bekwòy-kà) ficou indignada, quando sugeri que ela havia transmitido à sua filha os nomes da irmã dela (MZ da nominada). Bekwòy-kà respondeu que sua MMZ (que a

---

(*) Veja, por exemplo, Bekire I-IV, Casa XI, hab.4, p.468; Bàykàre I-III, Casa XVII, p.474; e Mỳy-kàrỳ I-III, Casa B, p.475).

carregara nos ombros quando era menina) é o epônimo de sua filha, Koko-to (veja Casa V, p.465). A irmã de Bekwòy-kà também tinha este nome, mas segundo as regras do sistema ela não poderia ser o epônimo da ZD.

Em vários casos uma mulher transmitiu os nomes de um filho ao DS, não somente porque era quem sabia seus nomes, mas porque seu filho já havia morrido, e o DS era o 'substituto' deste filho morto, além de seu herdeiro.(*) Há também casos de uma mulher transmitindo os nomes de uma filha morta à SD. Estes casos correspondem ao ideal de transmissão do ponto de vista Kayapó.

Quando uma criança morre na infância, seus nomes são transmitidos a outra pessoa da mesma geração. Desta maneira, nomes emprestados a uma outra Casa podem voltar na mesma geração, como no caso de uma mulher que tem os nomes de sua MBD (já morta). Uma velha, Bèribèri, transmitira seus nomes a uma BD, e quando esta morreu, os nomes foram retransmitidos à DD do mesmo irmão. Quando esta também morreu, os nomes foram para uma outra BD de Bèribèri, uma geração acima da última nominada dela (veja Casa XI, hab.16, p.470).

Estas substituições em uma mesma geração explicam, em parte, como as mulheres de uma mesma Casa resolvem quem vai receber os nomes que a elas pertencem coletivamente, provenientes dos epônimos ascendentes de sua Casa. Frequentemente, quando morre uma criança, seus nomes são retransmitidos a um primo paralelo matrilateral.(**)

(*) Veja Casa XII, p.471, Bzàti I e II; Casa B, p.475, Mònget I e II; e Casa VI, p.466, Bep-dzàti V e VI.

(**) Veja, por exemplo, Bep-dzàti IV (Casa VI, p.466), que recebeu nomes de seu MZS, e Mòy-kàrò III (Casa B, p.475) que tem, entre outros, os nomes do MMZDS.

Às vezes, uma mulher não espera o nascimento de netos para 'substituir' um filho morto, e retransmite os nomes deste a um outro filho.(*) Uma mulher (veja Casa XI, hab. 4, p. 468), que perdeu sua única filha do primeiro casamento, recasou-se e adotou uma gêmea que nasceu em outra Casa. A esta filha adotiva, ela retransmitiu os nomes de sua filha morta. E um homem deu os nomes de uma filha morta (de seu primeiro casamento) a uma filha de seu segundo casamento.

Em todos os casos acima mencionados, o epônimo 'formal' nunca é um germano morto, mas um parente ascendente. A 'amnésia' genealógica demonstra que os Kayapó, a nível afetivo, estão mais preocupados em substituir parentes mortos muito próximos genealogicamente, do que antepassados distantes. Eles buscam epônimos mais distantes, porque os únicos nomes que podem transmitir legitimamente são aqueles dos parentes de sua Casa, ou de uma Casa vazia. As mulheres ficam visivelmente orgulhosas quando se sentem capazes de afirmar que os nomes de seus filhos pertencem à sua Casa desde o começo (*krag*).

11. Quatro exemplos

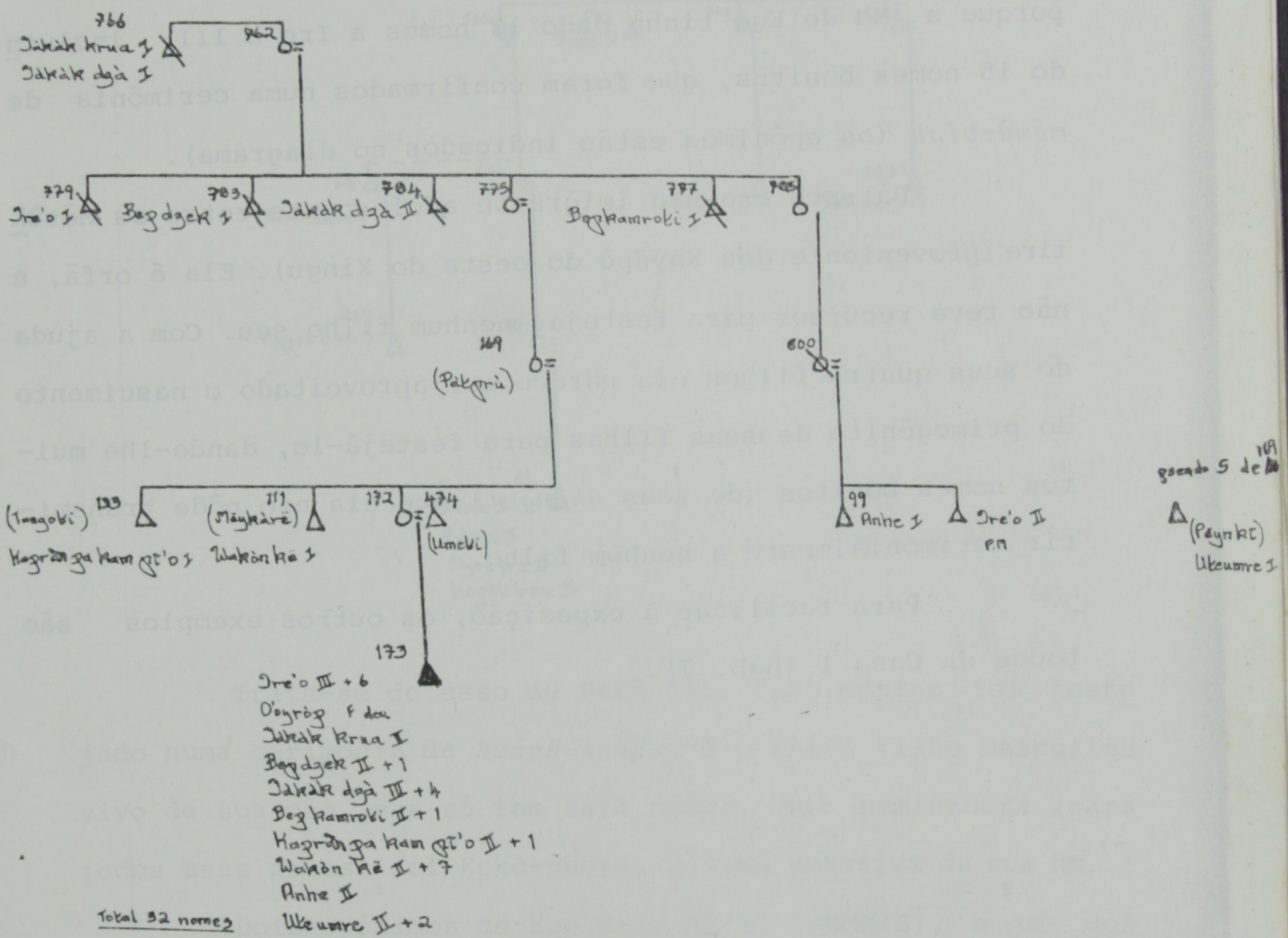
Para encerrar este capítulo darei quatro exemplos de nominação, examinando casos individuais. O primeiro exemplo é de Ire'o/O'oyrõp, um menino da Casa B, que tem o número mais alto de nomes que registrei - um total de 32. Ele rece

---

(*) Veja, por exemplo, Bekire II e III (Casa XI, p.468), Bep-kroriti I e II (Casa XV, p.473), e Bep-prõnt I e II (Casa IV, p.464).

beu um nome da Casa de seu pai, pelo qual ele é conhecido, junto com um nome de sua própria Casa.(*)

Exemplo 1



Ego recebeu três nomes de um pseudo MMS (=M'B'), e 28 nomes de sua própria Casa. Ele recebeu um nome de brincadeira (para ele, um nome comum) de seu MMMZDS (=M'B'), que apenas guarda de reserva. Trata-se do mesmo nome pelo qual seu

(*) O'oyròp é um nome mitológico, que pertencia a um homem que não conseguiu pescar sua esposa de volta, quando ela se transformou num peixe. Seu cunhado (Iprere) havia conseguido pescar sua esposa, mas O'oyròp era menos esperto e fracassou. Veja cap. II.

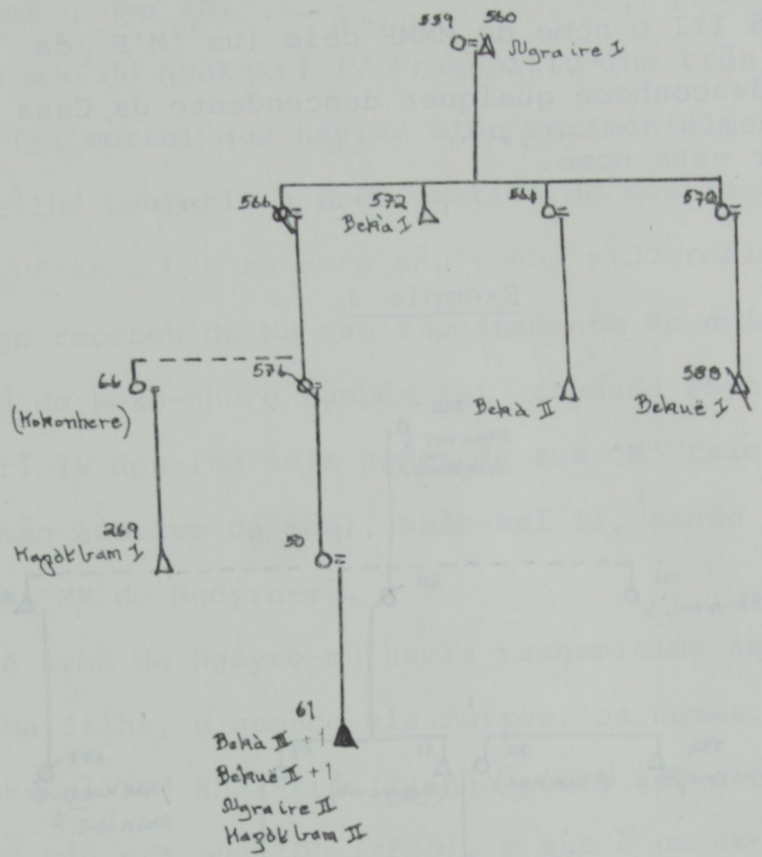
nominador-epônimo é conhecido. Este, que também morava em Kretire, recebeu nomes emprestados, para seu filho, da MM de Ego.

Ego recebeu dez nomes de dois MB, a maior parte deles sendo nomes de brincadeira, não porque estes nominadores-epônimos não recebem comida de sua irmã (a mãe de Ego), mas porque a MM de Ego tinha dado 17 nomes a Ire'o III, incluindo 15 nomes bonitos, que foram confirmados numa cerimônia de *mẽmù-biok* (os epônimos estão indicados no diagrama).

Pàt-prù era uma imigrante adolescente entre os Mẽtùktire (proveniente dos Kayapó do oeste do Xingu). Ela é orfã, e não teve recursos para festejar nenhum filho seu. Com a ajuda de seus quatro filhos ela parece ter aproveitado o nascimento do primogênito de suas filhas para festejá-lo, dando-lhe muitos nomes bonitos (de seus *nhẽnget*) que ela não pôde transmitir cerimonialmente a nenhum filho.

Para facilitar a exposição, os outros exemplos são todos da Casa I (hab. 7).

Exemplo 2



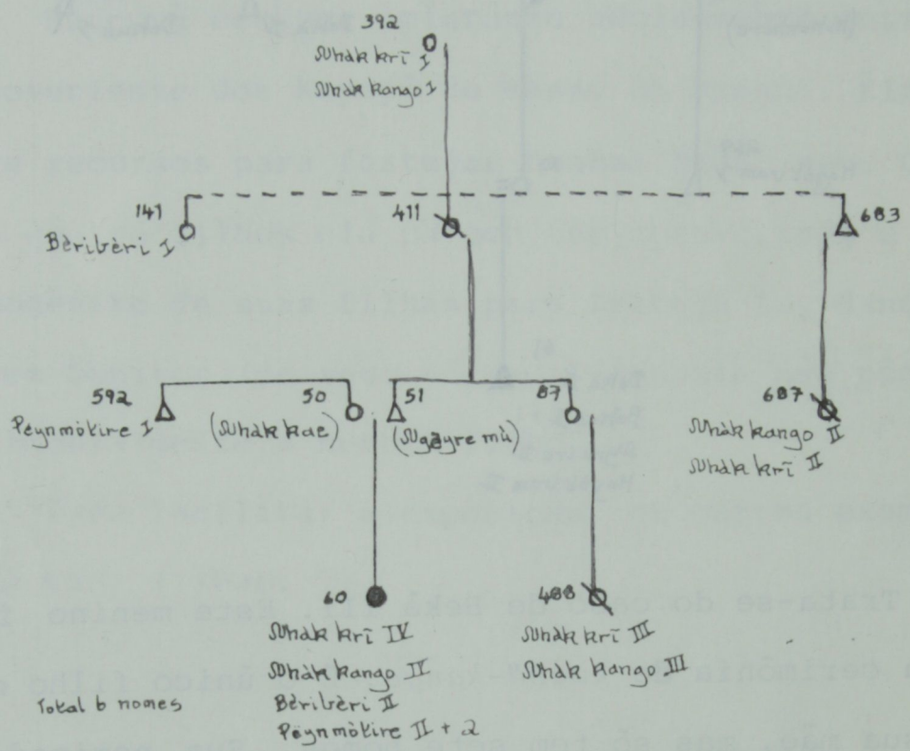
Trata-se do caso de Bekà III. Este menino foi festejado numa cerimônia de *kwàrẽ-kango*. É o único filho masculino vivo de sua mãe, mas só tem sete nomes. Sua nominadora (para todos seus nomes) foi Koko-nhere, a irmã putativa de sua MM.(*)

Dois epônimos de Ego eram MM'B' (=MMMZS), e um dos nomes que recebeu havia pertencido também a seu MMMB. Koko-nhere também deu a Bekà III o nome de um filho morto, Kapòt-bam. Ego é conhecido por um de seus nomes bonitos, cerimonialmente confirmados, Bekà. Kapòt-bam I era um M'B' de Ego, e neste

(*) As genealogias dos membros das habitações 7 e 8, ambas da Casa I, têm muitas pessoas com os mesmos nomes. A ligação putativa entre as duas habitações é reforçada pela utilização do mesmo acervo onomástico.

sentido Koko-nhere está meramente substituindo seu filho num papel que ele não pôde desempenhar. Koko-nhere também transmitiu a Bekà III o nome do MMMF dele (um 'M'F da nominadora), pois ela desconhece qualquer descendente da Casa dele a quem transmitir este nome.(*)

Exemplo 3



Nhàk-krĩ IV é uma irmã do menino do último exemplo. Ela tem seis nomes e não foi festejada numa cerimônia de nominação. Portanto, seus nomes são inautenticamente bonitos (*idzi me kaygo*). Ela teve dois nominadores - sua mãe e seu pai, e um nominador-epônimo - sua F'M'. A mãe de Ngẽyre-mũ (veja diagrama) era uma mulher Xicrin, que fora adotada pelos

---

(*) Koko-nhere, a mulher mais velha da Casa I em Kretire, transmitiu a uma irmã de Ego os nomes da MMM desta menina (nº 566). Estes também eram os nomes de uma DD de Koko-nhere, da mesma geração da irmã de Bekà III, que já faleceu.

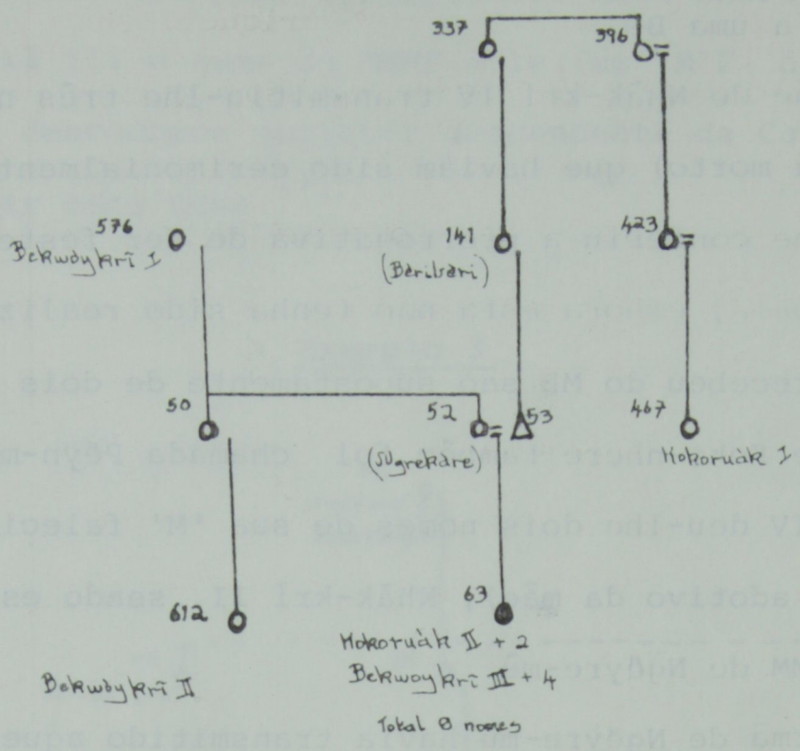
pais de Bèribèri I. Esta deu a Ego somente o nome de brincadeira pelo qual é conhecida, porque já havia transmitido seus outros nomes a uma BD.

A mãe de Nhàk-krĩ IV transmitiu-lhe três nomes de seu irmão (já morto) que haviam sido cerimonialmente confirmados, o que lhe conferiu a prerrogativa de ser festejada numa cerimônia *Pëynte*, embora esta não tenha sido realizada. Os nomes que Ego recebeu do MB são supostamente de dois gêneros, pois a mãe de Koko-nhere também foi chamada Pëyn-moti. O pai de Nhàk-krĩ IV deu-lhe dois nomes de sua 'M' falecida (a filha do irmão adotivo da mãe), Nhàk-krĩ II, sendo estes também os nomes da MM de Ngëyre-mù.

A irmã de Ngëyre-mù havia transmitido aqueles dois nomes à sua filha, e quando ela morreu, os nomes foram passados a Nhàk-krĩ IV. Nhàk-krĩ III não podia ser o epônimo de Ego, porque ela era sua 'D' (=FZD), o que é um exemplo de 'amnésia'.(*)

(*) O pai de Nhàk-Krí II foi o nominador-epônimo de Ngëyre-mù, o que significa que o pai de Nhàk-krí II e de IV tem os mesmos nomes. Neste caso, a mesma relação genealógica entre dois epônimos (F e D) foi repetida em gerações subsequentes.

Exemplo 4



Koko-ruàk II tem 8 nomes, e sua mãe disse que ela ainda vai ser festejada. A mãe de Ego contou-me que ela tinha transmitido 5 nomes de sua mãe para sua filha (veja diagrama). Descobri, através da genealogia de sua Casa, que a ZD da mãe de Ego também tinha o nome Bekwòy-krî. Bekwòy-krî II é a 'Z' (=MZD) de Ego e, portanto, não poderia ser seu epônimo.

A outra nominadora de Ego foi sua FM, que lhe deu três nomes de sua MZDD, ou seja, a 'Z' do pai de Ego. Do ponto de vista Kayapó, é uma transmissão ideal (de uma mulher à 'B'D) e, já que Bèribèri não tem filha própria, arranjou uma 'D' para ser o epônimo de sua SD.

12. Conclusão

O Apêndice 7, contendo exemplos da distribuição de nomes dentro de uma ou mais habitações de uma determinada Ca

sa, demonstra que não são todos os indivíduos da Casa que têm nomes a ela pertencentes. O que importa é a perpetuação do acervo onomástico de cada Casa, e o enriquecimento dele pela apropriação de nomes provenientes de Casas vazias.

Os nomes são continuamente emprestados a membros de outras Casas, mas os donos dos nomes afirmam serem seus proprietários, referindo-se aos epônimos seriados de seus nomes, no decorrer de várias gerações dentro da mesma Casa.

Como já vimos (cap.II), os mortos também 'morrem' segundo a escatologia Kayapó, mas a identidade da Casa, a qual pertenciam em vida, idealmente perpetua-se ad infinitum, tendo suas raízes no tempo mítico.

CAPÍTULO V

A TERMINOLOGIA DE PARENTESCO E O EMPREGO DOS NOMES PESSOAIS

"Lourdes casou com branco, mas continua sendo índio, ou será que ela mudou de nome?"

Mẽkarõ, um homem Mẽtũktire, a respeito de uma mulher Karajá.

1. Os termos básicos

Neste capítulo, a intenção é demonstrar a complexidade da terminologia de parentesco, e a relação entre o uso de seus termos e o emprego dos nomes pessoais. Os termos de referência e os vocativos Kayapó e Xicrin já foram publicados por Dreyfus (1963), e Vidal (1977), e fornecidos num apêndice da tese de Turner (1965). Incluo aqui uma quarta versão destes termos, em vista de algumas divergências com os trabalhos anteriores, e das discrepâncias entre eles.

Segundo minha interpretação, nem sempre existe uma distinção nítida entre termos de referência e vocativos (veja Quadro I). O que prevalece é a distinção entre um termo genérico e impessoal, e um termo pessoal, que denota um indivíduo em particular.

Pós-Graduação em Antropologia Social - UFRJ MN

Por exemplo, se alguém pergunta para um Kayapó, quem dá os nomes para os bebês, ele pode responder *"Mẽ nhènget"* (prefixo coletivo/MB, MF, FF...). Mas, se um homem quer saber se seu MB já voltou da caça, ele geralmente pergunta por *"Ngetwa* Fulano". Quando este mesmo homem se dirige ao MB diretamente, ele pode usar somente a forma vocativa e/ou de referência, *"Ngetwa"*.(*)

Os termos exclusivamente de referência, como *kwatɸy*, mapeiam as categorias básicas de parentesco, mas quando alguém fala com, ou fala de, um parente específico, tende a usar o termo que designa um indivíduo, e não o termo mais genérico de pura referência.

Apresento variações de muitos destes termos que não apareceram na literatura anteriormente, para distinguir a ordem de nascimento de um conjunto de germanos. Os Kayapó enfatizam que para cada termo referente a cada categoria de parentes (consangüíneos, afins, e amigos formais)(**), existe uma forma para designar os primogênitos (*kutewa*) e os que nasceram 'no meio' (*kòretã*), e uma outra forma para o caçula (*kutapure*). Cabe lembrar que, para os Kayapó, existem dois primogênitos e dois caçulas, um de cada sexo. Por exemplo, alguém se refere a seus irmãos mais velhos como *itòn* (meu B) e ao caçula como *itoyre* (meu B). Fala-se de suas irmãs mais velhas como *iyònts* (minha Z), e da caçula como *iyoyte* (minha Z).

(*) Os Mẽtùktire dizem que antigamente se usava a palavra "*Ngete*" na forma vocativa, um termo usado pelos Xicrin contemporâneos; veja Vidal (1977:52).

(**) Incluo o amigo formal no Quadro dos termos de parentesco, classificando-o como um parente , à medida que os amigos formais são idealmente herdados patrilateralmente.

Quadro I

Termos de parentesco de referência e vocativos

		Empregado por
Ref. 1	*kwatʉ̈y*:[1] a) *ikwatʉ̈y* b) *ikwatʉ̈yre*	(Ego m/f)
Voc. e Ref.	*tuywa* ou *tui* + nome[2]	(Ego m/f)
	Uso: Ego m/f = FZ, FM, MM, MBW...	
Ref. 2	*nhènget*: a) *inhènget*, b) ?	(Ego m/f)
	ou a) *inget* b) *ingete*	(Ego m/f)
Voc. e Ref.	*ngetwa* + nome	(Ego m/f)
Voc. e Ref.	a) *krãtum*, b) *krãtumre*[3] + nome	(Ego m)
	Uso: Ego m/f = MB, MF, FF, FZH, MBS...	
Ref. 3	*tabdzwʉ̈*	(Ego m/f)
Voc.	a) *òmni*, b) *òmnire* (fem.) + nome bonito	(Ego m/f)
Voc.	a) *angme*, b) *angmere* (masc.) + nome bonito	(Ego m/f)
Voc. e Ref.	a) *krãnù*, b) *krãnùre* (m/f) + nome bonito	(Ego m)
Voc.	a) *Bempe*, b) *Bempre*...	(Ego m/f)
Voc.	a/b *Nhàkre*...	(Ego m/f)
	Uso: Ego m/f = CC	
	Ego f = BC, HZC...	
	Ego m = ZC, WBC, FZC, MZDC, FBDC...	
Ref. 4	*nã*: a) *inã*, b) *inãre*	(Ego m/f)
Voc. e Ref.	*yerua* + nome	(Ego m/f)
	Uso: Ego m/f = M, MZ, FBW, MBD...	
Ref. 5	*bam*: a) *ibam* b) *ibamre*	(Ego m/f)
Voc. e Ref.	*dzunwa* + nome	(Ego m/f)
	Uso: Ego m/f = F, FB, MZH...	
Ref. 6	*kra*	(Ego m/f)
Voc.	a) *òmni*, b) *òmnire* (fem) + nome bonito	(Ego m/f)
Voc.	a) *angme*, b) *angmere* (masc) + nome bonito	(Ego m/f)
	a) *Bempe*, b) *Bempre*...(masc)	(Ego m/f)
	Uso: Ego m/f = C...	
	Ego f = ZC, HBC, FZC, FBDC, MZDC...	
	Ego m = BC, WZC, FBSC...	

Ref. 7 *kanikwòy* (Ego m/f)
Ref. a) *iyõnts*, b) *iyoyte* (Ego m/f)
Voc. a) *õmni*, b) *õmnire* + nome bonito (Ego m/f)
a/b *Nhãkre...*
Uso: Ego m/f = Z, MZD, FBD, MBDD...(4)

Ref. 8 *kamũ* (Ego m/f)
Ref. a) *itõn*, b) *itoyre* (Ego m/f)
Voc. a) *angme*, b) *angmere* + nome bonito (Ego m/f)
a) *Bempe*, b) *Bempre*
Uso: Ego m/f = B, MZS, FBS, MBDS...

Ref. 9 *krabdzwɸ* (Ego m/f)
Ref. a) *ikrãmie*, b) *ikrãmre* (*krab.* fem.) (Ego f)
Ref. a) *ikrõngets*, b) *ikrõngete* (*krab.* fem.) (Ego m)
Ref. a) *ikrõnget*, b) *ikrõngete* (*krab.* masc.) (Ego f)
Ref. a) *ikrã*, b) *ikrãre* (*krab.* masc.) (Ego m)
Voc. As formas (a) e (b) do termo retirando o prefixo *i*
Uso: Ego m/f = amigo/a formal

Ref. 10 *prõ* (Ego m)
Voc. *taware* + nome comum (Ego m)
Uso: Ego m = W

Ref. 11 *mied:* a) *imied*, b) *imiedne* (Ego f)
Voc. *taware* + nome comum (Ego f)
Uso: Ego f = H

Voc. e Ref. 12 *dzwoy*: a) *idzwoy*, b) *idzwoyre* (Ego f)
Uso: Ego f = BW, SW, SSW, DSW... (SWM?)

Ref. 13 *'ũpɸyn*: *idzupɸyn* (Ego m)
Voc. e Ref. a) *põpɸyn*, b) *põpɸyne* + nome (Ego m)
Uso: Ego m = BW, SW, BWZ, WZ, SSW, DSW...

Ref. 14 *udzwɸ*: *idzudzwɸ* (Ego m/f)
Voc. e Ref. a) *ibianhõ*, b) *ibianhõre* + nome (Ego f)
Voc. e Ref. a) *krãtkã*, b) *krãtkãre* + nome (Ego m)
Uso: Ego m/f = ZH, ZHB, DH, DDH, SDH, FZDH...DHB
Ego f = HB, ZHB...

Favor não fazer anotações ou grifos
à tinta ou a lápis nesta publicação

Ref. 15 *umre*: *udzumre* (Ego m/f)
Voc. e Ref. a) *pomre* , b) *pomrere* + nome (Ego f)
Voc. e Ref. a) *mày*, b) *màyre* + nome (Ego m)
Uso: Ego f = HZ, DHZ
Ego m = WB, BWB

Ref. 16 *umrengets*: a) *idzumrengets* b) *idzumrengete* (Ego f)
Voc. e Ref. a) *pomrengets*, b) *pomrengete* + nome (Ego f)
Uso: Ego f = HM(5), (SWM?...)

Ref. 17 *'ùpëyndzwë*: *idzupëyndzwë* (Ego m)
Voc. e Ref. a) *popëyn-ngets* b) *popëyn-ngete* + nome (Ego m)
Uso: Ego m = WM... BWM, BWMZ

Ref. 18 *umrenget*: *idzmrenget* (Ego m/f)
Voc. e Ref. *pomre ngetse* (uma forma só) + nome (Ego f)
Voc. e Ref. a) *màynget* b) *màyngete* + nome (Ego m)
Uso: Ego f = HF, ZHF, DHF...
Ego m = WF, ZHF, DHF...

NOTAS:

Os termos sublinhados não apareceram antes na literatura, ou seja, nos trabalhos de Dreyfus, Turner e Vidal.
As reticências foram empregadas para indicar a existência de outras possibilidades de uso do termo em questão, além daquelas citadas no quadro. Por exemplo, os germanos dos MF, FF, e das MM e FM são também *nhènget* e *kwatëy*; os filhos de qualquer mãe classificatória são designados por Ego como germanos; e assim por diante.
(1) Em primeiro lugar, cada termo de parentesco é citado em sua forma elementar; por exemplo, *kwatëy*. Depois, pela forma prefixada pela 1ª pessoa do singular i (ou *idz* quando há uma separação de vogais); por exemplo, *ikwatëy* (minha *kwatëy*). FORMA a corresponde àquela aplicada aos primogênitos (*kutewa*), e aos que nascem 'no meio' (*kònetã*). FORMA b corresponde àquela aplicada aos caçulas (*kutapure/õ'ere*) - um masculino e um feminino em cada conjunto de germanos.
(2) Quando não especifico nome bonito, o nome usado é aquele pelo qual o indivíduo é publicamente conhecido e pode ser: bonito, comum ou de brincadeira.
(3) Turner menciona este termo (*krãtumre*), mas diz que se aplica somente ao MBS e ao MBSS (1965:XXIV).
(4) Vidal (1977:53) citou o termo *kra* como usado por Ego feminino para designar MBDD, o que não é o caso entre os Kayapó.
(5) Turner apresentou o termo *'ùpëyndzwë* como a forma de ref. usada por Ego feminino para designar a HM (1965:XXVI). Cf. Vidal (1977:53), cuja interpretação coincide com a minha. Dreyfus apontou o mesmo termo voc. *pomre* para HM e HZ (1963:61).

Bamberger afirmou que os termos de parentesco são: "...the appropriate form of address at the expense of names, which are prohibited as address terms among persons who recognize each other as *ombikwa*..." ('parentes'; 1974:364). Esta afirmação é enganadora. Não é que não se deva pronunciar os nomes de seus parentes, mas é obrigatório anteceder o nome pessoal da maioria dos parentes por um termo de parentesco, na forma de referência ou vocativa. Em português, existe o título 'Dona', empregado em conjunção com um nome pessoal; e por analogia em kayapó fala-se: "cunhado Fulano", ou "tio Sicrano". Basta usar a forma vocativa, ou de referência, sem o nome pessoal, quando não há nenhuma ambiguidade a respeito de ou com quem se fala. O que não se faz é chamar um afim ou parente de uma geração ascendente somente pelo nome pessoal. Os termos de relacionamento são empregados como se fossem títulos obrigatórios, como Sr., Sra., ou Dona, seguido opcionalmente pelo nome pessoal.

Dreyfus, Turner e Vidal não mencionaram os termos *òmni/òmnire*, *angme/angmere* (veja Quadro I), usados quando alguém fala com seus germanos, filhos ou *tabdzwẽ*. É interessante esta equivalência na forma vocativa para termos distintos na forma de referência (ou seja, para *kamù*, *kanikwòy*, *kra* e *tabdzwẽ*). Com estes parentes é também comum empregar um epíteto - Bempe, Nhãkre, Bekwòy, etc. (veja cap. III)- ou um dos nomes bonitos da pessoa. Um epíteto é usado sozinho, não requerendo um termo de relacionamento.

Para falar com (ou de) os demais parentes, emprega-se o termo de parentesco, seguido, quando necessário, pelo nome pessoal (veja Quadro 1, nota 2). Um casal, entre si, costuma usar

um nome comum de seu parceiro. Uma mãe, muitas vezes chama seu filho por um de seus nomes bonitos, mesmo quando não foi confirmado cerimonialmente, ou ela usa alternativamente um dos nomes bonitos e o nome pelo qual o filho é publicamente conhecido. Quando uma mãe chama um filho para casa, ela pode chamá-lo por vários nomes, um após outro.

Héritier (1981) frisou a importância da distinção entre o masculino e o feminino nas terminologias de parentesco, e a terminologia Kayapó confirma isto como um fato irredutível. Mas, Héritier considera as terminologias Crow e Omaha ligadas a noções de uma relação desigual entre os dois sexos, e que:

> "Dans un système omaha, le rapport de fraternité frère/soeur équivaut à un rapport de paternité père/fille...il s'agit de la valence différentielle des sexes, ou si l'on préfère, la place différente des deux sexes sur une table des valeurs, plus généralement la dominance du principe masculin sur le principe féminin." (1981:48 e 50)

Em relação à terminologia Kayapó, que é Omaha, não constato nenhuma evidência de um bias ou dominação masculina. Um homem classifica seus ZC (geração -1) como *tabdzwẽ*, assim como seus CC na geração -2, mas a mulher classifica os BC da mesma maneira. Ego feminino e masculino classificam, não só o MB (geração +1) pelo mesmo termo que o MF/FF (geração +2), mas também a FZ pelo mesmo termo que a FM/MM. Uma mulher classifica os HBC como *kra*, e os HZC como *tabdzwẽ*, como faz seu marido em relação aos BC e ZC dele, e um homem classifica os WZC como *kra*, e os WBC como *tabdzwẽ*, como faz sua esposa em rela

ção aos BC e ZC dela.

2. Como os Kayapó classificam seus parentes e os demais membros da aldeia

A terminologia de parentesco apresentada no Quadro 1, e nos trabalhos de Dreyfus, Turner e Vidal, indica que os irmãos de uma mãe classificatória são considerados 'MB', e que as irmãs de uma mãe classificatória são consideradas 'Z', e assim por diante. Indica também que os afins - FZH, FBW, MZH, MBW - são classificados respectivamente como *nhènget*, *nã*, *bam* e *kwatɛ̈y*, como se fossem consangüíneos, porque casaram com uma *kwatɛ̈y* (FZ), *bam* (FB), *nã* (MZ), ou *nhènget* (MB) de Ego. Embora isto ocorra de fato, é somente uma das possibilidades. Muitas vezes esta coerência de terminologia, aplicada a um casal ou a um conjunto de germanos, não é constatada na prática.

Ego pode estabelecer uma relação putativa ou de pseudo-parentesco com Alter por seu pai, por sua mãe, pelo marido (esposa), pelos germanos ou pelos filhos. Ego pode chamar Alter de irmã porque sua mãe e a mãe de Alter se chamavam de irmã, ou porque seu pai e o pai de Alter se chamavam de irmãos. Homens que se chamam reciprocamente de B devem pintar-se quando nasce o filho de um deles, e a Z e a M destes homens podem chamar o filho do B'B' ou S'B' de *tabdzwɛ̈* (BC/SC). Uma mulher chama de C (*kra*) as crianças para as quais seu marido pintou-se ao nascerem, e chama de B/Z aqueles para quem seu próprio pai se pintou quando nasceram. (Não encontrei contrapartida feminina à esta prática de pintura entre irmãos).

A terminologia de parentesco é bilateral. Parece-me

que Ego (m/f) sempre utiliza um determinado termo para os parentes de sua própria Casa, ou da Casa paterna, de acordo com a terminologia empregada por sua mãe ou por seu pai. Por exemplo, Ego chama a MZ de M porque sua mãe a chama de Z, e Ego chama o FB de F porque seu pai o chama de B, e assim por diante. Pessoas que não são parentes, nem da Casa da mãe ou do pai de Ego podem ser chamadas de acordo com a terminologia empregada pela mãe ou pelo pai de Ego, ou de acordo com o marido ou esposa depois de Ego se casar.

Nos últimos anos, a literatura antropológica vem enfatizando o espaço de manipulação da terminologia de parentesco. Observa-se que existem outras considerações em jogo, além da terminologia em si, que determinam como Ego chama Alter e, às vezes, ele pode escolher entre várias maneiras de traçar a mesma relação. Entre os Kayapó, me parece que esta escolha de termos existe somente para os parentes fora do âmbito de sua própria Casa e daquela do pai. Uma escolha apresenta-se mais frequentemente em relação à transformação de pseudo-parentes em afins.(*)

Um homem explicou-me que, quando sua Z se casou com um pseudo B, ele passou a chamar este pseudo B de cunhado (*krãtkà*), embora seu primo paralelo (MZS) continue chamando sua MZD de Z e o marido dela de B, como se fosse um casal de germanos. Mas, o primo chama os filhos do casal de ZC (*tabdzwẽ*) e não de BC (*kra*). Num exemplo inverso, um homem

---

(*) Distingo os pseudo-parentes dos parentes classificatórios, para não confundir estes últimos (por exemplo, os FBC, que são germanos classificatórios e considerados parentes verdadeiros) com os primeiros que não pertencem à Casa de Ego nem à Casa de seu pai, e são designados por um termo aplicável aos consangüíneos e aos parentes classificatórios. A distinção é feita qualificando a relação como pseudo (*krõay/kaãk*).

chama uma mulher de Z e o marido dela de B ; chama os filhos do casal de BC (*kra*), sendo o pai das crianças da mesma Casa que ele.

Às vezes, uma pessoa e seu filho podem ser classificados juntos numa única categoria. Por exemplo, um homem (Ego) chama uma mulher de pseudo D (*kra kaàk*) porque ele chama o pai dela de B . Ego classifica o filho desta mulher como um pseudo-filho (*kra kaàk*) também, privilegiando sua relação com o pater da criança, um pseudo-irmão dele.

Os filhos de dois irmãos ou de duas irmãs não são necessariamente classificados do mesmo modo. Por exemplo, um homem (Ego) chama duas irmãs uterinas de pseudo Z. Uma delas é mãe solteira e Ego chama os filhos dela de *tabdzwɛ̈* (ZC). A outra irmã é casada com um pseudo-pai de Ego, e Ego chama os filhos dela de pseudo-germanos.

Se um pseudo-parente (Alter), sem laço bem delineado com Ego, casa com um parente verdadeiro (*dzwoy*) de Ego, o termo aplicado a este Alter é derivado do termo aplicado ao parente verdadeiro. Quem casa com um 'F' torna-se uma 'M', e quem casa com um *nhènget* torna-se uma *kwatɛ̈y*. Quando existe uma relação pré-estabelecida com alguém que casa com um parente ou pseudo-parente de Ego, este pode continuar empregando os mesmos termos que usava anteriormente. Por exemplo, um homem chama outro de F (*bam*), e a esposa deste homem de *tabdzwɛ̈*. Aos filhos do casal, Ego chama de B/Z, de acordo com a relação traçada com o pai das crianças, e não com a mãe.

A relação que alguém (Ego masculino ou feminino) traça com um homem (Alter) que não pertence à sua Casa, nem à Casa de seu pai é, muitas vezes, determinante da forma de chamar

os filhos desse Alter. Várias pessoas falaram que não sabiam como chamar alguma criança, porque não sabiam quem era o pai, ou porque o pai não era um Kayapó, e consequentemente alguém com quem nenhuma relação era traçada.

O motivo desta importância atribuída ao pai da criança poderia ser correlacionado à noção de concepção Kayapó - é o homem que fabrica o feto.(*) Uma pessoa pode explicar que chama alguém de irmão , dizendo, por exemplo: "Foi o irmão de meu pai que 'colocou' (*dziri*) a criança" (Trapp 1963:3, traduz o verbo *dzi/'iri/dziri* como 'por')(**). Os Kayapó falam que o feto é formado de sêmen (*mẽ irà*). Eventualmente, pode também ser formado através de um remédio do mato (*pitu*; raiz). A cabeça é feita primeiro, e depois o resto do corpo, de cima para baixo.

Um paralelo interessante é a noção Kayapó a respeito do 'acabamento' do corpo feminino, realizado pelos homens. Os Kayapó falam que as meninas não têm vagina (*mẽnire kre kèt*; menina/buraco/neg.) e ela deve ser formada pela defloração (*õnpok*, que se glosa como furar, deflorar, estripar). Este verbo é usado também para descrever o ato de retirar as entranhas do peixe, antes de cozinhá-lo, o que dá idéia do significado dessa noção da criação da vagina. A menstruação decorre deste ato, que derrama sangue (*kamro kapi*; sangue/derramar). E finalmente, é através da copulação que crescem os seios. Quando uma menina tem seios, a explicação dada pelos Kayapó é que ela já teve relações sexuais. Subsequentemente, um homem ini-

---

(*) Cf. Vidal (1977:89).

(**) "*Ibam kamũ kute iri*"; meu pai/irmão/aquele que/por .

cia o processo de esticar os pequenos lábios de sua parceira porque, segundo as explicações das mulheres, os homens apreciam os pequenos lábios grandes. São estas crenças acerca da concepção e do 'acabamento' do corpo da mulher pelos homens, mais do que a terminologia de parentesco Kayapó, que indicam uma assimetria sexual.(*)

Devido a esta importância do genitor, Ego não chama necessariamente todos os filhos de um casal pelo mesmo termo. Por exemplo, uma mulher (Ego), chama o filho gerado pelo amante de uma determinada mulher de *tabdzwẽ*, porque o genitor é um pseudo-irmão de Ego. Ela chama os demais filhos desta mulher de amigos formais, porque o genitor deles (e marido da mulher) é o amigo formal de Ego. Outra mulher (Ego), chama a filha de uma pseudo-irmã de D (*kra*), de acordo com a relação com a mãe da menina, que a concebeu enquanto mãe solteira, mas ela chama o filho da mesma mulher de *tabdzwẽ*, porque foi gerado por um irmão classificatório pertencente à Casa de Ego.

Uma mulher contou-me que continua chamando um pseudo-marido (com quem ela teve relações quando era jovem) de *nhènget*, talvez porque a relação não foi divulgada publicamente. Em termos gerais, pude constatar que, uma vez que um pseudo-parente torna-se um afim, o termo de afinidade é mantido pelo resto da vida, mesmo depois da separação do casal que fundou essa relação, ou depois da morte de um dos parceiros do casal. Pessoas chamam, não só seus ex-cônjuges de H ou W, mas também seus ex-amantes, ou seja, seus pseudo H ou W (*kroàay/kaàk*). Ego chama de pseudo-germanos os filhos dos ex-cônjuges

---

(*) O corpo masculino também é fabricado socialmente, mas são os próprios homens que realizam isso. Como mencionou Turner, é o pai que fura o lábio inferior do bebê masculino(1965:118),e é um velho que coloca o estojo peniano (ibid:164).

e amantes de seus pais. Um homem chama de WB (*umre*) os irmãos de suas ex-amantes e chama de ZH (*krãtkà*) os ex-maridos de suas irmãs.

Os Kayapó dizem que antigamente uma mulher que mantinha relações sexuais com um homem casado dava comida para a esposa de seu amante, e que os homens davam comida para suas amantes através das irmãs deles. Um homem justificou a não entrega de comida a seu filho por uma amante, pelo fato de que esta pseudo-esposa nunca dava comida para a esposa verdadeira (*dzwoy*) dele.

Embora não seja obrigatório, a terminologia de afinidade pode ser adotada pelos primos paralelos de um casal, e certamente afeta seus germanos uterinos. Por exemplo, um homem em Kretire chama uma mulher de sogra (*'ũpᵋyndzwᵋ*), porque seu 'B' (MZS) havia casado e depois se separado da ZD desta mulher. O mesmo homem chama o marido desta BWM de F e os filhos deste casal de irmãos. Outro homem (Ego) chama o marido da mãe de sua ex-esposa de sogro (*umrenget*), enquanto a mãe da ex-esposa continua sendo uma amiga formal de Ego. A irmã deste Ego chama a ex-mulher de seu irmão de BW (*dzwoy*), embora tanto o irmão quanto sua ex-mulher já tenham recasado.

Um homem falou-me que classifica outro homem de WF porque ele queria casar com a filha deste homem, embora ela tenha morrido antes que isso pudesse acontecer. Outro homem chama uma mulher de BWM (*'ũpᵋyndzwᵋ*) porque seu irmão ia casar com a filha desta mulher, embora o noivo tenha morrido antes. Os filhos de afins podem ser classificados de várias maneiras; por exemplo, os HZC de certa mulher são seus amigos formais.

De acordo com o emprego antropológico do termo 'classificatório', poder-se-ia dizer que os Kayapó têm afins plenos, fruto de casamentos atuais; e afins classificatórios, devido a casamentos que foram planejados e não se materializaram, ou ainda devido a casamentos (pseudo ou verdadeiros) desfeitos.

Dado que um homem tem uma relação de evitação com seus sogros, poder-se-ia supor que um rompimento do casamento seria razão suficiente para um homem continuar a evitar seus sogros, e continuar classificando os pais da ex-mulher de sogros. Mas, o fato de um casamento ou relação extra-marital ter repercussões para os termos usados pelos germanos, e até pelos primos paralelos do casal, sugere a possibilidade de que esta multiplicidade de relações de afinidade, atuais e classificatórias, esteja ligada ao sistema de nominação.

Já que os homens não podem receber os nomes de seus F e dos FB, e, as mulheres, os de suas M e das MZ, e idealmente recebem nomes dos MB e das FZ, respectivamente, o nominador é alguém que não teve relações sexuais com os pais do nominado. Se, por exemplo, uma mulher casasse com um pseudo-irmão, e depois rompesse a relação, voltando a chamar este homem de B, ele seria um nominador potencial do S desta mulher, ou do ZS dela. Se isto acontecesse, a criança poderia receber nomes de um 'F' (MZH), o que é expressamente proibido.

Quando uma mulher (ou mutatis mutandis um homem) continua classificando seus ex-maridos ou ex-amantes de H, ela os impede de se tornarem os nominadores de seus filhos, ou dos filhos de seus germanos uterinos. Parece-me então que os Kayapó não distinguem entre afins atuais e ex-afins devido à ne-

cessidade imperiosa de impedir que uma criança receba nomes de alguém que manteve relações sexuais com seus pais, ou com seus pais classificatórios (MZ/FB), tornando-se um 'F' ou uma 'M'.(*)

3. Os termos de choro cerimonial

Estes termos (veja Quadro 2) não apareceram em qualquer trabalho anterior sobre os Kayapó. Não devem ser confundidos com termos aplicados aos mortos. O choro cerimonial é realizado pelas mulheres, quando um parente sai da aldeia para viajar, e pelas mulheres e pelos homens, quando um parente volta à aldeia depois de uma ausência prolongada.

Os termos usados pelas mulheres e pelos homens são variantes de uma mesma palavra, mas o paralelo entre o choro feminino e masculino limita-se ao emprego destes termos especiais. O choro masculino restringe-se exclusivamente ao emprego do termo de parentesco apropriado para a pessoa à qual se dirige. Depois, ele parte para o diálogo com esta pessoa, soluçando no início, mas sem maiorès alterações do tom da voz. O choro é acompanhado por um gesto específico; quem chora levanta o braço esquerdo, encostando a testa no antebraço.

Uma moça pode chorar por um irmão. As mulheres maduras choram principalmente por seus pais, germanos, filhos, sobrinhos e netos. Tendo perdido mais filhos, são geralmente as velhas que choram mais.(**)

(*) Cf. Ladeira, 1982.

(**) "...*mẽ màrɤ̃ kukràdzà kràmti*; coletivo/choro/partes/muito. Uma glosa seria "Têm muitos lamentos".

Quadro 2

Termos de choro cerimonial

Termos de choro		Termos de referência correspondentes	
Ego feminino	Ego masculino		
ayimupudzwɛ̈	*imàymupudzwɛ̈ri*	1	*kwatɛ̈y*
ayimupudzwɛ̈	*imàymupudzwɛ̈ri*	2	*nhènget*
ayitamɛ̈dzwɛ̈	*imàytamɛ̈dzwɛ̈ri*	3	*tabdzwɛ̈*
ay-yurudzwɛ̈	*imày-yurudzwɛ̈ri*	4	*nã*
aydzumudzwɛ̈	*imàydzumudzwɛ̈ri*	5	*bam*
ayikakra	*imàykakrari*	6	*kra*
aypidzwɛ̈	*imàypidzwɛ̈ri*	7	*kanikwòy*
ayiyàrɛ̈dzwɛ̈	*imày-yàrɛ̈dzwɛ̈ri* (*kutewa + kònetã*)	8	*kamù*
ayapu	*imày-yapuri* (*kutapure*)		
aybikukònyi	*imàybikukònyire*	9	*krabdzwɛ̈*
-	*imàykyèrikunòri*	10	*prõ*
ayikyèrikunò	-	11	*mied*
aydzwɛ̈dzwɛ̈	-	12	*dzwoy*
-	*imàywawàri*	13	*'ũpɛ̈yn*
aywawà	*imàywawàri*	14	*udzwɛ̈*
aypomrewà	*imàymrewàri/ imàydzuwudzwɛ̈re*	?15	*umre*
aywawà/aypomrengetsiwɛ̈	-	?16	*umrengets*
-	*imàypomrengetsiwɛ̈*	17	*'ũpɛ̈yndzwɛ̈*
aywawà/aypomrengetsiwɛ̈	*imàymrewàri*	?18	*umrenget*

NOTAS

Os termos nºs. 14-18 precisam ser reinvestigados, devido a inconsistências verificadas em meus dados.

Os termos de choro, que correspondem a termos de referência utilizados pelos dois gêneros, sofrem variações conforme seu uso é feito por Ego feminino ou Ego masculino. A distinção é feita pelos prefixos, e pelo acréscimo de um sufixo, por parte de Ego masculino.

O choro feminino é extremamente estilizado. A mulher sobe o tom da voz até um nível estridente. Para as mulheres, o rito de despedida de um parente, ou de sua reintegração na aldeia, depois de uma ausência prolongada, é um ato que se assemelha a um rito de passagem e que provoca a lembrança de outros parentes que já morreram, saindo da aldeia definitivamente. É como se, metaforicamente, qualquer despedida, ou readmissão de um parente à sociedade dos vivos, colocasse as mulheres no portão entre a vida e a morte, onde elas lembram todos aqueles que passaram e não voltarão mais.

Uma mulher discursa (chorando) primeiro sobre o parente que irá embora, ou que voltou, e seu choro é seguido por uma lembrança de cada um dos filhos que ela perdeu, mencionando até o tipo de morte que cada um sofreu. Além de seus filhos, a mulher pode também lembrar outros parentes próximos. Os nomes pessoais nunca são pronunciados no decorrer do choro. Mas, no discurso que o segue, para cumprimentar um parente, costuma-se empregar os epítetos e tecnônimos (veja cap. III). Os Kayapó falam que os termos, e a linguagem usada no choro, correspondem à antiga forma de sua língua, que eles comparam ao dialeto dos Suyá atuais. O vocabulário do choro feminino é bastante diferente daquele usado no kayapó cotidiano.

Além das mulheres chorarem na ocasião da morte de seus parentes, o choro cerimonial é também parte integrante de qualquer cerimônia. Além da dança realizada para honrar uma pessoa que morreu, as mulheres costumam lembrar de seus mortos durante cada cerimônia. Elas dramatizam a separação de seus parentes mortos, tentando simbolicamente rejuntar-se a e

les, dando o que Nimuendajú chamou de "golpe mortal". Elas batem no topo da cabeça com um facão e, quando lembram de um filho morto, machucam os braços, onde seguravam a criança (*kra yamɛ̃ dzà*; criança/segurar/lugar). As outras mulheres só intervêm, para arrancar o facão de suas mãos, quando o sangue já está escorrendo pelo corpo. Depois, as mulheres se jogam no chão inúmeras vezes, para machucar todo o corpo (*kukràdzà*), até que outras mulheres as segurem.

Durante uma cerimônia de nominação em Jarina à qual presenciei, uma mulher machucou-se tanto pela lembrança de um sobrinho (ZS), que havia desaparecido durante uma viagem a Brasília, que perdeu a consciência e levou vários dias para sarar. Nos relatos genealógicos foram mencionadas duas mulheres que acabaram se matando na ocasião da morte de um filho e uma que se matou quando perdeu um irmão. As mulheres choram também pela morte de seus próprios animais de estimação e os de seus parentes próximos, chamando o animal pelo termo de choro que designa um filho, sobrinho ou neto, adicionando a expressão: "que parece um Kayapó" (por exemplo: *ayikakra kubengokre purà be*; filho/Kayapó/parecido).

Nos termos de choro, as distinções entre uma categoria de parentes e outra são menos nítidas do que nos termos de referência e vocativos básicos. No choro, a *kwatɛ̃y* e o *nhènget* são designados por um único termo, e distingue-se a ordem de nascimento somente dos irmãos. Parece também que existe apenas um termo para os amigos formais de ambos os sexos. Embora os termos para *kra* e *tabdzwɛ̃* não especifiquem seu sexo, exclusivamente no choro são seguidos pelas palavras *kube kri mũ/kube kri ni* (masculino/feminino).

O choro feminino é a contrapartida da oratória masculina, no sentido de ser praticamente a única ocasião em que o discurso feminino pode ser ouvido pela aldeia inteira.

4. O canto e a fala do chefe

Quadro 3

Termos do *ben* - o canto do chefe (*benyadzwàrɛ̈*)

	Termos de *ben*	Termos vocativos e de referência correspondentes	Termos de referência correspondentes
1	*apatɛ̈y*	*tuywa/tui*	*kwatɛ̈y*
2	*apakrãtum*	*krãtum*	*nhẽnget*
3	*apakrãnù*	*krãnù*	*tabdzwɛ̈*
4	*nhiri*	*yẽrua*	*nã*
5	*dzun*	*dzunwa*	*bam*
6	*Bempe*	*Bempe/angme*	*kra* masc.
7	-	-	Z
8	*Bempbam*	*Bempe/angme*	*kamù*
9	*apaikràmɛ̈*	*krònget s/krònget e*	*krabdzwɛ̈* fem.
	apakrà	*krà/kràre*	*krabdzwɛ̈* masc.
10	-	-	W
13	*apapòpɛ̈yn*	*pòpɛ̈yn*	*'ùpɛ̈yn*
14	*apakràtkà*	*kràtkà*	*udzwɛ̈*
15	*apaimày*	*mày*	*umre*
17	*apamɛ̈dzwotsa*	*popɛ̈yn-ngets*	*'ùpɛ̈yndzwɛ̈*
18	*apaimàynget*	*màynget*	*umrenget*

> "...l'homme de pouvoir est toujours non seulement l'homme que parle, mais la seule source de parole légitime...et tout particulièrement dans le cas des sociétés primitives américaines, les Indiens, le chef - l'homme de pouvoir - détient aussi le monopole de la parole...Maître des mots: ainsi nombre de groupes

> nomment-ils leur chef. ...dans les sociétés sans État, ...la parole est le devoir du pouvoir...les sociétés indiennes...exigent de l'homme destiné à être chef qu'il prouve sa domination sur les mots... Qu'est-ce qu'une parole de chef? C'est, tout d'abord, un acte ritualisé...Et sa voix, certes, a besoin de puissance, pour parvenir à se faire entendre... Paradoxe : personne ne prête attention au discours du chef. Ou plutôt, on feint l'inattention...Son discours consiste, pour l'essential, en une célébration, maintes fois répétée, des normes de vie traditionnelles..."
>
> P. Clastres (1974:133-135)

Esta descrição de Clastres aplica-se perfeitamente à chefia tradicional Kayapó. Nos discursos didáticos, o chefe, líder (*mẽ oba dzwoy*), ou ancião, frisa a necessidade de não se brigar com os parentes e sim com os invasores da terra, e alega que as pessoas devem viver em harmonia (*umari mets*; entender/bem). Nestas admoestações (*mẽ akre*; coletivo/mostrar), a voz do chefe é, em certo sentido, um mero instrumento. Enquanto o chefe faz seu discurso, os outros homens maduros, sentados perto dele, dão suas opiniões, pronunciadas em voz baixa, e o orador incorpora tais frases literalmente em seu discurso.

Por exemplo, enquanto um chefe fala a respeito de fofoca, um outro homem pode introduzir uma mensagem particular, tal como: "E quando alguém diz que vai cagar, não fique dizendo que ele está namorando escondido, e se você vir algo fique quieto..." Alguns vão entender a quem são dirigidas estas palavras, mas o conselho vale para todos, e foi colocado pela voz legítima da aldeia, um chefe, líder ou ancião.

No decorrer de um discurso sobre uma briga interna

(por exemplo, depois de alguém bater no amante de sua esposa), ninguém menciona nomes; todo mundo já sabe de quem se trata. O reconciliador emprega somente os termos de parentesco, falando, por exemplo, que não se deve ficar bravo com seu irmão (*atoyre*).

A palavra para o chefe em kayapó (*benyadzwàrẽ*; canto /colocar) deriva do canto (*ben*), na realidade uma cantilena, que é desempenhada legitimamente apenas pelo chefe.(*) A fala - transmitida através do canto - é dirigida à coletividade, embora o chefe use termos de parentesco, derivados da forma vocativa, como se estivesse falando com uma pessoa especificamente. Incluo uma descrição da chefia nesta discussão sobre as maneiras de falar com, ou a respeito de alguém, porque a fala do chefe é vocativa. A mensagem não é dirigida a alguém em particular porque o chefe fala para todos.

Para Bordieux (1972), um ritual é somente necessário onde não existe uma orquestração automática da prática. Considerando orquestração como a coordenação de atividades heterogêneas, tais como as tarefas masculinas e femininas, a fala do chefe coordena as atividades da vida cotidiana. Ele não emite ordens pessoais; ele é o porta-voz de um consenso previamente estabelecido.

O canto do chefe (*ben*) coordena as atividades da aldeia, da vida nos acampamentos e nas expedições guerreiras. Os Mẽtũktire afirmam que antigamente qualquer pessoa do sexo masculino podia se tornar chefe pela vontade de aprender os conhecimentos (*kukràdzà*) do chefe desde menino, tornando-se, no

---

(*) Cf. a descrição de Turner, 1965.

início, um líder de sua categoria de idade. O único pré-requisito era que o menino fosse alguém que não ficava bravo (*àkre*), ou que não brigava com seus companheiros; alguém que não gritava ou falava duro (*tëyts*) com os demais membros da aldeia. Um candidato à chefia tornava-se o aprendiz de um dos chefes existentes, e só se tornaria um quando o chefe em exercício entregasse o cargo para ele.

Um chefe tradicional só é legítimo quando é apresentado publicamente como sucessor do chefe que lhe ensinou a falar 'bonito'. Ele fala bonito porque é sempre contra fofoca (*kabẽ punu*; fala/ruim), ameaças de morte (*mẽkangro*), e uso de feitiçaria (*udzù*). Em Jarina, Kremoro é o chefe tradicional, ensinado por Tòpiete que já morreu. Em Kretire, Ngëyre-mù é o chefe tradicional, mas ele somente assume este papel ativamente durante as cerimônias. O chefe que lhe ensinou, seu amigo formal, Kretire, morreu sem entregar o cargo formalmente.

Ngëyre-mù disse que, na época do contato com os caraíba, o indigenista Meirelles insistiu que Kretire não entregasse o cargo a seu sucessor, e quando este chefe morreu, Ròpni foi escolhido pelos Villas Boas como 'capitão' (líder intermediário). Segundo Ngëyre-mù, os caraíba estragaram a chefia porque, hoje em dia, há sempre disputas sobre *nekrets* (bens manufaturados) que cabe ao capitão resolver.

Este último é também, hoje em dia, considerado um chefe, mas é o chefe tradicional, e não o capitão, que canta os *ben*. Em Kretire, há um outro homem que sabe os *ben*, mas seu conhecimento é considerado inautêntico (*kaygo*), porque ele não foi treinado para ser um chefe verdadeiro (*benyadzwàrë kumre*).

O chefe tradicional pedia a opinião do 'conselho' - os velhos reunidos na casa dos homens - e de seu sogro, pai, irmãos, etc. Estas pessoas pensavam (*amĩ ma*; reflexivo/escutar) a respeito de onde seria melhor caçar, que cerimônia realizar, ou que inimigos atacar. Eles comunicavam as sugestões ao chefe e, quando havia um consenso de opinião, ele comunicava a decisão por intermédio de seu canto. Depois, os velhos iam de casa em casa para afirmarem o que havia sido decidido.

Durante as expedições guerreiras, era o canto do chefe que coordenava todas as atividades cotidianas. O chefe cantava o *ben* para acordar os homens, e chamá-los a reunirem-se no centro da aldeia; para dispersá-los e chamá-los a tomarem banho; para deixarem o acampamento; para abrirem o caminho até o próximo acampamento; para caçarem numa determinada área; para posicionarem-se no mato, ficando à escuta um do outro, durante uma caçada coletiva. O *ben* anunciava a saída de uma expedição guerreira, a volta da expedição para a aldeia, e mesmo o abandono de um guerreiro ferido no campo de batalha para lá morrer. O chefe anuncia com o *ben* a descoberta de maus presságios, baseada no grito de determinados animais, que aconselha contra uma caçada ou expedição guerreira.

Na aldeia, o chefe anunciava, com o *ben*, o amadurecimento do milho e a abertura de novas roças. O *ben* mandava os homens agregarem-se na casa dos homens, irem até sua casa para comerem, serem pintados, ou rasparem o topo da cabeça para dançarem. Existem ainda *ben* específicos dirigidos a quem se machucou com toco de madeira, com facão e com machado, e a quem foi atacado por um porco, anta, etc. Existe até um *ben* para contornar um eclipse do sol.

Quando algum velho descobria frutas no mato, o chefe comunicava o local às mulheres, através do *ben*, para que fossem colhê-las. Hoje em dia, o chefe só entoa os *ben* durante as cerimônias. Resolve, por exemplo, quando os participantes da caçada cerimonial devem voltar do mato. Um *ben* é cantado esporadicamente durante as várias fases de uma cerimônia qualquer. Há *ben* específicos para cada cerimônia de nominação, e para os iniciandos (*'i-ĩntũk*) na cerimônia *Bemp*. Quando acaba uma cerimônia, o chefe manda os homens tirarem seus ornamentos e voltarem para dormirem em casa. Ele manda as mulheres prepararem comida especial, como mandioca com sal (tradicionalmente de inajá), que elas entregam na casa dos homens.

Os termos citados no Quadro 3 vêm do *ben* sobre buriti, realizado no decorrer da cerimônia de milho.(*) Neste tipo de fala impessoal, dirigida à comunidade, é interessante notar que a figura genérica do 'irmão' é chamada pelo tecnônimo 'pai de Bemp', e a figura genérica do 'filho' é chamada pelo epíteto 'Bempe'. Isto reforça o ideal masculino de ser festejado na *Bemp*, e de festejar seu filho na mesma cerimônia.

O cantador do *ben*, o chefe, deve encarnar os ideais sociais, e justamente por isto seu papel está totalmente desvinculado das Casas. A chefia não figura entre os *nekrets* de nenhuma Casa, porque sua voz representa a aldeia falando para si mesmo.(**)

(*) Parecem existir várias versões destes termos e, como exemplo, uma é representada no Quadro 3. Não encontrei termos para Z, D, ou W, embora um cantador tenha citado o termo voc. *ỳmnire* para a irmã no *ben*.

(**) Antigamente, uma aldeia grande podia ter duas casas dos homens, cada uma com seu chefe; veja Turner, 1965 e Verswijver, 1978.

5. Relações jocosas e de evitação

As relações jocosas, e as de evitação, prescritas para determinadas categorias de parentes, têm sido tratadas por vários autores de estudos sobre grupos Jê.(*) Há um consenso de que uma das categorias chaves para entender o comportamento inter-pessoal dos Kayapó, e dos Jê como um todo, é a noção de *piaam*, geralmente glosada como vergonha. Esta noção abrange conotações de respeito e constrangimento que implicam num comportamento de evitação. Não significa a evitação de um mesmo espaço físico, e sim a obrigação de Ego de não olhar diretamente para Alter e de não lhe dirigir a palavra diretamente.

Já foi mencionado que um genro não fala com seu sogro (embora ambos residam na mesma habitação) antes de ter uns três filhos, ou seja, antes de consolidar sua relação matrimonial. Este constrangimento está socialmente construído como um pano de fundo de todas as relações com membros do sexo oposto. As mulheres circulam pela aldeia por caminhos que as afastam da casa dos homens, e os homens evitam passar tempo excessivo na casa de sua esposa ou de sua mãe. As mulheres até sentem constrangimento perante seu pai, os FB, e seus próprios irmãos.

Os rapazes adolescentes sentem-se constrangidos em relação a seus pais, que devem deixar para conseguir uma esposa, em cuja Casa se instalarão posteriormente. Um homem falou-me que irmãos adultos sentem um certo constrangimento en

---

(*) Veja, por exemplo, Turner, 1965 e Carneiro da Cunha, 1978.

tre eles. Não conversam entre si "a toda hora", e um irmão não visita a casa da esposa de seus irmãos, nem dirige palavras à BW. Parece-me que os homens sentem-se mais constrangidos com os irmãos de sua esposa do que com os maridos de suas irmãs. Dá-se isto porque um homem é um membro pleno de sua Casa de nascimento, que é uma relação imutável, enquanto ele é um mero residente na Casa da esposa, onde mora somente enquanto dura seu casamento. Isto dá sentido ao emprego de termos diferentes para o WB (*umre*) e ZH (*udzwɛ̃*). Uma mulher não tem constrangimento em relação à HZ (*umre*), que visita e com quem troca comida.

Turner já mencionou (1965) as relações jocosas entre os homens e seus *tabdzwɛ̃*. Em Kretire, estas relações eram muito mais corriqueiras entre uma pessoa e os parentes de seus amigos formais. Os Mẽtũktire dizem que não se deve pronunciar os nomes de seus amigos formais, e que não se deve falar diretamente com os amigos formais do sexo oposto, mas que amigos formais do mesmo sexo conversam entre si. É considerado muito ruim para uma mulher desfazer uma amizade formal, casando com um amigo formal, mas é considerado muito bom para uma mulher casar com um amigo formal de sua mãe.

Os homens engajam-se em relações jocosas (*bitsyaere*; brincadeira) com a esposa, mãe e filhos de seus amigos formais, fingindo estarem bravos com eles. Por exemplo, certo dia, um homem e uma mulher estavam brigando no pátio, tentando cada qual arrancar um berarubu das mãos do outro, como forma de brincadeira, porque este homem era o amigo formal dos filhos desta mulher. A mesma bravura é fingida quando um homem descobre que outro está namorando sua amiga formal.

Quando uma criança está manhosa ou se comportando mal, sua mãe ameaça trazer um amigo formal para assustar (*ae*) a criança. Por exemplo, uma mulher chama sua amiga formal, que vem correndo, ameaçando bater na criança com um pedaço de pau, fazendo a criança berrar de medo. Quando as máscaras de guariba são usadas na aldeia, desempenham o mesmo papel (entre outros) de assustar crianças mal comportadas. Em outras ocasiões, a mãe ameaça chamar Ngeti, a figura mitológica que comia crianças.

Uma pessoa presta serviços a seus amigos formais durante as crises da vida, pintando-os e aplicando-lhes penugem, sendo retribuída com comida.(*) Uma Mẽtũktire falou-me que, quando uma mulher descobre roubo de alimentos de sua roça, ela chama um/a amigo/a formal, que vai até cada mulher (quando elas se reúnem para voltar das roças), e expropria delas uma porção da espécie do alimento roubado, que é entregue à vítima do roubo. No Quadro 4, apresento os termos triádicos usados quando Ego fala com Alter a respeito de seu amigo formal. Se o pai de Alter é o amigo formal de Ego, este último não fala com Alter "teu pai", nem "meu amigo formal", mas "*abamnget*", que significa "teu pai que é meu amigo formal".

(*) Em relação à amizade formal Jê, veja Carneiro da Cunha, 1978, e Lopes da Silva, 1980.

6. Termos de relacionamento triádicos

Quadro 4 - Termos triádicos relativos aos amigos formais

Termos triádicos		Termos de referência correspondentes
a) para os *kutewa/kòneta*	b) para os *kutapure*	
a) *akwatʉ̈yngets*	b) *akwatʉ̈yngete*	1 *kwatʉ̈y*
Tua *kwatʉ̈y* = minha amiga formal		
a) *angeti*	b) *angetire*	2 *nhènget*
Teu *nhènget* = meu amigo formal		
a) *aparidzwoyngets*	b) *aparidzwoyngete* fem.	3 *tabdzwʉ̈*
a) *aparinget*	b) *aparingete* masc.	
a) *anãngets*	b) *anãngete*	4 *nã*
a) *abamnget*	b) *abamngete*	5 *bam*
a) *akadzwoyngets*	b) *akadzwoyngete* fem.	6 *kra*
a) *akamrerenget*	b) *akamrerengete* masc.	
a) *apèngets*	b) *apèngete*	7 *kanikwòy*
a) *a'ànget*	b) *a'ùngete*	8 *kamù*
a) *bakrõnget*	b) *bakrõngete*	9 *krabdzwʉ̈*
a) *ngingets*	b) *ngingete*	10 *prõ*
a) *amiednget*	b) *amiedngete*	11 *mied*
a) *adzwoyngetse*	b) *adzwoyngete*	12 *dzwoy*
?	?	13 *'ùpʉ̈yn*
a) *abianhõnget*	b) *abianhõngete*	14 *udzwʉ̈*
a) *amrengetse*	- fem.	15 *umre*
a) *amrenget*	b) *amreire* masc.	
?	?	16 *umrengets*
?	?	17 *'ùpʉ̈yndzwʉ̈*
?	?	18 *umrenget*

NOTA: A primeira menção destes termos para amigos formais foi feita por Vidal (1977:59). Ela dá como exemplos a forma (a) - para os primogênitos e os que nasceram 'no meio' - dos termos 1, 2, 4, 5, 10 e 11 no meu quadro. Os Kayapó têm duas formas destes termos, de acordo com a ordem de nascimento, com exceção do termo para a HZ. Não sei explicar isto. Registrei somente um termo para os amigos formais de ambos os sexos, mas o exemplo que anotei foi de uma mulher falando com outra a respeito de um amigo formal. Pode ser que exista mais um termo para designar uma amiga formal, e ainda outros termos para um locutor masculino. O termo nº 14 corresponde à forma voc./ref. usada por Ego feminino, e Ego masculino provavelmente usa um termo que corresponde à forma voc./ref. *kràtkà*, que seria *kràtkànget*. Omiti também o registro dos termos nºs 13, 16, 17 e 18.

Quadro 5 - Termos triádicos relativos aos consangüíneos e aos afins

1) a) *apariye* b) *apariré*
equação: Teu *tabdzwë* = meu *tabdzwë* Locutora fem.
Mulher falando com seu H a respeito dos HZC
Mulher falando com seu H a respeito dos C de seu próprio B
Mulher falando com sua D a respeito dos DHZC
...

2) a) *apatse* b) *apáyte*
equação: Teu *tabdzwë* = meu *tabdzwë* Locutor masc.
Homem falando com sua W a respeito dos WBC
Homem falando com sua W a respeito dos C de sua própria Z
Homem falando com sua W a respeito dos CC
Homem falando com seu B a respeito dos C de sua própria Z
...

3) a)* *aparidzwoyts* b) *aparidzwoyte*
equação: Teu *tabdzwë* = minha D
*Mulher falando com seu B a respeito de sua própria D
Mulher falando com sua *kwatëy* a respeito de sua própria D
*Homem falando com sua Z a respeito de sua própria D
Homem falando com seu *nhènget* a respeito de sua própria D
...

4) a)* *apari* b) *apárire*
equação: Teu *tabdzwë* = meu S
*Mulher falando com seu B a respeito de seu próprio S
Mulher falando com a HZ a respeito de seu próprio S
*Homem falando com a Z a respeito de seu próprio S
Homem falando com o WB a respeito de seu próprio S
...

NOTA: A letra a, que inicia a maioria dos termos, é um prefixo indicando a 2ª pessoa singular.
Os termos e explicações de Vidal (1977:58-59), incorporados neste Quadro, são precedidos por um asterisco.
O termo e a explicação mencionados por T.Turner (1965) são precedidos por dois asteriscos.
O acento agudo indica a sílaba tônica.

5) a)* *gàtenk* b) *gàténkre*
equação: Teu C = meu *tabdzwɨ*
*Homem ou mulher falando com seus C a respeito dos C destes
*Mulher falando com seu B a respeito dos C deste
*Homem falando com sua Z a respeito dos C desta
Homem falando com o ZH a respeito dos C deste
...

6) a)* *akadzwoyts* b) *akadzwoyte*
equação: Tua D = minha D
*Mulher falando com sua Z a respeito da D desta
*Mulher falando com sua Z a respeito de sua própria D
Mulher falando com seu H a respeito da HBD
*Homem falando com seu B a respeito da D deste
*Homem falando com seu B a respeito de sua própria D
Homem falando com sua W a respeito da WZD
Homem falando com a WZ a respeito de sua própria D
...

7) a)* *akamrere* b) *akamrerere*
equação: Teu S = meu S
*Mulher falando com sua Z a respeito do S desta
*Mulher falando com sua Z a respeito de seu próprio S
Mulher falando com seu H a respeito do HBS
*Homem falando com seu B a respeito do S deste
*Homem falando com seu B a respeito de seu próprio S
Homem falando com sua W a respeito da WZS
Homem falando com sua WZ a respeito de seu próprio S
...

8) a)* *nginhi* b) *nginhire*
equação: Tua W = minha *azwoy* (BW, SW, SSW, DSW)
*Mulher falando com seu B a respeito da W deste
*Mulher falando com seu S a respeito da W deste
...

9) a) *arikrãmdzwoytse* b) *arikràmdzwoyte*
equação: Tua W = minha *'ùpeyn* (BW, SW, SSW, DSW)
Homem falando com seu B a respeito da W deste
...

10) a) **arikràm* b) *arikràmre*

equação: Teu H = meu *udzwɛ̈* (DH, ZH, DDH, SDH)

*Homem ou mulher falando com sua D a respeito do H desta

Homem ou mulher falando com sua Z a respeito do H desta

kwatɛ̈y falando com sua *tabdzwɛ̈* a respeito do H desta

...

11) a) **adzuye* b) *adzure*

equação: Teu *udzwɛ̈* = meu *udzwɛ̈* (HB, ZH, DH, ZHB...)

*Homem ou mulher falando com sua D a respeito do DHB

*Homem ou mulher falando com seu S a respeito do SZH

Homem ou mulher falando com seu F/M a respeito do ZH do locutor

*Mulher falando com seu H a respeito do DH

...

12) a) **amrengets* b) *amrengete*

equação: Tua *umrengets* = minha *umrengets* (HM, DHM?)

*Mulher falando com a D a respeito da DHM

...

13) a) **amrenget*, *amrengetsi* b) *amrengete*

equação: Teu *umrenget* = meu F

*Mulher falando com seu H a respeito de seu próprio F

Homem falando com sua W a respeito de seu próprio F

...

14) a) ***atukàye* b) *atukàyre* (Cf. Suyá *a-tũka-yi* Seeger 1981:134)

equação: Teu F = meu *umrenget*

**Homem falando com sua W a respeito do WF

Mulher falando com seu H a respeito do HF

...

15) a) **apɛ̈yn-ngets* b) *apɛ̈yn-ngete*

equação: Tua *'ũpɛ̈yndzwɛ̈* = minha M

*Mulher falando com seu H a respeito de sua própria M

...

16) a) *amëdzwoytse b) amëdzwoyte
equação: Tua kwatëy = minha 'ùpëyndzwë
Homem falando com seus C a respeito da WM dele
Homem falando com seus C a respeito da WMZ dele
...

17) a) *atukà b) atukàre
equação: Teu F = meu udzwë
Homem ou mulher falando com os DC a respeito do DH
*Mulher falando com seus C a respeito do HB
*Homem falando com os ZC a respeito do ZH

18) a) abamreye } b) abamrere
kamamreye }
equação: Teu umre = meu umre (WB)
Homem falando com o WZH a respeito do WB
...

Termos de definição ainda duvidosa

19)* a) amàyngetse b) amàyngete
equação: 1) Teu nhènget = meu umre
2) Teu nhènget = meu udzwë
*Homem falando com seus C a respeito do WB dele
*Mulher falando com os SC a respeito do DH dela
...

20) a) gàtenkye b) gàtenkré
equação: Teu C = meu umre/minha 'ùpëyn
Homem falando com a WM/ou com o WF a respeito do WB/WZ
...

21)*a) amre b) amrere
equação: 1) Teu umre = meu B
2) Teu umre = meu S
3) Tua umre = minha Z
4) Teu umre = meu SWB (umre?)
5) Teu umre = minha DHZ
*1 Mulher falando com seu H a respeito de seu próprio B
1 Homem falando com o ZH a respeito de seu próprio B
2 Mulher falando com o DH a respeito de seu próprio S
3 Homem falando com sua W a respeito de sua própria Z
*4 Mulher falando com seu S a respeito do SWB
*5 Mulher falando com sua D a respeito da DHZ
...

22) a) **gàdzwoytse* b) *gàdzwoyte*
equação: 1) Tua 'M' = minha *'ũpɛ̃yn*
2) Tua 'M' = minha *'ũpɛ̃yndzwɛ̃*
1 Homem falando com seus C a respeito da WZ dele
2 Homem falando com sua W a respeito da WM/WMZ
...

23) a) **apɛ̃ynts* b) *apɛ̃yne*
equação: 1) Tua *'ũpɛ̃yn* = minha Z
2) Tua *'ũpɛ̃yn* = minha D
3) Tua *'ũpɛ̃yn* = minha W
*1 Mulher falando com seu H a respeito de sua própria Z
2 Mulher falando com o DH a respeito da WZ dele
3 Homem falando com o B a respeito de sua própria W
...

24) a) **akotki'e* b) *akotkire* (Cf.Suya: *a-kot-tchi-yi* Seeger 1981:134)
equação: 1) Tua Z = minha *'ũpɛ̃yn*
2) Teu B = meu *umre*
3) Teu B = meu *udzwɛ̃*
4) Tua Z = minha *umre*
*1 e 2 Homem falando com sua W a respeito do WB ou da WZ
3 e 4 Mulher falando com seu H a respeito do HB ou da HZ

Os termos que estou chamando 'triádicos' foram mencionados nos trabalhos de Turner (1965), Vidal (1977) e Seeger (1981). Estes autores os descreveram como 'indiretos'. A meu ver não são mais indiretos do que os termos de referência comuns, por exemplo: "Teu pai" (*abam*). Seeger menciona que os Suyá consideram que tais termos estão ligados à noção de vergonha, sendo usados quando uma pessoa fala a respeito de seus afins, como circunlóquios para os termos de referência direta (1981:132).(*)

Vidal publicou a lista mais completa destes termos, na qual baseei uma comparação dos termos Kayapó correspondentes aos dos Xicrin. Revisei e ampliei a lista de Vidal, embo

---

(*) Como exemplos, incluí no Quadro 5 dois cognatos dos termos correspondentes em suyá.

ra eu também não possa apresentar uma lista completa e acabada.(*)

Alguns dos termos triádicos mais usados pelos Kayapó são aqueles que atestam uma relação consanguínea e familiar e, por isso, diria que não são ligados à noção de vergonha e de evitação. Os pronomes pessoais têm formas diferentes para distinguir quando se inclui ou exclui o ouvinte. Veja, por exemplo, os termos que traduzem como "nós":

gu - nós = eu e você
gumẽ - nós = Ego, Alter e a coletividade
gwai - nós = Ego, Alter e um grupo pequeno
bari - nós = Ego e um grupo pequeno, excluindo Alter
bamẽ - nós = Ego e a coletividade, excluindo Alter

Uma distinção parecida é feita quando se usa os termos de parentesco. Quando um homem fala com seu irmão a respeito do BS, ele não diz: "teu filho" (*akra*), nem "meu sobrinho" (*ikra*), mas "teu S que é meu 'S'" (*akamrere*). No mito da origem dos nomes bonitos (cap. II), quando um irmão diz para o outro: "Foi você que deu seu nome para nosso sobrinho (ZS)", ele diz:

(*) Nas palavras desta autora: "...a terminologia indireta está ligada, geralmente, aos tabus de evitação. O locutor, neste caso, recorre a um terceiro para transmitir a mensagem e este intermediário fica envolvido na própria terminologia, segundo sua posição genealógica em relação ao locutor e ao referido, ou segundo se o locutor quiser dar ênfase à relação do referido com ele mesmo ou com a pessoa a quem fala."(1977:58)
Turner junta, sem justificação, os termos que ele denomina "indiretos" e os termos de choro. Dos quatro termos que Turner cita (1965 : Ap.2:XXII) apenas uma explicação corresponde àquela por mim registrada, nº 14, no Quadro 5. Segundo Turner: "When Ego speaks to Alter about a kinsman of Alter, it is considered bad form to use that kinman's name, and 'familiar' to refer directly to the relationship between either the kinsman and Alter or the kinsman and Ego if such exists... If the context calls for a certain degree of formality and punctilio...the terminology of indirect reference is used." (1965, Ap.2:XXI-XXII).

"*apatse*" (teu *tabdzwỳ* que é meu *tabdzwỳ*).

À luz desta terminologia Kayapó, poder-se-ia dizer que nas línguas latinas e anglo-saxônicas não existem recursos tão precisos e econômicos para tais circunstâncias. Se, em inglês ou português, pergunto a minha irmã onde está a filha dela, preciso dizer "tua filha" ou "minha sobrinha", mas a língua kayapó combina estes dois termos em um terceiro: *akadzwoyts*, que significa "tua D = minha 'D'".

Vidal fornece exemplos do uso de cada termo, mas ela não demonstra a operação envolvida, que, por falta de um termo melhor, estou chamando de 'equação'. Se um Kayapó tivesse que aprender, uma por uma, as situações nas quais empregar um determinado termo, o processo de aprendizagem seria difícil.(*) Consegui reduzir 18 dos 24 termos triádicos para consangüíneos e afins a uma única equação, que constitui uma operação geratriz (como se fosse um exercício gramatical de substituição).

Cada equação pode ser empregada por pessoas diferentes em situações diferentes. Nº 3 (veja Quadro 5), *aparidzwoyts*, é usado por um homem quando fala com sua irmã a respeito de sua própria filha, ou por uma mulher quando ela fala com seu irmão a respeito de sua própria filha. Em ambas as situações a filha do locutor é uma *tabdzwỳ* de Alter. Cada equação é composta de duas relações diádicas (p.ex. entre Ego e sua filha e entre Alter e sua sobrinha) e remetem a uma terceira relação (entre Ego e Alter), sintetizadas em um termo triádico.

(*) Os Mẽtùktire remetem à complexidade desta terminologia triádica, dizendo que há muitos termos (*kukràdzà krànti*; partes/muito) que constituem o todo.

Termos triádicos são muito utilizados em oratória. Quando algum homem maduro narra a história de uma briga com outro grupo Kayapó, utiliza os termos triádicos nos trechos onde cita diálogos, e sempre menciona os nomes daqueles que foram mortos, e daqueles que mataram alguém, precedidos pelo termo de parentesco (de ref. ou de ref./voc.), quando estas pessoas são parentes dele. Quando os velhos explicam como se deve comportar, que não se deve fofocar, ou que dois homens não devem brigar porque são irmãos, o orador usa os termos de parentesco (de ref., voc./ref., e triádicos) como se estivesse se dirigindo a alguém em particular, mesmo quando a platéia é a aldeia inteira.

Um orador público usa muito termos como *akamrere* (teu S = meu 'S'), *arikràm* (teu H = meu DH/ZH), e *amàyngete* (teu *nhènget* = meu WB), que cada ouvinte - parentes (*òmbikwa*), e não parentes (*mẽbaytem/mẽkàtàb*; coletividade/sobrando) - deve aplicar automaticamente a seus próprios parentes. Estes termos aparecem em frases do tipo: "As mulheres devem pegar mais lenha para esquentarem seus filhos (*akamrere*), e seu marido (*arikràm*). Seus *nhènget* (*amàyngete*) estão com frio na casa dos homens por falta de lenha".(*)

7. Metáforas

Em relação à noção das partes constitutivas do todo

(*) Frase hipotética, típica do gênero de fala do tipo sermão (*mẽ akre*).

(*kukràdzà*, veja cap. I), e em relação à designação da aldeia como se fosse um corpo humano (*kukràdzà*), vale a pena examinar algumas das metáforas inerentes à terminologia de parentesco.

A forma vocativa para *tabdzwẅ*, empregada pelos homens, é *krãtum* (muda ou cabeça velha)- para Alter masc./fem., cuja recíproca é *krãnù* (muda ou cabeça nova). Já mencionei que um termo genérico para jovens é 'broto novo' (*ingrã nù*), e que os Kayapó concebem uma árvore genealógica com as gerações ascendentes por baixo e as gerações descendentes por cima. É neste sentido que devem ser entendidos os termos *krãtum* e *krã nù*. Socialmente, em termos de nomes e *nekrets*, uma pessoa sucede, não a seu pai ou sua mãe, mas a seus nominadores - seus *nhènget* ou *kwatẅy*.

O termo de referência para filho (*kra*) é um homófono da palavra que designa 'mão'. É o prefixo pessoal que distingue uma palavra da outra. Diz-se 'meu filho' (*ikra*), e 'minha mão' (*inhi kra*). Também são homófonos o termo triádico que significa 'teu *tabdzwẅ* = meu S' (*apari*) e a maneira de dizer 'teu pé - *apari*'.(*)

Para os Kayapó, esta relação metafórica entre partes do corpo e categorias de parentes não parece ser muito consciente, mas a ligação entre a 'cabeça', 'mão', e 'pé', e entre *nhènget*, *kra* e *tabdzwẅ*, tem pouca probabilidade de ser inteiramente fortuita.(**)

(*) O termo triádico que significa: 'teu pai = meu ZH/DH...' (*atukà*) parece derivar das palavras *tu* e *kà*, que significam, respectivamente, estômago; envoltório/pele .

(**) É interessante, neste contexto, comparar o caso das tribos australianas do rio Drysdale, do Kimberley setentrional. Lévi-Strauss, discutindo dados de Hernandez, diz que eles: "...dividem as relações de parentesco, cujo conjunto forma o 'corpo' social, em 5 categorias, com nomes tirados segundo uma parte do corpo ou um músculo."(1962b:197-8).

O termo *krãtum* não se aplica a um *kwatɛ̃y*, mas quando se distingue uma nominadora-epônimo de sua nominada (xarás) diz-se: "Fulana *tum*" (velha) ou "Fulana *nũ* (nova). Entretanto, nas cerimônias de nominação, as crianças pequenas demais para andar ou dançar sozinhas, são carregadas pela *kwatɛ̃y*, sentada em seus ombros, com a cabeça acima de sua cabeça, como um apêndice dela. No cotidiano, a mãe costuma carregar uma criança nas costas, por um tiracolo apoiado em sua cabeça, ou a leva no quadril.

Finalmente, quero frisar que os novos termos incluídos neste capítulo não implicam numa reinterpretação da classificação de parentes, tal como foi descrita por Dreyfus, Turner e Vidal. Os termos genéricos de referência que os três autores fornecem são elementares; deles, todos os demais termos são derivados. Outra questão a ser sublinhada é que até agora a importância da ordem de nascimento na sociedade Kayapó foi quase completamente negligenciada.

Incluí aqui esta discussão detalhada da terminologia de parentesco porque tais termos são intimamente associados a nomes pessoais. A complexidade desta terminologia, e do sistema onomástico, demonstra a meticulosidade com que os Kayapó classificam as pessoas e as relações inter-pessoais.

O PATRIMÔNIO DAS CASAS KAYAPÓ

2ª PARTE : *NEKRETS*

CAPÍTULO VI

UMA INTRODUÇÃO AO CONCEITO DE *NEKRETS*

1. Definição

O chefe de Kretire, Ngëyre-mù, forneceu-me a definição mais sucinta que obtive de *nekrets*: "tudo aquilo que alguém amontoa"(*), ou seja, seus pertences. O mesmo verbo é usado no sentido de 'reunir' pessoas, e de 'juntar' pertences. Quando perguntei se *nekrets* inclui lenha (amontoada em cada habitação), ele respondeu que não, que isto servia simplesmente para cozinhar. Ele disse que o termo *nekrets* inclui coisas 'comuns' (*kakrit*), como cabaças, bordunas, arcos e flechas, que todos têm, em todas as habitações. A propriedade que pertence a cada Casa, e não a todo mundo, é considerada 'bonita'. Como no caso da lenha, parece-me que os nomes pessoais não são denominados '*nekrets*'; são simplesmente 'nomes' (*idzi*), uma categoria autônoma num certo sentido, mas que obedece às mesmas regras de transmissão que os *nekrets*, como veremos agora.

Antes, apresentarei o relato de uma mulher sobre a morte de seu pai devido a um feitiço em decorrência de uma disputa relativa a *nekrets*, na tentativa de demonstrar a importância do patrimônio das Casas para os Kayapó. Sua identi

---

(*) "*màya kuni me o'atòb*"; coisa/toda/gente/amontoa.

ficação com suas riquezas é tão visceral que um desentendimento pode levar até a morte.

2. Relato

"Um gavião desceu perto de meu pai, e meu pai o matou. Aí, alguém que tinha as rêmiges[1] *como* nekrets *foi pedí-las a meu pai. "Já foram pegas", respondeu ele. "Por que você não guardou as rêmiges para mim?" Foi isso que Bep-k. disse. Ele foi lá procurá-las. Foi pedir as rêmiges. "As pessoas já pegaram", disse meu pai. Ele ficou bravo (*ngrũk*) com meu pai e o matou.*

Meu pai foi a uma caçada coletiva durante o dia. Estavam longe, no meio do mato, e jogaram sangue de bicho em meu pai para matá-lo.[2] *Ficou morrendo, mas vivo ainda. Veio chorando até a aldeia. Deitou chorando, e gritando ficou até o dia seguinte. Meu pai não mijava nem cagava. Havia gente que estava brava por causa de seu* nekrets. *Fecharam o mijo e a bosta de meu pai*[3]*; mataram-no. Foi morto por homicídio*[4]*. Estavam bravos e mataram meu pai com feitiço (* mẽ udzũ *). No dia seguinte, fomos fazer outro acampamento. Carregaram-no até chegar, e depois nos sentamos por perto. E, à noite, meu pai morreu.*

Meu pai não morreu porque estava doente. Não. Havia pessoas que ficaram bravas com meu pai por causa das rêmiges do gavião e o mataram. Por isso fiquei andando com o pessoal como órfã. Cresci acima de meu pai ausente[5]*. Não foi outra coisa que matou meu pai. Não foi doença que o matou. Mataram ele com sangue de an*

---

(1) *ãk kaykrit-ti ara nhỹ*; as rêmiges do gavião-real.
(2) Uma especialização dos *mari* (veja cap.II) é a manipulação de sangue animal.
(3) Este sintoma é comum como resultado de feitiçaria.
(4) *Mẽ pa'o* significa homicídio, tanto por assassínio quanto por feitiço.
(5) *Ibam kèt màr"be iyabatày*; Meu pai/neg./acima/cresci.

ta. Acho que foi Bep-k.. Ele era dono da bravura (ngrũk dzwoy) *por causa das asas da ave. Ele mandou os outros, B.K. e o velho K.; Bep-k. combinou com os outros para matarem meu pai com sangue de bicho. Foi assim* (Tamnẽa)."

3. O pano de fundo cerimonial de *nekrets*: um resumo etnográfico

Antes de fazer uma análise do sistema de *nekrets*, é preciso familiarizar o leitor um pouco mais com o contexto etnográfico no qual os Kayapó usam seus enfeites, e desempenham os papéis que lhes foram transmitidos por seus *nhènget* e *kwat"y*.

A diferenciação pessoal que se estabelece, através do uso de *nekrets*, é somente uma das distinções marcadas entre as pessoas no desenvolvimento de uma cerimônia qualquer. Nunca se perde de vista os eixos significativos de sexo e de idade. O uso de shortes é um traço distintivo dos homens, à medida que substitui o uso do estojo peniano. Este e o batoque labial serviam como marcas dos homens iniciados e, portanto, maduros. Na vida cotidiana, as mulheres estão adotando o costume de usar um vestido de estilo característico do PIX, mini com uma saia rodada e apertada acima da cintura. As mulheres nunca usam shortes e, em Kretire, as velhas exortavam as mulheres a tirarem seus vestidos em ocasiões cerimoniais e para dançarem em geral. Somente os poucos homens, que têm um vestido vermelho como *nekrets*, usam-no durante um desfile pela aldeia, de casa em casa, no início da última fase da cerimô-

nia *memù-bjok*.(*)

Distinções sociais importantes são marcadas na vida cotidiana pelo tipo de pintura usada pelo indivíduo, ou pela falta de pintura, como no caso dos pais de crianças festejadas (*mẽkra pare mets*). Eles somente se pintam novamente, e raspam a cabeça em estilo Kayapó (veja fotos no Apêndice 10), quando a cerimônia de nominação é encerrada. Pessoas doentes ou de luto também são marcadas pela ausência de pintura. No dia a dia, o urucu é aplicado a partes diferentes do rosto de acordo com a idade da pessoa, embora todos o apliquem nos pés como se fossem meias. A escolha do motivo de pintura aplicado ao corpo e ao rosto, feito com jenipapo, às vezes distingue categorias de idade, e às vezes um status pessoal, como o uso da pintura que representa o couro da onça-pintada, quando alguém comemora o nascimento de um *tabdzwẽ*. As moças e as mulheres elegem uma casa qualquer para efetivar suas sessões de pintura coletiva. Os homens, às vezes, são pintados por suas parentas femininas, em casa e, outras vezes, pintam-se na casa dos homens ou no Posto.(**)

Em Kretire, falaram-me que idealmente haveria uma divisão entre os homens com filhos (*mẽkrare*), e sem filhos (*mẽnoronõre*), em várias danças, mas devido à escassez desta última categoria, eles se misturam. Mesmo assim, diferenças de idade são marcadas nas cerimônias, por enfeites, papéis e pela ocupação diferenciada do espaço. Na casa dos homens, os jovens costumam sentar-se à leste e os velhos a oeste. As mu

(*) Não cheguei a ver isto, mas foi descrito pelos Mẽtũktire.

(**) Para um estudo da pintura corporal Jê, localizando os Xavante, veja R. Müller, 1976.

lheres marcam diferenças de idade nas cerimônias; por exemplo, aquelas que têm filhos (*mẽkrapũyn*) dançam separadas das moças (*mẽkurepere*), e sentam-se em círculos concêntricos para cantarem com as mais novas no meio.(*)

As cerimônias não marcam simplesmente a oposição entre sexo e idade. Quando um pagamento cerimonial de comida é feito a ambos os sexos, eles geralmente recebem sua comida separadamente. Além da troca de comida entre homens e mulheres, especialmente entre irmãos e irmãs, há uma troca de parceiros sexuais. Em certas cerimônias, como na *Bemp*, as paredes da casa dos homens são cobertas com palha e, antigamente ou mesmo atualmente, quando não há caraíba por perto para censurá-los, cada homem com filhos "puxa a mão" de uma moça, e cada rapaz "puxa a mão" de uma mulher com filhos, e têm relações sexuais dentro da casa dos homens.

Nas outras cerimônias de nominação, as *kwatỹy* das crianças festejadas são solicitadas para terem relações sexuais com os homens. Quando elas estão dançando, os homens as pegam e as levam à zona entre a aldeia e o mato para copular. Os Mẽtũktire falaram que não têm mais relações sexuais dentro da casa dos homens porque isto resulta em brigas, especialmente numa aldeia pequena. Dizem que nas aldeias grandes os homens não descobriam quem copulava com sua irmã ou esposa e, por isso, não havia problemas. Uma mulher contou-me que numa das cerimônias do milho, presenciada por mim, os rapazes levaram algumas moças ao mato para copular, e imagino que a prática continua, embora sempre escondida dos caraíba, e cada vez

---

(*) Às vezes, os homens também usam este arranjo.

mais criticada pelos próprios Kayapó, sob a influência destes últimos.

Num certo sentido, o ano novo começa para os Kayapó em setembro, quando queimam o mato para fazer novas roças e plantar milho, no final da estação da seca. Iniciam a cerimônia do milho, realizada anualmente, quando os homens e rapazes cortam os cabelos das moças e das meninas para ajudar o milho a crescer logo (*baù mã kaykrit*; milho/beneficiário/leve). Esta fase desta cerimônia é uma das poucas ocasiões em que as pessoas inventam cantos, fazendo críticas pessoais. Certa ocasião, por exemplo, uma velha Mẽtùktire e uma jovem foram satirizadas. A primeira, por andar sempre com uma bolsa Xavante, em vez de usar uma bolsa Kayapó, e a segunda por dizer que os homens Mẽtùktire não prestavam e que, portanto, ela queria casar com um homem de outro povo indígena.

Em dezembro, quando o milho está maduro, começa a segunda fase da cerimônia do milho (*ngroa-ngrono*), aberta pelos donos de um canto (*mẽ bikeyn ngrere dzwoy*; coletivo/pobre/canto/dono), que pertence à Casa XVII. Como todos os cantos que constituem *nekrets*, este é descrito como um canto 'comum' (*kakrit*). Sua letra é traduzida como: "Grande jacaré preto, não sacuda teu cinto. Ande devagar para pegar a arara com batoque". Mostro isto só como uma ilustração, porque a análise das letras dos cantos extrapola os limites deste trabalho.

Membros de todas as Casas são donos de cantos 'comuns' em alguma cerimônia. Nunca todos os membros da Casa têm esta prerrogativa, ou qualquer outro *nekrets*. Por exemplo, em Kretire há dois irmãos uterinos maduros da Casa XVII que cantam o *bikeyn mengrere*. Os demais irmãos não receberam, ou não

queriam (*kauga*; largar) este canto. Um dos donos atuais transmitiu o canto a um *tabdzwỳ* (ZDS) em PI Mẽkrãnôti, quando ambos moravam nesta aldeia. Hoje, ambos residem em Kretire. Nesta aldeia, mais três meninos receberam o canto, dois são ZDS dos donos maduros atuais, e um é o ZSS na Casa XV. Somente este último menino não pode retransmitir o canto a outrem.

Quando alguém menciona *nekrets* que lhe pertence, sempre menciona o nome da pessoa que lho concedeu. Neste caso, o último dono do canto *mẽ bikeyn* foi Nhere (nº 236, Apêndice 4), que já morreu, o MB dos atuais donos maduros. Durante o canto, a ZD deste Nhere morto protege os irmãos dela, e seus *tabdzwỳ* (um também chamado Nhere), do espírito de Nhere e de outros parentes mortos, fumando seu cachimbo para espantá-los (*mẽkarõ yaere kadzã*; espírito/espantar/para).

Na ótica Kayapó, um papel cerimonial que constitui *nekrets* é transmitido de maneira mais legítima quando um *nhẽnget* ou uma *kwatỳy* carrega seu *tabdzwỳ* desde bebê, enquanto desempenha o papel que lhe pertence. Uma das vezes que assisti este canto da abertura da cerimônia do milho maduro, um homem carregou seu *tabdzwỳ* menor nos braços, e os dois *tabdzwỳ* maiores cantaram ao lado de seus dois *nhẽnget* que andavam para frente e para trás perto da casa dos homens. Cada ano, até sua morte, são as mesmas pessoas que cantarão este canto, marcando a presença da Casa XVII nesta cerimônia.

Um outro tipo de papel consiste, não em cantar, mas simplesmente acompanhar um determinado grupo. Na cerimônia do milho, uma menina da Casa XV é toda enfeitada para acompanhar a dança dos homens e, periodicamente, volta aos pais e ao fogo para proteger-se dos espíritos das proprietárias mortas do

papel.

Nesta mesma cerimônia, dois rapazes herdaram de seu *nhêngêt* o papel de iluminar os participantes do círculo da dança com tochas de buriti a eles fornecidas pelos demais membros da aldeia. Também são protegidos por um parente que fuma um cachimbo por perto.(*) O perigo principal parece ser o espírito do ex-dono do *nekrets* em questão (*ôn nekrets tum karõ*), neste caso Bep-angàti(**), da Casa XIV, que era a única pessoa (*pùdàt*; um) da geração dele que desempenhava este papel. A cerimônia do milho é tida como perigosa, tendo causado a morte de várias pessoas. Alguém lembrou que seu *nhêngêt* tinha cantado no mesmo lugar onde se encontrava, e foi morto em seguida pelo espírito deste *nhêngêt*.

Os Kayapó dizem que fazem cerimônias quando as pessoas estão paradas e tristes, para que fiquem alegres. Na realidade, uma cerimônia segue outra quase sem intervalo, e as cerimônias maiores são intercaladas com cerimônias menores. A qualquer momento pode haver uma dança por causa de um parente morto em outra aldeia, uma dança para comemorar a morte de uma onça, ou um ataque a um ninho de marimbondos, este último dirigido por alguém que possui o *nekrets* de liderar este ataque. (*Amiñ kadaũ mẽ umiãrẽ dawoy*; Marimbondo/para/gente/picar/dono). Parece que ele não participa e fica olhando de longe.

Os chefes entoam seus cânticos no decorrer das cerimônias, e o líder cerimonial é um especialista no desempenho correto dos ritos. Além disso, em cada cerimônia há também ho

(*) Veja foto no Apêndice 10.

(**) Ele era também conhecido como Bep kurowĩ (Bep iluminar).

mens escolhidos para liderarem as danças (*mẽ akre dzwoy/mẽ omuyn dzwoy*; gente mostrar/olhar dono). Não se trata de *nekretɔ*; são homens vigorosos, escolhidos somente para comandarem as danças de uma cerimônia específica.

O especialista nos defuntos (*mẽkarõ mari*) desempenha um papel fundamental em qualquer cerimônia, porque somente ele enxerga os mortos que vêm assistir as festividades. Na noite final de uma cerimônia, quando os habitantes da aldeia estão acampados no pátio longe das casas, ocupadas pelos espíritos, um grupo de pessoas de cada habitação faz um fogo para que os espíritos não se aproximem dos vivos. Alguém me advertiu que se um indivíduo sai "do meio" (do pátio), e um espírito lhe mostra a mão, a pessoa morre instantaneamente. Outra pessoa me falou que se alguém dança com fraqueza, um espírito pode bater nele, fazendo com que morra devagar.

Na primeira cerimônia do milho à qual assisti (em 1978), o especialista nos mortos ameaçou atirar com sua arma num espírito bravo que queria se aproximar das pessoas que dançavam. Em outro ano, na mesma cerimônia, o especialista nos mortos anunciou que o espírito do pai de um dos homens veio perguntar se seu filho já era crescido.

Mẽni-biok(*)

Já descrevi os meses de preparação para a cerimônia de nominação realizada pelas mulheres, à qual assisti em 1982. Uma cerimônia vai ganhando impulsos gradativamente. Começa com os cantos coletivos durante a madrugada e ao anoitecer. Nas

(*) Cf. Verswijver, 1982.

sessões de canto matinais, a lua ainda está visível, na mesma posição em que fica o sol que se põe nos cantos noturnos.

Em 1982, as mulheres ameaçaram realizar a caçada prolongada sozinhas, queixando-se de que os homens estavam interessados somente em ficar lendo e escrevendo no Posto. Mas, a aldeia acabou esvaziando-se de quase todos os habitantes, que saíram à procura de jabutis para a fase culminante da cerimônia, o que levou mais de um mês. Na volta, os homens que carregavam as pesadas varas de jabutis, uma dúzia em cada, reuniram-se no centro da aldeia, onde o chefe entoou seu canto para que eles entregassem os jabutis na casa dos patrocinadores da cerimônia. Quando alguém matava uma anta, a carne era levada à mesma casa, em que as mulheres foram para apanhar os cortes que pertencem à sua Casa, onde a carne é cozida.

Após a volta da caçada cerimonial, as mulheres encerraram os ensaios de canto na aldeia. Elas limparam todo o capim do pátio e começaram as últimas sessões de ensaio em cada uma das direções cardinais. Nestes primeiros ensaios de encerramento, elas limparam uma área no mato, perto da aldeia, onde elas se enfeitavam somente com tiracolos e coroas de imbira. Subsequentemente estes enfeites foram entregues aos pais das crianças festejadas, em cuja habitação foram pendurados para serem guardados.(*) As velhas exortavam as mulheres a cantarem e dançarem 'duro'. Às vezes foram escutadas as vozes de homens que tinham ido espiar as mulheres, mas eles não saíram de seu esconderijo no mato.

Os cantos que duas mulheres cantam juntas (*õ kre*

(*) Nas danças realizadas para algum morto, os tiracolos de imbira são levados para o cemitério.

poyts)(*), rodando pela aldeia na frente das casas, são realizados periodicamente do começo ao fim da cerimônia. Somente depois da volta da grande caçada é que elas começam a se enfeitar com cocares enquanto cantam, e usam um tiracolo enfeitado com miçangas e penas de arara. Perto do final da cerimônia, pares de mulheres circulavam pela aldeia em direções opostas, cada par cantando cantos diferentes simultaneamente. Às vezes, os *nhênget* das mulheres que cantavam as acompanhavam, seguindo atrás delas sem cantar. As mulheres devem cantar 'forte', e um menino contou-me que os homens ficam com vergonha se sua irmã canta baixinho.

As maracás foram usadas nas últimas duas sessões de ensaio, e depois devolvidas para a Casa de seus donos (XV). As últimas preparações levaram vários dias. Para o encerramento das cerimônias, os adultos que participam, devem ser pintados com pincéis, uma técnica reservada para as crianças em outras ocasiões. São necessárias até quatro ou cinco horas para completar este tipo de pintura num adulto. As múlheres realizaram a última sessão de ensaio quando já estavam pintadas, mas ainda não enfeitadas. Desta vez, os homens assistiram, fazendo críticas vociferantes do desempenho das mulheres - de seus passos, cantos e o ritmo das maracás. Elas fazem a mesma coisa durante os preparativos de uma cerimônia masculina, mas somente as velhas fazem críticas tão contundentes quanto as dos homens.

A palavra que os Kayapó traduzem como 'pobre' (*bikeyn*) significa mais precisamente - fugir de seus deveres

---

(*) Segundo um mito transcrito por Verswijver, este gênero de canto foi aprendido de cativos Krenakore (1984a:212).

Favor não fazer anotações ou grifos
à tinta ou a lápis nesta publicação

sociais - não participar das danças, não manufaturar os enfeites necessários, não raspar o topo da cabeça para colocar penugem, e não preparar grandes quantidades de berarubu cerimonial.

Na véspera do último dia da cerimônia à qual assisti, o som das mulheres socando comida em pilões, na habitação dos donos da festa, durou até a madrugada. Depois elas começaram a preparar os berarubus que foram assados em fornos de pedra enormes, fora desta mesma habitação. Toda a parede da frente da casa foi removida, e o chão coberto com palha, para os demais membros da aldeia instalarem-se, dentro ou na frente, para cantarem e colocarem seus enfeites. Isto durou até o anoitecer.

A pintura corporal, executada com tantos cuidados, é agora coberta com penugem. Os amigos cerimoniais (*krabdzwẽ*) das crianças festejadas vêm prestar este serviço para elas. São recompensados com comida, como são os *nhẽnget* e *kwatỹy* que carregam seus *tabdzwẽ* em qualquer ocasião cerimonial.

Hoje em dia, as pessoas enfeitam-se com quantidades enormes de miçangas, na forma de brincos, colares, tiracolos formando um X no peito, e cintos. Muitas crianças usam fios de miçangas dos pulsos aos cotovelos, imitando os enfeites tradicionais.

A primeira impressão desta fase da cerimônia é de um pandemônio. Os velhos cantam, em pé, cantos de cerimônias passadas, e um gênero de canto reservado às velhas (*mãrẽ kati*), sendo retribuídos com comida. Depois, as mulheres sentam em dois grupos, com as jovens cantando as letras da cerimônia atual, e as velhas, ao mesmo tempo, cantando as de cerimônias passadas. A lembrança de parentes mortos, que participaram de

uma cerimônia sobre a qual as velhas cantam, faz com que alguns homens chorem, e algumas mulheres entoem o choro cerimonial falsete, fazendo cortes na cabeça com um facão e se jogando no chão. Durante todo este tempo, os homens que sabem o cântico do chefe (*ben*) o cantam. Depois, chegam os meninos (*mẽbengàdzure*) que estão próximos da idade de ingressar na casa dos homens; socam as paredes da habitação dos donos da festa com paus, derrubando até algumas ripas que formam a parede.

Nesta cerimônia, poucos papéis e nenhum canto constituem *nekrets*. Existem sete gêneros de cantos e passos de dança. O repertório completo de cantos e danças, com vários cantos de cada tipo, é repetido durante a noite inteira. Antes disso, uma mulher tem como *nekrets* a prerrogativa de andar pela aldeia, de casa em casa, no sentido anti-horário, e as ocupantes femininas saem para se integrar à fila indiana de participantes, até que todas as mulheres se encontrem reunidas.(*)

Além dos enfeites usados por todas, as mulheres usam seus enfeites pessoais de *nekrets*. Em Kretire, por exemplo, havia somente uma com o direito de enfeitar seu tiracolo com um espelho.(*)

Antes de dançar, cada mulher tem que parar na frente do dono de penugem de periquito da Casa XVII. Ele fica no pátio, ajoelhado numa esteira, e vai arrancando um pouco de penugem do torso de cada mulher. Coloca esta penugem dentro de cabaças que serão guardadas em sua Casa, na habitação de sua mãe ou irmãs. Esta prerrogativa é usada em todas as cerimônias. Na ocasião em que a observei, encheu-se duas cabaças.

(*) Veja fotos no Apêndice 10.

As crianças festejadas são carregadas por uma *kwatɬy* durante a noite inteira, e as mulheres param somente algumas vezes para comer ou beber.

Antes do galo cantar, todos que conseguiram dançar a noite inteira, fogem para algum esconderijo, onde cada um recebe uma marca no rosto, desenhada com jenipapo, que atesta a sua participação na dança até a madrugada. O motivo da pintura, escolhido em 1982, foi um avião, desenhado na testa, mas este procedimento é comum a todas as cerimônias.

De manhã cedo, as participantes da dança são atacadas por um amigo formal da mãe, escolhido por esta última. Os homens correm em direção à filha de sua amiga formal, apontando bordunas ou flechas, e usando brasas para queimar seus cabelos. Depois, cada homem pega o braço de sua vítima, e corre com ela fora do círculo. Este procedimento causa muita hilaridade na platéia. Quando todas as mulheres já foram retiradas do círculo, elas voltam a formar um círculo novamente e dançam durante mais alguns minutos. Depois da cerimônia, cada mulher tem que entregar os fios de algodão, amarrados debaixo do joelho, ao amigo formal da mãe que a removeu da dança.

Quando o sol já está subindo no céu, as pessoas se dispersam para as habitações das crianças festejadas, para testemunharem o rito de nominação. Depois, os amigos formais das crianças passam urucu em cima da penugem nos corpos e em suas cabeças, sendo recompensados com berarubu. As crianças logo vão tomar banho para remover a penugem que é considerada perigosa, provocando vômitos em crianças pequenas.

O encerramento de uma cerimônia é sempre seguido por ritos menores, como o rito de passagem feminino (*mẽkraytũk*). As meninas são pintadas com jenipapo e leite de uma árvore, e

podem ter o crânio pintado pela última vez, como acontece com as crianças pequenas.(*) Os seus *nhènget* e as *kwatëy* são pintados também. Os atuais integrantes da categoria de idade *mẽkurerere* que as meninas pós-púberes estão entrando, removem seu brincos de miçangas e os demais ornamentos da infância, e correm com elas até uma árvore de pequi, onde elas são encostadas para ficarem fortes como esta árvore. Na mesma ocasião, as mulheres com crianças que aprenderam a andar desde a última cerimônia também recebem uma pintura especial.

Ainda no mesmo dia, os meninos (*mẽbengàdzure*), que estão prontos para começarem a frequentar a casa dos homens, são pintados para transformá-los em *mẽokre* (gente pintado dim.)

Mẽmũ-biok

Os tabus alimentares são levados muito a sério durante as cerimônias. Quando viajei a Jarina, para assistir a uma cerimônia masculina de nominação, um menino, cujo irmão estava doente, foi retirado do barco no último minuto. Sua mãe nao o deixou viajar com medo dele comer carne. O pai do menino doente viajou, mas ele me disse que só poderia comer, na festa, batatas e nao berarubu de carne.

Na cerimônia *memũ-biok*, o líder cerimonial (*ngre nhòn dzwoy*) tem um papel de destaque, assim como na *Pemp* e em outras cerimônias *Pẽpoto*, *Tàkàk*, *Koko*, e nas pescadas com timbó. Na ausência de líderes cerimoniais, em Kretire, um foi trazido de PI Mẽkrànòti (onde havia três), pelo avião da FUNAI, para reali

(*) Veja foto no Apêndice 10.

zar a *Bemp* em 1981. Na *mẽmũ-biok* a qual assisti em Jarina, em 1982, o líder cerimonial encabeçava várias danças (como a *cegama*), carregando uma maracá, acompanhado por outro membro de sua Casa, de Kretire, que, entretanto, não foi treinado formalmente como líder cerimonial.

Cheguei em Jarina no final das sessões de ensaio, quando foram escolhidos os homens que iam comandar esta cerimônia. Os enfeites que constituem *nekrets* estavam muito mais em evidência nesta cerimônia do que na cerimônia feminina equivalente. Havia uma grande diversidade de enfeites de todos os tipos - dois homens tinham bicos de tucano segurados na boca; um menino carregava flechas como seu *nekrets*; dois homens carregavam bordunas, e outros dois carregavam guarda-chuvas abertos, como *nekrets*. Vários homens usavam um manto de pano nos ombros, outros o chapéu vermelho, uma casca de tracajá nas costas, guizos no cinto, e cocares de vários tipos, etc. Contei uns cinquenta artigos diferentes usados no final desta cerimônia. Duas mulheres acompanharam uma das danças diurnas, uma delas carregando uma criança pequena a quem estava transmitindo o papel.

Não foi sempre fácil identificar que *nekrets* pertencia a quem. Vários homens tinham artigos que não eram *nekrets*, como dois cocares 'inautênticos' (*kaygo*), por falta de penas apropriadas. Um homem falou-me que estava usando um colar de dentes de macaco porque ele não tinha um colar de dentes de maracajá, que é o *nekrets* que lhe pertence. Um homem usava um cocar de penas de rei-congo emprestado porque ele esqueceu o seu em Kretire. Um outro tinha um chapéu de uniforme de camuflagem do exército, mas ao contrário do chapéu

vermelho, este não era considerado *nekrets*. Durante as danças diurnas, as mulheres jogavam água nos homens para refrescá-los, mas este papel não constitui *nekrets*.

Numa das danças, que não integrou o repertório feminino, os homens dançavam com tochas de noite, agitando-as em um movimento harmonioso. Em outra dança (*pa yao*), de madrugada, os homens, acampados perto da aldeia, receberam das mulheres massa de mandioca cozida sem recheio (*dzwẽ kaygo*). Entraram na aldeia e, depois de um sinal dos donos deste papel, bombardearam o teto da casa dos homens com a massa. Para fazer isto, estavam pintados com o motivo de guerra, mas feito com lama em vez de jenipapo.

No último dia da cerimônia, os jabutis foram cozidos em fornos de pedra, pela manhã e à noite. Somente no primeiro forno entraram trinta jabutis. O dono dos ovos internos e do fígado do jabuti veio apanhar seu *nekrets*. Recebeu quatro fígados e muitos ovos, que segundo me disse comeria junto com seu amigo formal.

Nesta cerimônia também foi removida a parede, voltada para o pátio, da habitação dos donos da festa. Os cantos dos velhos desencadearam o choro das mulheres, no meio dos cânticos dos chefes, e o chefe mais velho anunciou a chegada dos berarubus cozidos, engatinhando pelo chão. O assalto à habitação, pelos meninos armados com paus, foi iniciado com tiros de espingarda por um velho. O uso de tiros, aliás, é corriqueiro em ocasiões cerimoniais. Durante o dia, os cantos individuais ou em pares (*ô kre poyts*) foram realizados ao redor da aldeia com uma ou outra *kwatỹ* seguindo atrás de seu *tabdaw*.

Enquanto os velhos cantavam cantos antigos, na habitação dos donos da festa, as demais pessoas cantavam somente os dos vários gêneros escolhidos para esta cerimônia. O *õ kre poyta* é um dos gêneros de cantos que integram os cantos coletivos na *memù/mèni-biok*. Estes cantos não constituem *nekrets*. Cada vez que a cerimônia é realizada, os pajés fornecem novas letras para estes cantos. As letras são ouvidas em sonhos, ou apropriadas do reino animal e vegetal. Os pares de cantores que circulam pela aldeia escolhem um dos cantos do gênero *õ kre poyts* do repertório escolhido para aquela cerimônia.

Como aconteceu com as mulheres em Kretire, os homens em Jarina levaram o dia inteiro para vestirem seus enfeites e para serem devidamente ornamentados com penugem e casca de ovo. Cantaram e dançaram a noite inteira, mas pararam frequentemente para exigir comida dos donos da festa e ficavam parados até recebê-la.

Aqueles que carregam as maracás, pessoas escolhidas naquela cerimônia por seu desempenho musical e resistência física (de qualquer Casa), não podem urinar, beber, comer ou ter relações sexuais com as *kwatʔy* dos festejados naquela noite. A marcação do ritmo é importante porque os movimentos das filas dos dançarinos são totalmente sincronizados. Eles usam os grandes e pesados cocares (*krokrokti*), que mantêm na cabeça a noite toda, mesmo quando se sentam na pista de dança para descansarem.

Os participantes enfeitam-se com aquilo que todos usam e com seus *nekrets*. Em Jarina, perto da madrugada, os que não estavam dançando aproximaram-se do círculo dos que dançavam, carregando tochas de madeira. Um amigo formal da mãe de

cada participante correu em direção a ele, fingindo atacá-lo. Os *kwat"y* e *nhẽnget* da vítima corriam atrás para socorrerem seu *tabdzwẽ*, ameaçando o assaltante com as tochas.

Um por um, os participantes da dança foram removidos, e depois todos dançaram de novo, brevemente. Depois, houve o rito de nominação e uma dança (*mã kuka tũk*). Cada participante carregava uma vara, em cuja ponta estava colada uma penugem vermelha de arara. O dono das varas veio correndo para arrancá-las das mãos dos homens que dançavam, levando-as para sua Casa (VI). De manhã cedo, o chefe mandou as mulheres prepararem comida de mandioca, e os homens, muitos devidamente roucos, descansavam para o canto final (*oynore mẽngrere*; terminar/canto), à tarde.

Bemp

Em PI Gorotire, em 1983, assisti à fase final das cerimônias *Bemp*, de nominação, e *'i-intũk*, de iniciação masculina. Esta última cerimônia é sempre feita conjuntamente a *Bemp* ou a *Tàkàk*. A situação dos índios em PI Gorotire é muito diferente dos Mẽtũktire do Parque Indígena do Xingu. Os Kayapó do PI Gorotire, naquela época, estavam recebendo 1% (segundo o chefe do Posto) do imposto federal de 17% sobre o ouro garimpado nas áreas do Projeto Cumaru que estão situadas dentro das terras da reserva indígena. Para a cerimônia, em 1983, os índios fretaram um avião visando trazer gravadores e pilhas para registrarem a cerimônia, além de café, açúcar, bolachas e vinte caixas de refrigerantes enlatados. Gastaram Cr$ 2.000.000,00 nas compras e com o transporte, o equivalente à

renda que ganharam no ano anterior com a venda de castanha do Pará, proveniente de meses de árduo trabalho.

Para assistir à festa, chegou um avião trazendo parentes de Kikretum, a aldeia que se separou do PI Gorotire, em 1976. Chefiado pelo 'Coronel' Pombo, e administrando seu próprio garimpo, estes índios eram mais afluentes do que seus parentes em PI Gorotire, e destacavam-se pelo uso de calças compridas e óculos escuros, camisetas estampadas com o nome de seu garimpo e chapéus estampados com anúncios diversos.

Outra característica distintiva de PI Gorotire é o influxo grande de Xicrin. Eles usam seus próprios enfeites, com cocares distintos daqueles dos Kayapó. Os Kayapó do PI Gorotire usaram muitos enfeites que eu já tinha visto entre os Mẽtũktire. Havia também alguns artigos de *nekrets* diferentes, como cintos de moluscos, um cocar que é preto na frente e vermelho atrás, e brincos de moluscos com uma série de furos horizontais e verticais, com uma pequena pena de arara no centro.

Nos poucos dias que passei em PI Gorotire, assisti a três disputas sobre *nekrets*. A primeira discussão surgiu quando uma menina foi acompanhar uma dança dos iniciandos (*mẽ'i-ɨntũk*), e outra mulher chegou dizendo que esta prerrogativa pertencia à filha dela. A mulher, cuja filha já estava acompanhando a dança, argumentou que a menina tinha recebido este papel quando era pequena, carregada por sua *kwatɨ̃y*, ou seja, pela maneira legítima de transmitir *nekrets*. Uma das mulheres que integrava a platéia da briga falou-me que a filha da mulher, acusada de roubar o papel, o recebeu em Kubẽkrãkeyn, quando não havia menina alguma para herdá-lo na Casa dos donos, e agora não estava querendo devolvê-lo.

Durante outra dança, uma mulher correu para dentro de casa dos homens, gritando que um cinto de miçangas grossas (*angà krã pre*) pertencia à Casa dela. O cinto era parecido com um que pertence a todos, mas era considerado *nekrets*. O suposto usurpador do direito de usar este cinco continuou dançando, e a mulher foi expulsa da casa dos homens. A terceira disputa também envolveu um enfeite de miçangas, uma pulseira (*wore kà*) que pertence a todos, mas enfeitada com miçangas, o que constitui uma prerrogativa. Desta vez, também a briga restringiu-se às mulheres, com os homens ordenando-as a pararem de brigar. Talvez eles estivessem receosos de se repetir o conflito que estourou em 1976, em PI Gorotire, entre os dois chefes, Pombo e Kanhõnk(*), e que resultou na fissão da aldeia, sobre o direito de guardar a penugem branca de gavião, retirada da cabeça dos participantes numa cerimônia. Em PI Gorotire, a causa citada desta briga, e da discussão sobre o cinto de miçangas, foi a mesma - "para ser o único dono" (*õn nekrets ã pùdzi kadzù*; possessivo/*nekrets*/beneficiário/um/para). Em Kretire, a mãe da portadora feminina do espelho, usado como um enfeite, frisou que sua filha era a única (*pùdzi*) mulher com este direito nesta aldeia.

Durante a *Bemp*, alguns homens foram pegar duas árvores de pau-de-cheiro (*awàri*) que se poderia glosar como o 'instrumento da felicidade ou da tristeza' (*mẽ umari me dzà/mẽ umari punu dzà*; gente pensar bonito/pensar mal lugar). Uma árvore era para os iniciandos e a outra para os que não eram

---

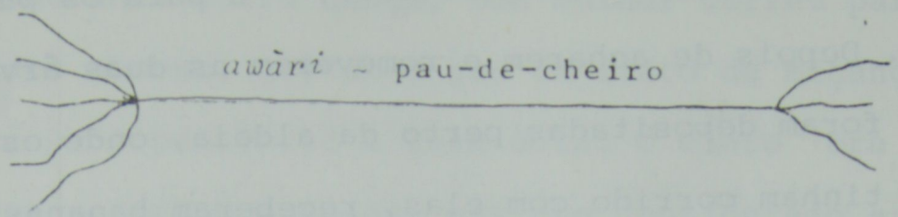
(*) Veja Turner (1965:68-72) sobre o antagonismo (evidentemente de longa data) entre Pombo/Tut e Kanhõnk.

nhènget dos festejados (*mẽbekumkati*), e para os pais de filhos novos. Depois de acharem e removerem as duas árvores do mato, elas foram depositadas perto da aldeia, onde os carregadores, que tinham corrido com elas, receberam bananas, massa de mandioca, bolachas, Fanta e Guaraná, dos donos da festa.

À noite, as árvores foram depositadas na aldeia. Dois homens, com capacetes de cera, cantaram acerca das árvores de pau-de-cheiro, e depois todos os homens dançaram, batendo no chão com paus e abaixando-se enquanto um chefe entoava um cântico para estas árvores (*awàri à ben*). Às quatro horas da manhã seguinte, os homens reuniram-se em dois grupos, para cantarem novamente perto das duas árvores. Bateram nelas para tirarem a casca, e depois chegaram algumas mulheres para lavar as árvores com água.

Enquanto o céu avermelhava-se, os homens correram com as duas árvores até a casa dos homens, onde foram colocadas em pé e amarradas. Permanecem assim até apodrecer. Fui informada de que os homens com meninos grándes (*bokti*) vão na frente, ao lado da raiz; no meio, vão os homens com crianças pequenas, mas já consideradas 'duras' (*kà tɛ̃yts*); e, no final, vão os pais de bebês recém-nascidos (*mẽkra karà nù*). Se as árvores se quebram antes de serem erguidas verticalmente, isto significa que um parente de um dos portadores vai morrer, a razão pela qual a árvore poderia ser um instrumento de tristeza. Consequentemente, se as árvores não se quebram, são consideradas instrumentos da felicidade. Quando as duas árvores estão seguramente em pé, o dono do direito de pintá-las (*pù òn kunò dzwoy*), neste caso, uma mulher e sua herdeira, aplicaram urucu à base das árvores. (*)

(*) Cf. T. Turner (1965:227) que também observou este *nekrets*.



mẽkra karà nù	*mẽkra kà tl̃yts*	*mẽkra bokti*
os pais de bebês	os pais de crianças pequenas	os pais de crianças grandes

Na noite principal da cerimônia, os meninos (*mẽbengàdzure*) e os homens que não eram *nhènget* dos festejados, ficaram sentados ao redor de uma tora de buriti, onde um chefe entoava o cântico sobre buriti. Periodicamente, um iniciando e seu amigo formal vieram correndo até a tora. Suas *kwatl̃y* vieram correndo atrás, para que eles não fossem derrubados pelos espíritos dos mortos. O iniciando vinha afirmar se os guardiões da tora ainda tinham comida. Durante toda a noite, outro círculo era composto por amigos formais dos festejados, que desempenhavam o papel de araras, cantando "*hra hra hra*", batendo seus braços como asas. Na manhã seguinte, alguns amigos formais desempenharam o papel de reis-congos.

Depois do rito de nominação, as mães e irmãs dos iniciandos foram até a casa da noiva destes últimos, para receberem comida (banana, e massa de mandioca). Os iniciandos foram passar aquela noite deitados juntos com a noiva, depois de removerem cuidadosamente seus ornamentos, inclusive o capacete de cera. A mãe da menina e do rapaz ficaram sentadas por perto, até de manhã. Depois, os pais dos iniciandos e das crianças festejadas (cujos nomes foram confirmados) rasparam a cabeça e se pintaram para encerrar seu resguardo (*iangri*; traduzido pelos Kayapó com 'jejum'), que constitui um rito de

passagem vicário, tornando-se pais de filhos festejados ou iniciados.

Logo depois de encerrar a *Bemp*, os índios fizeram o rito *pute*, realizado quando uma mulher tem seu primeiro filho. O genitor e os pais classificatórios do bebê ficaram sentados fora da casa dos homens, cada um com um pau comprido (chamado *pute*) no colo.(*) A mãe e suas irmãs moças foram pintadas com urucu, da cabeça aos pés. As moças acompanharam a mãe enquanto ela se banhava segurando o bebê, que não entrou na água. Em PI Gorotire, os índios têm que tomar banho debaixo de uma torneira, cercada por arame farpado, para afastar os búfalos trazidos até a aldeia pela FUNAI. As pessoas estão impedidas de banhar-se no rio por causa da poluição proveniente do garimpo Cumaru.(**)

(*) Veja Apêndice 10.

(**) Veja também a descrição detalhada de Turner (1965), sobre a *Bemp*; Verswijver (1981), sobre os *'i-ĭntŭk* e Lea (1984b), sobre PI Gorotire e o garimpo.

CAPÍTULO VII

AS ORIGENS DE *NEKRETS* E AS CATEGORIAS DE BENS SIMBÓLICOS QUE O COMPÕEM

1. *Nekreta* na mitologia Kayapó

Foram dados, anteriormente, vários exemplos de nomes de figuras mitológicas que pertencem às Casas, e continuam sendo usados pelos Mẽtùktire. Na coletânea da mitologia Jê, editada por Wilbert e Simoneau, existem vários mitos (e versões de um mesmo mito) que dizem respeito à origem de alguns *nekreta*.

É curioso ser Vidal a única pesquisadora de grupos Jê que demonstra concretamente a existência de referências mitológicas a *nekreta*. Ela só menciona *nekreta* especificamente em relação a três mitos (1977:nºs14,24,25), mas à luz do material Mẽtùktire diversas referências podem ser deduzidas de outros mitos que ela apresenta.

No mito nº 14, uma mulher pediu um tiracolo (*yarape*) de outra mulher. Esta última argumentou que não podia dá-lo porque era *nekreta* da *tabiwa*" dela. A primeira mulher respondeu que ela só queria o tiracolo emprestado durante uma expedição guerreira, e a outra então concordou com o empréstimo.

Este mito (ou história) ilustra como *nekrets* pode ser emprestado a outrem, desde que volte a seu dono legítimo.

No mito nº 24, os índios estavam zangados porque um homem indevidamente se apoderou do *nekrets* de outro homem - um cocar de retrizes de rei-congo (*peyàti yamù*) - para enfeitar-se durante uma dança. Perante a raiva que isto causou, o usurpador resolveu ir-se embora com seus parentes para brigar com índios inimigos. Os viajantes pegavam colares de moluscos e de miçangas (*ngàp ònkredze*) dos índios Karajá; guardavam as miçangas e jogavam fora os moluscos. Uma mulher que fazia parte do grupo (cuja relação com o usurpador do cocar não é especificada) guardava os moluscos para si. Depois de muitos anos, o grupo de viajantes voltou para sua aldeia, mas as pessoas de lá ainda estavam zangadas com o homem que usou o cocar indevidamente e o mataram junto com seu filho. A mulher que tinha colecionado moluscos foi salva por um de seus irmãos. Quando se encerrou o conflito na aldeia, esta mulher presenteou um colar de moluscos ao irmão que a salvou. Este ficou sendo *nekrets*, e quando a mulher teve um filho, a prerrogativa de usá-lo foi transmitida a ele. Como o último mito citado, este demonstra que cada *nekrets* tem seu devido lugar.

O mito nº 25 relata como os Xicrin se apoderaram de outros ornamentos de um grupo indígena inimigo. É muito parecido com os relatos feitos pelos Mẽtùktire sobre a origem de enfeites provenientes dos caraíba (veja seção 8).

Como o mito de origem dos nomes e o relato de uma viagem de um pajé atual (cap.II), estes dois últimos mitos transcritos por Vidal demonstram que o tempo mítico converge com o tempo histórico. Não há qualquer ruptura significativa nesse

processo do tempo passado. Desde as origens míticas até o presente, as inovações na vida Kayapó são provenientes de descobertas feitas em terras alheias – de outras sociedades humanas, da aldeia dos mortos, do reino animal e vegetal.

O mito nº 10 (Vidal, ibid.) parece ser uma variante do tema do mito nº 24. Alguém quebrou um ovo de arara e um ovo de periquito que eram a propriedade de dois jovens (veja a seguir a discussão sobre aves de estimação). Eles ficaram zangados e tocaram fogo na aldeia. Quando os responsáveis pelo incêndio foram reconhecidos por seus parentes, todos resolveram ir embora para matar índios inimigos.

Os Mẽtũktire falaram-me que, quando um Kayapó está bravo com seus parentes, ele pode reparar este mal indo matar alguém de um grupo inimigo – indígena ou não-indígena. Na volta, a morte do inimigo serve para reparar (*pẽỹn*) o desentendimento entre parentes (no sentido de membros da mesma aldeia). No mito nº 24 de Vidal, parece-me que o usurpador do cocar saiu da aldeia com este intuito, mas apesar disto acabou sendo morto ao voltar à aldeia. No mito dos meninos que incendiaram a aldeia, uma expedição para matar inimigos permitiu, aos poucos, que os membros da aldeia acalmassem sua ira. Em suma, uma briga interna pode ser 'paga', no sentido de reconciliada, quando projetada num bode expiatório fora da aldeia.(*)

Os *nhẽnget* e as *kwatỹỹ* são retribuídos com berarubus

(*) Nimuendajú, falando sobre uma antiga forma de vingança Apinayé, disse que, às vezes, os parentes de um homem assassinado não matavam o assassino, mas: "...impunha-se ao criminoso a tarefa de agarrar um inimigo vivo que era entregue ao vingador, o qual lhe quebrava o crânio com um machado semilunar, entregando-o depois ao assassino." Alternativamente, a questão poderia ser encerrada com o vingador batendo, mas não matando o assassino. (1939:96)

por seus serviços cerimoniais em relação a seus *tabdzwë*. Mas nomes e *nekrets* jamais podem ser comprados (*pëyn*), como sugere Bamberger quando fala sobre os papéis cerimoniais: "Ownership of these positions is purchased in ceremonies..." (1974: 368).(*) Alguém pode pedir um *nekrets* emprestado a curto prazo, como no primeiro mito Xicrin mencionado, e pagar (*pëyn*) ao dono pelo empréstimo. Estes empréstimos ocasionais, geralmente no decorrer de uma cerimônia, não devem ser confundidos com a transmissão do usufruto vitalício de *nekrets* a um membro de uma Casa alheia. Enfeites de *nekrets* só podem ser vendidos (*pëyn*) aos caraíba.

Vidal transcreveu um mito (1977:nº28) sobre um duelo sangrento, em decorrência de uma disputa sobre o cupim da anta (*ikàykà*, veja desenho da anta p.314), embora ela não mencione que isto seja considerado como *nekrets* pelos Xicrin. As pessoas que intervieram na briga para separar os combatentes incluíam os pais de crianças com nomes cerimonialmente confirmados (*mẽkra rere mets*).(**) Este mito é muito parecido com o mito Kayapó Pau d'Arco sobre a origem dos trovões e relâmpagos (Wilbert, vol.1, mitos 34-36 e vol.2, mito 13). Relata que um homem subiu para morar no céu devido à sua raiva por não ter recebido pedaço de carne algum (ou, alternativamente, que ele recebeu um pedaço inadequado) de uma anta que havia mata

---

(*) Turner (1965:177) argumenta, como eu, que *nekrets* não podem ser vendidos ou comprados. Ele também diz que não são roubados, uma afirmação que não é sustentada por meus dados.

(**) Por engano, na obra citada, esta expressão está traduzida como "os que receberam nomes cerimoniais". Sobre o papel desta categoria de pessoas na reconciliação de disputas, ver cap.III.

do.(*)

Outro mito transcrito por Vidal (1977:n?47) conta a história de uma onça de estimação que acuou uma anta, não recebeu qualquer pedaço desta carne e começou a matar os índios. A onça foi morta; seu dono enterrou-a e as mulheres choraram sua morte. Este mito é muito parecido com os relatos que os Kayapó me fizeram sobre as onças de estimação pertencentes à Casa V. Verswijver (comunicação pessoal) e Werner (1984) mencionam terem visto onças de estimação em PI Mẽkrãnòti.

O nome da Casa B (*àk bĩ dzà*; ave/matar/lugar) remete ao mito de um gavião grande, morto por dois irmãos depois de crescer em proporções gigantes, imerso na água de um rio. Como já vimos, os nomes pessoais dos dois irmãos pertencem à Casa B. Este mito é encontrado entre a maioria dos grupos Jê, embora os nomes dos protagonistas mudem (veja Wilbert, vols. I e II). A versão, apresentada por Vidal (1977:n?16), conta que os dois irmãos tiraram a penugem da ave morta e a puseram na cabeça como enfeite. Em Kretire, somente os membros da Casa B usam uma touca de penas das pernas de gavião-real, embora outras penas da mesma ave pertençam a outras Casas. Várias versões deste mito (incluindo aquela de Vidal) contam que as outras penas do gavião gigante morto transformaram-se em outros pássaros, dando origem às demais aves. Os Mẽtùktire afirmam que foram estes mesmos irmãos que deram origem à relação de amizade formal e ao bonito choro cerimonial.(**)

(*) Os Mẽtùktire dizem que o homem que se transformou em relâmpago (por causa de uma disputa sobre carne de anta) foi morto pelo monstro das águas (*mrà kaàk*, veja Apêndice 10), mas que até hoje são os "filhos" dele que matam com relâmpago.

(**) Para uma referência mitológica ao ensino do choro por estes dois irmãos, veja Verswijver (1984a:128).

Apresento aqui dois mitos Kayapó (*) associados a determinadas Casas. O primeiro é uma versão do mito mencionado acima, e o segundo relata a origem do ofício do líder cerimonial (*ngre nhõn dzwoy*; canto/possessivo/dono-controlador) - o mais importante dos papéis cerimoniais que constituem *nekrets*.

O mito do grande gavião (*ãk kaykrit-ti*; ave/leve/aum.)

"Um nhẽnget *levou seu* tabdzwɯ *ao mato, onde tinha fruta de macaúba. Quando o homem estava cortando macaúba, o gavião grande veio para cima dele. O homem gritou e seu* tabdzwɯ *escutou. O gavião levou o homem à sua casa (o ninho) para comê-lo. O* tabdzwɯ, *chamado Ngokòn-krù, voltou à sua casa para contar à sua mãe o que havia acontecido, e ela chorou muito. Chegou o pai de Ngokòn-krù e perguntou porque as pessoas estavam chorando. Quando soube, ele também chorou. À noite, ficou pensando como matar o grande gavião. Ele foi tirar casca de jatobá. Levou seis cascas até o rio Tocantins (*Kokati*). Depois falou para seus dois filhos: "Vocês vão ficar deitados no rio até ficarem muito grandes."*

*Ngokòn-krù e Kukrũt-twiri (*veja cap.IV:6*) foram deitar-se lá na água onde estavam as cascas de jatobá. Depois de três dias o pai foi lá e pediu-lhes para mostrarem seus pés. Ele ficou contente e falou: "Vocês podem crescer mais." Depois de três dias ele voltou de novo levando comida. Ele perguntou: "Onde estão seus pés agora?"*

"Estao do outro lado", responderam.

(*) São os únicos mitos incluídos neste trabalho que não foram transcritos em kayapó antes de traduzí-los. O primeiro mito foi narrado em português pelo capitão Rõpni, e o segundo em kayapó por um velho (Kukrũt), e traduzido em português por Rõpni. As duas versões foram colecionadas durante a minha primeira estadia com os Mẽtũktire, em 1978.

"Está bem. Agora vocês podem matar o gavião grande." O pai foi procurar a mãe dele e outro parente. Depois, ele voltou até os filhos, tirou um coco e falou: "Vocês podem se levantar." Ngokòn-krù estava muito alto e seu irmão Kukrùt-twiri também. Eles passaram urucu. O pai queria fazer uma casa grande para os filhos. Quando os irmãos chegaram em casa, o pai estava fabricando bordunas para eles. Ngokòn-krù foi até a casa dos homens e ficou cantando. O pai foi ao mato para fazer uma casa perto do gavião grande. Ele falou aos filhos: "Amanhã, de madrugada, vão lá!" De manhã cedo, foram até a casa e sentaram lá dentro. Ngokòn-krù falou para seu irmão: "Compadre (krà; amigo formal), você pode chamar o gavião." Kukrùt-twiri tinha algo para chamá-lo. As penas da ave pareciam folhas de banana-brava. Ele veio vindo. Pisou no chão, procurando quem estava lhe chamando, e depois foi embora. Os irmãos chamaram outra vez e o gavião desceu de novo. Ngokòn-krù chamou o gavião, que veio com a língua por fora da boca, de cansaço. Ngokòn-krù falou: "Oh compadre, vá na frente." O gavião desceu e Ngokòn-krù saiu, flechou-o e furou-o com sua lança. Depois bateu na cabeça dele com a borduna. O gavião morreu. (O outro irmão não é mencionado mais). Ngokòn-krù tirou uma pena branca do gavião e colocou-a em cima de sua cabeça. Ele se pintou de preto. Ngokòn-krù voltou cantando até a aldeia. Todos gritaram e correram até onde estava o gavião. Bateram nele até acabar com sua carne. Os mẽbengàdzure (garotos; veja cap.III:5) arrancaram suas penas e jogaram-nas fora dizendo: "Virem passarinhos!" Viraram mutum, etc. Por isso, existem pássaros diferentes.

Fizeram uma festa. Quando acabou, foram esperar pessoas que vinham do mato. Ngetire (nome pertencente à Casa XVII) matou um tabdzwẽ (sobrinho) de Ngokòn-krù. A irmã de Ngokòn-krù chegou e contou para sua mãe. Elas choraram. Ngokòn-krù estava na casa dos homens. Quando sua irmã lhe contou o que aconteceu ele foi

para casa. Perguntou onde estava a pessoa que matou seu sobrinho. "Vem vindo. Vai chegar daqui a três dias." As pessoas juntaram alimentos e foram esperar Ngetire. Três dias depois ele veio vindo. Os mẽbengãdzure *foram na frente para abrir um caminho. Ngokòn-krù escutou pessoas vindo, cantando. Ngetire veio na frente. Ngokòn-krù se levantou para falar com ele. "Nós trouxemos comida para esperar você."*

Ngetire respondeu: "Não, logo vou chegar aí, para assar mais gente." E começou a andar. Ngokòn-krù lhe seguiu e repetiu que tinha comida. Ngetire respondeu: "Agora não, logo vou aí." Ngokòn-krù pegou terra e jogou nos olhos dele. Ngetire abaixou a cabeça gritando e Ngokòn-krù furou-a e o matou com borduna ..."(*) (As aventuras do herói continuam, mas encerro a transcrição com este episódio).

O mito dos homens-morcegos

"Os meninos (mẽboktire) *saíram para matar lagartas. Encontraram os homens-morcegos* (kubẽ ngep) *que moravam em casas de pedra. Na volta, os meninos contaram aos homens da aldeia o que eles tinham visto, e todos foram até lá para ver os homens-morcegos. Todos os homens pegaram palha seca para fazerem fogo e matarem os homens-morcegos com a fumaça. No dia seguinte, algumas mulheres foram ver os homens-morcegos. Eles já estavam todos mortos. Enquanto as mulheres ficavam olhando, uma delas mandou sua irmã entrar dentro da casa dos homens-morcegos. Ela achou duas crianças-morcegos vivas e as levou para a aldeia. As crianças aprenderam kayapó e todo dia saíam para dançar. Um homem mandou sua irma saber porque os meninos-morcegos dançavam todos os dias. Ela as chama*

(*) A mitologia Xicrin também atribui a morte do canibal Ngetire a estes dois irmãos. Veja Vidal (1977:18).

vam Tàkàk-nhi-kra e Tàkàk-tum. Eles tinham corpo de gente, mas à noite ficavam pendurados pelos joelhos, em um pau, para dormirem. Quando queriam dançar, eles passavam urucu. Dançavam todos os dias para nos ensinar, e até hoje ainda tem a festa mẽ-dzàkyèri mẽbiok *e a dança* eeyama (da mẽmũ-biok).

(Intervenção do tradutor) *O* ngre nhõn dzwoy *começou quando um homem queria saber como os homens-morcegos dançavam. Quando os meninos-morcegos morreram o homem ficou* ngre nhõn dzwoy."

Em outra ocasião, um jovem da Casa do líder cerimonial (XVI) explicou-me que foi um *nhènget* da Casa dele quem pegou e criou o menino-morcego, que lhe ensinou as danças do *mẽmũ-dzàkyèri* e a música *eeyama*, além do ofício de líder cerimonial. Isto lembra a noção de Lévi-Strauss (1962b) de sociedades 'frias', onde o passado é um modelo atemporal, 'conjuntando' os vivos e os mortos. Como os dois irmãos gigantes no mito do enorme gavião-real, de modo geral, os antepassados eram 'maiores' do que os homens atuais, em todos os sentidos, mas estes justificam seus costumes nos feitos dos antepassados, dando-lhes continuidade.

Wilbert (vols. I e II) publicou sete versões do mito sobre os homens-morcegos – duas versões Apinayé, uma versão Xicrin, uma dos extintos Pau d'Arco e três versões dos demais Kayapó. Em uma versão Apinayé, foram obtidos, dos homens-morcegos, machados semilunares e ornamentos.(*) Na outra versão

---

(*) Em 1986, os Índios Krahô recuperaram, do Museu da Universidade de São Paulo, um machado de pedra semilunar, um evento muito noticiado nos jornais da época.

Apinayé e na versão Pau d'Arco, obteve-se um canto. Na versão Xicrin, além de um canto, aprendeu-se a dança de pescarias com timbó, a fala e o canto do líder cerimonial. Na versão dos Kayapó transcrita por Lukesch (ibid.), o morcego cativo ensinou danças e festas; na versão transcrita por Verswijver (ibid.), ele ensinou a dança *eeyama*, o canto para pescarias de timbó e o ofício de líder cerimonial.

Na versão Kayapó transcrita por Banner (ibid.), o mesmo mito explica a origem do riso. Conta-se que um índio estava procurando água no mato e encontrou um homem-morcego, que não sabia falar com ele, mas lhe acariciou. Suas mãos frias e unhas compridas provocaram cócegas e fizeram o índio rir. Este acompanhou o homem-morcego à sua casa, mas ficou muito fraco de tanto rir das cócegas. Quando conseguiu escapar e voltar até sua aldeia, os índios ficaram indignados com o tratamento dado a seu companheiro e resolveram matar os homens-morcegos. A versão Mẽtùktire, que apresentei, não mostrou motivos para a animosidade dos índios contra os homens-morcegos. Nas versões Apinayé, os homens-morcegos atacaram os índios com machados semilunares; na versão Xicrin eles destruíram uma fonte de água, e numa versão Kayapó os homens-morcegos morderam um índio e lhe fizeram rir e coçar, o que levou os índios a resolverem matá-los como forma de vingança.

Várias versões descrevem a aparência dos homens-morcegos. Eles tinham um corpo humano, mas também asas, pés de morcego e um focinho. Algumas versões ressaltam a infelicidade do menino-morcego cativo (um menino ou dois, dependendo da versão), que não conseguia dormir no chão e chorava constantemente até alguém fixar um pau em que ele se pendurava para dor

mir. Na versão de Lukesch (ibid.), dois meninos morcegos moravam com os índios por sua própria vontade, e os índios causaram a morte de um deles, tendo-lhe enganado que a luz do dia não lhe faria mal. Como os mortos, os morcegos têm medo da luz do dia, e o menino-morcego que se expôs ao sol morreu. A maioria das versões enfatiza que o/os meninos-morcegos não sobreviveram muito tempo entre os índios. O que impediu sua integração na sociedade humana não foi somente sua forma semi-animal, mas também seu estilo de vida, análogo ao dos mortos. Dormiam de dia e estavam ativos à noite.

Apesar das variações nos detalhes, as oito versões do mito dos homens-morcegos mantêm o mesmo tema central, ou seja, o encontro entre índios e homens-morcegos serviu para os primeiros apropriarem-se de elementos culturais dos segundos.

Uma questão importante, colocada pela similaridade entre os mitos dos diversos grupos Jê, é se os Kayapó são os únicos que ligam os mitos com unidades sociais específicas (ou seja, com as Casas que correspondem aos 'segmentos' Timbira, casas Suyá e patrilinhagens Xavante) ou não. Entre os Bororo, os nomes e enfeites, pertencentes aos clãs, aparentemente têm suas origens relatadas em mitos (Albisetti e Venturelli, 1969). Vidal, Verswijver, Dreyfus, Turner e Bamberger não escreveram a respeito. Portanto, novas pesquisas entre os Jê seriam necessárias para se obter uma resposta.

Na discussão dos nomes pessoais, evitei falar (para não confundir demais o leitor) que certos nomes, cuja forma é comum (não tendo um classificador cerimonial - *Pêyn*, *Nhàk*, *Bemp*, etc.), são considerados bonitos por serem confirmados cerimonialmente junto aos nomes com classificadores cerimoniais. Ima

gino que isto aconteça com todos os nomes aparentemente comuns, de figuras mitológicas, como Krãmnge, que introduziu na sociedade Kayapó os nomes bonitos dos peixes.

Só conheci os dois volumes de mitos Jê depois de sair do campo, e quando reconheci, nestes mitos, muitos nomes pessoais que eu havia conhecido entre os Mẽtùktire, comecei a suspeitar que existissem mais ligações entre figuras mitológicas e Casas do que eu pensava. No campo, achei que isto era relativamente raro. Na pesquisa de campo, não procurei sistematicamente relações entre nomes, *nekrets* e mitos. Devido à riqueza do corpus mitológico Kayapó, isto teria que ser pesquisado especificamente. Agora, examinarei cada uma das categorias de *nekrets* pertencentes às Casas Kayapó.

2. Animais de estimação

Em primeiro lugar, analisarei a categoria dos animais de estimação (*ôn krit*; possessivo/animal de estimação), cuja categoria complementar é o conjunto das porções de carne que têm dono(*) (*ôn mrù*; possessivo/animal ou caça). Algumas pessoas falaram que os homens são os donos destes animais, mas a maioria alegou serem as mulheres. Havia um consenso de que são as mulheres que criam (*ôn dau" mets*) os animais. Os homens são os donos de todas as porções de carne classificadas como

---

(*) Usarei o termo 'dono' ou 'proprietário' para traduzir *dzwoy*. Ele pode tanto designar um indivíduo quanto uma Casa. Onde se lê "a Casa é a proprietária de...", é subentendido tratar-se de uma abreviação. Significa que um ou mais membros desta Casa são os donos-controladores, no sentido de detentores atuais, com direitos plenos, de uma prerrogativa que integra o patrimônio de sua Casa.

nekreta.

Não é difícil descobrir a analogia em que esta distinção se baseia. As mulheres criam crianças pequenas e cuidam quase exclusivamente do plantio e da colheita nas roças. O epítome da masculinidade Kayapó é o caçador e guerreiro. Portanto, a associação das mulheres aos filhotes de animais e de aves trazidos do mato para elas criarem é análoga à adoção, pelas mulheres, de crianças cativas que criam (idealmente, pelo menos) como se fossem seus próprios filhos.

Num discurso de um velho sobre brigas, ele fez uma analogia metafórica entre o inimigo morto e a caça, o que reforça a pertinência de associar a carne aos homens que abatem os animais, e não às mulheres, que cozinham a carne.

Como notou Sick (vol.1:85), os animais dos índios não são domesticados em sentido estrito. Os filhotes são criados pelos pais, na natureza e, depois, apanhados pelos índios. Geralmente, são os homens que levam os filhotes de animais e de aves para a aldeia. Quando saem para caçar, matam os animais e aves adultos que encontram no mato, e se estão acompanhados por filhotes, estes são levados à aldeia para serem criados. Nas expedições guerreiras, os adultos são mortos e as crianças e moças são levadas para serem adotadas.

Algumas pessoas insistiram que os homens entregam os filhotes às mulheres que detêm a prerrogativa de criá-los (*òn krit dzwoy*), sem pedir nada em troca (*pëyn*). Outras pessoas falaram que o homem pede algo, como fio de algodão (um produto feminino), quando entrega o animal. Provavelmente isto depende da relação entre o homem que apanha o animal e a mulher que o cria. Se são parentes próximos, nenhum pagamento será e

xigido, mas se são pseudo ou não-parentes alguma troca será feita.

Os animais de estimação recebem um nome pessoal que pode ter um classificador cerimonial, ou ser um nome comum ou de brincadeira. Cada Casa tem seu próprio estoque de nomes para animais, proveniente do estoque de seus nomes para seres humanos. Às vezes, existe um nome para animais machos e outro para fêmeas da mesma espécie; às vezes, o mesmo nome parece ser transmitido a um determinado animal independente do gênero. Por exemplo, o anacã, que pertence à Casa I, é chamado "*Ngre* cocar grande" (*Ngre-dzãkàti*), se é fêmea, e "Água de *Ngre*" (*Ngre nhõn ngo*), se é macho; cada macaquinho criado na Casa do líder cerimonial é chamado "Líder cerimonial pequeno" (*Ngre nhõn dzwoy ngri*).

Somente os cachorros, criados em todas as Casas, podem ter nomes escolhidos livremente; por exemplo, uma mulher chamou seu cachorro de "Chico", cujo epônimo era o então Diretor do Parque. Outras pessoas usavam nómes de sua Casa para seus cachorros - "A cabeça do pajé está com coceira" (*Wayanga krã miop miop*); "Amigo formal doente" (*Krab kane*); "A perna do marido pintado" (*Mied te abà*); "O marido de Ngre fede" (*Ngre mied kudz*"). O epônimo deste último nome parece ter sido uma mulher chamada Ngre, que comentou, certa vez, que seu marido tinha um cheiro ruim.

Ao relatarem que animais pertencem à sua Casa, as mulheres sempre mencionaram o nome reservado para membros da espécie em questão, e o nome de, pelo menos, uma parenta ascendente uterina que criava o animal, legitimando a posse desta prerrogativa por sua Casa.

Esta categoria de *nekrets* é a mais afetada pelo contato permanente com a sociedade envolvente. Hoje em dia, é relativamente raro para as mulheres Mẽtũktire exercerem as prerrogativas que detêm em relação à fauna. Os Mẽtũktire atribuem isto ao fato de que todos querem criar animais, pois podem ser vendidos aos caraíba. Quando estava em Kretire, uma mulher da Casa XVII criava um mutum-cavalo inautenticamente (*kaygo*), ou seja, sem deter esta prerrogativa. A explicação dada foi de que as penas não seriam usadas pelos membros da Casa XVII, mas utilizadas para fabricar cocares a serem vendidos à FUNAI.(*)

Segundo Verswijver (1984b:39), os animais de estimação não são transmitidos pessoalmente porque pertencem a uma Casa como um todo, como os *nekrets* que são guardados dentro ou fora de uma determinada Casa - essencialmente, máscaras, chocalhos e abelhas. Dada a escassez desta categoria de *nekrets* em Kretire, não foi possível confirmar esta afirmação. Já que, geralmente, cada Casa tem a prerrogativa de criar várias espécies de animais, eu supunha que fossem transmitidos da avó materna para a neta, e que a mãe e suas filhas criariam animais diferentes. Mas, depois de reexaminar meus dados, achei referências a mães e filhas que criavam o mesmo animal.

Verswijver supõe (ibid:40) que os animais que têm dono nunca podem ser criados em qualquer Casa alheia. Um homem da Casa IV, em Kretire, falou-me que ele pode criar mutuns e

---

(*) Na época da pesquisa, o maior tráfico de animais e aves no Parque do Xingu foi organizado pela base da Força Aérea que comprava peles e animais dos índios em troca de bugigangas. Os Mẽtũktire não iam à FAB diretamente, mas vendiam animais aos Kayabí e aos Alto Xinguanos quem mantinham relações regulares com a base da FAB.

mãos-peladas, mas não pode retransmitir a prerrogativa, que ele recebeu por ter cavado a sepultura de uma mulher da Casa XIII, que era a proprietária (*dwoy*) destes animais. Não sei se esta prática é comum.

A prerrogativa de criar uma determinada espécie animal não é puramente simbólica, nem obrigatória. Em parte, o exercício da prerrogativa depende da contingência de alguém achar, no mato, um filhote da espécie que lhe pertence. Segundo as informações de Verswijver (comunicação pessoal), esta prática é mais conservada entre os Kayapó de PI Mẽkrãnòti do que entre os Mẽtùktire.

Em Kretire, vinte e nove animais, trinta aves e uma abelha foram descritos tendo proprietárias (*òn krit dwoy*). A lista inclui alguns animais e aves encontrados somente na região do rio Araguaia, ou na floresta próxima ao PI Mẽkrãnòti, ou seja, inclui todo o território Kayapó. Os Mẽtùktire dizem que não criam certos animais porque são fracos e morrem se domesticados, ou porque, ao contrário, são insuficientemente mansos, como a cobra. A lista que obtive (veja Apêndice 9) inclui os animais que ainda são criados e os que somente o foram antigamente (*at"gta'a*).(*)

(*) No campo, o único material que tinha para me ajudar a identificar os animais encontrados no território Kayapó era o Apêndice, não ilustrado, da tese de Bamberger (1967), sobre flora e fauna. Várias espécies de macacos e de aves que os Mẽtùktire mencionaram não foram citados, e inevitavelmente havia alguns erros de tradução. Para melhor entender os *nekreta* Kayapó seria necessário ao antropólogo o auxílio de um ornitólogo e de um zoólogo. Existem lacunas em meus dados que só poderiam ser preenchidas se existisse um estudo mais sistemático da fauna Kayapó. Com estas ressalvas, apresento meus dados como parte do primeiro estudo geral de *nekreta*. O primeiro estudo da ornamentação Kayapó, enquanto *nekreta*, foi publicado por Verswijver (1984b), e em seus artigos sobre nomes Kayapó, ele dá alguns exemplos de animais

A Casa que detém o direito de criar um determinado animal é designada como "o lugar onde pega o filhote" (*kra yamù dzà*; filho/pegar/lugar). Os Mẽtũktire dizem que até poucos anos atrás, um animal que não se encontrasse em seu devido lugar seria confiscado por um homem velho da Casa dos donos legítimos e entregue a uma *tabdzwỳ* de sua própria Casa. Algumas pessoas falaram que araras e papagaios são criados em todas as Casas, e outras insistiram que uma determinada espécie deve ser criada somente em sua Casa. Por exemplo, a maitaca pertence à Casa IV, e a tiriba-de-orelha-branca à Casa V. No campo, não soube distinguir muito bem uma espécie da família dos psitacídeos de outra e, portanto, só posso afirmar com certeza que o anacã é encontrado exclusivamente na Casa I. A mulher mais velha da Casa D disse que somente a mãe dela (já morta) criava a ararapiranga. Sua casa ficava cheia de araras, mas um dia o espírito de um parente matou-as e esta mulher nunca mais tentou criar tais aves.

O único animal proveniente dos caraíbá, que alguém mencionou como *nekrets*, foi a galinha. A mesma velha da Casa D disse que, quando os Kayapó matavam seringueiros para obterem espingardas, levavam as galinhas e entregavam-nas para sua Casa. Atualmente, esta ave não é mais considerada *nekrets* e é criada em várias Casas.

Os Mẽtũktire afirmam unanimemente que os animais de

---

de estimação classificados como *nekrets*, e faz uma referência à carne que constitui *nekrets*. Bamberger menciona vários *nekrets* no Apêndice de sua tese. Mas, a finalidade destes dois autores, nos trabalhos citados, é descrever as coleçoes de cultura material que forneceram para museus - Bamberger, para o Museu Nacional, Rio de Janeiro, e Verswijver para um museu na Suíça.

estimação nunca são mortos por seus donos. Várias Casas detêm a prerrogativa de usar uma parte não perecível de uma das espécies de seus animais de estimação. A Casa XIII cria tucanos e um dos enfeites usados pelos homens desta Casa é o bico do tucanuçu. Os membros desta Casa eram categóricos ao insistirem que os bicos usados como enfeites são obtidos de tucanuçus caçados no mato e, jamais, de seus animais de estimação.

Em épocas cerimoniais, as araras e periquitos têm suas penas e penugem arrancadas pelos donos, para usarem como enfeites. As aves não são mortas, elas simplesmente ficam semi-depenadas até que cresçam novas penas e penugem. Em suma, as aves são deplumadas pelos donos, enquanto estão vivas, e nenhum animal de estimação é morto para a obtenção de matéria-prima para fabricar enfeites.

Às vezes, os animais de estimação fogem e, então, as mulheres da Casa têm saudade (*o'ama*) e entoam o choro cerimonial, como se fosse um parente desaparecido. Várias pessoas disseram que, quando os filhotes crescem, podem ser soltados no mato. Acho meio improvável que um animal domesticado, uma vez solto no mato, consiga sobreviver. Verswijver (comunicação pessoal) também pensa assim, dizendo que membros de outras Casas matariam o animal para comer, e que os donos, que jamais comem seus animais de estimação, seriam indenizados com pagamentos caros por todos aqueles que comeram seu animal.

Numa ocasião, uma mulher da Casa IV contou-me que tinha acabado de perder seu filhote de guariba, flechado por uma criança em Jarina, e que outro guariba havia sido morto ao morder alguém. Esta última causa foi mencionada com mais fre

quência para explicar a morte dos animais de estimação. Quando crescem, eles acabam ferindo alguém e, consequentemente, são mortos por membros de outra Casa e comidos pelos não-parentes da dona. Certa vez, uma velha da Casa I contou-me que ela tinha recentemente perdido sua anta de estimação, morta quando mordeu uma velha da Casa XII.

Os animais de estimação mais perigosos são, sem dúvida, as onças da Casa V. Uma mulher repetiu, para mim, a história que um *nhêngêt* dela lhe contou, sobre uma onça-preta que foi morta depois de devorar uma criança. Outra pessoa contou-me a história de uma onça-pintada que comeu uma criança, e conseguiu fugir.

Os filhotes de caititu de ambos os sexos pertencem à Casa XVI. A queixada foi associada à Casa III, ausente atualmente em Kretire e em Jarina. Hoje em dia, a Casa B considera-se proprietária de filhotes de queixadas machos e a Casa XII de filhotes de queixadas fêmeas. Já que isto parece ser o único caso onde filhotes dos dois sexos não pertencem à mesma Casa, acho provável que esta divisão tenha se originado de uma disputa entre estas duas Casas sobre o direito de criar este animal. (*) Porcos domésticos, provenientes dos caraíba, podem ser criados em qualquer Casa.

Somente uma Casa cria abelhas, cujo ninho, dentro de um pau, é colocado perto dela, no leste da aldeia. Outro caso singular diz respeito ao dono-controlador (*kapremp*) dos jabu

---

(*) Os Kayapó denominam o mutum-pinima fêmea (listrada) diferentemente do mutum-pinima macho (não-listrado). Filhotes machos e fêmeas pertencem a Casas distintas (veja Apêndice 9), mas não sei se os Kayapó classificam os dois gêneros como uma 'espécie' ou não.

tis, tido como o animal de estimação da MM de um velho da Casa VI. Apresento este caso somente como curiosidade, não sabendo explicá-lo.

Poucas Casas são totalmente desprovidas de direitos em relação a animais de estimação, e o número de espécies que pertence às demais varia bastante. Não consegui decifrar alguma lógica classificatória que explicasse o conjunto de animais que pertence a uma determinada Casa, nem a distribuição de animais pela aldeia. Dada a heterogeneidade de animais associados a uma Casa qualquer, é infrutífero buscar algum princípio hierárquico entre elas, baseado nas características dos animais que lhes pertencem. Mas, mesmo se houvesse somente uma espécie animal por Casa, acho que ainda seria inútil buscar uma hierarquia. Há inúmeras maneiras de contrastar duas espécies animais - habitat, alimentação, sociabilidade, etc. E me parece que os Kayapó não privilegiam uma categoria de classificação em relação às outras.

Isto é bem ilustrado num mito Kayapó, transcrito por Banner (1978:258), sobre um concurso de força de resistência entre um jabuti e uma onça. Este mito conta a história de uma onça que desprezava um jabuti porque ele andava devagar e tinha uma voz fraca. O jabuti enterrou-se num buraco durante muitos dias e sua voz não perdeu força. Depois foi a vez da onça ficar no buraco sem água ou comida. Em pouco tempo sua grande força diminuiu e ela morreu. Portanto, considero que a interpretação de J.C. Crocker (1969) da diferenciação complementar entre os clãs Bororo, é aplicável às Casas Kayapó. O patrimônio de cada Casa a diferencia das demais, mas enquanto unidades exogâmicas que trocam homens (do ponto de vista residen-

cial, pelo menos) entre si, cada Casa é equivalente às demais.(*)

Os animais de estimação têm um papel ambivalente dentro da sociedade Kayapó. Eles são tratados como se fossem crianças cativas - adotados, recebem um nome pessoal, tornam-se membros da família, e sua morte é lamentada como se fosse um parente verdadeiro (veja cap.V).(**) Geralmente, chega um dia em que o animal de estimação, tido como amansado (*uabore*), transforma-se novamente em um animal selvagem e perigoso (*ãkre*), ferindo alguém. Esta 'traição' é vingada pelos parentes da vítima, que o matam e o devoram(***) como se fosse um bicho do mato, indenizando a proprietária. Como já observamos, em kayapó, a mesma palavra (*pɛ̃yn*) designa 'pagamento' e 'vingança'.

Para fins comparativos, concluo esta seção com um resumo das observações de Nimuendajú sobre os animais de estimação Timbira. Este autor menciona a criação de filhotes de animais entre os Apinayé - veados, porcos, tamanduás, emas, seriemas, araras-vermelhas, papagaios e muitas outras aves (1939: 74). Segundo ele, os Apinayé usavam técnicas para mudar a côr das penas, algo que não observei entre os Mẽtũktire. Os ani

---

(*) Cf. Lévi-Strauss,1962a/b. Veja também Viertler, 1976.

(**) Bamberger diz que quando morre o dono de um animal, este deve morrer também. Cachorros são mortos e os demais animais de estimação não são alimentados quando seu dono está doente. Consequentemente, morrem de fome (1967:139).

(***) Nenhuma comida é permitida a todos, sem restrições, mas geralmente há, pelo menos, alguma categoria de pessoas que come um determinado animal; por exemplo, somente os homens comem macaco-aranha e somente o especialista em alimentos (*dzaɛ̃ mari*) come mão-pelada. Para mais detalhes sobre restrições alimentares, veja Bamberger (1967) e Seeger (1980).

mais viviam soltos e eram bem tratados. Eram enterrados atrás da casa como se fossem seres humanos (ibid.:74 e 116).

Animais de estimação também eram criados entre os Timbira orientais na época de Nimuendajú (1946:76). Ele descreve o abate cerimonial de pacas (ibid:224), de caititus (taitetú, sic., ibid:44) e de "peccaries" = queixada? (ibid: 75). O dono recebia indenização e lamentava a perda de seu animal (ibid:75,140,157,178). Os caititus eram criados em gaiolas de um metro de altura, na frente da casa dos donos (ibid: 44). Nimuendajú relata a indenização paga por um porco, cuja morte ele assistiu, que incluiu: panos, espelhos, colheres, facas, duas panelas de ferro e outros artigos (ibid:178-9, 197-8, 223-4).

3. Carnes

Os animais classificados como bonitos são aqueles cuja carne é considerada benéfica, no sentido de que todos podem comê-la - homens, mulheres e crianças. Um homem contou-me que todas as porções de carne bonita(*) (*mets/ruyn*) tem um dono, o que sugere que a carne é classificada como bonita quando constitui *nekreta*.

Pessoas comuns podem comer carne bonita (pelo menos, hoje em dia), mas pessoas bonitas (com nomes cerimonialmente confirmados) devem comer somente carne bonita. Um homem disse

---

(*) Como no caso dos nomes bonitos e comuns, a noção de pessoas, animais, carnes e cantos bonitos e comuns remete à classificação dos próprios Kayapó, e daqui em diante estes termos não serão colocados entre aspas.

que seu pai não queria que ele fosse festejado na cerimônia *Kemp* por causa das restrições que isto lhe acarretaria. Atualmente, os Mẽtũktire estão comendo cada vez mais peixe (que não têm donos), e menos carne, em função da diminuição da caça na região, e da abundância relativa de peixe no rio Xingu. Portanto, a distinção alimentar entre as pessoas bonitas e comuns está cada vez menos perceptível.

A ingestão de carne tem um significado para os Kayapó que não é compartilhado pelos ocidentais. Há sempre um perigo de que o animal transmita algo de sua substância a quem lhe ingere. Certo dia, perguntei para uma mulher porque ela estava arrancando seus cabelos brancos. Ela respondeu que brotaram pêlos de paca em sua cabeça depois de comer a carne deste animal.

De modo geral, carne animal oferece mais perigo às pessoas doentes e ao feto no início da gestação. Embora a carne de anta seja considerada bonita, se uma mulher ingere esta carne no início da gravidez (*tuyaro nũ*; grávida/nova), o feto desenvolverá patas e uma cabeça parecida com a da anta. Se uma mulher ingere tamanduá no começo da gravidez, o feto desenvolverá pés tortos como os de tamanduá. Quando o feto está bem desenvolvido (*tẽ'yts*; duro), este perigo não existe mais.

Todas (ou quase todas) as partes da anta são *nekrets* (veja o próximo desenho), mas no caso dos demais animais bonitos somente algumas porções são *nekrets*. Alguns Mẽtũktire afirmaram que os donos de carnes bonitas reivindicam as porções que lhes pertencem na vida cotidiana, além de fazê-lo nas épocas da realização de cerimônias. Outros disseram que os donos somente apanham suas porções quando há muita carne. Pare

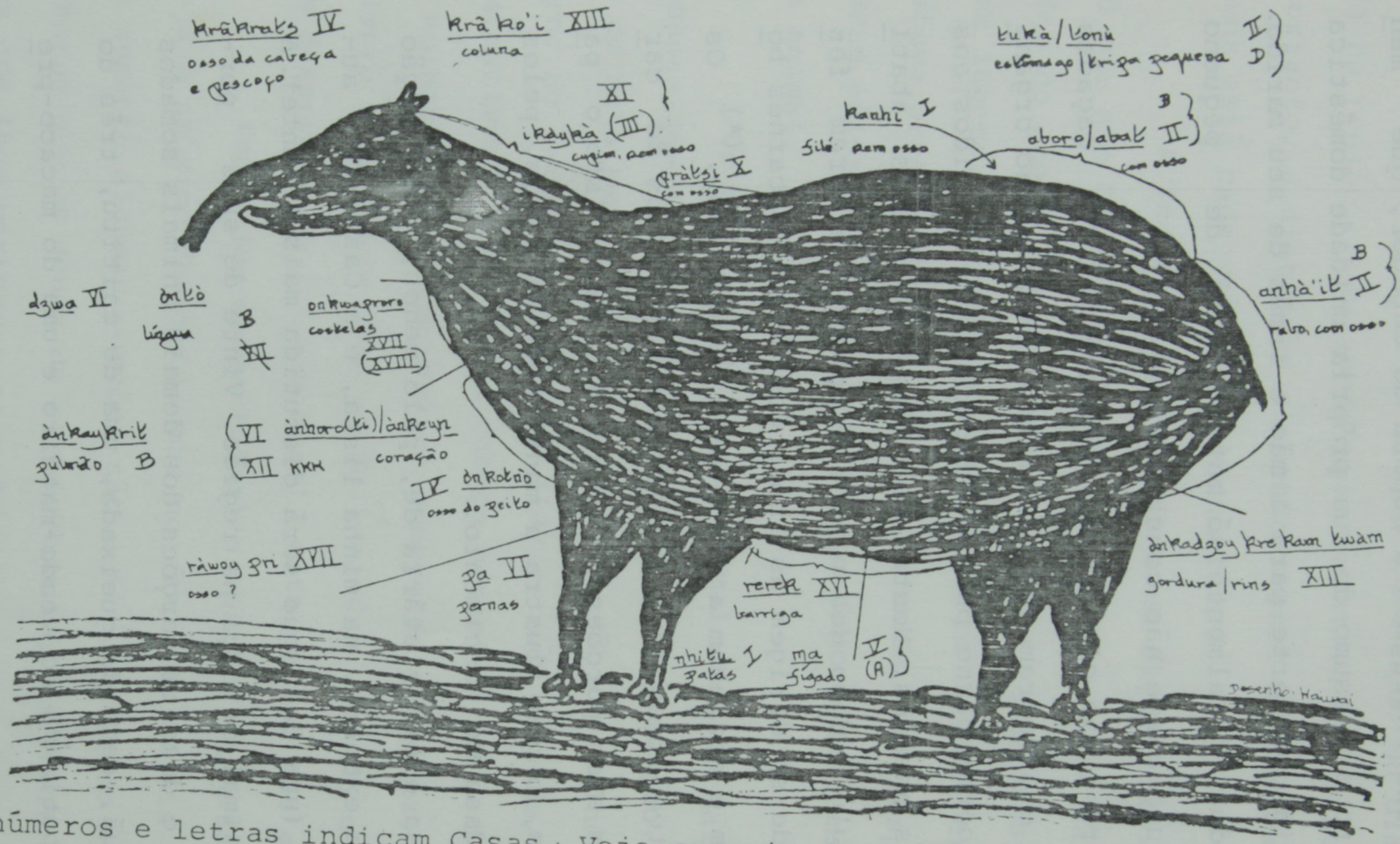
ce-me que as carnes bonitas são distribuídas entre seus donos nas ocasiões de caçadas coletivas. Quando os homens caçam sozinhos, ao invés de todos os homens caçarem no mesmo dia, os animais abatidos são entregues à esposa do caçador, que mantêm uma parte para o consumo de sua própria unidade doméstica e geralmente envia uma parte para a mãe e irmãs de seu marido. O caçador individual geralmente só mata animais de pequeno porte ou aves (cuja carne não constitui *nekretə*).

No decorrer das cerimônias, mesmo antes das caçadas prolongadas para o encerramento, caçadas coletivas são organizadas para fornecerem carne para os berarubus, oferecidos aos participantes dos ensaios. Nestas ocasiões, os animais abatidos são levados até a Casa dos pais das crianças a serem festejadas, para onde se dirigem as irmãs dos donos de carnes bonitas que apanham e cozinham a carne para seus irmãos.(*) Os Mẽtũktire são categóricos ao enfatizarem que os donos de carnes nunca apanham suas porções pessoalmente, sendo isto o papel de suas irmãs, o que ilustra a manutenção de laços, pelos homens, com sua Casa de nascimento.

Cada Casa é proprietária de, pelo menos, uma porção de carne. A única exceção, na minha lista, é a Casa XIV, ausente em Kretire (uma Casa que será discutida mais adiante). A anta é o maior animal de caça na região. Vinte de suas porções são *nekretə* e dezoito porções dos demais animais somados - três do tamanduá, seis da queixada, uma do caititu, três do tatu, três do jabuti, uma do veado-mateiro e uma do macaco-pre

(*) Não notei se elas mandam carne para a esposa e filhos de seus irmãos, ou se as mulheres recebem carne bonita somente de seus próprios irmãos e filhos. Idealmente, ambos devem ser os donos das mesmas porções.

Partes da anta que pertencem às Casas Kayapó



Os números e letras indicam Casas. Veja croquis de Kràymẽprùyaka e de Kretire, cap.I.

NOTA: Cf. o diagrama de Lévi-Strauss (1947:40), que mostra a repartição de búfalos na Birmânia. Veja também Pilling, a respeito dos Yurok da costa Pacífica da América do Norte. Ele descreve os direitos tradicionais de propriedade nesta sociedade, que incluíam as casas e a sua localização (house sites), e porções específicas da baleia (1978: 147). Nesta sociedade também havia empréstimos temporários de bens cerimoniais (ibid:146).

go. A maioria dos Mẽtũktire parece considerar somente os primeiros cinco animais como bonitos. Existem várias espécies de tamanduá, tatu e jabuti, mas a prerrogativa de comer uma porção destes animais abrange todas elas, com exceção da maior espécie de jabuti, que pertence integralmente à Casa XV. (*)

Já que o nome de Nheti (a figura mitológica que assava e comia crianças) pertence à Casa XVII, sua lista de *nekrets* inclui a placenta humana, descrita como a porção de carne (*õn mrù*) de Nheti, mas considerá-la como alimento evidentemente é uma piada.

Quando as pessoas falam em termos genéricos, elas atribuem porções de carne e enfeites a uma Casa como um todo (*ari nhõn*; grupo restrito de pessoas/possessivo), mas na realidade nunca são todos os membros de uma Casa que detêm uma prerrogativa qualquer. Quando alguém descreve um privilégio específico ele sempre menciona quem é ou era (se já morreu) o dono mais velho (*tum*; velho), e os *tabdzwẽ* que receberam o privilégio deste *nhõnget* ou *kwatẽy*.

O desenho das porções da carne de anta que são *nekrets* demonstra que algumas porções foram atribuídas a duas Casas simultaneamente. Na maioria destes casos, uma das mencionadas estava ausente em Kretire e uma foi totalmente extinta. As demais duplicações envolvem uma Casa dos Kayapó que originalmente atravessaram o rio Xingu (nºs I - XVIII), e uma Casa de imigrantes de Kayapó mais recentes do leste do Xingu (Casas A-E). Os Mẽtũktire notaram que há algumas diferenças nos

---

(*) É possível ter errado ao separar as porções da queixada e do caititu, e que as partes mencionadas como *nekrets* valham para estas duas espécies.

privilégios dos dois grupos, mas não pude saber qual a sua extensão.(*)

Os detentores vivos de um privilégio abrangem até três gerações, e uma pessoa pode transmitir um *nekrets* à vários *tabdzwë* simultaneamente. Por uma série de razões, alguém pode recusar um *nekrets*. Por exemplo, quatro homens adultos da Casa I, em Kretire, são os donos das patas de anta, mas um quinto membro desta Casa recusou este privilégio porque os donos já "são muitos" (*ari kràmti*).

Quando uma porção de carne inclui uma parte imperecível que serve para fabricar um enfeite, o direito à carne é simultaneamente um direito ao enfeite derivado dela. A carne e o mocotó das patas são consumidos, enquanto as unhas são utilizadas para se fabricar cintos que são, ao mesmo tempo, chocalhos. Na Casa XII, unhas de queixada são usadas para fazer um cinto-chocalho. Outro exemplo é a cabeça do macaco-prego. Uma parte é consumida e os dentes são usados para fabricar um colar (na Casa XI). A cabeça do veado-mateiro pertence à Casa B, mas afirma-se que os dentes são fracos e não servem para fazer colares. Os dentes da anta pertencem à Casa VI, a dois velhos, mas eles não os usam mais.

Quando um homem recusa um *nekrets*, isto não impede que seja transmitido ao ZS por outro membro de sua Casa. Um homem da Casa XI recusou a prerrogativa de comer o cupim da

---

(*) Por exemplo, a Casa IX, embora presente na aldeia de Kràymëprùyaka, é representada atualmente em Kretire por uma imigrante Kayapó do leste do Xingu (e pelos filhos dela). Isto poderia explicar porque esta mulher considera sua Casa como proprietária do osso do peito de queixada, que também os membros da Casa I consideram como deles.

anta, mas três filhos de sua irmã a receberam do MMZS deles, que também a transmitiu ao filho de sua própria irmã.

Às vezes, um *nekrêta* é usado exclusivamente pelos membros da Casa dos donos. Quando há um contingente de ZS, geração após geração, os privilégios passam diretamente de um ZS ao ZS dele. O filé de anta, sem osso, pertence a um velho da Casa I que reside em Jarina. Ele transmitiu este privilégio a dois ZS que moram em Kretire, e que o compartilham com mais três irmãos classificatórios da mesma Casa, nesta aldeia. Um ZS do velho de Jarina já transmitiu o privilégio ao ZS dele, o que significa que a mãe deste último menino apanha esta carne para dividir entre seu irmão e seu filho. Outro exemplo é o estômago e a "tripa pequena" da anta, que a mulher mais velha da Casa D, em Kretire, afirma terem pertencido aos irmãos de sua mãe, seus irmãos e seus filhos.

Às vezes, um homem não tem ZS algum e, neste caso, ele transmite seus privilégios ao/s filho/s de uma mulher que preencha o papel de irmã para ele, cuidando dele (*ôn duuỳ mets*), dando-lhe comida. Este é o caso do homem mais velho da Casa VI em Kretire, Kàykwari (nº577 Gen.7). Os dois filhos de sua irmã morreram e o único ZDS dele mora em Kubẽkrãkeyn. Kàykwari tinha uma irmã classificatória em Kretire, Mùire (nº9, Gen.9), de sua própria Casa, mas quando ele já estava velho, ela só tinha filhas. Quando o primeiro marido de Mùire morreu, ela recasou com um viúvo que tinha um filho pertencente à Casa XVI e outro pertencente à Casa E. Ambos foram criados na Casa de Mùire (*abatàỳ duà*; crescer/lugar), mas continuam sendo considerados membros de sua Casa de origem. A estes dois rapazes, Kàykwari transmitiu o direito de comer pernas de an

ta. A um deles, ele também transmitiu o rabo de tamanduá, a barriga da queixada, os ovos(*) e o fígado de jabuti, e o papel cerimonial de onça. Mais tarde, Mùire teve dois filhos com seu segundo marido, e ambos receberam, de Kàykwari, o mesmo *nekrets* que seus irmãos de criação. Consequentemente, este *nekrets* já voltou para a Casa VI. Um filho de criação de Mùire está ensinando o papel aos próprios filhos dela, sendo estes considerados os herdeiros de seu *nhènget* Kàykwari e não de seu irmão de criação. Se Kàykwari não tivesse transmitido o usufruto vitalício do papel de onça para um membro de uma Casa alheia, em Kretire, ninguém poderia ensiná-lo, mais tarde, para um herdeiro pertencente à sua própria Casa.

Alternativamente, alguém pode passar suas prerrogativas para um neto. Um velho da Casa XVI, Uànyu (nº 40, Gen.13) transmitiu seus direitos à barriga da anta e ao rabo de tatu para um filho de sua filha. Este menino desfrutará do usufruto vitalício destes privilégios, mas não poderá transmití-los aos ZS dele.

Alguns direitos à carne, enquanto *nekrets*, parecem ter caído em desuso e, neste caso, a carne em questão passa a ser consumida por uma determinada categoria de idade. Por exemplo, um filé de anta, com osso, pertencia tradicionalmente à Casa X, mas atualmente há somente um sobrevivente desta Casa, e o chefe de Kretire me falou que esta carne é consumida pelos jovens homens sem filhos. Em PI Gorotire, um homem afirmou que ele é o dono da garganta (*òn kre nù*) da queixada, uma

---

(*) Denominei-os 'internos' no Apêndice 9 porque não se trata dos ovos que os jabutis põem na areia, mas daqueles retirados da barriga dos jabutis mortos pelos Kayapó.

porção de carne que ninguém em Kretire reivindica como seu *nekrets*.

O gama de possibilidades da distribuição de um *nekrets* qualquer dentro de uma aldeia é muito grande. Num extremo, ele pode ser desfrutado somente por um indivíduo da Casa a que pertence, como é o caso do maior jabuti, que em Kretire, em 1982, pertencia a um adolescente da Casa XV - o homem mais velho desta Casa na aldeia. No outro extremo, um *nekrets* pode ser desfrutado exclusivamente por alguns membros de uma ou mais Casas alheias. É o caso, por exemplo, do rabo de queixada, que pertence à Casa VIII. Não há membros desta Casa em Kretire, e consequentemente esta prerrogativa foi transmitida a dois filhos da filha de Kokràre (Gen.5), que foi um dos velhos donos desta carne na Casa VIII. Se nenhum descendente legítimo desta Casa emigra a Kretire, os atuais detentores do privilégio provavelmente o transmitirão aos ZS deles.

Um dos direitos à carne da Casa XVII foi atribuído a três mulheres e a dois homens desta Casa, mas trata-se de uma categoria de carne diferente das demais. Durante as caçadas prolongadas no mato, para colecionar grandes quantidades de jabutis para uma cerimônia, estes animais são reunidos nos acampamentos e todos os dias são acordados para se averiguar se algum deles está morto. Se isto acontece, é sinal de que um dos pais das crianças que serão festejadas vai morrer e os jabutis mortos são entregues àqueles membros da Casa XVII que têm o direito de comê-los.

Cada ano, um pequeno rito é realizado para marcar a preparação de novas roças. De madrugada, no dia escolhido, u

ma dança acompanha um canto para as roças novas(*), e todos aqueles que detêm o direito de comer qualquer porção da anta formam um grupo à parte. É também a ocasião da transmissão formal dos direitos sobre a carne de anta, pelos atuais donos, para seus jovens *tabdzwë*. Uma mulher comentou que um *nhènget* de seu filho havia falado à toa que ia passar carne de anta para este menino, e que não a transmitiu (*yarẽn kaygo, re kèt*; falar/inautêntico/transmitir/neg.). Suponho que isto signifique que o homem não levou o menino ao pátio para efetuar a transmissão.(**)

Assisti à distribuição de carne de anta, de Casa em Casa, durante a cerimônia de nominação que observei em Kretire, mas no decorrer da pesquisa nenhum tamanduá sequer foi encontrado no mato, e nenhuma vara de porcos selvagens. Uma missionária (do SIL), Mickey Stout, que morou na aldeia de Porori, poucos anos depois da 'pacificação' dos Mẽtùktire, contou-me que naquela época era frequente os índios escutarem varas de porcos passando perto da aldeia. A carne proveniente das caçadas destes porcos sustentava a aldeia durante vários dias. Não verifiquei pessoalmente a distribuição das porções de tatu, veado e macaco que constituem *nekrets*, mas isto pode até ter acon

---

(*) *Puru ya dzuwa kam mẽngrere*; roça/?/?/em/canto.

(**) O levantamento de dados sobre as carnes baseou-se essencialmente em informações verbais. Mesmo a verificação empírica de que carne ia para que Casa foi feita com base em perguntas. Precisaria de um açougueiro como assistente de pesquisa, para checar as informações dos Mẽtùktire. As antas mortas eram trazidas do mato desmembradas em grandes pedaços, e com exceção das patas, que podia reconhecer nas panelas da Casa I, as demais eram, aos meus olhos, indistinguíveis uma das outras.

tecido sem que eu percebesse.(*)

4. Máscaras(**), franjas e hastes

Os Mẽtũktire possuem cinco tipos de máscaras (*karõ*). A associação delas com o sistema de *nekrets* é bastante heterogênea. A máscara mais importante em termos de *nekrets* é aquela que representa o tamanduá, usada na cerimônia *Koko* junto com as máscaras de guariba e de macaco-prego.(***)

A Casa IV (e a Casa A, sua vizinha tradicional, ausente em Kretire) é denominada como aquela onde se erguem as hastes das máscaras de tamanduá(****) (*pàt kam ko krats*; tamanduá/em/pau/base; veja Apêndice 10). Segundo as informações de Banner (1978a), há máscaras de um casal de tamanduá e de um filhote. A máscara do tamanduá fêmea e do macho são encravadas em hastes erguidas para o alto; em seguida, as máscaras são crivadas de flechas. Depois, todos tentam segurar as hastes até que sejam fixadas em buracos no chão.(*****)

A Casa XV, em Kretire, é conhecida pelo nome "o lugar onde se guarda as máscaras de tamanduá" (*pàt krèn dzà*; ta

---

(*) Verswijver (1982:50) associou o pênis também à porção de ovos e de fígado de jabuti que é *nekreta*. Embora não me lembre ter visto isto, meus dados revelam o pênis (*idzot*) do jabuti sendo levado pelos donos dos ovos e do fígado.

(**) Para desenhos das máscaras Kayapó, veja o Apêndice 10.

(***) Banner menciona uma quarta máscara (*Koko*) nesta cerimônia, que representa o surubim ou pintado (1978a:110). Não encontrei esta máscara entre os Mẽtũktire.

(****) Banner disse que foram erguidas na casa dos donos da festa (ibid: 115), mas provavelmente a cerimônia *Koko*, vista por ele, foi realizada na Casa dos detentores destas hastes em PI Kubẽkrãkeyn.

(*****) Banner encerra sua descrição dizendo: "Foi a coisa mais aproximada a culto que jamais (sic) presenciamos em mais de 40 anos de convivência com os índios." (Ibid:115).

manduá/sentar/lugar). Verswijver diz que esta é a Casa onde as máscaras são guardadas durante a cerimônia (1983:302), e Banner só explica que as máscaras foram penduradas num pequizeiro ao serem retiradas das hastes (1978a :115). Em Kretire, vi velhas máscaras de tamanduá, que já tinham sido usadas numa cerimônia *Koko*, penduradas no teto da Casa XV. Um homem desta Casa e o filho de sua irmã são considerados os donos destas máscaras (*pàt turu dzwoy*; tamanduá/portar/dono). Aparentemente, todos podem usar estas máscaras e a prerrogativa dos donos é simplesmente guardá-las. A mulher mais velha desta Casa insistiu que é o lugar em que teve origem este direito (*karõ dzam dzà kray*; mascara/em pé/lugar/começo). Alguém disse que os membros desta Casa se abstêm de comer o tamanduá e o macaco-prego (como os portadores de nomes *Koko*), mas não cheguei a verificar isto. Na mesma Casa, são guardadas as maracás.(*) Um homem da Casa XI, em Kretire, disse que recusou o direito de usar ou guardar estas máscaras por medo de ser morto por um espírito (*mẽkarõ*). Já que este homem não pertence à Casa dos donos das máscaras, isto significa que esta prerrogativa, como as demais, pode ser transmitida a um membro de uma Casa aldeia temporariamente.

Falando acerca do desfile no pátio com as máscaras *Koko*, Banner diz: "As mulheres cobriam as máscaras numa verdadeira cortina de fumo, para defendê-las de possíveis investidas de espíritos malévolos." (Ibid. :111). E sem especificar sobre que máscaras está falando, ele observa que acendeu-se um

---

(*) Também em PI Gorotire as máscaras de tamanduá e as maracás são guardadas juntas.

fogo debaixo das máscaras, nas casas, para afugentar os espíritos (*mẽkarõ*). Parece-me que em ambos os casos os espíritos são aqueles dos mortos.(*) Banner diz que as máscaras penduradas nas casas foram vigiadas dia e noite porque se uma caísse, a saúde da criança festejada sofreria (ibid.:111).

As pessoas que representam o macaco-prego e o guariba (se não o tamanduá também) falam de um jeito especial, indo de casa em casa pedindo comida. Pessoalmente, só vi a máscara de guariba, em Kretire, usada numa ocasião de brincadeira. A pessoa que representa o guariba utiliza o léxico kayapó, mas fala inspirando suas palavras, invertendo a maneira normal das pessoas falarem. A Casa IV foi descrita como aquela à qual pertencem as máscaras de guariba, o que deve significar (à luz dos donos da máscara de tamanduá) que elas são guardadas nesta Casa depois de serem usadas.

As máscaras de macaco-prego não pertencem a uma Casa específica; são guardadas na Casa dos donos da festa de cada cerimônia de nominação. Um homem, em Kretire, um imigrante Kayapó do leste do Xingu, o único membro de sua Casa nesta aldeia, disse que uma de suas prerrogativas de *nekrets* é enfeitar com penugem a cabeça da máscara de macaco-prego que ele usa, distinguindo-a das demais máscaras deste tipo.

Na cerimônia *Bemp*, certas pessoas usam máscaras, que parecem grandes franjas (*mràm*), para representarem aves (*àkre*). Diferentes Casas têm a prerrogativa de usar franjas tingidas de cores diferentes. Membros da Casa XII usam franjas tingi-

---

(*) Este antagonismo entre os mortos e os vivos na sociedade Kayapó ainda não foi bem explorado.

das de preto, mas não identifiquei os donos das franjas tingidas de vermelho. Numa das danças, à qual assisti durante a cerimônia *mẽmù-biok* em Jarina, o líder cerimonial encabeçou uma fila de doze homens que haviam usado estas franjas na cerimônia *Bemp* do ano anterior. Não pude aprofundar o significado do papel destas aves. As principais máscaras na *mẽmù-biok* chamam-se *bo* (palha). Depois de usadas, permanecem na Casa dos donos da festa (como as do macaco-prego). Os Mẽtùktire dizem que aprenderam a fazer estas máscaras com os índios Juruna (*kute ùrù dawoy*; 3ª pessoa/fazer ou tecer/dono).(*)

5. Enfeites (*kunhiri*)

5 a) Introdução

Antes de discutir os enfeites que pertencem às Casas, é importante notar que alguns devem ser usados por todas as pessoas em ocasiões cerimoniais, e outros distinguem determinadas categorias de pessoas. A justaposição dos vários tipos de enfeites pode ser demonstrada mais claramente através das fotografias.(**) Existem enfeites diferentes de uma cerimônia para outra, mas a maioria deles é usada em várias cerimônias. Para simplificar a exposição, concentrarei na distinção entre as várias categorias de enfeites, sem tentar delimitar as ocasiões cerimoniais nas quais cada um pode ser usado.

Na vida cotidiana, os adultos usam pinturas corporais de jenipapo, aplicado diretamente com a mão, técnica execu

---

(*) Segundo um mito Pau d'Arco, transcrito por Nimuendajú, esta máscara originou-se dos Karajá (1984:194).

(**) Neste capítulo, todas as referências a fotos, remetem ao Apêndice 10.

tada em pouco tempo. Nas cerimônias, os adultos devem ser pintados com pincéis, e todos de "pele dura", ou seja, as crianças que já sabem andar, devem raspar o topo da cabeça para aplicar casca azul de ovo de macuco (*atòroti ngre kà*; macuco / ovo /envoltório) por cima do rosto. Os cabelos são cobertos com penugem branca (*kaka*) de urubu-rei ou de uma espécie de gavião pequeno (*àk kinhoti*). O torso é coberto com penugem verde-amarelo de periquito (*kroy/kàte ngwoy*; papagaio/periquito penugem). E o leite de uma árvore serve para colar a casca de ovo e a penugem.

As braçadeiras de crochê (*pa dze*), hoje em dia, encobertas por miçangas brancas, azuis e vermelhas, são usadas diariamente por crianças e homens, e cerimonialmente por todos. Junto ou sem elas, são usadas caudas vermelhas de arara (*pa kam màd yamũ*), penduradas até os pulsos, e enfeitadas com penas amarelas curtas de rei-congo junto às braçadeiras. Nas cerimônias, adultos e crianças amarram fio de algodão debaixo dos joelhos (*kaĩn*), tingido de urucu e enfeitado com pingentes de miçangas, coquinhos e penas vermelhas de arara.

Em ocasiões cerimoniais, as crianças usam pulseiras feitas da casca da palmeira pati (*wore kà*), em que são fixadas sementes (*bày kà*; capim-de-cipó), miçangas, e coquinhos nas quais são penduradas penas vermelhas de arara. As crianças usam também um cinto (*mẽpre*) de fios de algodão vermelho e um par de tiracolos de crochê de algodão vermelho (*kadzàt turu*), um em cada ombro, cruzando no peito. Segundo Verswijver, estes três enfeites infantis constituem a prerrogativa das crianças com nomes confirmados (1984b:60-61). É provável que isto esteja correto (embora não possa confirmá-lo), já que

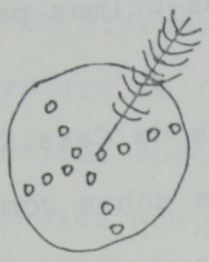
estes ornamentos são geralmente usados junto com os brincos distintivos das pessoas bonitas (*mẽ mets*).

Na cerimônia *mẽni-biok*, as mulheres que marcam o ritmo das danças com as maracás na frente, no meio e no final da linha de dança, usam o grande cocar *krokrokti*, de caudas vermelhas e azuis de arara, em cujas pontas são fixadas penas brancas de gavião. Este cocar não é ligado a Casa alguma e é sustentado numa base de buriti (*àk kà dze dzà*), na forma de uma ferradura de cavalo, com o auxílio do peso de uma cabaça, e um disco (*kekrù*) de folha de palmeira costurada com fio de algodão. Os homens usam o mesmo cocar na cerimônia *mẽmù-biok*. Na cerimônia *mẽni-biok* todas as mulheres usam um tiracolo de fios de algodão vermelho, enfeitado com miçangas e retrizes vermelhas novas (*ràyts*; crescente) de arara. Em várias cerimônias, os homens usam um capacete de cera (*kutòb*), pintado de vermelho e branco, no qual é afixado um suporte (*àk kà pari*) para inserir penas.

Os iniciandos masculinos (*mẽ'i-ĩntùk*) têm vários enfeites específicos (veja Verswijver 1984b). Três destes enfeites, incluindo o cinto branco de buriti (*pre aka*), são usados somente no decorrer dos ritos de iniciação. Dois dos enfeites, incluindo um colar com pingentes de penas de periquito e arara (*ôn kretã*; veja foto), podem ser usados em todas as ocasiões cerimoniais pelos homens que passaram por esta iniciação em sua adolescência.

Os membros 'bonitos' de uma Casa (encontrada em Jarina e PI Gorotire, mas não em Kretire) detêm a prerrogativa de usarem moluscos distintivos (*ngàp kre katsèt*), com uma linha de furos horizontais e verticais, com uma pequena pena verme

lha saindo do furo central (veja próximo desenho). Parece haver também uma distinção entre o uso de brincos de moluscos inteiros versus discos chatos e redondos, obtidos pelo corte de moluscos.(*)



ngàp kre katsèt

5 b) Cintos, chocalhos e pingentes animais

Em ocasiões cerimoniais, as pessoas geralmente usam o maior número de enfeites possíveis, mas o exercício de prerrogativas pessoais depende da disponibilidade de matérias-primas para se fabricar os enfeites. Elas podem estar indisponíveis, entre outras razões, porque se encontram somente no velho território Kayapó, a leste do Xingu, ou perto de PI Mẽkrãnòti (o que é sinônimo de floresta de mato alto para os Mẽtũktire), como as sementes para um cinto chamado *rõnka-àkà*. Os Mẽtũktire também usam muitos materiais encontrados no campo (*kapòto*), a oeste de Jarina. O que torna os recursos naturais mais escassos em todas estas regiões é a proximidade e o ritmo de desmatamentos para a implantação de projetos de desenvolvimento econômico.

Numa cerimônia, perguntei a um dos donos do cinto de

(*) Em Jarina, vi alguns brincos de penas de arara. Não descobri se são ligados às Casas Kayapó, ou se constituem uma cópia de brincos do Alto Xingu. Verswijver menciona brincos contendo espelhos como privilẽgio de uma Casa em PI Mẽkrãnòti (1984b:48).

unhas de anta porque ele não o usava. Ele respondeu que tinha vendido seu último cinto a um caraíba. Estas vendas de *nekrets* são cada vez mais frequentes e, às vezes, os usuários demoram muito tempo para achar novas matérias-primas para fabricarem um substituto para si.

Em Kretire, os quatro homens da Casa I, que têm o direito de comer patas de anta, usam as unhas como cintos-chocalhos.(*) Três homens da Casa IV têm o mesmo privilégio. Os donos anteriores do cinto, já mortos, são tidos como um MMB de uma velha da Casa I e dois MB de uma velha da Casa IV. Ambas as Casas consideram-se também as proprietárias de um mesmo cocar.

Cintos fabricados de fio de algodão (cultivado pelos Mẽtũktire) também foram mencionados como *nekrets*. Duas irmãs da Casa V herdaram, de sua *kwatỳ*, um cinto vermelho de fio de algodão, de origem Xicrin, e um homem da Casa XI transmitiu aos filhos da irmã um cinto de algodão parecido com aqueles usados pelas crianças.

Um enfeite pertencente à Casa XIV é uma casca de tracajá, ornamentada de miçangas, que é pendurada nas costas por um fio de algodão. O velho dono (*dzwoy tum*) foi Bep-angàti, mas na ausência de descendentes da Casa dele em Kretire, o enfeite é usado por três filhos da filha deste homem, na Casa XI, e por dois filhos de seu filho, na Casa V.

Em Kretire, somente um homem usa um cinto de pele de

(*) Já que os membros da Casa I e da Casa XII enfatizaram que para fazer cintos não usam as patas dos animais que criam (a anta e a queixada respectivamente), não sei o que é feito com as patas quando os animais de estimação destas Casas são mortos por atacarem alguém.

onça-preta, considerado pertencente à Casa III, ausente nesta aldeia. Mais dois cintos de pele que constituem *nekrets* em PI Mẽkrãnõti não são usados em Kretire - um de pele de onça-pintada e um de pele de ariranha (*ne*).(*)

Em PI Gorotire, o fato de haver alguns enfeites não encontrados em Kretire, como um cinto de moluscos inteiros (*ngàp tsèt pre*), indica que, embora alguns enfeites sejam apropriados por Casas que não são as proprietárias originais, nem sempre isto acontece. Seria interessante, mas difícil, saber se o medo do espírito do dono de um enfeite influencia ou não a sua apropriação por uma Casa alheia.

5c) Colares

Hoje em dia, muitos Mẽtùktire usam colares de moluscos, sendo este colar um dos mais vendidos aos caraíba. Uma velha falou-me que os jovens usam este colar inautenticamente (*kaygo*), e outra mulher se queixou de que os jovens estão todos usando este *nekrets* dela. Ela disse que antigamente isto seria motivo suficiente para um duelo, e se os velhos *nhènget* de sua Casa não estivessem mortos expropriariam os colares dos usuários ilegítimos.

Várias pessoas afirmaram que se os velhos ainda estivessem vivos ninguém ia pegar *nekrets* ao qual não tivesse direito. Isto parece ser uma maneira de dizer que antigamente era mais raro usar *nekrets* ilegitimamente porque isto provocaria violência física. Atualmente, várias pessoas fabricam en

(*) A palavra *ne* foi traduzida como capivara, por Verswijver (1984b:49).

feites sem deter esta prerrogativa (*kaygo*), geralmente para vender, mas, no caso de colares de moluscos, para usá-los também.

A Casa IV em Kretire e sua vizinha tradicional, Casa A, ausente nesta aldeia, são tidas como as proprietárias legítimas dos colares de moluscos amarrados na nuca com fios de algodão vermelho (*ngàp tekre abu kam edzà kamrèk*;molusco/posterior/pendurar/em/fio/vermelho). A Casa V e a Casa XII (a velha desta última,uma imigrante Kayapó do leste do Xingu) são tidas como as donas do mesmo colar, amarrado com fios de algodão preto (*edzà tũk*). Verswijver afirma ter encontrado seis variantes deste colar, de acordo com a cor dos fios e a presença ou ausência de miçangas (1984b:48). Segundo ele (comunicação pessoal), as pessoas em PI Mẽkrãnòti que não têm direito a algum tipo de colar de molusco usam imitações feitas com latão. Quando o velho chefe desta aldeia visitou Kretire, ele informou a uma mulher da Casa D que tinha visto os *nhènget* dela usarem este colar com fios de algodão preto e que, portanto, esta prerrogativa pertence à Casa dela.

Os Mẽtũktire consideram os moluscos um material perigoso. Numa ocasião cerimonial, um dos donos legítimos do colar de moluscos disse-me que ele não estava usando-o porque seu filho era muito novo ainda, e que os moluscos poderiam deixar inchada e dura a barriga do bebê (*tik kam tl'yts*; barriga/em/duro). Outro homem explicou que os brincos usados pelos homens na vida cotidiana têm um botão caraíba embaixo, e não um molusco porque,de forma mística,este penetra no corpo facilmente, causando doença.

Como foi mencionado, em relação a alguns outros en-

feites, haveria uma distinção de direito relativo a dentes (ou colares) velhos e novos de onça-parda. Não cheguei a entender o significado deste tipo de afirmação. Colares de dentes de ariranha pertencem à Casa XII. Uma Casa ausente em Kretire (nº XVIII) é tida por alguns como a Casa de origem do colar de dentes de filhotes de queixada, embora a mulher mais velha da Casa IX (uma imigrante do leste do Xingu), considere que este colar pertence à Casa dela, e é usado pelo seu filho.

5d) Enfeites labiais

Antigamente, todos os homens usavam batoques de madeira. Perguntei aos Mẽtùktire sobre o batoque de cristal (depois de achar exemplos na coleção do arquivo do Museu Nacional-RJ). Pelo menos dois velhos lembravam deste batoque (*ken/krut kà kako*), embora ninguém o use mais. Um destes velhos disse que um *nhẽnget* falou à toa (*yarẽn kaygo*) que lhe concederia esta prerrogativa, e o outro lembrava três usuários deste batoque, de duas Casas, mas não sabia a qual delas pertencia. Era um tubo de cristal pendurado no lábio inferior e que ficava acima do peito.

Um batoque fabricado do bico superior de tucanuçu foi atribuído a duas Casas (IV e XIII). Somente o vi sendo utilizado por dois homens desta última Casa. Antigamente, era inserido no furo do lábio inferior por um pauzinho. Hoje em dia, segura-se na mão pelo pauzinho, ou, na boca, como se fosse um cachimbo. (*)

(*) Segundo Verswijver, outra Casa utiliza o bico de uma espécie diferente de tucano com a mesma finalidade (1984b:48).

Favor não fazer anotações ou grifos
à tinta ou a lápis nesta publicação

5e) Tiracolos

Alguns homens usam um tiracolo de fios de algodão vermelho (*kadzàt nhĩ ko kamrèk*; algodão/polpa/abundante/vermelho), idêntico ao tiracolo usado no cotidiano pelas mulheres pós-puberes que ainda não tiveram filhos. As Casas VI e B são consideradas proprietárias deste tiracolo, que também é utilizado por dois membros da Casa XI em Kretire. Um tiracolo do mesmo estilo, feito com fios de algodão preto, pertence unicamente à Casa XII.

Existe um tiracolo chamado "dentes de capivara", que nada mais é do que o tiracolo de palha de buriti que todos usam nas cerimônias (uma versão curta dos tiracolos usados para carregar bebês), envolto em fios de palha de babaçu (veja foto). Alguns associam a origem deste enfeite à Casa XVIII, ausente em Kretire, e é usado, nesta aldeia, pelos membros da Casa D.

A mulher mais velha da Casa IX disse que sua Casa tem a prerrogativa de enfeitar os tiracolos de fios de algodão (que todas as mulheres usam em certas cerimônias) com garras de tatu-canastra. Somente uma filha (já morta) desta mulher usava este enfeite, mas esta velha o transmitirá a uma *tabdzwẽ* dela.

5f) Pulseiras

O par de pulseiras *wore kà*, como o tiracolo, é usado por todos, mas enfeitado de maneira especial como prerrogativa. Na Casa IX, os usuários destas pulseiras as enfeitam com

coquinhos do coqueiro da Bahia em lugar das sementes já mencionadas, usadas nas *wore kà* das demais Casas. Há pelos menos mais uma variante que constitui *nekrets* - o desenho das pulseiras é feito com miçangas em vez de casca de árvore.

Há dois tipos de pulseiras de crochê de algodão vermelho, um (veja foto) pertence à Casa V, e outro à Casa VI. O segundo distingue-se do primeiro pelo desenho no crochê e pelo tipo de pingente. O direito de amarrar os pulsos com fios de algodão vermelho (*inàyts kam kadzàt kamrèk*; 1ª pessoa pulso/em/fio/vermelho) é reivindicado por várias Casas e seu uso é bastante difundido. O direito de amarrar os pulsos com fios de algodão branco pertence à Casa XVIII, ausente em Kretire. Nesta aldeia, um homem usa este enfeite que recebeu do pai de sua mãe.

5g) Plumária

As aves, cujas penas são mais usadas na ornamentação, são as araras. Os Kayapó distinguem quatro espécies:

nome científico : Ara macao
nome vulgar : ararapiranga
nome kayapó : *màdne/màd kumrets*

Penas amarelas; cauda vermelha com pontinha azul

nome científico : Ara chloroptera
nome vulgar : arara-vermelha
nome kayapó : *màdtire*

Penas verdes; cauda vermelha com ponta azul

nome científico : Ara ararauna
nome vulgar : arara-canindé
nome kayapó : *màd nàràỳ*

Cauda azul do lado de fora e amarela do lado de dentro, ave encontrada perto de Kretire

nome científico : Anodorhynchus hyacinthinus
nome vulgar : araraúna
nome kayapó : *màd kàtùkti*

Cauda azul-escuro do lado de fora e preta do lado de dentro. Ave encontrada no campo (*kapòto*)

A cauda da arara-vermelha é de um tom vermelho mais escuro do que a cauda da ararapiranga, e tem um ponto azul distintivo. As pontas azuis da cauda da ararapiranga podem ser cortadas para a obtenção de retrizes puramente vermelhas. (*)

Os Kayapó distinguem vários tipos de papagaio e um número ainda maior de periquitos. Não foi possível identificar todas as espécies de periquitos vistas em Kretire. As penas de papagaio, usadas nos cocares, possivelmente restringem-se a duas espécies:

nome científico : Amazona aestiva
nome vulgar : papagaio-verdadeiro (falante)
nome kayapó : *kroyti*

Cauda verde. Ave encontrada nas áreas de Kretire e PI Mẽkrãnõti

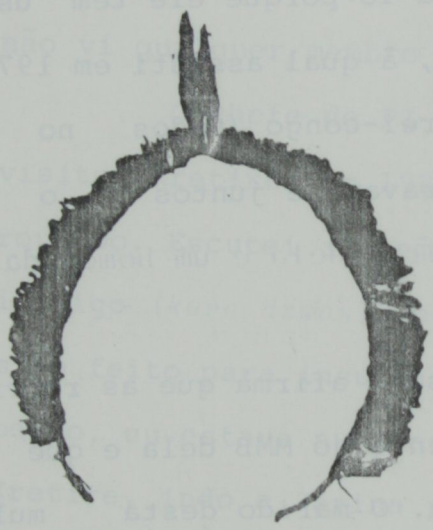
---

(*) Bamberger não distinguiu entre as duas espécies de araras vermelhas que só identifiquei com a ajuda de Isabelle V.Giannini (quem fez um estudo de aves no território dos Xicrin), depois de voltar do campo. Consequentemente não sei se os inúmeros enfeites de penas vermelhas de arara podem ser feitos com penas das duas espécies indiscriminadamente, ou se cada enfeite tem especificamente penas da arara-vermelha ou da ararapiranga. As referências, no texto, a penas vermelhas de araras remetem, então, a uma destas duas espécies. Uma delas encontra-se somente na floresta perto do PI Mẽkrãnõti; a outra, não sei localizar.

nome científico : Amazona amazonica
nome vulgar : papagaio-do-mangue
nome kayapó : *krãkrà*

Cauda verde, laranja e azul. Ave encontrada no campo (*kapòto*)

Mais comuns em Kretire são os cocares pequenos amarrados diretamente na cabeça (*àk kà*, veja o desenho a seguir). Cocares deste estilo são feitos das retrizes verdes (de dois tons) de papagaio-verdadeiro, ou, alternativamente, das retrizes laranjas, verdes e azuis de papagaio-do-mangue. Não ficou claro se ambos os cocares pertencem a uma determinada Casa. Várias pessoas afirmaram que as penas de papagaio pertencem à Casa XVII. Alguém me explicou que todos os homens usam o cocar de penas de papagaio-do-mangue na cerimônia *kwàrᵾ-kango*, mas somente os membros da Casa XVII usam a versão grande, amarrado em um suporte.





àk kà, cocar pequeno sem suporte

As penas da cauda de rei-congo (amarelas) são usadas para fazer cocares pequenos (veja desenho acima), cocares grande amarrados num suporte (veja foto), e cocares de

quase dois metros de comprimento, amarrados na cabeça sem suporte (veja foto), todos contendo, no centro, algumas penas vermelhas de arara. A Casa IV é geralmente designada pelos Mẽtũktire como a Casa (das penas) de rei-congo. Esta Casa ocupa somente uma habitação em Kretire, mas cinco em Jarina, formando um bloco de um terço das casas daquela aldeia. Em Kretire, a mulher mais velha da Casa I afirmou que a sua Casa também era proprietária deste cocar, mas que ela havia abandonado (*kanga*) o direito de usá-lo porque ele tem usuários demais. Numa cerimônia do milho, à qual assisti em 1978, somente três homens usavam penas de rei-congo (todos no cocar mais comprido; veja foto) e encontravam-se juntos - o filho desta velha da Casa I, o filho da irmã dela e um homem da Casa IV.

A mulher mais velha da Casa V afirma que as retrizes de rei-congo pertenciam exclusivamente ao MMB dela e que a prerrogativa foi roubada numa briga. O marido desta mulher disse que o uso da cauda de rei-congo surgiu, pela primeira vez (*katõro dzà*; sair/lugar) na Casa V, mas quando duas irmãs dividiram (*aben ngrà*) esta Casa, a atual nº V perdeu estas penas. De qualquer maneira, os membros da Casa V, em Kretire, continuam usando cocares das retrizes de rei-congo em algumas ocasiões. Várias pessoas em Kretire informaram que a prerrogativa ligada a estes cocares não consiste no direito de usá-los, mas de colecioná-los no final das cerimônias (*mẽrere mets*), e que isto só não está acontecendo, atualmente, porque cada um quer guardar o cocar por ele feito, para vender aos caraíba. Um dono do mesmo cocar em PI Gorotire disse que, quando as pessoas o usam inautenticamente, a prerrogativa do dono

do cocar é de ficar à frente dos demais.

Os demais ornatos de plumária, que vi em Kretire, foram usados por um número mais restrito de pessoas. A Casa XVII é identificada principalmente por um cocar (pequeno, ou grande com suporte) das rêmiges de papagaio-verdadeiro, com penas vermelhas de arara no centro. Este cocar é predominantemente vermelho na frente, com a borda externa escura, formada pelas pontas das penas; atrás é inteiramente verde. Treze membros da Casa XVII foram mencionados como donos plenos deste cocar, e não vi qualquer membro de outra Casa usá-lo.

O chefe de PI Mẽkrãnòti usa este cocar. Quando ele visitou Kretire, em 1982, trouxe um cocar deste tipo, que foi roubado. Escutei alguém dizer que provavelmente havia sido um inimigo (*kure dzwoy*) dele, o que sugere que o roubo deve ter sido feito para insultar este chefe. Quando o roubo foi descoberto, eu estava num barco a motor, com um grupo de homens de Kretire, indo a Jarina para participar de uma cerimônia de nominação. Chegou um líder de Kretire, em outro barco a motor, para investigar os sacos dos viajantes à procura do cocar. Não foi encontrado, mas comentou-se que o ladrão teria vergonha de ousar ostentar, numa cerimônia, um cocar roubado.

Em Kretire, os três homens adultos da Casa B, aquela associada à morte do enorme gavião mítico, e somente eles, usam um capacete branco (*rorĩ rorĩ*) das penas das pernas (*te prɨ̃*; perna/pena) de gavião-real (veja foto). A cauda e as rêmiges pertencem a outras Casas, como também uma versão vermelha do mesmo capacete. Segundo Bamberger, este capacete é uma cópia de um enfeite dos Índios Karajá (1967:XXXVIII).

Um cocar menor, de penas vermelhas de arara (*àk kã*

kre màd ne ngwoy; veja foto), pertence à Casa XII. Existem variações (usadas por várias pessoas em Kretire) do tipo de penas colocadas no centro deste cocar formando um tufo, mas não cheguei a sistematizá-las.

Entre os vários tipos de ornamentos usados na parte de trás do corpo, um dos mais comuns é o *màd yamù yakro* (veja fotos). Ele pode cair pelas costas, ou estar fixado verticalmente atrás da cabeça. Detectei uma variedade enorme de enfeites deste estilo feitos com uma retriz - de arara-vermelha, ou de arara-canindé, ou de araraúna; com pingentes de penas amarelas de rei-congo, penas vermelhas de arara, penas brancas de garça, ou pingentes de fios de algodão vermelho. Havia até uma versão inautêntica (*kaygo*) com pingentes de penas de gavião, feita exclusivamente para vender aos caraíba. Segundo dados obtidos em PI Gorotire, existem também versões com pingentes de penas verdes de periquito, e penas brancas e pretas de mutum.(*)

Uma versão deste enfeite sem pingentes (*màd kàtùkti yamù yakro*) pertence exclusivamente à Casa XVI. É feito com uma retriz de araraúna inserida num tubo de bambu, que é amarrado com algodão nas extremidades. No meio do tubo, penas pretas de mutum, e azuis, amarelas e vermelhas de arara se alternam.

Um enfeite parecido é o *màteti* da Casa IX - com uma retriz de araraúna inserida num tubo de bambu, de onde sai um

---

(*) Verswijver menciona 16 variações deste enfeite, e afirma que as pessoas, que detêm o direito de usar dois tipos diferentes, podem formar novas combinações para seu próprio uso (1984b:50).

tufo de penas brancas, com manchas escuras, das penas de gavião-real. Uma variante deste enfeite, com uma retriz vermelha de arara inserida num tubo com um tufo de penas brancas de jabiru, supostamente havia sido feita somente para vender aos caraíba.

Existem também prerrogativas relativas a penas individuais. Membros da Casa V penduram uma retriz de gavião-real no fecho de seus colares, ou fixam esta pluma nos cabelos, atrás da cabeça. As rêmiges de gavião-real, o *nekrets* que é o tema do relato da morte de um homem por feitiço (cap.VI), teriam constituído um enfeite na Casa II, mas são também reivindicadas por outras Casas em Kretire (veja o próximo desenho). Uma pena de uma espécie menor de gavião (*àk kinhoti*) é usada no mesmo estilo como prerrogativa. O direito de usar a cauda do tucano, as rêmiges de garça, e algumas penas de jabiru também são prerrogativas, mas não sei de que forma são usadas.



Outra categoria importante de ornamentos corporais, que pertence às Casas, são os enfeites (a maioria de penas), usados com o capacete de cera (*kutòb*; veja fotos), na iniciação masculina, na cerimônia do milho e em outras ocasiões. Todos os homens usam o capacete de cera comum, e Verswijver menciona uma variante redonda como prerrogativa de uma Casa (1984b:56). No capacete é inserido um suporte de penas, feito de bambu (*àk kà pari*; veja fotos) por todos aqueles que detêm a prerrogativa de usar alguma variedade de penas associada a este suporte.

As penas mencionadas pelos Mẽtùktire como *nekretɛ*, para usarem junto ao capacete de cera, incluem - rêmiges ou retrizes de araras vermelhas e de arara-canindé; uma mistura das penas destas araras; e as rêmiges de filhotes de arara. As Casas, cujos membros utilizam retrizes vermelhas de arara, diferenciam-se pelo tamanho destas penas. As variações incluem as retrizes mais compridas (*yamù kati*; rabo / grande), as retrizes novas, menores (*ràyts*; crescente), retrizes médias ou curtas (*tekra/dzugɛ*), e retrizes cortadas ao meio (*yakàrɛ̃*; cortar). Não é em todas as Casas que os membros usam uma predominância de penas de araras nos capacetes. Naquelas em que isto não acontece , as prerrogativas remetem à cauda do papagaio-verdadeiro; às rêmiges de papagaio-do-mangue e de rei-congo; às retrizes de gavião-pescador (*ngokro*); e retrizes de um passarinho vermelho (*kwɛy kamrẽkti*), encontrado somente na floresta perto de PI Mẽkrãnòti.

Existem também, pelo menos, mais dois ornamentos associados aos capacetes de cera. Um é chamado "morcego" (*nhepre*), feito com um quadrado de fio de algodão amarrado numa cruz de

madeira. O outro, que pertence exclusivamente à Casa XVI, é um enfeite de penas inseridas num suporte para formar três pontas, como as garras dianteiras do tamanduá, de onde deriva seu nome (*pàt pari/nhitu*; tamanduá pé/garra).(*)

A diversidade de enfeites usados com o capacete de cera é exemplificada nas fotografias de uma cerimônia do milho em 1978 (veja Apêndice 10). Embora não possa acoplar todos os enfeites ilustrados com seus nomes em kayapó, é evidente que as imagens remetem a algumas das distinções mencionadas acima e, especialmente, às variações sobre o tema das penas vermelhas de arara.(**)

6. Coisas colecionadas

Existem prerrogativas que dizem respeito ao direito de apanhar (*bù*), ou de colecionar (*karuwà*) as coisas mais diversas. A Casa XVII é proprietária do 'ímpar' de filhotes de papagaios (*kroy nhi kiekèt*). Isto significa que, se alguém acha três filhotes de papagaios num ninho no mato, guarda dois e entrega um para os donos do 'ímpar'.

O direito de colecionar coisas remete a vários enfeites.(***) Nas cerimônias, todos usam um tiracolo de buriti (*aĩre*; veja fotos) pendurado no ombro direito (o tiracolo para carregar bebês é idêntico, mas é usado no ombro esquerdo).

(*) Para fotos destes dois enfeites, veja Verswijver 1984b.

(**) Os artigos nºs 6 e 7 do inventário de *nekrets* foram descritos no cap.VI:4.

(***) As coleções de penugem foram descritas no cap. VI:4, e de cocares na seção anterior.

Como todos os artigos de palha, manufaturados pelos homens, o tiracolo é enfeitado com pingentes de algodão fiado pelas mulheres, o que me parece ser uma maneira de inscrever na cultura material a noção da complementariedade das atividades masculinas e femininas. Um homem em Kretire, da Casa XVII, é o dono dos tiracolos de buriti, que lhe dá a prerrogativa de colecioná-los no final das cerimônias. Este homem queixa-se de que, atualmente, as pessoas não querem entregar seus tiracolos para ele porque preferem vendê-los à FUNAI. Os tiracolos vermelhos, a marca distintiva das moças pós-púberes, são colecionados na Casa VI no final das cerimônias.

As mulheres da Casa V colecionam as pulseiras (*'i-ĩ agot*), usadas pelos iniciandos na cerimônia *mẽ'i-ĩntũk*, e as levam para o mato, onde são penduradas em uma árvore. Depois de algum tempo, alguém vai examinar as pulseiras. Se uma tiver caído é sinal que o dono da pulseira vai morrer, o que indica uma relação de metonímia entre o enfeite e seu dono.

Uma das prerrogativas da Casa II consiste em pegar uma porção da massa de mandioca (as sobras, me parece), usada para fabricar os grandes berarubus cerimoniais. Depois das expedições de coleta de castanha-do-pará ou de frutos de babaçu, alguns membros da Casa XVI têm o direito a irem, de casa em casa, colecionando castanhas e babaçu para seu consumo pessoal.(*) O óleo extraído de babaçu é usado nos cabelos e no corpo. À Casa XII é atribuído o papel de pegar os arcos, estei

---

(*) Verswijver menciona que, na cerimônia *Tãkãk*, algumas mulheres detêm a prerrogativa de colecionar batatas-doces dos homens, no fim de uma dança masculina (1984b:44). Outra prerrogativa feminina, que o mesmo autor descreve, consiste em colecionar bananas de outras mulheres que as penduram num tiracolo de imbira na cerimônia *mẽni-biok* (1982: 48). Em Kretire, não vi mulher alguma exercer esta prerrogativa.

ras e cestas dos mortos e os levar até o cemitério para enterrar.(*)

7. Papéis cerimoniais e cantos

O patrimônio das Casas Kayapó inclui muitos cantos e papéis cerimoniais. Todos estes papéis estão associados a alguma dança ou canto, e são descritos como cantos comuns (*mẽngrere kakrit*). Não há termo específico que signifique 'papel' em kayapó, e aqueles que desempenham algum se descrevem como donos de um canto comum.

Anotei 32 cantos comuns, associados às cerimônias do milho (*ngroa-ngrono*), *mẽbiok*, *Koko*, *Bemp*, *Tàkàk/Nhàk*, *kwãrẽ kango* e *kukrùte*. Não incluí estes dados no inventário de bens (Apêndice 9) pertencentes a cada Casa, porque o nome do canto (ou na falta disso, o início da letra da música), mesmo quando é traduzível não explica muita coisa. Fora do contexto é difícil saber se um canto comum está associado a algum papel. Para fazer um levantamento completo dos cantos e papéis que constituem *nekrets* seria necessário acompanhar todo o ciclo cerimonial dos Kayapó.

Como as demais categorias de *nekrets*, os cantos comuns pertencentes às Casas podem ser usufruídos por membros de outras. O dono pleno de um canto pode transmití-lo ao filho (ou filha) de alguém com quem ele/ela quer fortalecer seus laços. Uma mulher da Casa XI deu o usufruto vitalício de

---

(*) Um jovem da Casa V foi descrito como o dono das espingardas dos mortos, mas não descobri o que isto quer dizer exatamente.

um canto seu (e nenhum nome) à filha de um filho classificatório (MZDSD) na Casa I. Em outra ocasião, quando eu perguntava sobre os parentes dos quais as pessoas recebem comida, esta mesma mulher descreveu o pai da menina à qual ela deu o canto comum como um 'filho' (*kra*), que sempre lhe dá carne, peixe e mel. Esta mulher não tem filho próprio, mas ela pode estreitar os laços com seus filhos classificatórios da mesma Casa, dando nomes ou *nekrets* para os filhos deles. No caso citado, a mulher está substituindo ou representando sua própria filha, que é a nominadora e transmissora potencial de *nekrets* para as filhas de seu irmão.

Algumas mulheres transmitem cantos comuns a seus *tabdawl* masculinos, mas provavelmente os cantos em questão pertenciam aos irmãos ou MB mortos delas. Uma mulher deu o usufruto vitalício de um canto seu (e nenhum nome) ao filho de um pseudo-irmão que estava sendo criado na Casa da FM dele, onde ela também foi criada, quando ficou órfã. Outra mulher deu um canto ao FZSS. A avó materna deste menino disse que mais tarde ele devolverá o canto aos DC da doadora.

Em muitas danças masculinas (se não em todas), uma mulher acompanha os homens. Ela geralmente anda junto, sem cantar ou dançar.(*) Uma mulher da Casa D, já casada e com filhos, acompanha os homens numa dança na cerimônia *Bemp*. Ela recebeu este papel da MMZ, e a irmã dela o recusou porque tem saudade (*o'ama*) de sua *kwatly*. Durante a cerimônia *Bemp*, à qual assisti em PI Gorotire, uma mulher acompanhou um grupo

---

(*) Cf. as meninas (e meninos) *wftf* entre os Timbira, descritos por Melatti (1978).

de 38 homens que cantaram, sentados no chão em um 'tapete' redondo de folhas perto da casa dos homens, desde o anoitecer até o amanhecer. Esta mulher tinha a parte de cima da cabeça raspada e estava pintada e enfeitada, mas não cantava junto. Outras mulheres acompanharam várias danças diurnas durante a *Bemp*.

Nem todos os papéis são tão passivos. Um homem da Casa I, em Kretire, descreveu-me o canto e papel dele na *Bemp*, que recebeu do irmão de sua mãe. Ele fica em pé, no pátio, ornamentado com seu cocar e demais enfeites, com um círculo de palha em volta, que é aceso enquanto ele fica no meio das labaredas. Sua mãe fuma por perto para espantar os espíritos dos mortos, e para vir ajudar a apagar o fogo. Na cerimônia *Bemp* de 1981, em Kretire, este homem transmitiu o papel ao filho pequeno de uma irmã classificatória de sua própria Casa, que ele segurava nos braços, e a um outro 'Z'S (MMZDDS), um menino maior que ficou em pé ao seu lado. Segundo este homem, foi sua mãe e o irmão dela que sugeriram para quem ele deveria transmitir este *nekrets*.(*)

Alguns cantos/papéis aparecem em mais de uma cerimônia, como aquele da onça-pintada que é presente na *Koko* e na *Tàkàk*. Nesta última cerimônia, a 'onça' fica dentro de um abrigo construído para ela no pátio. O homem que desempenha o papel de onça, em Kretire, disse que ele deita dentro do abrigo. De vez em quando ele se levanta, ronca, vai até os recebedores de nomes e volta novamente ao abrigo. As crianças feste

(*) Cf. a descrição de T.Turner (1965:211) deste mesmo papel que ele observou em PI Gorotire.

jadas estão protegidas dele por seus amigos formais. Na cerimônia *Koko*, a onça não tem um abrigo, mas ronca "mm mm mm" para indicar aos donos da festa que está com fome, e estes lhe trazem comida. As insígnias do detentor do papel de onça incluem um dente de porco e um dente de peixe-cachorro, que são guardados na Casa de sua mãe, entre uma cerimônia e outra.

Este homem, que tem somente o usufruto do papel de onça (veja p. 318, § 1), é, por nascimento, da Casa do líder cerimonial. Ele disse que o filho de sua irmã pode deter este ofício, mas que ele não o quis. Aprendeu um pouco, mas acha muito complicado porque o líder cerimonial tem que saber muitas músicas. Em suma, tal líder tem um grande destaque cerimonial.

O homem que recusou este ofício é um funcionário da FUNAI, e este caso é ilustrativo do conflito de valores dos jovens que se identificam com a vida dos avós (*mẽtum kukràdzà*), mas têm que achar meios de satisfazer suas recém-adquiridas necessidades de bens industrializados. Atualmente, os Mẽtùktire tendem a especializar-se numa área de conhecimento tradicional, ou numa área de mediação com o universo dos caraíba, já que esta nova alternativa requer um longo aprendizado.

Depois de voltar de PI Gorotire, mandei um recado, perguntando se Kedze, uma velha da Casa XVI naquela aldeia, era a mãe do líder cerimonial. Uma resposta anônima voltou em kayapó, dizendo que Nhàk-dzàrẽ (a filha de Kedze), é a mãe do líder cerimonial, e que o líder cerimonial antigo era o irmão de Kedze. Isto significa que o líder cerimonial em PI Gorotire é o MZDS do líder cerimonial em Jarina, Bàkae (nº 315, Gen. 13). Os líderes cerimoniais de PI Mẽkrãnòti são também desta

mesma Casa.

Este exemplo indica que mesmo se alguns *nekrets* trocam de mãos, sendo apropriados por uma Casa que não é sua proprietária original, as Casas pesquisadas mantêm um núcleo de *nekrets* através do qual elas se identificam e podem ser identificadas pelos membros das demais Casas a oeste ou a leste do Xingu.

8. *Nekrets* tradicionais provenientes dos caraíba

Nos últimos séculos, os Kayapó têm se deslocado do rio Tocantins no sentido oeste. Isto indica uma possibilidade deles terem conhecido os caraíba, quando estes começaram a penetrar no interior do Brasil, e por isto terem seguido rumo ao oeste, afastando-se da incursão dos caraíba (e de outros índios que também fugiam deles) em seu território. Mas, isto é puramente hipotético, e o que se sabe com mais certeza é que no século XIX, com a expansão do comércio de borracha, o território Kayapó foi atingido pelos seringueiros.(*) Nesta época, os Kayapó começaram a matar seringueiros para obterem armas de fogo com a finalidade de atacarem seus inimigos - índios e não-índios - ou para se defenderem deles.

Não foram somente armas que os Kayapó conseguiram dos caraíba. Desde o início de seu contato com os seringueiros, até sua 'pacificação', os Kayapó conceberam os caraíba (*kubẽ krãt*) como muito parecidos com qualquer outra espécie de estrangeiro (*kubẽ*). Esta categoria designa desde os homens-mor

(*) Veja D. Ribeiro, 1971.

cegos e inúmeros outros *kubẽ* mitológicos, até outros povos indígenas como os Juruna (*Ngo rene*), e Krenakore (*Krã yakàrẽ*).(*)

De todos estes *kubẽ*, os Kayapó apropriaram-se de novas cerimônias, cantos, nomes e enfeites. Dois mitos Xicrin (nºs 24 e 25), transcritos por Vidal (1977), contam como enfeites apropriados de outros povos indígenas (*kubẽ nekrets*) 'ficaram' *nekrets* quando foram incorporados dentro do sistema de propriedade Xicrin. Antigamente, os Kayapó se apropriavam da riqueza (*nekrets*) de outros povos para incorporá-la ao patrimônio de suas Casas (*nekrets*). Isto esclarece porque os bens industrializados são designados *nekrets* embora, atualmente, estes bens circulem entre os Kayapó de uma maneira diferente das riquezas tradicionais.

Como já foi descrito, quando os Kayapó mataram seringueiros pela primeira vez, um índio levou de um morto um chapéu vermelho (*kra dze kamrèk*; cabeça/amarrar/vermelho), que se tornou seu *nekrets*. Desde então, o direito de usar um chapéu vermelho foi transmitido de *nhènget* para *tabdzwẽ*. Este foi um dos enfeites que alguém me disse ter "largado" porque tem muitos usuários, e de fato é reivindicado como *nekrets* por várias Casas. Mesmo assim os usuários que observei em ocasiões cerimoniais ainda são uma pequena minoria (veja fotos). Suspeito que as miçangas da "árvore dos Juruna", um dos enfeites

---

(*) *Ngo rene*: água atravessar. *Krã yakàrẽ*: cabeça raspada. O nome português para este último povo sugere que foi derivado do nome dado a ele pelos Kayapó. Foram os Juruna que chamaram os Mẽtũktire de "Txukarramãe", que significa, em sua língua, "homens sem arco". Eles ajudaram a pacificar os Mẽtũktire, como estes ajudaram a pacificar os Krenakore. Os Kayapó designam outros povos indígenas como "estrangeiros comuns" (*kubẽ kakrit*).

da Casa IX, eram miçangas de caraíba, conseguidas antigamente, através dos Juruna.

Os artigos apropriados dos caraíba e incorporados ao patrimônio das Casas, para serem usados como enfeites ou carregados em cerimônias, incluem espelhos, guizos de gado, cartuchos vazios pendurados nas costas, cintos de cartuchos '44' vazios, e guarda-chuvas. Vi estes *nekrets* sendo usados, e os artigos seguintes foram descritos integrando a mesma categoria - uma caneca, uma cabaça e um remo de seringueiros (no interior do Brasil, estes dois últimos tendem a ser ornamentados à mão), um facão e um machado de ferro. Na dança que costumava celebrar a volta das expedições guerreiras, alguns homens tinham a prerrogativa de acender cobertores e mosquiteiros como tochas. Vi um pano usado nas costas pelos homens, e há alguma indicação de que o dono de pano vermelho é distinto do dono de pano vermelho com bolinhas (*krori*), o que Verswijver (comunicação pessoal) parece confirmar.

Dois chefes e velhos guerreiros (Kremoro e 'Ukàkoro), falaram-me que o uso de panelas trazidas dos seringueiros com fins utilitários nunca constituiu uma prerrogativa. Nas antigas expedições guerreiras ninguém pegava óculos ou relógios, e o dinheiro encontrado era jogado pelo ar porque ninguém sabia para que servia.

9. Conclusão

Os Mẽtũktire culpam, principalmente, os jovens pelo uso indevido (*kaggo*) de *nekreta*, à medida que eles não entendem seus direitos e faltam velhos para instruí-los. Esta explicação me parece ser uma racionalização das mudanças que estão ocorrendo sem serem planejadas pelos Mẽtũktire, decorrentes do aumento cumulativo de dependência do mundo exterior e de seus bens.

Os Mẽtũktire afirmam que (como no caso dos nomes) tradicionalmente *nekrets* eram transmitidos pessoalmente por um dono a seu sucessor ou herdeiro. Mas, com a morte precoce de muitos adultos na época da 'pacificação', as mulheres tiveram que transmitir os *nekrets* de seus irmãos (e MB...) a seus filhos, para não perdê-los. Isto deve ter contribuído para a apropriação pelas mulheres, de *nekrets* de Casas alheias, cujo usufruto vitalício havia sido concedido a seus irmãos.

A drástica redução da população, decorrente das epidemias resultantes do contato com os caraíba, a fragmentação cada vez maior das aldeias e as frequentes migrações implicam mudanças nas normas de transmissão de *nekrets*. Há cada vez mais probabilidade da Casa que conceder o usufruto de *nekrets* a um *tabdzwẽ* numa outra Casa não ser representada na aldeia deste usufrutuário, quando ele fôr adulto, para lhe impedir de retransmití-lo a outro membro de sua própria Casa, ou de uma terceira Casa.

Quando os *nekrets* demoram a voltar a seus donos, acabam sendo apropriados pela Casa do usufrutuário, um processo que descrevi em relação aos nomes. No decorrer do tempo, ambas

as Casas acham que este *nekrets* surgiu em sua própria Casa.(*) Isto é uma das explicações de porque duas ou mais Casas consi deram-se proprietárias legítimas de um mesmo *nekrets*.

Outra explicação é a seguinte: antes da 'pacificação', quando as riquezas tradicionais parecem ter sido ainda mais valorizadas do que são atualmente, os membros de uma Casa (nu ma determinada aldeia) poderiam ser exterminadas pelos membros de outra Casa que quisesse se apoderar de seu *nekrets*. Vá rias pessoas mencionaram este fenômeno, embora nunca deva ter sido muito frequente. Uma velha, da Casa D, falou-me que, quan do o chefe de PI Mẽkrãnòti visitou Kretire, ele lhe informou que os *nhènget* dela haviam sido mortos por inimigos que usurparam seus *nekrets*.

Outra velha contou-me que os parentes de Nhàk-enhi (a FMM dela) da Casa XIV foram mortos por pessoas com *nekrets* ruins, para se apossarem de seus *nekrets* bonitos, incluindo dois enfeites de penas de arara e seus animais de estimação. Os usurpadores (ausentes em Kretire), estão espalhados por três aldeias Kayapó a oeste e a leste do Xingu. Nhàk-enhi era a FMM de uma outra velha que confirmou esta história.(**)

(*) É interessante comparar uma afirmação de Sapir acerca das tribos da costa ocidental da América do Norte: "...only certain crests are confined to single clans, the more important ones being generally represented in several." (1915:44).

(**) Vários *nekrets* foram atribuídos simultaneamente às Casas XIII e XIV porque ambas constituíam uma única Casa que se dividiu (*aben ngrà*). Alguns Mẽtũktire ainda consideram estas Casas como uma só, embora um dos filhos de um homem morto da Casa XIV, Bep-angàti, tenha me dito que os *nekrets* de seu pai voltariam à Casa XIII onde foi criado o pai. Bep-angàti autorizou seus netos a usarem seus *nekrets*, o que explica porque alguns *nekrets* dele têm usufrutuários nas Casas V e XI (aquela dos SC, e aquela da filha e DC).

A maior parte dos *nekreta* de Bep-prêkti, um homem que já morreu, da Casa XVIII, ausente em Kretire e Jarina, é usada pelos filhos de sua filha na Casa XVII. Isto é um dos exemplos mais claros da apropriação (*amĩ nhõn*; reflexivo/possessivo) de *nekreta* por vias agnáticas. Como no caso dos nomes, se um homem não tiver descendentes (ZC, MZDC...) em sua Casa para herdarem seus *nekreta*, estes serão incorporados à Casa de suas filhas.

Os Mẽtũktire frequentemente diziam que pegavam uma determinada porção de carne "para" (*kadzù*; para) seus enfeites - geralmente os de plumária. Um homem da Casa XVI falou que ele pega a barriga da anta e o rabo do tatu-canastra "para" penas de arara cortadas ao meio, e para (colares de) dentes de gato-maracajá. Um homem da Casa XVII disse que ele pega jabutis mortos "para" as rêmiges de papagaio-verdadeiro. Um cocar ou outro ornamento pode servir como emblema de uma Casa, e este modo de falar parece ser uma maneira de concatenar os *nekreta* que identificam uma determinada Casa: Fulano da Casa Z pega a carne X para as penas Y, porque todos sabem que a carne X é consumida na Casa Z, onde as pessoas usam as penas Y.

O conceito de Needham (1975), de classificação 'politética' (polythetic) pode ajudar a entender o aspecto diacrônico das Casas Kayapó.

Modelo hipotético do aspecto diacrônico de uma Casa Kayapó

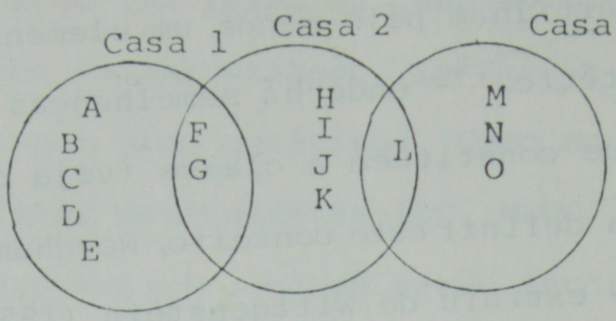
	Casa 1		
	época A	época B	época C
nekreta	a	a	d
	b	d	f
	c	e	g

Needham contrapõe a noção de uma classe 'monotética' (monothetic)- onde todos os membros da classe são definidos como tais porque compartilham pelo menos um elemento em comum, com uma classe 'politética' - onde há semelhanças esporádicas entre os membros que constituem a classe (veja o modelo hipotético acima). Para definir este conceito, Needham parte da imagem de uma corda, que extraiu de Wittgenstein (1958:87). A corda é composta de fibras, mas não adquire sua força através de uma fibra que passe pela corda de uma extremidade até a outra, e sim do fato de haver um vasto número de fibras que se sobrepõem.

Cada Casa Kayapó é concebida como distinta das demais. Seu patrimônio pode sofrer alterações no decorrer do tempo, mas a Casa sempre mantém um núcleo de *nekrets* que é percebido (corretamente ou não) como remetendo às origens da Casa. No nível sincrônico, as Casas têm um aspecto 'monotético' à medida que as pessoas são definidas como membros da mesma Casa por terem nascido de uma mulher que pertence a ela. Esta é a única característica obrigatoriamente compartilhada por todos os membros da Casa - a não ser os cativos de guerra que podem se tornar membros de uma Casa por adoção.

A relação entre as Casas, ao nível sincrônico, pode ser esquematizada através de um diagrama Ven (veja abaixo). As fronteiras entre as Casas se sobrepõem. No diagrama, a Casa 2 reivindica os *nekrets* F e G com a Casa 1, e o *nekrets* L com a Casa 3, mas mantém sua individualidade através dos *nekrets* H, I, J e K, dos quais é proprietária exclusiva.

Diagrama da relação entre as Casas ao nível sincrônico



O tema da individualização está subjacente à onomástica e ao sistema de *nekrets* Kayapó. Um *nekrets* é desvalorizado quando tem muitos usuários por perder sua função de diferenciação e, neste caso, costuma ser largado por algumas das pessoas que poderiam usá-lo. Um Mẽtùktire não esconde sua satisfação quando pode afirmar que é o único detentor (*pùdzi*; um) de um *nekrets*.

Um Kayapó não é substituível por qualquer outro membro da mesma Casa. Cada indivíduo é único, como já demonstrei em relação aos nomes. Muitas pessoas gozam da posse plena de alguns *nekrets* de sua Casa, e do usufruto vitalício de alguns *nekrets* de uma outra Casa. Germanos uterinos tendem a compartilhar vários *nekrets* em comum, mas geralmente cada qual possui algum *nekrets* que os demais não têm.

Perguntei a uma mulher, em PI Gorotire, porque as pessoas emprestam nomes e *nekrets*. Ela me respondeu que, quando alguém trata você bem (*òn dzuë mets*), você dá (*õrõ*; dar) *nekrets* "para que volte depois à sua Casa".(*) Em outras palavras, alguém retribui as pessoas que lhe tratam generosamente,

(*) *Ayte akubùn kikre rere kadzù*; de novo/voltar/casa/transmitir/para.

como se fosse um parente verdadeiro, honrando um filho ou neto delas (sempre um *tabdawỳ* do doador) com a concessão do usufruto vitalício de alguns de seus *nekrets*. Idealmente, todos sabem distinguir os donos verdadeiros de um *nekrets* das pessoas que detêm o direito de usufruto vitalício, e o que importa é a volta subsequente do *nekrets* a seu lugar de origem. Tais situações complicam-se quando o dono pleno morre e o único detentor do *nekrets* em questão é um usufrutuário pertencente a outra Casa. Parece-me ser este o mecanismo da transferência de *nekrets* de uma Casa para outra, e é isto que leva às disputas sobre *nekrets*.

Se os mortos levam a alma (*karõ*) de seus pertences até a aldeia dos mortos (como alguns autores sugerem(*)), isto não parece satisfazê-los. Alguém me explicou que os mortos ficam bravos (*ngrùk*) porque seu *nekrets* é "único" (*pùdzi*), e por isso matam seus *tabdawỳ*, como era o costume dos antigos. Embora esta afirmação seja nebulosa, uma hipótese possível é que os mortos se sintam enganados ao voltarem à aldeia dos vivos para assistirem as cerimônias e se darem conta de que seu *nekrets* está nas mãos dos vivos. É como se vissem espelhada nos vivos sua própria condição de mortos.

Deixando de lado (até a conclusão final) os demais grupos Jê e o conceito de Casa, as obras antropológicas que me refletiram uma imagem mais próxima à dos Kayapó foram dois livros de Lévi-Strauss - Le totémisme aujourd'hui, e La Pensée Sauvage. O clássico problema de 'totemismo' está inserido na questão mais ampla da classificação social. Lévi-Strauss de-

---

(*) Veja, por exemplo, Melatti (1978:114-5).

monstrou que o dito 'totemismo' é uma maneira particular de formular um problema geral, isto é, de fazer com que uma oposição, ao invés de um obstáculo à integração, seja uma maneira de produzí-la (1962a:132).(*) Todo processo de classificação procede por pares de contrastes, e só termina quando não é mais possível estabelecer oposições (1962b:217). 'Totemismo' não é uma relação de substância, mas de afinidade de um grupo social com uma espécie natural, uma classe de fenômeno ou de objetos (1962b:97 e 135). Para Lévi-Strauss 'totemismo' pressupõe exogamia. Ele afirma que:

> "...si le groupe exogamique est lui-même capable d'extension, la forme des groupes demeure constante: c'est le contenu de chacun qui s'accroît. Il devient impossible de définir l'appartenance au groupe directement, au moyen de généalogies empiriques. D'où la nécessité:
> 1º D'une règle de filiation non équivoque, telle que la filiation unilatérale;
> 2º D'un nom, ou tout au moins d'une marque différentielle, tranmisse par filiation, et qui remplace la connaissance des liens réels." (1962a:20)

Como já mencionei, nem sempre pude conectar as genealogias de diferentes sub-grupos da mesma Casa; por exemplo, as genealogias que se referem aos membros da Casa I e da Casa XVI.

Lévi-Strauss diz que marcas diferenciais 'totêmicas' devem ser formalmente do mesmo tipo, diferenciando-se uma da outra pelo conteúdo (1962a:20). No caso Kayapó, temos várias categorias de *nekrets* que diferenciam uma Casa da outra - os animais de estimação, porções de carne, enfeites, etc. Segundo

(*) Cf. Radcliffe-Brown, 1952a.

Lévi-Strauss, existem algumas sociedades onde um grupo se define pelo nome, outro por um ritual e um terceiro pelo brasão (1962a:20). Isto vale para a maneira de designar cada Casa na sociedade Kayapó. Uma é conhecida como aquela onde "a ave foi morta", ou seja, a Casa dos assassinos mitológicos do grande gavião; outra como "o lugar em que se sentam os tamanduás", ou seja, a Casa onde são guardadas as máscaras que representam estes animais; outra como "o lugar de caudas de reis-congos", ou seja, a Casa que fabrica um cocar destas penas; outra como "o lugar onde são criadas onças"; e assim por diante.

O mesmo autor argumenta que a relação entre um homem e o epônimo de seu clã é metafórica, e que em muitas tribos americanas nenhuma semelhança é postulada, sendo a conexão entre os antepassados e os animais externa e histórica (1962a:32 e 114). Mutatis mutandis, isto se aplica perfeitamente aos Kayapó. Os membros da Casa do líder cerimonial, por exemplo, não compartilham substância alguma com os homens-morcegos; eles acreditam simplesmente que os meninos-morcegos foram adotados por sua Casa.

Visto isoladamente, o patrimônio de cada Casa parece ser um conjunto arbitrário de bens e de prerrogativas. Isto porque é determinado exclusivamente pelos feitos dos antepassados. Estes, podem ser os mais diversos e não são interconectados porque remetem a toda a trajetória 'histórica' da Casa, desde suas origens até o passado recente, quando bens apropriados de seringueiros foram incorporados ao sistema de *nekrets* herdáveis.

O patrimônio de cada Casa constitui um código de sig

nos que fundamenta sua individualidade. Nenhum *nekrets* tem um significado intrínseco; quando os homens da Casa XIII inserem o bico do tucanuçu no furo do lábio inferior, não o fazem acreditando que isto tenha qualquer utilidade, mas porque seus antepassados fizeram assim. Como notou Lévi-Strauss, penas, bicos e dentes são adotados como emblemas por grupos de homens, para abolirem suas próprias semelhanças (1962b:107). Foi precisamente "la bizarrerie des listes de totems..." (1962a:102), analisada por ele, que me fez relativizar a esquisitice dos *nekrets* Kayapó.

Lévi-Strauss afirma que a homologia que as ditas instituições totêmicas evocam não se dá entre grupos sociais e espécies naturais, mas entre as diferenças que se manifestam ao nível de grupos, de um lado, e a nível de espécies, por outro lado (1962b:115). Exemplificando, ele diz que o clã 1 é diferente do clã 2 como a águia é diferente do urso; não é uma questão de dizer que clã 1 é como a águia e clã 2 como o urso (ibid.:115). Abaixo, traduzo seus esquemas, apresentados na mesma página:

"NATUREZA : espécie 1 ≠ espécie 2 ≠ espécie 3 ≠ ... espécie n
| | |
CULTURA : grupo 1 ≠ grupo 2 ≠ grupo 3 ≠ ... grupo n

e não

NATUREZA : espécie 1 ≠ espécie 2 ≠ espécie 3 ≠ ... espécie n
| | | |
CULTURA : grupo 1 ≠ grupo 2 ≠ grupo 3 ≠ ... grupo n "

Obs. As linhas indicam relações de homologia.

A realidade Kayapó é ainda mais complicada. Embora cada Casa se distinqua das demais pelos *nekrets* que lhe perten

cem, várias espécies animais, para dar apenas um exemplo de *nekrets*, não são integralmente associadas a uma determinada Casa. Se tomamos as onças como exemplo: cintos de couro de onça-preta pertencem à Casa III; lanças cuja ponta é feita de um osso de onça-parda à Casa IV; onças-pintadas, pardas e pretas são criadas na Casa V, à qual também pertencem colares de dentes de jaguatirica; o papel cerimonial de onça é desempenhado por membros da Casa VI; colares de dentes de onça-preta pertencem à Casa XVI e colares de dentes de onça-parda são reivindicados pelas Casas B, X e XII.

Quem tem a maior afinidade com as onças é o especialista (*rôp mari*) que fala sua língua e, por elas, é ajudado a caçar. E ele pode pertencer a qualquer Casa.

Os Kayapó são verdadeiros mestres em diferenciação, o que Lévi-Strauss atribui à lógica do 'pensamento selvagem', e em riqueza e inventividade de detalhes com as quais um grupo humano se distingue de outro (1962b:75 e 90). É como se para os Kayapó não bastasse mostrar que o todo é composto da soma de suas partes, dividindo as espécies animais entre todas as Casas. Esta mensagem, comunicada ao nível macro (da aldeia), através do retalhamento da anta, por exemplo, é sublinhada ao nível micro (de cada Casa). Nenhuma Casa é uma entidade autônoma, não somente porque seu patrimônio é uma porção do patrimônio inteiro do círculo ideal da aldeia completa, mas também porque os papéis por ela desempenhados numa determinada cerimônia e algumas das espécies animais a ela associadas são retalhados entre várias Casas, enfatizando a complementariedade

entre elas.

A busca Kayapó de singularidade é inesgotável. Não basta que cada Casa tenha suas carnes, seus animais de estimação, enfeites e papéis distintivos. No interior de cada uma destas categorias, há sempre uma busca de *nekreta* sem par. Por exemplo, todos os homens usam capacetes de cera, mas somente uma Casa possui capacetes redondos; todos usam um tiracolo de buriti, mas somente uma Casa envolve o tiracolo com palha de babaçu; todas as Casas possuem porções de carne, mas somente uma Casa tem a prerrogativa de receber os jabutis que morrem sem intervenção humana, e assim por diante.

Lévi-Strauss questiona se a oposição entre castas endogâmicas (geralmente associadas a sociedades altamente desenvolvidas) e grupos totêmicos (geralmente associados às civilizações mais primitivas) é realmente radical (1962b:113-4). Comparando tribos australianas e sociedades com castas, ele diz que há, pelo menos, analogias superficiais: "Casa grupo tem uma função especializada, que é indispensável para a coletividade como um todo, e que complementa as funções atribuídas a outros grupos." (1962b:113; tradução minha).

Esta idéia é representada claramente na vida cerimonial Kayapó. Cada Casa se opõe às demais e ao mesmo tempo, as complementa. Os *nekreta* Kayapó não são meros emblemas das Casas. São também uma fonte de prestígio para seus detentores. Alguém que desempenha papéis cerimoniais destaca-se pessoalmente. Uma pessoa sem enfeites é considerada pobre, enquanto alguém que tem muitos enfeites atesta, através deste fato, que ele tem o respaldo de uma parentela numerosa, dotada de *nekreta* bonitos.

As Casas Kayapó são pessoas jurídicas, mas internamente seus membros diferenciam-se bastante uns dos outros, pela quantidade e qualidade dos *nekrets* que têm. Algumas pessoas compartilham suas prerrogativas com vários outros detentores simultaneamente. As pessoas mais prestigiosas, em termos de *nekrets* (e não em termos absolutos), são os detentores exclusivos.

Em outras palavras, o sistema de *nekrets* tem, em si, duas facetas opostas e complementares. O patrimônio de cada Casa fundamenta sua individualidade enquanto grupo exogâmico que se alia a Casas distintas através de casamentos. Do ponto de vista do indivíduo, *nekrets* constitui prestígio atribuído; aquilo que cada um possui ou usufrui não depende dele pessoalmente, mas de sua parentela bilateral.

Nomes e *nekrets* não são o todo da pessoa Kayapó. Existem também fontes de prestígio adquiríveis - ser pajé, líder, guerreiro, etc. no caso dos homens, e ser um velho valorizado por sua sabedoria, no caso de ambos os sexos.(*)

(*) Algumas poucas mulheres também tratam doenças.

CAPÍTULO VIII

UMA BREVE COMPARAÇÃO DE GRUPOS JÊ

1. Os Xavante (Jê centrais)

Maybury-Lewis descreve as patrilinhagens Xavante (espalhadas entre três clãs) nos seguintes termos:

> "Lineages are invariably referred to by a soubriquet plus the suffixes *-tde'wa* or *-'wa* wich indicate collections of people described by the preceding name. The names in themselves have no latent significance nor are they ordered in any specific fashion. They appear to be no more than convenient appellations that refer to some characteristic of the lineage. As a result there may be more than one conventional way of referring to a certain lineage in a given community." (1974:170)

Este autor nota que os nomes das linhagens não estão limitados a certos clãs, e conclui que tais nomes são aplicados de uma maneira arbitrária e não-sistemática (ibid:170). Por exemplo, na aldeia de São Domingos, a linhagem *wamãri*, cujos membros têm experiências de vidência, pertence ao clã *Tpereya'óno*. Mas, na aldeia de Simões Lopes, esta linhagem pertence ao clã *E Wawẽ* (ibid:312).

Müller explica que: "O sufixo *tede'wa* significa dono, posse, pertencente." (1976:70). Em outras palavras, este sufixo corresponde à palavra *dzwoỹ* (dono-controlador) em kayapó. Esta autora diz que as patrilinhagens Xavante não têm um nome em si, mas que:

> "Desde que o pertencer a uma linhagem confere certos direitos e deveres no que se refere à esfera ritual e mágica, confunde-se o nome de linhagens com o nome dado às pessoas que têm o privilégio de exercer funções rituais, cerimoniais ou mágicas." (Ibid:176)

Como no caso Kayapó, as prerrogativas Xavante incluem o direito de confeccionar e ser o proprietário de certos enfeites (ibid:169); Müller dá exemplo de um colar com cinco variações, com donos diferentes, de acordo com as penas que dele fazem parte - de gavião, papagaio, araraúna, etc. (ibid: 190-191). Ela nota que indivíduos numa mesma linhagem exercem diferentes funções (ibid:176). Na opinião desta autora: "A linhagem define seu prestígio político e não sua identidade através das funções que seus membros têm o direito e o dever de exercer." (Ibid:183). A meu ver, o prestígio político de uma linhagem é um dos elementos de sua identidade, mas de qualquer maneira, o que Müller enfatiza é a fluidez do sistema. Com exceção de duas funções importantes que devem ser exercidas por membros de determinados clãs, as demais prerrogativas podem ser transferidas de uma linhagem a outra, e de um clã a outro, e até serem compartilhadas entre indivíduos de linhagens diferentes (ibid:cap.IV).

A diferença principal entre o patrimônio das Casas Kayapó e o patrimônio das patrilinhagens Xavante parece estar

no fato de que este último inclui o que Müller chama de 'funções mágicas'. Um exemplo é o emprego de um pó (*wamãriju*) para pacificar rivalidades entre grupos de uma mesma comunidade, ou entre diferentes comunidades, tipo de conhecimento que está associado aos pajés Kayapó não constituindo *nekrets*.

Müller menciona que o dono de um enfeite fica bravo se outra pessoa o usa sem ter o direito, e alguém falou para ela que um grupo teria matado outro para apoderar-se de um colar (ibid:178-9). Relata como um velho na aldeia de Ariões desmentiu dados por ela obtidos na antiga aldeia de São Domingos, indicando que os donos do pó mágico (*wamãrijutede'wa*) estavam presentes naquela aldeia. O velho insistiu que somente em sua própria aldeia havia os donos deste pó (ibid:189), obtido da madeira *wamãri*. Os donos da madeira (*wamaritede'wa*), não necessariamente da linhagem dos donos do pó, usam um pedaço dela na cabeceira da esteira de dormir, para preverem o futuro através de sonhos (ibid:172-3). Isto indica que, entre as patrilinhagens Xavante, existe o mesmo tipo de complementaridade de prerrogativas que constatamos entre as Casas Kayapó, com aspectos diferentes de uma determinada coisa pertencentes a donos distintos.

Entre os que pesquisaram os Xavante ninguém fez um levantamento completo das prerrogativas transmitidas patrilinearmente, mas os exemplos mencionados por Müller sugerem que os paralelos entre os Kayapó e os Xavante são maiores do que foram pensados até hoje pelos autores de estudos sobre os Jê.

2. Os Bororo

J.C. Crocker prefere descrever os oito clãs exogâmicos da sociedade Bororo como matrilaterais, e não matrilineares (1977a:248), porque são definidos pelas unidades de espaço natural que ocupam e não como entidades genealógicas (1977 b:159). Por outro lado, ele afirma: "Os oito clãs são agrupados em metades de quatro clãs cada uma, e cada clã é, idealmente, dividido em três subclãs que incluem um número variável de matrilinhagens nominadas..." (1969:165). Na realidade, Crocker parece oscilar entre considerar os Bororo como sendo matrilineares ou não. De qualquer maneira, ele enfatiza que cada clã é concebido como único e vital na estrutura social (1969:168). Diz que cada clã tem totens (*aroe*), de onde o nome do clã é derivado. O clã Paiwoe, por exemplo, está associado a grandes macacos (*pai*) (1969:169).

Enquanto várias Casas Kayapó possuem *nekrets* complementares, associados a diferentes aspectos de um mesmo animal, entre os Bororo as relações entre as partes e o todo estão associadas a diferentes sub-grupos de um mesmo clã. Por exemplo, uma linhagem de um clã que tem onças como um de seus totens usa nomes relacionados à onça fêmea, e outra linhagem do mesmo clã (mas de outro subclã) usa nomes associados à onça macho (Crocker, 1969:171).

Cada clã Bororo tem um patrimônio que inclui cantos, danças, enfeites, nomes, etc. (Viertler, 1976:23). Um clã possui um enfeite porque, por exemplo, um de seus membros foi o primeiro a fabricá-lo (Crocker, 1969:169). Alguns enfeites que pertencem aos clãs Bororo coincidem com os enfeites que

pertencem às Casas Kayapó - pele de onça-pintada, de onça-parda e de ariranha, penas de gavião-real e bicos de tucano (Viertler, 1976:84). Albisetti e Venturelli (Vol.2:1262 e 1268) mencionam o possuidor do maracá (cf. Casa XV dos Kayapó), e do fragmento de cristal de quartzo que parece corresponder a um enfeite labial Kayapó. Viertler menciona a ocorrência de brigas sobre o uso indevido de enfeites (1976:93). Crocker descreve os ornamentos corporais como a fortuna do clã, e diz que os direitos ligados a eles são mantidos ciumentamente (1977b: 166).

Os Bororo também têm algo parecido com a distinção feita pelos Kayapó entre o usufrutuário de uma prerrogativa e o dono com direitos plenos (Viertler, comunicação pessoal). Crocker diz que, quando uma linhagem não está representada na comunidade, um membro de outra linhagem do mesmo sub-clã pode assumir as obrigações rituais da linhagem que falta: "...embora os Bororo tentem distinguir entre os direitos mantidos 'temporariamente' dessa maneira e os 'reais', adquiridos por nascimento e nominação." (1969:170-171).

Segundo esse mesmo autor, todos os relacionamentos sociais duráveis são definidos em referência às mulheres (1977 c:191):

> "...Bororo males are in a sense caught between matrilineal origins and uxorilocal residences. Each man is an intruder into the female-dominated households of the other moiety, in which he resides...procreates and exists on a daily basis." (Ibid:189)

3. Os Timbira e os Suyá

Os Timbira e os Suyá contrastam com os Kayapó principalmente pelo fato de que os indivíduos naquelas sociedades estão associados a metades cerimoniais e a grupos do pátio, através de seus nomes pessoais. No caso dos Krĩkatí (se não dos demais Timbira também), Lave afirma que, de um lado, um grupo de indivíduos compartilha um conjunto de nomes, sendo cada pessoa conhecida por um dos nomes deste conjunto, mas por outro lado, cada nome deste conjunto está ligado a um determinado papel cerimonial (1967:146-7). Apesar desta associação de nomes pessoais a determinados papéis e, às vezes, também a enfeites, há indícios de que os contrastes entre os Timbira e Kayapó, no que concerne à vida cerimonial, não são tão grandes. Alguns papéis Timbira e Kayapó são iguais. Por exemplo, Melatti menciona que o portador de um certo nome convida as pessoas a quebrarem ninhos de marimbondos (1978:219 e 337); como vimos, entre os Kayapó, isto é uma prerrogativa de *nekrets*.

É significativo que todos os grupos Timbira tenham uma história de contato muito maior do que os Kayapó, que pode ser o motivo, em parte, das diferenças que se manifestam entre os Timbira e Kayapó atualmente. Já na época de Nimuendajú, ele notou que praticamente não havia araras-vermelhas na área dos Ramkokamekra para a fabricação de plumária, e as antas, cujas unhas ele associou a um cinto, encontravam-se extintas (1946:65 e 137). Melatti notou que queixadas e caititus já são raros na região dos Krahó, que passaram a abater porcos domésticos, ou até galinhas para o encerramento das cerimô-

nias (1978:298).

Em relação ao cargo de "moças de festa" Apinayé, que acompanham os iniciandos masculinos, Nimuendajú afirmou que era hereditário, ligado a determinados nomes (1939:35). Em relação aos Ramkokamekra este mesmo autor disse que: "... the localization of the ceremonies in definite houses of the village circumference indicates that they have taken place there since ancient times." (1946:45).

Seeger diz que as casas Suyá são individualizadas e exogâmicas, formando segmentos (clusters), e têm um nome, como "a casa branca" e "a casa preta". A única casa cujo nome está explicitamente ligado a um determinado papel é "a casa onde se dança nas cerimônias de animais" (1981:40 e 183). Mas Seeger insiste que os segmentos dos Jê setentrionais são relativamente transitórios; são importantes socialmente e politicamente, mas não cerimonialmente. Ele nota que atualmente os Suyá orientais e ocidentais têm somente dois nomes de casas em comum (ibid:74). Já que estes dois grupos estão separados há tanto tempo, pois falam dialetos diferentes, isto me parece bastante significativo. Seeger diz também: "In the village diagrams that I collected from the Western Suya, every village had groups of houses with the same name, often located in the same part of the village circle." (Ibid:73).

W. H. Crocker, que pesquisou os Canela (Ramkokamekra e Apanyekra), associa certas casas (longhouses), a determinados ritos, como afirmou Nimuendajú. Mas Crocker substituiu as "famílias extensas matrilineares" deste primeiro autor por uma matrilinearidade "incipiente". Crocker diz que uma mulher

transmite direitos: "...temporarily to a BD or 'B' D with the expectation that the festival rite will be returned to the traditional ritual lineage where is should reside 'forever'." (1977:260).

Devido ao fato dos Timbira e Kayapó dizerem que se deve casar com alguém do outro lado da aldeia, Nimuendajú enganou-se sobre a existência de metades exogâmicas nos dois casos. (1940:4 e 1946:77). O que Nimuendajú chamou de "famílias extensas matrilineares" entre os Ramkokamekra (1946:77), Lave chama de 'domestic clusters', geralmente traduzido como 'segmentos'. Lave afirma que os segmentos Krĩkatí constituem facções e são as unidades da fissão de aldeias, mas que não são concebidos como grupos corporados (1967:68 e 318). Aparentemente ela tem algumas dúvidas. Diz que os Krĩkatí sempre dão uma resposta enigmática à pergunta - por que irmãos e irmãs trocam nomes? Respondem que isto acontece para que os nomes sempre permaneçam no mesmo lugar (ibid:315). Isto sugere que pode haver devoluções de nomes, como W. H. Crocker constatou no caso de ritos entre os Canela. Lave diz que embora os nomes femininos circulem entre os grupos domésticos, o fato dos nomes poderem ser "roubados" sugere que os Krĩkatí os concebem como propriedade (ibid:148). Ela afirma que os nomes fornecem continuidade entre antepassados e descendentes (ibid:323), e sugere que:

> "The correspondence between points of the compass and names and ceremonial prerogatives if houses are always kept in the same order and relation to east and west when villages move, should be explored." (Ibid:101)

Em relação às atividades cerimoniais e domésticas, Lave argumenta que constituem duas esferes completamente separadas e, até certo ponto, uma é a inversão da outra (1967:263). Mas, na conclusão ela sugere que relações de nominação formam uma ponte entre a vida cotidiana e cerimonial (ibid:321). Porém, entre uma afirmação e outra ela parece contradizer o que diz na mesma página:

> "There is an absolute dichotomy between names, on which all ceremonial organization is built (Ch.5), and domestic relations. (Naming relations are unique, in that they alone mediate between the two spheres.)" (Ibid:296)

Lave relaciona o aumento da importância da transmissão individual de nomes pessoais com o desaparecimento do sistema de classes de idade (ibid:122). À luz dos dados Kayapó, eu diria que os grupos de idade estão perdendo importância entre os Jê por causa da diminuição do tamanho das aldeias e das atividades guerreiras, e que não há qualquer indicação de que a transmissão de nomes seja mais significante do que era antigamente.

4. Os Xicrin

Vidal diz que a definição dos parentes verdadeiros evidencia, de um lado, um sistema bilateral, mas o fato de incluir os descendentes de irmãos "reais" pelo lado do pai evidencia uma tendência à patrilinearidade (1977:54). Em relação aos nomes, ela diz que existem "... duas linhas de transmissão separadas, a masculina e a feminina." (Ibid:108). Fa

lando de *nekrets* ela comenta: "... os ornamentos continuam a pertencer a um segmento espacialmente localizado." (Ibid:115). No final de uma cerimônia, à qual ela assistiu, os homens mandaram seus adornos e os maracás para a casa "das donas", ou seja, a casa de suas maes e irmãs (ibid:115). Ela diz que a transmissão de ornamentos e privilégios tende a manter a situação ideal (do MB ao ZS):

> "...de modo que estes bens voltem a cada geração para a mesma casa, a casa de origem, onde têm seu lugar certo...os índios procuram preservar esta situação na medida em que ela simboliza a imutabilidade do mundo das mulheres e, para o homem, a oscilação entre a casa afim e a casa da irmã." (Ibid:116).

Apesar destas observações, Vidal não questiona a ausência de referências a 'segmentos' na literatura sobre os Kayapó.

5. Os Kayapó

As referências a *nekrets* feitas na tese de T. Turner incluem somente cantos, papéis masculinos e femininos, a "sociedade das aves" (na realidade outro papel cerimonial), e o direito de colecionar dois artigos cerimoniais.(*) Turner argumenta que *nekrets* confere prestígio ritual, e constitui um meio simbólico de afirmar a conexão social entre os *nhènget* ou as *kwatɨy* e seus *tabdzwɨ* (1965:178). De acordo com sua descrição, *nekrets* parece circular ad libitum dos *nhènget* e das *kwatɨy* a qualquer *tabdzwɨ* deles. Turner faz uma única referência a

(*) Turner, 1965:142,152,177,180,184,190-1,196,200-202,206,209,210-211,213, 218,227,229-230 e 239.

nekrets em relação à 'parentela', sem aprofundar esta questão:

> "The Cayapo with whom I discussed this point always asserted that every individual's group of kin is essentially equal (*aben kôt*) in the total amount of *nêkrêtch* at its disposal to any other kindred." (Ibid:177).

Enigmaticamente, Bamberger afirma que as mulheres Kayapó não têm prerrogativas rituais (1967:130). Ela menciona 'sociedades rituais e de nomes' (ibid:128 "name societies"), sem abordar o significado de tais sociedades. Ela afirma que:

> "The ownership of names cannot constitute the basis for a corporate group formation, since all that 'great name' holders share in common is the convention which establishes name ownership." (1974:376)
> "...nor are there name groups among the Kayapó similar to those identified for other northern Gê (Da Matta 1973, Melatti 1971)." (Ibid:375).

Os dados Mẽtũktire não corroboram a interpretação de Bamberger de que nomes e "posições rituais" são as únicas formas de propriedade herdável entre os Kayapó (1974:367-8).

> "The restrictions on diet, the right to use certain decorative ornaments, and the 'great names' themselves are the only distintive characteristics of persons not otherwise distinguished in this small egalitarian society...where tangible wealth has little or no meaning..." (1974:367 e 376).

Parece-me que ela subestima a significância de tais distinções e a tangibilidade das riquezas Kayapó. Os Kayapó somente consideram-se "tendo nada" (*màya kèt*; coisa/neg.) e,

portanto, homogêneos, com respeito à 'pobreza' material que experimentam coletivamente perante a 'afluência' do mundo ocidental. Os regionais e os caraíba, de modo geral, concebem os índios como sendo 'todos iguais' porque não enxergam a diferenciação que de fato existe.

Turner descreve as instituições masculinas Kayapó como a "superestrutura" social (1979), o que implica que ele considere a esfera doméstica como a 'infraestrutura'.

Tentarei resumir a visão de Bamberger da 'natureza' da mulher Kayapó, preservando, onde possível, suas próprias palavras. Ela afirma que a vida das mulheres é "restrita pelas funções domésticas" (tradução minha, 1974:377). Ela constrói um modelo concêntrico composto de quatro zonas principais: a 1ª é a floresta e o campo que são "asocial"; a 2ª é a área imediatamente atrás do círculo de casas que é "transicional"; a 3ª é a área feminina, composta de casas, que é "fracamente social"; e a 4ª inclui o centro da aldeia e a casa dos homens que são "fortemente sociais" (1967:128). Argumenta que na cosmologia Kayapó há uma dicotomia que separa os homens ("sagrados") das mulheres ("profanas"). (Ibid:130).

Bamberger acha que com exceção dos meninos (*mẽboktire*), que ainda não frequentam a casa dos homens, a mulher é considerada como o ser humano menos socializado, tendo qualidades "místicas inatas" (1967:165), e que ela tem "um papel quase não existente em relação aos assuntos comunais" (tradução minha (ibid:162).

> "Their existence, on the periphery of male social institutions, is organized on an individual, rather than on a collective principle." (1967:161). "The localization of women on the periphery of the village is symbolic of their apolitical and marginal social role in Kayapó society. Because they are less integrated into community life, women are also less directly controlled by it." (Ibid:173-4).

Parece ter esquecido que os tabus alimentares e proibições sexuais aplicam-se a ambos os sexos quando conclui que:

> "These restrictions on the dangerous, uncontrolled, particularistic, and therefore, relatively asocial nature of women are seen as reflections of the Kayapó conceptualization of the universe." (1967:174).

Esta mesma autora diz que os homens têm somente uma ligação estreita com seu grupo doméstico matrilocal e com suas parentas femininas em períodos de transição de sua própria vida e da vida de seus filhos. "At all other times the primary allegiance of the men is to the society (*tchêt*)(*) and men's house (*ngà*) of which they are corporate members." (1967:166). A meu ver, esta interpretação não corresponde à visão das mulheres, nem dos homens Kayapó.

Bamberger diz que a sexualidade agressiva masculina,

(*) Já mencionei que estas sociedades estão ausentes em Kretire. De modo geral, a palavra *tsèt* significa 'grupo'. Por exemplo, em Kretire, quando um barco se aproxima do porto da aldeia, as pessoas se perguntam: "Quem está chegando? (*Mẽy tsèt ne?*; que grupo é?). A mesma palavra parece ter uma conotação de 'facção'. Os Kayapó têm um certo interesse na Inglaterra por terem matado três missionários ingleses (os três Freds), e terem conhecido outro missionário inglês, Banner, que morou muitos anos em Gorotire. Consequentemente, quando visitei PI Gorotire, pouco depois da guerra das Malvinas, os índios daquela aldeia me perguntaram: "Que grupo/facção está forte?" (*Mẽy tsèt ne tẽyts?*). Em outras palavras, se era a Inglaterra ou a Argentina que estava ganhando a guerra.

manifestada através das relações sexuais forçadas às mulheres por um grupo de homens, ocasionalmente, e das relações sexuais cerimoniais praticadas na casa dos homens, contribui para aterrorizar as mulheres e para mantê-las em seu lugar (1967:162). Não há dúvida de que, na oposição sexual existente na sociedade Kayapó, os homens se qualificam como tais através da superioridade de sua força e resistência física, e de sua agressividade. É muito mais comum os homens baterem nas mulheres do que vice-versa, e nas genealogias que colecionei, havia vários casos de mulheres mortas por homens, e somente um caso de um homem morto por mulher. Se fosse incluído o extermínio de famílias nucleares inteiras por motivos de vingança, este número aumentaria muito mais.

Na vida cotidiana, as mulheres evitam a casa dos homens, contornando o círculo para atravessar o pátio, mas os homens devem evitar passar muito tempo dentro das casas das mulheres, de modo a não provocarem comentários pejorativos de seus companheiros a respeito de sua masculinidade, e não podem entrar em uma casa onde uma mulher vai dar a luz, para testemunhar este evento. Quando indagadas sobre questões administrativas internas e sobre a política externa, as mulheres sempre respondem que "são os homens que sabem"; mas, quando se pergunta aos homens sobre nomes, o choro ritualizado e pintura corporal de pincel, eles dizem que são "as mulheres que sabem".

Em outras palavras, não são somente as mulheres que devem ser mantidas em seu lugar, mas também os homens. Os dois sexos se opõem e se complementam, como atestam diariamente as relações de reciprocidade em termos de alimentação - os homens fornecem carne, peixe e mel às mulheres, que lhes dão, em troca, produtos agrícolas.

É interessante comparar as afirmações de Bamberger com as colocações de outros pesquisadores de grupos Jê. Lave, por exemplo, considera que: "Both male and female names entail ceremonial obligations and privileges, and in fact the most prestigious ceremonial role available in Krĩkatí ritual is taken by a female." (1967:316). Falando dos Apinayé, Nimuendajú considera que: "...ambos os sexos tomam parte igualmente nas festas e cerimônias." (1939:76). Em relação aos Timbira orientais, a ótica de Nimuendajú é uma inversão da ótica de Turner e de Bamberger:

> "In no circumstance is there any question of masculine dominance over a wife and children." (1946:125). "A matriarchate (sic) and the enslavement of women are notions equaly foreign to the Timbira." (Ibid:84).

A primeira constatação seria exagerada em relação aos Kayapó, e a segunda afirmação é negativa, mas ambas merecem ser consideradas para relativizar as interpretações de Turner e Bamberger.

O estudo de Vernant a respeito da praça (ágora) na Grécia antiga pode ajudar a compreensão do modelo de espaço das aldeias Kayapó. Lave dá uma indicação do mesmo caminho, quando descreve o pátio como um terreno neutro (1967:29), mas ela não desenvolve esta idéia. As analogias entre as cidades da Grécia antiga e as aldeias Jê foram muito surpreendentes para mim. Até a casa (oikos) designa tanto a habitação quanto o grupo humano que nela reside (1973:119). Vernant diz que a ágora surgiu do costume grego indo-europeu de ter uma classe de guerreiros que se reuniam em formação militar, constituindo um

círculo. (1973:163). Em grego antigo, uma expressão sinônima de 'tornar público' é 'colocar no centro' (ibid:164):

> "A expressão que designa o domínio político: rà kolvá, significa: o que é comum a todos, os negócios públicos. Com efeito, há, para o grego, na vida humana, dois planos bem separados: um domínio privado, familiar, doméstico ... e um domínio público que compreende todas as decisões de interesse comum, tudo o que faz da coletividade um grupo unido e solidário ... Todas as coisas 'comuns' devem ser o objeto, entre os que compõem a coletividade política, de um debate livre, de uma discussão pública, em plena luz da ágora, sob a forma de discursos argumentados." (1973:161)

Vernant relata que um astrônomo grego (Metão) queria fazer uma cidade circular com todas as ruas convergindo igualmente para o centro (ibid:165), o que corresponde exatamente à composição das aldeias Timbira. Os Kayapó mantêm o pátio inteiramente limpo, enquanto os Timbira limpam somente um caminho circular que passa pela frente das casas e outros caminhos que vão de cada casa até o centro. As casas nas aldeias Jê estão eqüidistantes do centro, no qual se reúne o conselho masculino, formado pelos homens mais velhos, que resolvem as questões de interesse comum.

Lave (1967) frisou que, entre os Krĩkatí, uma cerimônia só pode começar quando todos os membros da aldeia estão presentes, o que é para os Kayapó, pelo menos, o ideal.(*) Como já vimos, as cerimônias Kayapó devem um de seus aspectos es

---

(*) Os Kayapó também enfatizam que, idealmente, as cerimônias não devem ser realizadas quando há sérios problemas de saúde em sua comunidade.

téticos ao fato de exigirem a participação de todos os membros da aldeia, embora em graus diferentes, que varia de acordo com a ocasião. A noção de totalidade, exemplificada pelo retalhamento da anta entre todas as Casas que compõem o círculo do modelo da aldeia Kayapó completa, parece análoga à concepção do mundo humano e do universo físico de um antigo filósofo grego (Hipódamo), representados como:

> "...totalidades cujos elementos constitutivos, não sendo inteiramente homólogos, não se ordenam segundo relações de equivalência, mas se ajustam umas às outras conforme relações de proporção, de modo a produzir, por sua própria divergência, uma unidade de 'harmonia' ..." (Descrição de Vernant, 1973:199).

6. A noção de substância

Há um consenso entre os pesquisadores de grupos Jê sobre a existência de uma dicotomia entre os aspectos biológicos e sociais do indivíduo. Da Matta, por exemplo, associa a família nuclear, definida biologicamente, ao domínio da natureza, e as relações cerimoniais e de nominação ao domínio da cultura (1976b:155).

Desde a época de Nimuendajú, a noção de laços de substância física é amplamente tratada na literatura Jê. O que os Jê entendem por relações biológicas ou de substância é uma questão que está longe de ser esgotada, e aqui me limitarei a apontar alguns dos problemas envolvidos.

O próprio Nimuendajú notou, em relação aos Apinayé, que os homens denunciados por mulheres como genitores, e que

não querem assumir o papel de pater, podem tomar um remédio para liquidarem suas obrigações com o recém-nascido (1939:80). Da Matta nota que (também entre os Apinayé) tanto um pai quanto seu filho adotivo podem fazer resguardo um para o outro, em caso de doença (1976b:151). Este autor argumenta que tais relações passam a ter: "... uma infra-estrutura natural ou física." (Ibid:152). Carneiro da Cunha (falando dos Krahô) diz que é importante distinguir entre o resguardo obrigatório, no caso dos consangüíneos mais próximos, "... do resguardo voluntário, em geral feito como prova de afeto que é frequentemente praticado pelo cônjuge e sogros da pessoa envolvida." (1978:107) (*) Bamberger argumenta (em relação aos Kayapó) que alimentos ingeridos por crianças não afetam seus pais (1967:197), o que explica porque os meninos podem comer carne de onça que é totalmente proibida às mulheres e aos homens com filhos.

É importante notar que não é somente em casos como estes que a 'substância' de uma pessoa parece afetar uma outra. Melatti, descrevendo um antigo rito Krahô de reclusão, nota que: "As pessoas que viam o recluso deviam ser indivíduos que não copulassem, pois de outro modo o rapaz não engordaria." (1978:205). Portanto, somente pessoas velhas entregavam alimentos e água aos reclusos.

Este mesmo autor nota que a relação entre os amigos formais tem características de afinidade (por causa do vocativo que se aplica igualmente aos afins e aos amigos formais), e

---

(*) Cf. Melatti (1976:142-3). Em relação aos Xicrin, Vidal afirma: "Se uma sogra realmente gostar de seu genro fará tudo para seu bem-estar e observará o resguardo quando ele estiver doente." (1977:141). Os Mẽtùktĩre mencionaram a prática de resguardo (*iangri*) para filhos, germanos ou cônjuges.

de consangüinidade (1978:141). Este último aspecto é ilustrado pelo seguinte exemplo de Melatti. Numa determinada ocasião cerimonial, quando um menino deve ter seus flancos e costas arranhados com dentes de peixe-cachorro, os amigos formais podem sofrer este tratamento em seu lugar (ibid:289), como se seus corpos fossem um só. É interessante comparar uma afirmação de Lave acerca dos Krĩkatí segundo a qual acreditam que se alguém pronunciasse o nome de um amigo formal ele ficaria cego (1967: 187).

Da Matta argumenta que a família nuclear é um grupo focal para os Apinayé, e que as relações que se distanciam da família nuclear são 'periféricas' (1976b:152).(*) Da Matta insiste que os *nhènget* e as *kwatỹy* (*geti*, *tui* em apinayé) são "distanciados biologicamente de Ego", e porisso eles lhe dão seus nomes (algo proibido aos genitores), servindo como mediadores entre a área doméstica e a área pública (ibid.:154).

Seeger diz, em relação aos Suyá, que o nominado é a réplica de seu nominador em assuntos cerimoniais, e que se chamam de "cabeça velha/nova", os mesmos termos usados pelos Apinayé (Cf. Da Matta, 1976b:157). Seeger diz que: "The Suya maintain that there is an actual identity between the two, that in some senses they are one being." (1981:141).(**)

Quem abre o caminho para onde estou querendo chegar é

(*) Turner, como vimos no cap.I, designa tais relações como 'marginais'.

(**) Falando acerca de nominação na sociedade Kayapó, Bamberger diz: "It is thought that children should resemble either their *ngêt* or *kwatuy* in physiognomy." (1974:373). Nunca ouvi falar disto, e não sei exatamente como seria, dada a questão dos nominadores versus os epônimos, e do fracionamento dos nomes de um indivíduo quando ele os retransmite.

Melatti quando diz:

> "... pelo menos dois informantes asseguraram que a mudança de nome traz morte prematura. Assim, pois, parece haver um componente biológico no nome, que parece pôr em dúvida o dualismo corpo/personagem." (1978:63).

Melatti também demonstra que não é tanto uma questão da oposição de corpo/personagem, mas da necessidade de distinguir entre as partes perecíveis e imperecíveis do corpo. Ele diz que, antigamente, os mortos eram enterrados junto às casas (ibid:113). O luto acabava quando os ossos eram retirados para o segundo enterro (ibid:119), e a carne, o sangue e a alma já haviam desaparecido (ibid:126-7):

> "... o oferecimento de uma refeição à 'alma' (*karõ*) do morto se faz pouco tempo depois da sua morte, portanto, enquanto ainda há carne. Podemos dizer então que os ossos só recebem cuidados rituais (eram pintados com urucu), não havendo mais preocupação em atender às necessidades corporais do morto. Assim, haveria também uma identificação entre ossos e nome, uma vez que os primeiros recebiam cuidados rituais, enquanto o segundo constitui um ou mais personagens dos diversos ritos. Além disso, são as duas partes duráveis do indivíduo, os ossos, fisicamente, o nome, socialmente." (1978:127) (*)

Uma distinção fundamental para os Timbira e Kayapó (**) seria, então, entre o organismo formado e nutrido pelos genitores e que constitui o indivíduo enquanto ser perecível, e os os

---

(*) Cf. Carneiro da Cunha, 1978:cap.VI.

(**) Seeger, comentando sobre a primeira redação deste capítulo, afirma que esta interpretação não é aplicável aos Suyá.

sos e os personagens, que são perenes. Os indivíduos estão interligados por laços afetivos, mas estes sentimentos duram somente enquanto alguém ainda lembra de um determinado indivíduo.

Os nomes, papéis e prerrogativas parecem uma segunda pele que os indivíduos vestem durante sua vida, e que transmitem a seus sucessores e herdeiros, geração após geração. Carneiro da Cunha descreveu a noção Kayapó de 'pele' (*khỹ*) como o 'limite' ou 'fronteira' do organismo (1978:107), e já foi mencionado que a palavra kayapó glosada como 'pele' (*kà*), significa, mais precisamente, 'envoltório'.(*) Em suma, os nomes e demais componentes dos personagens(**) Jê 'envolvem' o indivíduo, mas são recuperados na hora de sua morte, porque a sociedade precisa deles para se reproduzir.

No caso Kayapó, no que diz respeito aos personagens herdáveis, uma analogia poderia ser feita com a noção ocidental de herança genética; cada Casa tem um estoque de nomes, papéis e prerrogativas que, segundo a concepção Kayapó, têm sido transmitidos por vias uterinas desde o "começo" (*kray*). Há um paralelo com genes no sentido que, numa geração um único indivíduo da Casa X, na aldeia Y, tem a prerrogativa Z; na geração seguinte pode haver cinco pessoas com esta prerrogativa, e assim por diante. As possibilidades de combinações de nomes e de *nekrets* são tantas que cada indivíduo é único.

(*) Veja também Turner (1979a).

(**) Em relação à distinção entre personagem e pessoa, veja Mauss, 1950.

7. A noção de descendência

A maioria de pesquisadores pós-Nimuendajú argumentou que os 'segmentos' (ou domestic clusters) não são concebidos como grupos corporados). O que Lave e outros autores parecem estar dizendo é que todos os membros de um 'segmento' nunca se aglomeram cerimonialmente e não residem juntos, o que é correto. No caso Kayapó, o foco precisa ser deslocado dos membros individuais das casas para a Casa em si, enquanto uma pessoa jurídica.

Da Matta argumenta que o dualismo do sistema de relações, manifestado pela oposição complementar entre os genitores e os nominadores, impede os Apinayé de desenvolverem grupos unilineares de descendência (1976b:154). Este autor associa a esfera pública - o pátio - à esfera jurídica, em oposição à esfera biológica - a área doméstica (ibid:154). No caso Kayapó, as Casas enquanto pessoas jurídicas, abrangem tanto a esfera cerimonial e pública da sociédade quanto a esfera doméstica e biológica.

J. C. Crocker diz que os Bororo não baseiam seu sistema social na idéia de uma continuidade biológica e, portanto, não têm uma noção de descendência (1979:295).(*) Isto me parece representar a opinião da maioria dos pesquisadores de gru

---

(*) A seguinte citação mostra a ambiguidade deste autor: "Os Bororo costumam dizer que os membros de um clã são 'irmãos' e 'irmãs' ... e inferem daí que eles estão ligados por descendência comum, mas isto se refere mais a esse parentesco matrilinear com a entidade mística do clã, com seus totens, do que a uma ideologia de hipotéticas conexões genealógicas." (1976:168).
A primeira parte desta citação foi traduzida quase ao pé da letra. A segunda parte lê-se no original: "...but the reference is to this matrilineal relationship with the clan's mystic self, its totems, rather than to an ideology of hypothesised genealogical connexions." (1969:47).

pos Jê, pós-Nimuendajú, a respeito da sociedade estudada por cada um.

Seeger afirma que os Suyá ignoram seus antepassados acima da terceira geração ascendente (1981:74). Melatti, que considera terem os membros de um 'segmento' Krahó uma origem comum (1978:53), acha que o desinteresse pelos antepassados é congruente com seu aniquilamento (ibid:118), ou seja, com o fato de que os mortos também morrem. Pode ser argumentado, pelo menos em relação aos Kayapó, que somente a individualidade dos mortos é aniquilada, como, aliás, o próprio Melatti demonstra em relação aos Krahó.

Os Kayapó somente lembram os antepassados que alguém conheceu pessoalmente (a não ser nos casos onde seus feitos são imortalizados através de mitos), mas seus nomes e prerrogativas são embaralhados e redistribuídos de geração em geração. Como foi demonstrado pela discussão da onomástica Kayapó, a transmissão de nomes é tão complexa que o fato das velhas conseguirem lembrar quem tem ou tinha determinados nomes, no decorrer de cinco a sete gerações, já é uma façanha.

Os organismos e as almas acabam, e a maioria dos antepassados distantes são irrelevantes, porque o que eles tinham de imperecível e perene - nomes e *nekreta* (como se fossem genes), é encontrável entre os membros atuais de sua Casa, e entre os antepassados recentes que alguém conheceu pessoalmente.

Podemos voltar ao exemplo do nome Krãmnge da Casa I. O atual Krãmnge novo (*nũ*) é o ZS do Krãmnge velho (*tum*). Os Kayapó não estão preocupados em quantificar os antepassados chamados Krãmnge que precederam o nascimento do herói mítico, nem aqueles que viveram entre a morte deste e o nascimento do atual Krãmnge novo, do seu MB e do epônimo deste.

O importante é a continuidade entre o tempo mítico e a atualidade, que abole o vácuo entre o passado e o presente. Neste sentido, a afirmação de Seeger, Da Matta e de Viveiros de Castro, que entre os Jê, as relações de nominação "negam" os laços de substância (1979:11), não me parece muito esclarecedora no tocante aos Kayapó.

Needham argumenta que:

> "What is common to descent systems may be only that they variously exploit certain logical possibilities in a sexually defined transmission of rights from one generation to the next." (1971:31).

Segundo esta definição, os Kayapó têm uma ideologia de descendência. Needham diz que uma sociedade seria unilinear somente se todos os direitos fossem transmitidos de um único modo (ibid:10), o que não é o caso na sociedade Kayapó, onde os amigos formais são herdados patrilateralmente.

O aspecto bilateral do sistema de relacionamento Kayapó fica mais claro à luz da regra de uxorilocalidade. Um homem não pertence à Casa de sua esposa, mas reside lá, convivendo com os DC, com quem ele tem consequentemente uma relação muito próxima e íntima (se não for divorciado antes). Parece-me, então, que a relação de Ego com seu MF não implica na questão de 'filiação complementar'(*) à Casa do MF; o que está em jogo é a relação entre Ego e o genitor de sua mãe, com quem idealmente ele convive.

As crianças acompanham sua mãe ou seu pai em visitas na Casa deste último, e muitas vezes são elas que levam recados entre uma Casa e outra, e que entregam a comida enviada por sua mãe. Se o FF de Ego estiver vivo e não divorciado, ele estará morando na Casa do pai de Ego. Como no caso da relação

---

(*) Veja Fortes, M., 1953.

entre Ego e o MF dele, parece-me que a ligação de Ego com o pai de seu pai não implica em filiação à Casa do FF. O avô paterno mora, idealmente, na Casa do pai de Ego, que é visitada regularmente por Ego em sua infância.

A relação de Ego com a Casa de seu genitor é qualitativamente diferente, e por falta de um termo melhor talvez possa ser chamada de 'filiação complementar', já que Ego não deve casar dentro desta Casa. A Casa do pai é a mais 'próxima' de Ego (evidentemente depois de sua própria Casa), no sentido de ser aquela frequentada por Ego na sua infância para visitar a FM e as FZ. No caso de Ego feminino, a Casa do pai é aquela de sua nominadora ideal. Lembro-me, por exemplo, de uma jovem que sempre fugia para a habitação da FZ (e nominadora-epônimo) quando brigava com sua mãe, permanecendo lá algumas horas ou alguns dias.

J. C. Crocker dá uma explicação funcionalista para a regra de uxorilocalidade no caso Bororo, dizendo que maximiza a distribuição de carne pela aldeia (1977a:251). Entre os Kayapó, vimos que a distribuição de carne não é governada por uma lógica de equidade; está ligada ao sistema de *nekrets*, tanto quanto aos tabus alimentares (pós-partum, etc.). Na sociedade Kayapó, a regra de uxorilocalidade é compatível com a concepção da Casa como pessoa jurídica. Se um homem trouxesse sua mulher e filhos para sua própria Casa, e se a irmã dele fosse morar na Casa de seu marido, cada Casa teria uma maioria de residentes não-membros. Devido à uxorilocalidade, os únicos residentes não-membros de uma Casa são os homens que casaram dentro dela (e seus filhos, se os pais eram viúvos quando casaram), cujo papel é fabricar novos membros para esta Casa.

É interessante examinar o mito Kayapó da aldeia das mulheres à luz desta questão. Lá, as mulheres engravidam sem intervenção humana. Não precisando de homens para se reproduzirem, elas são auto-suficientes.

Um dos exemplos de princípios paradoxais mencionado por Lévi-Strauss em relação às "sociedades de casas" é a possibilidade de uma mulher ser cedida como esposa a um homem, enquanto, como irmã, ela mantém sua lealdade a outro homem (1984: 215). Os Kayapó invertem esta situação, que não obstante é igualmente paradoxal. Um homem é cedido como marido para uma mulher de uma Casa alheia, mas, enquanto elemento masculino de sua Casa de nascimento, ele deve defender os interesses desta Casa e proteger seu patrimônio para seus herdeiros legítimos. Parece-me que isto explica porque Turner se preocupou tanto com a questão da integração do homem Kayapó na casa de sua esposa, embora não concorde com suas conclusões.

Lévi-Strauss tomou os Mae Enga da Melanésia como um exemplo de "sociedades de casas". Ele comentou que inicialmente foram descritos por Meggitt como tendo: "... une société agnatique bien que les lignées patrilinéaires soient bordées par une frange cognatique." (1984:201). Subsequentemente foi afirmado por Barnes, em relação a esta mesma sociedade, que: "... l'agnation constitue un langage commode pour exprimir les relations sociales sans traduire toujours une réalité objective." (Ibid:201). As Casas Kayapó são concebidas como unidades de descendência uterina, embora elas integrem, por adoção, cativos não-Kayapó, e criem órfãos e cativos Kayapó que pertencem a outras Casas.

Lévi-Strauss argumenta que: "... la descendance offre

aux sociétés unilinéaires le moyen de se reproduire; aux sociétés cognatiques, elle permet de se transformer." (1984:222). De um lado, os Kayapó reconhecem o aspecto dinâmico das Casas, quando falam de roubos, e da incorporação de novos nomes e *nekrets* de cativos de outros povos, dos mortos, dos animais e das plantas. Reconhecem também que algumas Casas tornam-se extintas. De outro lado, o formato concêntrico da aldeia alimenta uma ilusão de imobilidade. As Casas formam um círculo completo, que a transmissão de nomes e *nekrets* reproduz eternamente.

Demorei para entender um velho que comentava comigo a localização das Casas, e disse que sua filha (da Casa XVII),"morava, meramente (*tu*; só), no lugar da Casa da mãe dele." Finalmente entendi que ele tinha casado na Casa vizinha. A mãe dele estava morta, e a única representante de sua Casa (nº XVI) morava numa parte "errada" do círculo. A Casa onde ele residia uxorilocalmente ocupava três casas e, portanto, uma parte delas estava na posição do círculo (*dzam dzà*) que deveria estar ocupada pela Casa da mãe dele.

No decorrer da pesquisa, a Casa V, onde eu morava, foi transferida para outra parte do círculo. A explicação dada foi que a dona da casa queria voltar para sua Casa. Somente depois entendi que a mulher em questão, uma órfã, tinha sido levada a morar ao lado da casa da irmã de seu marido (o capitão), e queria voltar para a porção do círculo dela. Mesmo assim, para não bloquear o caminho principal que ligava a aldeia com o Posto e com a pista de pouso, foram invertidas as posições das Casas V e VI.

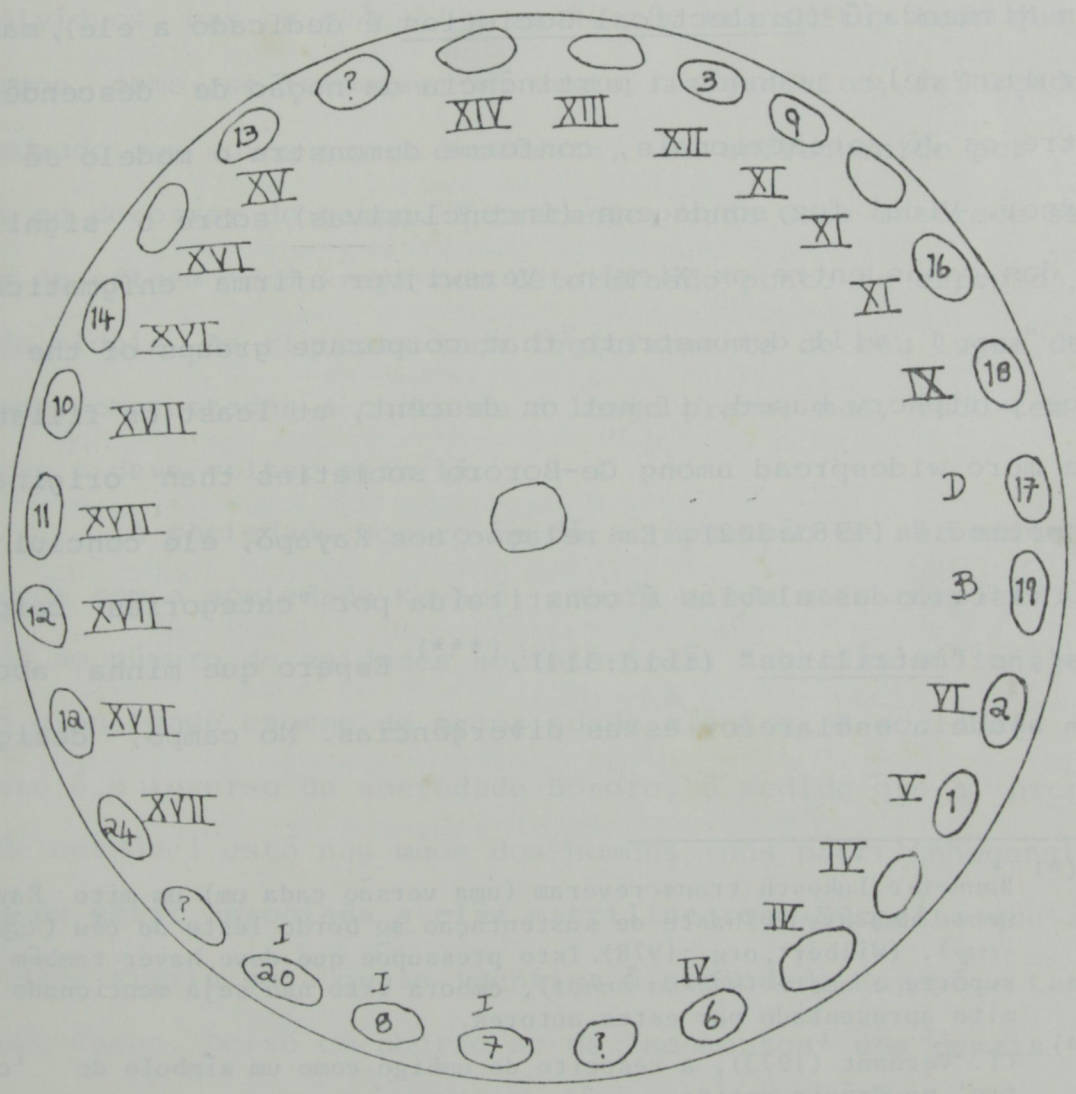
É interessante comparar o croqui da aldeia Mẽtũktire

Aldeia Kapôto 1986

28 habitações
14 Casas: algarismos romanos

Algarismos arábicos correspondem às habitações no Apêndice 3 e no croqui de Kretire.

As habitações sem algarismos arábicos remetem à habitações do croqui de Jarina, Apêndice 1



Croqui baseado num desenho feito por um Mẽtũktire (Karupi) em São Paulo, junho de 1986. Eu não pude identificar os habitantes de 3 habitações.

atual, onde a sequência correta das Casas foi reestabelecida.

Para os Kayapó, segundo um mito, o céu é uma abóbada celeste sustentada por colunas.(*) Diariamente o sol sai do lugar (*dzà*), do começo/base/leste (*kray*), e traça o corpo da aldeia (veja diagrama p. 66) dos pés à cabeça. No seu zênite, o sol está diretamente acima do umbigo(**) da aldeia - o centro do pátio e eixo em relação ao qual as Casas são equidistantes.

Os membros do projeto Harvard-Brasil Central elogiaram Nimuendajú (Dialectical Societies é dedicado a ele), mas divergiram dele, negando a pertinência da noção de descendência entre os Jê setentrionais, conforme demonstra o modelo Jê de Turner. Vidal fez sondagens (inconclusivas) sobre o significado das casas entre os Xicrin. Verswijver afirma enigmaticamente: "... I will demonstrate that corporate groups of the village periphery based, if not on descent, at least on filiation, are more widespread among Ge-Bororo societies than originally suspected." (1983:302). Em relação aos Kayapó, ele conclui que a periferia das aldeias é constituída por "categorias corporadas", e "matrilines" (ibid:313).(***) Espero que minha abordagem ajude a esclarecer estas divergências. No campo, designei

---

(*) Banner e Lukesch transcreveram (uma versão cada um) um mito Kayapó sobre uma árvore/haste de sustentação ao bordo leste do céu (*kàykwa kray*). (Wilbert, org.:1978). Isto pressupõe que deve haver também um suporte a oeste (*kàykwa ènhot*), embora isto não seja mencionado no mito apresentado por estes autores.

(**) Cf. Vernant (1973), a respeito do umbigo como um símbolo de 'centro' na Grécia antiga.

(***) Lukesch, um missionário que fala a língua dos Kayapó, mencionou a "choça" ou "casa do clã" (1969:203), mas ele não deu maiores esclarecimentos, e não sei se ele se baseou em uma intuição ou em um preconceito.

as Casas como 'casas velhas' para distinguí-las de habitações. Somente, em 1985, soube que Lévi-Strauss havia proposto que a noção de Casa como pessoa jurídica pode ser detectada em várias épocas e em várias partes do mundo, inclusive na América do Norte.

Em resumo, eu diria que dos ossos dos mortos Kayapó que jazem na terra brotam os jovens (*ingrã nù*; broto novo), como se cada Casa crescesse como os brotos da batata-doce (*yàt*). Os pais (pai e possivelmente a mãe) fabricam o organismo dos indivíduos, mas os *nhènget* e as *kwatÊy* transmitem tudo que é perene, como se formassem um vasto fio genético, reforçado e renovado com novos nomes e *nekrets*, ou enfraquecido por roubos no decorrer do tempo. Entretanto, cada Casa inscreve seu lugar de origem (*dzà kray*) num determinado ponto do círculo de cada aldeia. As riquezas saem legitimamente de seu lugar de origem, emprestadas a curto ou a longo prazo; mas, tudo tem seu lugar e deve voltar para lá.

A sociedade Bororo me dá a impressão de ser muito parecida com a sociedade Kayapó, embora ainda mais complexa, devido ao número de unidades sociais (clã, sub-clãs e linhagens), e à quantidade enorme de propriedade clânica. A sociedade Xavante é o inverso da sociedade Bororo, à medida que a propriedade herdável está nas mãos dos homens (nas patrilinhagens), em vez de estar associada a clãs matrilineares. Suspeito que a sociedade Xicrin seja quase idêntica à sociedade Kayapó, também tendo Casas. Deixo em aberto se os 'segmentos' dos demais Jê setentrionais são realmente tão diferentes das Casas Kayapó.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A interpretação da sociedade Kayapó, feita nesta tese, fortalece a pertinência de se enfatizar que os Jê e os Bororo compartilham de temas sócio-culturais(*), apesar da aparente ausência de laços lingüísticos entre estas sociedades(**). As riquezas das Casas Kayapó são parecidas com aquelas dos clãs Bororo, aproximando os Kayapó a este povo, mais do que os Timbira ou os Suyá.

Não cabe aqui tentar dar conta das analogias e dos contrastes com as demais sociedades das terras baixas da América Latina. No decorrer da análise de nomes e *nekrets*, foram mencionadas aparentes similaridades entre a organização social de certos grupos indígenas da costa pacífica da América do Norte e a dos Kayapó. Esta questão merece ser melhor explorada, mas extrapola os limites do presente trabalho.

Em vista da ampla documentação das sociedades Jê e Bororo, restringi-me quase exclusivamente a referências à sua literatura antropológica, com o intuito de não subordinar os dados Kayapó a um estudo comparativo dos índios da floresta tropical da América do Sul.

O livro Araweté:os deuses canibais, de Viveiros de Castro, 1986, conseguiu realizar a tarefa ambiciosa de comparar os Araweté (povo por ele estudado), e por extensão outros grupos Tupi-Guarani, aos Caribe, Jê, Bororo e a alguns grupos do noroeste da Amazônia. Como frisou este autor na Introdução

---

(*) Veja Maybury-Lewis, org., 1979.

(**) Comunicação pessoal de Greg Urban.

de seu livro, ele utiliza os Jê como marco de contraste constante para construir um modelo da sociedade Araweté, à medida que: "...as sociedades Jê e Tupi-Guarani parecem estar em oposição polar, ao longo de um continuum virtual das diversas formações sócio-culturais dos povos sul-americanos..." (1986:29).

Quem se interessa em explorar o contraste Jê - Tupi, é fortemente recomendado ler este livro.(*) A contrapartida da tarefa empreendida por Viveiros de Castro, ou seja, uma comparação sistemática entre os Jê e os Tupi-Guarani, partindo dos primeiros, constituiria uma pesquisa interessante a ser realizada.

À guisa de conclusão será feito somente um esboço mínimo do contraste Jê-Tupi, nos parâmetros restritos dos dados Kayapó e Araweté. O que mais salta aos olhos nesta comparação, partindo da ótica Kayapó, são as analogias entre a metafísica Araweté e a cristã nas suas respectivas orientações para o 'Além', e a vida pós-mortem no céu que promete felicidade eterna. Para os Araweté, a vida na terra é um meio e não um fim.

Viveiros de Castro frisa que até as crianças Araweté lhe informavam sobre o "Além" (1986:64). Ao contrário, entre os Mẽtùktire eu me espantava pela falta de interesse no 'Além' até pelos adultos. Minhas perguntas foram sempre respondidas da mesma maneira: "É o especialista nos mortos (*mẽkarõ mari*) quem sabe." Somente ele se interessa e detém a autoridade de falar sobre este assunto.

Entretanto, não concordo com Viveiros de Castro de

(*) Para um estudo das sociedades Caribe das Guianas, que se aproximam muito mais dos Tupi-Guarani do que dos Jê, veja Rivière, 1984.

que a função-xamã seja pouco marcada entre os Jê. (ibid.:629). Como tentei demonstrar no capítulo III, os xamãs ou pajés desempenham um papel fundamental na sociedade Kayapó, onde inclusive a função-xamã se subdivide em várias especializações, ao contrário do caso Araweté. Em ambas as sociedades, a função-xamã e a de matador estão associadas ao ideal de masculinidade. De fato, os estudos sobre grupos Jê não frisaram a importância do xamanismo, mas isso, me parece ser explicável em termos do enfoque das pesquisas.

Não me aventuro a constrastar categoricamente a importância de divindades para os Araweté e a ausência delas na metafísica Kayapó até que se saiba mais a respeito dos donos-controladores dos animais e das plantas - os *kapremp*, nesta última sociedade. O conhecimento do mundo metafísico Kayapó, relativo aos mortos e ao reino do xamanismo, ainda está incompleto. No caso dos Tupi, há uma tradição que data dos viajantes ao novo mundo que vem tentando comparar o mundo e os valores indígenas àqueles dos caraíba.(*) É interessante notar que enquanto os raios e relâmpagos, para os Araweté, remetem a uma divindade, para os Kayapó, como já vimos, remetem aos descendentes de um ancestral.

Fica evidente que a noção Kayapó-Jê de alma ou espírito (*karõ*), que poderia ser glosada como princípio vital, remete a algo muito mais complexo e elaborado na sociedade Araweté, onde a alma tem uma parte terrestre e outra parte celeste (1986).

(*) Veja, por exemplo, Hans Staden (1557), cativo entre os Tupinambá, antropófagos, no século XVI.

Em alguns pontos, os Kayapó e Araweté têm grandes semelhanças - a existência de uma parentela bilateral, a marcação terminológica da ordem de nascimento de um grupo de germanos, a teoria de concepção patrilateral, e a existência de 'grupos de substância', cujos membros compartilham restrições alimentares quando alguém no grupo está doente.

Mais significativos do que as analogias entre os Araweté e os Kayapó são os contrastes. Entre os Araweté, os primos cruzados, patri e matrilaterais, são classificados como não-parentes (1986:365), com quem é considerado bom que Ego se case. Não há uma relação institucionalizada entre MB e ZS ou entre FZ e BD (ibid.:421). Uma mulher pode casar com o MB e um homem com a FZ; alternativamente, o MB ou a FZ podem tornar-se respectivamente o sogro ou a sogra de Ego (ibid.:460,421 e passim).

Viveiros de Castro afirma que para os Araweté, a parentela é idealmente endogâmica:

> "A ideologia em ação é francamente a do ciclo curto de reciprocidade: por um sibling que cedo agora, quero um cônjuge mais tarde para meu filho ou filha." (Ibid.:411).

A contrapartida Kayapó é melhor expressa pela frase, já citada, de uma mulher Timbira (apud Ladeira 1982:12), segundo a qual: "Não é bom misturar (casar) com uma raça (segmento /Casa) só." Parafraseando Viveiros de Castro, a ideologia Kayapó poderia ser sintetizada assim: "Por um sibling que cedo agora, quero nomes e *nekrets* mais tarde para meu filho ou filha."

Viveiros de Castro demonstra claramente que para os

Araweté:

> "A aldeia não é uma unidade conceitual fundamental... como estrutura capaz de integrar os grupos domésticos... Não há, portanto, um plano aldeão, uma expressão simbólica espacial de uma pré-concepção ideológica." (Ibid.:179 e 275).

Milho, e não mandioca, é a base da dieta Araweté. As pessoas se dispersam depois do plantio de milho até a época da colheita do milho verde, quando se reúnem novamente na aldeia (ibid.:132). Os Kayapó também afirmam terem realizado, até recentemente, longas perambulações no mato, enquanto esperavam o milho amadurecer nas roças. Mas, para os Araweté:

> "...a aldeia é uma forma derivada ou subordinada - um resultado, jamais uma causa. A aldeia é função do milho... a aldeia se forme em torno de uma família e de seu líder, que é concebido como fundador do grupo local..." (Ibid.:286 e 319).

O autor nota que esta última característica é compartilhada, não somente por outros grupos Tupi-Guarani, mas também por grupos Caribe e pelos Tukano.(*) Em forte contraste com os Jê e Bororo, a vida cerimonial Araweté é relativamente parca, algo que tem: "... como contrapartida o desenvolvimento de um discurso cosmológico pletórico e complexo..."(ibid.:23).

Quero agora retomar a questão de corporalidade, que remete à questão clássica da couvade. Já mencionei que Nimuendajú denominou um "laço místico" (1939:80), o que veio a ser consagrado na literatura Jê como uma 'relação de substância'.

(*) Cf. Rivière, 1984.

Viveiros de Castro retoma o termo de Nimuendajú dizendo:

> "Devo esclarecer que uso aqui a noção de 'grupo de substância' em sentido lato, uma vez que não sei que 'substância' é essa que define o conjunto de pessoas que os Araweté consideram como afetos à regra de abstinência por doenças. Visto não ser o sêmen..., tampouco é o sangue. Seria mais bem uma 'unidade mística', substância metafórica ou metonímica: é um grupo sociológico, vale dizer, não fisiológico (etno-)." (1986:439).

Esta observação é especialmente relevante no caso Jê onde (ao contrário dos Araweté) restrições alimentares, em caso de doença, podem envolver não somente os cônjuges mas até uma sogra e seu genro. Isto ajuda a esclarecer em que sentido a noção de laços de 'substância' ou "grupo de descendência corpórea" me parece problemática quando aplicada ao Kayapó. Os membros de uma Casa poderiam igualmente ser pensados como constituindo um 'grupo de substância', dado que formam uma unidade exogâmica. Assim como um grupo de indivíduos que pratica reciprocamente o resguardo não constitui um grupo corporado, tampouco é o sêmen ou o sangue aquilo que une os membros de uma Casa. As Casas Kayapó são concebidas como grupos de descendência por via uterina. A singularidade de cada Casa é substancializada, metaforicamente, por seus emblemas - seus nomes pessoais e *nekrets*.

A Casa distingue-se de um grupo de descendência unilinear à medida que pode integrar membros suplementares (basicamente cativos de guerra) por adoção; e à medida que o patrimônio de nomes e *nekrets* pode ser enriquecido (ou empobrecido) por roubos, e alternativamente por apropriações visando preser

var as riquezas de uma Casa ausente numa determinada aldeia ou extinta.

Os bens escassos na sociedade Kayapó, cuja posse confere honra e prestígio cerimonial, são 'bens simbólicos' no sentido em que são bens imateriais. Consistem em nomes pessoais e em prerrogativas relativas à criação, consumo, fabricação, ostentação e coleção de bens, e no desempenho de papéis cerimoniais e cantos. Disputas sobre estes 'bens' podem levar à fissão de aldeias e ao extermínio de indivíduos ou de famílias inteiras.

As Casas Kayapó constituem muito mais do que uma área doméstica, para as mulheres cuidarem de crianças e cozinharem alimentos, em oposição complementar a uma área pública, cerimonial e masculina. O centro das aldeias Kayapó pode ser subdividido em dois - o pátio e a casa dos homens. Esta é o lugar de aglomeração dos guerreiros e o espaço de decisões formais a respeito de assuntos de interesse da coletividade. É um espaço pretensamente neutro porque eqüidistante das Casas ao seu redor. O pátio é o espaço propriamente cerimonial, ocupado por todos os habitantes da aldeia no auge das cerimônias, quando as casas estão abandonadas aos mortos. O círculo dos acampados não está quebrado por paredes; forma um todo harmonioso. Aquilo que diferencia as Casas - os adornos e os papéis rituais - se manifesta e se integra no palco cerimonial, no pátio, exemplificando a dialética Jê de oposição complementar.

As Casas englobam e informam a totalidade sócio- cultural Kayapó. Elas suprimem a distância entre os ancestrais e seus descendentes. A individualidade dos antepassados perece com sua carne, e com a memória deles enquanto indivíduos. A es

sência deles é perene e imputrescível, sendo aquilo que identifica as pessoas Kayapó - seus nomes e *nekrets*.

Viveiros de Castro mostrou que os Araweté não compartilham as noções ocidentais de consangüinidade e de afinidade, embora enquanto princípios opostos e complementares estas noções tenham um valor explicativo. Fica evidente também, entre os Araweté, a ausência de grupos corporados de descendência, como afirma o autor acima mencionado (1986).

No caso dos Kayapó, há que distinguir entre a ideologia e a realidade empírica. As Casas são pessoas jurídicas, e os Kayapó as descrevem na linguagem de descendência uterina. Eles referem a seus ascendentes uterinos da geração da avó e bisavó materna para legitimar as posses de suas Casas, que podem circular, mas devem sempre voltar a seus donos e ao lugar de origem. Quando se nega a importância da noção de descendência para os Kayapó (porque ela não se assemelha à noção clássica, proveniente essencialmente dos estudos sobre a África), como faz a maior parte da literatura a respeito deles, parece-me que se está jogando fora o bebê com a água do banho . De qualquer modo, o sistema onomástico e sua contrapartida, *nekrets*, constituem um fato social total para os Kayapó.

Lopes da Silva diz que Verswijver apresenta dados inovadores quando ele fala de 'segmentos residenciais' ordenados numa sequência, e quando documenta a alta frequência de *nhènget/kwatÃy* das segunda e terceira gerações ascendentes atuando como nominadores (1984:248), mas no que diz respeito à existência de "matrilines": "... Verswijver pretende uma tarefa impossível: a proposição de um novo modelo explicativo da nominação Kayapó, através de um texto que é essencialmente etnográ

fico." (Ibid.:247)(*) A análise das Casas Kayapó enquanto pessoas jurídicas visa demonstrar que Verswijver "wasn't barking up the wrong tree" (como dizem os ingleses) quando vislumbrou uma coloração matrilinear na sociedade Kayapó.

(*) Cf. Verswijver, 1983.

Cronograma da pesquisa de campo

Nº DE VIAGENS	LOCALIZAÇÃO	DATAS	TEMPO DE PERMANÊNCIA EM ANOS, MESES, DIAS
	A) Parque Indígena do Xingu, Mato Grosso		
1.	Kayabí	11.07.77-28.08.77	1.17
2.	Parque Indígena do Xingú (PIX)	15.01.78-20.03.78	2.05
	Mẽtùktire	22.01.78-19.03.78	1.26
3.	PIX	01.09.79-01.02.80	5.00
	Mẽtùktire	15.09.79-01.02.80	4.15
4.	Mẽtùktire	17.08.80-21.08.80	05
5.	PIX	12.11.81-18.06.82	7.06
	Mẽtùktire	13.11.81-17.06.82	7.04
	SUBTOTAIS		
	Mẽtùktire		1.1.20
	Outras aldeias e Postos		2.12
	Total no PIX		1.4.02
	B) Reserva Gorotire, Pará		
6.	PI Gorotire	26.07.83-10.08.83	.16

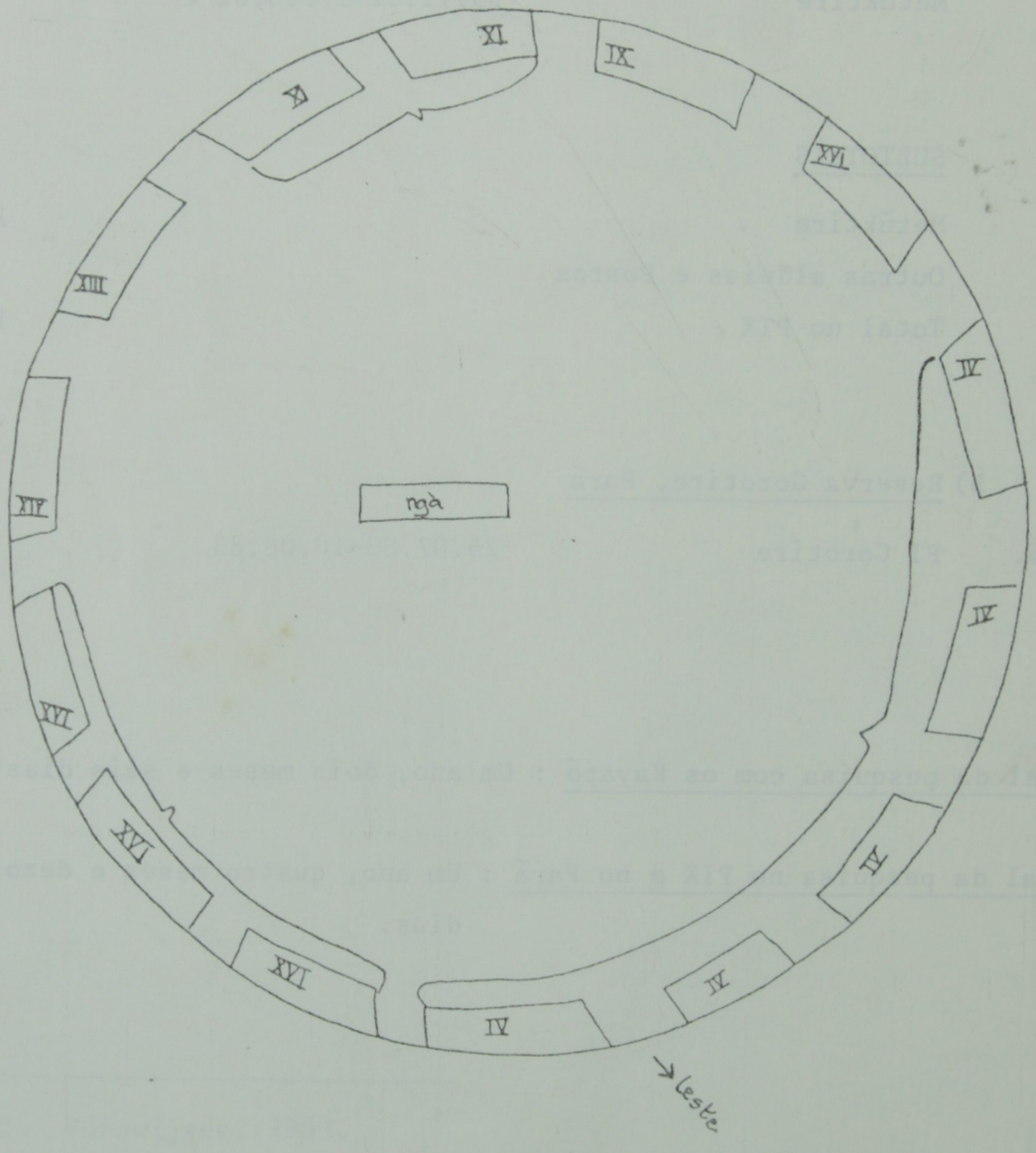
Total da pesquisa com os Kayapó : Um ano, dois meses e seis dias.

Total da pesquisa no PIX e no Pará : Um ano, quatro meses e dezoito dias.

Apêndice 1

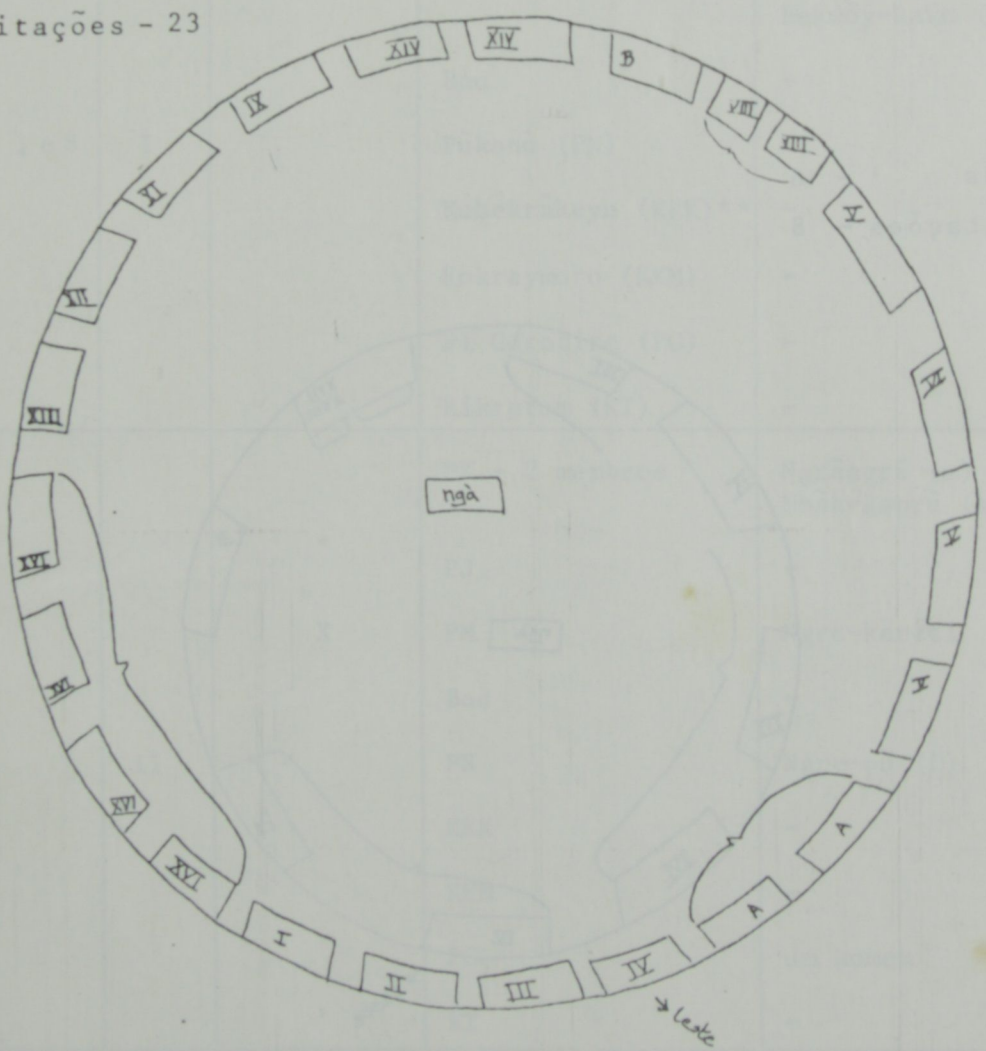
Croquis de algumas aldeias Mẽkrãnòti

Jarina - 1982
Casas - 6
habitações - 14



PI Mẽkrãnõti

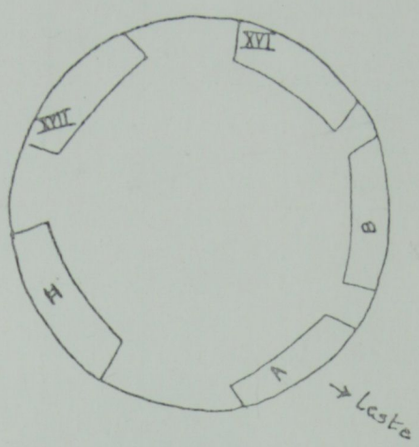
Casas - 15
habitações - 23



Croqui baseado em informações obtidas em Kretire, 1982

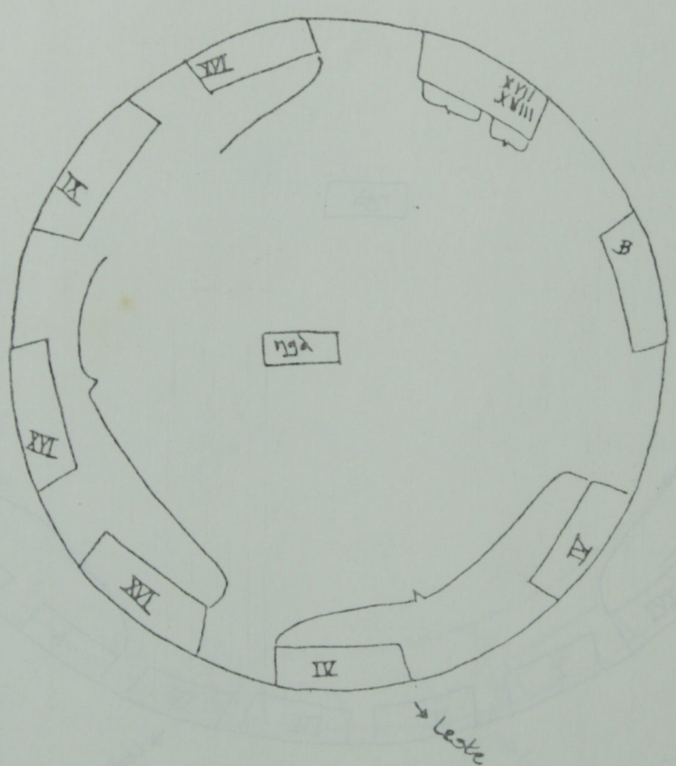
Pũkanũ

Casas - 5
habitações - 5



Bau

Casas - 6
habitações - 8



Croquis baseados em informações obtidas em Kretire, 1982

Apêndice 2

A distribuição dos membros de vinte Casas (veja o croqui de Krãymẽprũyaka, cap. I) pelas aldeias que constituem a comunidade Kayapó, do ponto de vista dos Kayapó do oeste do rio Xingu

GENEALOGIA	CASA	HABITAÇÕES INDICADAS NOS CROQUIS	ALDEIA	NOME DE REPRESENTANTES
G 1 e 8	I	XX	Kretire (PK) 35 membros	Koko-nhere (f) nº 66* Nhãk-kae (f) nº 50
			Jarina (PJ)	-
		X	PI Mẽkrãnòti	Ire-dzometi (f) nº 254 Bekwỳy-kako (f) nº 278
			Bau	-
			Pũkanũ (PN)	-
			Kubẽkrãkeyn (KKK)**	-
			Kokraymoro (KKM)	-
			PI Gorotire (PG)	-
			Kikretum (KT)	-
	II		PK - 2 membros	Ngrãngrã (m) nº 15 Nhãk-kaprũ (m) nº 182
			PJ	-
		X	PM	Ngre-kãrẽti
			Bau	-
			PN	Ngre-pũ (f)
			KKK	-
			KKM	-
			PG	um homem
			KT	-

(*) Os algarismos arábicos correspondem às genealogias, Apêndice 4.

(**) Aũkre, por ser resultado de uma fissão recente de KKK, foi computada junto com a aldeia da qual se separou.

GENEALOGIA	CASA	HABITAÇÕES INDICADAS NOS CROQUIS	ALDEIA	NOME DE REPRESENTANTES
			PK	-
			PJ	-
		X	PM	Ire-prõ, Akoytekrã
			Bau	-
	III		PN	-
			KKK	-
			KKM	-
			PG	um homem
			KT	-
		X	PK - 8 membros	Ngre-kàyari (f) nº 41
		XXXXX	PJ	Nhàk-krut (f) nº 980
		X	PM	Pẽyn-ngri (f) nº 977
		XX	Bau	Niwo (f) nº 986 Ngre-me
G 15	IV		PN	-
			KKK	-
			KKM	-
			PG	um homem nº 1055
			KT	-
		X	PK - 7 membros	Bekwòy-kà (f) nº 2
			PJ	-
		XXX	PM	Ngre-pù
			Bau	-
G 18	V		PM	?
			KKK	-
			KKM	-
			PG	Pẽyn-tsirànti (f) nº1135
			KT	-

GENEALOGIA	CASA	HABITAÇÕES INDICADAS NOS CROQUIS	ALDEIA	NOME DE REPRESENTANTES
G 9	VI	X	PK - 11 membros	Mũire (f) nº 9 Kàykwari (m)
			PJ	-
		X	PM	Ngre-kàyet
			Bau	-
			PN	-
			KKK	Ngre-kri
			KKM	-
			PG	Yakwi (f)
			KT	-
	VII		PK	-
			PJ	-
			PM	-
			Bau	-
			PN	-
			KKK	-
			KKM	-
			PG	-
			KT	-
G 25	VIII	XX	PK	-
			PJ	Tàkàk-krã (m) nº 356
			PM	Ire-kàyet, Ngre-kampũ
			Bau	-
			PN	-
			KKK	-
			KKM	-
			PG	-
			KT	-

GENEALOGIA	CASA	HABITAÇÕES INDICADAS NOS CROQUIS	ALDEIA	NOME DE REPRESENTANTES
		X	PK - 6 membros	Nhãk-nhỹrỹ nº 163
		X	PJ	Kore'i
		X	PM	Ire-nhỹrỹti
		X	Bau	Teoti
G 20	IX		PN	-
			KKK	-
			KKM	-
			PG	Bep-krure (m) nº 1207
			KT	-
			PK - 1 membro	Patãnã (m) nº 189
			PJ	-
			PM	-
			Bau	-
G 19	X		PN	-
			KKK	-
			KKM	-
			PG	-
			KT	-
		XX	PK - 22 membros	Bèri-bèri (f) nº 141 Nhãk-ken-ngrã (f) nº 33
		XX	PJ	Mowere (f) nº 437
		X	PM	Ngre-ok (f) nº 451
	XI		Bau	?
			PN	?
			KKK	-
			KKM	Ire-priti, Ngre-wo (f) nº 434
			PG	Uapure (f)
			KT	-

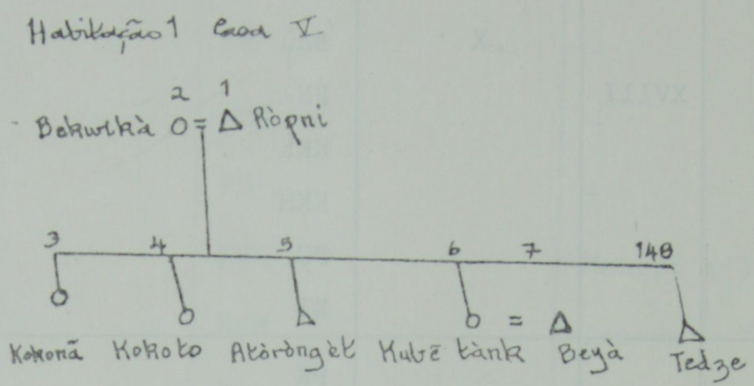
GENEALOGIA	CASA	HABITAÇÕES INDICADAS NOS CROQUIS	ALDEIA	NOME DE REPRESENTANTES
		X	PK - 8 membros	Ngogogo (f) nº 21
			PJ	-
		X	PM	Ire'i
			Bau	-
G 22	XII		PN	-
			KKK	P"ëyn-ngri (f) nº 1273
			KKM	-
			PG	Ire-dzàti (f)
			KT	um homem
		X	PK - 9 membros	Ngrere nº 134
		X	PJ	Ire-kàràyts (f) nº 355
		X	PM	Bekwòy-kritkrit
			Bau	-
G 4	XIII		PN	-
			KKK	Tepdzũ
			KKM	P"ëyn-tũk
			PG	Baykrẽyaro (m)
			KT	-
			PK	-
		X	PJ	Mèngro (por adoção)
		XX	PM	Nhàk-ruyri
			Bau	?
	XIV		PN	?
			KKK	Nhàk-omyu
			KKM	?
			PG	Nhàk-poy (f)
			KT	?

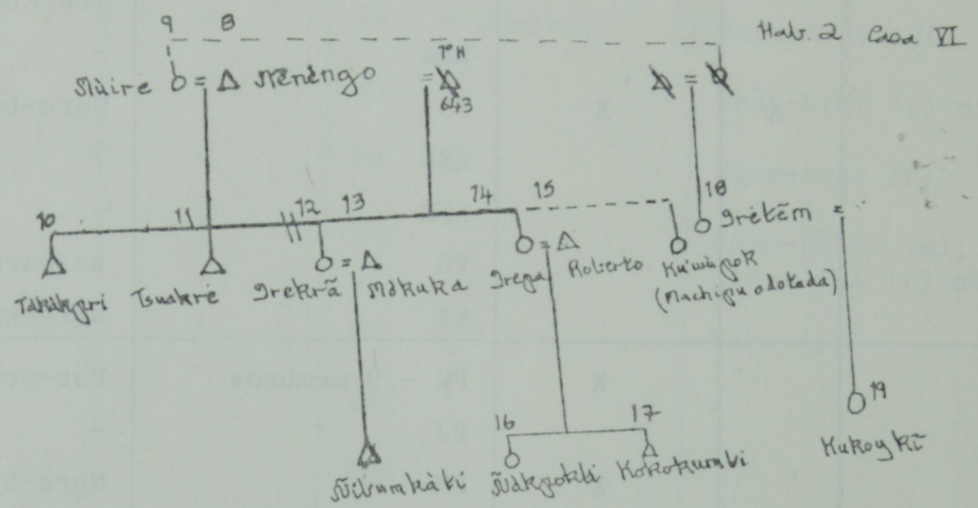
GENEALOGIA	CASA	HABITAÇÕES INDICADAS NOS CROQUIS	ALDEIA	NOME DE REPRESENTANTES
		X	PK - 9 membros	Ngre'o nº 116
			PJ	-
			PM	-
			Bau	-
G 26	XV		PN	-
			KKK	Mangri (f)
			KKM	Ire-pa
			PG	Ngre-niye
			KT	Amiũṭima
		X	PK - 9 membros	Marian nº 129
		X	PJ	Nhãk-krut (f) nº 669
		X	PM	Ngre-tire (f)
G 28		X	Bau	Koko-tũkti (m), Ire-o'dzã (f) nº 810
G 13	XVI	X	PN	Yoko (f)
G 17			KKK	-
			KKM	-
			PG	Kedze (f) nº 538
			KT	-
		XXX	PK - 30 membros	Papoyts (f) nº 100, Teroy (f) nº 91, Ire-dzo (f) nº 100
			PJ	-
		?	PM	Ngre-bati (f) nº 580
		X	Bau	Mrũ-yamak nº 600
G 23	XVII	X	PN	Ũyamin (f)
G 6			KKK	-
			KKM	-
			PG	-
			KT	-

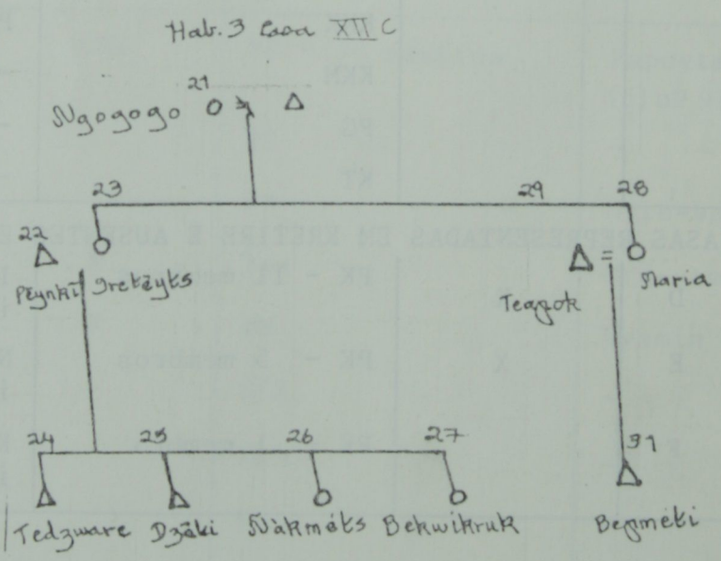
GENEALOGIA	CASA	HABITAÇÕES INDICADAS NOS CROQUIS	ALDEIA	NOME DE REPRESENTANTES
			PK	-
			PJ	-
			PM	Kop-ngri (m)
		X	Bau	Dzwàngwoytũk (f)
	XVIII		PN	-
			KKK	-
			KKM	-
			PG	-
			KT	Tsiru (f)
			PK	-
			PJ	-
		XX	PM	Kukrãyre (f), Ire-Kro (f)
			Bau	-
	A	X	PN	Ngre-tũkre (f)
			KKK	?
			KKM	-
			PG	Be-buru (m)
			KT	Ngre-kanhe (f)
		X	PK - 9 membros	Pàt-prũ (f) nº 169
			PJ	-
		X	PM	Ngre-byiri (f) nº 444
		X	Bau	Mrũ-nhõn-neb (f)
G 11	B	X	PN	Ire-kàti
			KKK	Pẽyn 'o (f)
			KKM	-
			PG	-
			KT	-
CASAS REPRESENTADAS EM KRETIRE E AUSENTES EM KRÃYMẼPRÕYAKA				
G 27	D	X	PK - 11 membros	Ire'i (f) nº 150 imigrante de Kokraymoro
G 17	E	X	PK - 5 membros	Ngre-kumti (f) nº 186 imigrante de Kokraymoro
G 21	F		PK - 1 membro	Kokti (m) nº 67 imigrante de Kokraymoro

Apêndice 3

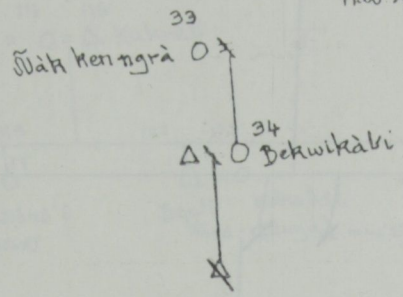
Composição interna das habitações em Kretire





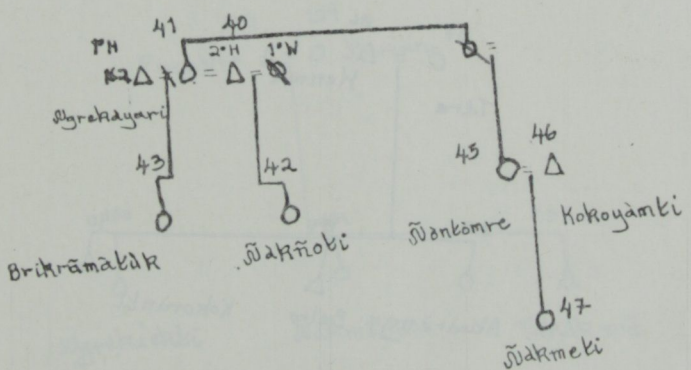


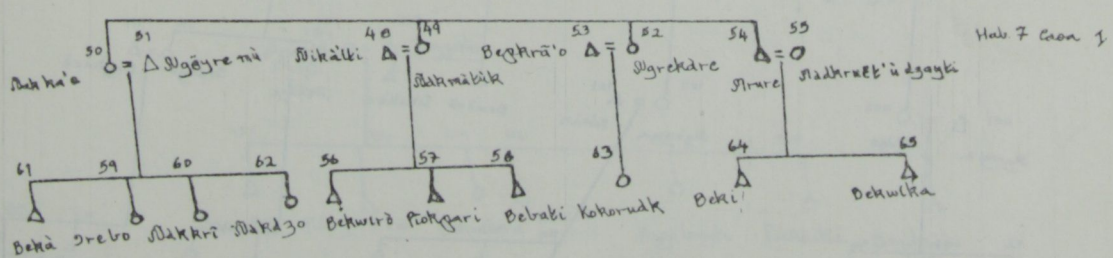
Hab 4 Caon XI



Hab. 5 Sugá

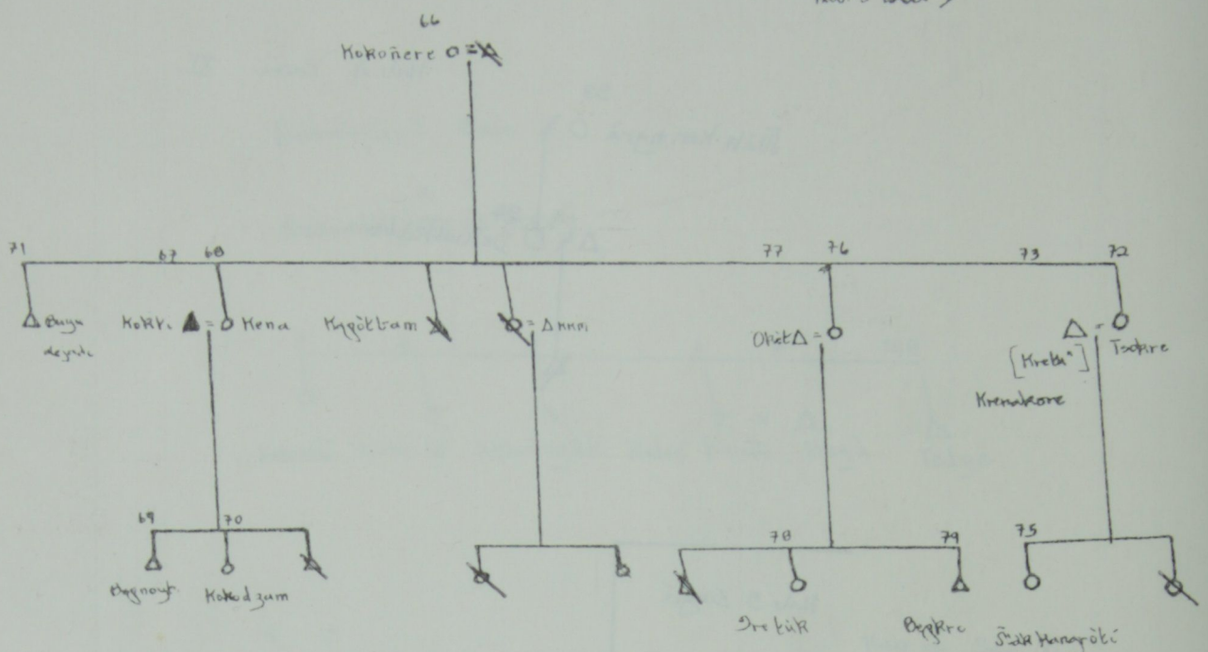
Hab.6 Caon IV



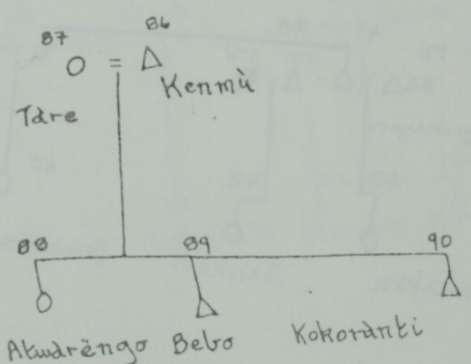


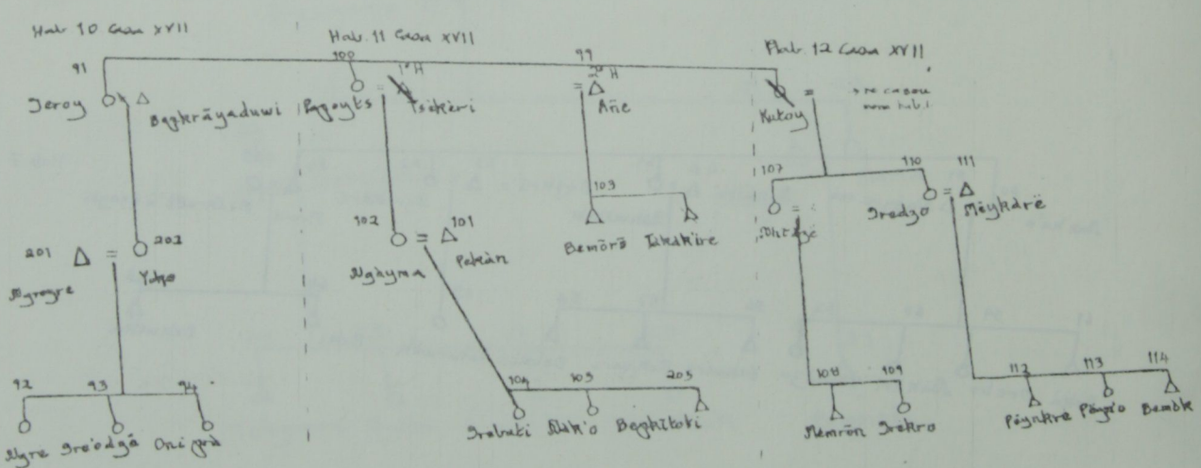
Hab 7 Caon I

Hab. 8 Casa I

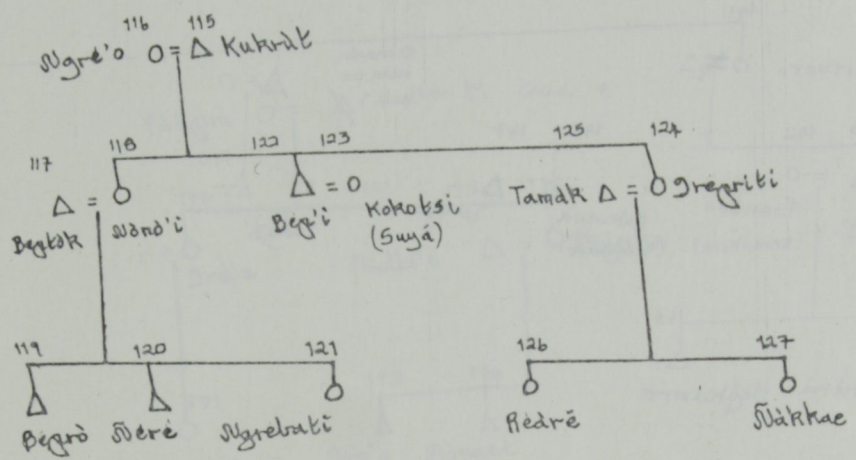


Hab. 9 Casa XI

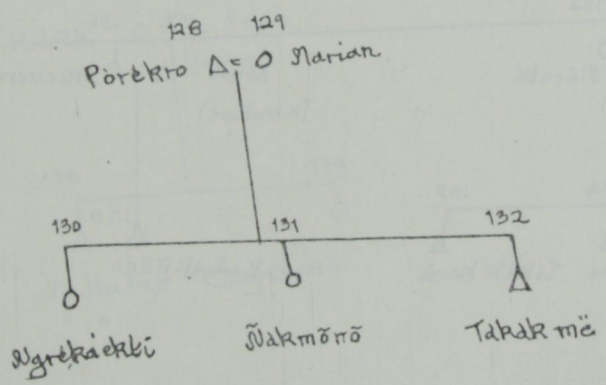




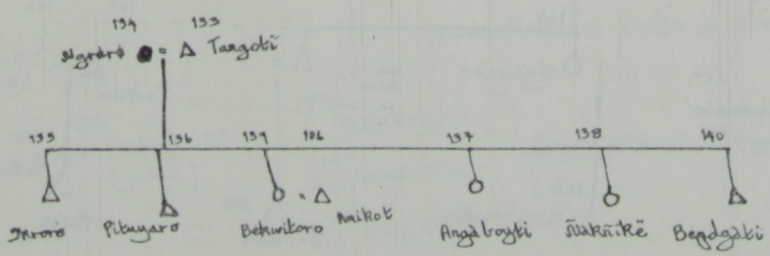
Hab. 13 Casa XV



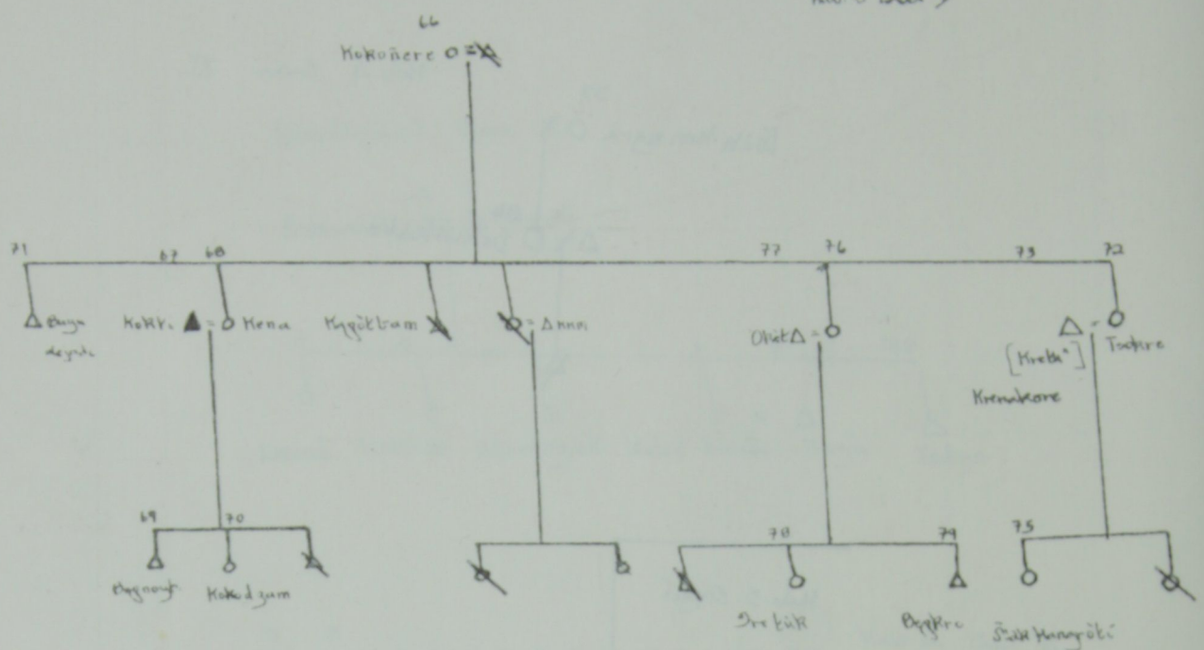
Hab 14 Casa XVI



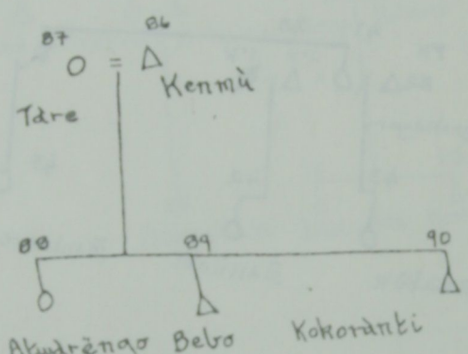
Hab 15 Casa XIII



Hab. 8 Case 1



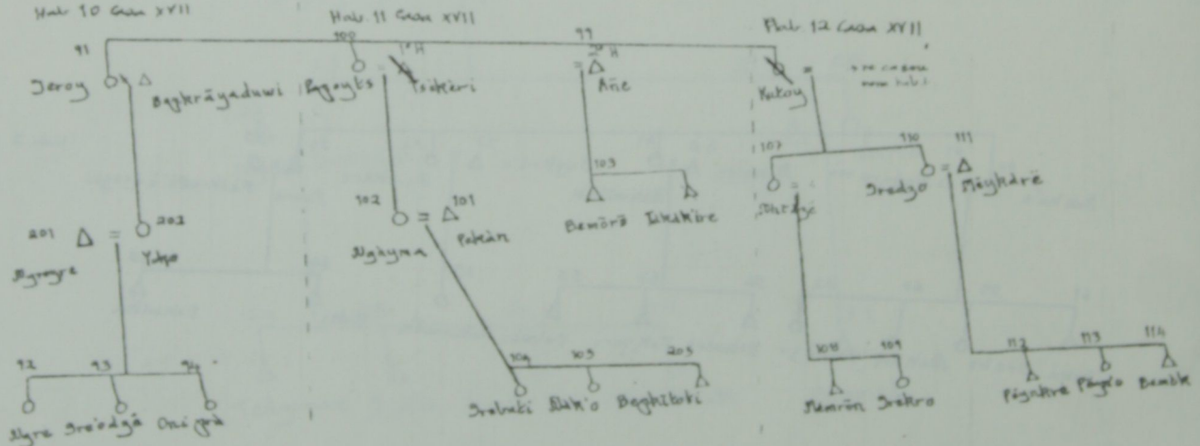
Hab. 9 Case XI



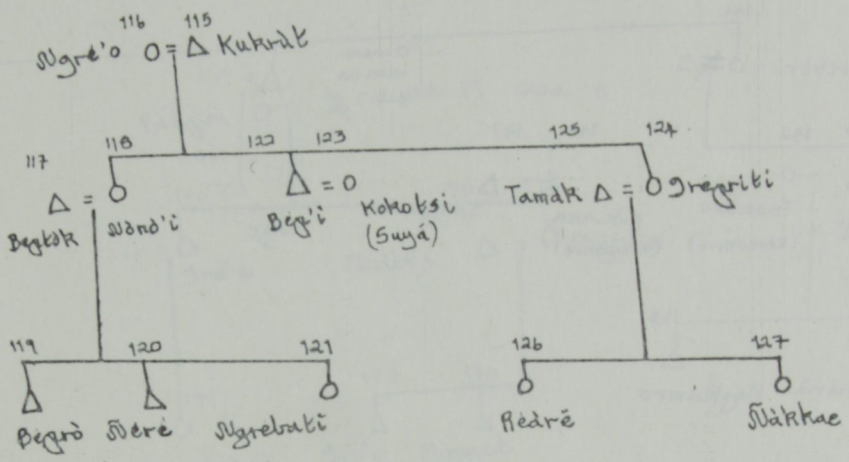
Hab. 10 Case XVII

Hab. 11 Case XVII

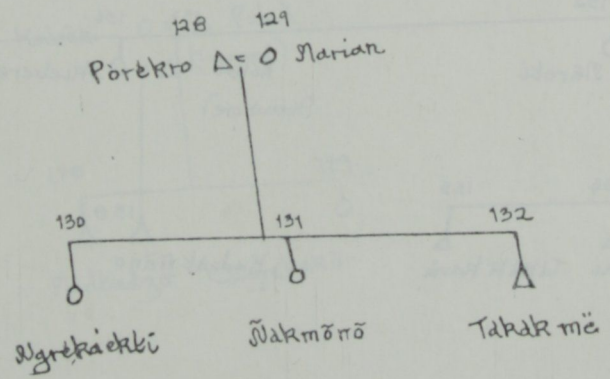
Hab. 12 Case XVII



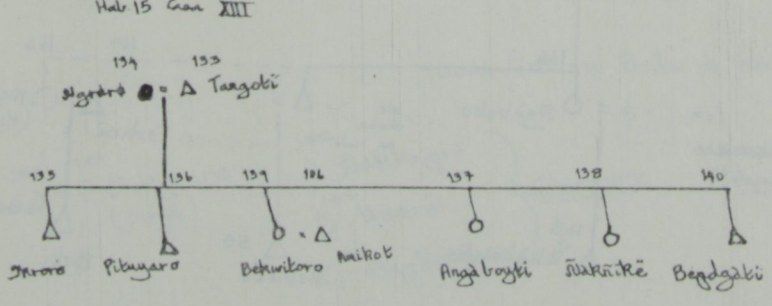
Hab. 13 Casa XV



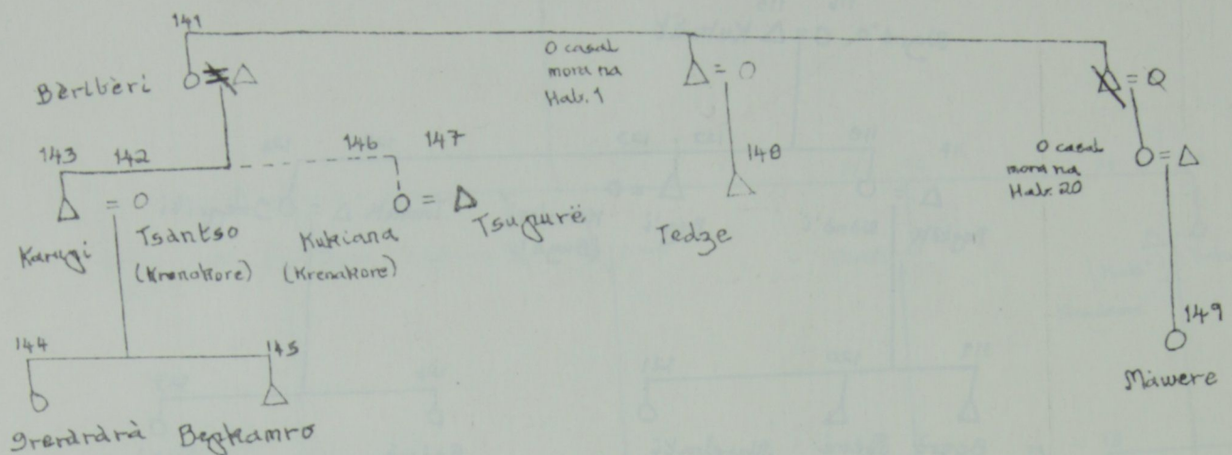
Hab. 14 Casa XVI



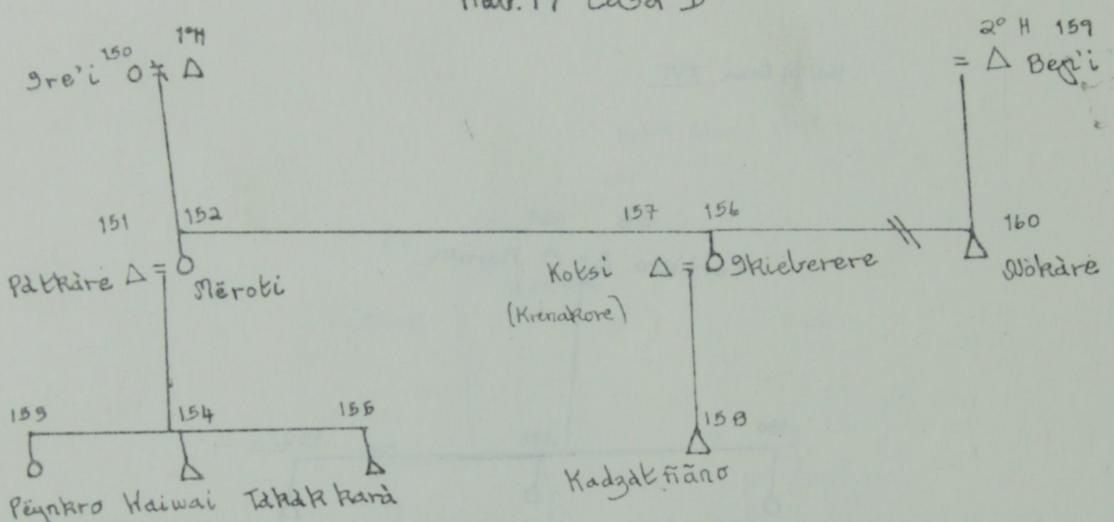
Hab. 15 Casa XIII



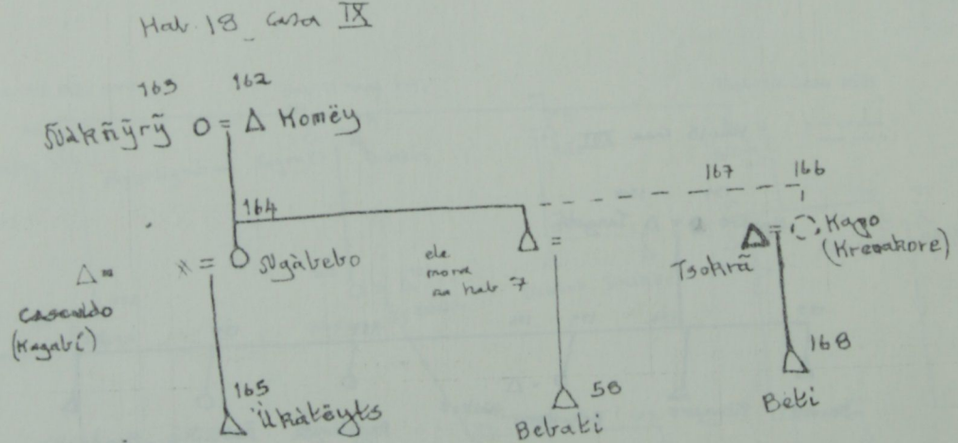
Hab. 16 Casa XI

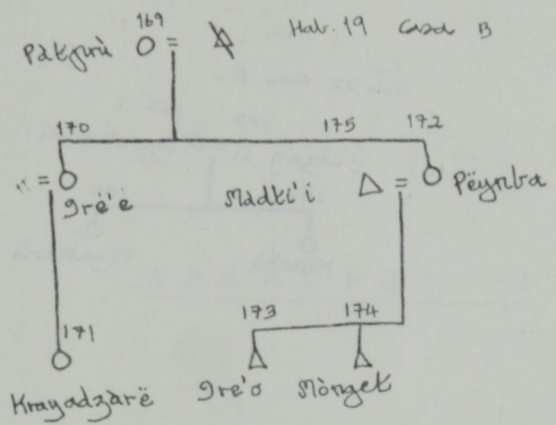


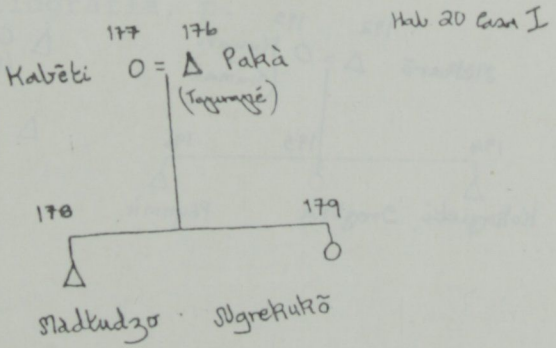
Hab. 17 Casa I



Hab 18 Casa IX

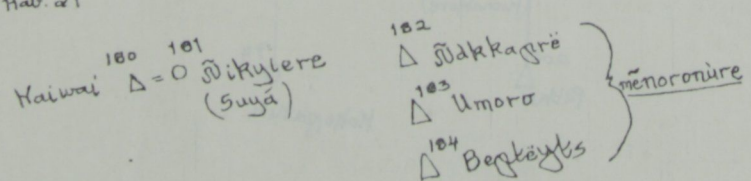




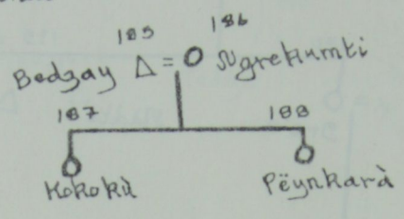


Habitações no Posto de Krekire

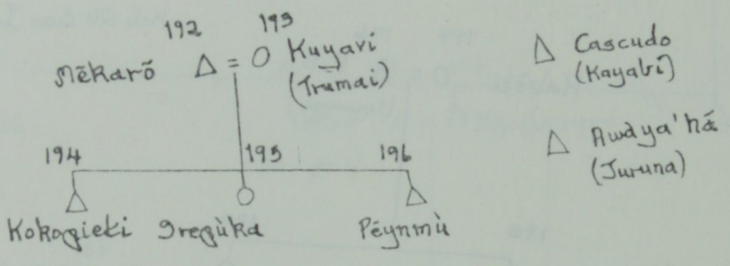
Hab. 21



Hab 22 Casa E

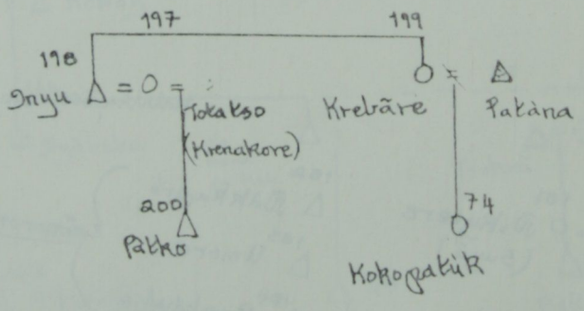


Hab 23



Hab 24

Casa XVII



A P Ê N D I C E 4

Por conter laudas dobradas, este Apêndice foi colocado após a Bibliografia, p.

Apêndice 5

Nota lingüística

Antes de discutir o significado dos nomes, é necessário dizer algo a respeito do conhecimento existente sobre a língua dos Mẽtũktire. Eles falam kayapó, uma língua do grupo macro Jê. Não existe publicação de gramática ou dicionário do kayapó. Alguns artigos foram publicados pelo Summer Institute of Linguistics (SIL), que junto com a Missão Evangélica Brasileira (MICEB), tem o monopólio do estudo desta língua. A maior parte do material lingüístico consultado, no arquivo do Setor de Lingüística do Museu Nacional, Rio de Janeiro (veja a bibliografia no final da tese), consistia em trabalhos preliminares, não publicados.

Sendo assim, o leitor de trabalhos antropológicos sobre os Kayapó defronta-se com uma transcrição fonética diferente em cada autor. Não se trata simplesmente do problema de cada autor escrever de uma maneira, mas o próprio SIL vai modificando sua transcrição ao longo dos anos.

Os quadros fonêmicos, que apresento a seguir, são baseados no artigo "Fonêmica Txukuhamẽi (kayapó), 1974, de Mickey Stout e Ruth Thomson. Quem desejar uma descrição mais detalhada dos fonemas deve consultar este artigo. Os fonemas são seguidos pela transcrição utilizada na tese.

Minha principal divergência, em relação à transcrição de Stout e Thomson, é que não encontrei o contraste, por elas dado, entre um /ã/ e /ã̰/. Neste ponto, sigo o trabalho

não publicado de Earl Trapp, "Formational statement of phonemes", onde também não é registrado o contraste.

Para analisar os dados sobre nomes, utilizei as seguintes fontes:

1. Uma fotocópia de um dicionário kayapó-inglês, de fichas escritas à mão por T. Turner.
2. Uma lista de palavras kayapó-inglês não publicada, do SIL.

Quadro dos fonemas kayapó e do sistema ortográfico usado na tese

Quadro I Consoantes

	Bilabial	Alveolar	Palatal	Velar	Glotal
surdas	/p/ "p"	/t/ "t"	/ʧ/ "tx"	/k/ "k"	/ʔ/ "'"
Obstruintes sonoras	/b/ "b"	/d/ "d"	/ʤ/ "dj"	/g/ "g"	
Nasais	/m/ "m"	/n/ "n"	/ñ/ "nh"	/ŋ/ "ng"	
Semivogais e líquidos	/w/ "w"	/ɾ/ "r"	/y/ "y"		

Quadro II Vogais orais

Orais	Anterior	Central	Posterior não arredondada	Posterior arredondada
alta	/i/ "i"		/ï/ "ï"	/u/ "u"
média	/e/ "ê"		/ë/ "ë"	/o/ "o"
baixa	/ɛ/ "e"	/a/ "a"	/ʌ/ "à"	/ɔ/ "ô"

Quadro III Vogais nasalizadas

Nasais	Anterior	Central	Posterior não arredondada	Posterior arredondada
Alta	/ɨ/ "ĩ"		/ɨ̈/ "ỹ"	/ʉ/ "ũ"
Baixa	/ɛ̨/ "ẽ"	/ą/ "ã"		/ǫ/ "õ"

3. Uma lista de verbos kayapó-inglês, não publicada, de Earl Trapp, missionário que trabalhou com os Gorotire na década de 60, e uma das primeiras pessoas que estudou a língua.
4. Um dicionário kayapó-inglês, escrito à mão por Stephen Schwartzman, um aluno de T. Turner (baseado nos dados deste último), constituindo um trabalho de fim de curso.
5. Os formulários de vocabulários padrões kayapó-português, de Earl Trapp, e de Stout e Thomson.
6. Um apêndice da tese de Joan Bamberger, em kayapó, português, inglês e latim, sobre flora e fauna kayapó.

Esta tese não é o lugar para tentar realizar um estudo lingüístico, mas quero somente apontar alguns problemas que enfrentei na transcrição dos dados kayapó. Há mais discordância, entre os autores acima mencionados, a respeito das vogais do que em relação às consoantes. Mesmo assim, há muitas palavras como [to^{d}n] e [tà^{b}m] (com base em exemplos de Stout e Thomson (1974:159), que podem ser escutadas como [tod] e [tàb] ou como [ton] e [tàm]. Quando o "flap" |ř| ocorre entre duas vogais nasalizadas, alterna com o "flap" nasal |ň|.

Outro problema concerne à nasalização de vogais. Às vezes anotei uma palavra com uma vogal seguida por "n" em posição final, quando outros autores anotaram uma vogal nasalizada em posição final; por exemplo "aren" versus "arẽ". Na impossibilidade de solucionar este problema, acabei usando estas duas grafias. Isto está relacionado a outro problema não resolvido no estudo da língua kayapó, que pode ser ilustrado pelo exemplo de Trapp, quem registrou muitos verbos, como aquele que significa "ir", tendo duas formas - *tẽ* ou *tẽm*,

sem explicar o porquê desta variação.

Uma sequência muito comum, que registro [ârë], é registrada por Turner e o SIL como [ërë]; por exemplo [kwârë], 'mandioca'. Baseio minha transcrição numa comparação com o inglês, onde [ʌ] também existe, e onde o [ë] de kayapó é próximo a [ə] em inglês. A sequência kayapó [ârë] corresponderia à sequência vocálica de palavras como [lʌvə], "lover"; [sʌpə], "supper"; e [rʌbə], "rubber", e não a [ədmaiərə], "admirer"(*), como escuta Turner e o SIL.

Aliás, para todos os autores, a maior dificuldade parece ser a distinção entre os fonemas /ʌ/ e /ë/. Exemplos de pares mínimos destes fonemas, e de ambos versus /ù/ são:

/prù/	"caminho"	/kù/	"andar"
/prë/	"pena de pássaro"	/kë/	"cheiro ruim"
/prà/	"carvão"	/kà/	"pele"

Outra questão é de variação livre, por exemplo, /y/ em posição final frequentemente aparece como /yts/. Suspeito que a primeira opção é mais comum no final da frase, e que /yts/ é utilizado no meio de uma frase, por exemplo: *Arũp ba boy* "Cheguei", versus *Ba boyts nhàm*... "Cheguei e ...".

O leitor poderá encontrar, ao longo do trabalho, variações de uma mesma forma, por exemplo:

[wa]	"dente"	[idzwa]	"meu dente"
[àbèri]	"subir"	[Bekwòy dzàbèri]	"Bekwòy sobe" (nome nº 61)
[aka]	"branco"	[krã yakati]	"cabeça muito branca"
[ets]	"mentir"	[kà ngets]	"envoltório mente" (nome nº 76)

(*) Estes exemplos foram retirados de O'Connor, Better English Pronunciation. CUP (1967).

Uma vez que a morfo-fonêmica kayapó ainda não está devidamente estudada, convém lembrar que tais variações não acarretam mudanças semânticas.

Apêndice 6

Uma amostra de nomes pessoais Kayapó

A lista exclui a maioria dos nomes intraduzíveis e aqueles cuja tradução era duvidosa.

Reúno os nomes classificados por *Bep* com os classificados por *Be*, considerando ambas as formas como variantes da classe de nomes *Bemp*. *Bekwòy* é anotado, em sua forma abreviada, *Bekwi*. A primeira forma é escutada quando a palavra aparece isolada; quando é seguida por outras palavras, tende a ser realizada *Bekwi*.

A maioria dos nomes foi traduzida com a ajuda de um Mẽtũktire, embora não tenha solicitado sua participação quando o significado me parecia óbvio. Quando possível, cheguei à tradução com o material lingüístico mencionado na bibliografia. De modo geral, apresento uma tradução livre, tal como fizeram os Mẽtũktire que ajudaram a procurar um equivalente em português. A diversidade de estilo evidenciada na tradução reflete o fato de ter recorrido a vários tradutores, mas sigo o original do campo, onde possível. Isto explica o uso ocasional do gerúndio e do particípio passado na tradução. Palavras adicionais, para esclarecer o sentido, aparecem entre parênteses.

Em kayapó, a terceira pessoa do singular é expressa pelo morfema zero ø, o que permite traduzir nomes do tipo *Angà boyti* como 'Ele traz muita miçanga'. A escolha da concordância é feitа de acordo com o gênero do portador do nome, e utiliza-se o masculino em casos de nomes comuns de dois genê-

ros. Em alguns nomes não é claro se o verbo se relaciona ao portador do nome como seu objeto ou seu sujeito. Por exemplo: *Nhàk-dzàrë* (*Nhàk* assar) poderia significar 'assa' (3ª pess. sing.) ou 'assada'. Outro nome problemático é *Bàũ-pre* (Milho/amarrar), que poderia ser 'Milho amarrado' ou 'Amarra milho'. O uso do infinitivo do verbo na tradução indica dúvidas desta natureza.

O aumentativo *ti* e o diminutivo *re* são os morfemas que ocorrem mais frequentemente nos nomes. Geralmente são anotados como sufixos, presos às palavras que os antecedem. Em alguns casos, seguem o classificador diretamente; quando isto acontece são ligados por um hífen, por exemplo, *Bekwòy-ti*. O nome *Kukraynti tekre ne ti* (Abelha chupé com bunda grande), onde *ne* (uma conjunção) precede o aumentativo, indica que *ti* possa ser um morfema livre, e não verdadeiramente um sufixo. Mas, para evitar um desmembramento excessivo dos nomes, mantive o aumentativo e o diminutivo como sufixos nos outros nomes.

Quando registrei várias ocorrências de um nome, distinguindo uma da outra somente pela presença ou ausência do aumentativo (*ti*) ou diminutivo (*re*), estes morfemas foram colocados entre parênteses. Se isto não ocorre, significa que o nome não tinha variações. Uma explicação possível da presença do aumentativo ou diminutivo em alguns casos, é que sirva para diferenciar um nome do outro.

Essa hipótese surgiu, na volta do campo, por analogia à forma que se distinguem alguns enfeites e animais de estimação. Uma Casa é proprietária de um colar de moluscos com fio de algodão vermelho e outra de um colar com fio de algo-

dão preto; uma Casa cria os machos de uma determinada espécie animal, e outra cria as fêmeas. Uma explicação que os Mẽtũktire me ofereceram foi de que tais bens tinham pertencido a uma Casa que subsequentemente se dividiu em duas (*aben ngrà*). Posteriormente uma Casa se distinguia da outra pela diferenciação da cor do mesmo objeto, ou pelo sexo do animal que criava. No caso de *Bekwòy-kà* (*ti*), por exemplo, soube dos Mẽtũktire que o nome *Bekwòy-kà* é distinto do nome *Bekwòy-kàti*.

O estágio de conhecimento da gramática kayapó não permite uma análise definitiva destes morfemas, mas algumas observações são necessárias para esclarecer a maneira como foram glosadas em português. O aumentativo foi traduzido pelos Mẽtũktire como: 1. 'grande' ou '-ão'; 2. 'sempre'; 3. 'muito'; 4. 'gosta', por exemplo, *kupeti* = 'gosta de tocar'; 5. 'fica', por exemplo, *Bekwòy-nhỹrỹti* (*Bekwòy* sentar aum.), ou seja, '*Bekwòy* fica sentada'. Às vezes, *ti* modifica o significado da palavra anterior, como por exemplo, em nomes compostos: *tũk* = 'preto', mas *tũkti* = 'mutum'. Em casos de dúvida se o aumentativo designa um sub-tipo, é dada uma tradução literal; por exemplo, *Angro tũkti* = 'Queixada muito preta'.

Além de ser aumentativo, *ti* pode servir para substantivar verbos, por exemplo, *Nhàk-bati* (*Nhàk* andar aum.) pode ser traduzido como '*Nhàk* o andarilho'. Nesta construção não se sabe se *Nhàk* anda muito ou sempre. Ou seja, esta designação cabe a alguém que anda habitualmente mais do que outras pessoas ou a alguém que realiza longas caminhadas de vez em quando. Em nomes como *Ire-krokti* (*Ire*-barulhento) o aumentativo *ti* pode adjetivar um substantivo ou um verbo.

Às vezes, quando parecia indispensável para tornar

Favor não fazer anotações ou grifos
à tinta ou a lápis nesta publicação

UFRJ
MN

claro o significado, foi julgado mais conveniente dar uma glosa para o aumentativo; por exemplo, *Bàùti* - 'Milho grande', e *Nhàk-dzwàrẽ̈ti* - *'Nhàk* banha-se muito'. Outras vezes, quando o significado abrange a noção de intensidade (muito) e regularidade (sempre) foi simplesmente registrado pela abreviação 'aum.'; por exemplo, *Nhàk-kà-yakati, 'Nhàk* pele branca aum.'.

O aumentativo e o diminutivo podem aparecer juntos; por exemplo, *Ngre-kàtire, 'Ngre* - pele grande dim.'. Em casos como este, o aumentativo modifica o sentido, e o diminutivo simplesmente torna a forma do nome mais afetuosa. O diminutivo (*re*) pode ser traduzido em determinados casos como 'inho', mas em geral registrei-o meramente pela abreviação 'dim.'; por exemplo, *Ngre-'ore, 'Ngre* folha dim.'. Quando *re* faz parte de uma palavra composta, como por exemplo, *angrore,* 'caititu', não foi registrado na tradução. A abreviação aum./dim. sempre segue a palavra portuguêsa que traduz a palavra kayapó qualificada pelos sufixos *ti* e *re*.

O verbo 'sentar' (*nhỹ/nhỹrỹ*) aparece em muitos nomes. Pode indicar, em alguns casos, a expressão de um aspecto continuativo, como em *krẽn o-nhỹ*, "está comendo" ('come sentado'). A expressão *arek nhỹ* ('ficar sentado') significa descansar, ou 'fazer nada', e o nome *Nhàk nhỹrỹ*, por exemplo, poderia ser glosado como *'Nhàk* passiva ou imóvel'. É uma noção ligada à idéia de preguiça (*dzukanga*). O verbo *krĩ*, frequente nos nomes, também significa 'sentar', mas tem uma conotação de permanência, por exemplo, *yàt krĩ dzà* ('batata/sentar / lugar') glosa-se como 'onde há batatas', e *krĩ mets* ('sentar bonito') significa 'aldeia'.

Em kayapó, há alguns verbos com uma única forma e ou

tros com duas. Neste último caso, uma forma (por exemplo, *nhỹ* ou *pa*) parece ser usada no interrogativo, para descrever uma ação completa ou que está sendo realizada. A outra (por exemplo, *nhỹry* ou *pari*) é empregada no negativo, e para ações habituais. Esta última é normalmente empregada nos nomes. Para se dizer que *Nhàk* costuma ficar sentada, usa-se *nhỹrỹ* e não *nhỹ*; e para se dizer "matador de estrangeiro", *Kubẽ pari* em vez de *Kubẽ pa*.

Entre os inúmeros homófonos existentes em kayapó, há vários onde o mesmo significante é um substantivo e uma forma verbal; por exemplo, *pa* significa 'braço' e 'matar - ação completa'. Os nomes, por empregarem o tempo habitual, não são problemáticos nestes casos, mas a forma *pari* (para ações habituais) do verbo 'matar' é um homófono de 'pé'. Geralmente, é o contexto que indica o significado desejado do homófono, mas nos nomes pessoais isolar a palavra de um contexto concreto resulta uma ambiguidade. *Kubẽ pari*, traduzido no campo como 'Mata estrangeiros' me parece gramaticalmente indistinguível de 'pé de estrangeiro' em kayapó. Outro exemplo, que sugere ambiguidade entre homófonos é *Bep kati* '*Bep* grande/não'. Me parece que há muitos casos onde várias traduções são gramaticalmente possíveis, como no nome *Bep krã dzàrẽ*, que fora de contexto significa tanto '*Bep* enterra uma cabeça (no chão), quanto '*Bep* submerge sua cabeça (na água).

A palavra '*dzà*', sempre traduzida pelos Mẽtùktire em relação aos nomes como 'mija 3ª pess.sing.' é um homófono de 'lugar'. E a palavra que os índios traduziram como 'fezes' é um homófono de 'carne - animal ou humana'. O importante a ressaltar é que, para os Mẽtùktire, nomes como *Bep dzàti* (*Bep* mija

muito) e *Nhĩ dzɯ* (Fezes amargas) são, respectivamente, tão 'bonitos' ou 'comuns' quanto quaisquer outros nomes.

No apêndice de nomes, há casos de 'sinônimos' que um estudo mais aprofundado da língua sem dúvida diferenciaria. O leitor pode notar que vários verbos distintos em kayapó foram traduzidos como sinônimos nos seguintes casos: 'pendurar'; 'andar'; 'correr'; 'quebrar'; e 'arrastar'. Há também distinções sutis entre os vários tipos de 'ruídos', mencionados nos nomes, que me escapam.

As questões discutidas aqui só poderiam ser satisfatoriamente resolvidas através de um estudo mais aprofundado da língua kayapó.

Lista alfabética dos nomes pessoais

Sexo do portador do nome

1	f	*Abure*	Pendurar -dim. (como miçangas de um fio)
2	m	*Abùm katoro*	De lá saiu para longe
3	m	*Akamàd*	Noite
4	m	*Akày kre*	Buraco no rio
5	f	*Ako'o*	Fuma folha
6	m	*Akranhire*	Ananás
7	f	*Akrut krãti*	Teu filhote com cabeça grande
8	f	*Amàd nò*	Teu olho de arara
9	m	*Amikot*	Atrás de mim/dele
10	m	*Amio krã*	Cabeça de rato
11	f	*Amiore ònkrenù ya ne nõ*	Estrangula ratinho
12	f	*Angà boyti*	Sempre traz miçangas (trazer -aum. miçanga)
13	m	*Angà dzà*	Miçanga mija
14	f	*Angà dzwa pure*	Mosquito no dente da miçanga
15	f	*Angro dzà*	Urina de queixada
16	m	*Angro mòk*	Queixada quebrada
17	f	*Angrore ãpre*	Amarra caititu
18	m	*Angro tùkti*	Queixada muito preta

Chave para o apêndice dos nomes pessoais:

?PK	nomes que os Mẽtùktire não souberam o significado.
...	todos os significados foram colocados somente na 1ª referência à palavra
lit.	literalmente
3ª pess. sing.	terceira pessoa singular
adj.	adjetivo
tr.	transitivo
substant.	substantivo
V	verbo
-aum.	aumentativo (sufixo)
-dim.	diminutivo (sufixo)
p.ex.	por èxemplo.

19	m	*Angro nhimõk*	Topo da cabeça da queixada
20	m	*Anhe*	Encolhido, evitando um golpe (*bits.*) (*)
21	m	*Apeyts*	Trabalho substant./verbo
22	m	*Apieti krãre*	Cabecinha de tatu
23	f	*Arape*	Tiracolo
24	m	*Atòro nget*	Macuco velho
25	m	*Atòro ngre*	Ovo de macuco
26	m	*Atòro te*	Perna de macuco
27	f	*Atwàrʉ ngo*	Embaúba (árvore) na água
28	m	*Ãk 'ire*	Ave magra
29	m	*Ãkti aye*	Ninho de ave grande
30	f	*Ãnkedzà*	Batata da serra
31	m	*Ãngore*	Tem piolho
32	m	*Ãnkwàre*	Fogo acabado
33	f	*Ba^{y}** ikrã mets*	Tenho cabeça bonita
34	f	*Ba^{y} ikrã ke*	Sou careca (cabeça raspada)
35	m	*Bà kae*	Mato fechado
36	m	*Bànhõrõ*	Embira
37	f	*Bàriprà nap*	Casca de pau (usada na pintura corporal) não presta (*bits.*)
38	m	*Bàti*	Mato grande
39	m	*Bàù krĩ dzà*	Onde tem milho
40	f	*Bàù 'o*	Cabelo de milho
41	m	*Bàù pre*	Milho-amarrar
42	m	*Bàù prire*	Milho pequeno
43	m	*Bàùre*	Milhozinho
44	f	*Bàùti*	Milho grande
45	m	*Bàù 'u kayàrʉ*	Tira semente de milho
46	m	*Bàykàre*	Taquara
47	f	*Bekwòy agòt*	*Bekwòy* inchada
		Bekwi-	*Bekwi* -
48	m	*- akati*	- dia (branco-aum.)
49	m	*- akoro*	- sopra/respira/fuma
50	f	*- angroti*	- queixada grande
51	m	*- arẽnti*	- conversa muito
52	f	*- aro*	- protuberante
53	f	*- ate ba*	- anda sozinha
54	f	*- àbàti*	- pintura listada -aum.
55	f	*- bãrãti*	- cheira -aum., tr.
56	f	*- beti*	- muito grande
57	f	*Bekwòy- bo*	*Bekwòy* palha (citado por Verswijver (1984a:246) como nome mitológico de um peixe pintado).
58	f	*- bo nhiràrãti*	*Bekwòy-* acima de palha -aum.
59	f	*- bo yet*	- palha pendurar
60	f	*- byereti*	-sempre arrastando/puxando; tr. (por exemplo, animais de grande porte)
61	f	*- dzàbèri*	*Bekwòy-* sobe (p.ex.,árvore)
62	f	*- dzà kroti*	- mija muito -aum.
63	m	*- dzàrʉ*	- assar
64	f	*- dzo*	- fruta
65	f	*- e*	- galho

(*) (*bits.*), abreviação de *idzi bitsyaere*, "nomes de brincadeira".
(**) Um glide?

66 f *Bekwòy - edzà ke* — *Bekwòy*- descasca corda
67 f - *kako* — - tipo de pintura listada; espiga de milho; caule; cabo de pena; batoque; brinco...
68 f *kamrèkti* — *Bekwòy*- muito vermelho
69 m *kangangàre* — - queixa-se; geme
70 f *kuprà* — - solteira
71 f *karõ* — - alma; espírito; sombra; eco; fotografia; máscara
72 f - *kaygo* — *Bekwòy*- sem valor; inautêntico (por exemplo, nome não confirmado; parente só em nome; arroz sem acompanhamento de proteína)
73 f/m - *kà(ti)* — *Bekwòy*- envoltório (pele; couro; casca; canoa; camisa...) (-aum.)
74 f - *kà dzamti* — *Bekwòy*- parada (envoltório em pé -aum.)
75 f - *kà dzayti* — *Bekwòy*- pele gostosa -aum.
76 f - *kà ngets* — - mentiroso por dentro (envoltório mentir substant./verbo)
77 f - *kà nhỹrỹti* — *Bekwòy*- sempre sentada (envoltório sentar -aum.)
78 f - *kàrʉ̈ti* — *Bekwòy*- grita muito
79 f - *koti* — - borduna grande
80 f - *koroti* — - tem sede -aum.
81 f - *kõmti* — - bebe muito
82 f - *krã 'o* — - cabelo fraco (pêlo na cabeça)
83 m - *krãti* — *Bekwòy*- cabeça grande
84 f - *kre* — - cavidade; buraco; planta (3ª pess. sing.)
85 m - *kremp 'ù* — *Bekwòy*- semente de cumaru
86 f - *krit* — - animal de estimação
87 m/f - *kritkrit* — - barulho (por exemplo, de barco a motor)
88 f - *krĩ* — *Bekwòy*- sentada
89 f - *kroriti* — - pintado (referente a onças, pintura...) -aum.
90 f - *kruk* — *Bekwòy*- ?PK
91 f - *krù* — - fria
92 f - *kudzàti* — - cheirosa -aum.
93 f - *kukeynti* — - quebrar em dois (por exemplo, galho) -aum. tr.
94 f - *kukrẽ* — *Bekwòy*- come
95 f - *kukwàrʉ̈* — - arrasta-se; engatinha
96 m - *kuruàti* — - escorre, pisa em falso -aum. v/adj.
97 f - *kù* — *Bekwòy*- anda
98 f - *mãkoro* — - tem sede
99 f - *meti* — - muito bonita
100 f - *mets* — - bonita
101 f - *mõrõti* — - sempre vai
102 f - *ngràngrànti* — - azul/amarelo/verde -aum.; lagarta

103	f	*Bekwòy- ngràre*	*Bekwòy-* seca -dim.
104	f	*- nhire*	- arranhar
105	f	*- nhoka*	- vira
106	f	*- nhõrõ*	- embira
107	f	*- nhỹrỹti*	- fica sentada
108	f	*- nõ benti*	- mostra o olho -aum.
109	f	*- nõrõ*	- dorme
110	f	*- 'o*	- pêlo
111	f	*- pa 'o*	- pêlo no braço
112	f	*- poy*	- abre
113	f	*- prãreti*	- muito carvão, cinza
114	f	*- pri*	- pequena
115	m	*- pumoyti*	- olha muito
116	f	*- punu*	- ruim
117	f	*- puruti*	- roça grande
118	f	*- rày*	- crescendo
119	f	*- rerekti*	- mole; fraca -aum.
120	m	*- rõy abieti*	- tucum muito comprido
121	f	*- rũ(ti)*	comprida -aum. (nome mitológico de um peixe-elétrico, veja p. 100)
122	f	*- te àbà*	*Bekwòy-* perna listada
123	f	*- te tso*	- ?PK
124	m/f	*- -ti*	- grande
125	f	*- toro*	- dança; voa
126	f	*- tõ*	- pegajosa; colada (referente, por exemplo, à penugem colada ao corpo com látex); difícil (cf. 'sticky' em inglês)
127	f	*- turu*	*Bekwòy-* folha (de banana - brava...)(ref. ao nome num mito, veja Vidal (1984:503))
128	f	*- tũk*	*Bekwòy-* preta*
129	f	*- tũkti*	- mutum-pinima (preto- aum.)
130	f	*Benyadzwàrɨ ta'o dzàbèri*	É o chefe que sobe
		BEMP/BE	
131	m	*Be- bati*	*Be-* anda muito
132	m	*- bãrã*	- cheira; tr.
133	m	*- bĩ*	- que mata (objeto sing.)
134	m	*- bo*	- palha (p/ref. ao nome num mito, Nimuendajú (1984:43))
		- bo ngekti	
135	m	*- bo ngekti*	*Be-* palha-doer -aum.
136	m	*- bo nhiròti*	- espinha de palha -aum.
137	m	*- buru*	- traz
138	m	*- dzàrɨ*	- assar
139	m	*- dze*	- amarrado (por exemplo, o braço ou o joelho amarrado com algodão)
140	m	*- dzurõròti*	*Be-* pacu (nome mitológico) (veja p. 100)

(*) Em relação aos nomes, *tũk* nunca foi traduzido pelos Mẽtũktire como 'morto', o que leva a suspeitar que a variação *tũk*^{x} pode ter um valor semântico.

141 m *Be- kanhe* — *Be-* pata (de onça...); unha de animal (anta...)
142 m - *kà* — *Be-* envoltório
143 m - *kàyre* — - PK? nome mitológico de um matrinxã
144 m - *key nò* — *Be-* olho de periquito
145 m - *kĩ* — - cabelo
146 m - *krã ke* — - careca; cabeça raspada
147 m - *kre* — - buraco; planta (3ª pess. sing.)
148 m - *krĩ* — *Be-* sentado
149 m - *kro* — - abundante
151 m - *mòk* — - quebrado
152 m - *ngràngràntì* — - lagarta; azul/verde/amarelo - aum.
153 m - *nhòngti* — *Be-* que tem grande (por exemplo, prato de comida); (possessivo-aum.)
154 m - *tsã* — *Be-* gato (tipo doméstico, dos caraíba)
155 m - *adzàrɨ̃* — *Be-* enterra (por exemplo, bananas p/amadurecer)
156 m - *agòt* — *Be-* inchado
157 m - *aka* — - branco
158 m - *akati* — - dia
159 m - *ame ruynti* — - verão comprido -aum.
160 m - *angàti* — - miçanga -aum.
161 m - *aykwa ngòti* — - boca molhada -aum.
162 m - *beyti* — - plaina madeira -aum. (3ª pess. sing.)
163 m - *dzayti* — *Be-* gostoso -aum.
164 m - *dzà(ti)* — - mija (aum.)
165 m - *dzãbèri* — - sobe
166 m - *dzek* — - veia
167 m - *dziriti* — - coloca -aum.
168 m - *dzo* — - fruta
169 m - *dzwa kam akro* — - cipó no dente
170 m - *gogoti* — - barulho -aum. (por exemplo, de sacudir o maracá)
171 m - *'i* — *Be-* osso
172 m - *irày ts* — - brotando, crescendo
173 m - *ità* — - coisa na testa (p. ex., marca dos índios Juruna)
174 m - *kabẽti* — *Be-* conversa -aum.
175 m - *kadzoyti* — - rasga -aum.
176 m - *ka'ekti* — - quebrado -aum.
177 m - *kaĩ* — - enfeite amarrado debaixo do joelho
178 m - *kamnhonoti* — *Be-* jaú grande (peixe)
179 m - *kamrèkti* — - vermelho -aum.
180 m - *kamri* — - garça
181 m - *kamro(ti)* — - sangue (aum.)
182 m - *kamyàràti* — - flecha -aum. (3ª pess. sing.)
182b m *tùktire* — *Be-* nome mitológico de uma piranha (veja p.100)

182c	m	*Bep- i ràyte*	*Be-* PK? Nome mitológico de uma arraia
183	m	*- kayngàrà nhỹ*	*Bep-* abelha-tatahira sentada
184	m	*- kangroti*	- quente -aum.
185	m	*- kanãrãti*	- bate os pés -aum.
186	m	*- karàràti*	- transparente -aum.
187	m	*- karoti*	- imaturo -aum.
188	m	*- katenkti*	- sapo do rio -aum.
189	m	*- kati*	- grande; não
190	m	*- kaykepti*	- roda, gira -aum.
191	m	*- kà*	- envoltório
192	m	*- kà meti*	- pele bonita -aum.
193	m	*- kà rerekti*	- pele fraca, mole -aum.
194	m	*- kà ruàk*	- nasceu (envoltório desceu)
195	m	*- kà tɯyts*	*Bep-* pele dura, forte
196	m	*- kàti*	- envoltório -aum.
197	m	*- kàts*	- faca
198	m	*- kà yet*	- envoltório pendurado
199	m	*- kɯti*	- cheiro ruim -aum.
200	m	*- kĩ ngãyti*	- cabelo embaraçado -aum.
201	m	*- kĩ pumati*	- cabelo tem medo -aum.
202	m	*- kĩ toti*	- cabelo grudado, pegajoso-aum.
203	m	*- kĩ yamɯyti*	*Bep-* puxa o cabelo -aum.
204	m	*- ko nõrõ*	- borduna deitada
205	m	*- ko rũti*	- borduna redonda comprida-aum.
206	m	*- kõp prèkti*	*Bep-* borduna espada comprida-aum. (alta)
207	m	*- kra*	*Bep-* filho
208	m	*- krati*	- placenta
209	m	*- kràkràti*	- papagaio -aum.
210	m	*- krã*	- cabeça
211	m	*krã dzàrɯ*	- enterra cabeças; submerge a própria cabeça (na água)
212	m	*- krã kangròti*	*Bep-* cabeça quente -aum.
213	m	*- krã kàrɯti*	- corta o cabelo -aum. (cabeça cortar -aum.)
214	m	*- krã ngwoy*	- penugem na cabeça
215	m	*- krã 'o*	- cabelos finos na cabeça (pêlos) (nome Apinayé)
216	m	*- krã yaduwi*	*Bep-* sem cabeça
217	m	*- krã yakati*	- jacutinga (cabeça branca-aum.)
218	m	*- krã yapokti*	*Bep-* cabeça furada -aum.
219	m	*- kre ke(ti)*	- buraco limpo (-aum.)
220	m	*- krit*	- animal de estimação
221	m	*- kro*	- tem bastante (abundante)
222	m	*- kro krĩ*	- muito sentado
223	m	*- kro ngràyti*	- muito espalhado -aum.
224	m	*- kroyarĩnti*	- tenta levantar sem conseguir -aum.
225	m	*- kroriti*	*Bep-* pintado -aum. (nome mitológico de um peixe pintado(veja p.100)

226 m	*Bep- krure*	*Bep-* pequeno
227 m	- *krwoy kà*	- couro de periquito
228 m	- *kudzùti*	- cheiroso -aum.
229 m	- *kueti*	- ferido -aum.
230 m	- *kuka kèt*	- sem testa
231 m	- *kuka ngrereti*	- testa canta -aum.
232 m	- *kukeynti*	- quebrado em dois -aum.
233 m	- *kukràti*	- demora -aum.
234 m	- *kukwàrɤti*	- arrasta-se; engatinha -aum.
235 m	- *kum(ti)*	*Bep-* fumaça (-aum.)
236 m	- *kumẽn*	- passa urucu
237 m	- *kungàyti*	- faz migalha -aum.
238 m	- *kungràyti*	- espalha coisas --aum. (*ku*, objeto)
239 m	- *kunho kati*	*Bep-* bota no pau, pendura -aum.
240 m	- *kure*	*Bep-* arranca penas
241 m	- *kurereti*	- moça (categoria de idade fem.)
242 m	- *kurɤ*	*Bep-* ilumina (associado com o papel cerimonial de segurar uma tocha)
243 m	- *màd ngri*	*Bep-* arara pequena
244 m	- *meti*	- muito bonito
245 m	- *mẽ yakrùti*	- esfria as pessoas -aum. (jogando água nos que dançam)
246 m	- *mop nhi*	*Bep-* espinha de carã
247 m	- *mòk*	- quebrado
248 m	- *mòti*	- veado-catingueiro
249 m	- *mõrõ*	- que anda; vai
250 m	- *mùkrut*	- abelha (pênis-bico)
251 m	- *nõrõti*	- fica sentado
252 m	- *ngãyti*	- range -aum.
253 m	- *ngekti*	- dói muito
254 m	- *ngo*	- água
255 m	- *ngo yarĩ*	- pega água com a mão
256 m	- *ngrati*	- paca grande
257 m	- *ngràngrà*	- azul/amarelo/verde
258 m	- *ngràngrànti*	- lagarta
259 m	- *ngri*	- pequeno
260 m	- *ngù*	- lodo
261 m	- *nhwoy pòti*	- pena (de ave) grande
262 m	- *nhibum*	- costas
263 m	- *nhikòp*	- unha
264 m	- *nhikwãti*	- deitado -aum.
265 m	- *nhireti*	- arranha muito
266 m	- *nhiroti*	- dobrado -aum.
267 m	- *nhĩ boyts*	- traz carne
268 m	- *nhĩ rerekti*	- nome de uma fruta (carne mole -aum.)
269 m	- *nhoti*	*Bep-* vazio de fome, faminto -aum.
270 m	- *nhoy*	*Bep-* urubu
271 m	- *nhu kɤti*	- bico cheiro ruim -aum.

272 m *Bep- nhỹrỹti* — *Bep-* sentado -aum.
272b m - *noyts* — - pula dentro d'água
273 m - *'o tʉyti* — - pêlo forte -aum.
274 m - *'oti* — - pêlo -aum.
275 m - *õrõti* — - dã -aum.
276 m - *pari* — - pé; bota no chão
277 m - *piet* — - tatu
278 m - *pĩ 'o* — - folha
279 m - *poy(ti)* — - abre; rasga (-aum.)
280 m - *pòti* — - taquara grande
281 m - *pòre* — - taquara pequena
282 m - *prà dzam* — - coloca carvão em pé
283 m - *prà dziri* — - coloca carvão no chão
284 m - *prà nõrõti* — - deita com carvão -aum.
285 m - *pràre* — - peixe pequeno (tipo?)
286 m - *prèkti* — - alto -aum.
287 m - *prò(ti)* — - coberto, cobre-se muito (p.ex., na cama com cobertor)
288 m - *pròntо* — *Bep-* corre
289 m - *prui* — - grande
290 m - *prù* — - caminho
291 m - *pùkayti* — - terra grande
292 m - *pumati* — - tem medo -aum.
293 m - *pumoyti* — - olha -aum.
294 m - *punu* — - ruim
295 m - *puròròti* — - bacia (tipo de panela)
296 m - *pùdzi* — *Bep-* um
297 m - *pù neyti* — - segura urucu -aum.
298 m - *rerek* — - fraco, mole
299 m - *rorokti* — - cai muito
300 m - *rùtire* — - comprido -aum. -dim. (nome mitológico de uma bicuda (veja p. 100)
301 m - *te* — *Bep-* perna
302 m - *te meti* — - perna bonita -aum.
303 m - *tʉyts* — - duro, forte
304 m - *to(re)* — - colado (-dim.)
305 m - *toti* — - colado -aum.
306 m - *tòk* — - acorda tr.
307 m - *tòpup* — - fura
308 m - *tu kèt* — - sem barriga
309 m - *tùk* — - preto
310 m - *yamʉy* — - pega; carrega
311 m *Beti* — - *Be* grande
312 m *Beti krã keyn* — - *Be* grande careca
313 m *Beti kre* — - *Be* grande buraco; planta(3ª pess. sing.)
314 m *Be tùktire* — *Bep- Be* piranha -dim. (nome mitológico, veja p.100)
315 f *Berò* — Mandioca desidratada p/ fazer farinha
316 m *Beyã* — ?PK
317 f *Bèribèri* — ?PK
318 m *Bikeyn nhikwãdzà ràràràti* — Pessoa pobre com cama muito vermelha

319	f	*Bo kreti*	Palha com buraco -aum.
320	m	*Bõre*	Capim -dim.
321	m	*Bõti*	Capim -aum.
322	m	*Bri kra*	Girino
323	f	*Bri krã matùk*	Cabeça de sapo arruma cama
324	f	*Bri nò*	Olho de sapo
325	m	*Buyu*	?PK
326	m	*Bùti*	Pega -aum.(3ª pess. sing.)
327	m	*Dzɛ̈ti*	Muito amargo
328	m	*Dzetire*	Amarrado -aum.-dim.
329	f	*Dzo karo*	Fruta não amadurecida
330	m	*Dzo mù*	Fruta-pênis
331	f	*Dzo rù*	Fruta comprida
332	m	*Dzoti pa kam kàts*	Fruta grande segurando uma faca com o braço
333	f	*Dzòre nò*	Olho de Xicrin
334	f	*Dzòti atànk*	Guará assustada
335	m	*Dzudze kamrèk*	Arco vermelho
336	m	*Dzuɛ̈ ubãrã*	Cheira comida; tr.
337	m	*'I dzàre*	Osso mija -dim.
338	f	*'I 'ire*	Osso magro
339	m	*Ikate*	Quebrado
340	f	*Ikie be rere*	Atravessa para o outro lado
341	m	*Ikrore*	Bastante cipó
342	f	*Ikwàrɛ̈ kwɛ̈y*	Tira mandioca
343	m	*Imõk àyiri*	Bota em cima da cabeça
344	f	*Imrò to nhiek*	A ponta da flecha grudada quebrou
345	m	*Ino kurerere*	Peito de moça
346	m	*Inyu*	Lábio superior
347	f	*Ire abie*	*Ire* comprida
348	f	- *akati*	- dia
349	f	- *angà*	- miçanga
350	f	- *bati*	- anda muito
351	f	- *bàri*	- chifre
352	f	- *bàre*	- mato -dim.(substant.)
353	m	- *beyti*	- plaina madeira -aum.
354	f	- *bo*	- palha
355	m	- *boro*	- assado
356	f	- *bu*	- na beira da casa
357	f	- *dza*	- em pé
358	f	- *dza pokti*	- faz fogo grande
359	f	- *dza to*	- em pé colado (com látex)
360	f	- *dzayti*	*Ire*- gostosa -aum.
361	m	- *dzàbèri*	- sobe
362	f	- *dzàkre*	- brava
363	f	- *dzàti*	- mija muito (ref.mitológica,Verswijver(1984a:457)).
364	f	- *dzo*	*Ire*- fruta
365	f	- *dzo meti*	- fruta bonita -aum.
366	f	- *dzudze*	- arco
367	f	- *e*	- galho seco
368	f	- *'i*	- osso
369	f	- *'i ngek .*	- osso dói

370	f	*Ire-* *kabo*	*Ire-* mansa
371	f	- *kako*	- pintura corporal em forma de letra V
372	f	- *kangròti*	*Ire-* quente -aum.
373	f	- *kapĩti*	- derrama -aum.
374	f	- *karà*	- bebê
375	f	- *karõ*	- espírito, foto, máscara cara...
376	f	- *kà*	*Ire-* envoltório
377	f	- *kà ngek*	- pele dói
378	m	- *kà nhỹrỹti*	- envoltório sentado -aum.
379	f	- *kà nhõrõti*	*Ire-* envoltório de embira -aum.
380	f	- *kàràyts*	*Ire-* envoltório cresce
381	f	- *kàrᵘ*	- grita
382	f	- *kà rẽ(ti)*	- joga envoltório (-aum.)
383	m	- *kà takti*	*Ire-* bate no 'corpo' (envoltório) -aum.
384	f	- *kà tẽm*	*Ire-* os seios andam (envoltório)
385	f	- *kàti*	*Ire-* envoltório -aum.
386	f	- *krã*	- cabeça
387	f	- *krã dzàrᵘ*	- enterrar; submergir a cabeça
388	f	- *kre*	*Ire-* buraco; planta(3ª pess. sing.)
389	f	- *kre beti*	*Ire-* buraco grande
390	f	- *kro*	- bastante, abundante
391	f	- *krokti*	- barulhento
392	f	- *krù*	- fria
393	f	- *kukrẽ*	- come
394	f	- *kukwàrᵘ*	- arrasta-se
395	f	- *kumti*	- fumaça -aum.
396	f	- *kuniti*	- grossa -aum.
397	f	- *kù*	- anda rápido
398	f	- *meti*	- muito bonita
399	f	- *mets*	- bonita
400	f	- *mõrõ*	- anda devagar
401	f	- *mut*	- pescoço
402	f	- *napti*	- amarga -aum.
403	f	- *nõrõ*	- deita
404	f	- *ngo ngòti*	- água molhada -aum.
405	f	- *ngore*	- piolho
406	f	- *ngoròròti*	- rio Iriri
407	f	- *ngràngrà*	- amarelo/verde/azul
408	f	- *ngràti*	- seca -aum.
409	f	- *ngri*	- pequena
410	f	- *nhàyti*	- mastiga -aum.
411	f	- *nhere*	- belisca
412	f	- *nhikwã(ti)*	- deita; descansa (-aum.)
413	f	- *nhikwãdzà*	*Ire-* cama
414	f	- *nhire*	- arranha
415	f/m	- *'o*	- pêlo; folha
416	f	- *'o dzᵘ*	- pêlo amargo

417	f	*Ire- 'o kam ngo*	*Ire*- pêlo na água
418	f	- *'oti*	- pêlo, folha -aum.
419	f	- *pa*	- braço
420	f	- *pa kà*	- pele do braço
421	f	- *pĩ*	- madeira
422	f	- *poyti*	- rasga -aum.
423	f/m	- *pri(ti)*	- baixo (-aum.)
424	f	- *prù yangroti*	- poeira -aum. no caminho
425	f	- *pù*	*Ire*- urucu
426	f	- *pùdzi*	- uma
427	f	- *pũka*	- terra
428	f	- *rànti*	- flor grande
429	f	- *rà'rà'rà*	- amadurecendo (p. ex. urucu)
430	f	- *ràyts*	*Ire*- crescendo
431	f/m	- *rùti/rùynti*	- comprido -aum.
432	f	- *tatakti*	- bate -aum.
433	f	- *tànkti*	- assustada -aum.
434	f	- *tʉyts*	- forte; dura
435	f	- *te*	- perna
436	f	- *tẽm*	- vai embora
437	m	- *ti*	- grande
438	f	- *to*	- colada
439	f	- *tũk*	- preta
440	f	- *yamʉ*	- pega
441	f	- *yamʉ ngri*	- pega pouco
442	f	- *yarẽn*	- conversa; conta
443	f	- *yaria*	- pendurar
444	f	- *yet*	- pendurar
445	m	*Iyònts*	Irmã
446	f	*Ka'àyre*	Jabuti
447	m	*Kaba krã*	Tira cabeça
448	f	*Kabẽ kèt puma*	Tem medo de quem não fala
449	f	*Kabẽti*	Fala muito
450	m	*Kadzàt nhãno*	Fibra de algodão
451	m	*Kadzàt nhikore*	Barbante amarrado
452	f	*Kadzua o angrũk*	Brava por causa de cana-de-açúcar
453	m	*Ka'engri*	Armadilha de aves (e lugar aproveitado para ter relações sexuais)
454	m	*Ka'ere*	Fecha -dim.
455	m	*Kakro*	Fibra de cipó para fabricar corda
456	m	*Kamere bayti*	Bacaba anda -aum.
457	m	*Kamere pròdzà*	Bacaba embrulhada
458	f	*Kamok 'ore*	Folhinha de tururuba (árvore)
459	m	*Kamrèk*	Vermelho
460	f	*Kamrèk to*	Vermelho pegajoso
461	f	*Kamri amʉy*	Pega garça
462	f	*Kamri tekòn*	Joelho de garça
463	f	*Kam ton*	Tem tatu
464	m	*Kamùre*	Caçula
465	m	*Kangã*	Cobra
466	m	*Kanhònkre*	Junta (do cotovelo, do joelho...) -dim.

467 m *Kapa ngrà* Leito de rio seco
468 m *Kapitão punu* Capitão ruim
469 m/f *Kapòt bam* Pai do campo
470 m *Kapràn be kra tùm* Filhote de jabuti caiu
471 m *Kapràn kà 'ire* Jabuti com casca fina
472 m *Kapràn pa kam pĭ 'o* Jabuti com folha no braço (*bits.*)
473 m *Kapràn pati* Jabuti com braço grande
474 m *Kapràn poy* Jabuti rasga
475 m *Kapràn teti* Jabuti com perna grande
476 m *Kapràn 'ùti* Jabuti com pequenos lábios grandes
477 m *Kaprempre* Animal/árvore com feitiço, dono-controlador da espécie -dim.
478 m *Kaprempti* Tem feitiço -aum.
479 f *Kararao* O nome de um sub grupo Kayapó
480 m *Kare ma* Fígado de curica
481 m *Karinhore* Fumo -dim. (substant.)
482 m *Karinhoti* Fumo -aum.
483 m *Karinho 'ù* Semente de fumo
484 f *Katẽnbàri nap* Mamão amargo (*bits.*)
485 m *Katẽn mari* Ouve abóbora (p/fazer feitiço)
486 f *Katẽn yoro* Abóbora pendurada
487 m *Katònk krãre* Cabeça -dim. da espingarda
488 m *Katònk ngri* Arma de fogo pequena
489 f *Kawa tum* Pilão velho
490 f *Kayngre o tòrò* Dança (3ª pess. sing.) com cesta
491 m *Kayti(re)* Cesta grande (-dim.)
492 f *Kayuru* Caju
493 f *Kaywa* Cesta
494 f *Kà ka'ek* Cesta quebrada
495 m *Kà nò ngek* Olho da canoa/cesta dói
496 m *Kà nù* Envoltório novo
497 m *Kà ròn tere* Casca de coco com perna -dim.
498 f *Kàtàb mã yarẽn* Conta para não-parente
499 m *Kày kuyàrà* Descasca com faca
500 m *Kàykwari* Céu
501 f *Kàyma tekre* Bunda para cima
502 m *Kày prãmti* Sempre atrás de facas
503 m *Kày te* Cabo de faca
504 m *Kày te kamrèkti* Cabo de faca vermelho -aum.
505 m *Kày te kam ùrù* Cabo de faca enfeitado (tecer)
506 f *Kena* ?PK
507 m *Ken aka* Pedra branca (p. ex., com o calor do forno)
508 m *Ken mù* Pedra-pênis
509 m *Ken ngrire* Pedra pequena
510 m *Kenti* Pedra grande
511 m *Ken nhõ ngo* Água onde tem pedra

512	m	*Kèt prũre*	O caminho -dim. do periquito
513	f	*Koko amio*	*Koko*- rato
514	f	- *aykwa ngri*	- boca pequena
515	m/f	- *ba*	- anda
516	f	- *dzam*	- que fica (em pé)
517	f	- *dzam nàràre*	- fica batendo -dim.os pés (nome de uma cutia que apareceu em um sonho)
518	f	- *dzayti*	*Koko*- gostosa -aum.
519	f	- *dzàbèri*	- sobe
520	f	- *dzàti*	- mija muito
521	m	- *'i*	- osso
522	f	- *'i nõrõ*	- deita osso
523	f	- *'i rẽyn*	- joga osso
524	f	- *'ire*	- magra
525	m/f	- *kabẽ*	- fala
526	f	- *kadzoyti*	- rasga -aum.
527	m	- *kamereti*	- bacaba -aum.
528	f	- *kamrèkre*	- vermelho -dim. (nome da cutia citada, nº 517)
529	f	- *kamro*	*Koko*- sangue
530	f	- *kangròti*	- quente -aum.
531	f	- *kay akati*	- cesta branca -aum.
532	m	- *kaykepti*	- roda, gira -aum.
533	f	- *keyti*	- área limpa (p.ex.,na frente das casas)
534	f	- *kʉ̃(ti)*	*Koko*- cheiro ruim (p. ex., de sangue) (-aum.)
535	f	- *kĩti*	*Koko*- cabeludo
536	f	- *krã*	- cabeça
537	f	- *kre*	- buraco; planta (3ª pess. sing.)
538	f	- *krĩti*	*Koko*- sentada -aum.
539	m	- *kroriti*	- pintado -aum.
540	f	- *krukruk*	- som de pisada
541	f	- *kukwàrʉ̃*	- arrasta-se
542	m	- *kumti*	- fumaça -aum.
543	f	- *kweyti*	- pássaro -aum.
544	m	- *mati*	- fígado grande
545	f	- *mets*	- bonita
546	m	- *mòtire*	- veadinho
547	f	- *mrãy*	- anda
548	f	- *mù*	- masculino; pênis
549	f	- *nap*	- amarga
550	f	- *nã*	- mãe
551	f	- *ngãyti*	- range -aum.
552	m	- *ngekti*	- dói muito
553	m	- *ngwoyti*	- pena grande (de pas sáro)
554	m	- *ngràngrànti*	*Koko*- lagarta
555	m	- *ngri*	- pequeno
556	f	- *ngrũkti*	- zangada -aum.
557	f	- *ngù*	- lodo
558	m	- *nòkre*	- rosto
559	f	- *nù*	- nova
560	f	- *nhỹrỹ*	- sentada
561	f	- *nhere*	- belisca

562	m/f	*Koko- nhotire*	*Koko*- barriga vazia -aum.-dim.
563	f	- *nhõndzwa*	- com sono
564	f	- *nhõnmrù*	- isca
565	m	- *'o*	- pêlo (citado por Lukesch (1978:243) como nome mitológico de um peixe)
566	f	- *pa tùk*	*Koko*- braço preto
567	m/f	- *pieti*	- tatu
568	f	- *prà*	- cinza; carvão
569	f	- *prõnti*	- corre -aum.
570	m/f	- *prùti*	- caminho grande
571	f	- *pumu/pumoyti*	- olha (-aum.)
572	f	- *pùdzi*	- uma
573	m/f	- *rànti*	- flor grande
574	m	- *reti*	- dim.-aum.
575	f	- *ruàk*	- nasce; desce
576	f	- *rùti*	- comprida -aum.
577	f	- *tere*	- perna -dim.
578	f	- *ti*	- grande
579	f	- *to*	- colada
580	f	- *tu*	- carrega nas costas; barriga
581	f	- *tum*	*Koko*- antiga
582	f	- *tùk*	- preta
583	f	- *ù kray kunò*	- pinta com a base do urucu
584	f	*- *yaùrù*	*Koko*- corta
585	f	- *yagòt*	- baixinha
586	m/f	- *yakati*	- branco -aum.; dia
587	f	- *yakroti*	- cipó grande
588	f	- *yamʉy*	- pega
589	m	- *yamroti*	- espuma -aum.
590	f	- *yangò*	- molhada; suada
591	f	- *yangàti*	- miçanga -aum.
592	f	- *yarẽn*	- conversa; conta (3ª pess. sing.)
593	m/f	- *yàmti*	*Koko*- polpa; sobre -aum.
594	f	- *yet*	- pendurada; em cima
595	m	*Ko krãre*	Borduna do *krabdzwʉ* (amigo cerimonial) -dim.
596	m	*Kok bam*	Pai de *Koko*
597	m	*Kokti*	Vento grande
598	m	*Ko mʉy*	Pega borduna
599	m	*Kopre*	Mosca (ref. mitológica, cf. Verswijver 1984a:243)
600	f	*Kore 'i*	Borduna - dim. magra
601	m	*Ko tùkre*	Mão de pilão -dim. (borduna preta)
602	m	*Ko tùk te*	Haste da mão de pilão
603	m	*Kõnkrãre*	Joelho -dim.
604	m	*Kòpò 'ù*	Pequenos lábios/semente de barata

(*) Nos nomes entre nºs 584-593, o '*y*' depois do hífen serve para separar a vogal anterior da posterior.

605	m	*Kra kèt kàti*	Sem filhos já tem seios grandes
606	f	*Kra yadzàrɯ*	Enterra filho
607	m	*Krãmnge*	?PK (Figura mitológica que trouxe os nomes 'bonitos' dos peixes. Veja cap.II)
608	f	*Krã 'ã ngù*	Lama na cabeça
609	f	*Krã 'ã tektek*	Bala quase pegou a cabeça
610	m	*Krã buru*	Pega cabeça
611	m	*Krã kam ngoyre*	Soldado (cabeça em metal)
612	f	*Krã ke to*	Cabeça raspada pegajosa
613	m	*Krã rùti*	Cabeça comprida -aum.
614	f	*Krã tɯyts pari*	Pé de tracajá
615	f	*Krã tum*	Cabeça antiga
616	m	*Krã yamin*	Penugem na cabeça
617	f	*Krã yakàrɯ nõrõ*	Krenakore deitado (povo indígena) (*bits.*)
618	f	*Kre bãre*	Cheira buraco
619	m	*Kre tire*	Buraco grande -dim.
620	m	*Kre tuɯ*	Soca buraco
621	f	*Kre tum*	Buraco antigo
622	f	*Krokrokti*	Nome do maior cocar dos Kayapó
623	f	*Kropi dzwa tɯyts*	Mandi (peixe) com dente duro
624	m	*Kroyre*	Periquito
625	m	*Kroyti ya 'i*	Osso de papagaio
626	f	*Kròròti*	Macaco da noite
627	m	*Krua nòti*	Ponta de flecha
628	m	*Kruɯt*	Bico
629	m	*Kruɯti kà*	Escama de trairão
630	m	*Kruɯti kra*	Filhote de trairão
631	m	*Kruɯt yaduwi*	Sem bico
632	m	*Krut*	Filhote
633	m	*Krut turu*	Carrega filhote (de macaco)
634	f	*Kubẽ nget nhikà rùti*	Velha com púbis comprido -aum.
635	m	*Kubẽ dzàkre*	*Kubẽ** (estrangeiro) bravo, violento
636	m	*Kubẽ kanhònkre*	*Kubẽ* com juntas pequenas
637	m	*Kubẽ ken*	*Kubẽ* que tem pedra (refs. a mitos, Métraux (1978:88 e Verswijver(1984a:213))
638	m	*Kubẽ kie rùti*	*Kubẽ* com coxa comprida -aum.
639	m	*Kubẽ krùt*	Caraíba (*kubẽ* cristal)
640	m	*Kubẽ ne mò kà kam dzwɯ*	*Kubẽ* que bota comida no couro do cervo
641	m	*Kubẽ nhimõk yamin*	*Kubẽ* com penugem em cima da cabeça
642	m	*Kubẽ pari*	Mata *kubẽ*
643	f	*Kubẽ prõ*	Esposa de *kubẽ*

(*) Os nomes que falam de *kubẽ*, designam qualquer pessoa não Kayapó, além dos caraíba (*kubẽ krut*).

644 f *Kubẽ tànk* — *Kubẽ* assustada
645 m *Kubẽ yènti* — *Kubẽ* fezes grandes
646 f *Kubùt* — Guariba
647 m *Kubùt pari* — Matador de guariba
648 f *Kubùt tu* — Barriga de guariba
649 m *Kudzɨ̈re* — Cheiroso
650 f *Kukẽ dzà* — Urina de cutia
651 m *Kukẽti krĩ dzà* — Lugar onde tem cutia -aum.
652 f *Kukẽ kudzɨ̈* — Cutia cheirosa
653 f *Kukoy kĩ* — Cabelo de macaco
654 m *Kukoy krã kamrèkti* — Macaco com cabeça vermelha -aum.
655 f *Kukoy krĩ* — Macaco sentado
656 f *Kukoy pari be pok* — Macaco com os pés pegando fogo
657 m *Kukoy pati* — Macaco com braços grandes
658 m *Kukoyre dzwa* — Dente de macaquinho
659 m *Kukoyre ngrà* — Macaquinho seco
660 f *Kukoy tùk* — Macaco preto
661 m *Kukraynti kà kɨ̈* — Chupé (abelha) com pele ruim (doença de pele)
662 m *Kukraynti tekre ne ti* — Chupé (abelha) com bunda grande
663 m *Kukrùt* — Anta
664 f *Kukrùt ka'ek* — Anta quebrada
665 f *Kukrùt kà pepek* — Anta com couro velho
666 f *Kukrùt krĩ dzà* — Lugar onde tem anta
667 m *Kukrùt krut kati* — Filhote grande de anta
668 m *Kukrùt twiri* — Uma de duas figuras mitológicas que mataram o gavião grande (significado de *twiri*-?PK)
669 m *Kukwoy kutoro* — Cuspe no macaco-prego
670 f *Kukwoy nhòn bà* — O mato do macaco-prego
671 m *Kukwoy te apĩn* — Joga com perna de macaco-prego (verbo usado em referência a futebol...)
672 m *Kunap kà rùti* — Jeju (peixe) com escama comprida -aum.
673 m *Kutã ngo* — Em frente tem água
674 f *Kutoy* — Cobra venenosa
675 m *Ku'wù kùti* — Pincel grande (p/ pintura corporal)
676 f *Ku'wù pok* — Labareda
677 m *Ku'wù tire* — Fogo grande -dim.
678 m *Kwàrɨ̈ dzɨ̈* — Mandioca amarga
679 m *Kwàrɨ̈ dzukrak* — Mandioca rota
680 m *Kwàrɨ̈ 'i tɨ̈yti* — Osso duro de mandioca
681 m *Kwàrɨ̈ kà* — Casca de mandioca
682 f *Kwàrɨ̈ nap* — Mandioca amarga
683 f *Kwàrɨ̈ priti* — Mandioca pequena -aum.
684 m *Kwàrɨ̈ ti* — Mandioca grande
685 f *Kwàrɨ̈ tuti* — Mandioca barriguda
686 m *Kwey krã dze* — Passarinho com a cabeça amarrada
687 m *Kwey nòti apere* — Boca aberta de passarinho

688	m	*Makore*	Sopra no fogo
689	f	*Ma ngri*	Fígado pequeno
690	m	*Ma tire*	Fígado grande -dim.
691	f	*Maynõ*	Criatura que mora na lama
692	m	*Màd*	Arara
693	f	*Màd kà*	Avião (arara envoltório)
694	m	*Màd krã*	Cabeça de arara
695	m	*Màd kre dzure*	Buraco de arara pintada/onde nasce filho de arara
696	f	*Màd kruët 'u dzayti*	Gosta de comer feijão (bico de arara semente gostoso -aum.) (*bits.*)
697	m	*Màd mari*	Ouve arara (especialista, fala a língua deles)
698	m	*Màd ngwoy*	Penugem de arara
699	m	*Màdti bam*	Pai da arara-vermelha
700	m	*Màdti 'i*	Osso da arara-vermelha (*bits*)
701	m	*Màdtudzo*	Fruta de pau (no *kapòto*)
702	m	*Màd yaboro*	Arara assada
703	m	*Màrë kukwàrë*	Anda chorando
704	f	*Mẽ^{y} akàrëdzà ò 'ù*	Tira pequenos lábios com tesoura
705	m	*Mẽ^{y} ibum*	Costas
706	m	*Mẽkarõ kra*	Filho de espírito
707	m	*Mẽkarõti*	Espírito grande
708	m	*Mẽni ngo*	Piolho de mulher
709	m	*Mẽpre*	Cinto
710	f	*Mẽuatĩ*	Órfã
711	m	*Mẽ'ù bam*	Pai de pequenos lábios
712	f	*Mey kupari*	Abelha mata gente
713	m	*Mey krẽnti*	Come muito mel
714	m	*Mey mrõ*	Mel cozido
715	f	*Mey tumti*	Abelha velha -aum.
716	f	*Mey tumre*	Abelha velha -dim.
717	f	*Mëroti*	Jenipapo
718	m	*Mëy kàrë*	Jatobá grita
719	m	*Mëy ko*	Muito jatobá
720	m	*Mëy nhikore*	Onde tem jatobá
721	m	*Mëy pa*	Braço de jatobá
722	m	*Miedtsèt krãre*	Cabecinha de arraia
723	m	*Miedtsèt nhòn kà*	Pele de arraia
724	m	*Miedtsèt padze*	Arraia com braçadeira
725	m	*Mĩ ko kra*	Muito filho de jacaré
726	f	*Mop krore*	Muito cará
727	f	*Mò dzà*	Urina de veado
728	m	*Mò kà kam dzwë*	Comida no couro do veado
729	f	*Mòkòkti dzwa kam ràyts*	Peixe-elétrico com arame no dente
730	m	*Mòkòti tòm kuru*	Come peixe-elétrico cru
731	m	*Mò kuko*	Testa de veado-campeiro
732	m	*Mò nget*	Veado-campeiro velho
733	m	*Mò nhikàti*	Veado-campeiro com púbis grande
734	m	*Mòre*	Veadinho
735	f	*Mòre 'ù*	Pequenos lábios de veado
736	m	*Mrèk 'ire*	Seriema (ave) magra

737 m *Mrore* Cinza branca
738 f *Mrù atsweti* Muita caça
739 f *Mrù ka'àk* Espírito d'água(que mata gente)
740 m *Mrù krã* Cabeça de bicho
741 f *Mrùmàrɨ te o katoro* Jacamin (ave) nasce em pé
742 m *Mrù 'ore* Pelinho de bicho
743 m *Mrù pati* Bicho com braço grande
744 m *Mrùre* Bichinho
745 f *Mrùti kà poy* Vaca, cujo leite esta acabando
746 f *Mrù yamak* Orelha de bicho
747 m *Mutẽk* Jacupemba (ave)
748 f *Mù 'ire* Pênis magro
749 m *Mùturua* Lua
750 m *Mùturua dzapa* Lua muda de lugar
751 m *Mùturua kuka tu* Lua com testa proeminente
752 m *Nebti* Muito maduro
753 m *Ne dzam kaygore* Ariranha parada à toa; sem valor -dim.
754 m *Ne kà o kra* Chama couro de ararinha de filho
755 m *Nekrete* *Nekrets*, propriedade herdável; riqueza de caraíba
756 f *Ngàbe bo* Palha na casa dos homens
757 f *Ngàpti* Molusco grande (p/fabricar colar)
758 f *Ngɨy kàre* Pele -dim. de tiúba (tipo de abelha)
759 f *Ngɨy ma* Fígado de tiúba
760 m *Ngɨyre* Tiubinha
761 m *Ngɨyre mù* Pênis de tiúba -dim.
762 f *Ngɨyre nò* Olho de tiúba
763 f *Ngo gogo* Barulho de água
764 m *Ngokòn dzàkoro* Cabaça respira
765 m *Ngokònti* Cabaça grande
766 m *Ngo kre prù* Caminho no buraco d'água
767 f *Ngo kwoyti* Despeja água -aum.
768 m *Ngo nhiroti* Água ondulada -aum.
769 m *Ngo nhàmtire* Água suja -aum.-dim.
770 m *Ngo rùti* Água comprida -aum.
771 f *Ngo ruàk* Água desce
772 m *Ngo tire* Água grande -dim.
773 m *Ngo tùk* Água preta
774 f *Ngo 'ũ* Semente d'água
775 m *Ngotɨy kam bàù* Milho na cabaça
776 m *Ngotɨy kudzɨti* Cabaça cheirosa -aum.
777 m *Ngoy àmtire* Panela suja -aum.-dim.
778 m *Ngoy kam pàt* Tamanduá na panela
779 m *Ngoy nhikreti* Panela com buraco grande
780 m *Ngoy pa kot pĩ 'o* Folha no cabo da panela
781 m *Ngoy punu* Panela ruim
782 m *Ngoy putiti* Panela muito pesada
783 f *Ngra byere* Arrasta paca (*bits.*)
784 m *Ngra 'ire* Paca magra
785 m/f *Ngra kà* Couro de paca
786 m *Ngra ma* Fígado de paca
787 f *Ngra nho* Paca com a barriga vazia

788	m	*Ngràngrà*	Amarelo/verde/azul
789	f	*Ngre*	Ovo
790	f	*Ngre abieti*	*Ngre* comprida -aum.
791	f	*-amroti*	-espuma -aum.
792	f	*-amẅyti*	-pega -aum.
793	f	*-àrà*	-manca
794	f	*-bati*	-anda muito
795	f	*-bà ngri*	-mato pequeno
796	f	*-bore*	-palha -dim.
797	f	*-boro*	-assar
798	f	*-boyts*	-chega(3ª pess. sing.)
799	f	*-byere(ti)*	-arrasta (-aum.)
800	f	*-dza kwàrẅ*	-vai andar devagar
801	f	*-dza kwẅyti*	-(em pé) cava buraco -aum.
802	f	*-dze*	*Ngre*-amarrada
803	f	*-dzo*	-fruta
804	f	*-dzo mòkti*	-fruta balança no vento -aum.
805	f	*-dzua*	*Ngre*-banha-se
806	f	*-'iti*	-osso grande
807	m	*-kadzàrẅ*	-tira; arranca
808	f	*-kadzàt-ti*	-fio de algodão grande
809	f	*-kadzuroti*	-brinca -aum.
810	f	*-ka'ekti*	-quebrada, machucada -aum.
811	f	*-kam dzo*	*Ngre*-tem fruta
812	f	*-kam pù*	-tem urucu
813	f	*-kamrèkti*	-muito vermelha
814	f	*-kamro*	-sangue
815	f	*-kangoti*	-líquido; suco -aum.
816	f	*-kapràn*	-jabuti
817	f	*-karà*	-bebê
818	f	*-katẽn 'o krẽ*	-come folha de abóbora
819	f	*-kà dzayti*	-pele gostosa -aum.
820	f	*-kà kamroti*	-pele sangrenta -aum.
821	f	*-kà ngràngrànti*	-pele amarela/verde/azul
822	f	*-kà nhirònti*	*Ngre*-espinha (-aum.) na pele
823	f	*-kàre*	-seios pequenos
824	f	*-kà takti*	-bate no corpo (envoltório) -aum.
825	f	*-kàtire*	*Ngre*-envoltório -aum.-dim.
826	f	*-kà yakati*	-pele branca -aum.
827	f	*-kà yari*	-levanta cesta
828	f	*-kà yet*	-cesta pendurada
829	f	*-kẽ*	-rala (3ª pess.sing.)
830	f	*-kĩ dzwàrẅti*	-sempre lava os cabelos
831	f	*-kĩ ngo*	*Ngre*-piolho no cabelo
832	f	*-kĩ ngòti*	-cabelo molhado -aum.
833	f	*-kĩ toti*	-cabelo grudento -aum.
834	f	*-kokyereti*	-racha -aum.(3ª pess-sing.)
835	f	*-ko ngò*	-borduna molhada
836	f	*-ko ngrẽnkti*	-borduna treme -aum.
837	m	*-ko wadzà*	-enterra borduna

838	f	*Ngre krĩdzà*	*Ngre* lugar para sentar
839	f	*-krã*	-cabeça
840	f	*-krĩ*	-sentada
841	f	*-kumti*	-fumaça grande
842	f	*-kro*	-abundante
843	f	*-kroriti*	-pintada -aum.
844	f	*-kruʉ̃t*	-bico
845	f	*-kudzʉ̃*	-cheirosa
846	f	*-kukõ*	-nó (p. ex., de taquara)
847	f	*-kukrẽnti*	*Ngre*-come muito
848	f	*-kukwàrʉ̃ti*	-anda devagar; arrasta-se -aum.
849	f	*-kupayti*	*Ngre*-mata -aum.
850	f	*-kweyti*	-passarinho -aum.
851	f/m	*-mari*	-entende; sabe
852	f	*-màdti*	-arara-vermelha
853	f	*-mã koro*	-tem sede
854	f/m	*-me(ts)*	-bonito
855	m	*-mòti*	-veado-catingueiro
856	f	*-mrèk*	-seriema (ave)
857	f	*-ngo kõmti*	-bebe muita água
858	f	*-ngoti*	-água grande
859	f	*-ngràngràntì*	-lagarta
860	f	*-ngù*	-lama
861	f	*-nhõrõti*	-embira -aum.
862	f	*-nhỹrỹ*	-sentada
863	f	*-nhikra põ*	-lava as mãos
864	f	*-nhimroyti*	-afina a ponta da flecha -aum.
865	f	*-nhoti*	*Ngre*-barriga vazia -aum.
866	f	*-nò mets*	-olhos bonitos
867	f	*-nò yaret-ti*	-mandar fazer cerimônia -aum.
868	m/f	*-nõ(rõ)ti*	*Ngre*-deitado -aum.
869	f	*-'o(re)*	-pêlo (-dim.)
870	f	*-'o mòmòkti*	-folha balança -aum.
871	f	*-'o rerekti*	-pêlo fraco -aum.
872	f	*-ok*	-pintada;pintura
873	f	*-pepekti*	-pele velha -aum.
874	f	*-pokti*	-labareda grande
875	f	*-põnti*	-sempre limpa
876	f	*-prà kukreti*	-carvão dá coceira -aum.
877	f	*-prõ*	*Ngre*-esposa
878	f	*-prù yangroti*	-muita poeira no caminho
879	f	*-pumati*	*Ngre*-tem muito medo
880	f	*-pù*	-urucu
881	f	*-ràntì*	-flor grande
882	f	*-re*	-dim.
883	f	*-rerekti*	-mole -aum.
884	f	*-rorokti*	-cai -aum.
885	f	*-ròti*	-batata pequena -aum.
886	f	*-te 'o*	-pêlo na perna
887	f	*-ti(re)*	-grande (-dim.)
888	f	*-toti*	-colada; grudenta -aum.

889	f	*Ngre tut*	*Ngre* pomba (*bits.*)
890	f	*-tũkti*	-mutum-pinima (masc.)
891	f	*-'ù kᵸ*	-pequenos lábios com cheiro ruim
892	f	*-'ùre*	*Ngre*-pequenos lábios -dim.
893	f	*-yabere*	-puxa; arrasta
894	f	*-yarẽnti*	-conta; conversa -aum.
895	m	*Ngroa ko*	Buriti abundante
896	m	*Ngũ to(re)*	Lama pegajosa (-dim.)
897	m	*Nhikà 'iti*	Púbis magro
898	m	*Nhikà mõrõti*	Púbis anda muito
899	f	*Nò kam itse*	Óculos
900	m	*Nò kam ken*	Pedra no olho
901	m	*Nò mari*	Entende de olho
902	f	*Nõnòk 'i*	Osso de macaco (cujo grito parece com seu nome kayapó)
903	f	*Nõnòk byere*	Arrasta macaco (*bits.*)
904	m	*Nò ok tire*	Pintura grande no rosto
905	m	*Nõròti*	Mambuca (abelha)
906	f	*Nõròti nhõntòti*	Mambuca com língua grande
907	f	*Nõròti yara*	Asa de mambuca
908	f	*Nò yaduwi*	Sem olho
909	f	*Nhàk àbèri*	*Nhàk* sobe
910	f	*-ara*	-asa
911	m	*-ariba*	-anda continuamente
912	f	*-ba(ti)*	-anda (muito)
913	f	*-bà ngrà*	-mato seco
914	f	*-beyti*	-plaina -aum.(3ª pess. sing.)
915	f	*-dza ngrẽkti*	*Nhàk*-(em pé) treme -aum.
916	f	*-dzay*	-gostosa
917	f/m	*-dzàrᵸ*	-assar
918	f	*-dzopti*	-migalha -aum.
919	f	*-dzwàrᵸti*	-banha-se muito
920	f	*-enhi*	-mentira
921	f	*-'i*	-osso
922	f	*-'ire*	-magra
923	f	*-ka'e*	-fecha; faz cerca
924	f	*-kako*	-desenho de pintura
925	f	*-kakrit*	-comum
926	f	*-kakwoyti*	-cava buraco -aum.
927	f	*-kamrèkti*	-muito vermelha
928	f	*-kamroti*	-muito sangue
929	f	*-kanga*	-larga(3ª pess. sing.)
930	f	*-kango*	-líquido; suco
931	f	*-kangròti*	-muito quente
932	m/f	*-kaprᵸ*	-solteiro
933	f	*-karõ*	-sombra; espírito...
934	f	*-karõrõti*	-ronca -aum.
935	f	*-kati*	-grande
936	f	*-kayakati*	-cesta branca -aum.
937	f	*-kaygo*	-inautêntico
938	f	*-kaykep*	-roda; gira
939	f	*-kaykrit*	-leve
940	f	*-kayngàrᵸ*	-listado; pintada de linhas; abelha-tatahira
941	f	*-kayngàrᵸti*	*Nhàk*-mutum-pinima (fem.)

942	f	*Nhàk kà poyti*	*Nhàk* rasga pele -aum. (p. ex. cirurgia hospitalar)
943	f	*-ke*	*Nhàk*-rala (3ª pess. sing.)
944	f	*-ken ngrà*	-pedra seca; nome de grupo masculino em Kubẽkrã̲ keyn
945	f	*-kĩ ngekti*	*Nhàk*-cabelo dói -aum.
946	f	*-kĩ yabieti*	-cabelo comprido -aum.
947	f	*-ko(ti)*	-borduna (grande)
948	f	*-ko ngràyti*	-dá/distribui muita borduna
949	f	*-kòròròti*	*Nhàk*-água rasa; rio Iriri
950	f	*-krakti*	-trovão
951	f	*-krã(ti)*	-cabeça (grande)
952	f	*-krã kàrɯ̈ti*	-cabeça cortada -aum.
953	f	*-kre*	-buraco; planta (3ª pess. sing.)
954	f	*-krĩ*	*Nhàk*-sentada
955	f	*-kro*	-tem muito; abundante
956	f	*-kro krĩ*	-onde tem cipó
957	m/f	*-nhiroti*	-muito dobrado
958	f	*-krua(ti)*	-flecha (grande)
959	f	*-krua nò*	-ponta de flecha
960	f	*-krut*	-filhote
961	f	*-kudzwoyti*	-tira casca -aum.
962	f	*-kukẽ*	-cutia
963	f	*-kukrẽ*	-come
964	f	*-kum(ti)*	-fumaça (-aum.)
965	f	*-kumẽti*	-joga -aum.
966	f	*-ku'òyti*	-sempre lava; limpo
967	f	*-kurereti*	-menina (categoria de idade)
968	f	*-ku'wù kù*	*Nhàk*-pincel
969	f	*-kù*	-anda rápido
970	f	*-mãtùk*	-faz cama (*bits.*)
971	f	*-mɯ̈ròti*	-jenipapo
972	f	*-meti*	-bonita -aum.
973	f	*-mets*	-bonita
974	f	*-mɯ̈yti*	-jatobá -aum.
975	f	*-mõrõ*	-anda bastante
976	f	*-mrã*	-vai
977	f	*-mù*	-pênis
978	f	*-ngek*	-dói
979	f	*-ngò*	-molhada
980	f	*-ngrùk*	-zangada
981	f	*-ngwoy pòti*	-pena grande (de ave)
982	f/m	*-nhĩ kɯ̈*	-carne/fezes que cheiram ruim
983	f	*-nhipok*	*Nhàk*-redonda
984	f	*-nhoti*	-barriga vazia -aum.
985	f	*-nhòntòti*	-língua grande
986	f	*-nhỹrỹ*	-sentada
987	f	*-nõrõ*	-deita
988	f	*-'o*	-pêlo; folha
989	f	*-'o mio*	-folha seca
990	f	*-'o(ti)*	-folha; pêlo (-aum.)
991	f	*-pa kèt*	-sem braço

992 f *Nhàk pokti* — *Nhàk* labareda -aum. (Nome mitológico da mulher estrela, veja Banner (1978a:220))

993 f -*pòti* — *Nhàk*-flauta; taquara
994 f -*prèkti* — -muito alta
995 f -*printi* — -menina (categoria de idade)

996 f -*pròti* — *Nhàk*-cobre-se -aum.
997 f -*prùre* — -caminho -dim.
998 f -*prù yangroti* — -caminho tem muita poeira

999 f -*puma* — *Nhàk*-tem medo, medrosa
1000 f -*pumoyti* — -olha -aum.
1001 f -*punu* — -ruim
1002 f -*rãyti* — -crescendo -aum.
1003 m/f -*rãrãnkti* — -estrondeia (p. ex., barulho de cachoeira)

1004 f -*rere* — *Nhàk*-nada 3ª pess. sing.; transmite -dim.; atravessa

1005 f -*rerekti* — *Nhàk*-muito mole
1006 f -*rɵyti* — -tucum -aum.
1007 f -*te o ngo* — -água na perna
1008 f -*ti* — -grande (citado por Lukesch (1978:243) como nome mitológico de um peixe pintado)

1009 f -*toti* — *Nhàk*-colada; grudenta
1010 f -*ture* — -barriga pequena
1011 f -*tuti* — -barriga grande
1012 f -*wewe* — -borboleta
1013 f -*yabieti* — -comprida -aum.
1014 f -*yadzeti* — -brilha -aum.
1015 m -*yaere* — -brinca; mente(3ª pess. sing.)

1016 f -*yakati* — *Nhàk*-branca -aum.
1017 f -*yaria* — -pendurar
1018 f -*yaũrũti* — -trança; corta -aum.
1019 f -*yet* — -suspender
1020 m *Nhere* — Redondo; baixinho (figura mitológica que come crianças) (Nimuendajú 1984:418)

1021 f *Nhĩ dzɵ* — Fezes amargas
1022 m *Nhiadzà 'i ngo ãn mõrõ* — Osso de veado anda no rio

1023 m *Nhiadzà kre yakati* — Veado com bunda branca -aum.

1024 f *Nhibum kre ngri* — Buraco pequeno nas costas

1025 m *Nhibum tire* — Costas grande -dim.
1026 m *Nhiep kròre* — Morcego fedorento -dim.
1026b m *Nhikà 'iti* — Púbis magro
1027 f *Nhikà tum* — Púbis velho
1028 f *Nhi kro* — Muita espinha

1029	f	*Nhikwàrɨ̈kwày*	(Citado por T. Turner no dicionário de Schwartzman, S.D., e Métraux (1978: 224) como a figura mitológica que descobriu o milho)
1030	m	*Nhiròt bùru*	Pega árvore nova
1031	m	*Nhoy 'ire kamro*	Sangue de urubu magro
1032	m	*Nhoy ngreti*	Ovo grande de urubu
1033	f	*Nhòn màd yamù kati*	Tem rabo de arara grande
1034	f	*Nhòn tòmre*	Comida de cera -dim.
1035	m	*Nhuyn*	Beija-flor
1036	m	*Nhuyn dzàre*	Guarda beija-flor
1037	m	*'O gogoti*	Folha farfalha
1038	m	*'O kam aringroti*	Muito sol na folha
1039	m	*'O kèt*	Sem pêlos
1040	f	*'O^{y} pòti*	Folha grande
1041	m	*'O^{y} poy*	Folha aberta
1042	f	*Padze tùkre*	Braçadeira preta -dim.
1043	m	*Pa kà*	Pele do braço
1044	f	*Pa kĭ*	Braço cabeludo
1045	m	*Pa kot dzore*	Frutinha no braço
1046	m	*Panhòmp*	Cotovelo
1047	f	*Pa poyts*	Tira braço (*bits.*)
1048	m	*Pa pre*	Braço amarrado
1049	m	*Pa rùti*	Braço comprido -dim.
1050	m	*Pa tɨ̈yts*	Braço forte
1051	m	*Pa tire*	Braço grande -dim.
1052	m	*Payao kapri*	*Payao* (dança) triste
1053	f	*Pàt aykwa*	Boca de tamanduá
1054	m	*Pàt dzàbèri*	Tamanduá sobe
1055	m	*Pàt 'ire*	Tamanduá magro
1056	m	*Pàt kàre*	Couro -dim. de tamanduá
1057	f	*Pàt ko 'i*	Coluna dorsal de tamanduá
1058	m	*Pàt kore*	Borduna pequena do tamanduá
1059	f	*Pàt kuruwa*	Bate no tamanduá
1060	f	*Pàt mùti*	Tamanduá com pênis grande
1061	f	*Pàt nhòn pĭ 'o*	Folha de tamanduá
1062	f	*Pàt poy*	Abre o tamanduá
1063	f	*Pàt prù*	Caminho do tamanduá
1064	m	*Pekàn*	Alma-do-gato (ave) (*bits.*)
1065	f	*Peyare dze*	Rei-congo amarrado
1066	f	*Peyàtire*	Rei-congo grande -dim.
1067	f	*Pɨ̈yn ba*	*Pɨ̈yn* anda
1068	f	*-bàri*	-chifre; raiz de árvore
1069	f	*-byere*	*Pɨ̈yn*-arrasta
1070	f	*-dzamti*	-parada -aum.
1071	f	*-gogoti*	-barulhenta -aum.
1072	f	*-'i*	-osso
1073	f	*-iokàrɨ̈*	-tonsura
1074	f	*-kadzàrɨ̈*	-tira(3ª pess. sing.)
1075	f	*-kamyàrɨ̈*	-flecha(3ª pess. sing.)

1076	m	*Pɛ̈yn kangoti*	*Pɛ̈yn* líquido; suco, -aum.
1077	f	*-kangrõti*	-quente -aum.
1078	f	*-kapràn*	-jabuti
1079	f	*-karà*	-filhote; bebê
1080	f	*-kà*	-pele
1081	f	*-kà mariti*	-entende envoltório -aum.
1082	f	*-kà ngri*	*Pɛ̈yn*-envoltório pequeno
1083	f	*-kà nhõnpokti*	-fura a pele -aum.
1084	f	*-kàrɛ̈*	-grita
1085	f	*-kà ràts*	-pele como a de uma criança recém-nascida
1086	f	*-kà takti*	*Pɛ̈yn*-bate na pele -aum.
1087	f	*-kati*	-não tem
1088	m	*-ke*	-rala (3ª pess. sing.)
1089	m	*-ken ngo*	-pedra na água
1090	m/f	*-kĩ*	-cabelo
1091	m	*-krã kàrɛ̈*	-corta a cabeça
1092	m	*-kre*	-buraco
1093	f	*-kro*	-abundante
1094	f	*-kum*	-fumaça
1095	f	*-kuyaekti*	-empurra -aum.
1096	m	*-mari*	-escuta; sabe
1097	m/f	*-màrɛ̈ti*	-chora muito
1098	m/f	*-me(ts)*	-bonito
1099	f	*-mõ kra*	-filho de veado - campeiro
1100	m/f	*-mõti(re)*	*Pɛ̈yn*-veado-catingueiro (-dim.)
1101	m	*-mù*	*Pɛ̈yn*-pênis
1102	f	*-nap(ti)*	-amarga (-aum.)
1103	f	*-nebti*	-madura -aum.
1104	f	*-ngrengrereti*	-lisa; inexperiente -aum.
1105	f	*-ngri*	*Pɛ̈yn*-pequena
1106	f	*-nhi bo*	-espinha de palha
1107	f	*-nho*	-barriga vazia
1108	f	*-nhỹrỹ*	-sentada
1109	m	*-nõkàti*	-sobrancelha grande
1110	f	*-nõrõ*	-deita
1111	f	*-'o*	-folha; pêlo
1112	f	*-'o kɛ̈*	-pêlo mal cheiroso
1113	f	*-'o ti*	-muito pêlo
1114	f	*-pràti*	-carvão -aum.
1115	m	*-prèkti*	-alto -aum.
1116	f	*-pumunhti*	-olha -aum.
1117	f	*-punu*	-ruim
1118	m	*-ruàkti*	-nasceu grande
1119	f	*-to*	-colada, pegajosa
1120	f	*-tũk*	-preta
1121	f	*-tũkti*	-preta -aum.; mutum pinima (masc.)
1122	m	*Pɛ̈ynts* abieti*	*Pɛ̈ynts*-comprido -aum.
1123	m	*-aekti*	-empurra -aum.
1124	m	*-angroti*	-queixada -aum.
1125	f	*-àbèri*	-sobe
1126	m	*-ibo*	-dobrado
1127	m	*-irõrõti*	-redondo -aum.

(*) O *ts* pode ser um glide ou, talvez, uma variação livre.

1128	f	*Pidzo dzɛ̃*	Fruta amarga (*bits.*)
1129	f	*Pidzo nap*	Fruta não presta
1130	m	*Pidzo 'ù*	Semente de fruta
1131	m	*Pitu yaro*	Raiz protuberante
1132	m	*Pĩ dzàre*	Árvore que mija -dim.
1133	m	*Pĩ dzwa kàre*	Casca de pente
1134	m	*Pĩ kangròtire*	Árvore quente -aum. -dim.
1135	f	*Pĩ krayti*	Raiz grande de árvore
1136	f	*Pĩ ngàts*	Barulho de pau quebrado
1137	m	*Pĩ'o ti*	Folha grande
1138	m	*Pĩ tùk*	Pau preto
1139	m	*Pĩ tùkre ngrà*	Pau pretinho seco (De acordo com Bamberger (1967), esta madeira é utilizada para fabricar a borduna espada)
1140	m	*Pò 'o*	Folha de taquara
1141	m	*Pòre bù*	Pega taquarinha
1142	m	*Pòre kro*	Bastante taquarinha
1143	m	*Pòti*	Taquara grande
1144	m	*Pò 'ùre*	Sementinha de taquara
1145	m	*Predzà ngri*	Cintura pequena
1146	m	*Printi meti*	Moça bonita
1147	m	*Prõ angri*	Jejum da esposa
1148	m	*Pure*	Mosquito
1149	f	*Pure pa*	Braço de mosquito
1150	m	*Pù dzayti*	Urucu muito gostoso (*bits.*)
1151	m	*Pù dzàkoro*	Urucu que respira
1152	f	*Pù dzo mòk*	Fruta de urucu quebrada
1153	f	*Pù mets*	Urucu bonito
1154	f	*Pù nap*	Urucu não presta (*bits.*)
1155	m	*Pùre*	Urucu -dim.
1156	m	*Pù tùkre*	Urucu preto -dim.
1157	m	*Pùka be màd nhòn*	Comida de arara no chão
1158	f	*Pùka ngri*	Terra pequena
1159	f	*Pùkare*	Terra pequena
1160	m	*Pùka tire*	Terra grande -dim.
1161	f	*Puru kapa*	Córrego seco na roça
1162	f	*Rey 'ù*	Semente de tucum
1163	f	*Rik dzay*	Babaçu gostoso
1164	m	*Rikre ko*	Babaçu -dim. abundante
1165	m	*Ròp kĩ*	Cabelo de onça (ref. ao nome num mito, Vidal 1984:216)
1166	m	*Ròp kuka*	Testa de onça
1167	m	*Ròp kù*	Onca corre, vai
1168	m	*Ròp ni*	Onça fêmea
1169	m	*Ròp tùkre krã*	Cabeça de onça-preta
1170	f	*Ròpre nhĩn*	Fezes/carne de cachorro
1171	m	*Rõn krĩ dzà*	Terra de babaçu
1172	m	*Rõn kunhiri*	Enfeite de babaçu
1173	f	*Rõn nhòn ngo*	Água onde tem babaçu
1174	m	*Rõn nù dzay*	Babaçu novo gostoso
1175	m	*Rõn utĩ*	Babaçu pesado
1176	m	*Rùti*	Comprido -aum.

1177 m *Tamàk(re)* ?PK (Nimuendajú (1946) menciona uma cerimônia chamada *Tamhak* entre os Timbira)

1178 m *Ta ngoti* Piolho/água grande
1179 m *Tàkàk abo* *Tàkàk* palha
1180 m *-akoba* -anda tocando (flauta)

1181 m *-amro* *Tàkàk*-espuma
1182 m *-aykwa to* -boca pegajosa
1183 m *-bàriprà* -casca de pau (para pintura)

1184 m *-dzamti* *Tàkàk*-em pé; parado -aum.

1185 m *-dzay* *Tàkàk*-gostoso
1186 m *-dzã* -mija
1187 m *-dzo* -fruta
1188 m *-dzo mòkti* -fruta quebrada -aum.

1189 m *-'ire* *Tàkàk*-magro
1190 m *-kako rũynti* -peito grande
1191 m *-kamrèk* -vermelho
1192 m *-kamyàrɯ̈ti* -flecha -aum. (3ª pess. sing.)

1193 m *-kangoti* *Tàkàk*-muito líquido
1194 m *-kaoti* -chupa; amamenta -aum.

1195 m *-karà* *Tàkàk*-filhote; bebê
1196 m *-kati* -grande
1197 m *-kĩ ngãy* -cabelo embaraçado
1198 m *-kõm dzam* -bebe em pé
1199 m *-krats* -base; começo; raiz; leste

1200 m *-krã* *Tàkàk*-cabeça
1201 m *-krẽnti* -come muito
1202 m *-kro* -abundante
1203 m *-krua* -flecha (substant.)
1204 m *-kudzɯ̈ti* -cheiroso -aum.
1205 m *-kukrũt* -anta
1206 m *-kupeti* -gosta de tocar (com a mão)

1207 m *-mare* *Tàkàk*-fígado pequeno
1208 m *-mãkoro* -tem sede
1209 m *-meti* -muito bonito
1210 m *-mɯ̈* -segura; carrega
1211 m *-ngek* -dói
1212 m *-ngoti* -água; piolho -aum.
1213 m *-ngri* -pequeno
1214 m *-ngũ* -lama
1215 m *-nho tire* -barriga muito vazia
1216 m *-nhoyti* -urubu grande
1217 m *-nhòn kàre* -tem cara/canoa... -dim.

1218 m *-nhõrõti* *Tàkàk*-embira grande
1219 m *-nhỹrỹ* -sentado
1220 m *-nò meti* -olho bonito -aum.
1221 m *-nò yakati* -olho branco -aum.

1222	m	*Tàkàk nõrõ*	*Tàkàk*-deitado
1223	m	*-pĩ e*	-vara; pau fino
1224	m	*-pok*	-labareda
1225	m	*-põti*	-sempre limpo
1226	m	*-prèkti*	-alto -aum.
1227	m	*-prẅ reti*	-tira muitas penas
1228	m	*-pri*	-pequeno
1229	m	*-prõti*	-com esposa grande
1230	m	*-puma*	-tem medo
1231	m	*-puneti*	-massa -aum.
1232	m	*-punu*	-ruim
1233	m	*-ràyts*	-crescendo
1234	m	*-rũti*	-comprido -aum.
1235	m	*-te ngri*	-perna pequena
1236	m	*-tẽmti*	-anda muito
1237	m	*-ti*	-grande
1238	m	*-tum*	-antigo
1239	m	*-tũktire*	-muito preto; mutum-pinima masc. -dim.
1240	m	*-yagòt*	*Tàkàk*-baixinho
1241	m	*-yakrũ*	-refrescado
1242	f	*Tã'tã*	-palpitação ou latejo
1243	m	*Teapok*	Buraco na terra
1244	m	*Te dze*	Perna amarrada
1245	m	*Te dzware*	Perna cortante (figura mitológica que matava gente com uma perna afiada - veja Métraux (1978: 417)
1246	m	*Te kam rõn kà*	Casca de babaçu na perna
1247	m	*Tekre ngri*	Bunda pequena
1248	m	*Tekre rũti*	Bunda comprida -aum.
1249	m	*Tekre tire*	Bunda grande -dim.
1250	m	*Te 'oti*	Muito pêlo na perna
1251	m	*Tep dzay*	Peixe gostoso
1252	m/f	*Tep dzà(re)*	Urina de peixe
1253	m	*Tep kamrèkti*	Peixe vermelho -aum.
1254	f	*Tep kàti kanãrã*	Matrinxã dá pontapé (*bits.*)
1255	f	*Tep kàti ràrànkre*	Matrinxã faz barulho -dim. (o mesmo verbo que descreve cachoeiras)
1256	f	*Tep kàti 'ũre*	Semente; pequenos lábios de matrinxã
1257	m	*Tep kĩ abie*	Peixe com cabelo comprido
1258	m	*Tep ko*	Peixe com borduna
1259	m	*Tep kudzari*	Erra peixe (atirando com flecha)
1260	f	*Tep nhõntõti*	Peixe com língua grande
1261	f	*Tep punuti*	Pirarara (peixe ruim -aum.)
1262	f	*Teyre kane*	Remédio para carrapato
1263	f	*Tetũkti o tòròre*	Piranha dança (3ª pess. sing.)
1264	f	*Tewa ũre*	Semente; pequenos lábios de piau (peixe)

1264b	m	*Tõmiaykwa* (*)	?PK (ref. ao nome num mito, Verswijver (1984a:212)
1265	f	*Ton kra*	Filhote de tatu
1266	m	*Ton te*	Perna de tatu
1267	m	*Ton tire*	Tatu-galinha -dim.
1268	f	*Tonti 'ù*	Semente; pequenos lábios de tatu-canastra
1269	f	*Ton yakati*	Tatu branco -aum.
1270	m	*Tõmti*	Capacete grande de cera
1271	m	*Tsokrã*	Pau d'arco (árvore de madeira dura)
1272	f	*Tsokre*	?PK (Irmã da figura mitológica que trouxe os nomes 'bonitos' dos peixes; veja cap. II)
1273	m	*Tsuakre*	?PK
1274	m	*Tsupurɨ*	?PK
1275	m	*Tutuure*	Pomba pequena
1276	m	*Tuyaro kà àngrà*	O feto demora
1277	f	*Tuyaro nhòn mop ngri*	A grávida tem carã pequeno
1278	m	*Tùkti kɨre*	Mutum-pinima masc. com cheiro ruim
1279	m	*Tùkti kre o 'ùre*	Mutum com pequenos lábios na barriga
1280	m	*Uànyu*	?PK
1281	f	*Udzù ma*	Sabe feitiço
1282	m	*Udzùre*	Feitiço -dim.
1283	m	*Umoro*	?PK
1284	f	*'Ũ kamrèk*	Semente; pequenos lábios vermelhos
1285	m	*'Ũ kà tɨyts*	Pele de pequenos lábios forte
1286	m	*Wa kam òn teyti*	Carrapato grande no dente
1287	m	*Wa kam pù*	Urucu no dente
1288	m	*Wakòn kɨ*	Quati com mal cheiro
1289	m	*Wakòn kra*	Filhote de quati
1290	m	*Wakòn tire*	Quati grande -dim.
1291	m	*Warikoko*	Cachimbo
1292	m	*Wayanga nòti*	Pajé com olho grande; aberto
1293	m	*Wet kra*	Filhote de lagartixa
1294	m	*Woti pri*	Palmeira pati pequena
1295	f	*Yàt krĩ dzà*	Lugar onde tem batata-doce
1296	m	*Yàt mari*	Ouve batata-doce (pajé/feiticeiro)
1297	f	*Yàt nõrõ*	Batata-doce deitada
1298	m	*Yàt tire*	Batata-doce grande -dim.
1299	f	*Yàt tu prà*	Batata-doce carbonizada
1300	f	*Yek pùdzi*	Um cuxiú (*bits.*)
1301	f	*Yek yamù*	Rabo de cuxiuú
1302	f	*Yoko*	?PK

(*) Este nome pode ser encontrado no apêndice 4.

Apêndice 7

Nota explicativa para leitura das fichas

Algarismos romanos remetem aos epônimos seriados.

Algarismos arábicos junto aos círculos e aos triângulos remetem às genealogias no Apêndice 4.

Tot. - seguido por um algarismo arábico designa o total dos nomes do indivíduo em questão.

O signo +, seguido por um algarismo arábico remete ao número de nomes recebido do epônimo em questão.

Uma flecha apontando para a esquerda, seguida, por exemplo, pelas letras FZ (←FZ) significa que o indivíduo designado recebeu nomes da irmã de seu pai.

Uma flecha apontando para a direita, seguida, por exemplo, pelas letras BD (→BD) significa que o indivíduo em questão transmitiu nomes à filha de seu irmão.

Um nome entre parênteses é aquele pelo qual o indivíduo é conhecido publicamente.

Para economizar espaço, os nomes não são divididos por hífens.

Um círculo colorido de preto designa a mulher mais velha na ficha.

Kk. (*kikre kaprù*) indica uma Casa vazia em Kretire ou extinta.

G. - remete à genealogia designada pelo número que segue a letra.

K. kam idzi (Casa/dentro/nome) = nomes pertencentes à Casa em questão.

bits. (*bitsyaere*) = nomes 'de brincadeira'.

aben Z, *kikre kam* (junto/irmã/casa/dentro) = chamam-se reciprocamente de irmãs, nascidas na mesma Casa.

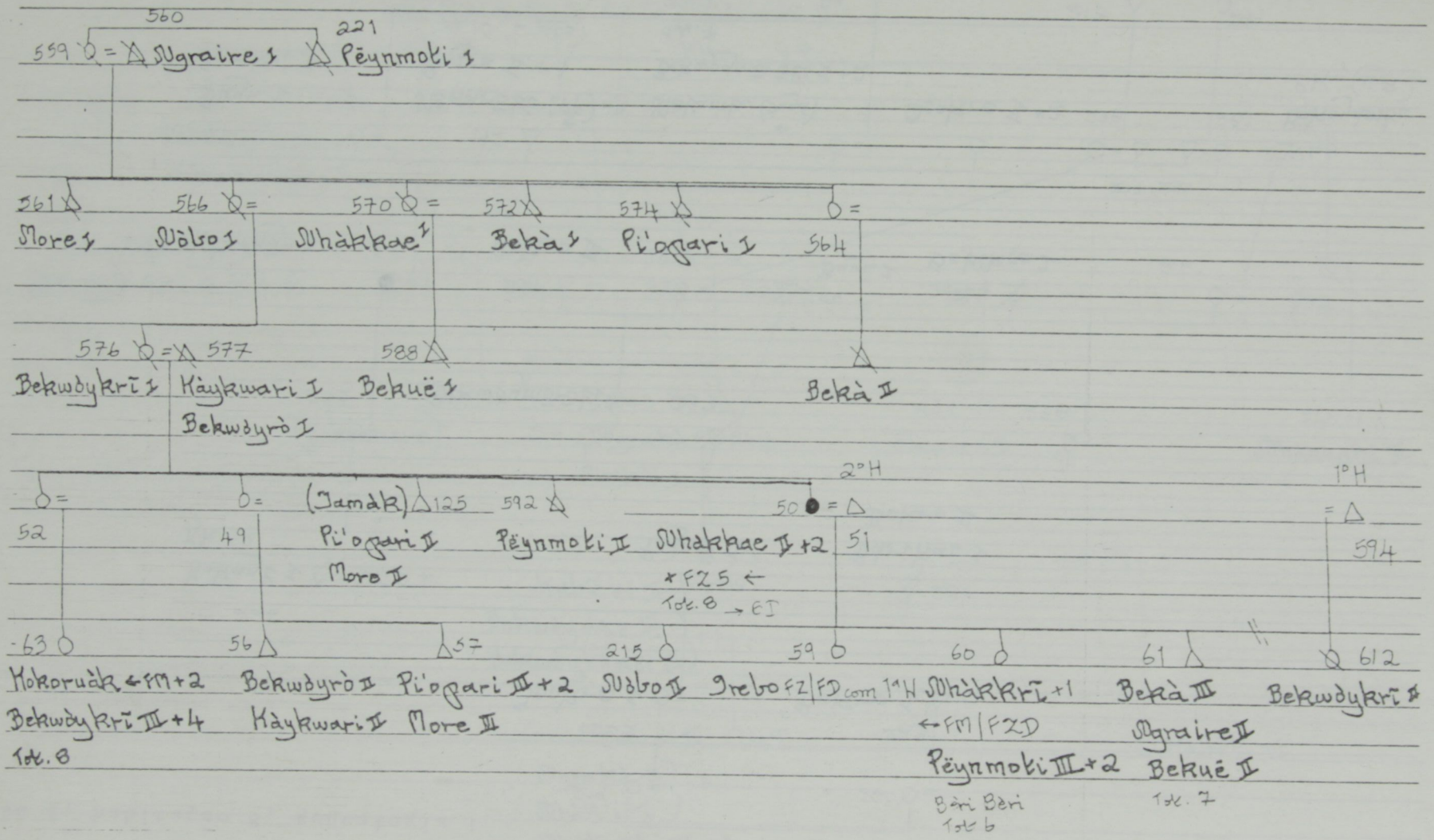
SD = sem dados.

kro'ay H = amante.

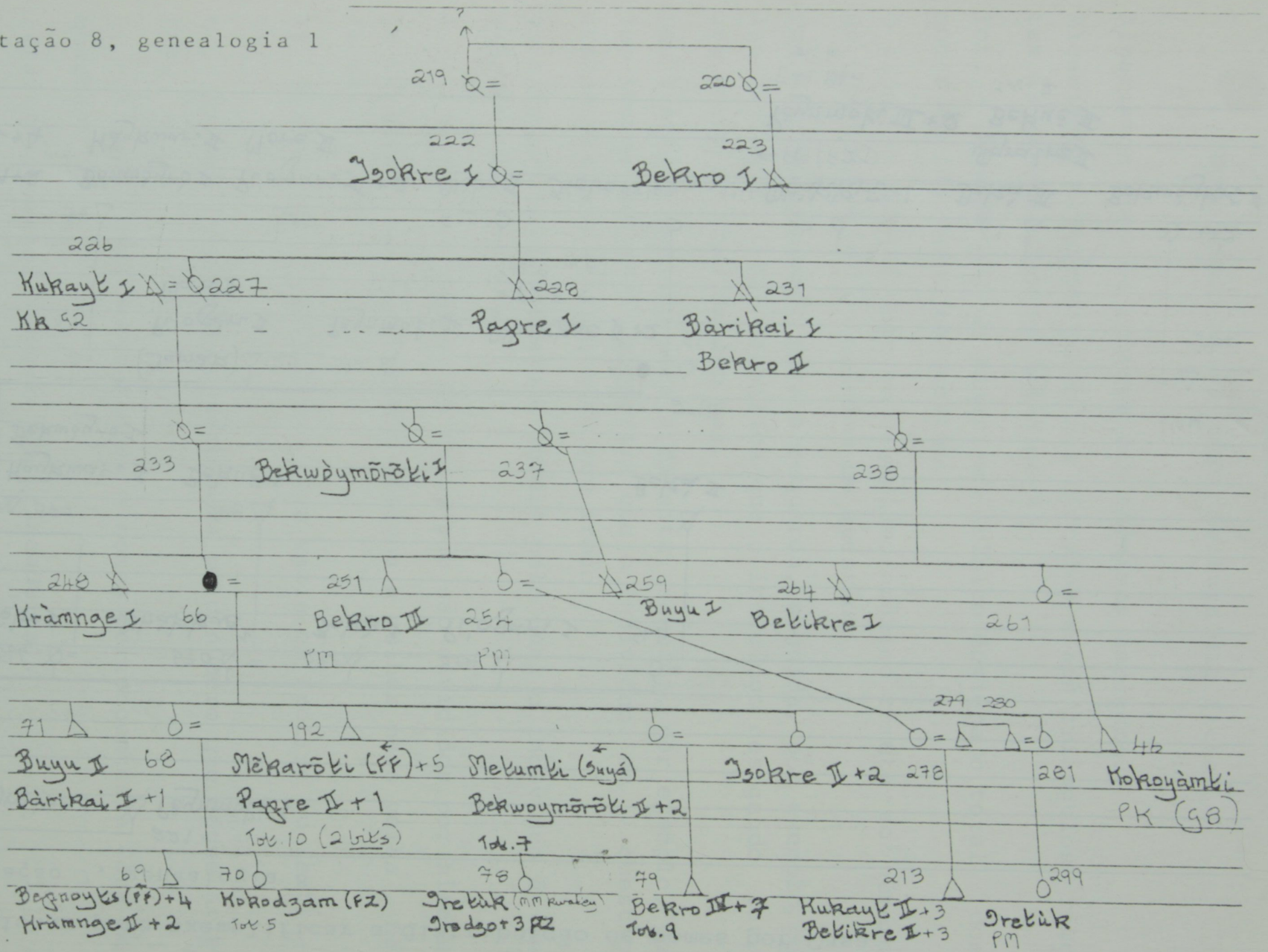
As abreviaturas dos nomes das aldeias encontram-se no Apêndice 2.

Apêndice 7: Fichas para exemplificar a distribuição de nomes por Casa

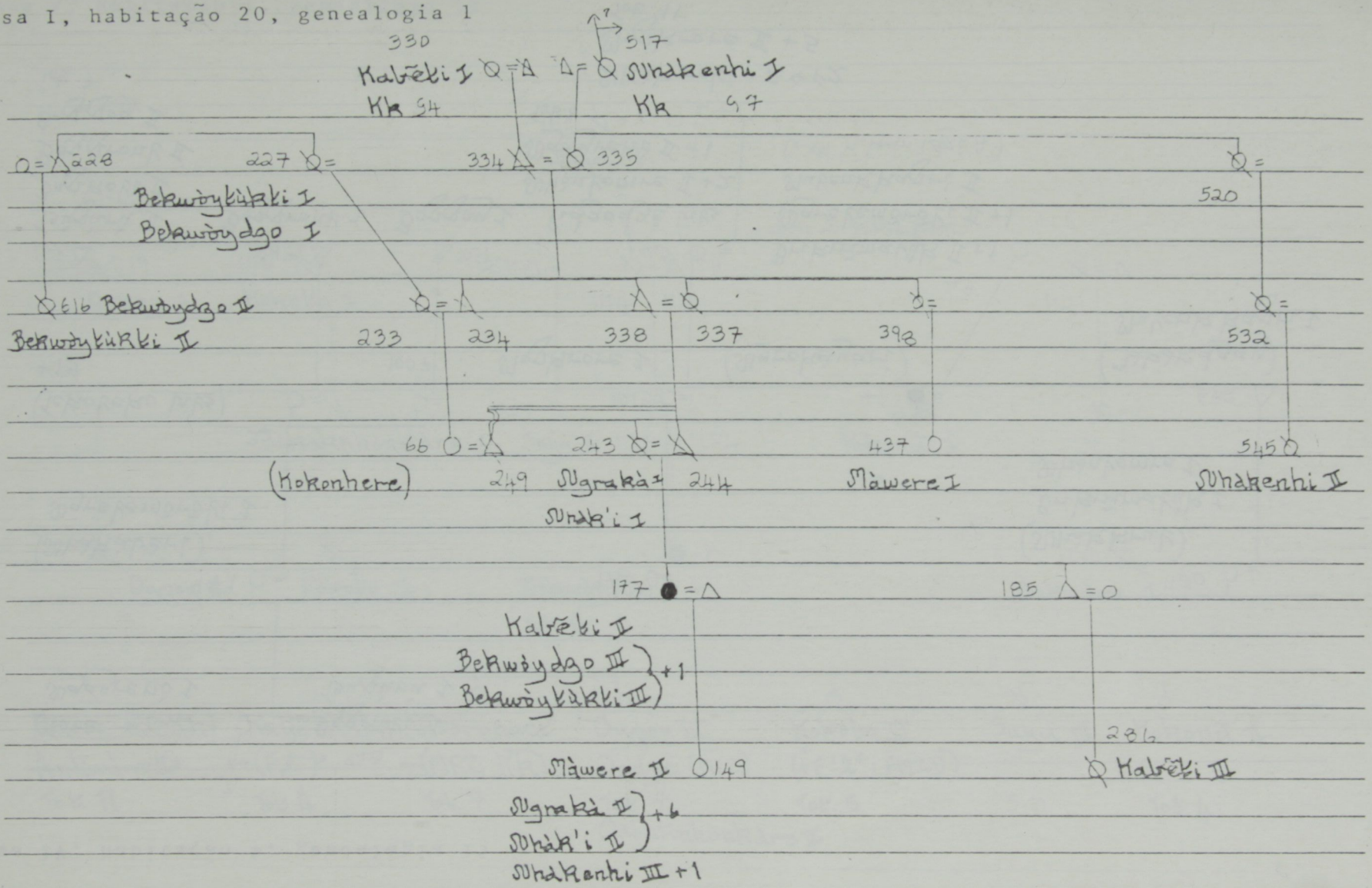
Casa I, habitação 7, genealogia 8



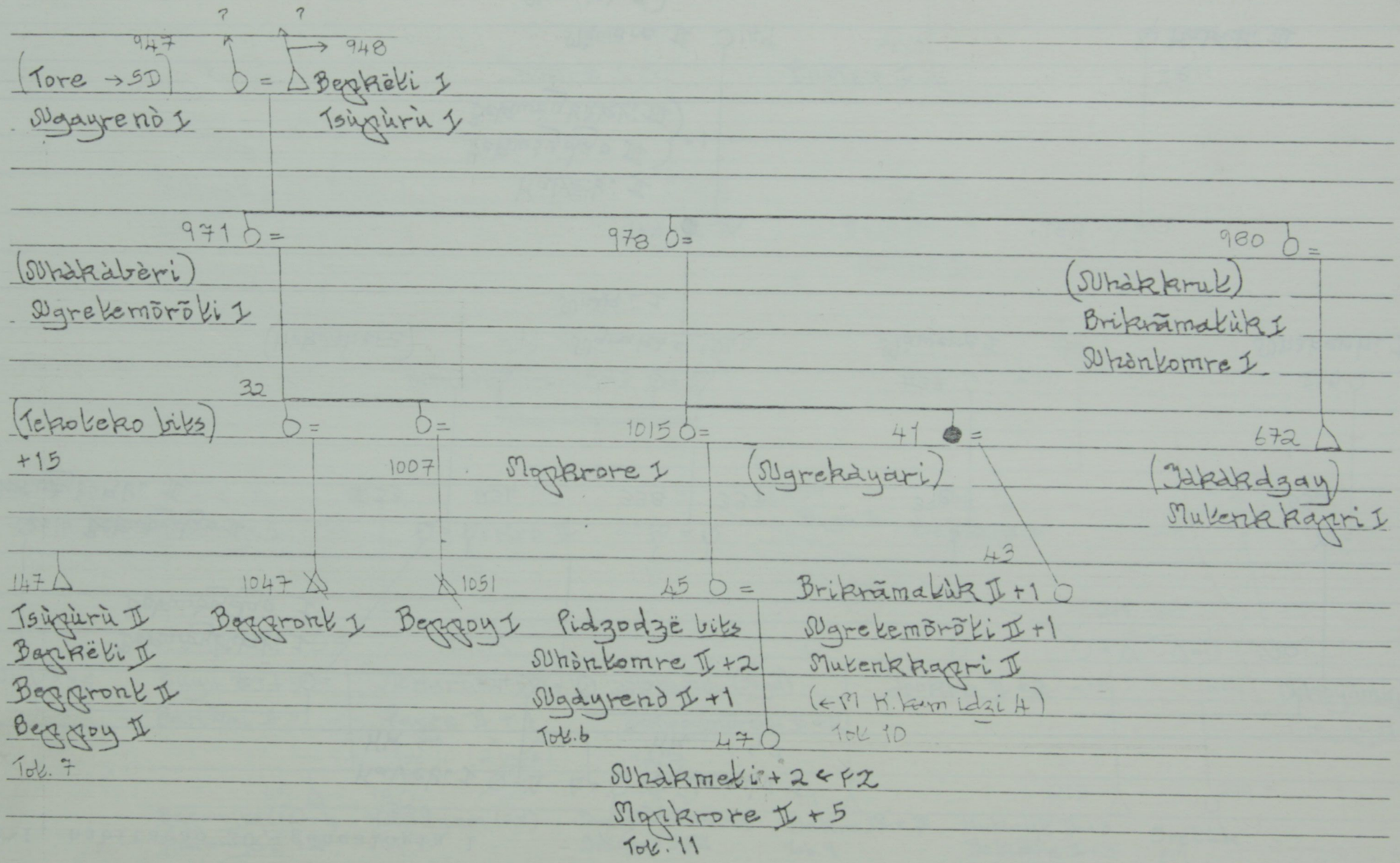
Casa I, habitação 8, genealogia 1

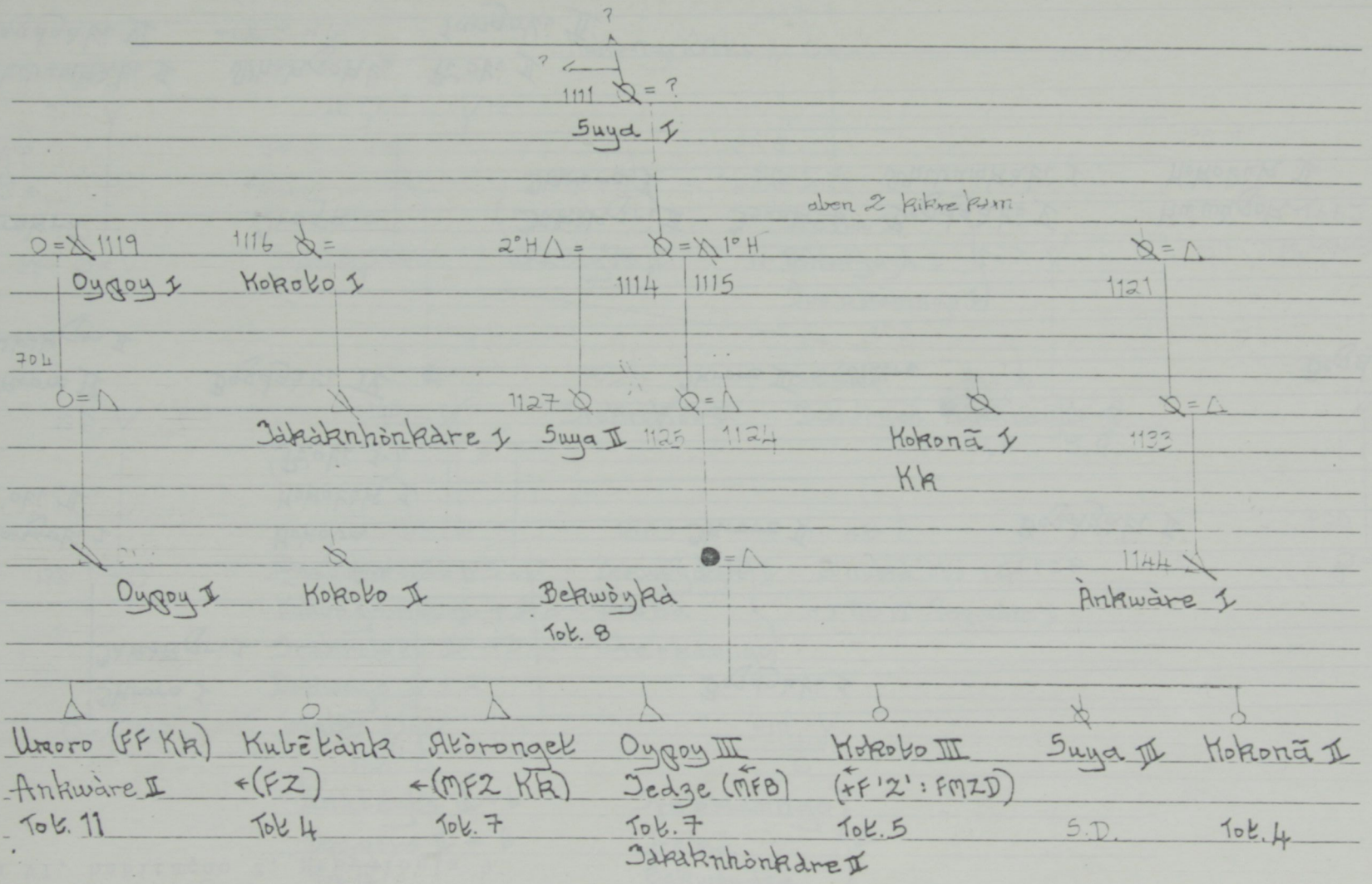


Casa I, habitação 20, genealogia 1

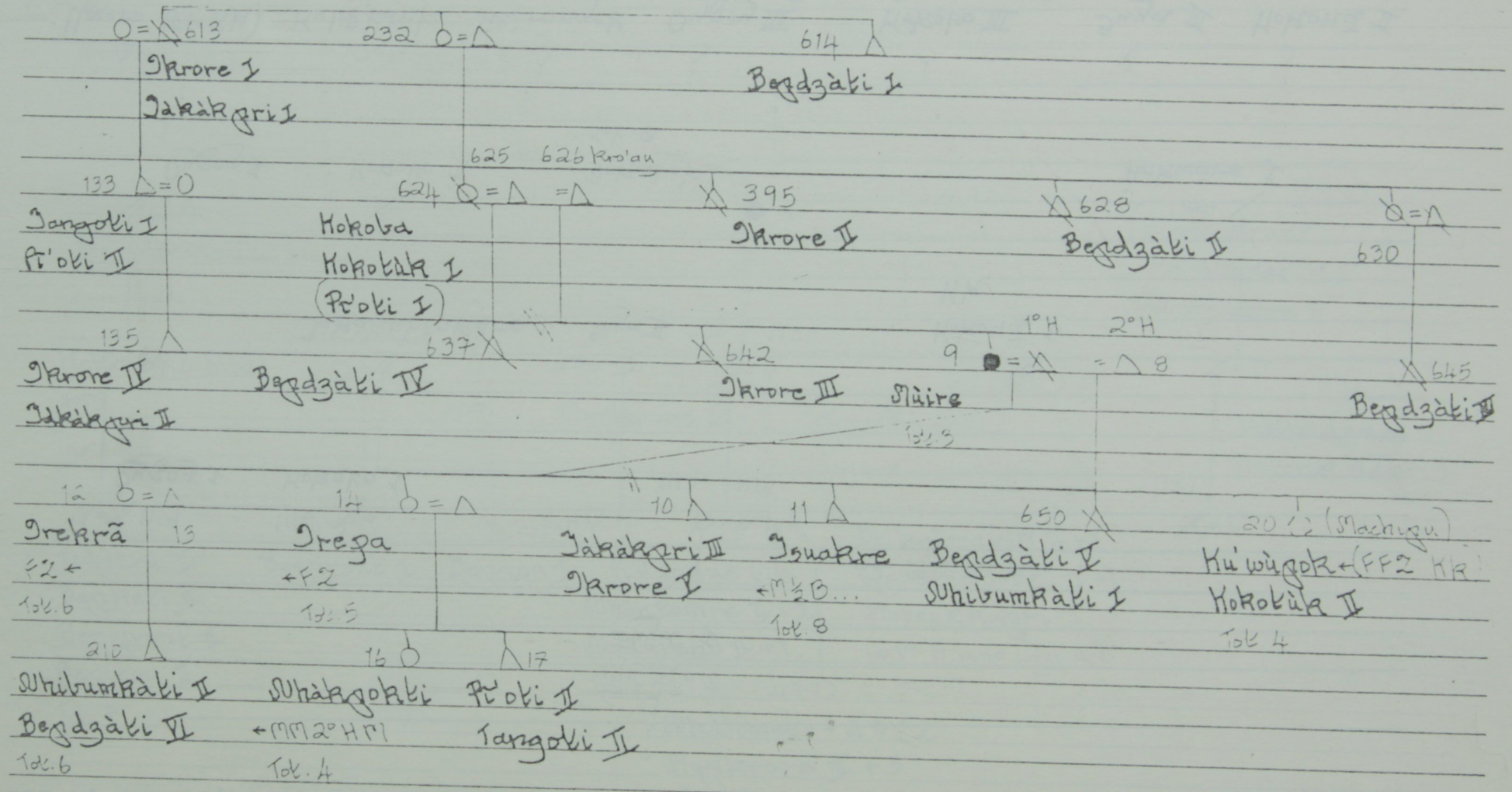


Casa IV, habitação 6, genealogia 15

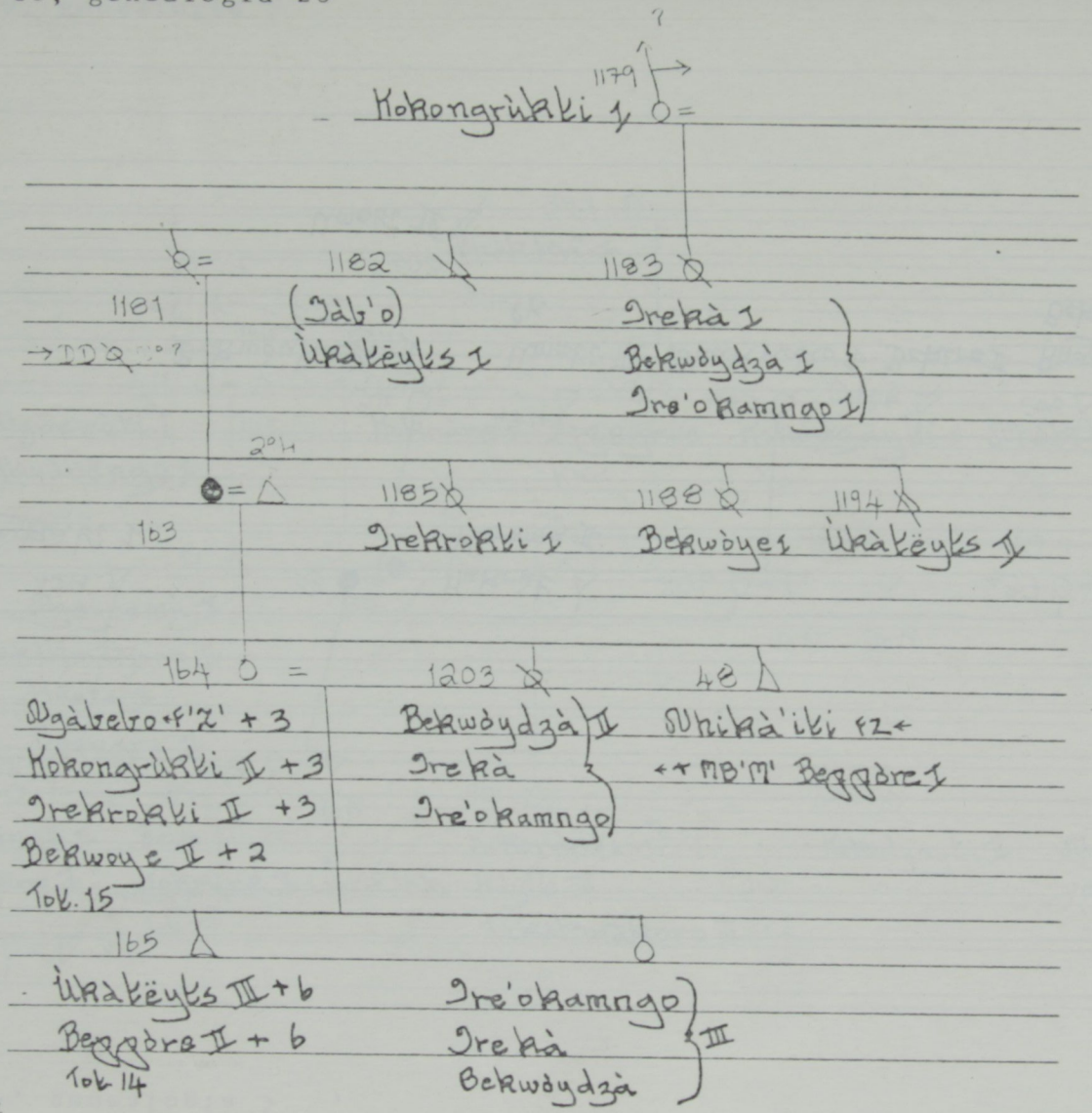



?
?
1111 = ?
Suya I
aben 2 Kikire'ran
1119 =
Oygoy I
1116 =
Kokoto I
2° H =
1° H =
1114
1115
1121 =
704
1127
1125
1124
Kokonã I
Kk
1133 =
Jakaknhõnkare I
Suya II
1144
Oygoy II
Kokoto II
Bekwòykà
Tok. 8
Ankwàre I
Uxoro (FF Kk)
Ankwàre II
Tok. 11
Kubẽtànka
←(FZ)
Tok 4
Atòrongek
←(MFZ Kk)
Tok. 7
Oygoy III
Jedge (MFB)
Tok. 7
Jakaknhõnkare II
Kokoto III
(←F'2' : FMZD)
Tok. 5
Suya III
S.D.
Kokonã II
Tok. 4

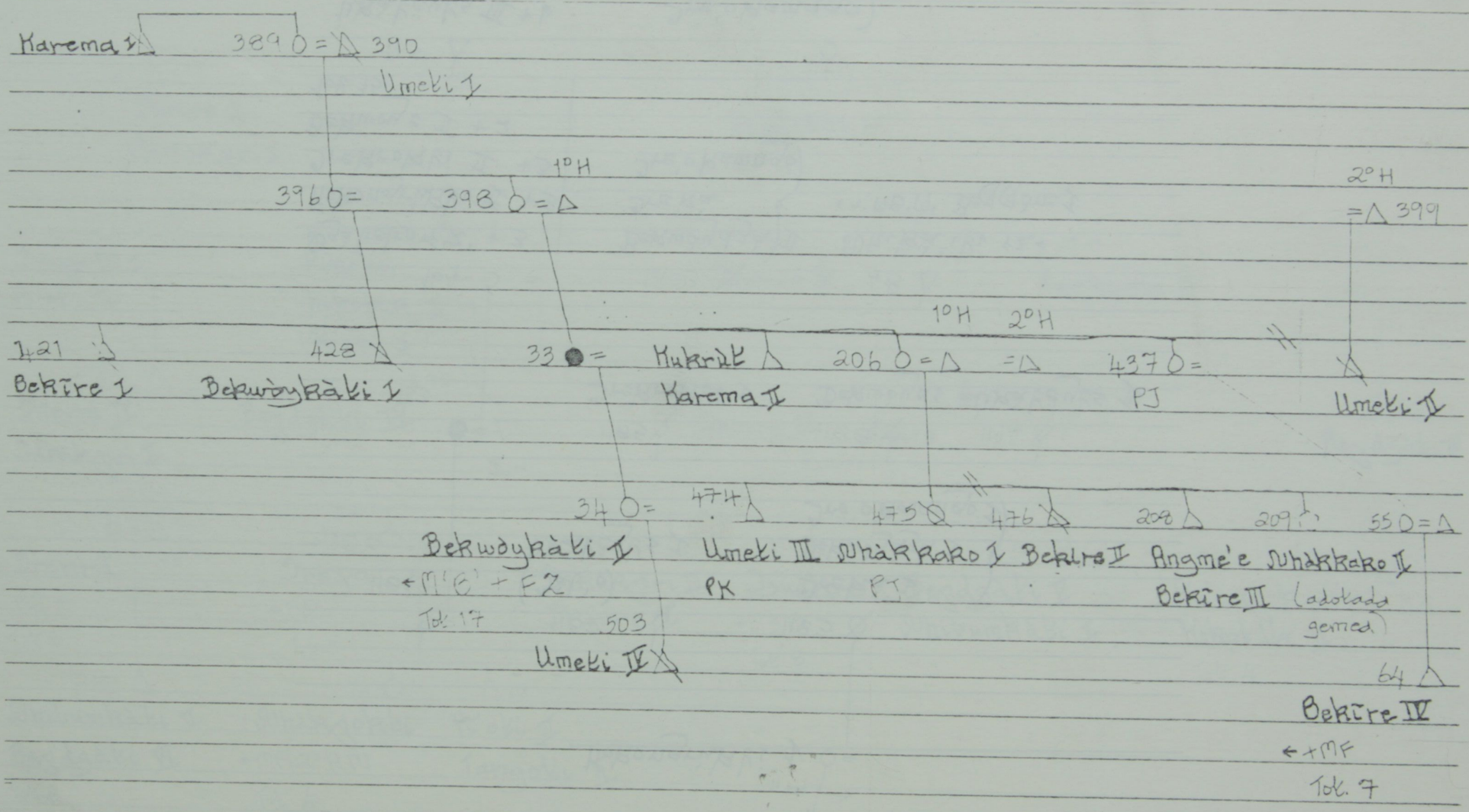
Casa VI, habitação 2, genealogia 9

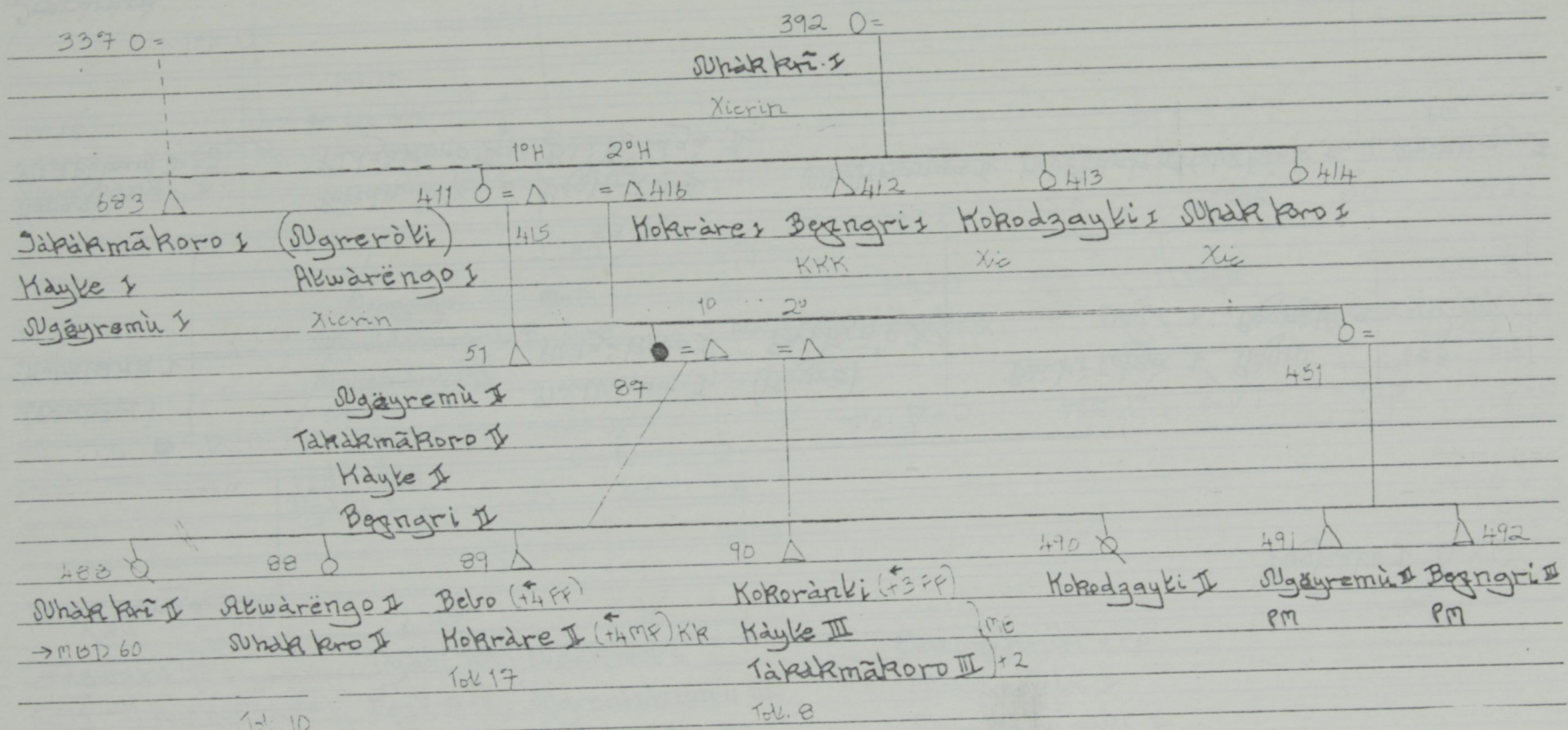


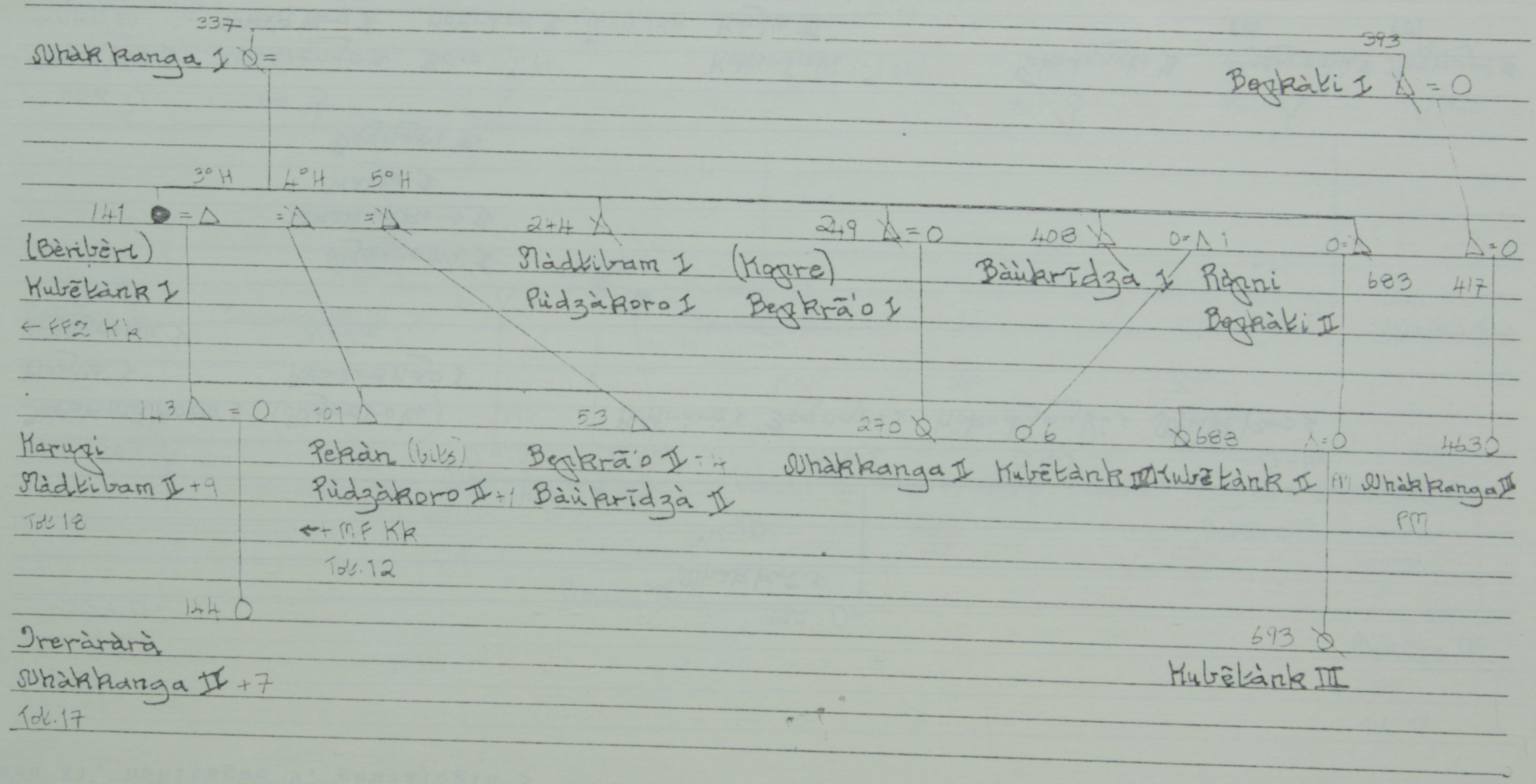
Casa IX, habitação 18, genealogia 20

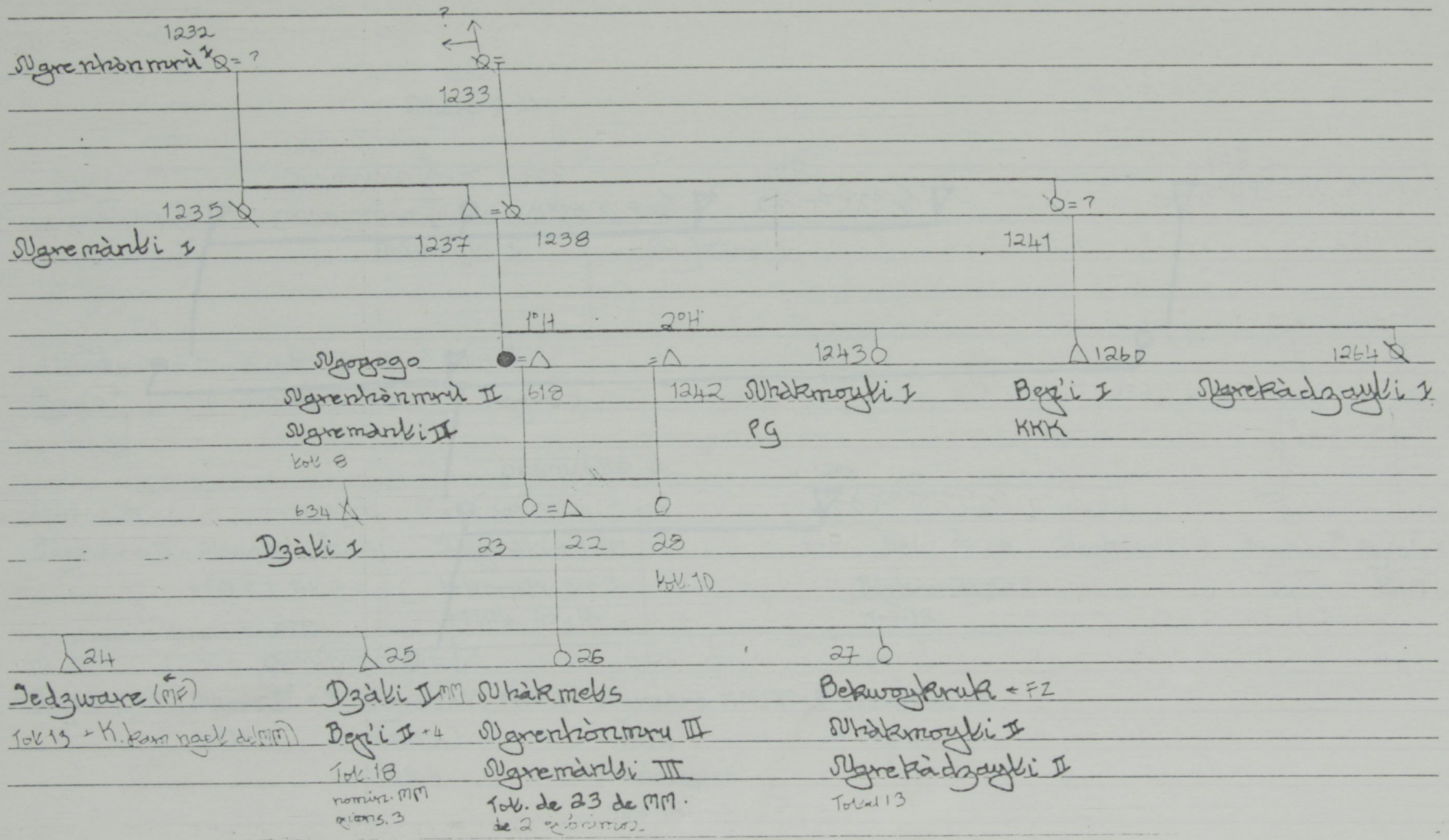


Casa XI, habitação 4, genealogia 5

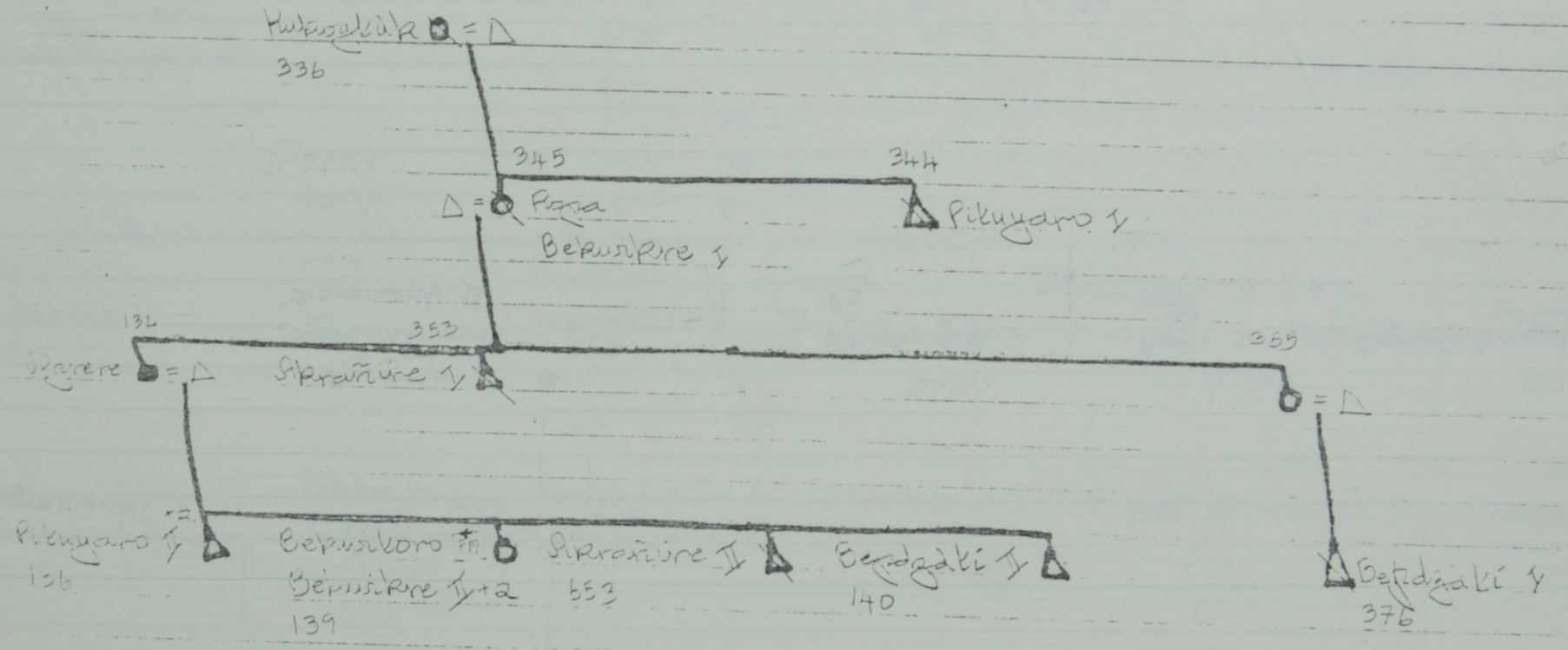


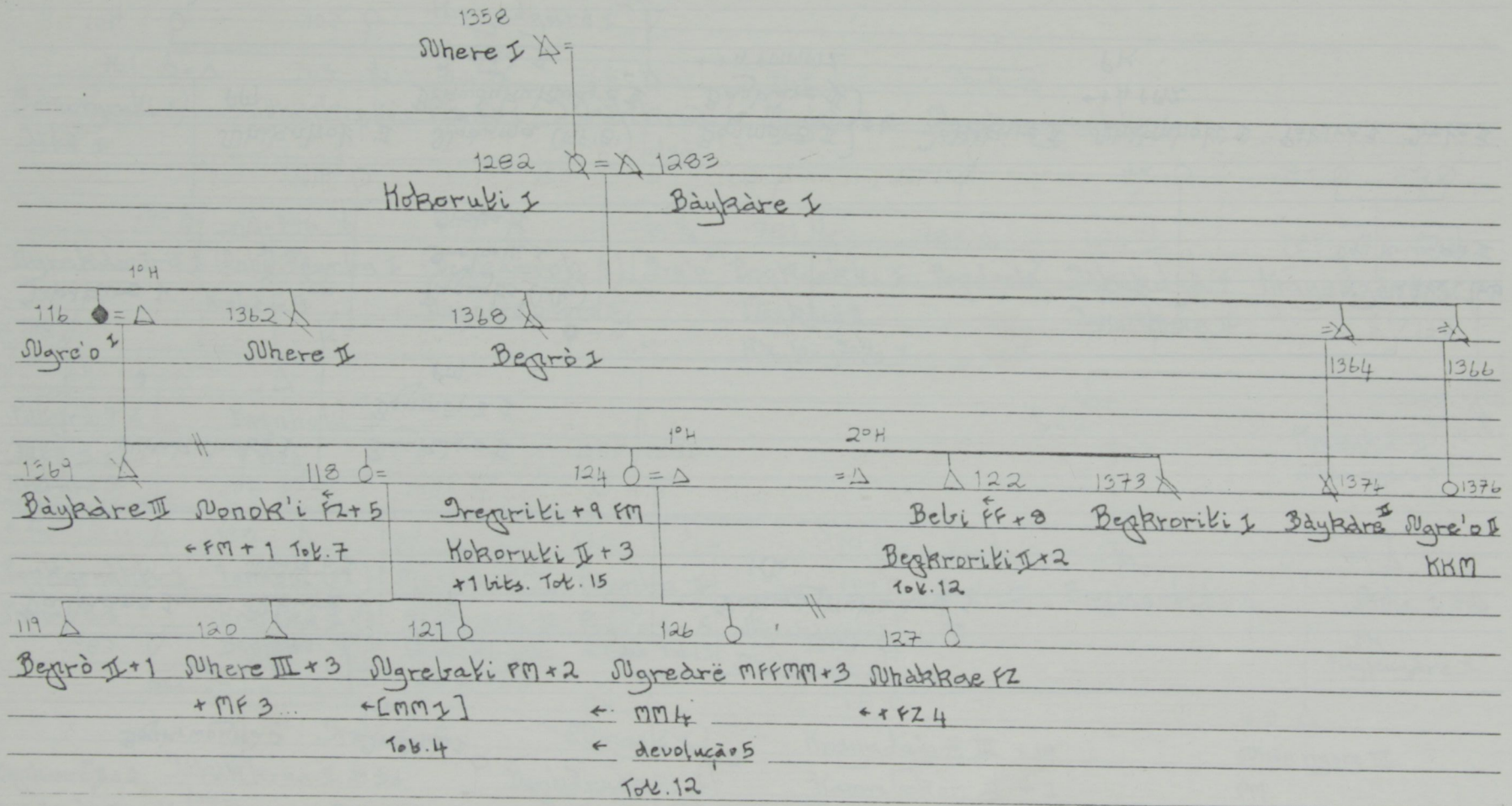

337 O=
392 O=
Suhàkkarî I
Xicrin
1°H
2°H
683 △
Jàpàkmãkoro I
Kàyke I
Sugàyremù I
411 O = △
(Sugreròti)
Atwàrëngo I
Xicrin
= △416
415
△412
Kokràre I
Bepngri I
KKK
413
Kokodjgayti I
Xic
414
Suhakkoro I
Xic
10
2°
51 △
Sugàyremù II
Jàpàkmãkoro II
Kàyke II
Bepngri II
87
= △
= △
451
O=
488 O
Suhàkkarî II
→MBD 60
88 O
Atwàrëngo II
Suhakkoro II
89 △
Belro (↑4 FF)
Kokràre II (↑4MF) KR
Tok 17
90 △
Kokorànti (↑3 FF)
Kàyke III
Jàpàkmãkoro III
ME
×2
Tok. 8
490 O
Kokodjgayti II
491 △
Sugàyremù II
PM
492 △
Bepngri II
PM
Tok 10

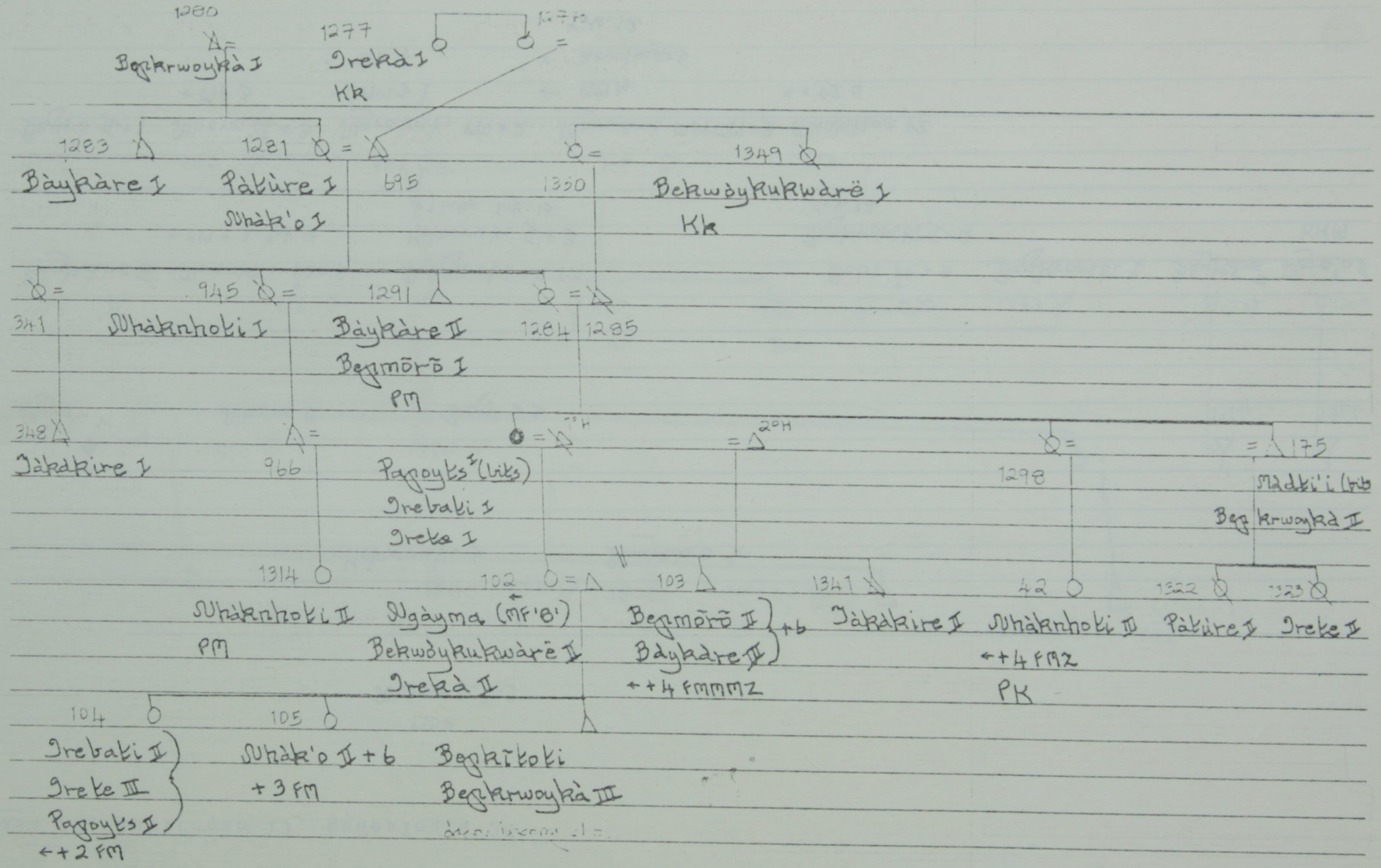

337
Shàkkanga I ○=
393
Bagkàki I △=○
3° H
4° H
5° H
141 ●=△
=△
=△
2+4 △
2,9 △=○
408 △
0=△1
0=△
△=○
603
417
(Bèribèri)
Kubẽtànk I
← FF2 K'R
Pàdzàkoro I
Bagkrã'o I
Bàukaridzà I
Rànni
Bagkàki II
143 △=○
101 △
53 △
270 ○
6 ○
688 ○
△=○
463 ○
Karugi
Shàdkibam II +9
Tdc 18
Pekàn (bibs)
Pùdzàkoro II +1
← + M.F Kk
Tdc. 12
Bagkrã'o II +4
Bàukaridzà II
Shàkkanga II
Kubẽtànk III
Kubẽtànk II
Shàkkanga III
PM
144 ○
693 ○
Ireràràrà
Shàkkanga II +7
Tdc. 17
Kubẽtànk III


1232
Sgrenkònmrù I ♀ = ?
?
♀ ?
1233
1235 ♀
Sgremàrtki I
△ = ♀
1237
1238
1241
○ = ?
1ºH
2ºH
Sgogogo
Sgrenkònmrù II
Sgremàrtki II
tot: 8
618
1242
1243 ○
Shàkmoyki I
PG
△ 1260
Bey'i I
KKK
1264 ♀
Sgrekàdzoyki I
634 △
Dzàki I
○ = △
23
22
28
tot. 10
△ 24
Jedzware (MF)
tot: 13 + K. kam nagk de (MM)
△ 25
Dzàki II MM
Bey'i II + 4
Tot: 18
nomin: MM
ejacs: 3
○ 26
Shàkmets
Sgrenkònmrù III
Sgremàrtki III
Tot. de 23 de MM.
de 2 ejaculações
27 ○
Bekwoykruki + FZ
Shàkmoyki II
Sgrekàdzoyki II
Total 13

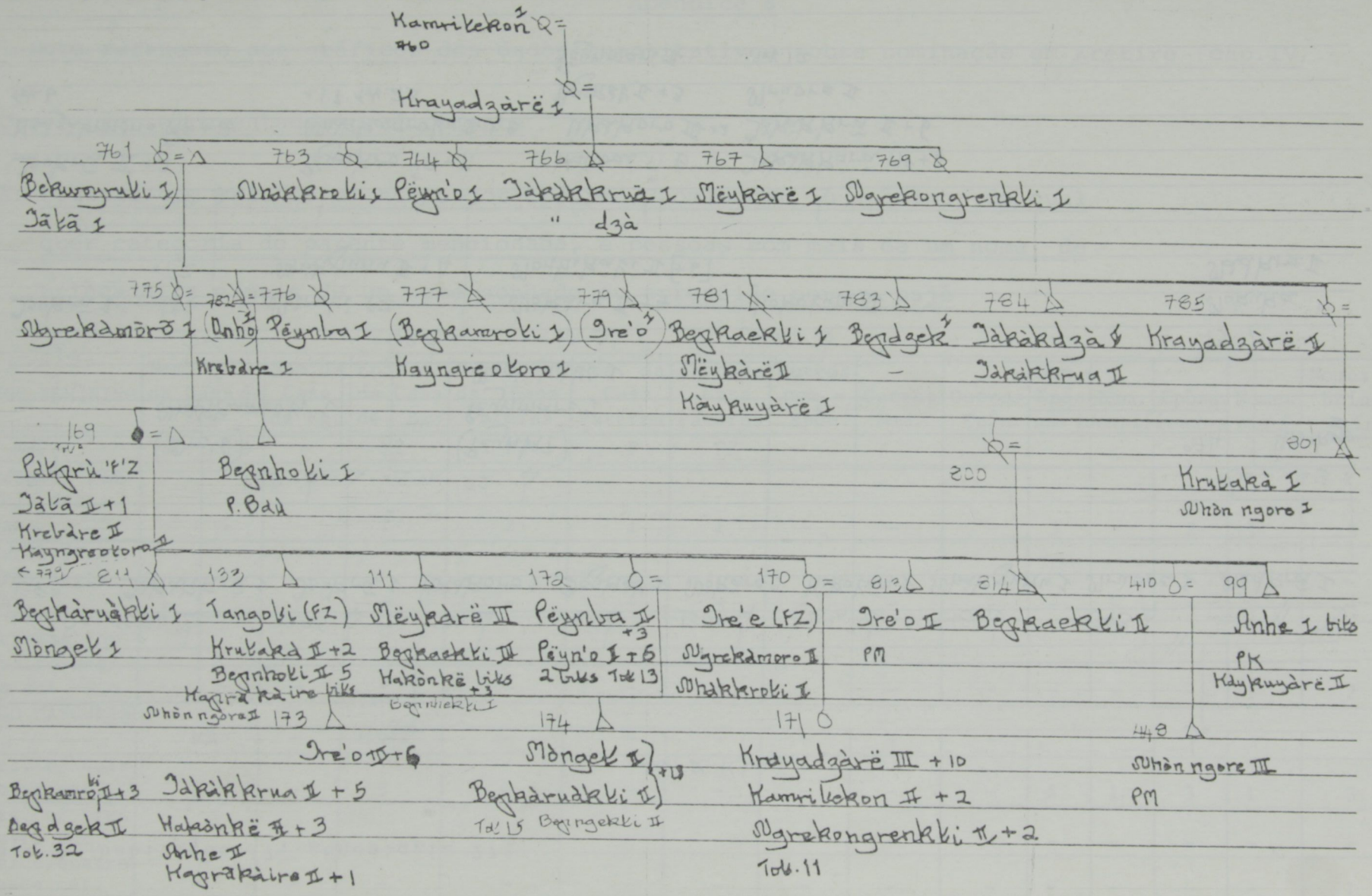
Casa XIII, habitação 15, genealogia 4

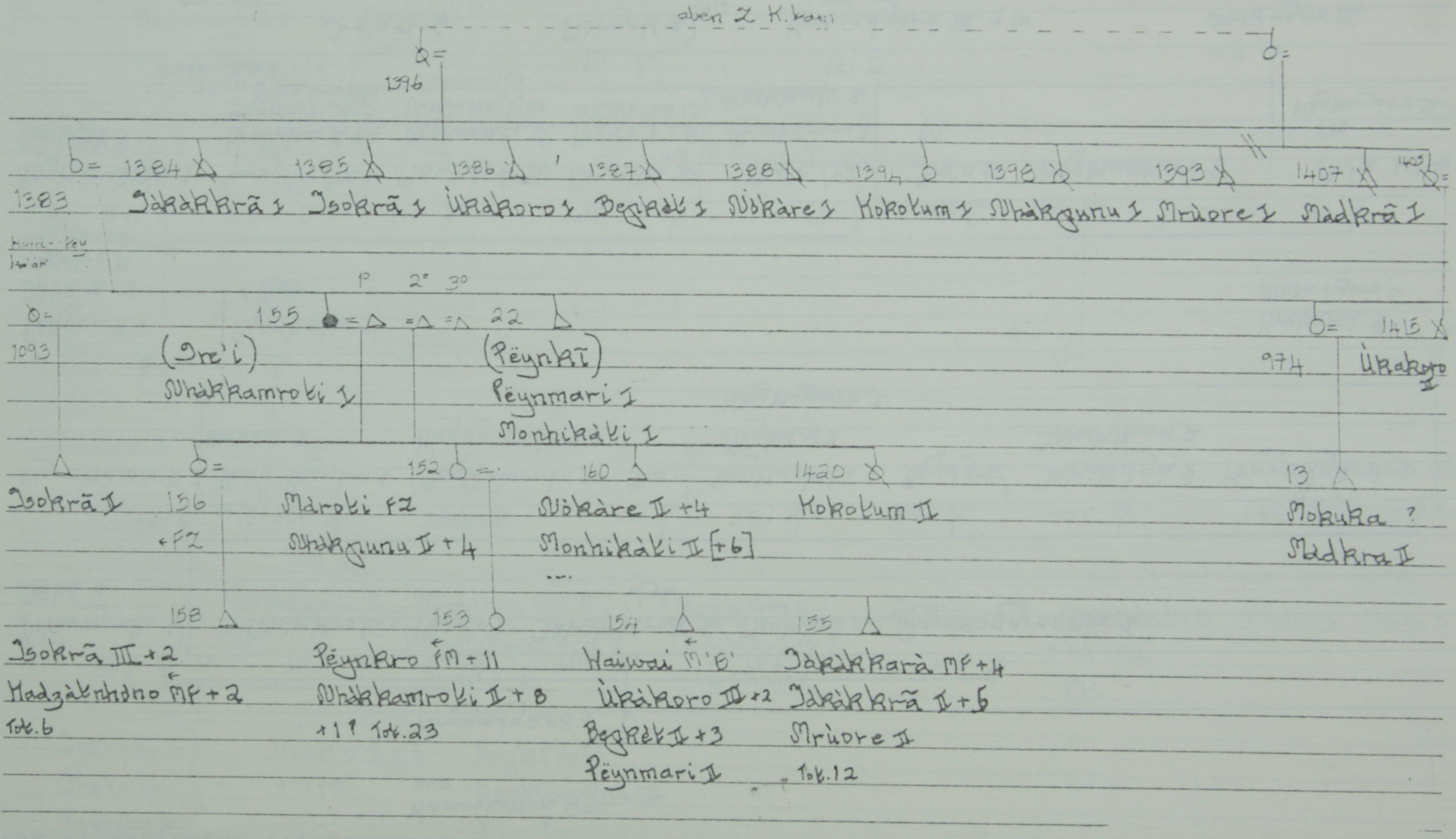



1358
Shere I
1282
Kokoruki I
1283
Bàykàre I
1°H
116
Sugre'o I
1362
Shere II
1368
Begrò I
1364
1366
1369
Bàykàre III
Nonok'i FZ+5
←FM+1 Tok.7
118
1°H
124
Iregriki +9 FM
Kokoruki II+3
+1 bits. Tot. 15
2°H
122
1373
Bebi FF+8
Begkroriki I
Begkroriki II+2
Tok.12
1371
Bàykàre II
1376
Sugre'o II
KKM
119
Begrò II+1
120
Shere III+3
+MF3...
121
Sugrekaki FM+2
←[MM1]
Tok.4
126
Sugredrë MFFMM+3
←MM4
←devolução5
Tot.12
127
Shakkae FZ
←+FZ4


1280
Begkrwoykà I
1277
Irekà I
Kk
1283
Bàykàre I
1281
Pàkùre I
Suhàk'o I
695
1350
1349
Bekwòykukwàrë I
Kk
341
945
1291
1284
1285
Suhàknhoki I
Bàykàre II
Begmõrõ I
PM
348
966
Pagoyks I (Liks)
Irebaki I
Ireke I
1298
Màdki'i (Irb
Begkrwoykà II
1314
102
103
1341
42
1322
1323
Suhàknhoki II
PM
Ngàyma (MF'B')
Bekwòykukwàrë II
Irekà II
Begmõrõ II
Bàykàre III
+6
+4 FMMMZ
Jàkàkire I
Suhàknhoki III
+4 FMZ
PK
Pàkùre II
Ireke II
104
105
Irebaki II
Ireke III
Pagoyks II
+2 FM
Suhàk'o II +6
+3 FM
Begkrikoki
Begkrwoykà III

Casa B, habitação 19, genealogia 11




aben 2 K.kam
1396
1383
1384
1385
1386
1387
1388
1394
1398
1393
1407
1403
Jakakkarã I
Isokrã I
Ukakoro I
Begkek I
Nokare I
Kokotum I
Nhakgunu I
Mriore I
Madkrã I
1°
2°
3°
155
22
1093
(Ore'i)
Nhakkamroki I
(Pëynkã I)
Pëynmari I
Monhikaki I
1415
974
Ukakoro II
156
152
160
1420
13
Isokrã II
+FZ
Maroki FZ
Nhakgunu II +4
Nokare II +4
Monhikaki II [+6]
...
Kokotum II
Mokuka ?
Madkrã II
158
153
154
155
Isokrã III +2
Madzakrhono ←MF +2
Tot.6
Pëynkoro ←FM +11
Nhakkamroki II +8
+1? Tot.23
Haiwai ←M'B'
Ukakoro III +2
Begkek II +3
Pëynmari II
Jakakkarã MF +4
Jakakkrã II +6
Mriore II
Tot.12

Apêndice 8

Nota referente aos gráficos dos dados quantitativos sobre nominação em Kretire (cap.IV)

Casos não representados graficamente

A: Pessoas com mais de um nominador-epônimo, nominador ou epônimo, de qualquer categoria de parente mencionada, e pessoas com mais de um nome de brincadeira e mais de um nome sonhado ou aprendido por um pajé

EGO FEMININO	Nom.-epôn. da Casa de Ego		Nom.da Casa de Ego	Epôn.da da Casa de Ego	Nom.-Epôn. da Casa Paterna	Nom. da Casa Paterna	Epôn.da Casa Paterna	Outros nom.-Epôn.	Outros Nom.	Outros Epôn.	Nom.-Epôn. não identificados	Nom.	Epôn.	Nomes *mari*	Nomes de brincadeira
	MB	MMZ	-	MZ	FZ	F	FZ	-	-	-					
Pessoas com dois desta cat.	-	1	-	1	2	1	1	-	-	-	3	-	2	1	3
Pessoas com três desta cat.	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Pessoas com quatro desta cat.	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	2
EGO MASCULINO															
	MB		-	MMMB	-	-	-	-	-	-					
Pes. c/ dois desta cat.	1		-	3	-	-	-	-	-	-	4	1	3	1	3
Pes. c/ três desta cat.	-		-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Pes.c/quatro desta cat.	-		-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1

B: Dados não apresentados graficamente (notas p.481)

Ego feminino	Indivíduos (nº de nomes)
nominadores-epônimos da Casa de Ego	
Parentes putativos da Casa da M (*kikre kam*)	1(4)
epônimos da Casa de Ego	
Kwatʉy antiga putativa da Casa da M Parentes putativos da M Nomes da Casa da M	7(29)
nominadores da Casa de Ego	
-	-
nominadores-epônimos da Casa paterna	
-	-
epônimos da Casa paterna	
$F^{1}/_{2}Z$ (mesmo F outra M) = empréstimo	1(2)
F *kwatʉy* putativa, da Casa do F	2(10)
F'M' putativa, da Casa do F	1(6)
nominadores da Casa paterna	
kwatʉy adotiva do genitor Krenakore de Ego	1(3)
outros nominadores-epônimos	
MMZ de F'B' por pintura	1(5)
Pseudo (*kroay*) FZ	1(6)
$FF2^{a}W$ (exemplo no texto)	1(5)
$FF2^{a}WD$ = F'Z'	1(1)
outro epônimos	
M'M'M (exemplo no texto)	1(2)
MZHM (KK)	1(3)
Parentes putativos do MF	2(5)
MMFMM/MFFMM (exemplo no texto)	1(4)
MFFM/FFFM (exemplo no texto)	1(1)
FMF *kwatʉy* putativa	1(3)
$FFF2^{a}WD$ = FF'Z'	1(1)
Z de 'F' por pintura	1(1)

Favor não fazer anotações ou grifos
à tinta ou a lápis nesta publicação

outros nominadores

'F' por pintura	1(1)
MM2°H	1(4)
Parentes putativos do MF	1(1)
MF'B' putativo	1(4)
MZH KK	1(3)
M pseudo 'M' (exemplo no texto)	1(2)
MF'B' por pintura	1(4)

nominadores-epônimos não-identificados genealogicamente

Caraíba	4(8)
Suyá/Kayabí	3(8)
Devolução	1(5)
Pseudo *kwatɨy*	1(3)
-	3(16)

epônimos não-identificados genealogicamente

M'M' putativa	1(11)
Mutum com nomes comuns	1(4)
FM'Z' putativa (*aben* Z)	1(5)
Xicrin	1(4)
-	10(24)

nominadores não-identificados genealogicamente

Especialista em nomes de Kokraymoro (exemplo no texto)	2(10)
Devoluções	2(9)
Nhènget putativos, pajés que 'souberam' nomes	2(2)

EGO MASCULINO

nominadores-epônimos da Casa de Ego

M'B' putativo, da Casa de Ego	1(6)
M *kwatɨy* putativa, da Casa de Ego	1(2)

epônimo da Casa de Ego

nhènget antigo, putativo da Casa de Ego	2(5)
nhènget putativo da Casa de Ego	6(20)
M'B' putativo	3(10)

nominadores da Casa de Ego

M'B' putativo da Casa de Ego	1(6)
Nhènget putativo da Casa de Ego	2(11)

nominadores-epônimos da Casa paterna

Parentes putativos da Casa do F	1(1)

epônimos da Casa paterna

Nhènget e outros parentes putativos da Casa do F	6(15)

nominadores da Casa paterna

-	-

outros nominadores-epônimos

M'B' através de um F adotivo	1(5)
M'B' por pintura (exemplo no texto)	1(4)
FZH	1(2)

outros epônimos

Parentes putativos do MF	2(9)
S de *nhènget* da M = devolução	1(6)
B de pseudo-*kwatɛ̈y* da M	1(1)
Nhènget antigo, putativo do MF	1(4)
F'F' putativo	1(10)
MMZH	1(1)

outros nominadores

MF'Z' putativa KK	1(7)
MFZH = devolução	1(1)
Pseudo-*kwatɛ̈y* da M	1(1)

nominadores-epônimos não identificados genealogicamente

F'Z' = FF2^{a}WZD	1(1)
M'F' putativo	1(3)
M'B' putativo	2(4)
MMF putativo	1(1)
Pseudo B da MM	2(4)
MF'B' putativo	1(1)
Pseudo MB	1(1)
Nhènget putativo da M	1(1)

Nhènget de pseudo M	1(2)
-	3(20)
Caraíba	1(1)

epônimos não-identificados genealogicamente

MM'B' putativo	2(10)
Nhènget putativo da MM	1(4)
Pseudo M do FF	1(4)
-	3(13)

nominadores não-identificados genealogicamente

2^{a}W do FF	1(3)
Especialistas em nomes de Kokraymoro (exemplo no texto)	2(5)
Devolução (exemplo no texto)	1(2)
Missionária	1(4)
-	1(4)

NOTAS

1) A expressão "parentes por pintura" é uma tradução de *amĩ tùk* (reflexivo preto). Quando nasce uma criança, os FB devem pintar-se *(amĩ tùk)*, como faz o pai da criança. Parece-me que este ato também serve para constituir uma relação fictícia entre dois homens. Quatro casos foram registrados de pessoas que receberam nomes de um parente por pintura. Um exemplo aparece no texto.

2) A expressão "2^{a}W do F"/2°H da M" significa que a pessoa indicada não é um parente ascendente de Ego, mas alguém que casou com um parente ascendente, depois da separação ou morte do parceiro que era um parente ascendente de Ego.

3) "KK" significa *kikre kaprù*, Casa ausente em Kretire ou extinta.

Apêndice 9

Inventário dos *nekrets* das Casas Kayapó

1. *arõn* krit*, animais de estimação
   - 1.1. animais
   - 1.2. aves e abelhas
2. *arõn mrù*, porções de carne
   - 2.1. anta (veja desenho p.314)
   - 2.2. tamanduá
   - 2.3. porco - queixada e caititu
   - 2.4. tatu
   - 2.5. jabuti
   - 2.6. veado
   - 2.7. macaco
   - 2.8. mitológico
3. máscaras (*karõ*), e franjas
4. paus (veja também papéis)
5. *kunhiri*, enfeites
   - 5.1. cintos, chocalhos e pingentes animais
   - 5.2. colares
   - 5.3. enfeites labiais
   - 5.4. tiracolos
   - 5.5. pulseiras
   - 5.6. plumária utilizada nos capacetes de cera
   - 5.7. plumas individuais, cocares, pingentes plumários
6. instrumentos musicais
7. armas empregadas cerimonialmente
8. coisas colecionadas (veja também item 6)
9. coisas de caraíba (veja também item 1.2)
10. papéis cerimoniais, e cantos

NOTA (*) *Arõn* é derivado de *ar* - um grupo pequeno de pessoas, e de *(nh)õn*, um pronome possessivo.

As Casas podem ser localizadas no croqui de Kràymë-prũyaka, e/ou no croqui de Kretire. As referências genealógicas remetem-se a algumas das ascendentes femininas de cada Casa, e podem ser encontradas no Apêndice 4. Quando a Casa é representada por habitações em Kretire, os números 1-24 remetem ao croqui desta aldeia, seguidos pelo nome da habitante feminina mais idosa, e por seu número de referência nas genealogias, e nos demais anexos. A população de Kretire é numerada de 1-215, e os números 216-1447 remetem a seus parentes alhures ou mortos.

Antes de apresentar uma lista mais exaustiva dos artigos associados a cada Casa, menciono algumas das características mais notáveis (Casa nº:...), como costumam fazer os Kayapó, sem enumerar tudo o que é associado a uma determinada Casa.

Na seção final deste Apêndice aparecem os artigos reivindicados por várias Casas simultaneamente. Na mesma seção foram colocados vários enfeites de penas de arara, mesmo se associados a uma única Casa, para facilitar sua comparação. Quando há dúvida (da minha parte) na distinção entre dois artigos de *nekrets*, esta é indicada na seção final deste Apêndice. Às vezes, algo é disputado por várias Casas, mas uma delas foi enfatizada, no campo, como o lugar de origem do artigo (*katoro dzà/dzam dzà kray*; surgir lugar/em pé lugar começo). Nestes casos, a tradução em português e/ou a descrição aparece na lista de bens da Casa mais categoricamente considerada proprietária, seguida por uma chamada às outras Casas que também foram mencionadas como proprietárias. Quando a Casa, onde surgiu pela primeira vez um artigo de *nekrets*, está ausente em Kretire, e aquele foi apropriado por uma outra Casa, as duas referências são dadas.

Casa I : do herói Krãmnge (veja mito, cap. II), e de filhotes de anta como animais de estimação.

Refs. Gen.1, Pëyn-mòti (233), Ngra-kà (243); Gen.8, Nõbo (566)

PK, Hab.7, Nhàk-ka'e (50),Ego da Gen.8; Hab.8; Koko-nhere (66), Ego da Gen.1; Hab.20, Kabẽti (177)

PJ -

1.1. *kukrùt kra*	filhotes de anta
1.2. *kroy krã dzàkà*	filhotes de periquito-do-campo, a nacã
2.1. *kukrùt kanhĩ*	filé de anta, sem osso
kukrùt nhitu	patas de anta
2.3. *angro nhòn kot nõ*	peito de queixada, com osso (cf. Casa IX)
5.1. *kukrùt nhitu*	cinto de unhas de anta
5.7. *màd yamù yakro yakati*	(cf. Casa XVIII) retriz de arara com pingentes de penas de gavião
10. *Bemp, mẽngrere kakrit*	um canto comum e o papel de ficar em pé entre as labaredas de um fogo, na cerimônia *Bemp*

Casa II : que detém a borduna cerimonial associada às expedições guerreiras, e que tem o direito a uma porção da massa dos berarubus cerimoniais. É tida também como a Casa onde teve origem o enfeite de uma rêmige de gavião-real, usada na parte posterior da cabeça.

Refs. Ngre-pù, Nhàk-te, Koko-nhòn-bà, sem genealogias

PK, somente dois homens, Ngrãngrà (15), e Nhàk-kaprë (182)

PJ -

1.2. *àk tire*	filhotes de uma espécie de gavião pequeno
2.1. *kukrùt aboro/abat*	veja desenho da anta p. 314 (cf. Casa B)
kukrùt anhà'it	veja desenho da anta p. 314 (cf. Casa B)
kukrùt tukà	estômago de anta (cf. Casa D)

5.7. *àk kaykrit-ti yara nhỹ rerek*	rêmiges de gavião-real (atualmente disputadas pelas Casas A, VI, XV)
7. *akète tũk, arõn ko*	borduna preta, empregada na dança (*mẽ kuruwàk boy*) que comemora a volta de uma expedição guerreira
8. *dzwẽ kati anhù*	o direito a uma porção da massa de mandioca dos berarubus cerimoniais

Casa III : que tem o cinto de couro de onça-preta

Refs. Nhãk-ràyti, não consta nas genealogias

PK/PJ -

1.1. *angro*	filhotes de queixada m/f (cf. Casas B e XII)
1.2. *mrù màrẽ*	(cf. Casa V)
2.1. *kukrũt nhi kày kà*	cupim de anta sem osso (PK Casa XI usa)
5.1. *rõp tũkre kà pre*	cinto de couro de onça-preta
5.7. *ngrõn yamù*	cauda de tucano
7. *krua upia dzwoy*	prerrogativa de carregar flechas em uma dança (*eeyama*) na cerimônia *mẽmù-biok*

Casa Krĩkati A(*): imigrantes em Krãymẽprũyaka provenientes do leste do Xingu. Casa em que os animais de estimação são filhotes de gato-do-mato, e onde supostamente tiveram origem os tiracolos cerimoniais de buriti.
Mencionada em PI Gorotire como a Casa do Leste (*mùt apoy dzà*)

Refs. Ire-kro, Kaybeti, não peguei suas genealogias

PK/PJ -

1.1. *ngire*	filhotes de gato-do-mato
ne	filhotes de ariranha (cf. Casa XIII)
2.1. *kukrũt ma*	fígado de anta (cf. Casa V)
4. *pàt kam ko krats*	(veja Casa IV)

(*) Cf. p. 27.

5.2. *ngàp tekre abu kam edzà kamrèk* (veja Casa IV)

5.4. *aĩre nù (katoro dzoy*; surgir dono) (veja Casas XVII e XVIII)

Casa IV : do leste (*mùt apoy dzà*), que detém o cocar das penas da cauda de rei-congo. Uma haste é erguida fora desta Casa na cerimônia *Koko*, e outra é guardada perto da Casa, com abelhas do campo, como animais de estimação.

Refs. Mintik, Tore (947), Nhãk-ãbèri (971), Nhãk-krut (980), Gen.15

PK, Ngre-kã-yari (41), Ego da Gen.15, Hab.6

PJ, Nhãk-krut (980). A Casa é representada por cinco habitações

1.1. *pàt krut/kra* filhotes de tamanduá-bandeira
kukoyre filhotes de macaco-prego
kubùt filhotes de macaco-guariba

1.2. *kukràyre krĩ dzà* haste contendo abelhas do campo
kroytire filhotes de papagaio-verdadeiro (falante)
õyre filhotes de maitaca/curica (papagaio de tamanho médio, com cauda curta)

2.1. *kukrùt nhitu* (cf. Casa I)
kukrùt òn kot nò osso do peito de anta
kukrũt krã krats osso da cabeça e do pescoço de anta

2.3. *angro krã ko'i* osso do pescoço de queixada

2.4. *tod/apieti krã + rerek* cabeça e barriga de tatu

3. *kubùt karõ* máscara de guariba

4. *pàt kam ko krats* haste erguida na cerimônia *Koko* (cf. Casa A)

5.2. *ngàp tekre abu kam edzà kamrèk* colar de moluscos, amarrado com fios de algodão vermelho

5.7.	*peyàti yamù*	cocar amarelo, de penas de rei-congo (a Casa I largou o direito a este cocar, e supostamente já pertenceu à Casa V da qual foi roubado)
7.	*ròp mòti'i*	lança, cuja ponta é feita de um osso de onça-parda
9.	*katònk'ù dzà kaprù*	cartuchos vazios pendurados nas costas
	mrùti nhòn kre dze, tsari tsari	guizo de gado, usado como enfeite (cf. Casa XII)
9.	*nhep*	o direito de carregar guarda-chuvas em cerimônias
10.	*amiù kadzù mẽ umiãrɛ̃ dzwoy*	o papel de organizar ataques a ninhos de marimbondos

Casa V : cujos animais de estimação são filhotes de onça e de gavião-real. Os membros desta Casa usam uma pena da cauda do gavião-real na parte posterior da cabeça.

Refs. Uire (821), Bri-nõ (1114), Koko-to (1116), Ngre-pũ (1121), Suyã (1111)

PK, Bekwõy-kà, Ego da Gen.18, (2) Hab. 1

PJ -

1.1.	*ròp krori*	filhotes de onça-pintada
	ròp mòti	filhotes de onça-parda
	ròp tũkre	filhotes de onça-preta
	mrù eti	filhotes de gato-maracajá
	kukoy kaàk	filhotes de macaco-aranha (preto com cara branca)
1.2.	*àk kaykrit-ti nore*	filhotes de gavião-real
	kèt nokayakare	filhotes de tiriba-de-orelha-branca (periquito)
	mrù màrɛ̃, katòro dzà	filhotes de jacamin (cf. Casa III)
2.1.	*kukrùt ma*	(cf. Casa A)
2.2.	*pàt krã + mut*	cabeça e pescoço de tamanduá
5.1.	*pre, kadzàt kamrèk*	cinto grosso de fios de algodão vermelho

5.2.	*ngàp òn kre dze, edzà tùk*	colar de moluscos, amarrado com fios de algodão preto (cf. Casa XII)
	ròp more dzwa	colar de dentes de jaguatirica
5.5.	*inàyts kam ngoy*	pulseiras de crochê de algodão vermelho
5.7.	*àk kaykrit-ti yamù*	retrizes de gavião-real
8.	*'i-ĩagòt*	o papel de colecionar estas pulseiras, usadas pelos iniciados na cerimônia *Bemp*, e o ato de pendurá-las em uma árvore
	mẽ tùk nhòn katònk	o direito de pegar as espingardas dos mortos
9.	*itse upia*	usa um espelho como enfeite
10.	*mẽni-biok, kikre kabẽ ã*	o papel de encabeçar um desfile pela aldeia na cerimônia *mẽni-biok*

Casa VI : que detém o direito de desempenhar o papel de onça nas cerimônias *Tàkàk* e *Koko*, e cujos membros usam pulseiras de crochê com as bordas viradas para cima.

Refs. Gen.9, Krãyabàm (232); Pëyn-ba (1445), Ire-tẽm (826), Gen.7

PK, Mùire, Ego da Gen.9, Hab.2 (9), Kremoro (407)

PJ -

1.1.	*kapràn poyre*	filhotes de jabuti de córregos
	kapràn be kapremp	dono-controlador dos jabutis, pertencente à Pëyn-ba (1445)
	bri	filhotes de sapos
1.2.	*màdtire/kamrèk*	filhotes de arara-vermelha (cf. XIV)
2.1.	*kukrùt ànhoro*	coração de anta (cf. XII)
	kukrùt pa/te	pernas de anta
2.2.	*pàt amù*	rabo de tamanduá
2.3.	*angro rerek*	barriga de queixada (cf. Casa B)

2.5. *kapràn ngre + ma* — ovos internos e fígado de jabuti (cf. Casa B)

5.2. *kukrùt dzwa* — dentes de anta

5.5. *kadzàt inàyts angre* — pulseiras de crochê de algodão vermelho, com as bordas viradas para cima e pingentes de fio de algodão diferentes das pulseiras pertencentes à Casa V

8. *mẽnire yarape kamrèk karuwà* — na cerimônia de *kwãrɛ̃-kango*, os tiracolos de fio de algodão vermelho das meninas são guardados nesta Casa

kwù kù ngroa'ã màd ngwoy dzwoy — prerrogativa cerimonial de colecionar as varas de buriti, cuja ponta é de penugem vermelha de arara

9./5.1. *katònk'ù 44 pre* — cinto de cartuchos '44' vazios

10. *ròp kròri kukwãrɛ̃/kàr oykwa* — o papel de onça nas cerimônias *Koko* e *Tàkàk*

Casa VII : cujos animais de estimação são filhotes de jacupemba.

Refs. Pidzo-prèkti

PK/PJ, não consegui as genealogias, pois esta Casa foi extinta

1.2. *mutenk* — lugar de origem (*katoro dzà*) de filhotes de jacupemba como animais de estimação. (A Casa XVI é a proprietária de filhotes de jacutinga)

2.1. *kukrùt nhòn tò* — onde teve origem o direito à língua de anta (cf. Casa B)

2.3. *angro nhu* — patas de queixada

5.1. *angro nhu mẽ pre* — cinto de unhas de queixada

5.4. *kadzat ñhi ko tùk yarapè* — tiracolos de fios pretos de algodão

5.6. *kroy amù kutob* — cauda de papagaio-verdadeiro no cacepete de cera (também pertence à Casa II?)

9. *kàykrãko mẽ toro* — o direito masculino de carregar um machado de ferro durante a cerimônia *Bemp*.

Casa VIII :

Refs. Ngre-karë (1357) Gen.25

PK - PJ, um homem, Tàkãk-krã (356), Gen.25

2.3. *angro tekre* — rabo de queixada

7. *kadzàt kamrèk ko upia* — o direito de carregar uma borduna arredondada, suspensa de um tiracolo de fio de algodão vermelho

Casa Krĩkati B : imigrantes em Kràymëprùyaka, provenientes dos Kayapó do leste do Xingu. *Àk bĩ dzà* (ave/matar/lugar) - Casa dos dois irmãos mitológicos que mataram o gavião-real gigante (cf. Vidal, 1977; Mito 16, *Okti*; e pp. 295-298 para versão Metùktire

Refs. Krayadzàrë (785), Gen.11

PK, Pàt-prù (169), Ego da Gen.11, Hab.19

PJ -

1.1. *angro mù* — filhotes de queixada macho (cf. Casa XVII)

1.2. *totote* — filhotes de coruja-do-campo

ngua — filhotes de mãe-da-lua (uma ave) (cf. Vidal 1977:255, o mito "*kuben ngua*, os homens-mãe-de-lua")

mro — filhotes de uma espécie não-identificada (pomba?)

dzwateti — filhotes de uma ave (espécie não-identificada)

2.1. *kukrùt aboro/abat* — (cf. Casa II)

kukrùt anhà'it — (cf. Casa II)

kukrùt nhõn tõ - — (cf. Casa VII)

kukrùt ànkaykrit — pulmões de anta

2.3. *angro rerek*	(cf. Casa VI)
2.5. *kapràn ngre, ma*	(cf. Casa VI)
2.6. *nhiadzũ krã*	cabeça de veado-mateiro
5.7. *rori rori/krã nhimroyakati*	uma touca de penas das pernas de gavião-real. É parecido com um cocar dos Índios Karajá, mas fabricada com outra técnica
5.2. *rõp mõti dzwa*	(cf. Casas X e XII)

Casa IX : cujo animal de estimação é o jabuti de tamanho médio, e cujos membros usam um cocar de uma retriz de arara, com a base coberta por um tufo de penas de gavião, preso à parte posterior da cabeça.

Refs. Pëyn-nap (1077), Gen.16

PK, Nhàk-nhỹrỹ (163), Hab.18, imigrante pós-Kràymëprùyaka, Ego da Gen.20

PJ, Kore'i (920), Gen.23, uma habitação

1.1. *kapràn kà ngràngrànti agòt kra*	filhotes de jabuti de tamanho médio
2.3. *angro nhõn kot nõ*	peito de queixada (cf. Casa I)
5.2. *angro rãrãrà dzwa*	colar de dentes de filhotes de queixada (cf. Casa XVIII)
5.4. *apieti nhi kòp yarapé*	garras de tatu-canastra, enfeitando um tiracolo
màd yamà ràyts ã yarapè	retrizes menores (crescentes) de arara-vermelha, enfeitando um tiracolo
5.7. *mràteti*	cocar de penas de arara e de gavião
9. mosquiteiros e cobertores	o direito de pegar (*o'atòb*) estes artigos, para usar na dança que comemora a volta de uma expedição guerreira (*mẽ kuruwàk boy*). Pelo que entendi, serviam como tochas, e não foram usados para dormir

kubẽ kà kamrèk krori vestido de pano vermelho, pontilhado, usado por um homem, durante um canto (*kikre kabẽ ã ngrere*), no desfile pela aldeia, na cerimônia *mẽmù biok*

angà ngràngrànti miçangas tidas como provenientes de uma árvore dos índios Juruna

ngo krats cabaças de seringueiros

kàyts upia o direito de carregar um facão na cerimônia de *kwàrɨ-kango*, usado em conjunto com um pano vermelho

kàpo o direito de carregar um par de remos de seringueiros, durante uma dança na cerimônia *mẽmù-biok* (cf. Casa X)

Casa X :

Refs. Koko-kà (1159), Gen.19

PK, um homem, Patànà, o último sobrevivente, Ego da Gen.19

PJ -

1.1. *yek* filhotes de macaco cuxiú (encontrado somente na área Kubẽkrãkeyn)

wakòn (cf. Casa XIII)

1.2. *nhoy* filhotes de urubu-preto comum (PK, Casa XIII)

àk mets filhotes de urubu-rei (PK, Casa XIII)

2.1. *kukrùt pràtsi* filé de anta com osso

5.2. *ròp mòti dzwa* colar de dentes de onça-parda (também associado às Casas XII e B)

5.7. *màd yamù yakro ngràngrà* uma retriz de arara-canindé (azul e amarela), com pingentes amarelos de penas de rei-congo, alternados, algumas vezes, com pingentes de fio de algodão vermelho. Hoje em dia, este enfeite está associado às Casas XIII e XIV

9.	*ngoy krã*	canecas de seringueiros
	kàpo	(cf. Casa IX)

Casa XI : proprietária de colares de dentes de macaco-prego

Refs. Nhãk-kanga/Bekwôy-pa'o (337), Kũkũkũ (396), Kãkaets (398), Ngre-rôti (411) Gen.5

PK, três habitações - de Bèribèri (141), Hab.16, Ego da Gen.5; de Nhãk-ken-ngrà (33), Hab.4; de Tàre (87), Hab.9

PJ, duas habitações, de Mowere (437), e de Ire-pi (454)

1.1.	*nonokre*	filhotes de um macaco branco pequeno (que canta *noko*)
	angrore mù	filhotes machos de caititu
2.7.	*kukoyre krã*	cabeça de macaco-prego
5.2.	*kukoyre dzwa*	colar de dentes de macaco-prego
5.6.	*màd nàràỳ/ngràngrà prẽ kutõb*	no capacete de cera são inseridas penas das axilas da arara-canindé

Casa XII : onde se cria filhotes fêmeas de queixada, e cujos membros usam um colar de dentes de ariranha

Refs. Ngoyaduwi (835), Gen.12

PK, uma habitação, de Ngogogo (21), Ego da Gen.22. Ela é uma imigrante, que nasceu em Kubẽkrãkeyn

PJ -

1.1.	*angro kra ni*	filhotes fêmeas de queixada (cf. Casas III e B)
2.1.	*kukrũt ànhoro*	coração de anta
2.3.	*angrore krã*	cabeça de caititu
2.3.	*angro nhu*	patas de queixada
3.	*mràm tũk, àkre dzwoy*	franja representando uma ave, tingida de preta, usada na cerimônia *Bemp*
5.1.	*angro nhu*	cinto de unhas de queixada
5.2.	*ne dzwa*	colar de dentes de ariranha

5.2. *ngàp òn kre dze* (cf. Casa V)
edzà tũk
rõp mõti dzwa (cf. Casas X e B)

5.4. *kadzàt nhi ko tũk* tiracolo de algodão preto

5.6. *àk kà kre, màd ngwoy* cocar pequeno de penugem vermelha de arara. Existem variações no tufo de penas centrais; uma delas é associada à Casa I

kràkràrã peyàti kutõb rêmiges de papagaio e penas de rei-congo no capacete de cera

8. *òn tũk dzudze, kupip, kàts* o direito de pegar os arcos, as cestas e as esteiras dos mortos, e depositá-los na cova

angà kutõb uso de miçangas no capacete de cera

mrũti nhòn kre dze (cf. Casa IV)

10./9. *mrũti* o papel e a pintura de boi na cerimônia *Koko*

Casa XIII : onde os homens usam o bico superior de tucanuçu, inserido na perfuração do lábio-inferior

Refs. Gen. 17, Pëyn-karà (1088); Gen.27, Ere-yamũ (1377); Gen.9, Pãt-poy (229)

PK, uma habitação, nº 15, de Ngrere (134), Ego da Gen.4

PJ, uma habitação, de Ire-kà-ràyts (355)

1.1. *wakòn* filhotes de quati (cf. Casa XIV)

pàt mray tore filhotes de tamanduá pequeno (possivelmente tamanduaís)

ngrònti krã kamrèk filhotes de um tucano grande com cabeça vermelha (cf. Casa XIV)

ne (cf. Casa A)

1.2. *kayngàrëti* filhotes fêmeas de mutum-pinima (listados) (cf. Casa XIV). Para os machos, veja seção final deste inventário

	kruët kamrèk	filhotes de mutum-cavalo (cf. Casa XIV)
	nhoy	(cf. Casa X)
	àk mets	(cf. Casa X)
2.1.	*kukrùt krã ko'i*	coluna superior da anta
	kukrùt kre kam twàm	gordura e rins de anta
5.3.	*ngròntí krã akàkako*	bico superior de tucanuçu, usado como batoque
5.5.	*nàyts kam kadzàt kamrèk*	Casa onde parece ter surgido o uso de fios de algodão vermelho amarrados nos pulsos, embora este enfeite seja também associado às Casas I, VIII e XIV.
5.6.	*ngokro yamù kutòb*	retrizes de gavião-pescador no capacete de cera
9.	*kubẽ kà kamrèk, ino pre dzà*	pano vermelho usado como capa na cerimônia *mẽmù-biok* (cf. XIV)

Casa XIV

Refs. Pëyn-tũk (520), Nhak-enhi (517), Gen.7

PK - PJ, uma habitação, de Mèngro (974), Gen.27, cativa adotada

1.1.	*wakòn*	(cf. Casa XIII)
	ngròntí krã kamrèk	(cf. Casa XIII)
1.2.	*kruët kamrèk*	(cf. Casa XIII)
	màdtire	(cf. Casa VI)
	kayngàrëti	(cf. Casa XIII)
5.1.	*krã tëyts kà tekre amrets*	casca de tracajá, enfeitada com algodão e miçangas, pendurada nas costas. (PK, Casa XI usa)
9.	*kubẽ kà kamrèk*	(cf. Casa XIII)
10.	*ku'wũ dzwoy, mẽ kurumë*	o papel de iluminar os participantes da cerimônia do milho com tochas de palmeira-pati (*wore*)

Casa XV : onde são guardadas as máscaras de tamanduá (*pàt krĩ dzà kray*; tamanduá/sentar/lugar/começo).

Refs. Nikàtum, sem sua genealogia

PK, uma habitação, nº 13 de Ngre'o (116), Ego da Gen.26, uma cativa, que nasceu em Kubẽkrãkeyn

PJ -

1.1.	*niadzù*	filhotes de veado-mateiro
	karàre	filhotes de veado-roxo
	kukoy krok krok	filhotes de macaco-preto
2.5.	*kapràn kàkti*	os Kayapó traduzem como "o capitão dos jabuti", a maior espécie que existe
3.	*pàt kutu/turu dzwoy*	máscaras de tamanduá
5.6.	*màd ngràngrà, màd kamrèk prɛ̃ kutõb*	penas de arara-canindé e de arara-vermelha no capacete de cera
5.7.	*màd kàtùkti yamù yakro*	retriz de araraúna, usada na parte posterior da cabeça. O lado inferior da pluma é preto e o lado superior azul
6.	*ngo tɛ̃yts/kòn*	quando não estão sendo usadas, as maracás são guardadas nesta Casa, onde, em Kretire, havia 10 pares

Casa XVI : de origem (*dzà kray*) dos líderes cerimoniais.

Refs. Ire-kro (895), Gen.13

Gen. 13 de dois homens desta Casa, e Gen. 28 de outro homem desta Casa, ambos em Kretire

PK, uma habitação nº 14, de Marian (129), Gen. 17

PJ, Nhãk-krut (669), Gen.13, quatro habitações

1.1.	*kapràn òn kwa tùkre*	filhotes de um jabuti pequeno
	kapràn òn krã beti	filhotes de um jabuti pequeno, encontrado somente na área de Kokraymoro
	kukey	filhotes de cutia

	angrore	filhotes de caititu
	ngiakòn	filhotes de macaco-da-noite
	kromukàk	filhotes de um macaquinho
1.2.	*pù krere nhày*	filhotes de pica-pau
	krã yakati	filhotes de jacutinga
	kwàt kwàt	filhotes de udu, ave encontrada somente na área do Araguaia
	kwey nò tɨ̈yts	filhotes de "passarinho esperto", (de que espécie?)
2.1.	*kukrùt rerek*	barriga de anta
2.4.	*tònti yamù*	rabo de tatu comum e de tatu-canastra
5.2.	*mrùeti dzwa*	colar de dentes de gato-maracajá
5.6.	*pàt pari/nhitu*	"pata de tamanduá", um enfeite de bambu contendo penas de araras
5.7.	*màd kàtùkti yamù yakro*	retriz de araraúna, cuja base é enfeitada com várias outras penas
6.	*tònti/apieti yamù*	Bamberger (1967:Ap.2, pXLVIII) menciona que o rabo do tatu-canastra era transformado em uma trombeta. Ela disse que era usada cerimonialmente, e para anunciar a volta dos homens das expedições de caça e de coleta
8.	*ròn nù karuɨ̈/nhie nhòba*	prerrogativa de apanhar um pouco de babaçu (*ròn nù*) e de castanha (*pi'ù*) em cada casa, depois de uma expedição de coleta
	pi'ù karuɨ̈/nhie nhòba	
9.	*ngre nhòn dzwoy*	o papel de líder cerimonial

Casa XVII : de um cocar verde e vermelho, à qual pertence o nome Nhere, figura mitológica que comia crianças.

Refs. Gen.23, Pãdure (1281)

PK, quatro habitações, nº10-12 e nº 24, de Teroy (91), Papoyts (100), Ego da Gen.23, Ire-dzo (110) e Krebãre (199)

PJ -

1.1. *angro mù*	(cf. Casa B)
1.2. *màd nàràỳ*	filhotes de arara-canindé
2.1. *kukrùtràwoy pri*	costelas curtas da anta
2.3. *angro nhòn kre nu*	garganta de queixada (dados de PI Gorotire)
2.5. *kapràn tùk*	jabutis que morrem durante as caçadas prolongadas (*õntomõrõ*), ou seja, depois de serem capturados e antes de serem mortos para serem cozinhados
2.8. *mẽ krati*	placenta humana; metaforicamente falando, descrita como a carne da figura mitológica, Nhere ou Ngeti
5.7. *kroy irã*	cocar das rêmiges de papagaio-verdadeiro; é basicamente verde atrás e vermelho na frente
8. *aĩre*	o direito de colecionar os tiracolos de palha no final das cerimônias. Os tiracolos são parecidos com aqueles usados para carregar crianças, e sua origem é associada à Casa X, hoje extinta
kroy kiekèt	o 'ímpar' dos filhotes de papagaios e periquitos, ou seja, quando alguém acha três, guarda dois e entrega um para esta Casa
kète/kroyre ngwoy dzwoy	o direito de colecionar penugem de papagaio ou periquito, em ocasiões cerimoniais, para guardar dentro desta Casa
10. *mẽ bikeyn mẽngrere*	um canto 'comum' (*kakrit*), que abre a cerimônia do milho, geralmente no mês de dezembro

Casa XVIII

Refs. Gen.24, Bekwòy-kukwārë (1349), Tònti'ũ (1350)

PK, um homem, Bep-prèkti (1285)

PJ -

2.1.	*kukrùt onkwa proro*	costelas longas da anta. (Em PK vão à Casa XVII)
2.4.	*apieti krã*	(cf. Casa IV)
2.5.	*kapràn kàkti krã*	cabeça do maior jabuti existente (cf. Casa XV)
5.2.	*angro ràràrà dzwa kray*	onde supostamente tiveram origem colares que pertencem, atualmente, à Casa IX
5.4.	*kunum dzwa kray*	tiracolo chamado "dentes de capivara", fabricado de palha; teve origem nesta Casa
5.5.	*inàyts kadzàt aka*	pulseira de fio de algodão branco (Em PK, usada pela Casa XVII)
5.6.	*kwey kamrèkti yamù kutòb*	retrizes de um passarinho vermelho, somente encontrado na área de PI Mẽkrãnòti. Em PK, este enfeite é usada pela Casa XVII)
5.7.	*màd yamù yakro yakati*	(cf. Casa I); em PK, usado pela Casa XVII
6.	*mẽwe*	Bamberger (1967:Ap3:xlviii-xlix) diz que são bordunas cilíndricas de madeira branca, que se bate ritmicamente, e menciona duas variações na forma de enfeitá-las. Cf. Banner (1978a:114) para uma descrição delas na cerimônia *Koko*
8.	*aĩre*	(cf. Casa XVII)

Casa D : ausente em Krãymëprũyaka

PK, uma habitação, nº 17, de Ire'i (150), Ego da Gen.27, nascida em Kubẽkrãkeyn

PJ, uma cativa adotada pela Casa XIV

1.1.	*màd kumrets*	filhotes de ararapiranga
2.1.	*kukrùt tukà*	(cf. Casa II)
2.5.	*kapràn tik kadzwoybe ĩn tum*	tripa preta da barriga do jabuti
9./1.1.	*okrenay*	Casa para onde foram levadas as galinhas de caraíba mortos pelos Kayapó

Seção final

Artigos cujos donos não são facilmente identificáveis, por insuficiência de dados, ou por serem muito disputados

1.2.	*ngròn kà tùkti*	filhotes de tucano (de-bico-avermelhado?), Casas IX e XIII
	ngrore	filhotes de tucano (araçari?), Casa IX e XVI
	kroy kàkre	filhotes de um papagaio não encontrado na área de Kretire, Casas VI e IX
	àk tùkti	filhotes machos de mutum-pinima (não-listados), Casas X, XIII, XIV, XVI
	màd	filhotes de arara, tipo? Casa XI, XV
3./8.	*ngroa'o*	franja de seda de buriti, PG, Casa?
5.1.	?	um chocalho no tornozelo, PK e PG, Casa?
	ngàp tsèt pre	cinto de moluscos, PG, Casa?
	ròn kà àkà	cinto de cocos, de uma fruta encontrada somente na área PI Mẽkrãnòti, Casa?

5.2.	*krok krok dzwa*	colar de dentes de macaco, tipo? Casa?
5.3.	*kà kam ken/krùt kàkako*	batoque de cristal transparente, Casa IX? (exemplos no arquivo do Museu Nacional, RJ)
5.4. /8	*kadzàt nhi ko kamrèk upia*	tiracolo de fios de algodão vermelho, Casas VI, B, XIV (e 2 membros da Casa XI o usam)
5.6.	*màd nore prɛ̃*	penas de filhote de arara, usados no capacete de cera, Casa VI
	màd prɛ̃ kamrèk kutòb	penas vermelhas de arara, usados no capacete de cera, Casa I
	màd nàràỳ prɛ̃ kukyere	penas das axilas da arara-canindé usadas no capacete de cera, Casa XIII (cf. Casa XI)
	màd yamù dzuge	retrizes menores de arara, Casa IX
	màd yamù tekrã kaypre	retrizes médias de arara, Casas III e IX
	màd tire yamù ràyts	retrizes novas, crescentes, de arara-vermelha, Casas IX, XI e XII
	màd yamù yakàrɛ̃/kauru	retrizes de arara cortadas no meio, eliminando a ponta, Casa XVI
	màd yamù yakro kamrèk	retriz vermelha, de arara, com pingentes. Este enfeite supostamente teve origem na Casa VI, mas existem variações associadas às Casas I, VII, B e VIII.
	kamrèkti	enfeite de penas de jabiru, Casa II?
	kamri yarà	rêmiges de garça
	àk kinhoti	retriz de uma espécie de gavião pequeno, Casa XI?
7.	*bẽy*	peteca, que é jogada no ar para ser acertada por flecheiros, no encerramento de uma cerimônia, Casa?

9. *krã dze kamrèk* — chapéu vermelho; trata-se de uma réplica de um troféu do primeiro caraíba morto pelos Kayapó, Casas IX, X, XIII e XIV

angà pĭ kà — pulseira de casca da palmeira-pati (*wore kà*), encoberta por miçangas PG, Casa?

angà krã pre — cinto de miçangas grossas, PG, Casa?

10. *pù òn kunò dzwoy* — o papel de pintar com urucu a base de um pau-de-cheiro (*awàri*) durante a cerimônia *Bemp*, Casa ?



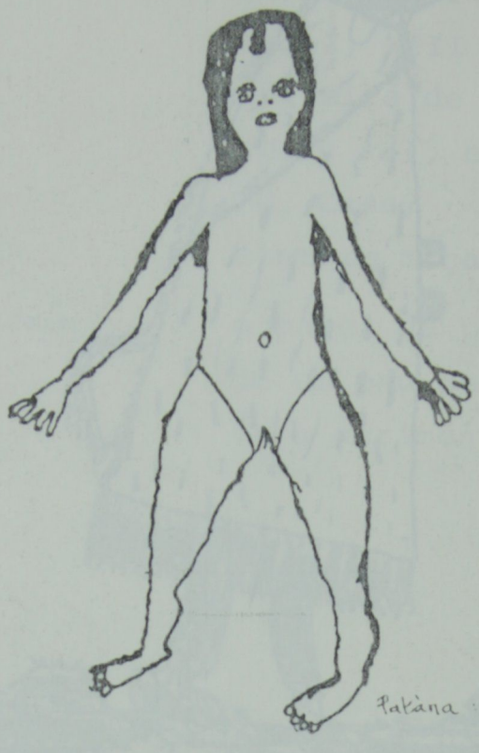
Tokrã máscara de kamanduá

Apêndice 10 Iconografia

Quando não mencionado o crédito, a autoria da fotografia é minha.

Um nome Kayapó junto ao desenho indica seu autor.

Von I = Von Ihering.

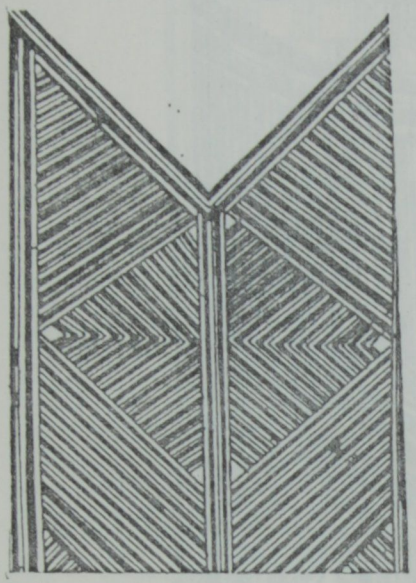


Patàna : corpo feminino

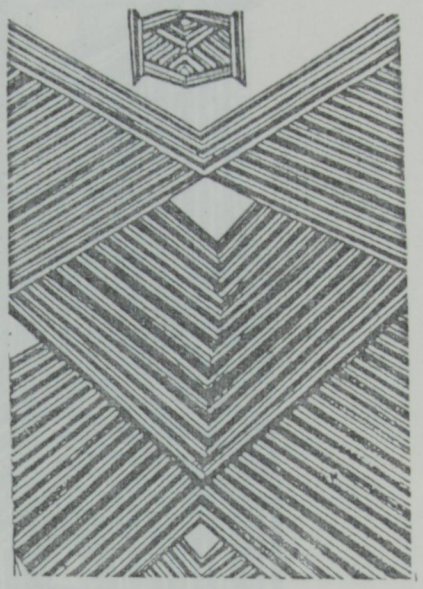


Umoro : gripe

Patàna : o interior do corpo



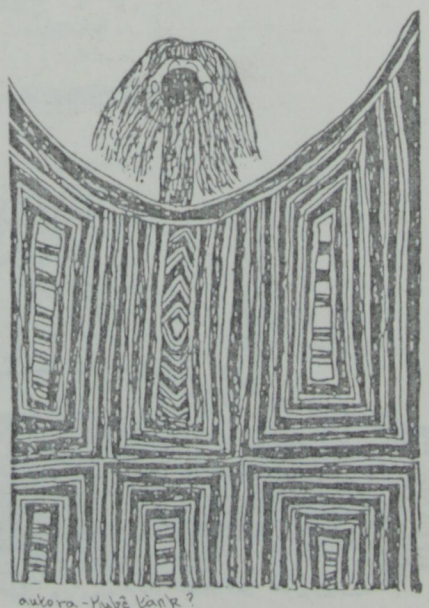
Tsokre mzok kre kam ok



Tsokre mzok kam kukre



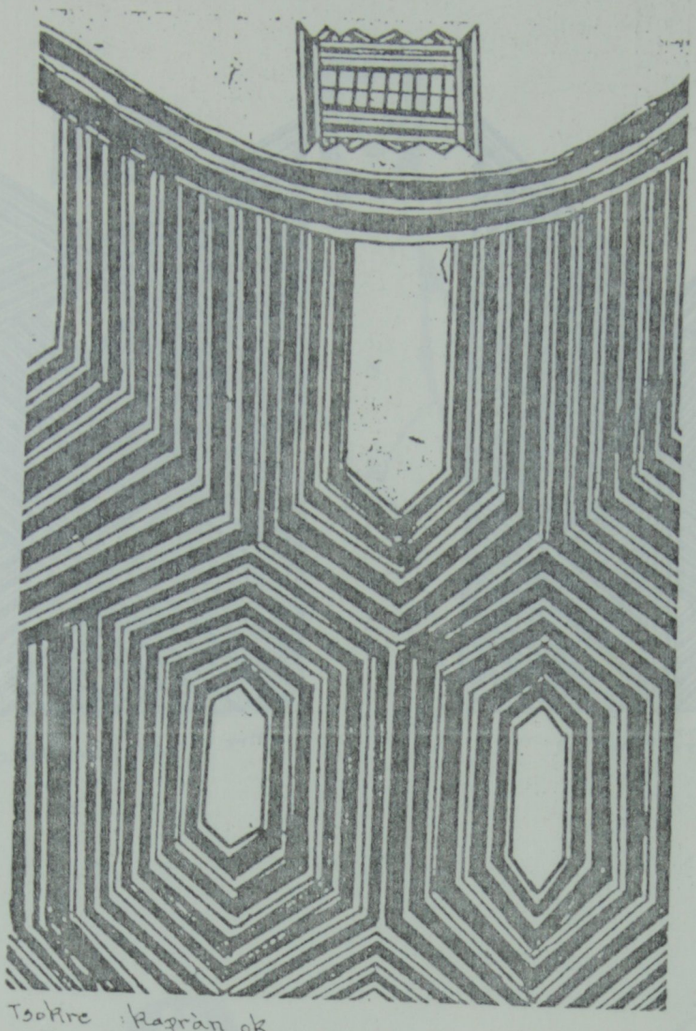
Tsokre mzok kre kawe



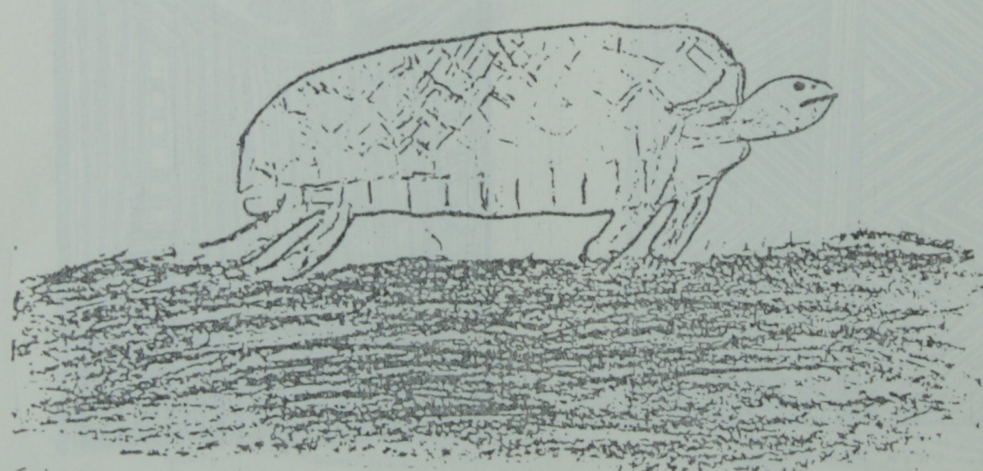
aukora-kubẽ kanẽ?

desenho menor para o rosto

desenho maior para o corpo

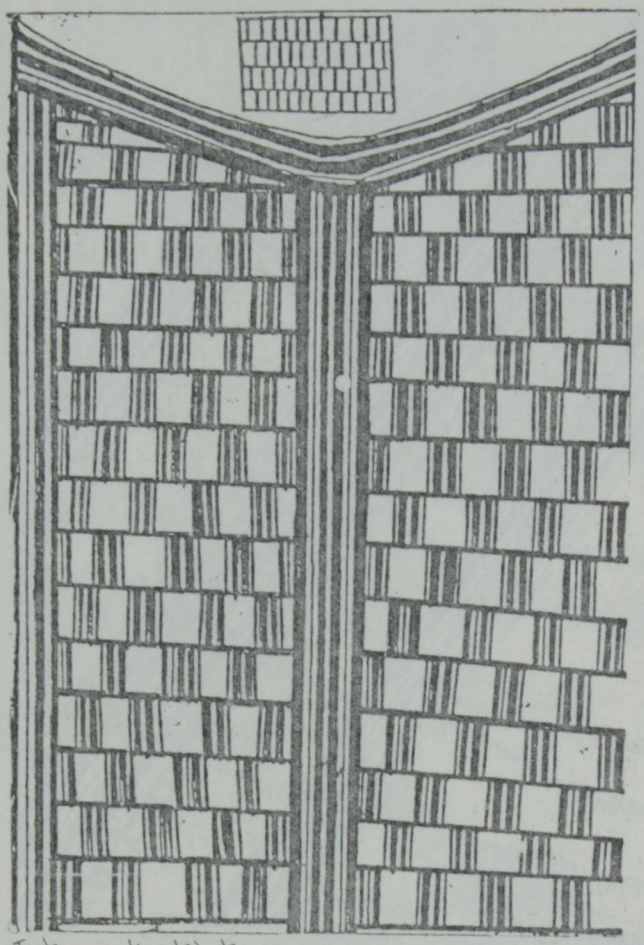


Tsokre : kapràn ok

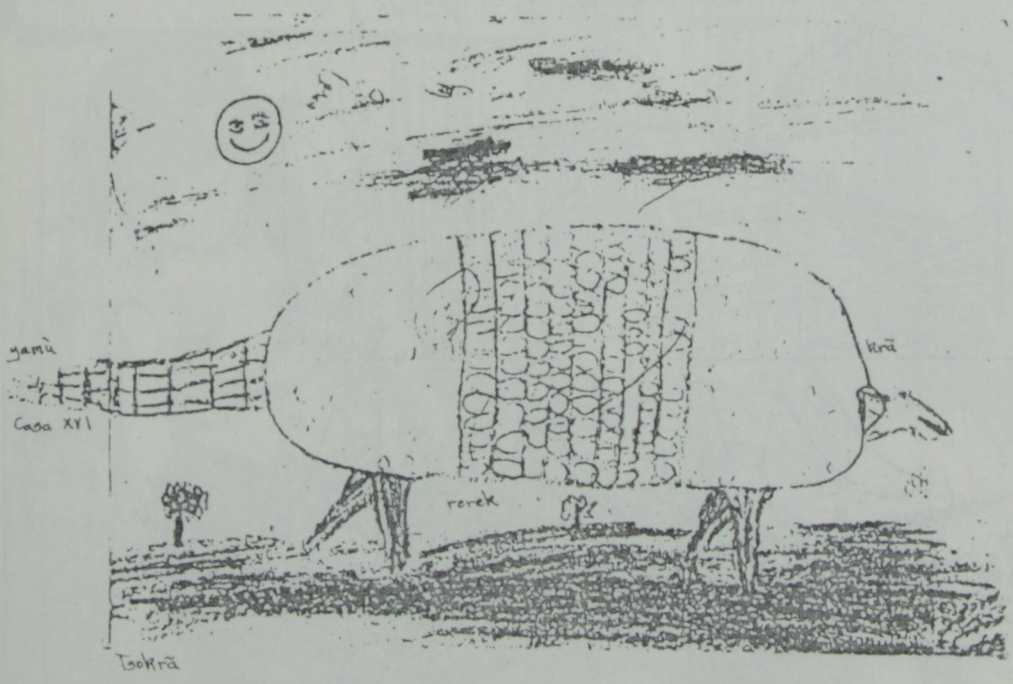


Tsokrã

Um animal 'bonito' e a pintura corporal que o representa.
nekreks : ovos, figado etc.

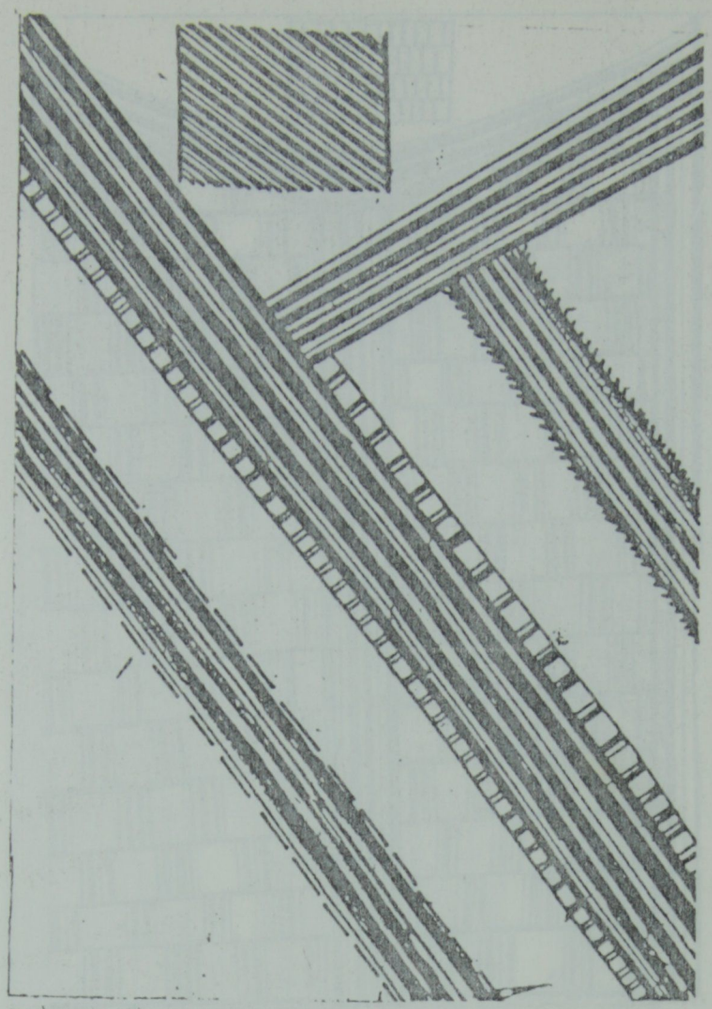


Tsokre : kon kà ok



Um animal "koniko" e a pinkura corporal que o regresenka

nekreks : cabeça, rabo, barriga etc



Tsokre : pàt yarape

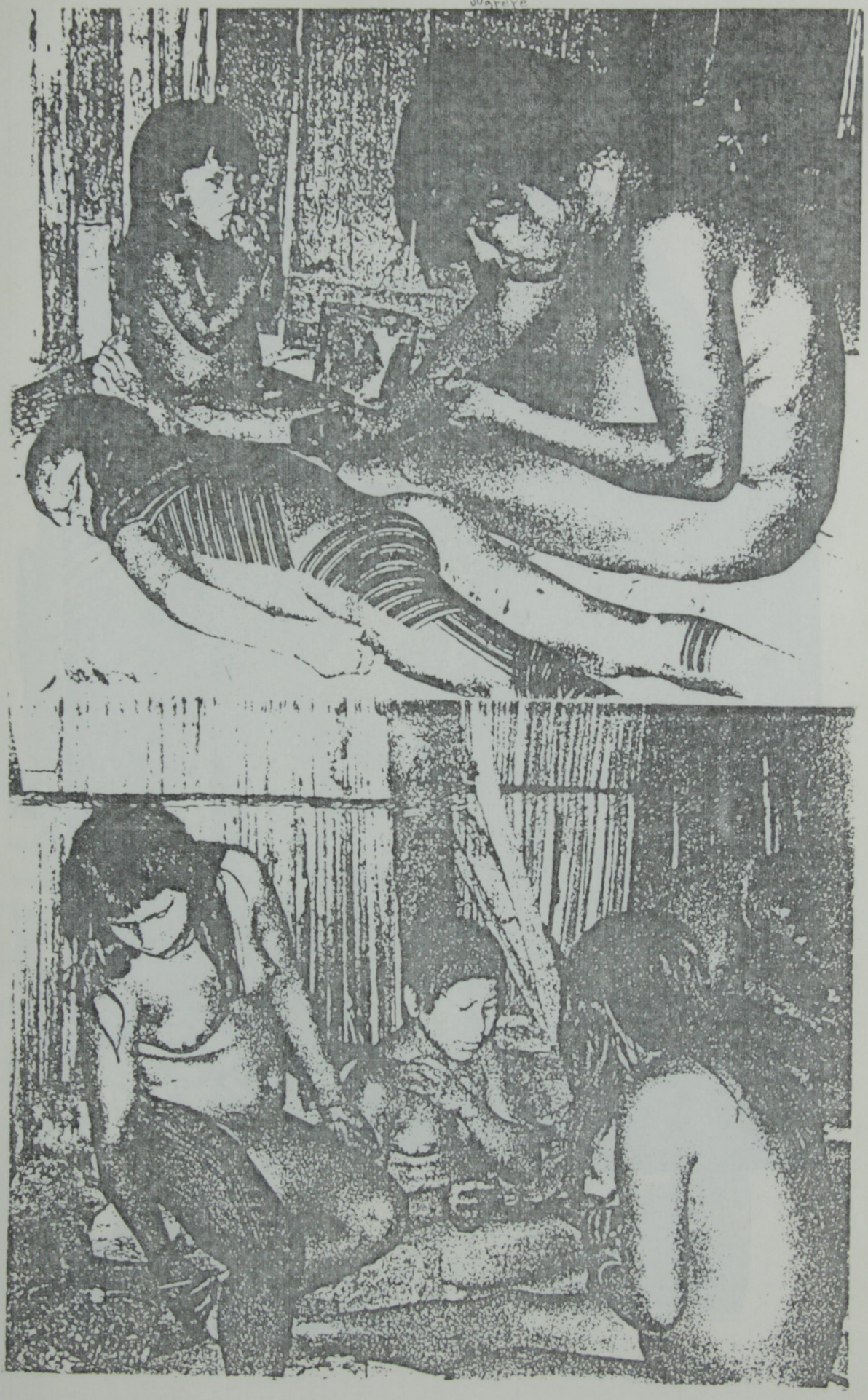


Tsokrã

Um animal 'bonito' e a pintura corporal que o representa

nekreks : cabeça e pescoço, rabo etc.

Mgreye



pintura com pincel



pintura para bebê com moleira



Pintura para criança com a cabeça formada



criança bem vestida

-muitas miçangas



antes e depois, pintura - penugem (cf. cap. VI)



mêni-biok, retrizes de arara penduradas dos braços



cocar : krokrokti

maracá - nekkreks da Casa XV



ensaio de mêni-buk (1982)



três gerações



postura de choro



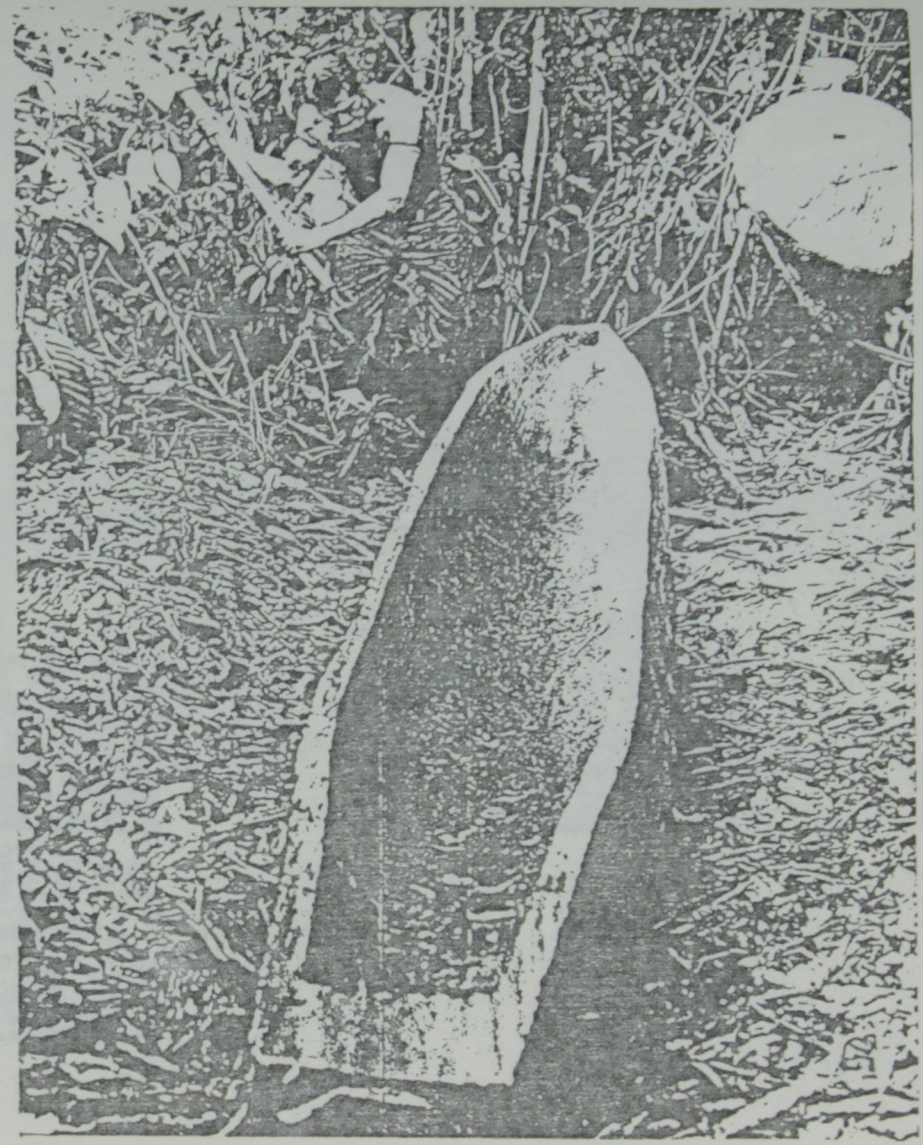
Bèribèri



Koko-nhere

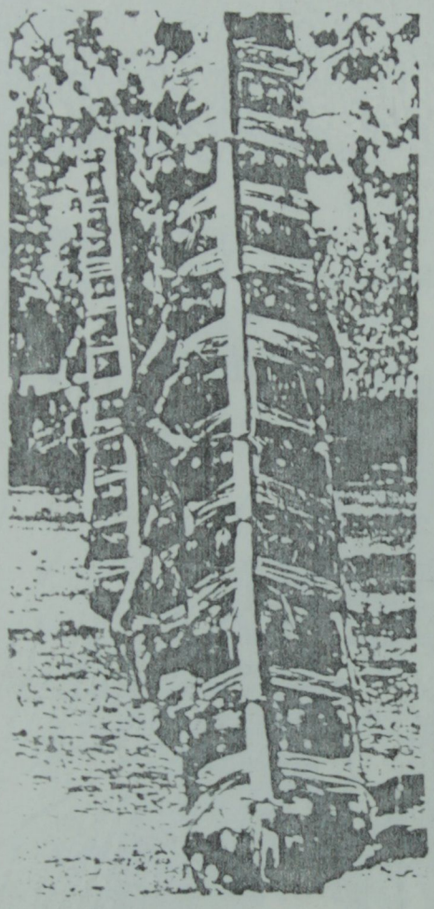


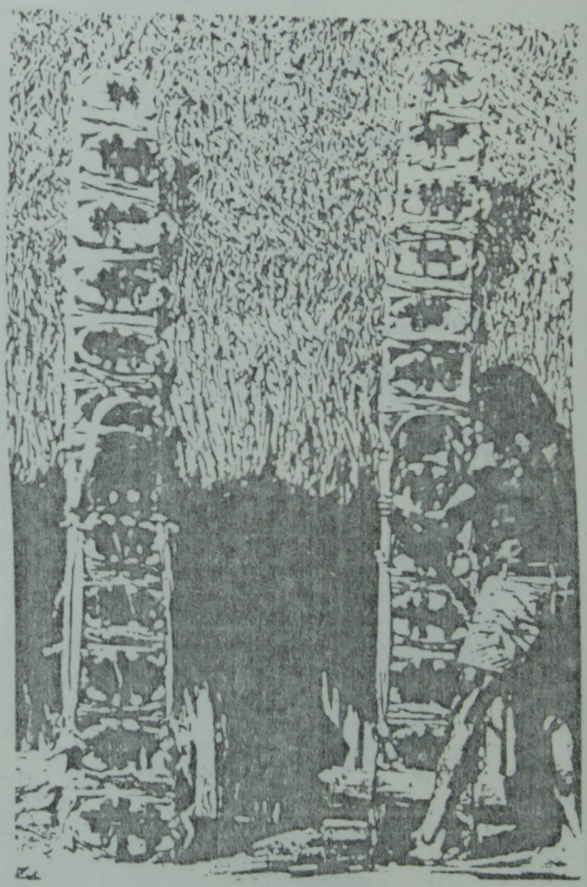
Fim de luto



Fiépni, construção de canoa

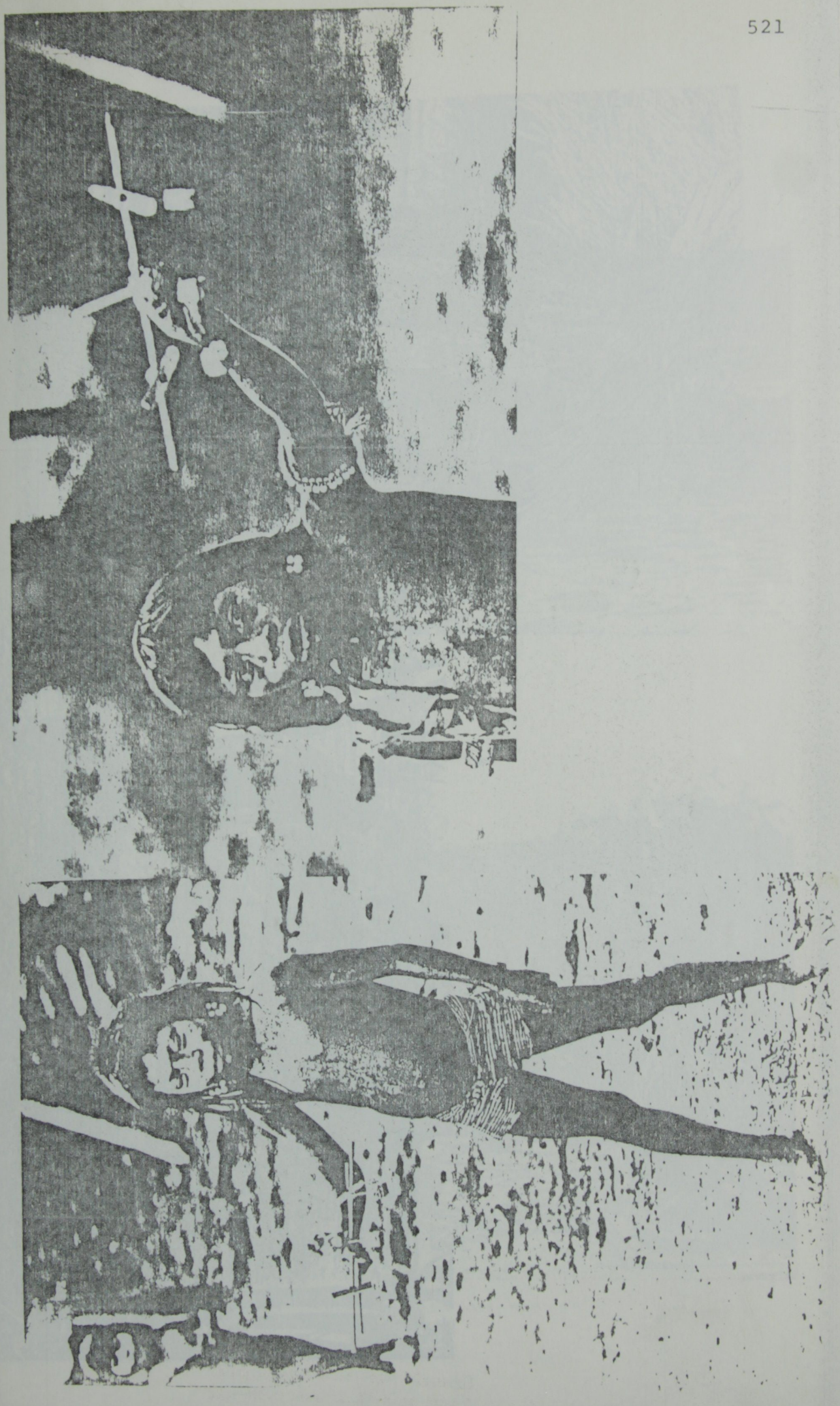






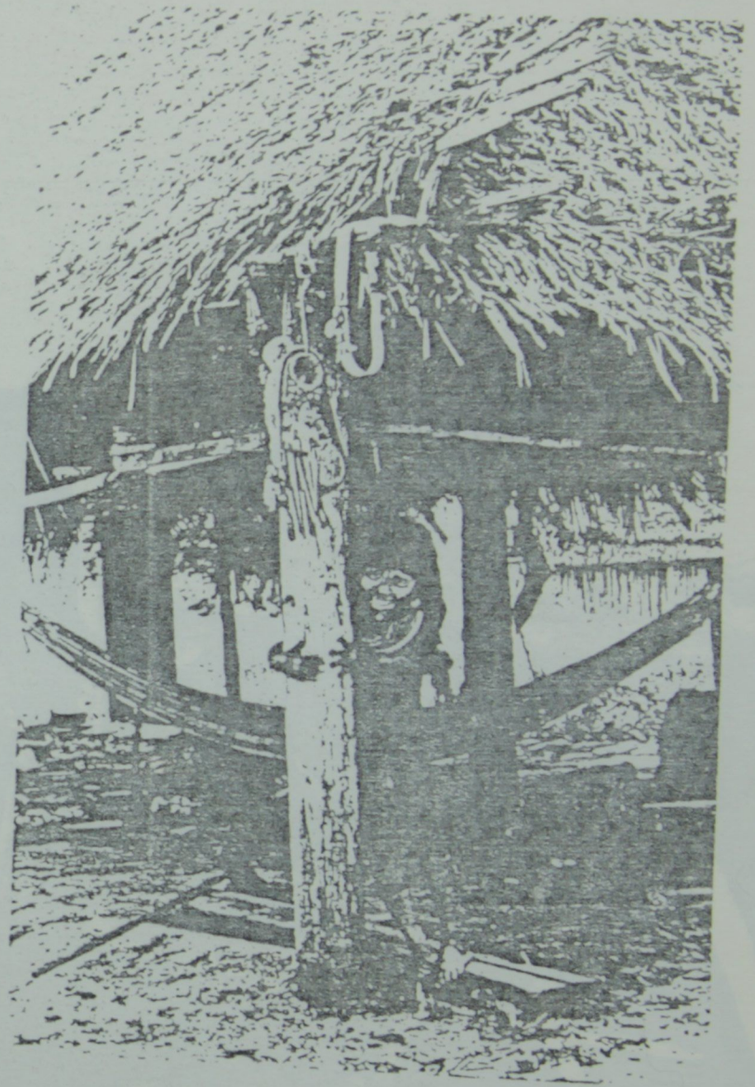
varas de Jabuti

Favor não fazer anotações ou grifos
à tinta ou a lápis nesta publicação





o pátio de Kretire ao fundo, a casa dos homens



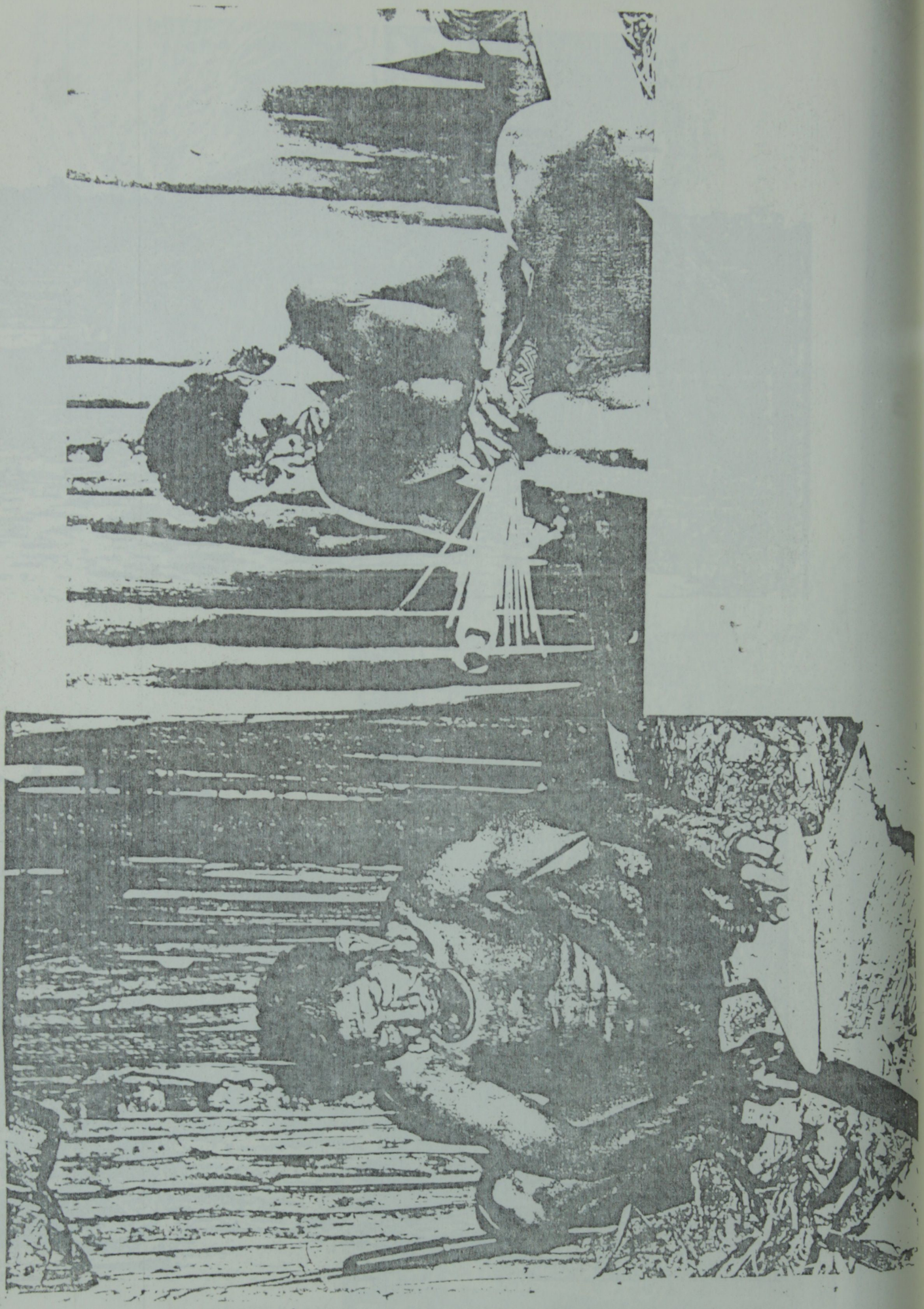
pré-festa, enfeites tingidos de urucu secam ao sol



casa dos Homens, Krekire, rio Xingu



plateia de oratória, na frente da casa dos Homens









enfeite no peito - ôn hreta - cf. p 326

Nekrets



capacete branco - rori rori - cf. p 337



Àk kà kre mad ne ngwoy - cf. pp 337-8

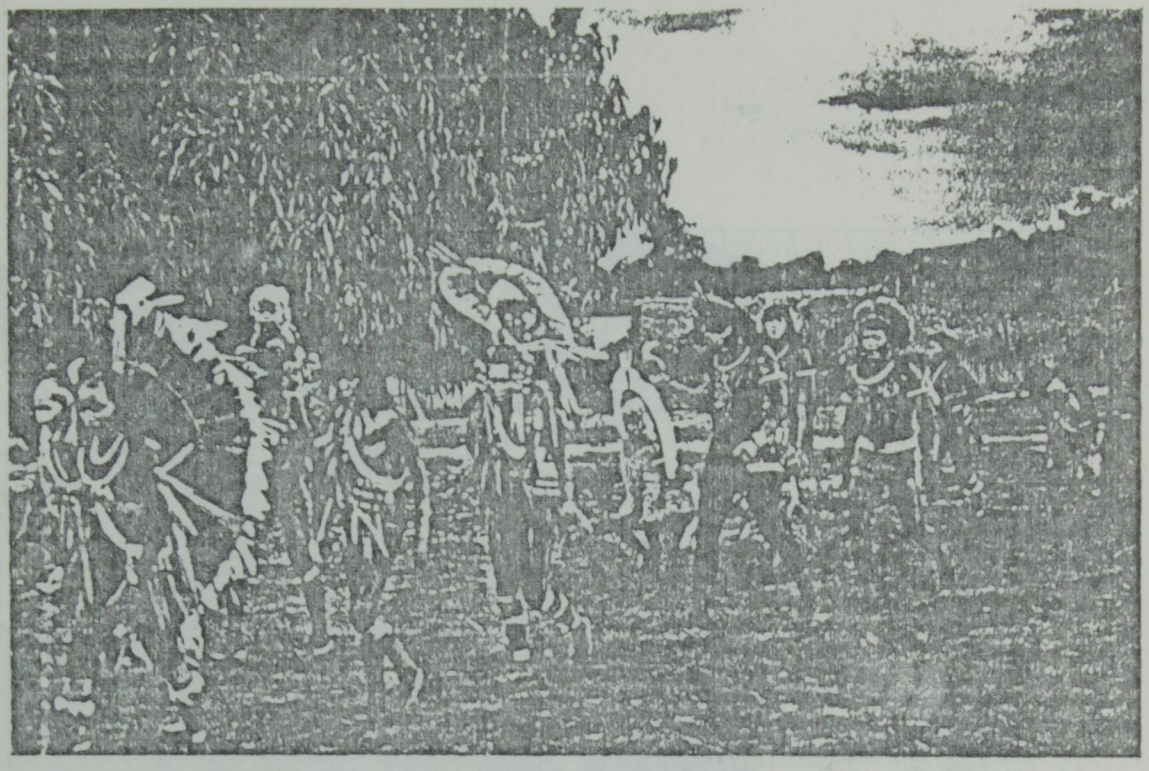


chapéu vermelho - krã dze kamrèk - cf. p 348



nekrets - mád yamù yakro - uma retriz de arara, azul, com pingentes de penas amarelas, cf. p. 338.

No quadril, uma casca de tracajá, enfeitada com cartuchos de espingarda; cf. p. 495



mẽni-biok, kwatëy carregando tabdzwë nos ombros



riko-puke - realizado quando uma mulher tem seu primeiro filho, cf p 238

Foto: Jesco - cartão postal



nekrets: capacetes de cera, cf. p. 340 - à esquerda, retrizes de papagaio-verdadeiro e de arara, à direita, penas brancas de jabiru e penas menores de arara. Colares de moluscos

Foto: Jesco - cartão postal



Peyàti yamù - cocares amarelos, de penas de rei-congo, cf. Casa IV, p. 486 Suporte de cocar - àk kà dge dzà
Pulseiras wore kà, cf. p. 286. Tiracolos yarape, cf. cap. III



Prerrogativa de yunkar as mulheres na cerimônia mẽni-biok;
cf. p. 278

Mulher à direita – um espelho pendurado do kuracolo (nekrekô), enfeitado com penas de arara.



Ambas crianças: brincos de molusco - kre-kam ngàp; cf. p. 139

Menino: tiracolo - aytre, um ró,
kadjàt turu - dois (entrecruzados no peito) cf. p. 325.

Menina: kunum dzura - "dente de capivara" - tiracolo, cf 499
casca de ovo de macuco, no rosto, cf. p. 325.



Onça-pintada



nekreks: pulseiras de crochê - inàyks kam ngoy.
cf., p. 488.

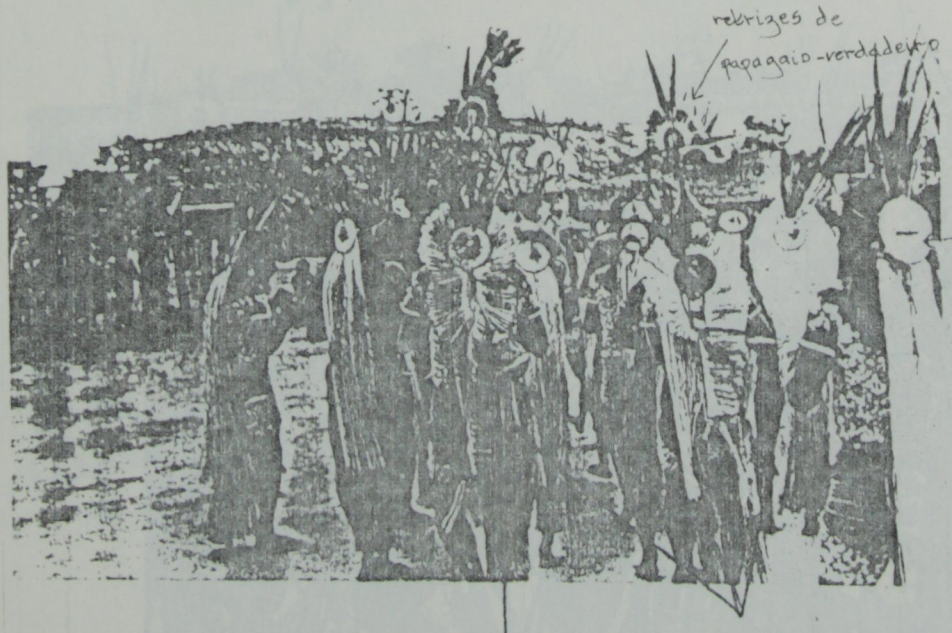


Prerrogativa cerimonial: iluminar dançarinos com kocha,
protegido por sua kwakeg - fumando cachimbo





Nesta série, da cerimônia do milho, se pode notar as variações no uso de penas vermelhas de arara (no Jerix, penas escuras)



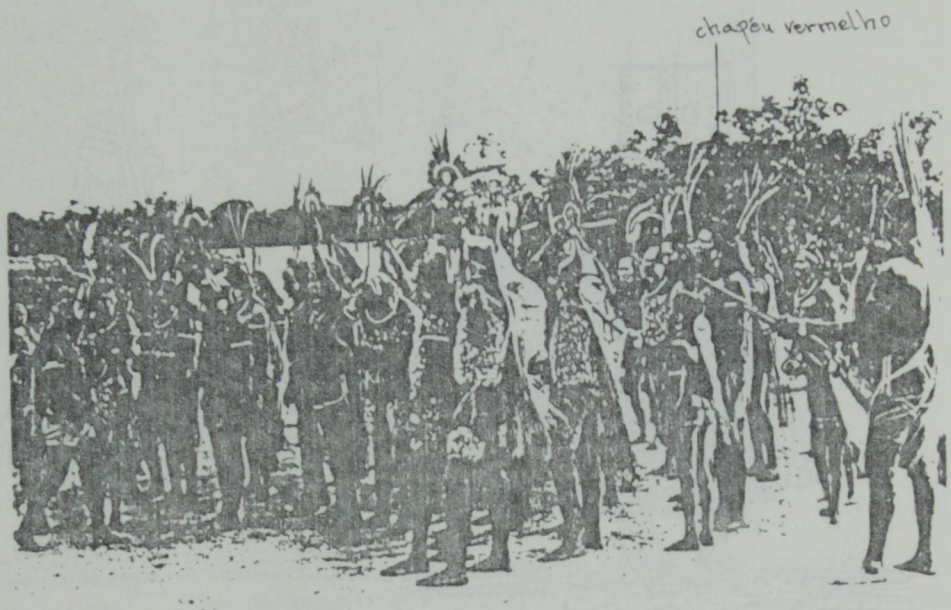
2 tamanhos de penas de arara não cortadas

penas brancas



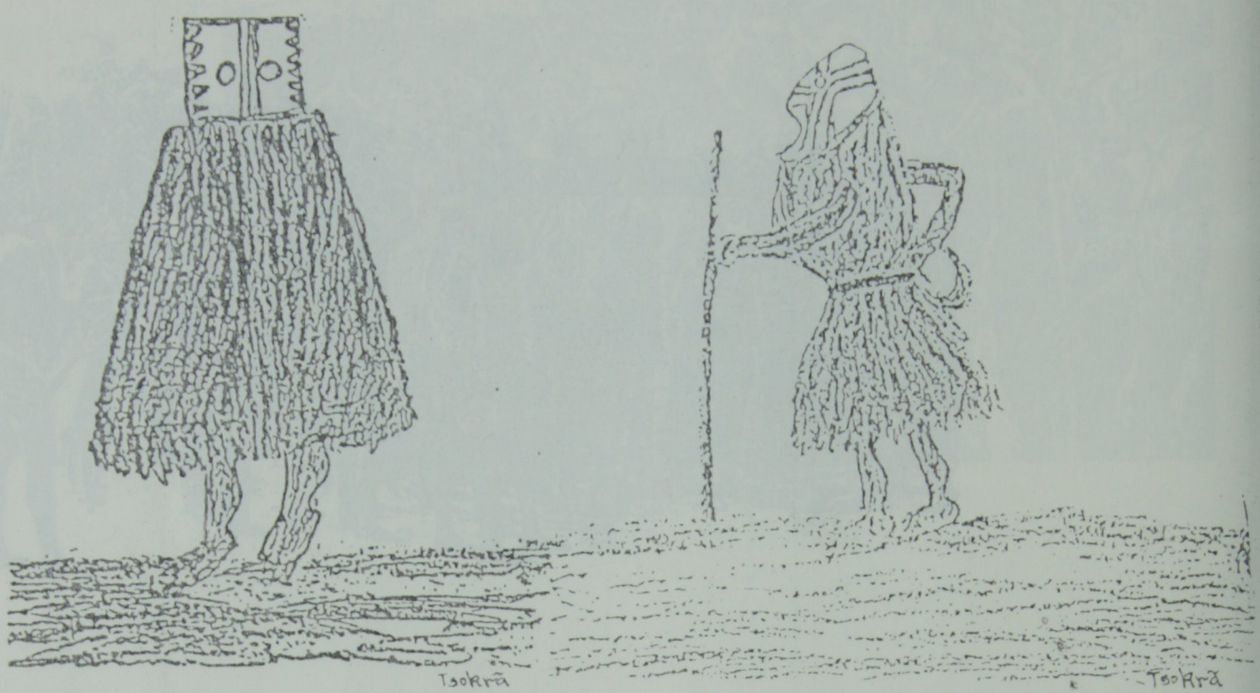
penas de arara, com as pontas cortadas




chapéu vermelho

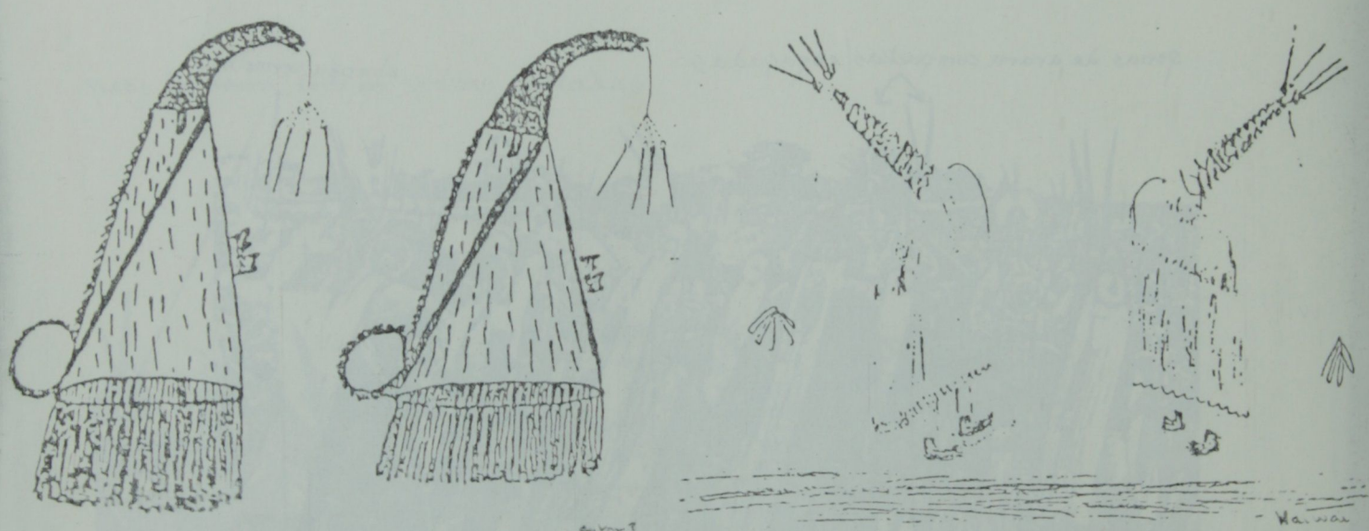

penas de arara compactas/espaçadas
chapéu vermelho

Máscaras



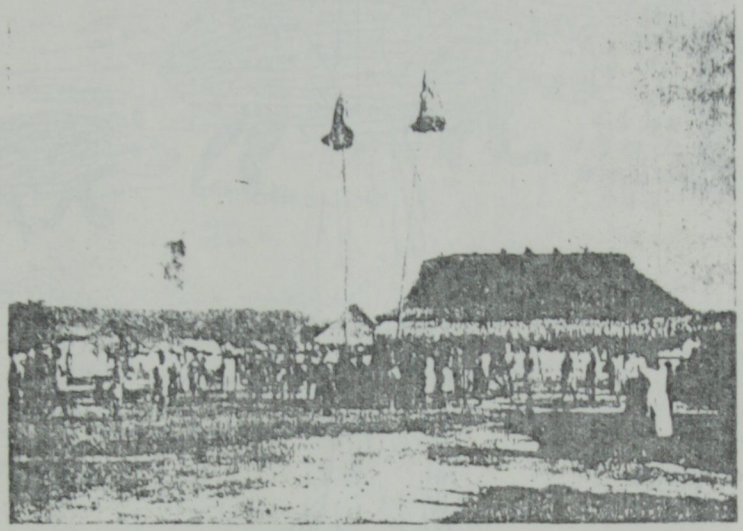
Kukoyre - macaco-prego

Kubük - guariba



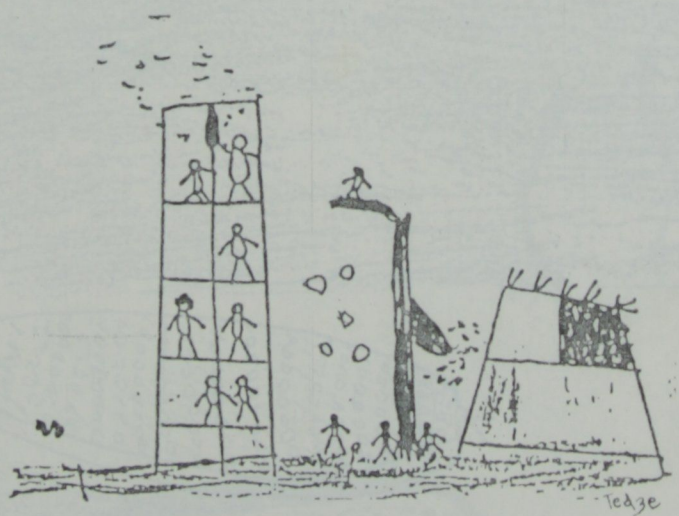
jàk - Yamanáuá

to - palha



"O auge da festa *pàt kam kò*, o hasteamento das máscaras *pàt* com o povo reunido ao pé dos mastros, como em culto."

Banner, 1978a



Ataque a um ninho de marimbondos



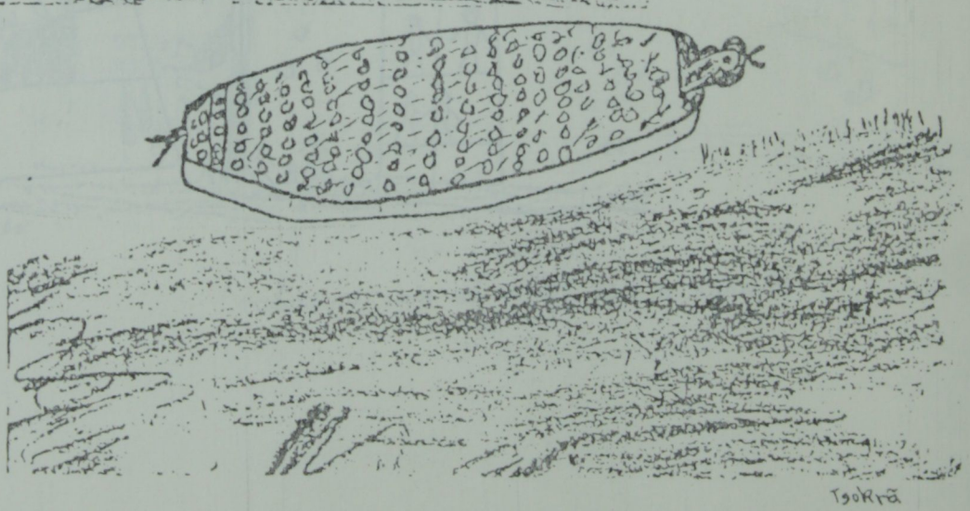
Karupi

Pèkèk tèk - uma
árvore que tem feitiço,
cf. p 82



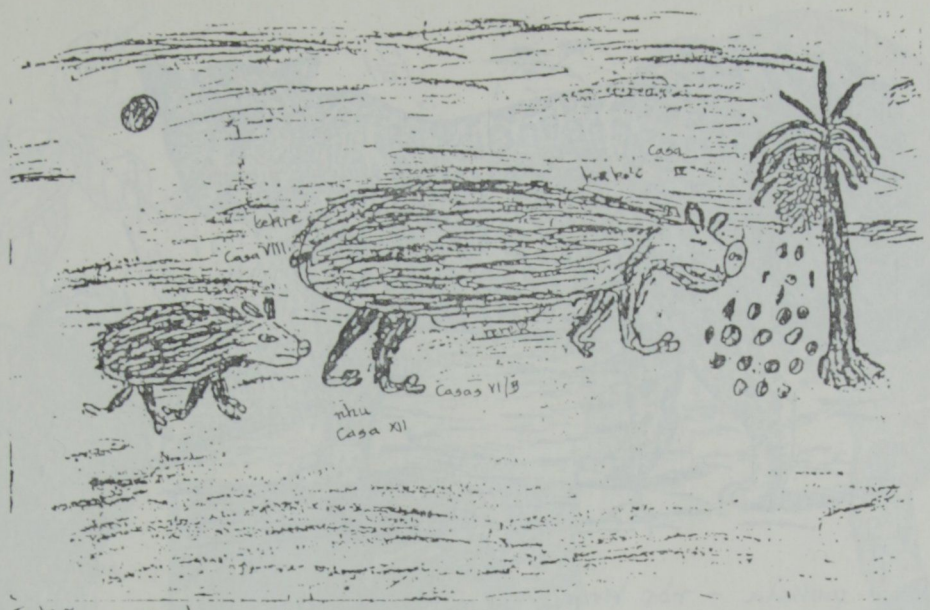
Tsokrã

Mrù kaàk -
monstro das águas,
cf. p 104



Tsokrã

Pèngo - Lagarta
que se transformou
em caraíba



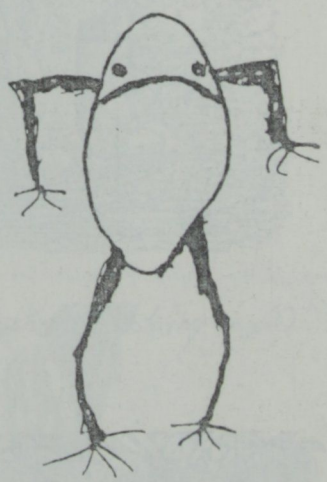
Tsokrã queixada comendo inaja

Um animal 'bonito'

nekrets : osso do pescoço, peito, barriga, rabo, unhas etc.

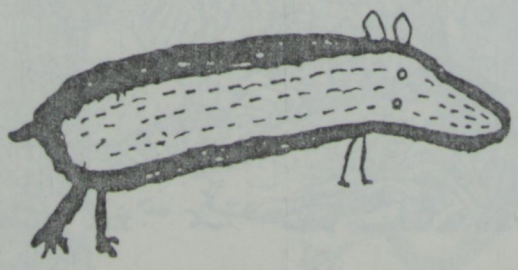


Umoro paca



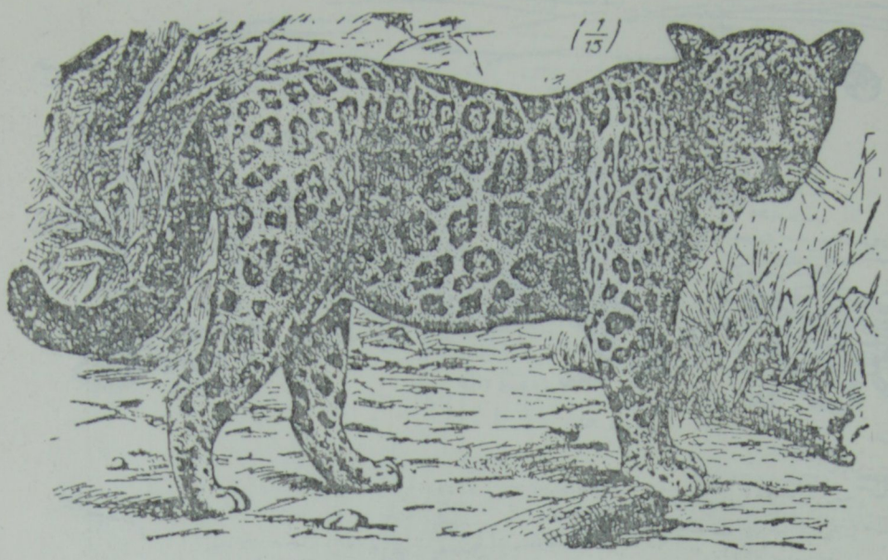
animais comuns

autor?



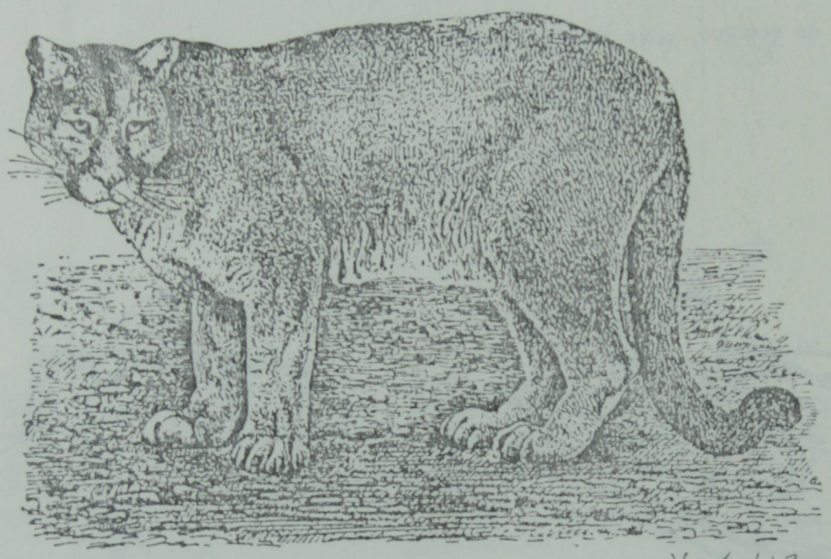
autor? capivara

Animais de estimação da Casa V



Von I: 489

Onça-pintada - rop karori



Von I: 643

Onça-parda - ropmoki



Von I: 321

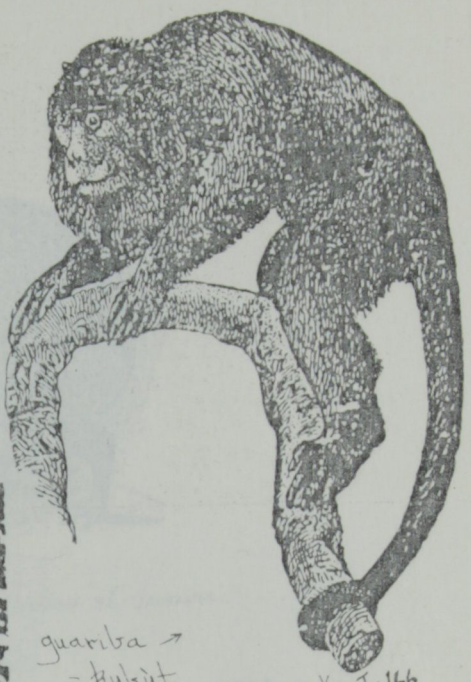
Gato-do-mato
Gato-maracajá
Jaguatirica
} - mrù eti

Outros animais de estimação



Von I. 576

preguiça de 3 dedos
- pàt Haàk



guariba →
- Hubùt

Von I. 166



cuxiú - yeK

Von I

macacos-pregos - Hukoure

macaco-da-noite →
- nguakòn

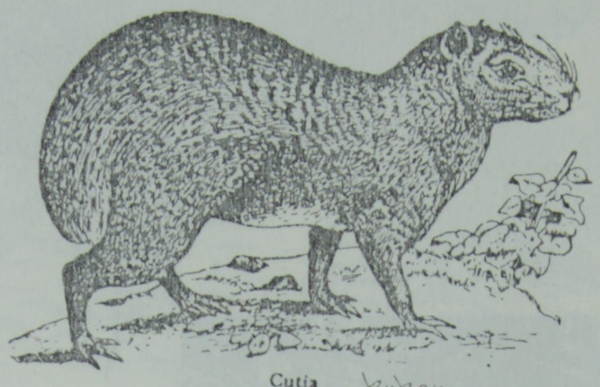


Von I



Von I

Von I: 276



Cutia – kukey

animal de eskimação

Von I: 200



Capivara – kunum

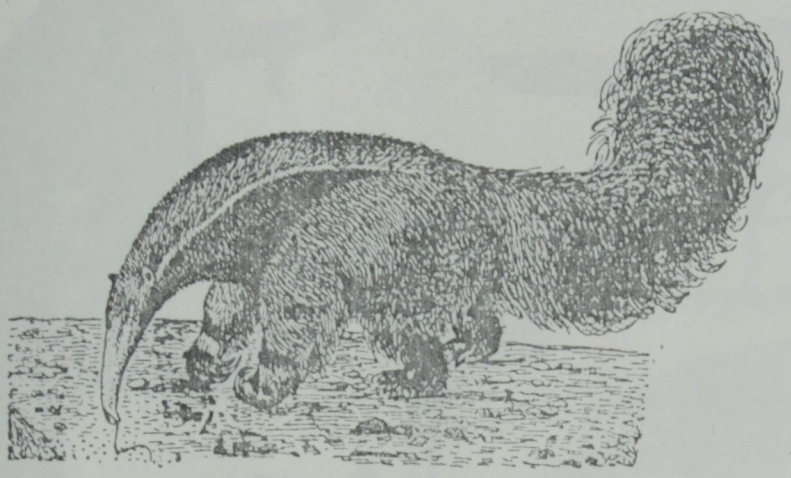
cf p. 532 "denke de capivara" = kiracoló

Von I: 434



Mão-pelada – wakore

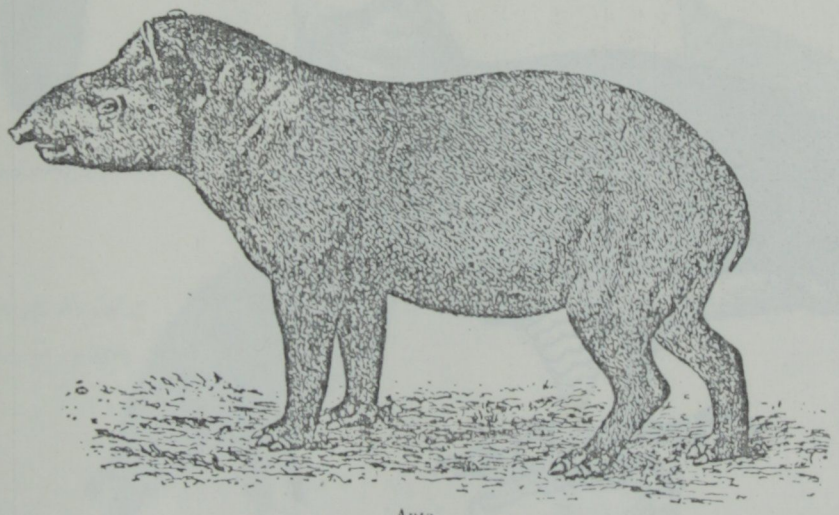
animal de eskimação



Tamanduá-bandeira

Von I: 661

animal de estimação, cf. p. 508



Anta

Von I: 92

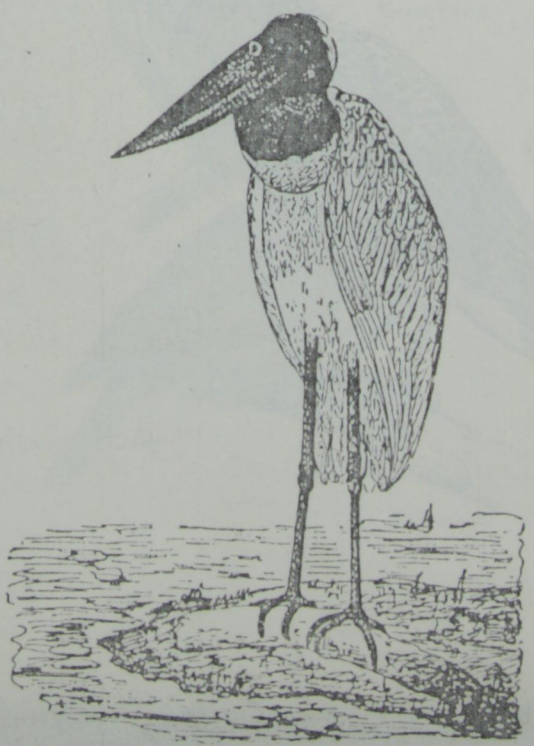
animal de estimação; cf. p. 314



Ruschi: 229

Jacamin - mrù màrë

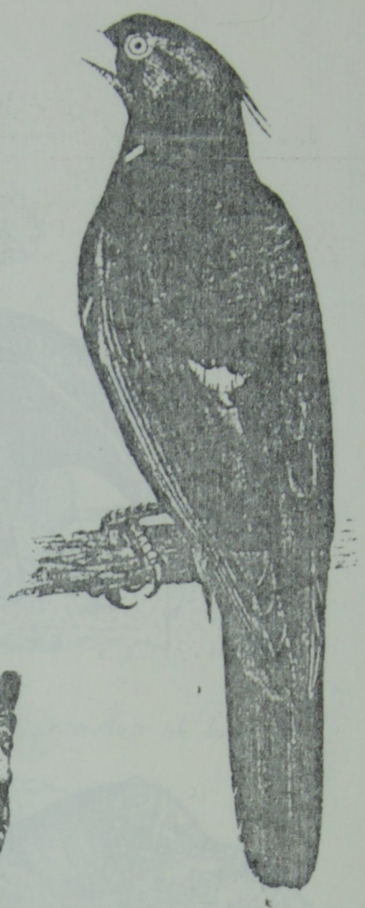
animal de estimação



rêmiges Jabiru - kamri Von I: 366

são nekrets, para capacete de cera

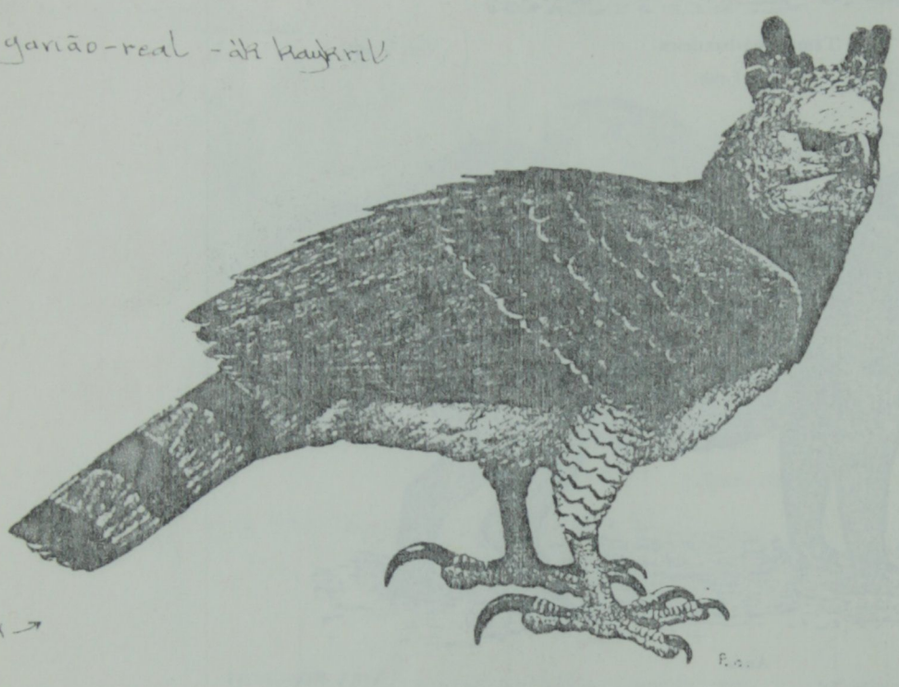
Aves cujas penas são nekreks. Gariões são também domesticados



rei-congo, cf. cocar p. 530

Sick, prancha XXXIX

garião-real - àk kaykril



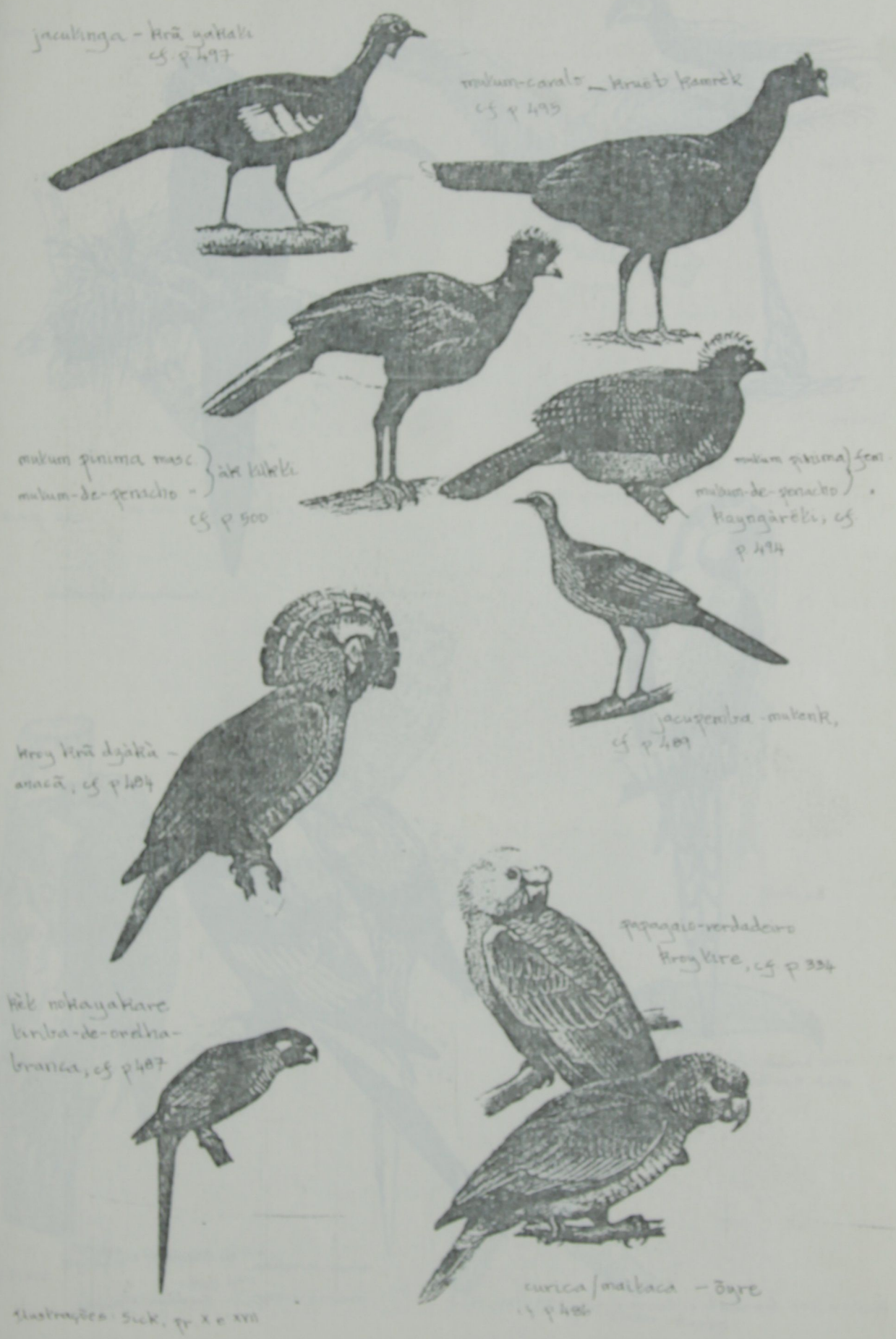
Sick, pr IX →



Sick. 209

garião miudinho. Como nekreks, uma pena é colocada no colar, cf. cap. VII

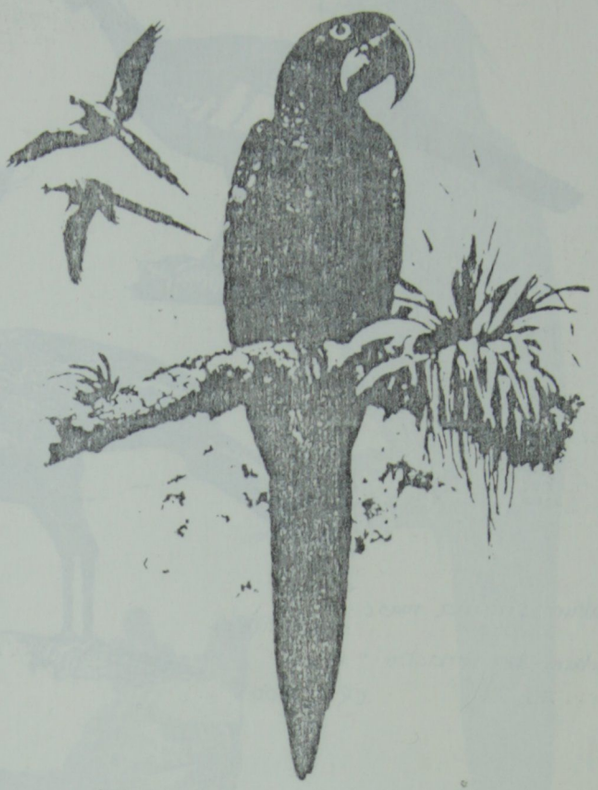
Aves de estimação



Ilustrações: Sick, pr. X e XVII



Umoro arara



araraúna
màd kàkùkki

Anodorhynchus hyacinthinus



arara-canindé
màd nàràŋ

Ara ararauna



arara-vermelha *Ara chloroptera* 1 màdkire

araraúna *Ara macao* 1 màdne

Illustrations: Forshaw e Cooper, pp 339, 360, 366

Aves de estimação



Von I: 722

Urubu-rei

- àk meks, cf p. 492



Ruschi 222

urubu preto – nhoy, cf p. 492

Urutaus. Mãe-da-lua – ngua.

cf p 490



Ruschi: 244



Von I: 259

Coruja-do-campo

- kokoke,

cf p 490



Pica-pau – pû krere nhãy

cf p 497

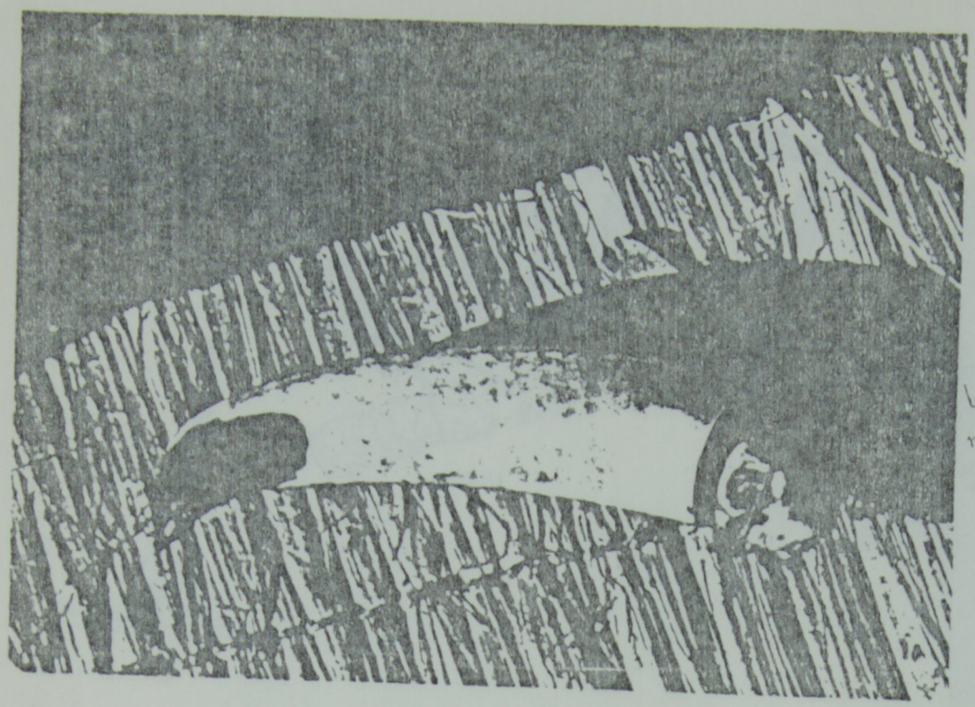
Von I: 530



Tucano – ngròn

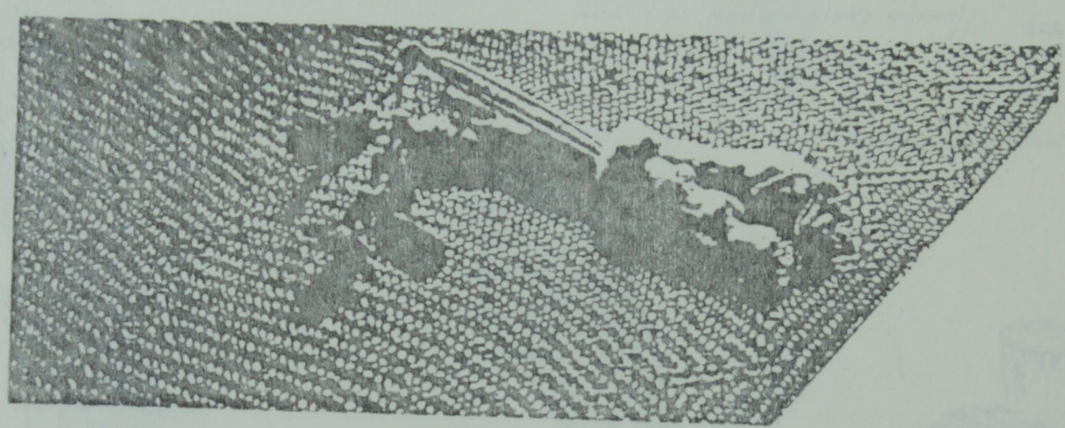
cf p 500

Von I: 707



bico de Kucanuçu - nekreks ngrònti krã

brincos, Bemp-nhi-kre-kako, cf p. 139

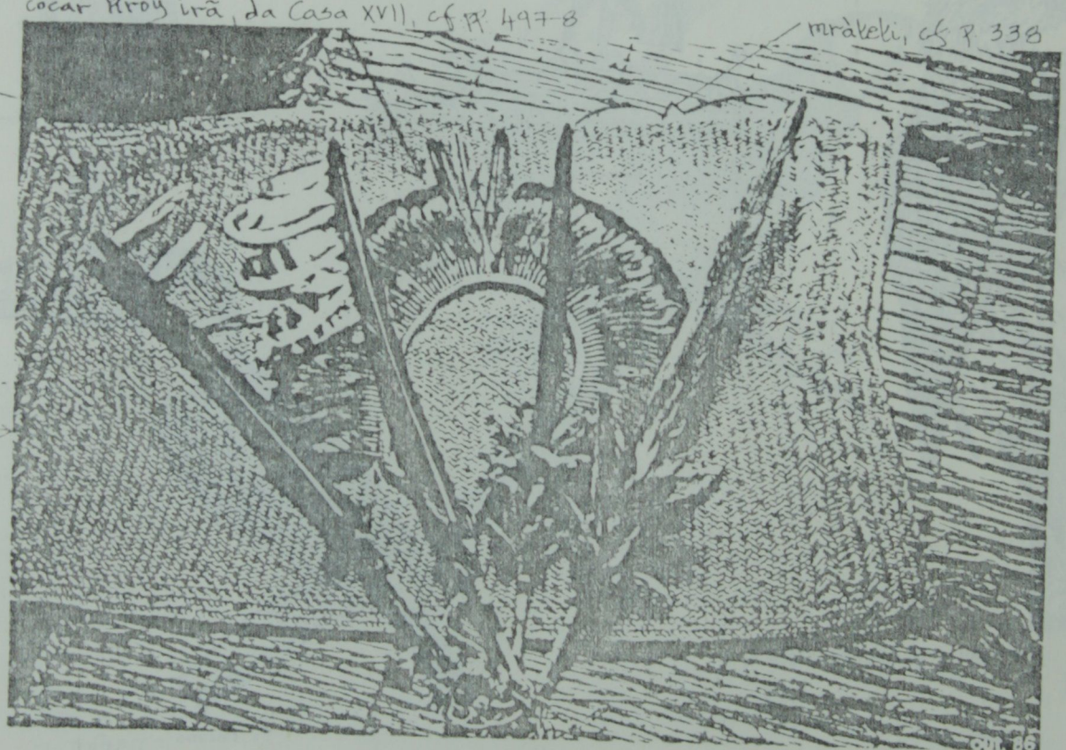


cocar kroy irã, da Casa XVII, cf pp 497-8

mràkeki, cf p 338

mád yamù yakro cf p 338

eskeira-kupip



BIBLIOGRAFIA GERAL

ALBISETTI, C. e VENTURELLI, A. J.
1969 - Enciclopédia Bororo, Vol. 2. M. Grosso: Publicação nº 2 do Museu Regional Dom Bosco.

ASPELIN, Paul e SANTOS, Silvio C. dos
1981 - "Indian Areas Threatened by Hydroelectric Projects in Brazil". IWGIA Document 44. Copenhague: International Work Group for Indigenous Affairs.

BAMBERGER, Joan
1967 - Environment and Cultural Classification : A study of the Northern Kayapó. Tese de doutorado não publicada, Harvard University.
1974 - "Naming and the transmission of status in a Central Brazilian Society". Ethnology Vol. 13.
1979 - "Exit and Voice in Central Brazil : The politics of flight in Kayapó society". In: Maybury-Lewis (org.), op. cit.

* BANNER, Horace
1978 - In: Wilbert e Simoneau (orgs.) op. cit.
1978a- "Uma cerimônia de nominação entre os Kayapó". Revista de Antropologia, Vol. 21, 1ª parte, USP.

BATESON, Gregory
1958 - Naven. Stanford : Stanford Univ. Press.

BOHANNAN, P. e DALTON, G.
1965 - Markets in Africa. Evanston: Northwestern Univ. Press.

BOURDIEU, Pierre

1972 - Esquisse d'une théorie da la pratique. Paris: Droz.

CAIUBY NOVAES, Sylvia (org.)

1983a- Habitações Indígenas. São Paulo: Livraria Nobel, EDUSP.

1983b- "Tranças, cabaças e couros no funeral Bororo - a propósito de um processo de constituição de identidade". In: Souza Martins, José de (org.) A morte e os mortos na sociedade brasileira. São Paulo: Hucitec.

CAMPBELL, Alan

1982 - Themes for Translating. An account of the Wayãpí Indians of Amapá, Northern Brazil. Tese de doutorado não publicada, Oxford University.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

1972 - O índio e o mundo dos brancos. São Paulo: Pioneira Ed.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

1978 - Os Mortos e os Outros. São Paulo: Editora Hucitec.

CLASTRES, Pierre

1974 - La société contre l'état. Paris: Minuit.

CROCKER, J. C.

1969 (1976) - "Reciprocidade e hierarquia entre os Borôro Orientais". In: Schaden (org.) op. cit. Original: Man NS Vol. 4, Londres, pp. 44-58.

1977a- "Why are the Bororo matrilineal?". Actes du XLII? Congrès International des Américanistes, Vol. II, Paris.

1977b- "Les réflexions du soi (The Mirrored Self)". In: C. Lévi-Strauss (org.) L'identité. Paris: PUF.

1977c- "My Brother the Parrot". In: Sapir e Crocker (Org.) The Social Use of Metaphor. Univ. of Pennsylvania Press.

1979 - "Selves and Alters among the Eastern Bororo". In: Maybury-Lewis (org.) op. cit.

CROCKER, W. H.

1977 - "Canela 'group' recruitment and perpetuity : incipient 'unilineality'?". Paris: Actes du XLII9 Congrès International des Américanistes, Vol. II.

DA MATTA, Roberto

1976a- Um Mundo Dividido : A Estrutura Social dos Índios Apinayé. Petrópolis: Editora Vozes Ltda.

1976b- "Uma reconsideração da morfologia social apinayé". In: Schaden (org.), op. cit.

1979 - "The Apinayé Relationship System : Terminology and Ideology". In: Maybury-Lewis (org.), op. cit.

1981 (1984) - Relativizando : uma introdução à Antropologia Social. Petrópolis: Vozes.

DREYFUS, Simone

1963 - Les Kayapo du Nord. La Haya, Mouton e Co.-para tradução da citação. Referências - Ed. espanhola Los Kayapo del Norte de Brasil. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1972.

DUMONT, Louis

1966 (1979) - "Vers une théorie de la hiérarchie". (Posfácio à edição da coleção "Tel"). Homo Hierarchicus. Paris: Gallimard.

1972-3- "On putative hierarchy and some allergies to it". Contributions to Indian Sociology 5:58-81.

DURKHEIM, E. e MAUSS, M.

1903 (1963) - Primitive classification. Londres: Cohen and West.

DURKHEIM, Émile

1915 (1964) - The Elementary Forms of the Religious Life. Londres: George Allen e Unwin Ltd.

EVANS-Pritchard, E.

1940 - The Nuer. Oxford: Clarendon Press.

1951 - Kinship and Marriage among the Nuer. Londres: Oxford Univ. Press.

FORSHAW, Joseph, M.

1973 - Parrots of the World. Ilustrado por Cooper, William T. Melbourne: Lansdowne Press.

FORTES, Meyer

1953 - "The Structure of Unilineal Descent Groups". American Antropologist, Vol. 55 nº 1.

FOUCAULT, Michel

1966 - Les Mots et les Choses. Paris: Gallimard.

FRANCHETTO, Bruna e Lea, V.

1984 - "Aviões, Discursos e Caxiri". In: Ciências Sociais Hoje. São Paulo: Cortez Ed./ANPOCS.

GEERTZ, Clifford

1973 - The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books.

GOFFMAN, Erving

1961 (1971) - Asylums. Londres: Pelican.

GRANET, Marcel

1934 (1968) - La Pensée Chinoise. Paris: Éditions Albin Michel.

HÉRITIER, Françoise

1981 - L'exercise de la parenté. Paris: Gallimard.

HUGH-JONES, Christine

1979 - From the milk river. Cambridge: CUP.

LADEIRA, Maria Elisa

1982 - A troca de nomes e a troca de cônjuges : uma contribuição ao estudo do parentesco Timbira. Dissertação de mestrado não publicada. Depto. de Ciências Sociais da FFLCH, USP.

1983 - "Uma casa Timbira". In: Caiuby Novaes (org.), op. cit.

LAVE, J. C.

1967 - Social Taxonomy among the Krĩkatĩ (Gê) of Central Brazil. Tese de doutorado não publicada, Harvard University.

LAVE, Jean

1979 - "Cycles and Trends in Krĩkatĩ Naming Practices". In: Maybury-Lewis, D. (org.), op. cit.

LEA, Vanessa

1981 - "Um projeto de alfabetização na língua portuguesa elaborado para os índios Txukarramãe (Kayapó) do Parque Nacional do Xingu". In: A Questão da Educação Indígena. São Paulo: Brasiliense/Comissão Pró-Índio (org.)

1984a- In: Wilbert e Simoneau (orgs.), op. cit.

1984b- "Brazil's Kayapo, cursed by gold". National Geographic vol. 165 nº 5. Washington.

LEA, V. e FERREIRA, Mariana Kawall Leal

1985 - "'A Guerra no Xingú' : Cronologia". In: Aconteceu: Povos Indígenas no Brasil/1984. São Paulo. CEDI.

LEÓN-PORTILLA, Miguel

1985 - A Conquista da América Latina Vista Pelos Índios. Petrópolis: Vozes.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1947 (1981) - Les Structures Elementaires de la Parenté. Paris: Mouton.

1950 (1968) - "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss". In: Marcel Mauss, Sociologie et Anthropologie.Paris: PUF.

1958 (1977) - "Do Dual Organizations exist?". In: Structural Anthropology. Londres: Peregrine Books.

1962a (1980) - Le totémisme aujourd'hui. Paris: PUF.

1962b- La Pensée Sauvage. Paris: Plon.

1974 - Ed. inglesa para referências. The Savage Mind. Londres: Weidenfeld e Nicolson.

1970 - Ed. brasileira para citações. Pensamento Selvagem. São Paulo: EDUSP.

1979 - La Voie des Masques. Tradução:

1981 - A Via das Máscaras. Lisboa: Editorial Presença. Ed. acompanhada de "3 excursões".

1984 - Paroles Données. Paris: Plon.

LOPES DA SILVA, Aracy

1980 - Nomes e amigos : da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê. Tese de doutorado não publicada. Depto. de Ciências Sociais da FFLCH, USP.

1983 - "Xavante : Casa-Aldeia-Chão-Terra-Vida". In: Caiuby Novaes (org.), op. cit.

1984 - "A Antropologia e os estudos de nomes pessoais e sistemas de nominação : resenha da produção recente". São Paulo: Dédalo nº 23.

LOUNSBURY, F. G.

1964 - "The formal analysis of Crow and Omaha Kinship terminologies". In: Goodenough, W. (org.) Explorations in Cultural Anthropology. N. York: McGraw Hill.

LUKESCH, Anton

1969 (1976) - Mito e Vida dos Índios Caiapós. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.

1978 - In: Wilbert e Simoneau (orgs.), op. cit.

MAUSS, Marcel

1950 (1968) - "Essai sur le don". In: Sociologie et Anthropologie. Paris: PUF

1974 - "Uma categoria do espírito humano : a noção de pessoa, a noção do 'eu'". In: Edição brasileira Sociologia e Antropologia vol. I. São Paulo: E.P.U., EDUSP.

MAYBURY-LEWIS, David

1974 - Akwẽ-Shavante Society. Londres: Oxford Univ. Press.

MAYBURY-LEWIS, David (org.)

1979 - Dialectical Societies : The Gê and Bororo of Central Brazil. Cambridge, Mass : Harvard Univ. Press.

Mc FEAT, Tom (org.)

1966 (1976) - Indians of the North Pacific Coast. Seattle: Univ. of Washington Press.

McIlwraith, T. F.

1948 (1966) - "The Ancestral Family of the Bella Coola".

In: McFeat, Tom (org.), op. cit.

MEAD, M.

1928 (1961) - Coming of Age in Samoa. E.U.A.: Morrow Quill.

MELATTI, Julio Cesar

1976 - "Nominadores e genitores : um aspecto do dualismo Krahô". pp. 139-148. In: Schaden, Egon (org.), op. cit.

1978 - Ritos de uma tribo Timbira. São Paulo: Ática.

1979 - "The Relationship System of the Krahô". In: Maybury-Lewis (org.), op. cit.

1984 - In. Wilbert e Simoneau (orgs.), op. cit.

MÉTRAUX, A.

1963 - In: Dreyfus, S., op. cit.

1978 - In: Wilbert e Simoneau (orgs.), op. cit.

MÜLLER, Regina A. P.

1976 - A pintura do corpo e os ornamentos Xavante : arte visual e comunicação social. Dissertação de mestrado não publicada. IFCH, Unicamp.

NEEDHAM, Rodney (org.)

1971 - Cap. 1: Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage. In: Rethinking Kinship and Marriage. Londres: Tavistock.

1975 - "Polythetic classification : convergence and consequences". Man vol. 10.

NIMUENDAJÚ, Curt

1939 (1983) - Os Apinayé. Belém, Pará: Museu Paraense Emílio Goeldi.

1940 - "Die Pau D'Arco - Horde Der Nördlichen Kayapó". Não publicado. Manuscrito no Museu Nacional, UFRJ.

1942 - The Šerente. Los Angeles: Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund.

1946 (1971) - The Eastern Timbira. Berkeley e Los Angeles Univ. of California Press, Kraus Reprint Co., New York.

1978 - In: Wilbert e Simoneau (orgs.), op. cit.

1984 - In: Wilbert e Simoneau (orgs.), op. cit.

PILLING, Arnold R.

1978 - "Yurok", In: Handbook of North American Indians Vol. 8 - California. Washington: Smithsonian Institution.

POSEY, Darrell

1982 - "The importance of bees to Kayapó indians of the Brazilian Amazon". Florida Entomologist 65(4).

1983 - "Ethnomethodology as an emic guide to cultural systems : the case of the insects of the Kayapó indians of Amazonia". Revista Brasileira de Zoologia vol. 1 nº 3.

RADCLIFFE-BROWN, A.R.

1952 (1968) - Structure and Function in Primitive Society. Londres: Cohen and West.

1952 (1978) - "O método comparativo em Antropologia Social", in: Radcliffe-Brown. J.C. Melatti (org.). São Paulo: Ed. Ática.

RIBEIRO, Darcy

1971 - Fronteras indígenas de la civilización. México: Siglo XXI.

1977 - Os Índios e a Civilização. Petrópolis: Vozes.

RIVIÈRE, Peter

1984 - Individual and Society in Guiana. Cambridge: CUP.

RUSCHI, A.

1979 - Aves do Brasil. Vol. I.

1981 - Vol. II. São Paulo: Ed. Rios.

SAHLINS, Marshall

1972 (1976) - Stone Age Economics. Londres: Tavistock.

1976 - Culture and Practical Reason. Londres: Univ. of Chicago Press.

SAPIR, Edward

1915 (1966) - "The Social Organization of the West Coast Tribes". In: Mc Feat, op. cit.

SCHADEN, Egon (org.)
1976 - Leituras de Etnologia Brasileira. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

SCHULTZ, Harald
1978 - In: Wilbert e Simoneau (orgs.), op. cit.

SEEGER, A., DA MATTA, R., e VIVEIROS DE CASTRO, E. B.
1979 - "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". Boletim do Museu Nacional, N.S. nº 32, maio.

SEEGER, Anthony
1980 - Os Índios e Nós. Rio de Janeiro: Campus
1981 - Nature and Society in Central Brazil : the Suya Indians of Mato Grosso. Cambridge Mass: Harvard Univ. Press.
1984 - In: Wilbert e Simoneau (orgs.), op. cit.
1984a- "Thieves, Myths and History : Karl Von den Steinen among the Suya 3-6 September, 1884". Manuscrito.

SICK, Helmut
1985 - Ornitologia brasileira. Vols. I e II. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

STADEN, Hans
1557 (1974) - Duas viagens ao Brasil. São Paulo: Itatiaia /EDUSP.

STEWARD, Julian H. (org.)
1963 (1948) - Handbook of South American Indians. Vol. 3 "The Tropical Forest Tribes". Washington D.C.: Smithsonian Institution / Bureau of American Ethnology, Bulletin 143.

TURNER, Terence
1965 - Direitos autorais.
1966 - Social Structure and Political Organization among the Northern Kayapó. Tese de doutorado não publicada, Harvard University.

TURNER, T.

1979 - "The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems : A General Model". In: Maybury-Lewis (org.), op. cit.:147-178.
"Kinship, Household, and Community Structure among the Kayapó". Ibid.:179-217.

1979a- "The social skin : interface with the world". New Scientist, 7 de junho.

VERNANT, Jean-Pierre

1973 - Mito e Pensamento entre os gregos. São Paulo:EDUSP

VERSWIJVER, Gustaaf

1978 - Enquête Ethnographique chez les Kayapo - Mẽkrãgnoti. Dissertação não publicada. Paris: Mémoire de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

1981 - "Les hommes aux bracelets noirs : un rite de passage chez les Indiens Kayapo-Mẽkrãgnoti." In: Naître, Vivre et Mourir : Actualité de Van Gennep. Neuchâtel: Musée d'Ethnographie.

1982 - "Les femmes peintes : une cérémonie d'imposition de noms chez les Kayapó-Mẽkrãgnoti du Brésil Central". In: Bulletin de la Société Suisse des Américanistes, vol. 46. Genevra.

1983 - "Cycles in Kaiapo Naming Practices". Communication and Cognition. Vol. 16 nº 3.

1984a- In: Wilbert e Simoneau (orgs.), op. cit.

1984b- "Essai sur l'usage de la parure chez les indiens Kaiapó du Brésil Central". Bulletin du Musée d'ethnographie, nºs 25-26, 1982-1983, Genevra.

1984c- "Ciclos nas práticas de nominação Kaiapó". Revista do Museu Paulista. NS vol. XXIX, SP.

1985 - Considerations on Mẽkrãgnoti warfare. Tese de doutorado não publicada, Facuteit van Rechtsgeleerdheid, Bélgica.

VIDAL, Lux

1977 - Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira. São Paulo: Editora Hucitec.

1984 - In: Wilbert e Simoneau (orgs.), op. cit.

VIERTLER, Renate B.

1976 - As aldeias Bororo: alguns aspectos de sua organização social. Coleção Museu Paulista, Série de Etnologia, vol. 2. São Paulo.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1979 - "A fabricação do corpo na sociedade xinguana". Boletim do Museu Nacional, NS nº 32.

1979 manuscrito - "Quanto custa ser a metáfora de si mesmo : os paradoxos da identidade xinguana".

1984 - Araweté : uma visão da cosmologia e da pessoa Tupi-Guarani. Tese de doutorado (publicado em 1986), PPGAS/Museu Nacional.

1986 - Araweté os deuses canibais. Rio de Janeiro: Zahar/ANPOCS.

VON IHERING, Rodolpho

1968 - Dicionário dos animais do Brasil. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

WACHTEL, N.

1971 - La Vision des Vaincus. Paris: Gallimard.

WERNER, Dennis W.

1980 - The making of a Mekranoti chief : The psychological and social determinants of leadership in a native South American society. Tese de doutorado não publicada, The City University, New York.

1984 - Amazon Journey. New York: Simon and Schuster.

WILBERT, Johannes e SIMONEAU, Karin (orgs.)

1978 - Vol. I

1984 - Vol. II

Folk Literature of the Gê Indians.(*) Los Angeles: Univ. of California, UCLA.

WITHERSPOON, Gary

1977 - Language and art in the Navajo Universe. Michigan Press, Ann Arbor University.

(*) Todas as referências a esta obra remetem à transcrição de mitos.

Favor não fazer anotações ou grifos
à tinta ou a lápis nesta publicação

WITTGENSTEIN, L.

1958 - Preliminary studies for the "Philosophical Investigations", generally known as the blue and brown books. Oxford: Blackwell.

WORSLEY, Peter

1957 - The Trumpet Shall Sound, a study of "cargo" cults in Melanesia. Londres: Mc. Gibbon e Kee.

BIBLIOGRAFIA LINGÜÍSTICA

JEFFERSON, K.

1974 - "Semantic Clause Analysis in focus for learning Kayapo". Manuscrito do Summer Institute of Linguistics (SIL).

O'CONNOR, J. D.

1967 (1975) - Better English Pronunciation. Londres: Cambridge University Press.

STOUT, Mickey e THOMSON, Ruth

1971 - "Kayapó narrative". International Journal of American Linguistics, vol. 37 nº 4.

1974 - "Fonêmica Txukahamẽi (Kayapó)". Série Lingüística, nº 3.

1974a- "Modalidade em Kayapó". Manuscrito do SIL.

1974b- "Elementos proposicionais em orações Kayapó". Série Lingüística, nº 3, SIL.

STOUT, M.

1975 - "Ku - verb phenomena in Kayapó (*ne* and *kute*) clauses". Manuscrito, Universidade de Florida.

SUMMER INSTITUTE OF LINGUISTICS, TAD Language File

Sem data e autor. "English Word Finder List" (para Kayapó). Manuscrito.

THOMSON, R. e STOUT, M.

1966 - "Formulários dos vocabulários padrões para estudos comparativos preliminares nas línguas indígenas

brasileiras". (Kayapó). Não publicado, arquivo de Lingüística do Museu Nacional.

THOMSON, R.

1974 - "Contrafactuals in Kayapó". Manuscrito do SIL.

TRAPP, E.

Sem data - "Formational statement of phonemes (Caiapó)". Manuscrito.

1961 - "Formulário dos vocabulários padrões para estudos comparativos preliminares nas línguas indígenas brasileiras". (Kayapó) Não publicado, arquivo de Lingüística do Museu Nacional.

1963 - "Verbos Caiapo". Manuscrito.

TURNER, T. e SCHWARTZMAN, S.

Sem data - "Dicionário Kayapó-inglês". Escrito à mão, por Schwartzman, num curso ministrado por Turner.

MAPAS

1985 - Povos Indígenas No Brasil/1984. Aconteceu Especial 15, São Paulo, CEDI - Centro Ecumênico de Documentação e Informação.

Apêndice 4

Genealogias dos Mẽtùktire

Na maioria das genealogias, os membros da Casa indicada são representados por um traço forte, e as demais pessoas por uma linha fina. Originalmente, os diagramas foram coloridos, identificando cada Casa com uma cor. Este recurso permitiria decifrar facilmente as trocas de conjûges entre as Casas, e ajudaria a identificar quais genealogias, ou porções delas, remetem a uma mesma Casa. Lamentavelmente, só foi possível apresentar as genealogias aquí em branco e preto, e a legibilidade das cores foi substituída por numeração.

Os dados baseiam-se num levantamento completo da população de Kretire, 1981-2. Dada a extensão das informações, não aprofundei o conhecimento genealógico de todas as pessoas uniformemente. Como exemplo, tentei delimitar os conhecimentos de uma mulher em particular (Koko-nhere, Nº66). Mesmo assim, é possível que a minha paciência tenha se esgotado antes do que a da minha 'informante'.

As genealogias indicam a aldeia de residência de todos os vivos e demonstram a fragmentação de parentes próximos entre as diversas aldeias que compunham a comunidade Kayapó na época da pesquisa.

Notas

✱ = mães solteiras

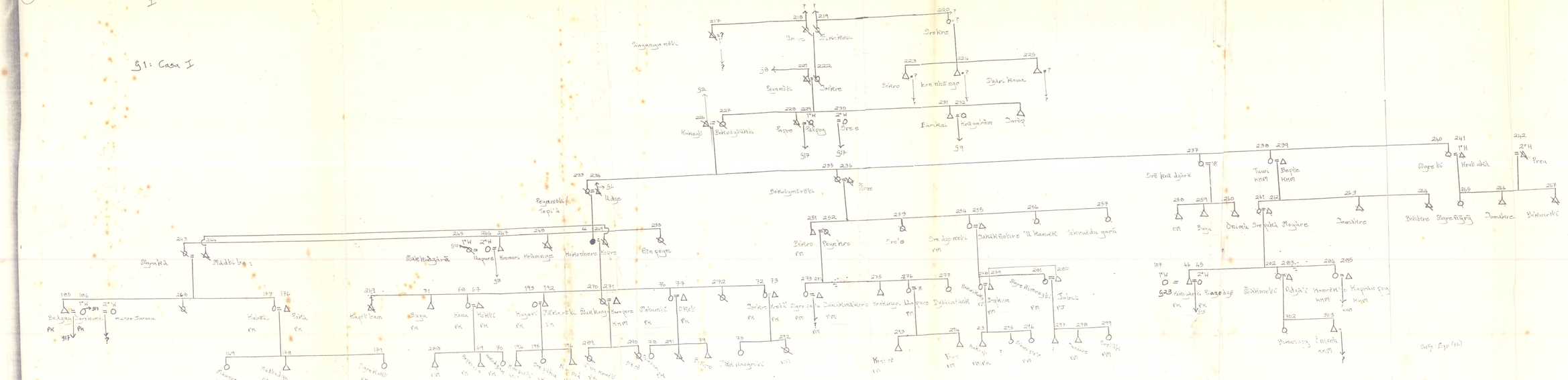
SD= sem dados

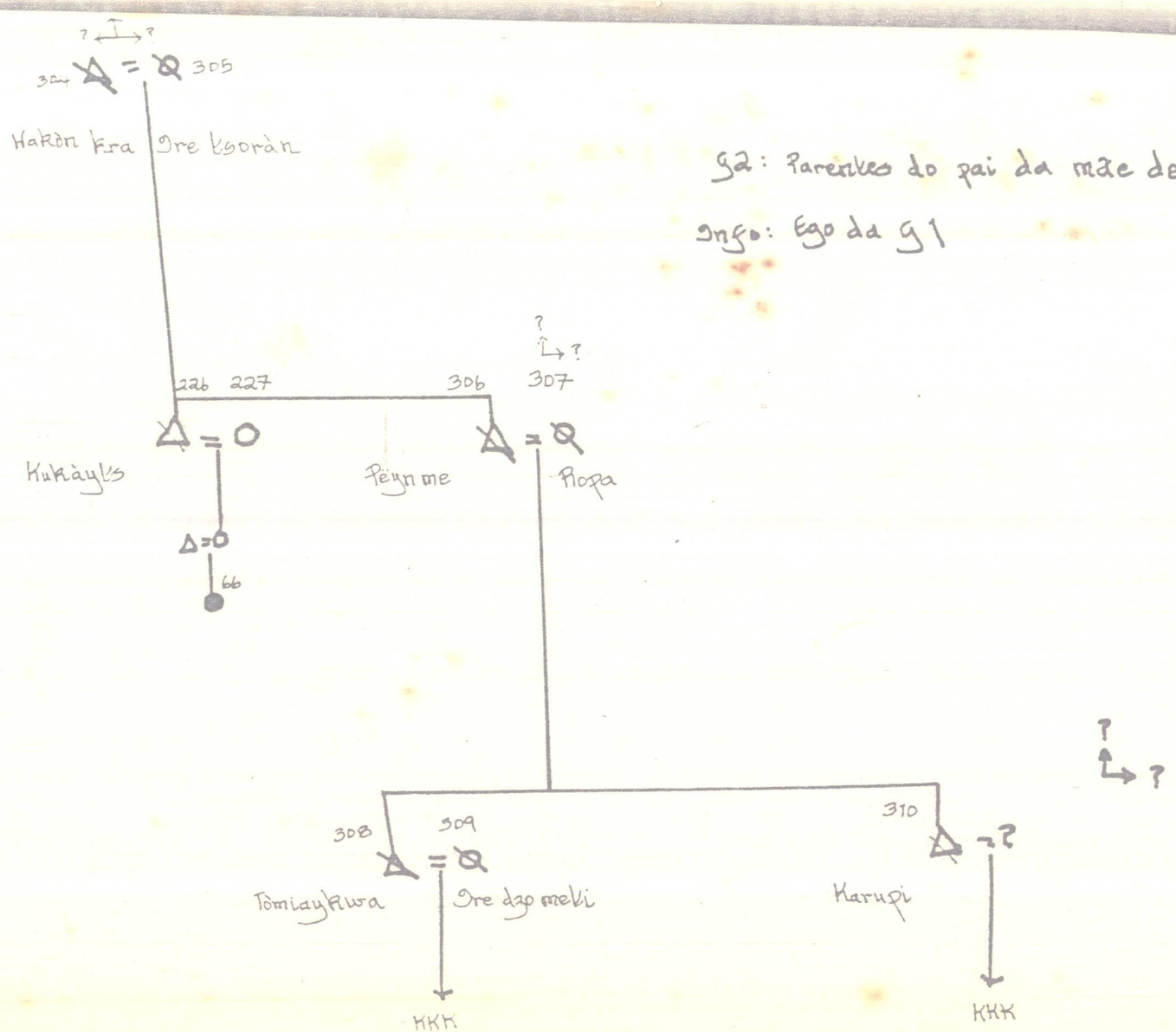
NN= natemorto

As siglas das aldeias encontram-se no Apêndice 2, p.405.

1

B1: Casa I



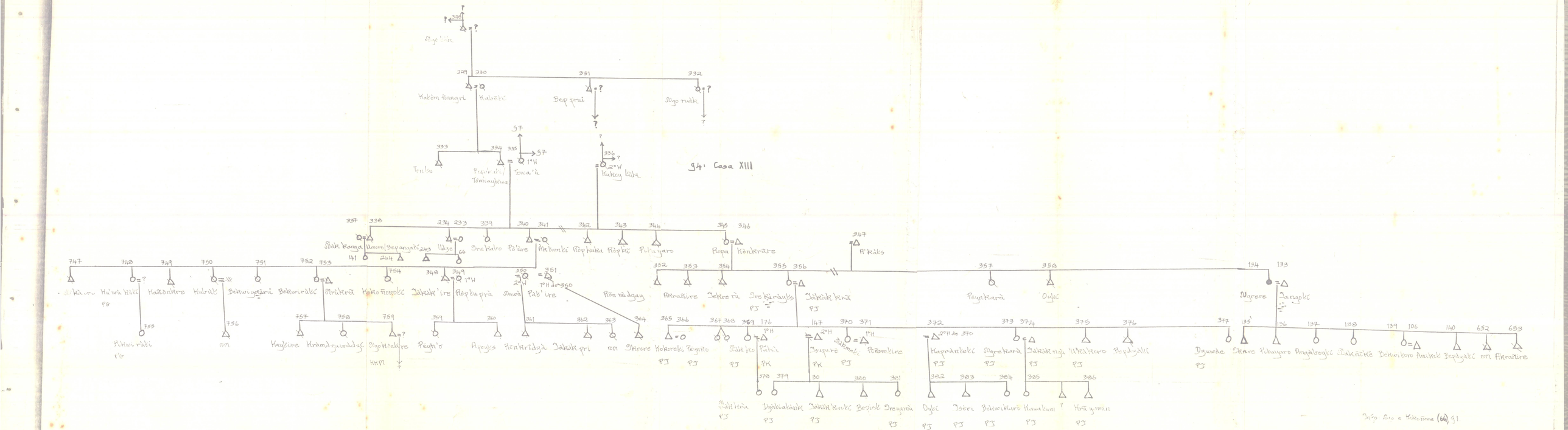


g2: Parentes do pai da mãe de 66,

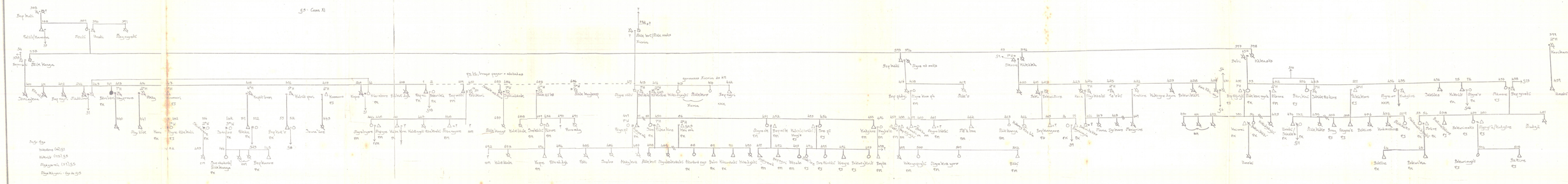
Ingo: Ego da g1

g3 foi incorporada à g15

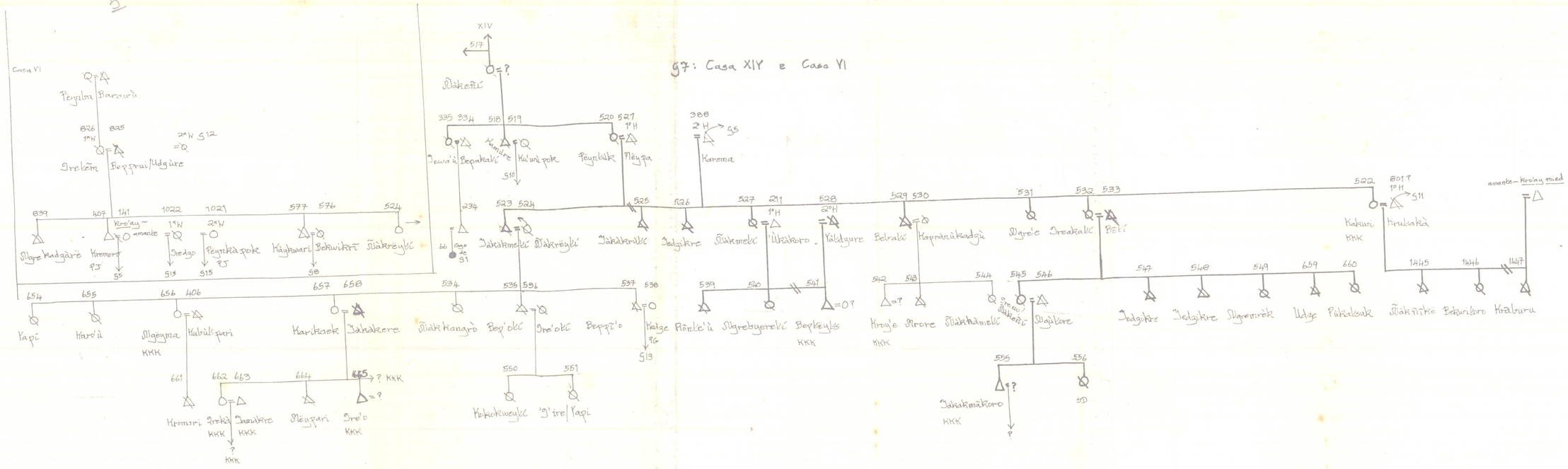
3



Info. Lus e Kokoñone (66), 91



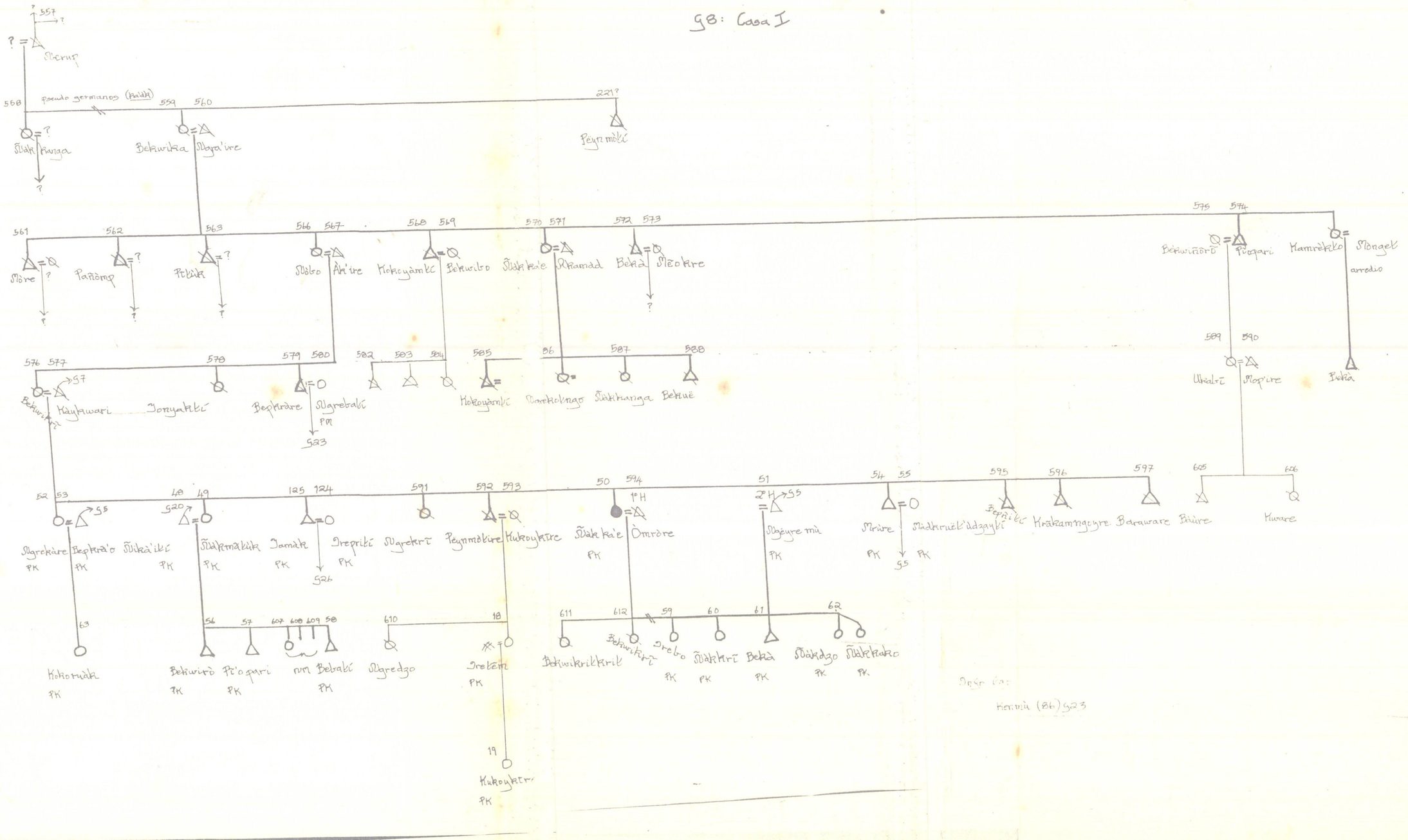
5

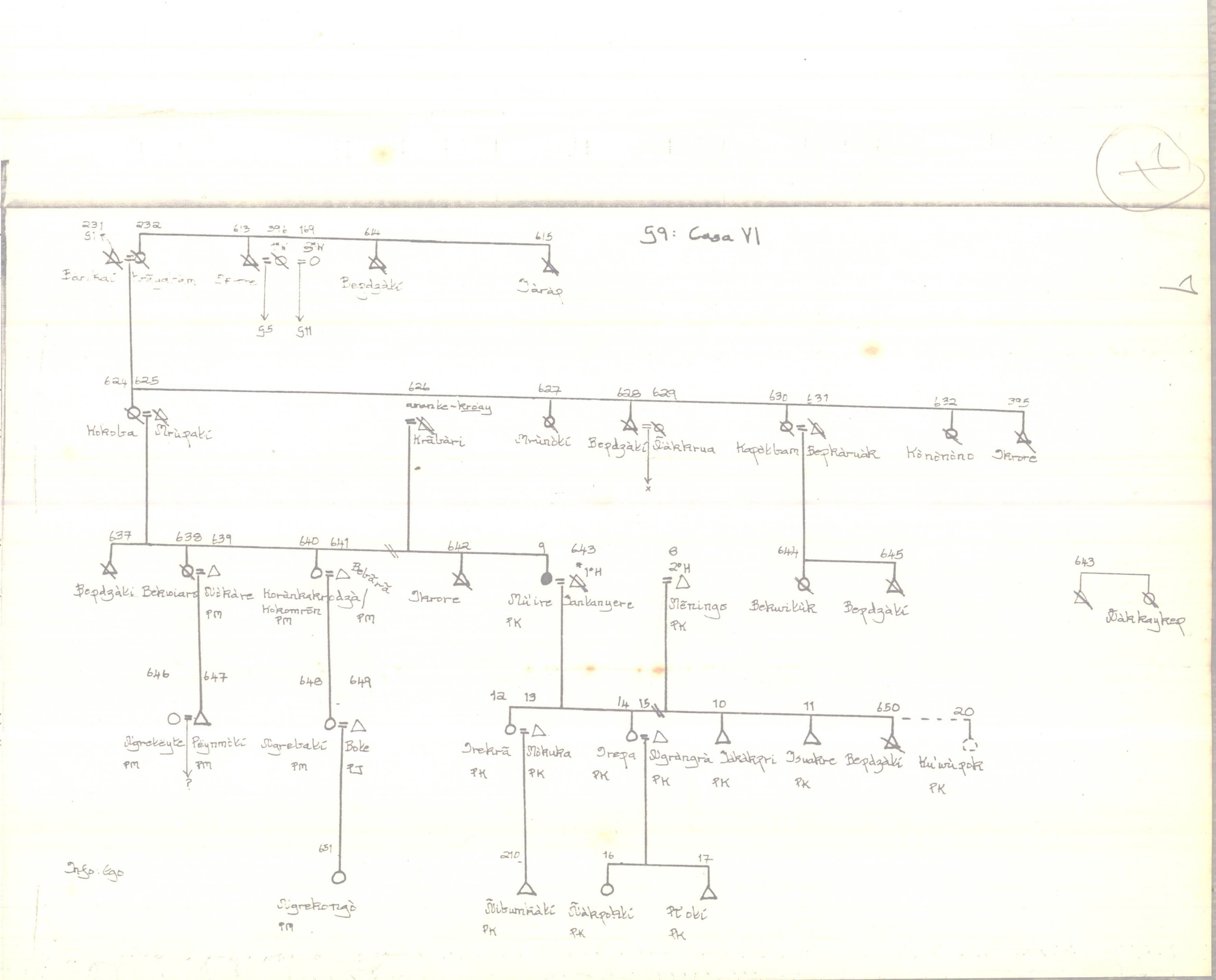


G7: Casa XIV e Casa VI

Info: Ego da G1

" " G8, filha de 577, G7


G8: Casa I
Nerup
pseudo germanos (ka'ak)
Ñàk kanga
Bekwika
Ngra'ire
Pëynmòkí
Mòre
Pañòmp
Pìkùk
Nòbo
Àk'ire
Kokoyàmkí
Bekwibo
Ñàkka'e
Ñkamad
Bekà
Mëokre
Bekwiñorõ
Piopari
Kamrèkko
Mòngek
arredio
Bekwikrì
Kàykwari
Jonyakkí
Bepkràre
Ngrebakí
PM
G23
Kokoyàmkí
Narekokngo
Ñàkkanga
Bekuë
Ukabì
Mop'ire
Bekà
Ngrekàre
Bepkrà'o
Ñikà'ikí
Ñàkmàkùk
Jamàk
Jrepriki
Ngrekrì
Pëynmòkire
Kukoykìre
Ñàkka'e
Òmròre
Ngëyre mù
Mrùre
Màdkruëk'ùdzaykí
Bepñikí
Krãkamngoyre
Baraware
Bàure
Kware
Kokoruàk
Bekwirò
Pì'opari
nm
Bebakí
Ngredzo
Jretèm
Bekwikrikkrik
Bekwikrì
Jrebo
Ñàkkrì
Bekà
Ñàkdzo
Ñàkkako
Kenmù (86) G23

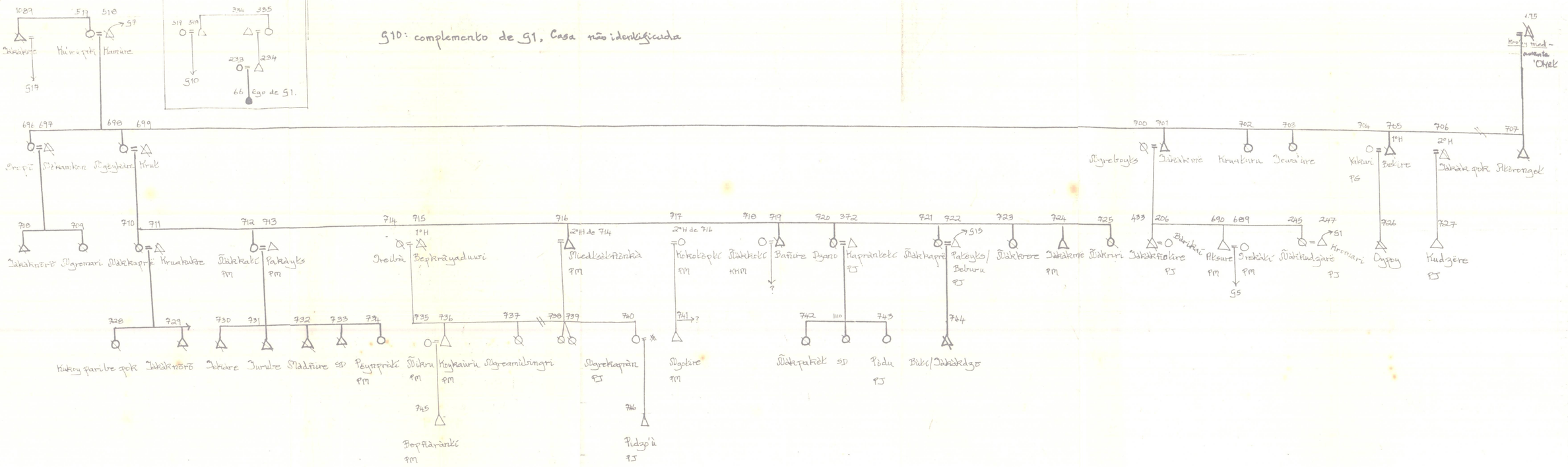


G9: Casa VI
231
G1
232
613
396
169
64
615
Bepdzàkí
Jàràp
G5
G11
624
625
626
627
628
629
630
631
632
395
Kokoba
Mrùpakí
Krãbàri
Mrùnòkí
Bepdzàkí
Ñàkkrua
Kapòkbam
Bepkàruàk
Kònònòno
Ikrore
637
638
639
640
641
642
9
643
8
644
645
Bepdzàkí
Bekwiaro
Ñòkàre
PM
Korànkakrodzà/
Kokomrõn
PM
Bebãrã
PM
Ikrore
Mù'ire
PK
Jankanyere
Mẽningo
PK
Bekwikùk
Bepdzàkí
643
Ñàkkaykep
646
647
648
649
Ñgrekèyte
PM
Pèynmòkí
PM
Ñgrebakí
PM
Boke
PJ
12
13
14
15
10
11
650
20
Irekrã
PK
Mòkuka
PK
Irepa
PK
Ñgràngrà
PK
Jàkàkpri
PK
Isuakre
PK
Bepdzàkí
Ku'wùpok
PK
651
Ñgrekongò
PM
210
16
17
Ñibumkàkí
PK
Ñàkpokkí
PK
Pt'okí
PK
Info: Ego

8

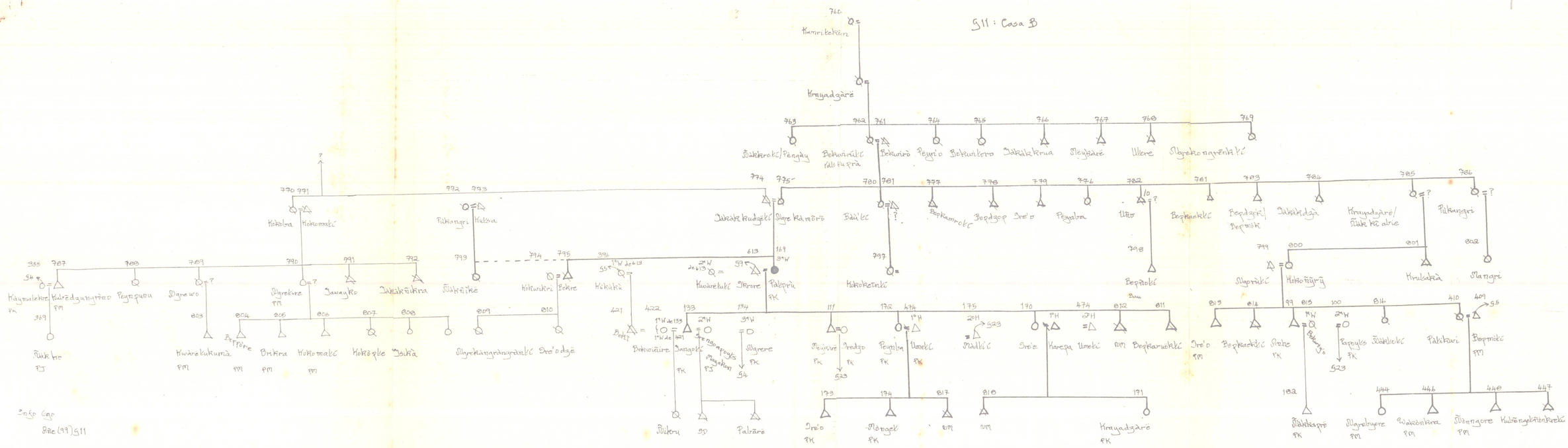
18

G10: complemento de G1, Casa não identificada

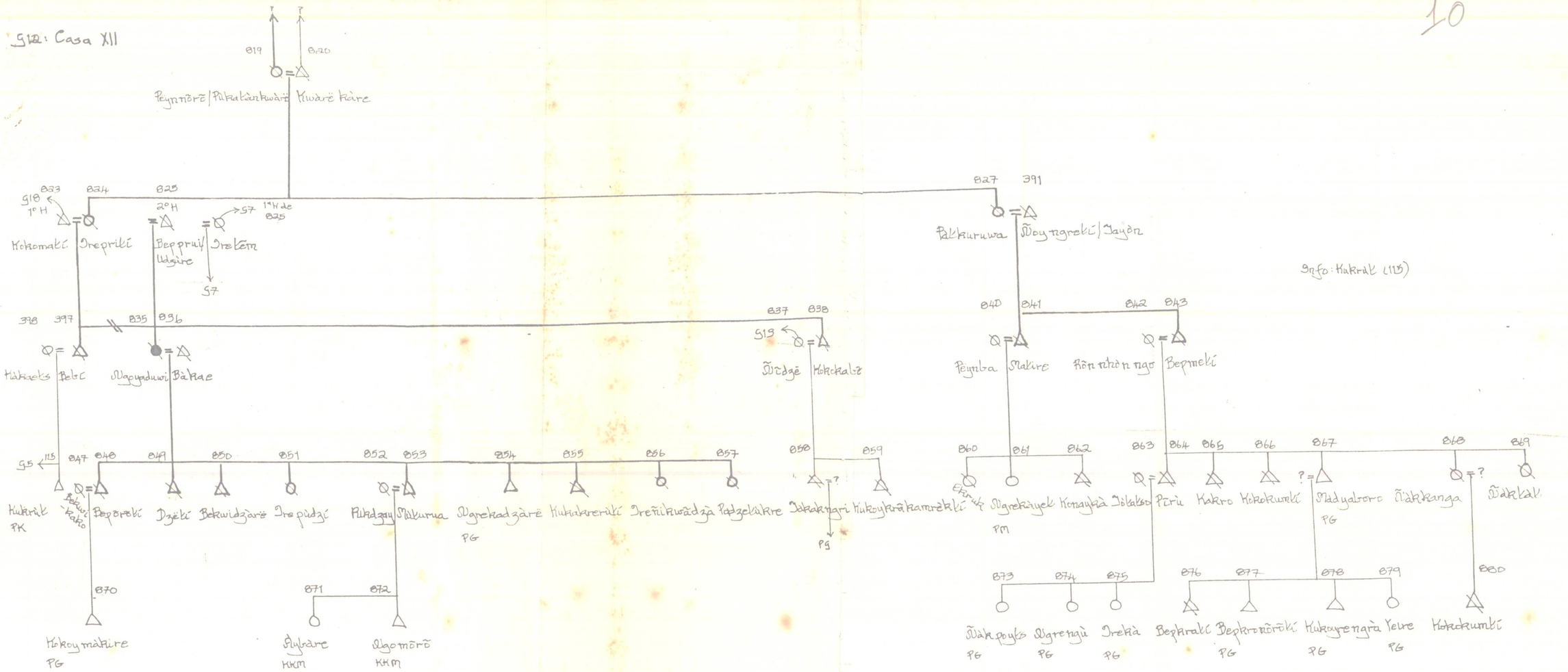


info: Kokoñore (66) G1

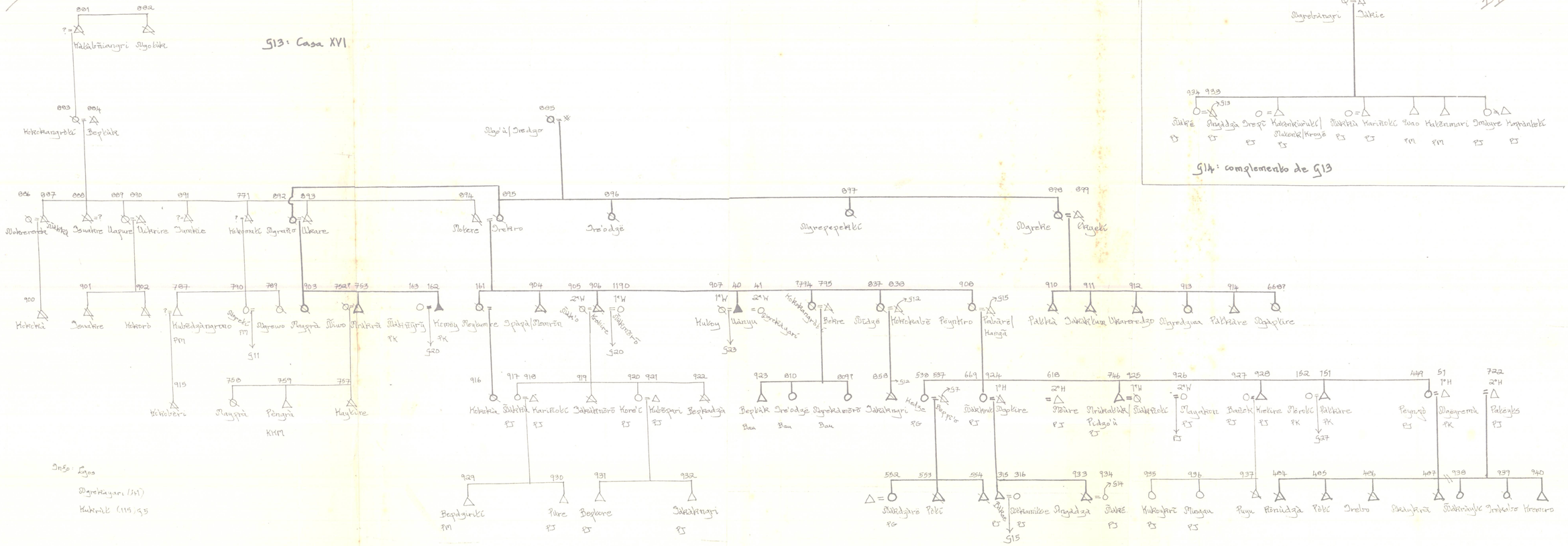
§11 : Casa B


Kwrriketkire
Krayadgàrè
Ngrekorngrèrtkì
Ngrekamrokc
Ngrekire
Ngrekorngrèngrèrtkì
Ngrekorngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèngrèrtkì
Ngrè

Grafo: Casa XII



§13: Casa XVI

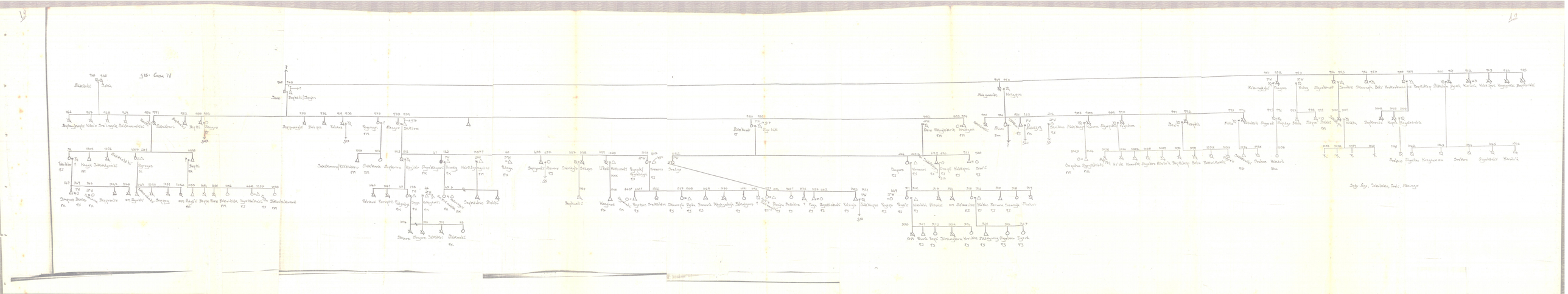


Ins: Ègos

Ngrekngri (1/4)

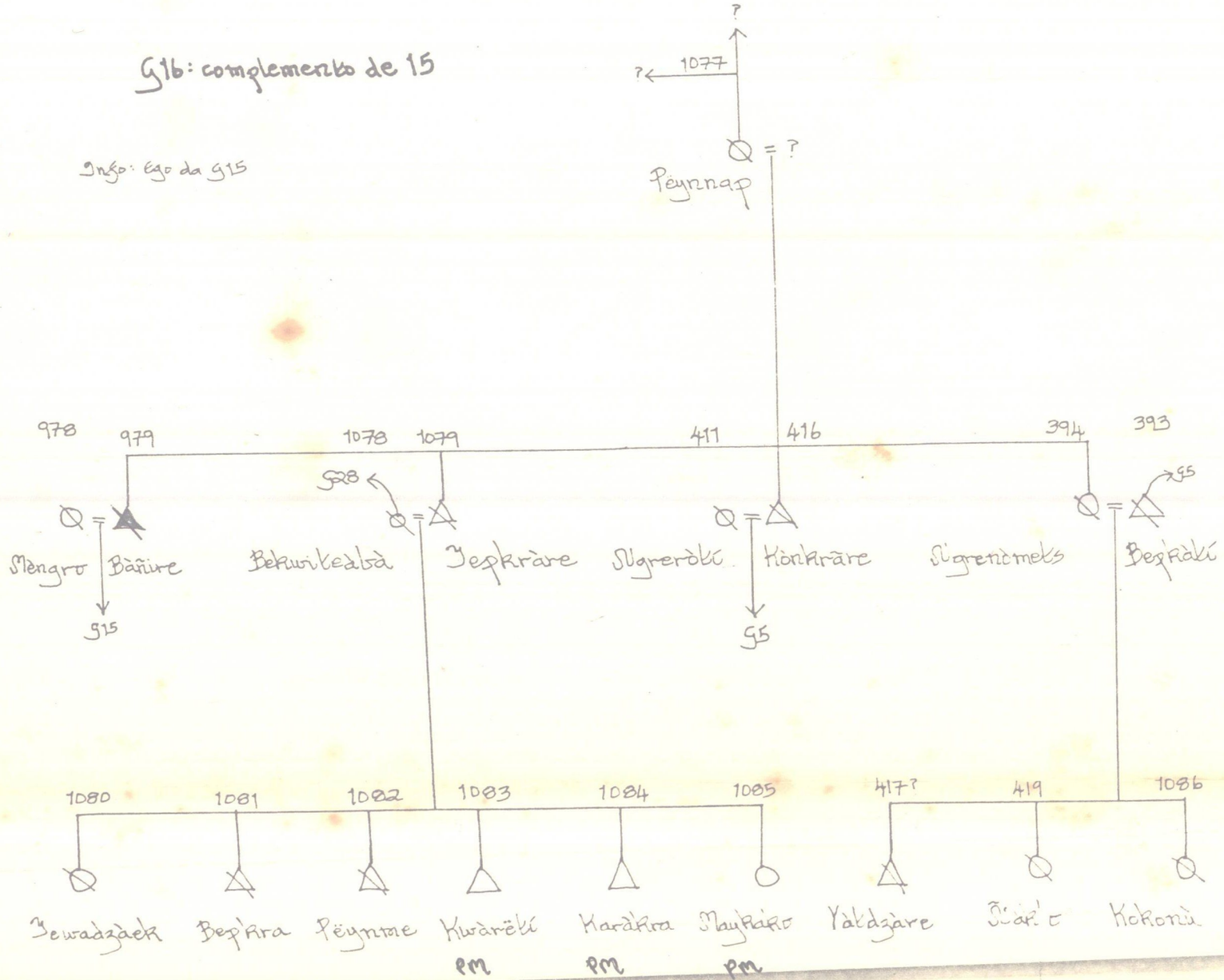
Kukrirèk (1/8; §5

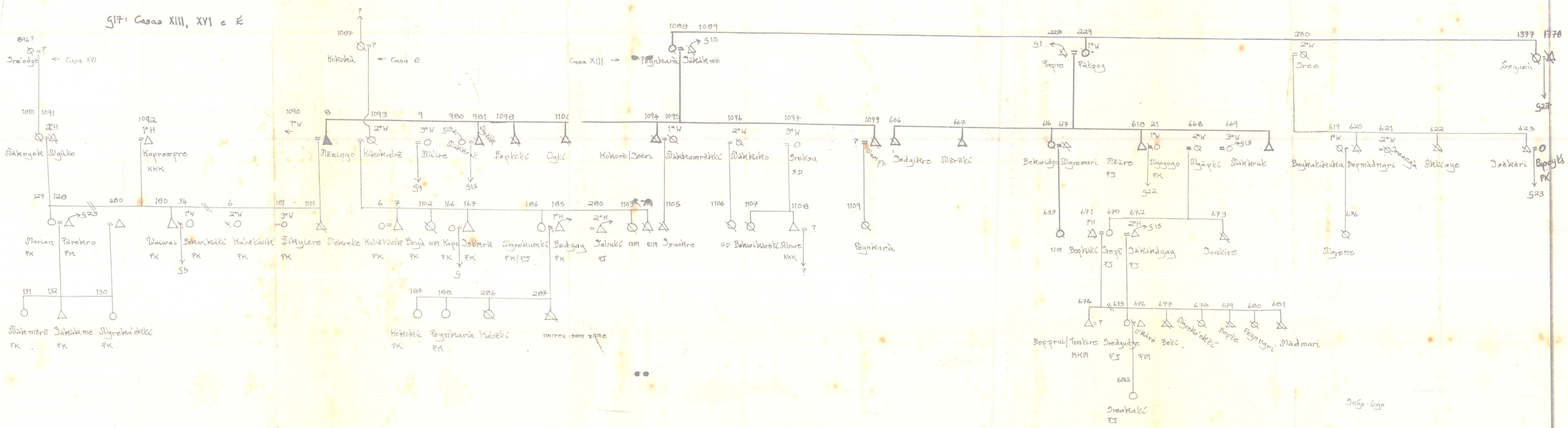
§14: complemento de §13


515. Case IV

G16: complemento de 15

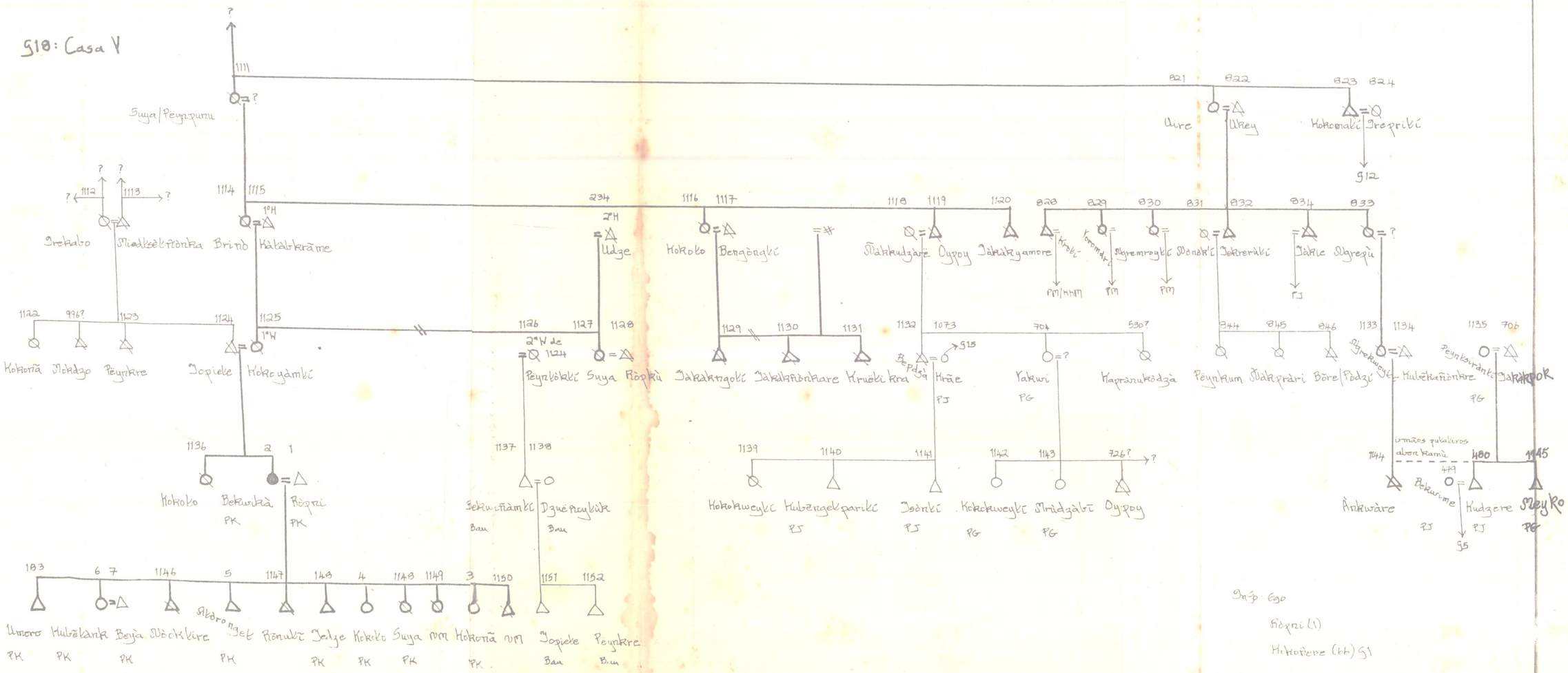
Info: Ego da G15

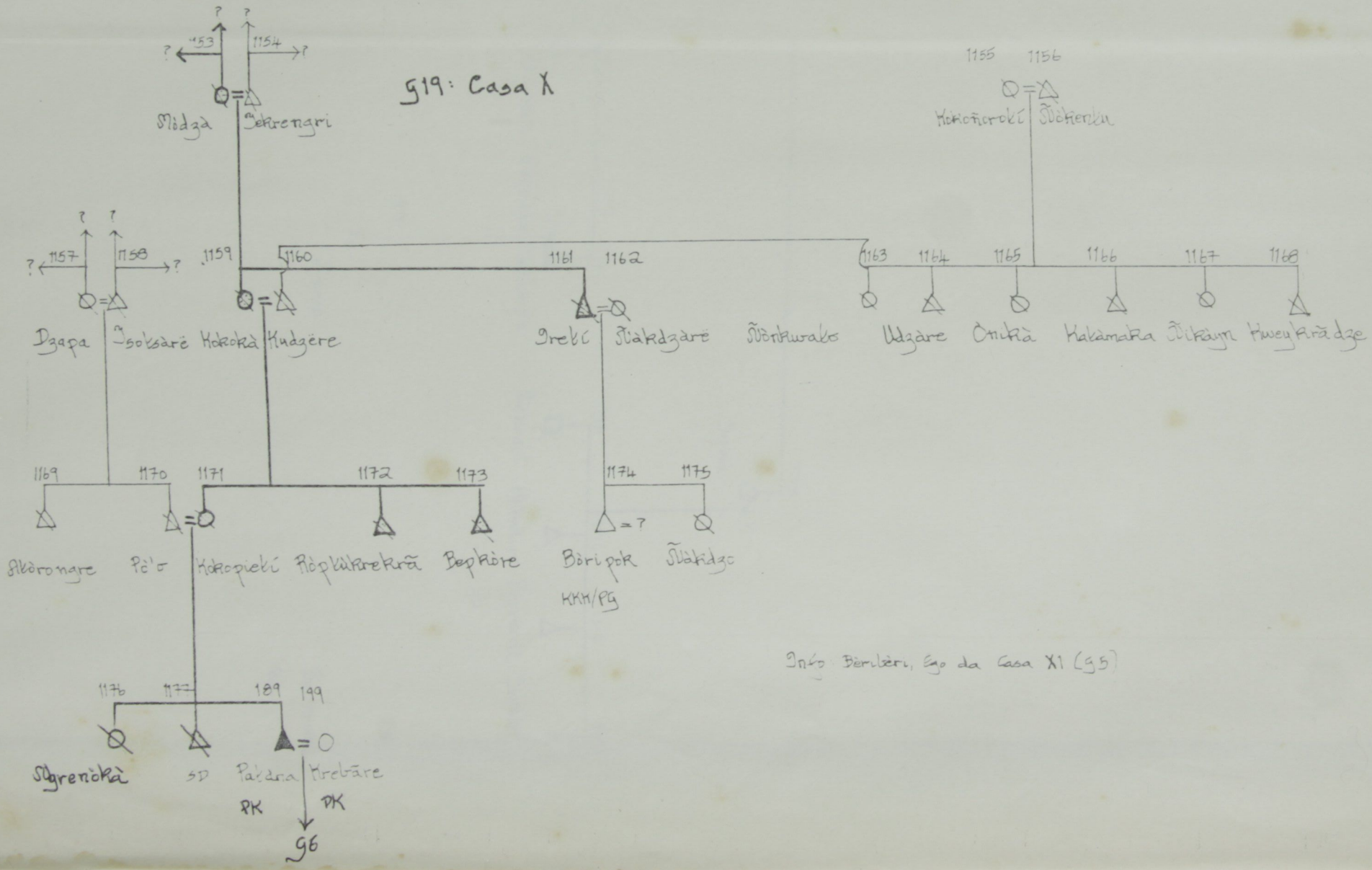




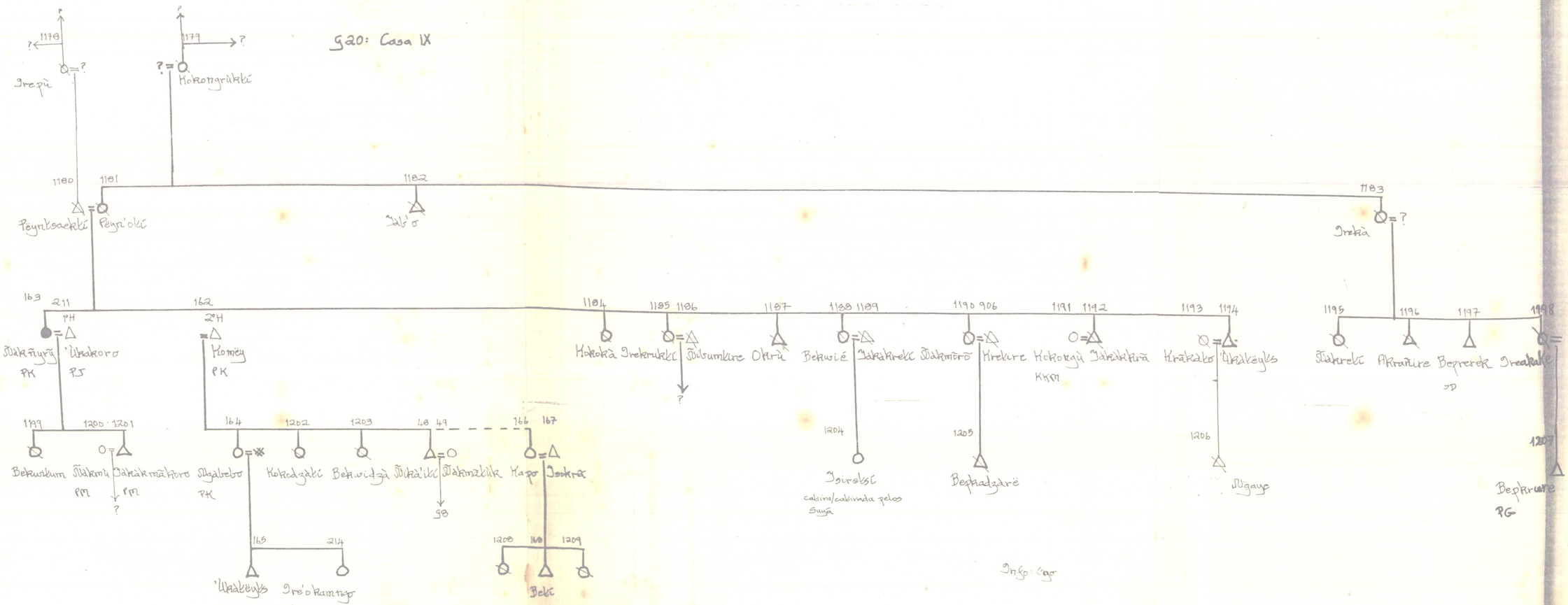
14

15

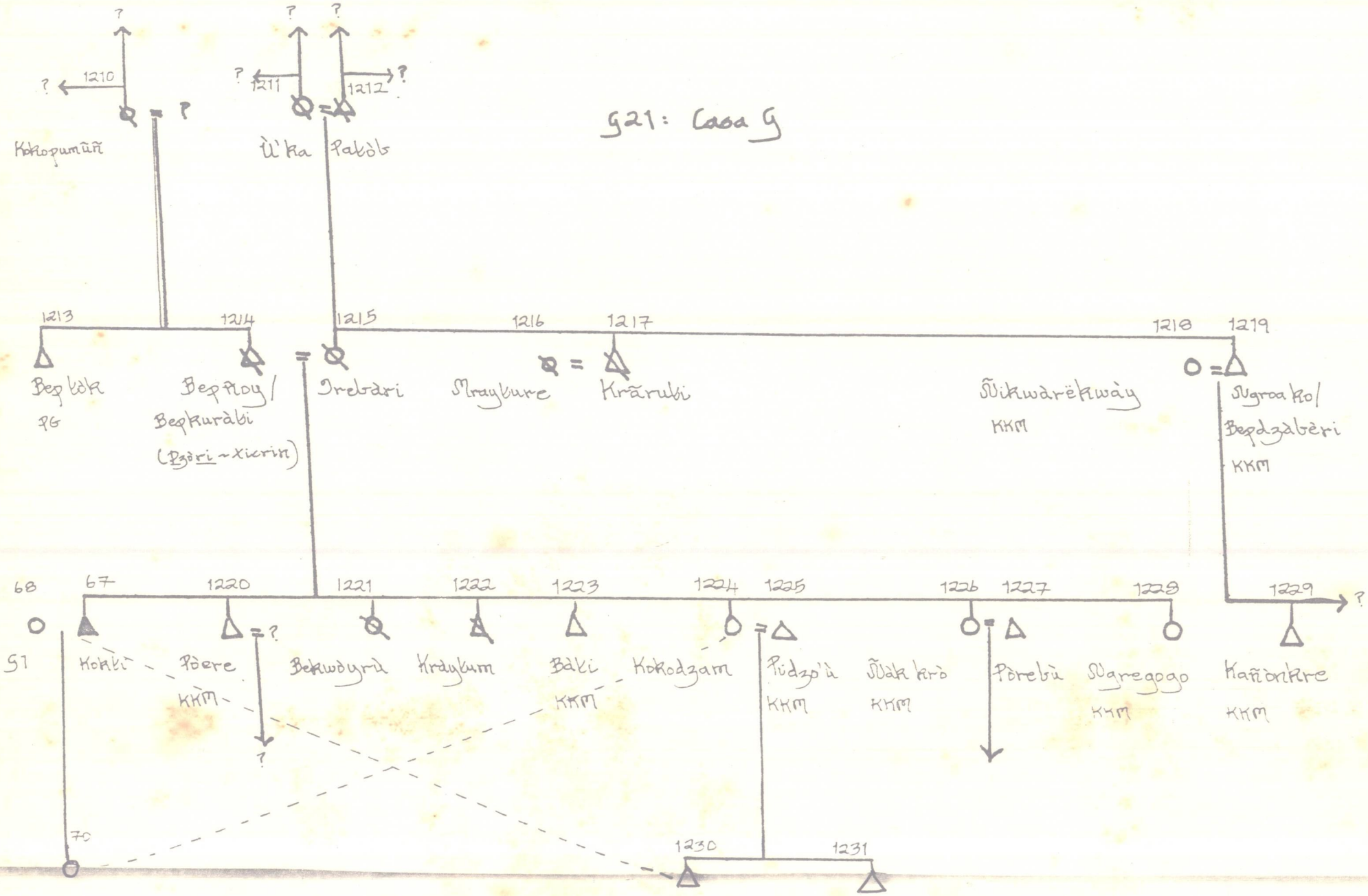

G18: Casa V
Suya/Pëynpunu
Uire
Ukey
Kokomaki/Ireprikí
G12
Irekabo
Miedksëkñónka
Brinò
Kàkàbkrãme
Udze
Kokoko
Bengòngkí
Mãkkudzàrë
Oypoy
Jàkàkyamore
Kroki
Yoromari
Ngremroykí
Nònòk'i
Jekrerùki
Jàkie
Ngrepù
PM/KHM
PM
PM
PJ
Kokoñã
Mokdzo
Pëynkre
Jopiele
Kokoyàmkí
Pëynkòkkí
Suya
Ròpkù
Jàkàkngokí
Jàkàkñónkare
Kruëki kra
Bepdzà
Krãe
PJ
Yakwi
PG
Kapranukòdzà
Pëynkum
Ñàkpràri
Böre/Pòdzi
Ngrekweyki
Kubëkañónkre
Pëynksiràntí
Jàkàkpok
PG
Kokoko
Bekwikà
Ròpni
PK
PK
Bekwiñàmkí
Dzuëñoykùk
Bau
Bau
Kokokweykí
Kubëngekpariki
PJ
Isònkí
PJ
Kokokweykí
PG
Mrùdzàbí
PG
Oypoy
irmãos pukaliros aben kamù
Ànkwàre
Bekwime
PJ
Kudzere
PJ
Meyko
PG
G5
Umoro
PK
Kubëkànk
PK
Beyà
PK
Nòokkire
PK
Ñàkronget
PK
Rònukí
Jedze
PK
Kokoko
PK
Suya
PK
VM
Kokoñã
PK
VM
Jopiele
Bau
Pëynkre
Bau
Inf: Ego
Ròpni (1)
Kokoñere (66) G1



Into Bèrukèri, Ego da Casa XI (§5)

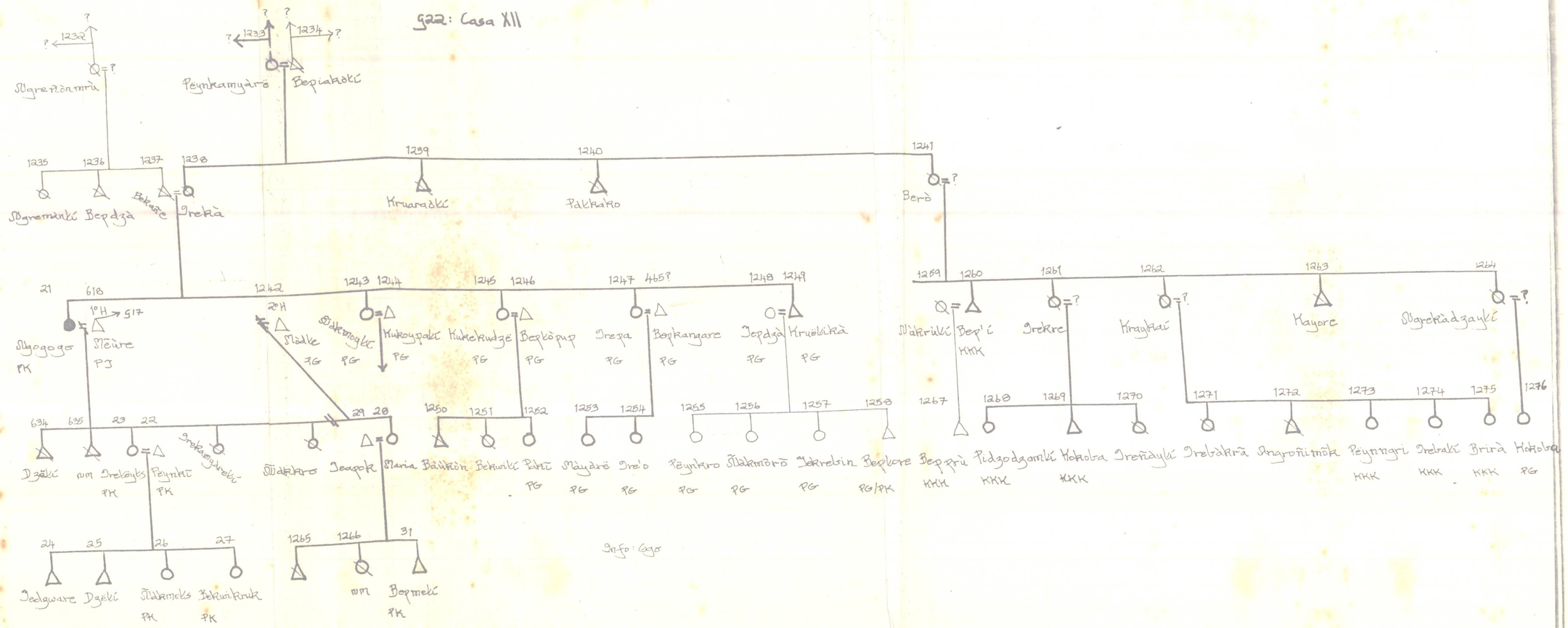

G20: Casa IX
Irepù
Kokongrùkkí
Pëynksaekkí
Pëyn'okí
Jab'o
Irekà
Ñakñyrÿ
PK
'Ukakoro
PJ
Komëy
PK
Kokokà
Irekrukkí
Ñibumkire
Okrù
Bekwié
Jakàkrekí
Ñakmõrõ
Krekire
Kokongù
KKM
Jakàkkrã
Krãkako
'Ukakëyks
Ñakrekí
Akrañire
Beprerek
SD
Ireakake
Bekwikum
Ñakmù
PM
Jakàkmãkoro
PM
Ngabebo
PK
Kokodzakí
Bekwidzà
Ñikà'ikí
Ñakmãkùk
Kapo
Isokrã
Isirekší
cakira/cakirada pelos Suyá
Bepkadzarë
Ngaye
Bepkrure
PG
'Ukakëyks
PK
Ire'okamngo
PK
Bekí
Info: Cago

G21: Casa G



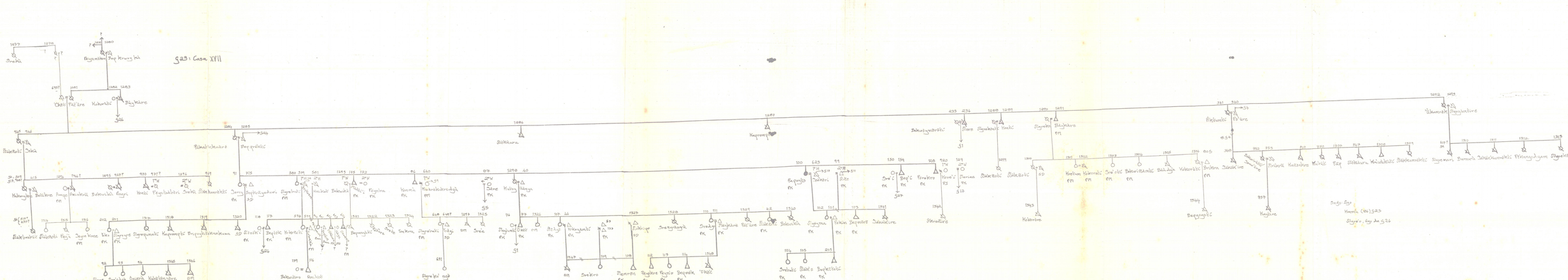
1210
Kokopumũñ
1211
Ù'ka
1212
Patòb
1213
Bep tòk
PG
1214
Bepñoy/
Bepkuràti
(Pzòri ~ Xicrin)
1215
Irebàri
1216
Mrayture
1217
Krãruti
1218
Ñikwàrëkwày
KKM
1219
Ngroa ko/
Bepdzàbèri
KKM
68
G1
67
Kokti
1220
Pòere
KKM
1221
Bekwòyrù
1222
Kràytum
1223
Bàti
KKM
1224
Kokodzam
1225
Pidzo'ù
KKM
1226
Ñàk krò
KKM
1227
Pòrebù
1228
Ngregogo
KKM
1229
Kañònkre
KKM
70
1230
1231

g22: Casa XII



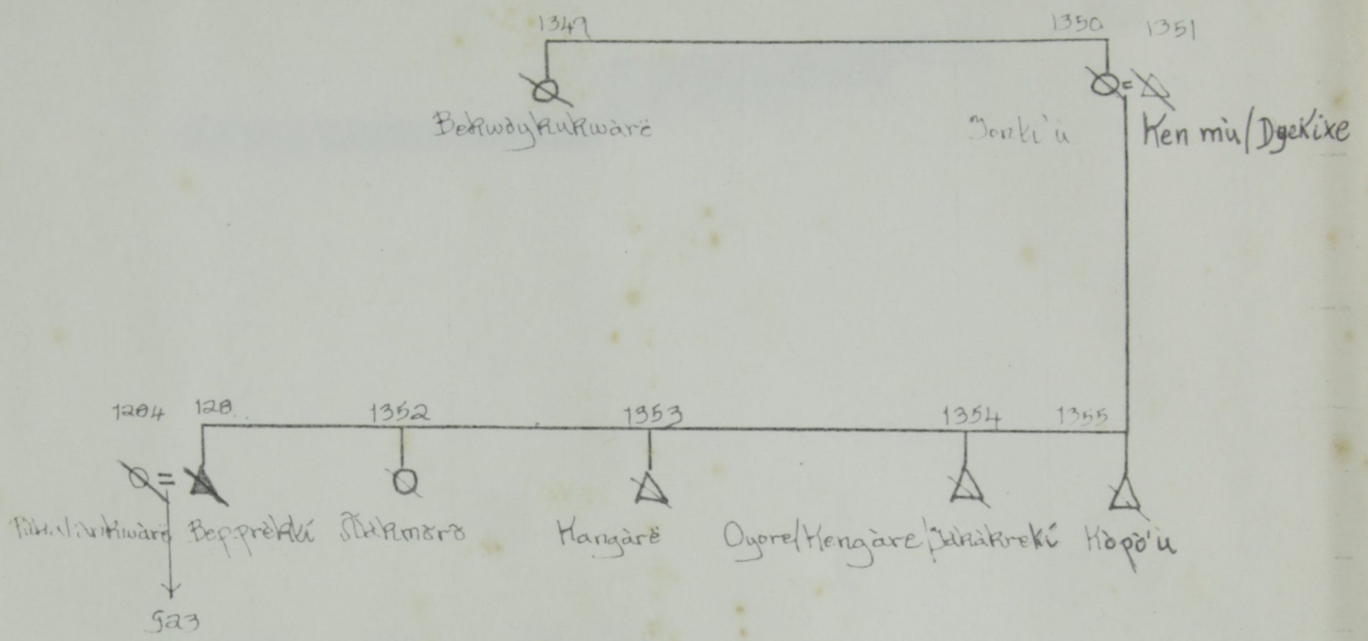
Info: Ego

523: Casa XVII


Sveta
Pavlovitch
Ivan Krunoj mi
Okolo
Pavlare
Kukuvitch
Ilija Kharo
526
Bilokosic
Milanjske
Pavlovitch
Bolmarkovitch
Angyn
Vonitz
Pogitzabolevi
Sveta
Slavkomarkitz
Jerny
Ivan Jovanovitch
Pavlovitch
Bogoradovitch
Bogoradovitch
Bogorad

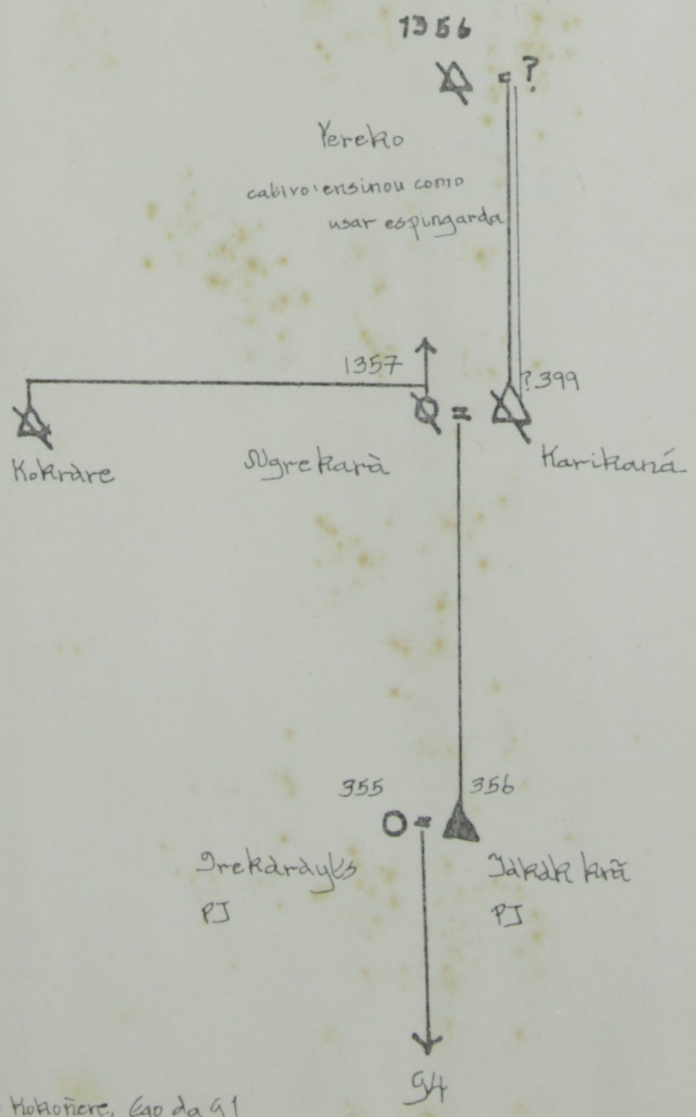
21

G24: Casa XVIII



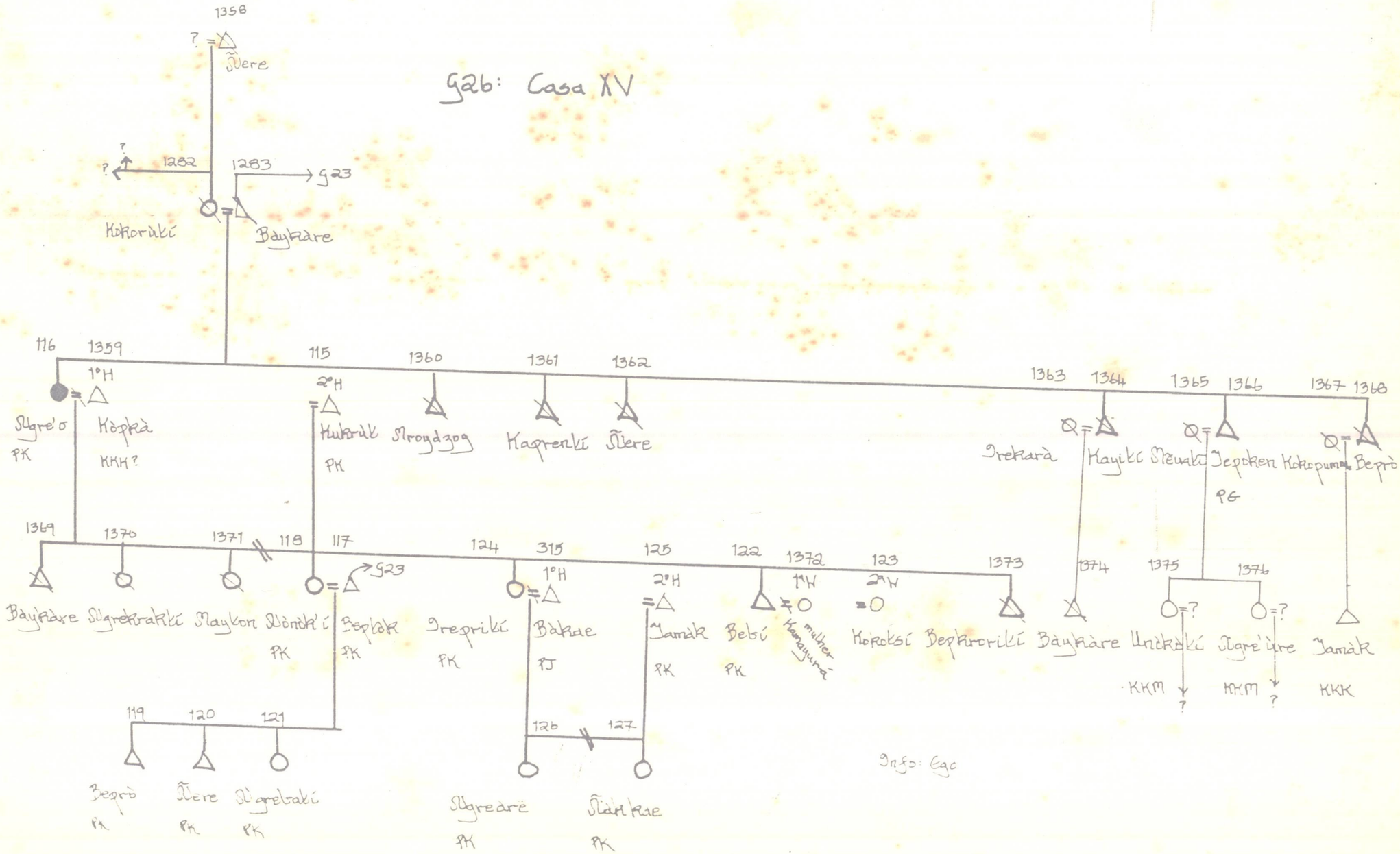
Ingo: Papoybs, filha de Ego

G25: Casa VIII

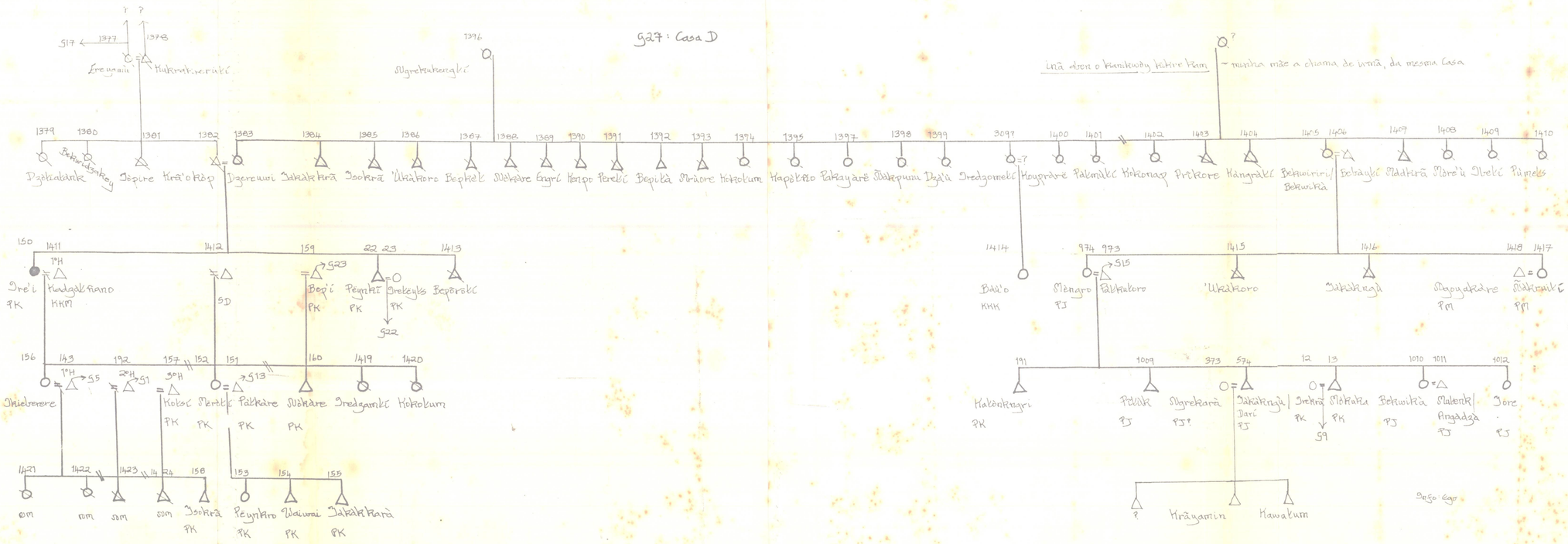


Ingo: Kokoñere, Ego da G1

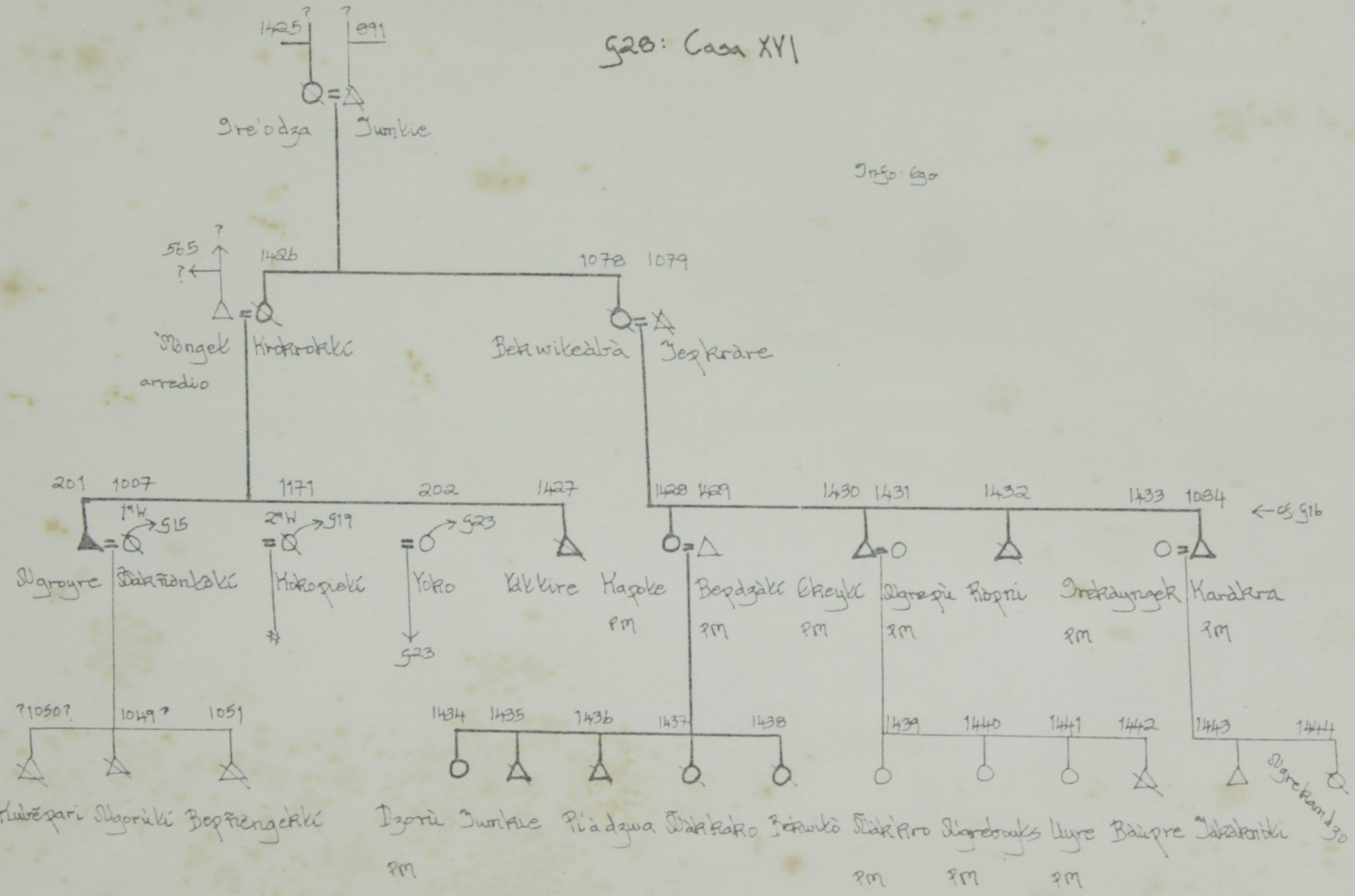
G26: Casa XV


1358
Ñere
1282
1283
G23
Kokorùkí
Bàykàre
116
1359
1°H
Ngre'o
PK
Kòpkà
KKK?
115
2°H
Kukrùk
PK
1360
Mroyàzog
1361
Kaprenkí
1362
Ñere
1363
1364
Irekarà
Kayikí
1365
1366
Mèuakí
Jepoken
PG
1367
1368
Kokopumm
Beprò
1369
Bàykàre
1370
Ngrekrakkí
1371
Maykon
118
117
Nònòk'í
PK
G23
Bèplòk
PK
124
Ireprikí
PK
315
1°H
Bàkae
PJ
125
2°H
Jamàk
PK
122
Bebí
PK
1372
1ªW
mulher Kamayurá
123
2ªW
Kokoksí
1373
Bepkroriki
1374
Bàykàre
1375
Unòkòkí
KKM
1376
Ngre'ùre
KKM
Jamàk
KKK
119
Beprò
PK
120
Ñere
PK
121
Ngrebakí
PK
126
Ngreàrè
PK
127
Ñàkkae
PK
Info: Ego

23


G27: Casa D
inã aben o kanikwõy kikre kam
~ minha mãe a chama de irmã, da mesma Casa
Ereyamu'
Kukrakrerukí
Ngrekukengkí
Dzõkiakank
Bekwidzakey
Jõpire
Krã'okõp
Dzereuwi
Jakakkrã
Jsokrã
'Ukakoro
Bepkêk
Nõkare
Engrí
Kenpo
Pereki
Bepikà
Mrùore
Kokokum
Kapõkño
Pakayarë
Nakpuniu
Dzà'ù
Jredzomekí
Koyprarë
Pakmukí
Kokonap
Prikore
Kangrakí
Bekwiriri/Bekwikà
Bebayki
Mdakrã
Mõre'ù
Jbekí
Pùmeks
Jre'i
Kadzakñano
Bep'i
Pëynkí
Jrekeyks
Bepõrõkí
Bàù'o
Mèngro
Pakkukoro
'Ukakoro
Jakakngù
Ngoyakare
Nakruikí
Jkieberere
Koksí
Mèrõkí
Pakkare
Nõkare
Jredzamkí
Kokokum
Kakõnkngri
Pikuk
Ngrekarà
Jakakngù/Darí
Jrekrã
Mõkuka
Bekwikà
Mukenk/Angadzà
Jore
Krãyamin
Kawakum
Jnjo Ego

G28: Casa XVI


1425 ? ? 691
Greodza
Sunkire
Info: Ego
565 ?
?
1426
1078 1079
Mongek
arredio
Krokorokki
Betwikedrà
Jespkrare
201 1007
1171
202
1427
1428 1429
1430 1431
1432
1433 1084
← cf. G16
1°W → G15
2°W → G19
→ G23
Ugroyre
Bakkankokki
Kokopiekki
Yoko
G23
Kekkire
Kapoke
PM
Bepdzàkki
PM
Ekeykki
PM
Ugrepìe
PM
Riopri
Grekaynaek
PM
Kardkra
PM
?1050?
1049?
1051
1434 1435 1436 1437 1438
1439 1440 1441 1442
1443 1444
Ugrekam 30
Kukèpari
Ugoruki
Bepkengekki
Dzorii
Sunkire
PM
Pi'adzwa
Wakkako
Betwikò
Kikkiro
PM
Ugrebouks
PM
Uyre
PM
Bàupre
Jakkonikki