

NÓS, OS VIVOS: “construção da pessoa” e “construção do parentesco” entre alguns grupos jê*

Marcela Coelho de Souza

Tidos por fundamentalmente diversos, os mortos servem para afirmar, para circunscrever os vivos. O pensamento krabó parece proceder [] por complementaridades, por negações; eu sou aquilo que o que eu não sou não é. Os inimigos, os afins, os amigos formais, são tantas formas que reveste o outro para que se estabeleça o eu. E este eu é ser-se vivo, ser-se Krabó, ser-se de certo segmento residencial, ostentar-se um certo nome.
(Carneiro da Cunha, 1978, p. 145)

Para os Jê, os mortos são Outros. Isto sabemos desde os escritos luminosos de Carneiro da Cunha (1977 e 1978), que (entre outros) permitiram acoplar à crítica teórica dos “modelos africanistas” uma perspectiva propriamente etnográfica, e contribuíram para a inscrição das questões do parentesco e da organização social no campo de investigações mais amplo das concepções ameríndias da pessoa e do cosmos – um movimento que remonta à produção do projeto Harvard-Central Brazil (HCBP) sobre as sociedades centro-brasileiras e viria marcar significativamente a subdisciplina na virada nos anos 80 (Seeger *et al.*, 1987 [1979]). Esse deslocamento – do parentesco à pessoa – fez-se, num primeiro momento, sob a égide de um contraste tradicional no americanismo tropical:

aquele que contrapõe as sociedades centro-brasileiras (jê) às formações sociais amazônicas. Apreendidas inicialmente como “culturas marginais” (em oposição àquelas mais “complexas” da floresta tropical), depois como “organizações dualistas” (em oposição ao “protodualismo” exemplificado, aos olhos de Lévi-Strauss, por sociedades como a dos Nambikwara), as agora “sociedades dialéticas” do Brasil Central distinguiam-se não apenas pelas peculiaridades de sua adaptação ecológica ou pela rebuscada elaboração institucional do princípio dualista, mas por um agenciamento específico das

* Este trabalho foi extraído de um dos capítulos de minha tese de doutorado, *O traço e o círculo: visões do parentesco e imagens de sociedade entre os Jê e seus antropólogos*, em elaboração, tendo sido originalmente concebido como uma discussão das noções indígenas expressas pelos termos habitualmente traduzidos por “parente” e “parentela”. A presente reflexão emerge da necessidade de situar essas noções em relação aos conceitos de “pessoa” e “humanidade”, por um lado, e às categorias de identidade coletiva geralmente apresentadas como “etnônimos”, por outro. Agradeço a Dominique Gallois e Denise Fajardo pela oportunidade de participar do Grupo de Trabalho de Etnologia Indígena do XXIV Encontro Anual da Anpocs, onde este texto foi apresentado, e a Tânia Stolze, Eduardo Viveiros de Castro, Carlos Fausto e César Gordon pela leitura generosa e comentários.

identidades sociais (explorado de diferentes maneiras pelos pesquisadores do HCBP e seus descendentes) e por seu modo de posição da pessoa humana (sobre esse último aspecto, ver notadamente Viveiros de Castro, 1986a e 1992a).

Se os mortos são outros, “nós” somos os vivos; se aqueles “encarnam a alteridade máxima” (Carneiro da Cunha, 1978, p. 3), é que a “vida” consiste em parâmetro fundamental da constituição das categorias de identidade, pessoal e coletiva. Mas, o que é a vida? A questão alimenta as especulações selvagens de nossas ciências e nossa filosofia, afinal ancoradas em um universo em que a morte se apresenta como o pólo marcado e a vida aparece como o dado a formar o substrato de toda ação humana.¹ Para os Jê, todavia, se seguimos a análise de Carneiro da Cunha (condensada na epígrafe acima), a vida é aquilo que o que ela não é — isto é, a morte — não é. “Exemplo perfeito de juízo analítico”, a se contrapor ao *cogito* canibal para o qual o Outro se apresenta não como espelho, mas como destino, como já se sugeriu (Viveiros de Castro, 1992a, pp. 253-254)? A ver. O acúmulo etnográfico e o desenvolvimento do debate desde então colocaram freqüentemente em questão este contraste (entre os Jê e os “outros”), e hoje talvez estejamos em condições de compreender melhor por que, a cada vez, ele acaba por se reproduzir no interior de cada uma das unidades originalmente contrastadas (Strathern, 1991, p. xiv). Esse é um efeito que pretendo explorar.

Seja como for, não parece mais aconselhável supor que a ação humana se dê, em toda parte, o mesmo substrato, se exerça sobre o mesmo “dado” (Wagner, 1981) — o que vale igualmente para a natureza lá fora e para aquela que nos habita por dentro, e que chamamos vida. Meu objetivo neste artigo será sondar o ponto de vista dos Jê sobre o que constitui a vida (e a pessoa) humana afinal, por meio do exame dos termos por eles empregados (nem que apenas para satisfazer as perguntas insistentes de antropólogos e outros curiosos) como denominação grupal e de sua conexão àqueles traduzidos pelos etnógrafos por “parente(s)”. Na impossibilidade de resumir e analisar toda a etnografia pertinente, entretanto, foi necessário proceder a certos recortes. Deixo de

lado todos aqueles grupos em que a presença de categorias “de descendência” — clãs e metades unilineares exógamos — intervêm sobre a classificação, por colocarem problemas suplementares que ultrapassam o escopo desta discussão. Isto elimina do nosso universo os Akwẽ (Xavante e Xerente), assim como os Kaingang e os Panara. Restringimos assim nossa atenção aos povos setentrionais² e aos Xokleng. Veremos que, entre os primeiros, emerge uma diferença entre o universo dos “humanos” e o dos “parentes”, registrando-se freqüentemente a presença de “autodenominações” cristalizadas em termos específicos, distintos daqueles para “parentes”, construídas a partir de termos que significam “gente” e identificam “etnocentricamente” o grupo à “humanidade”. Uma configuração alternativa é aparentemente registrada entre os Xokleng, em que “parente” e “humano” seriam significados condensados nas mesmas palavras. Isso corresponderia a um contraste entre os respectivos regimes sociológicos. De um lado, grandes aldeias costuradas pelo entrecruzamento de vínculos de casamento e amizade formal entre segmentos residenciais exógamos que se concebem como “não-parentes”. De outro, “famílias extensas” (Henry, 1941, p. 50) — unidades sociais conceituadas emicamente como grupo de “consangüíneos” (isto é, cognatos) — fundamentalmente endógamas, articuladas umas às outras por relações cerimoniais e guerreiras, uma configuração cuja “formlessness” (*idem*, p. 49) não poderia deixar de evocar o “atomismo”, o “individualismo” ou o “minimalismo” característico das “sociedades guianesas”, tal como representadas no imaginário americanista (Rivière, 1984; Viveiros de Castro, 1986b). Mas não se pense que com isso estou ressuscitando o velho fantasma da “anomalia” xokleng (Métraux, 1947, p. 150; Urban, 1978, p. 19). Veremos, aliás, que a dita alternativa não passa de um artefato da descrição etnográfica e de um artifício expositivo do presente exercício, mobilizado com o objetivo de fazer ressaltar a continuidade subjacente a essas variações (sem que se pretenda, por outro lado, que esta continuidade seja mais “real” ou “verdadeira” que as descontinuidades; faces da mesma moeda, elas não podem obviamente corresponder senão a dois momentos

da análise). Aqui e ali, tudo indica, verifica-se a mesma tendência à extensão do “parentesco” a todos os “humanos”, sugerindo que aquilo que faz a identidade dos membros do grupo como (mais ou menos) *humanos* é a mesma coisa que faz de todos eles (mais ou menos) *parentes*. Mas não é a mesma coisa que faz deles *peças* — porque justamente, como vem mostrando Viveiros de Castro (1996, 1998 e 2000), a “personitude” como tal é algo que, para os ameríndios, não se *faz*³ Isso tem conseqüências significativas sobre a forma que a “construção do parentesco” e a “construção da pessoa” tomam nesses contextos, e sobre sua conexão.

Jê do Norte: o parente como pessoa humana

Os Jê do Norte dispõem de um conjunto de termos (em geral cognatos) que os etnógrafos glossaram na maioria das vezes como “parente”, e que, qualificados por um modificador indicativo de “proximidade” ou “intensidade”, seriam também empregados para designar uma categoria coletiva egocentrada do tipo *kindred*. De significado eminentemente posicional, esses termos são igualmente utilizados em referência ao conjunto dos membros da comunidade, ou até mesmo a unidades sociais mais amplas (“tribos” e/ou “etnias”). São os **m̃e h̃uukhyê**⁴ e **me?khwè** timbira, os **kwoyá** apinayé, os (**m̃e**) **õmbikwa** kayapó, e os **kwoiyi** suyá. Vale a pena começarmos por este **m̃e** (daqui por diante, *me*), um coletivizador presente em todas as línguas jê setentrionais, que figura proeminentemente no vocabulário de classificação social.

No caso timbira, *me*, com a terceira pessoa, refere-se *automaticamente* “aos seres animados em geral, aos seres humanos mais especificamente, e mais especificamente ainda aos índios” (Popjes e Popjes, 1986, p. 177).⁵ Diz William Crocker (1984, p. 96, nota 44):

O morfema *me* (na realidade, “m̃e”) indica o plural e também que índios estão envolvidos, mas significa que essas pessoas precisam entender a língua umas das outras. Assim, *me*, além de indicar o plural, também significa “Timbira” para os Cane-

la, uma distinção que exclui os Kayapó, aos quais os Ramkokamekra mal compreendem, e os Xerente, que são completamente ininteligíveis.⁶

Também entre os Kayapó, *me* é um pluralizador “cujo sentido lexical parece fazer referência a elementos humanos de um mesmo grupo, nesse caso, os índios” (Borges, 1995, p. 3). Anteposto a **õ** (sem tradução), **mu** (“pênis”), ou **ni** (“vagina”), compõe os vocábulos para “ser humano”, “homem” e “mulher”. Como explica Lukesh, seu uso manifesta uma tendência à restrição da humanidade às “fronteiras da tribo”: “O termo genérico Caiapó para homem é *meõ* — *me-õ*, ser humano, ou apenas *me*. [] Consoante a atitude antropocêntrica, para ambos os sexos é ser humano, no pleno sentido da palavra, apenas o habitante da própria aldeia, *mebemokré*, *mebe-ngo-kré*.” (Lukesh, 1976 [1969], p. 126).

Não é de surpreender, pois, que *me* entre como um componente de formas usadas como autodenominação: os Kayapó se dizem todos **me-bengôkre**, “os que vêm do buraco d’água” (Turner, 1966, pp. 3-4; Vidal, 1977, p. 14), e os Suyá (orientais) referem-se a si mesmos como **me kin seji**, “*people of the large round village places*” (Seeger, 1981, p. 67). Particularmente interessante é o caso dos Timbira orientais, que, segundo Nimuendajú, se perguntados, e superada a perplexidade inicial, se identificam como **meh̃ĩi**, que ele traduz por “índio” (timbira), “gente”, ou “corpo”: “[] trata-se de um termo inteiramente genérico que não se refere ao povo Timbira exclusivamente, e muito menos a uma determinada tribo só [] Tanto como hoje a compreendo, a significação parece ser de ‘pessoa’ ou ‘indivíduo.’” (Nimuendajú, 1944, p. 13, e 1946, p. 12). **H̃ĩi** traduz-se por “carne”, mas seria utilizado também, segundo Crocker, para dizer-se que duas coisas são similares “*in nature*”, no sentido de terem o mesmo “jeito” (e a palavra que o autor emprega aqui é o intraduzível vocábulo do nosso português). *Meh̃ĩi* seriam, pois, “*the-ones with with-characteristic-aspects*”, “*Indians like themselves*” (Crocker, 1990, pp. 57 e 323). Azanha (1984, p. 9) prefere a glosa “carne deles”, aproximando ainda o termo de *mepani*, “os da minha carne”, “de mesma substância”.

Se os *meh[~]i[~]i* distinguem-se por um lado dos **mekarō**, “mortos”, e por outro dos **kup[~]e**, “estranhos”, e **prùù-re**, “animais” (duas categorias que não admitem ordinariamente a pluralização por *me*), fazem-no então, podemos especular, devido à “carne” e ao “jeito” – aos corpos e aos modos de vida – que os caracterizam. Dizia Nimuendajú (1946, p. 12):

Os Timbira sabem que são várias tribos de uma mesma unidade étnica maior, a qual definem sobretudo – além de pela maior ou menor homogeneidade lingüística – pelo corte de cabelo, batoques auriculares, aldeia circular, e corrida de toras. Sempre que eu lhes contava sobre algum povo estranho, eles invariavelmente me questionavam quanto à ocorrência desses traços, de modo a determinar se eu estava falando de congêneres ou alienígenas.

A “unidade étnica maior” em questão consiste, está claro, do ponto de vista timbira, no universo dos “humanos” (*meh[~]i[~]i*). Quanto às “tribos” – Ramkokamekra, Krahó, Krinkati etc. –, correspondem a algo que os *meh[~]i[~]i* vieram a denominar, interessantemente, “nações” em português, uma vez que não pareciam possuir uma palavra para tal coisa. As “nações” realizam um dos dois modos de relação disponíveis entre diferentes comunidades timbira (isto é, humanas), que se expressam (a demonstração é de Azanha, 1984), em termos do sistema de classificação etnopolítica nativo, pela alternativa entre dois tipos de designação: aquelas formadas por um topônimo e o sufixo **-(ka)teye** (“donos de”), que determinam o grupo a partir do domínio exercido sobre um território assim especificado, e aquelas compostas por um elemento natural (animal, vegetal) e o sufixo **-(ka)mekra** (“filhos de”), que o fazem em termos da relação de “filiação” a seres não-humanos. Com os primeiros, mantém-se relações de visita, cerimoniais, e mesmo matrimoniais; com os segundos, guerreia-se – sistemática, sazonal, privilegiadamente. O primeiro tipo se aplica a comunidades vizinhas, ligadas por uma contigüidade territorial que refletiria sua proximidade política, e pela densidade da trama de parentesco resultante de

processos recentes de cisão (afastamento) ou fusão (aproximação); é também a forma usada para se referir (em certos contextos) à própria aldeia. O segundo tipo se aplica entre grupos cujas relações se caracterizariam por um estado de guerra permanente, separados portanto por uma certa “distância”. De uma forma de denominação a outra passa-se “de uma hostilidade velada ou contida para o risco da guerra”, da “troca” (aliança com a “aldeia-mãe”) à “guerra entre grupos autônomos”, “endógamos e fechados sobre si mesmos”, que se concebem como de “espécies” diferentes e entre os quais a troca não pode ter lugar (Azanha, 1984, pp. 13-16). Esta última define aquilo que os Timbira designam como “nação” (Crocker e Crocker, 1994, pp. 13 e 59, nota 9), e que os antropólogos tradicionalmente denominavam “tribos”: a unidade mais inclusiva de uma estrutura segmentar da qual ainda se pode dizer constituir um campo de relações “jurais” e obrigações morais.

Se Azanha está certo, há assim para os Timbira uma grande diferença entre um inimigo humano (*meh[~]i[~]i*) e o **kup[~]e**, uma palavra que veio designar fundamentalmente, neste século, o branco, “civilizado”, mas que teria sido aplicada originalmente a todo grupo não-timbira (Nimuendajú, 1946, p. 12, e 1944, p. 13). O termo é dito designar o “incomum”, o “estranho”, “aquele que da ‘Forma Timbira’ não apresenta nada de reconhecível”: *ampo cup[~]e* [*kup[~]e*]?, é como se pergunta em timbira pelas formas que não se reconhece, seja um animal, um objeto, ou um grupo indígena (Azanha, 1984, pp. 19-20). Esta estranheza é uma questão de grau. Existem tipos de *kup[~]e* “descritos”: assim, os Xerente são os *pyxêre* (“os que usam fios de urucú”), os Guajajara, os *pryj[~]i[~]i* (os “fezes de caça”), e há ainda, conta-se, os *cup[~]ejatêere* (os “farejadores”), os *cup[~]ekroi* (os “carecas”), os *cup[~]erop* “Somente o ‘civilizado’ é o *cup[~]e* sem mais.” (*idem*, p. 47). Para Azanha, isto sugere que, se ao “*kup[~]e* descrito” corresponde alguma forma de proximidade, à máxima generalização do termo corresponderia um “afastamento máximo em relação à ‘Forma Timbira’, indicando uma impossibilidade de convivência” (*idem*, pp. 47-48). Note-se que a impossibilidade de convivência não é sinônimo de hostilidade guerreira. Se a guerra entre

diferentes “nações” timbira constituía uma prática institucionalizada, um dos modos de relação possíveis entre os *meh[~]i[~]i* – o outro sendo a troca⁷ –, o conflito com o *kup[~]e* não pode ser senão episódico: “Não há relação sistemática possível com o *cup[~]e*: ou se foge do *cup[~]e* ou se tenta expulsá-lo, mas, por definição, não se convive com ele.” (*idem*, p. 46). Assim, embora trocassem (esporadicamente) com os grupos tupi com que tinham contato (Guajajara), os Timbira raramente se dignavam a combatê-los: “Ao invés das escaramuças sazonais entre as mesmas tribos hostis todos os anos, a guerra entre as tribos timbira e tupi era rara mas drástica.” (Crocker e Crocker, 1994, p. 15). Isto significa que é preciso distinguir (a exemplo de tantos outros complexos guerreiros sul-americanos) duas modalidades da inimizade entre os Timbira: de um lado a dos estrangeiros/estranhos (*kup[~]e*) e, de outro, a dos inimigos “próximos” – inimigos *meh[~]i[~]i*, que podem todavia se transformar em aliados. A contrapartida desta distinção é, pois, a necessidade de diferenciar, por sua vez, os coletivos *meh[~]i[~]i* em inimigos e aliados, aqueles com quem se troca e aqueles com quem se guerreia, dois momentos distintos de um mesmo processo de diferenciação, constitutivo da “forma timbira” e motor de sua reprodução.

Os Kayapó também distinguem os humanos (**me**) e os **kub[~]e**, “estrangeiros, seres estranhos”, um termo que “designa, em geral, o indivíduo estranho à tribo e o habitante de outra aldeia Caiapó” (Lukesh, 1976[1969], pp. 14-16). Todavia, enquanto os Timbira enfatizam a diferença entre os inimigos humanos e os verdadeiros “estranhos”, *kup[~]e*, investindo na alteridade “interna” ao universo dos *meh[~]i[~]i*, os Kayapó abraçam uma outra alternativa, aplicando *kub[~]e* “até às frações diferentes da sua própria tribo” (Nimuendajú, 1944, p. 13. Por conseguinte, ao invés de gerar formas de denominação grupal alternativas, como as encontradas por Azanha entre os Timbira, a dinâmica sociopolítica das relações supralocais expressa-se aqui, principalmente, pela manipulação contextual dos mesmos termos. *Mebengôkre* pode pois ser usado mais ou menos inclusivamente, ora distinguindo os habitantes de uma única comunidade, ora incluindo outras aldeias ou mesmo todos os

Kayapó,⁸ ao passo que *kub[~]e*, que designa hoje, antes de mais nada, os não-índios, além de aplicar-se a outros povos, pode ser estendido a quaisquer comunidades que não a do falante – inclusive aquelas reconhecidas (em outros contextos) como *mebengôkre* (Turner, 1966, pp. 3-4; Lukesh, 1976 [1969], pp. 13-14; Vidal, 1977, pp. 46 e 51).

A etnonímia suyá é outra que *não* exprime lexicalmente uma diferenciação entre aliados e inimigos humanos, ainda que por razões possivelmente distintas. Os *me kin seji* “definem-se como uma tribo diferente dos outros grupos”, além de pela forma circular de suas aldeias, “por usarem discos nos lábios e nas orelhas, e por cantarem num estilo particular”. Afirmam que apenas eles têm esses três atributos “e por isso nenhum outro grupo é completamente humano” (Seeger, 1980, p. 45, e 1984, p. 198). Considerando-se todos “parentes”, **kwoiyi**, entre si, distinguem-se desta maneira dos **kupen**, não-Suyá, “índios de outras aldeias”. Mas essa identificação entre “índios de outras aldeias” e não-Suyá espelha, historicamente, a concentração de todos os Suyá numa única aldeia, e não, como entre os Kayapó, uma dinâmica de expansão caracterizada por fissões sucessivas.

Uma apreciação mais completa dos significados de *me* exigiria averiguar seu uso no contexto de outros contrastes, a saber, aqueles que opõem os Humanos aos Mortos (*mekarô*), de um lado, e aos Animais (*prûu-re*), de outro. Deixando de lado este último, detenhamo-nos na oposição *meh[~]i[~]i*/*mekarô*, que tem, em relação às outras duas (*meh[~]i[~]i*/*prûu-re* e *meh[~]i[~]i*/*kupen*), suas particularidades – a começar pelo fato de que **karô**, diferentemente dos outros dois termos, admite a pluralização por *me*. O detalhe não é certamente insignificante. O *karô* é um princípio vital que “habita o corpo” – “sem no entanto se confundir com ele”, pois pode ausentar-se (sonhos, doença) do corpo, assumir uma forma diferente da deste, e está destinado à ele sobreviver (Carneiro da Cunha, 1978, pp. 10-12).⁹ A palavra se aplica também a toda “imagem do corpo” (fotografia, reflexo, sombra): um *duplo*, algo que “remete ao objeto sem necessariamente refleti-lo” (Carneiro da Cunha, 1986b, p. 65). O “objeto” em questão pode ser um (corpo) humano, mas não só: animais, itens

materiais, alimentos, as plantas, e mesmo minerais têm/podem ter também *karō*, e é este que responde por sua “animação”, por sua “vitalidade”; com efeito, para os Krahó, “tudo que existe tem seu *karō*”¹⁰ (Chiara, 1990, pp. 99-100; Nimuendajú, 1946, p. 234; Crocker, 1990, pp. 312 e 373; Carneiro da Cunha, 1978, pp. 10-12 e 31; Melatti, 1970, pp. 157-158). O *karō* é, assim, uma destas “almas” ameríndias, um destes componentes pessoais subjetivos associados ao corpo mas dele separáveis que Viveiros de Castro (1996, p. 126) argumenta constituir uma reificação das capacidades de intencionalidade, consciência e agência que definem a posição de sujeito nestas cosmologias.

Na forma coletiva *mekarō*, o termo se refere mais freqüentemente aos espíritos dos mortos mais ou menos recentes. Um dos atributos mais conspícuos desta classe de seres é sua transformabilidade: o aparecerem “por assim dizer”, como uma “imagem ‘livre’, não circunscrita, isto é, que não remete a uma forma precisa, mas que, pelo contrário, pode assumir qualquer forma” – o que não significa que o *karō* seja *imaterial* (Carneiro da Cunha, 1978, p. 115, e 1986b, p. 66). Este caráter proteiforme do *karō* se manifesta duplamente, ainda que de modo algo contraditório: despreendido do corpo, ele é capaz de qualquer metamorfose, ao mesmo tempo em que sofre uma série de mortes sucessivas que acarretam uma “degradação” contínua das formas (“aparências”) que assume, de animal de grande porte a um animal menor, e deste a pedra, raiz, cupim ou toco de árvore, até a eventual aniquilação, com a fusão à terra inanimada (Carneiro da Cunha, 1986b, pp. 66-67; Chiara, 1990, pp. 100-101).¹¹

Mas a transformabilidade do *karō* “livre” é uma condição que “depende do contexto”. Entre si – em sua aldeia, ou durante a noite (que é o seu dia), quando gostam de perambular – os *mekarō* “têm a aparência humana []; mas se o dia [sua noite] os suprecende fora de sua aldeia, transformam-se em animal” (Carneiro da Cunha, 1978, p. 118). Assim como só são visíveis como tais (sob forma humana) a quem está fora de sua própria esfera – ao *meh~i~i* que está só, à noite, no mato ou no rio, ou sonhando (Carneiro da Cunha, 1978, pp. 114 e 119, e 1986b, p. 66) –, os *mekarō* se

revelam sob forma animal quando estão entre outros: sós, de dia, fora de sua aldeia. Sob forma animal, os *mekarō* podem ser inadvertidamente (mas sem maiores conseqüências) caçados e consumidos por seus parentes;¹² sob forma humana (sua ex-forma), colocam estes últimos em risco: “Se uma pessoa canela comum vê um fantasma, ela deverá morrer em breve” (Crocker, 1990, p. 313). Diz um Krahó: “Se fica na aldeia (de *mekarō*) não acontece de virar. Mas *mekarō* gosta de andar, até que acabe os *mekarō* dele, aí acaba tudo.” (Carneiro da Cunha, 1986b, p. 67).

Vê-se que estamos diante de uma questão de perspectivas: de seu ponto de vista (em sua aldeia), os *mekarō* são humanos; do ponto de vista dos humanos, no entanto, são animais, a não ser que logrem capturar o humano para o seu próprio ponto de vista, revelando-se então como espírito de um morto. Ao responder à palavra dirigida por este último, o interlocutor humano “subjugado pela subjetividade não-humana passa para o lado dela, transformando-se em um ser da mesma espécie que o ‘locutor’” (Viveiros de Castro, 1996, p. 135). Como afirma um Krahó: “os *mekarō* chamamos de *mekarō*, eles não se chamam (a si mesmos) de *mekarō*, eles têm medo de nós” (Carneiro da Cunha, 1986b, p. 70).¹³ As metamorfoses algo descontroladas dos mortos, que resultam afinal em sua aniquilação, não aparecem portanto como uma propriedade “intrínseca” do *karō* enquanto componente pessoal, mas como efeito de sua disjunção em relação ao corpo. Esta disjunção faz da existência desencarnada dos *mekarō* uma forma de vida diminuída e insípida, um reflexo atenuado da existência humana, sua mera repetição:¹⁴ “o *mekarō* anda no rastro que ele já andou []. *Mekarō* só tem os filhos que já teve. Come o que já comeu mesmo. *Mekarō* só tem lembrança do que conheceu: não conhece coisa nova.” (Carneiro da Cunha, 1986b, p. 78). Além de eminentemente instável, trata-se de uma condição também transitória, que ameaça constantemente desembocar em um estado de indiferenciação: desconectados de seus corpos, os *mekarō* são irresistivelmente atraídos por corpos outros.¹⁵

Para Carneiro da Cunha (1978, p. 146), isto se deve ao fato de que o “eu” reside privilegiadamen-

te no corpo []: privados do suporte físico que instaurava a pessoa, os mortos seriam então puras imagens, sombras evanescentes, formas sem conteúdo”:

A indeterminação da forma do *karō* livre, isto é, daquele que não mais se liga a um homem vivo, se refere à dissolução progressiva nele do elemento pessoal: [] a pessoa krahó reside essencialmente em seu corpo, e assim seu *karō*, uma vez liberto, dissolve os laços com o corpo que lhe emprestara uma forma mais estável. (Carneiro da Cunha, 1978, p. 116)

O que falta ao *karō* “livre” é o “grande diferenciador” (Viveiros de Castro, 1996, p. 129). Que esta função esteja aqui ligada ao corpo foi percebido por Carneiro da Cunha, mas ela apreende fundamentalmente como um princípio de *individuação*, o que é coerente com sua abordagem da problemática da pessoa timbira em termos do problema da constituição de um “princípio de autonomia, de dinâmica própria”, de abertura de um “campo pessoal” para a pessoa “como ser de certa maneira único, diferenciado e, sobretudo, provido de uma dinâmica própria, em suma, como um sujeito” (Carneiro da Cunha, 1986a [1979], pp. 61 e 54). Entretanto, em um cosmos onde a *humanidade* da pessoa (mas não sua “personitude”) aparece menos como condição dada de antemão que como algo a ser ativamente construído, o corpo, antes de ser um princípio de individuação e um modo de construção do sujeito, parece operar antes como um princípio de “humanização”, um modo de objetivação do sujeito em uma forma de vida específica: “[] este *eu* é ser-se vivo, ser-se Krahó, ser-se de certo segmento residencial, ostentar-se um certo nome.” (Carneiro da Cunha, 1978, p. 145).

A *descontinuidade* “objetiva e social” (Viveiros de Castro, 1996, p. 134) estabelecida pelo “perspectivismo somático” prevalece aqui não apenas sobre a continuidade (subjéctiva e espiritual?) entre os humanos (*meh~i~i*) e ex-humanos (*mekarō*), mas também sobre a continuidade, interna ao mundo dos vivos (isto é, dos espíritos ligados a um corpo), entre Humanos (*meh~i~i*) e

não-Humanos. Distintos dos *mekarō* por estarem ligados a um corpo, os *meh~i~i* distinguem-se por outro lado dos *kup~e* (e dos animais) pelo *tipo de corpo* que os define; talvez por isto dos mortos pode-se dizer *mekarō*, mas não se pode dizer **mekup~e* dos inimigos *vivos* — pois os *kup~e* mortos parecem ser também *mekarō* (Carneiro da Cunha, 1986b, p. 70). A diferença entre os corpos se abole na morte; talvez se possa dizer que, retrospectivamente (mas apenas retrospectivamente), todo ex-corpo de um *mekarō* foi um corpo de *meh~i~i*. Não se trata apenas de que a diferença entre ter/não ter um corpo próprio seja “mais importante” que a diferença entre os tipos de corpo; o problema é que não há como pôr a primeira senão como a diferença entre ter/não ter o *próprio* corpo — para os humanos, ter/não ter um corpo *humano*. O morfema *me*, indicando ora a animação, ora a humanidade, ora a identidade corporal (de nosso ponto de vista, “cultural”, “lingüística” ou “étnica”) do coletivo em questão, associaria pois a condição de sujeito ao corpo, isto é, a um corpo “específico” (“especiado”), e a um tipo de coletividade que só se pode predicar de tal corpo.

Se recordarmos os traços apontados pelos índios como distintivos de sua identidade — língua, plano da aldeia, ornamentos e técnicas corporais —, parece que estamos então efetivamente diante do corpo, não como “sinônimo de fisiologia distintiva ou morfologia fixa”, mas como conjunto de “afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário” (Viveiros de Castro, 1996, p. 128). Trata-se, ademais — e é isso que quero enfatizar —, de um corpo que se faz como corpo *de parente*.

Vimos que, para os Timbira orientais, há dois tipos muito diferentes de *meh~i~i*. Essa diferença se expressa, no plano das categorias de identidade coletiva, pela alternativa entre as duas formas de denominação grupal mencionadas; uma outra manifestação da mesma coisa pode ser observada, no plano das categorias de relacionamento, no emprego da oposição entre os “parentes” e os “outros”. O campo dos parentes é em geral designado

por termos formados a partir de **khyé** (“lado”) ou **khwè** (“pedaço”). O primeiro parece mais produtivo entre os Ramkokamekra, onde se registra um termo para (meu) “germano”, *i-khyé*, aparentemente ausente das terminologias dos demais grupos. O termo para “parente” é aqui **h~u~ukhyé**; *me h~u~ukhyé* designa o conjunto dos “parentes” de alguém. Embora Crocker (1990, p. 238) diga não ter encontrado na etnografia timbira cognatos desses termos, Melatti (1978, p. 159) registra entre os Krahó a forma *hokhye*, “parente consanguíneo”, e Azanha (1984, p. 27) a expressão *ij~ukjé*, “o do meu lado”, aplicável aos “meus parentes” ou aos “do meu grupo” de maneira geral (mesma metade cerimonial, mesmo grupo local).¹⁶ Crocker aproxima a raiz *-khyé* dos verbos “puxar”, “sustentar” (“*to pull*”, “*to support*”) e da palavra para “coxa” ou “perna”, observando que tanto a perna humana como o ato de puxar (ou sustentar) conjuntamente alguma coisa são cerimonial e simbolicamente associados à cooperação e apoio mútuo entre indivíduos (Crocker, 1977, p. 272, nota 11; 1984, pp. 64-65; 1990, pp. 174, 226, 236-238 e 372; Crocker e Crocker, 1994, p. 89, nota 51). Lave (1967, p. 115) encontra *kye*, entre os Krinkati, como um termo geral para “grupo” ou “lado” (*side*), aplicável a qualquer conjunto apropriado de objetos; da mesma maneira, Azanha (1984) entende *kjé* [*khyé*] como significando “lado”, como na expressão “o lado – direito ou esquerdo – do meu corpo”, *ij~ikjé*. Esse exemplo sugere que o “lado” em questão seja efetivamente pensado como um “lado” de dois (uma metade), uma conotação talvez presente também na referência às pernas ou coxas.

Nos demais grupos timbira os termos para designar os “parentes” se formam mais frequentemente a partir de *khwè*. Assim como *khyé*, este é um elemento amplamente empregado nas línguas timbira: *i~khwè* [3º + pedaço] aplicar-se-ia de modo geral a qualquer “parte (de um todo)”, como por exemplo um pedaço de rapadura, ou um pouco de água; *i-mã i~khwè gô* é como se pede “me dá um pedaço” (Crocker, 1990, p. 238; Azanha, 1984, p. 27). O termo pode também designar um “grupo” ou conjunto, como na expressão *rop kw’y*, “matilha de cães” (Popjes e Popjes, 1986, p. 186). Nas

formas krahó *ikw’y* ou *ikw’ya*, significa “o da minha porção ou pedaço” e, assim como o *h~u~ukhyé* Ramkokamekra, designa um dos “meus parentes” ou “do meu grupo” (cerimonial, local) em geral – isto é, um dos *meikw’ya* (Azanha, 1984, p. 27).¹⁷

A diferença entre *khwè* e *khyé* não fica muito clara. Azanha (1984, pp. 27-28) traduz *kw’y* [*khwè*] por “pedaço” e *kjé* [*khyé*] por “lado”, sugerindo que os dois elementos “especificam uma relação de ‘parte de’”, “da ordem do 1/n”, em um caso (“pedaço”), e “da ordem do 1/2”, no outro (“lado”). Os outros significados de *-khyé* (“perna/coxa”, “puxar”) parecem condizentes com esta interpretação: pernas e coxas vêm aos pares, e o ato de puxar é simbolicamente associado ao apoio mútuo.¹⁸ Quanto às múltiplas aplicações de *khwè*, trata-se sempre de extrair uma “fatia” de um número qualquer (mas diferente de 2) de “fatias”. Repare-se bem o que diz Nimuendajú: *meikhwè* era usado em relação às sociedades rituais e às *classes* de idade, e não às metades.

Seja como for, *me h~u~ukhyé* e *me?khwè* são ambos termos de significado eminentemente contextual, e que operam em diferentes níveis de contraste, definindo o Nós sempre posicionalmente em relação a uma categoria de Outros cuja expressão resta examinar. Vejamos o que diz um dos autores de *Dialectical societies*:

Os Krahó usam a palavra *meikhia* para se referirem ao conjunto de pessoas reconhecidas como parentes consanguíneos. O termo tem também outras conotações, como, por exemplo, quando designa todos os que habitam a mesma aldeia que ego. Aqueles a quem o falante não considera como sendo seus parentes consanguíneos são chamados *meibii’inare* (isto é, ‘não *meikhia*’) ou *meka?krit*. Este último termo também tem outras conotações. Pode ser usado para designar os membros de outra aldeia ou de outra tribo. (Melatti, 1979, pp. 61-62)

Meikhia [**mei?khwè**] opõe-se, pois, ora simplesmente a não-*me?khwè* (*me?khwè-nare*), ou a *meka?krit* [**me ka?khrít**], um termo que, como indicam as citações acima, além de se aplicar

genericamente aos não-parentes, designa também afins, estrangeiros, inimigos, espíritos e monstros.¹⁹ Entre os Ramkokamekra, “todo mundo é ou *h~u~ukyé* (parente consanguíneo) de Ego ou *ca'krit* (não-parente)” (Crocker, 1977, p. 274, nota 25). Entretanto, segundo Azanha (1984, p. 41), apenas aqui se ouve dizer que os *me ka?kbrít* estão “do outro lado da aldeia”, e não apenas “nas outras aldeias”. Isto é coerente com o fato de que, no início dos anos 80, a aldeia ramkokamekra reunia sozinha uma população superior à de todas as sete aldeias krahó somadas, por exemplo (Ladeira, 1982, pp. 27-29). O significado político desta diferença demográfica – a presença vs. a ausência dos *ka?kbrít* no interior da comunidade – é explorado por Azanha (1984) em uma interpretação de duas célebres instituições timbira (a da amizade formal e a dos “embaixadores” ou “chefes honorários”) que, sendo menos conhecida do que merece, vale recuperar aqui.

Um bom ponto de partida pode ser justamente a análise do morfema *kbrít*, presente no nome de uma quantidade de seres, dos quais os mais importantes seriam os **kô?kbrít**, personificados por dançarinos vestidos nas impressionantes máscaras *kô?kbrít?hó*.²⁰ Dizia Nimuendajú:

O termo *kokrít* não se relaciona às palavras para anta (*kukrít*) e urubu-rei (*kukrít*), mas é provavelmente composto de *ko*, água, e *krit*, selvagem [*wild*]. Ele se refere a uma raça de monstros que, segundo a lenda, infestava o rio Tocantins, mas que se retirou rio abaixo desde o ingresso dos Neobrasileiros. Os índios ainda acreditam na existência desses *kokrít* e me perguntavam repetidamente se eu já não tinha encontrado esses monstros em algum ponto de minhas viagens, ao longo de algum rio desabitado. (Nimuendajú, 1946, p. 202)

Registremos essa tradução de *kbrít* por “wild” – vimos afinal que, com efeito, o termo *ka?kbrít* remete a um campo de alteridade que envolve, além dos afins, a inimidade e a não-humanidade (espíritos e monstros). Mas o elemento *kbrít* entra também na denominação de vários outros seres (Azanha, 1984): os *aukapótkrit* (*aukapót*, noite),

cujos olhos iluminam como lanternas; o *kbrétkritré*, o “companheiro da traíra (*kbréi*)”, um bicho que não se vê mas cujo som indica ao pescador a presença daquele peixe; o *pókrit*, um pássaro cujo canto espanta o veado campeiro (*pó*). Assim, para os Krahó, que aparentemente identificam o ser representado pelas máscaras a um inseto aquático (uma “barata d’água”; cf. Melatti, 1979, pp. 266-267; Schultz, 1950, p. 152) associado à água e aos peixes (de cujo mau cheiro partilhariam), os *kô?kbrít* seriam algo como os “companheiros” da água. Azanha, procurando tirar as conseqüências de uma interpretação do *kbrít* como indicando “associação, contigüidade”, avançada anteriormente por Melatti (1979, p. 267), argumenta ser esta associação de ordem “metafórica”, indicando a possibilidade de “substituições paradigmáticas” (de um indivíduo pelo “seu outro”) em oposição às “substituições sintagmáticas” (de um indivíduo pelo seu “mesmo”) autorizada pela relação sinalizada por *kbrwè*. Estendendo o contraste desenvolvido por Carneiro da Cunha (1978, pp. 93-94, e 1986a [1979]) entre o “companheiro”, **ikhwè-’nô** (um “outro eu”),²¹ e o “amigo formal”, **ikhritxua** (um “eu-outro”), ele tenta determinar a diferença entre os regimes relacionais implicados pelos conceitos em discussão:

Desta forma, o sufixo */krit/* contrapõe-se aos elementos */kw’y/* e */kjê/*: enquanto estes dois elementos especificam uma relação “parte de” (é da ordem do 1/n ou do 1/2), do */krit/* poderia ser dito que é da ordem da “trindade”: “consideração dos modos no qual pares – pólos, extremos, lados etc. – são relacionados embora permanecendo distintos; o modo pelo qual são nem num, nem dois” (Varela, mimeo, 134); diz sobre o modo como coisas distintas podem co-existir e guardar uma complementaridade preservando cada uma a sua autonomia – não se confundem (não fazem um) e também não formam uma “dualidade complementar” (como as metades cerimoniais). (Azanha, 1984, p. 28)

Em que pese a força da análise destas figuras por Carneiro da Cunha (1978 e 1986a [1979]), haveria um aspecto que sua ênfase sobre o proble-

ma da *individuação*, da criação de um “espaço pessoal” como cerne da questão da pessoa, teria contribuído para obscurecer. Trata-se da conexão entre o *ikhritxua* e o *meka?kbrit*, da razão pela qual o “espaço pessoal” delimitado pela relação com o amigo formal “só se configura na convivência com os *mecabkrit*” (Azanha, 1984, p. 33). Atentar para o fato de que os amigos formais “são uma ‘classe especial’ de *ka?kbrit* – com os quais não se *guerreia* [e nem se casa] – e que deste modo fornecem um parâmetro à ‘pacificação’ necessária à convivência num aldeia timbira” é menos – assegura Azanha – tentar ressuscitar explicações funcionalistas (segundo as quais o sentido da instituição seria o de fazer a mediação entre grupos sociais opostos) que procurar entender a especificidade de um regime em que a constituição da identidade grupal não se baseia na supressão das diferenças “internas”, mas depende, ao contrário, de sua sustentação.

O amigo “formal”, do nosso ponto de vista, realizaria uma espécie de “síntese dos contrários” (da oposição *kway/cabkrit*) que não suprimiria no entanto os termos contrapostos, e sim permitiria a sua convivência recíproca, englobando-os e neste ato marcando suas diferenças. [] Mellati diz da amizade formal que “talvez essa relação simplesmente oponha à afirmação de que os consangüíneos são diferentes dos afins, outra afirmação de que os consangüíneos são iguais aos afins” (1973:40). Mellati quer dizer que, como não posso casar ou guerrear com meu amigo formal, então o torno “igual” a um *ikway* (meu consangüíneo). Mas assim fazendo o que se acentua é a diferença *kway/cabkrit*. [] A nosso ver, este é o único modo de diferenciar, isto é, de separar sem suprimir os termos. Se o dado é já uma diferença [], então eu só posso acentuá-la mostrando seu inverso – porque justamente não se quer suprimir esta diferença. Os Timbira não são “dialéticos” no sentido rigoroso deste termo, isto é, hegeliano, pois o dado na dialética hegeliana é uma totalidade indiferenciada e onde a diferença é produzida pela negação e pela negação da negação (que mantém o movimento); neste caso, quando a síntese é realizada o que se manifesta é uma

totalidade inteiramente nova. O que Mellati chama de “oposição de oposições” parece corresponder ao que L. Dumont define como o “englobamento do contrário”. (Azanha, 1984, pp. 34-35)

De modo de posição de uma diferença a serviço da afirmação do Eu, pois, a procedimento que apenas desloca uma diferença originária, dada e irreduzível, sem jamais aboli-la: eis aqui uma reinterpretação da amizade formal timbira que certamente obrigaria a “relativizar” o contraste entre os regimes de “construção da pessoa” centro-brasileiro e amazônico (ou “tupi”, ou araweté). Uma mediação do mesmo tipo caberia aos “embaixadores” na esfera intercomunitária, no plano da relação entre os grupos enquanto grupos. Azanha mostra que, da mesma maneira que a presença dos amigos formais “pacifica” a aldeia, “vinculando todos os *mecabkrit*, através da nomeação [pois os amigos timbira são herdados com os nomes], ao pátio”, a instituição dos *tambak* ou “embaixadores” (indivíduos escolhidos por comunidades diferentes de sua própria para representá-las em sua aldeia, um *status* de alto prestígio ritual) possibilita a convivência, em um mesmo território, de comunidades “inimigas”. Nas condições presentes, em que o “território” reduziu-se à aldeia, não é casual que apenas os Ramkokamekra, tendo absorvido outras “nações” timbira que conservam entretanto sua identidade diferenciada, sejam os únicos a praticar ainda a cerimônia de aclamação dos *tambak*. O maior tamanho da aldeia Ramkokamekra expressaria, pois, a “internalização” de um processo de expansão cismogênico de tipo simétrico, baseado na “rivalidade em torno de uma mesma forma”, que nos outros grupos desembocaria em cisões e formação de novas aldeias. Mantendo, mediante a instituição dos “embaixadores”, os *meka?kbrit*/inimigos “dentro” da comunidade, os Ramkokamekra “criam, para si próprios, a ilusão da expansão; afirmando que ‘bastam-se a si mesmos’, mantêm, ainda que por meio de um artifício, intacta sua autonomia” (Azanha, 1984, p. 44).

A análise de Azanha traça, assim, uma ponte entre as problemáticas da “construção da pessoa” e da constituição dos grupos, mostrando como o mesmo tipo de “dualismo” ou de “dialética”, sina-

lizado pelo *khrit*, funciona nos dois casos. Desse ponto de vista, é interessante observar o que ocorre com o (*me*) *ka?khrit* quando se alteram o contexto e o regime das classificações sociopolíticas, com a identificação das fronteiras da humanidade àquelas da comunidade e da sociabilidade e a assimilação de todo inimigo ao *kup̃e* não-humano.

Este é o caso entre os Kayapó (Ocidentais e Xikrin). O campo dos parentes é aqui definido por meio do contraste entre **ōmbikwa**,²² de um lado, e **me baytem** ou **me kàtāb**, glosados por Turner (1966, Appendix, pp. xviii-xix), respectivamente, como “*people beside my people, to the side of my people*” e “*the rest of the people*”, de outro. Estas glosas sugerem que enquanto *mebaytem* indica um emparelhamento (“ao lado”), isto é, uma relação da ordem do 1/2, *mekàtāb* refere-se mais ao “resto”, um conceito da ordem do 1/n (ou melhor, do n-1), numa espécie de versão negativa (aplicada ao pólo do Outro, e não do Nós) da dualidade timbira *khwè/khyè* (Turner, 1966, Appendix, pp. xviii-xix; Bamberger, 1974, pp. 364 e 377; Lea, 1986, p. 263; Vidal, 1977, pp. 51-52; Fisher, 1991, p. 327).

Mas *me-kàtāb* tem ainda um outro uso, designando, segundo Banner, as “pessoas comuns, sem nomes cerimoniais”, isto é, todos aqueles que não receberam nomes “bonitos” (**mets**) nas cerimônias apropriadas; nesta acepção, opõe-se a *me-rerimeit*, “os que possuem nomes cerimoniais” (Banner, 1978, p. 109). Os que não possuem nomes cerimoniais têm apenas nomes “comuns”, **kakrit**.²³ A dicotomia não distingue apenas duas categorias de nomes, mas também de animais (*mru*, caça, ou *tep*, peixe) e de pessoas (ver Dreyfus, 1963, p. 54; Bamberger, 1974, p. 366; Verswijver, 1984, p. 97; Lea, 1986, cap. III; Vidal, 1977, pp. 80-81 e 108; Giannini, 1991, p. 55). E neste último caso duplamente, pois a oposição **me mets/me kakrit**, “gente bonita/gente comum”, pode ser usada pelo menos em dois sentidos: para separar os Kayapó, *me mêtch*, “*beautiful people*”, dos povos não-kayapó, *me kakrit*, “*people of little worth and beauty*” (Turner, 1991, p. 296), e para distinguir os membros de uma comunidade segundo sejam ou não detentores de nomes cerimoniais

– distinção esta feita visível em cerimônias periódicas, através dos ornamentos que distinguem os participantes, mas que encontra expressão também em certas expectativas comportamentais (Bamberger, 1974, p. 366; Vidal, 1977, p. 112).²⁴ Isso sugere uma associação entre (a) não-parentes, (b) “gente comum” (sem nomes cerimoniais, isto é, pessoas “sem valor”), e (c) não-Kayapó (“povos sem valor”), sendo (a) e (b) significados pelo termo *me-kàtāb* (não-parentes/pessoas sem valor) e (b) e (c) por *me kakrit* (pessoas sem valor/povos sem valor).

O contraste *ōmbikwa* vs. *me kàtāb/mebaitem* opera segundo um regime familiar. Segundo Turner, *ō-bikwa*, “parente”, pode ser estendido a todas as pessoas da mesma “tribo”; *me-ba-item* e *me-katam* designam os “não-parentes”, assim como os membros de outra “tribo”. Da mesma maneira, entre os Xikrin, *ōmbikwa* inclui, segundo Vidal, os parentes paternos e maternos, próximos e distantes, assim como os “parentes afins”; todos na aldeia são ditos “parentes”. O termo pode ser usado, num nível máximo de inclusão, para se referir a “todos os índios” no tempo mítico anterior à derrubada do pé de milho que antecede a dispersão das diferentes tribos (Vidal, 1977, p. 53). Vidal observa ainda que indivíduos podem possuir parentes em outros grupos kayapó e, não obstante, classificar a esses grupos *enquanto grupos* como *kuben*, “estranhos” (*idem*, p. 51). Neste nível global, portanto, *ōmbikwa* se opõe não a *mebaitem* ou *mekatam*, mas a *kuben*. Este uso de *kuben* para se referir a grupos cultural e socialmente próximos difere, como já foi notado, daquele que fazem do mesmo termo os Timbira, que preferem marcar um contraste entre os inimigos humanos (*me ka?khrit*) e os verdadeiros “estranhos” (*kupen*). Entre os Kayapó, ao contrário, verificar-se-ia um deslizamento mais ou menos livre entre estes termos (os “povos sem valor”, *mekakrit*, são *kuben*). Algo similar se observa entre os Suyá.

O contraste “nós/outros” se expressa neste caso através da oposição **kwoiyi/kukīdi**, que tem, como seria de se esperar, uma multiplicidade de referentes: ela se aplica, em um primeiro nível, para distinguir todos os Suyá, *kwoiyi*, dos não-Suyá, *kupen* ou *kukīdi*; em um segundo nível,

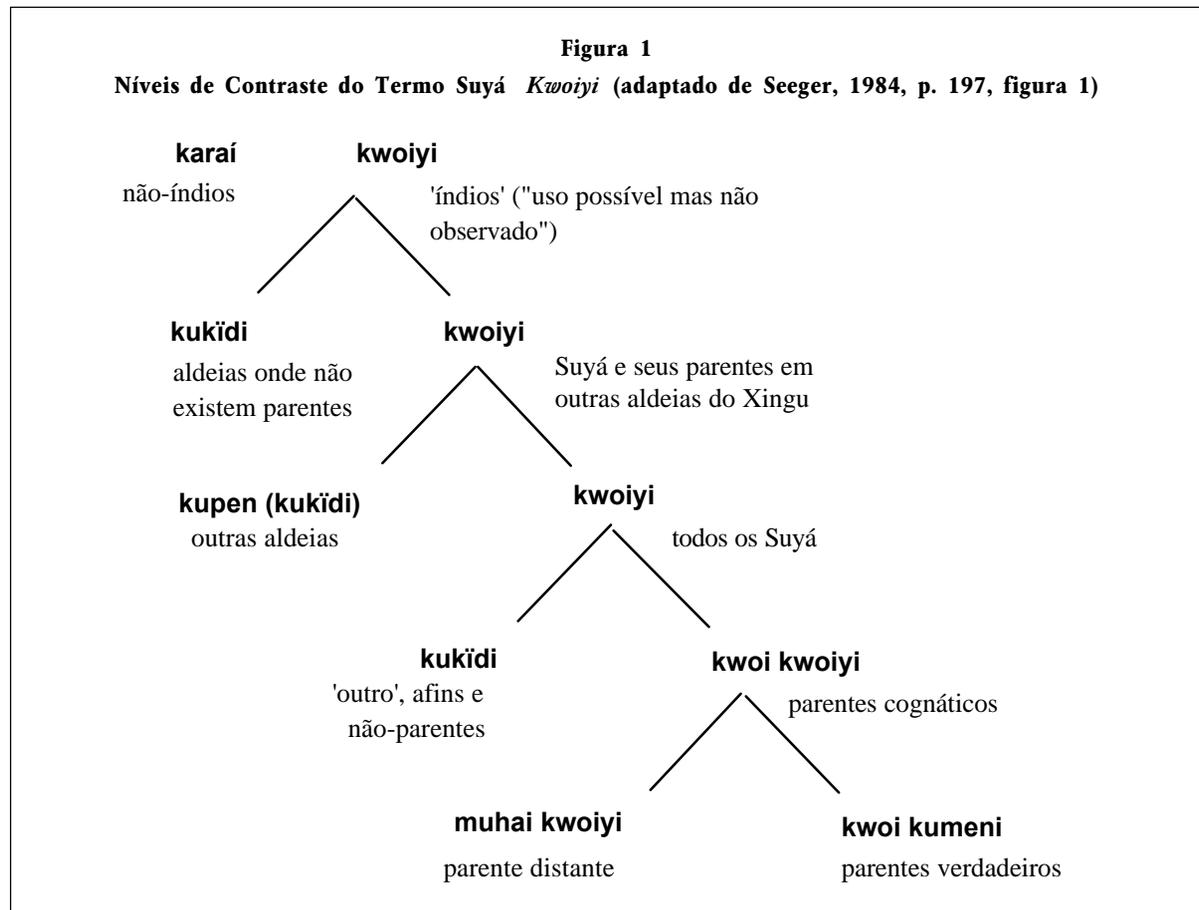
interno à comunidade (que coincide aqui com o “grupo étnico”), para opor os (*me*) *kukidi*, afins e não-parentes, aos (*kwoi*) *kwoiyi*, “parentes cognáticos”, incluindo os “distantes” e “classificatórios”; em um terceiro (interno à parentela), serve para diferenciar os parentes “reais” dos parentes “distantes” (Seeger, 1981, pp. 122-123). Seeger glosa *kukidi* como “outros”, “não-parentes”, “afins”, e traduz *me kukidi* por “*the other people*”. Essa alteridade se define por oposição à identidade de parentesco, mas seu conteúdo não parece derivar da natureza dessa última. A “base do parentesco *suyá*”, diz ele, é a identidade das pessoas que partilham a mesma substância corporal e sua oposição aos que não participam deste grupo (*idem*, p. 121). Mas seus informantes recusaram terminantemente suas sugestões de que os *kukidi* seriam diferentes dos parentes por causa *do sangue*; alternativamente,

Um homem ofereceu a seguinte explicação: ele disse que afins eram diferentes, eram a outra parte de um par, *ita tōra*. “É como ter duas possessões que são similares [o exemplo usado foi o de uma braceira de plumas]. Quando um está faltando, você diz ‘onde está o outro como este?’ [] *Se há muitas coisas [mais de três], você não diz isso. Mas se há apenas duas [ele insistiu sobre esse ponto], então você diz ta tōra ou kukidi*”. (Seeger, 1981, p. 122; ênfases minhas)

A explicação alinha claramente *kukidi* com conceitos “da ordem do 1/2”, evocando, de um lado, o *mebaitem* kayapó, e de outro o *meka?khrít* timbira. A intercambialidade entre *kupen* e *kukidi* mostra que os *Suyá* não parecem investir muito na distinção entre o *kupen* e os não-parentes/afins (*kukidi*). O *kupen* se contrapõe aqui diretamente ao “parente”, o que significa que pode inclusive ser convertido em um, uma possibilidade vista aparentemente com desfavor pelos Timbira. O regime de classificação etnopolítica *suyá* tem, com efeito, certas particularidades, que derivam de sua (muito específica) inserção no sistema alto-xinguanos. Caso talvez único entre os Jê setentrionais, os *Suyá* casam-se com *kupen*; não apenas com mulheres capturadas (e devidamente incorporadas ao gru-

po), mas com mulheres que continuam, digamos assim, sendo *kupen*: “A sociedade *suyá* no momento de sua ‘pacificação’ [é revelada] como uma em que os homens têm a aparência de e agem como Jê e as mulheres têm a aparência de, agem como e em muitos casos são efetivamente xinguanas.” (Seeger, 1978, p. 3). As cativas xinguanas eram em tão grande número que o domínio feminino tornou-se virtualmente uma cultura xinguanas (Seeger, 1993, p. 434).²⁵ É assim, provavelmente, que o contraste *kwoiyi/kukidi* ganha pertinência também no plano interétnico. No contexto da paz imposta pelo regime do Parque, na medida em que os casamentos criavam laços de parentesco entre *Suyá* e indivíduos *waurá*, *trumai* ou *juruna* e, por extensão, entre estas comunidades como um todo,²⁶ os *kupen* não apenas tornavam-se *kukidi* (afins), como, em oposição aos “outros, aldeias onde não existem parentes”, passavam a ser considerados *kwoiyi*. Seeger acredita ainda que a extensão deste contraste para distinguir todos os índios dos não-índios, embora não observada, estaria potencialmente contida na lógica da oposição “nós/outros” – com a diferença de que o pólo dos “outros” não seria rotulado nem *kupen* nem *kukidi*, mas **karai**, adaptado da designação que os xinguanos usam para os brancos. Ele faz representar a situação pelo diagrama da Figura 1:

Em suma, se os Timbira sublinham a diferença entre o *meka?khrít*, um Outro humano (um *meh~i~i*), e o *kupen*, os Kayapó e *Suyá* eludem-na, mas de maneira diversa. Os primeiros enfatizam a oposição entre a própria comunidade (os únicos realmente humanos, *mebengôkre*) e todas as demais (*kupen*); os *Suyá* tenderiam, ao contrário, a ver como “parentes” povos deles tão distintos *culturalmente* – isto é, em termos do que apreendemos como conjunto de traços distintivos a serviço da constituição de identidades coletivas discretas, mas que do ponto de vista nativo definem a pessoa humana enquanto tal – quanto os *Waurá*, *Trumai* ou *Juruna*. Da mesma maneira que os Kayapó, os *Suyá* se vêem como estando cercados de *kupen* por todos os lados, mas isso se deve menos à conversão imediata de “parentes” em inimigos de humanidade duvidosa que parece marcar a modalidade de expansão e reprodução típica dos primeiros, que à particularidade de um



processo histórico que acarretou a concentração de todos os *me kin seji* em uma única aldeia, tornando ao mesmo tempo incontornável a convivência (e o casamento) com os *kupen*.

Mas essas variações são claramente relativas, reproduzindo-se no interior do repertório de atitudes disponível em cada um dos grupos. Sabemos, afinal, que os Suyá, *me kin seji*, se consideram os únicos Humanos verdadeiros, e que os Kayapó são perfeitamente capazes de “reconhecer”, quando necessário, a “humanidade” de outros grupos — incluindo por exemplo os Canela e os Gavião na categoria dos *me mêtch*, “beautiful people” (Turner, 1991, p. 296), ou estendendo a designação *mebengókre* a outros grupos (cf. nota 8 supra). A escala suyá exprime, assim, uma estrutura que se manifesta também nos outros casos; o que muda são os recortes privilegiados em cada instância, segundo a gama maior ou menor de níveis a que se aplicam

os termos em questão. Deste ponto de vista, o caso suyá ilustra melhor que os outros a elasticidade do “parentesco”, com o emprego de *kwoiyi* ao longo de toda a linha que vai do plano intertribal, e quiçá interétnico, ao nível das relações internas ao grupo de cognatos. Ele se estende, pois, bem além das fronteiras do propriamente Humano (*me*), isto é, das relações entre *me kin seji*, ao passo que para os Timbira as coisas pareceriam se pôr inversamente (os “parentes”, *mekhwè*, constituem apenas uma parcela restrita dos *meh~i~i*), com os Kayapó tentando, por sua vez, fazer coincidirem as duas esferas (a aldeia concebida como comunidade de “parentes” é o referente privilegiado da autodenominação *mebengókre*). Deve ser possível, creio, correlacionar essas diferenças discursivas a uma série de contrastes que se pode estabelecer entre esses grupos, como aqueles que se põem nos planos morfológico e institucional, e de seu regime

sociopolítico de forma geral, ao modo, por exemplo, das análises de Azanha (1984). Mas isso fica para uma outra oportunidade.

Voltando-nos, alternativamente, para a questão que orienta essa reflexão — a de como se conectam a “construção da pessoa” e a “construção do parentesco” nessas sociedades —, parece-me possível concluir pelo menos duas coisas: (a) que a “humanidade” é uma condição associada ao que os Timbira chamam a “carne”, a uma “natureza” ou “jeito” definidos pela língua, forma da aldeia, ornamentos e técnicas corporais, gêneros vocais etc.; (b) que a “identidade” desse ponto de vista (da pessoa como Humano) é posicional e contextualmente definida, da mesma maneira que o “aparentamento”. Poder-se-ia pensar existir aqui uma contradição: como pode uma identidade afinal inscrita “materialmente” no corpo e no espaço aldeão variar segundo o contexto e a posição? Uma maneira de contornar esta objeção é argumentar que a contradição só persiste se insistimos em ver a “humanidade” (das pessoas) e o “parentesco” (entre elas) como condições dadas de uma vez por todas, e que não admitem gradação. Há evidências abundantes de que um tal modo de ver as coisas seja bastante alheio ao pensamento nativo, e se há algo que seja “consensual” entre os americanistas hoje, trata-se provavelmente do caráter “construído” do parentesco indígena. A demonstração clássica deste ponto — pelo menos no que toca aos Jê — é certamente a de DaMatta, que revela como, entre os Apinayé, o “código fisiológico” das relações “de substância” permite o estabelecimento de distinções de grau ao longo do contínuo que vai dos parentes aos não-parentes, produzindo uma escala que será diferentemente categorizada segundo o estado das relações cerimoniais e efetivas vigentes entre as pessoas (DaMatta, 1982, pp. 108 e 161). A idéia de que a linguagem fisiológica possa sustentar uma lógica da gradação pode ser estendida ao problema da “humanidade” dos sujeitos humanos, que os distingue de outros tipos de sujeitos habitantes do cosmos ameríndio. Esta “humanidade” apresenta-se, da mesma maneira, como objeto de um processo de fabricação que incide sobre o corpo: o que vemos como atributos culturais definidores de suas identidades coletivas espe-

cíficas constitui, para os índios, um conjunto de aptitudes e afecções a serem deliberada e ativamente desenvolvidas no bojo daquilo que chamamos “construção da pessoa”, e que, envolvendo a criação e transformação de relações determinadas entre pessoas (vistas como relacionamentos de parentesco ou definidas em relação a estes), confunde-se com o próprio processo do parentesco. Inscrevendo-se na ordem do feito, e não do fato, parentesco e humanidade tornar-se-iam quantificáveis (pode-se ser mais ou menos humano, mais ou menos parente), e isso lhes conferiria a flexibilidade que o regime semântico dos conceitos que analisamos viria justamente manifestar.

Mas esse argumento “construcionista” nos dá apenas parte da solução. O que observamos na flutuação semântica dos termos para “humano” e “parente” não é apenas um regime em que o parentesco se submete a uma lógica da gradação. Não se trata de que, sendo todos mais ou menos parentes (ou humanos), ficaria a cargo do falante a localização da fronteira entre parentes e não-parentes (ou humanos e não-humanos), uma liberdade que ele exerceria para melhor atender seus interesses “segundo o contexto”, ou segundo a “qualidade dinâmica e movente dos vários realinhamentos que têm lugar na sua vida social” (DaMatta, 1982, p. 108) — como poderiam dar a entender alguns exemplos arrolados (a extensão do parentesco/humanidade a “todos os índios” como função do processo de etnificação). Pois há um outro sentido em que se pode dizer ser a “humanidade” uma condição definida “posicionalmente”, e este não apenas admite a *gradação* como, por definição, supõe a possibilidade de *inversão*. Trata-se antes de uma questão de perspectiva: “gente” seria usado aqui como o pronome “a gente” (Viveiros de Castro, 1996, p. 125). Voltaremos a isso ao final deste artigo; por ora, quero apenas sugerir haver uma conexão entre a natureza pronominal das denominações coletivas indígenas que a literatura consolidou como “etnônimos” e o escopo igualmente variável dos termos traduzidos por “parente” ou “parentela”, sejam ou não estes os mesmos empregados para dizer “gente” ou “humano”. Essa conexão significaria que o “parente” é, certamente, uma “pessoa”, mas se isso impli-

ca que, aqui como alhures, “a decisão sobre quem é e quem não é um parente é tomada por e sobre uma pessoa” (Schneider, 1980, p. 57), o quanto esta “pessoa” é um Humano é algo que, para os ameríndios, não está dado, mas depende daquela mesma decisão. Em outras palavras, aquilo que faz a identidade dos Humanos como tais é a mesma coisa que faz de todos eles, por definição, parentes. Se tomamos “pessoa” como significando “pessoa humana”, portanto, estamos diante de uma ordem cultural em que *não* se pode dizer, como disse Schneider do parentesco americano, que “o parente enquanto uma pessoa é bastante diferente dos traços distintivos que definem uma pessoa enquanto um parente” (*idem*, p. 59). Tirando partido dos contrastes intra-Jê que têm constituído o alimento deste exercício, passemos aos Xokleng, que nos permitirão ilustrar melhor esta proposição.

Jê do Sul: a pessoa humana como parente

Por uma destas circunstâncias irônicas de que a história das denominações indígenas na América está cheia de exemplos, o nome “Kaingang” foi inicialmente projetado nos meios antropológicos por meio de um trabalho escrito acerca de um povo que, embora relacionado aos atuais Kaingang, acabaria ficando conhecido por outros nomes: os Xokleng, Aweikoma ou Botocudo de Santa Catarina. Entre os Kaingang a palavra **kanhgàg** tem o significado de “gente”, “pessoa”, e “índio kaingang”, este último um emprego que parece remontar ao final do século passado. Em xokleng, **koiggegn [kõngàg]** aparece com o significado de “homem” em Henry; Urban esclarece que o termo *não* é usado como denominação grupal (auto- ou alter-; os Kaingang são denominados por eles “Kaingang”, em português), referindo-se, além disso, não ao “ser humano”, mas ao “homem” em oposição a “mulher” e “menino” (Henry, 1941, p. 209; Veiga, 1994, p. 27; Urban, 1996, pp. 39-40).

O caso dos Xokleng é emblemático das armadilhas que encerra o problema das denominações grupais nas terras baixas. Bugres, Botocudos, Aweikoma, Xokleng, Kaingang de Santa Catarina,

Lakranó, foram todos termos empregados, por diferentes autores e autoridades, para referir-se aos Jê meridionais da comunidade assentada junto ao Posto Indígena Ibirama, em Santa Catarina. Nenhum deles pode ser dito constituir uma autodenominação (Urban, 1996, cap. 2; Coelho dos Santos, 1973, pp. 30-31); alguns, todavia, parecem ter sido empregados pelos Xokleng para nomear outros grupos. *Bugre* é, como se sabe, um termo do português empregado pejorativamente para os índios. Botocudo, embora igualmente alienígena, refere-se a um elemento que constitui efetivamente um importante símbolo da identidade xokleng: o labrete conferido aos meninos a partir dos dois ou três anos de idade, consistindo a perfuração dos lábios o foco de uma importante cerimônia de alcance comunitário. É possível inclusive encontrar um equivalente indígena para o termo: *glòkòzì-tõ-pley* (“long, slender lip-plug”), que os índios do P.I. Ibirama utilizavam para se referir a uma outra comunidade xokleng, hoje desaparecida. O significado e origem de Aweikoma, por sua vez, são incertos;²⁷ Urban acredita que o termo corresponda à palavra nativa *wãñkòmãg*, que designaria o estado de reclusão do viúvo/a; entretanto, diz ele: “É também um termo que elicitei em 1975 para um antigo grupo social, talvez um análogo de uma das metades patrilineares exógamas kaingang” (Urban, 1996, p. 42). Lakranó, segundo o mesmo autor, teria sido, provavelmente, o termo usado pelos Glòkòzì-tõ-pley para se referir à comunidade do P.I. Ibirama (*idem*, p. 43).

As denominações xokleng são portanto, como tantas outras na América indígena, “alterdenominações”. No caso de Glòkòzì-tõ-pley e Lakranó, os outros em questão eram “xokleng” de diferentes subgrupos — unidades a que Henry chamou “famílias extensas” e que Hicks preferiu denominar “subtribos”, aparecendo também na literatura como “facções” ou “grupos de perambulação” (Henry, 1941, p. 50; Hicks, 1966b, p. 99). Num certo sentido, esse poderia ser inclusive o caso também de *kõngàg*, que Urban, como vimos, diz referir-se ao “homem” em oposição a “mulher” e “menino”. Segundo Henry, contudo, enquanto chama os membros de seu próprio subgrupo “*my own people*”, Ego se refere aos demais como *kòin-*

ggëgn [kõñgàg] *utpá*, “different men” (*idem*, pp. 50-51). Estes “homens diferentes” representam para os Xokleng o inimigo ideal: “No interior de seu próprio círculo de parentes e companheiros os Kaingang suportam um alto grau de desconforto pessoal para evitar uma desavença, mas em relação a ‘outros’ grupos de sua ‘própria gente’ seu desejo irresistível é o de derramar sangue.” (*idem*, p. 60). Vale lembrar que o contexto é muito distinto daquele que informa a análise de Urban, pois na década de 30 os conflitos que marcaram a relação entre os subgrupos antes da pacificação estavam ainda muito vívidos na memória dos participantes:

Por centenas de anos, existiram diversas famílias extensas kaingang, e estas viviam em um estado de guerra perpétua umas com as outras. Linhagens inteiras foram destruídas, e outras, tomadas pelo pânico, embrenharam-se nas florestas sem fim sem que nunca mais se ouvisse falar delas. Algumas vezes, duas famílias extensas se reuniam e eram capazes de viver em paz, mas, geralmente, qualquer pessoa que se levantasse contra o comportamento do restante de sua “própria gente” [*own people*] e unisse sua sorte a de um “outro grupo de pessoas” [*another group of people*] estava perdida, pois tinha somado forças com aqueles cujo ódio e medo dirigiam-se contra os que a ela eram ligados. Essa pessoa tornava-se um andarilho separado dos de seu próprio sangue, insone à noite por medo de que esses pudessem vir e matá-lo, ansioso durante o dia com a possibilidade de que seus novos companheiros pudessem executá-lo. Se sobrevivesse, seus filhos portariam o peso de seu feito, pois poderiam nunca mais retornar ao povo de seu pai. Eles eram *kõinggëgn utpá*, “homens diferentes” [*different men*] para eles, mesmo sendo primos imediatos pelo sangue. Nunca haviam partilhado suas mulheres ou acariciado seus homens. Estavam aliados do círculo de braços e corpos mornos que significa segurança para os Kaingang, e eram mortos sem aviso e caçados como animais selvagens. Na terminologia kaingang, “um grupo diferente de nossa gente” [*a different group of our people*] é sinônimo de *thúgn*, inimigo. Os odiados brasileiros e “nossa gente diferente” [*our different*

people] são ambos *thúgn*, inimigos, “uma coisa não boa”, separados dos laços de sangue em comportamento se não de fato. (Henry, 1941, pp. 50-51).²⁸

É claro que, ao contrário de Glòkòzĩ-tõ-pley e Lakranó, *kõinggëgn utpá* não consiste em uma denominação grupal, e sim em uma categoria relacional que se define, aparentemente, em oposição a “*my own people*”. Henry não registra o equivalente xokleng desta expressão, mas no glossário que fornece “*people*” (“*in the relationship sense*”) é *kóiká* [kõñka], termo que significa também “parente”.

Segundo Urban, *kõñka* entra efetivamente na composição de uma expressão de circulação crescente entre o mais jovens: **ãg kõiñka òg**, “nossos parentes”. O termo aparece, nas narrativas míticas, ali onde os mais velhos diriam simplesmente “eles”, referindo-se aos antigos, aos antepassados. Esta pequena inovação lingüística representa, para o autor, uma alteração significativa no que toca à auto-representação do grupo:

Enquanto os mais velhos distanciam falante e ouvintes dos eventos descritos, retratando à consciência uma disjunção com respeito ao presente, os falantes mais novos criam uma aliança através das gerações, e afirmam o que pode ser caracterizado como uma fronteira étnica. A mudança pode ser menor no que toca ao detalhe lingüístico, mas do ponto de vista da consciência é importantíssima. (Urban, 1996, p. 62)

O argumento de Urban é de que a oposição entre vivos e mortos constitui aqui o principal parâmetro das categorias de identidade coletiva. Partindo da constatação de que nenhum dos nomes propostos para o grupo consiste numa verdadeira autodesignação, ele se pergunta: que palavras serviriam de veículo para a expressão da identidade xokleng? “Uma possível resposta é de que a identidade coletiva, se não codificada em um nome de terceira pessoa, pode ser expressa no pronome da primeira pessoa do plural ‘nós.’” (Urban, 1996, p. 44). Fiel à sua “abordagem centrada no discurso” (“*discourse-centred approach*”), Urban ataca o problema investigando o modo como esse pronome

(*nã*, nominativo; *ãg*, todos os outros casos) aparece nas narrativas xokleng. Conclui que o significado mais saliente – ou, pelo menos, aquele característico dos gêneros verbais que se encontram “no coração da cultura”, a saber, “as narrativas míticas e históricas partilhadas por toda a comunidade e transmitidas através das gerações” (*idem*, p. 48) – se refere a um Nós “do aqui e agora que inclui tipicamente apenas aqueles que partilham a experiência empírica do falante” (*idem*, p. 46). Mais geralmente, trata-se de um Nós do presente oposto ao passado, que não circunscreve etnicamente uma comunidade mas “engloba potencialmente todos os seres humanos” (*idem*, p. 48). Esse uso do pronome “nós” seria “concisamente” capturado por uma expressão que, assim como *ãg kòñka òg*, estaria emergindo na fala das gerações mais novas: **ãg l^ˀel**, “*we live*” ou “*we the living*”.²⁹ A forma apareceria raramente nas narrativas dos velhos, “a não ser no sentido de ‘ser humano’”, diz Urban (*idem*, p. 61). Empregada pelos jovens em conversação informal, ela implicaria, ao contrário, uma referência à identidade étnica xokleng.

A questão de Urban é o processo de etnificação, e seu objetivo é mostrar que o Nós do discurso nativo não corresponde ao objeto “Xokleng” “proposto pelos antropólogos”: mesmo relativamente “fixado”, como na forma nominalizada *ãg l^ˀel*, o contraste indígena permaneceria refratário às implicações etnificantes do esforço em “*invent a name for the phenomenal grouping which would, simultaneously, capture the noumenal reconstruction of community woven into the fabric of discourse*” (*idem*, p. 62). Ao se autodenominarem “nós, os vivos”, os Xokleng, segundo o autor, ao mesmo tempo adotam e subvertem o discurso essencialista que sustentaria a produção de identidades étnicas no contexto do Estado-Nação. A proporção *nós : outros :: vivos : mortos* permaneceria exercendo seu efeito estruturante sobre as práticas rituais e discursivas entre os Xokleng, acima e além do processo de etnificação a que responderia a emergência desses novos “nós”.

Não que esse “irrestrito” “nós, os vivos” (os Humanos) seja o único sustentado pelo uso do pronome em questão. Urban identifica (nas narrativas) o que chama de um “Nós restrito”, ou

“empírico”, referido a uma experiência partilhada ou a projetos coletivos específicos. Trata-se, imagina, de um Nós em que se esconde a semente da discórdia, plantada diretamente na gramática, na implícita oposição entre falante e ouvinte que o pronome implica; atualizada no discurso de modo a enfatizar uma identidade entre o falante e terceiros com exclusão do ouvinte, torna-se “potencialmente divisivo e confrontacional”: “a mudança é sutil, mas é uma que leva o ‘Nós’ além de seus limites empíricos ou experienciais e o move na direção do faccionalismo político” (*idem*, p. 57). Há, é claro, também o Nós inclusivo, que Urban qualifica “histórico” ou “celebratório”; trata-se também, para ele, de um Nós potencialmente divisivo, por afimar uma compreensão do passado “que não deixa espaço para diferenças presentes de interpretação” (*idem*, p. 58). Num caso ou no outro, está-se diante de “essencializações” que ameaçariam o caráter consensual da constituição política xokleng, e não apenas porque o pronome possa ser usado para marcar divisões “internas”: aqui, é a própria posição de um Nós etnicamente diferenciado em relação à “sociedade envolvente” que cria estas divisões, uma vez que entre os Xokleng existem aqueles que preferem minimizar esse contraste, e aparentemente gostariam de fundir-se à população “branca” regional.

A descrição de Urban enfatiza, pois, a relutância dos Xokleng em marcar uma diferenciação de caráter “étnico” – entre índios e brancos, entre Xokleng e outras etnias ameríndias. A condição para que os Xokleng se reproduzam como tais é, diz o autor, a transmissão das narrativas legadas pelos antepassados, e essa depende, por sua vez, da preservação da política baseada no consenso que caracterizaria suas formas de sociabilidade intracomunitárias. A não-representação cultural da unidade do grupo torna-se, portanto, condição da reprodução sociocultural do grupo como unidade, na medida em que é ela que garante a autonomia dos indivíduos: “Indivíduos podem ser de fato unificados culturalmente sem se experimentarem a si mesmos como diretamente controlados” (*idem*, p. 60). É apenas diante dos mortos, dos antigos, que os vivos podem ser representados como uma unidade, sem que esta se veja por isso ameaçada:

Quem poderia contestar a proposição “nós não somos os mortos que vieram antes de nós”? Assim, uma essencialização presente/passado ou vivos/mortos efetivamente solapa o divisionismo da essencialização, étnica ou outra, dos grupos, mas ao mesmo tempo permite uma unidade implícita e um alto grau de autonomia individual nas formulações conscientes. (Urban, 1996, p. 60)

A situação “de contato” xokleng — e kaingang — tem certamente suas particularidades em relação àquelas que prevalecem entre os Jê centrais e setentrionais, uma delas sendo provavelmente a intensidade da divisão da comunidade diante da alternativa de ser ou não ser como os brancos. Por outro lado, todos os Jê (entre outros) têm se debatido com esta questão por pelo menos um século ou dois, e mais de um grupo ou comunidade parece ter se dividido em torno do dilema. As soluções foram sem dúvida diversas, e é de se esperar que tenham tido implicações sobre o emprego de categorias de identidade coletiva. Mas a dificuldade principal da análise de Urban está, a meu ver, no fato de que, como deixa perceber a passagem supracitada, toda generalização do Nós para além daquele nós “restrito” e “empírico” da experiência ou projetos imediatamente partilhados constitui já, para este autor, uma “essencialização”; da mesma maneira, todo uso do Nós para diferenciar um coletivo ou comunidade humanos específicos consistiria potencialmente em um passo rumo à etnificação. O que se perde com isso é a especificidade dos regimes nativos de construção da identidade e diferença, que não se deixam necessariamente capturar pela oposição entre o universalismo naturalista de uma categoria de “seres humanos” como a nossa, de um lado, e o particularismo de uma categoria de cultura “eticamente” definida. Não é intenção minha entrar em um debate — o que cerca o conceito de etnicidade — que escapa ao escopo deste trabalho assim como de minha competência; mas a concepção que os índios fazem do que seja um “ser humano” é uma questão inescapável para quem está procurando compreender seu “conceito de parentesco”.

Talvez valha a pena nos determos um pouco mais sobre essas expressões emergentes, segundo

Urban, no vocabulário dos mais jovens. Começando pela primeira, *āg l̄el*: se “Nós, os Vivos/ Presentes”, em oposição a “Eles, os Mortos/Ausentes”, não deixa de constituir uma essencialização, esta assume uma forma muito particular:

Não há dúvida de que isso é uma essencialização. Todavia, é uma essencialização que evita imputar traços a grupos étnicos. É um “nós” mais no sentido de “seres humanos”. Ao mesmo tempo, é especificamente oposicional, contrastando humanos vivos com mortos. *Há uma noção de cultura partilhada ou de condição partilhada* construída através desse “nós”, mas não se trata de uma noção de cultura que é etnificada ou restrita a uma população específica. Não se trata portanto da noção recentemente em voga na antropologia e humanidades, onde cultura e etnicidade se vêem estreitamente relacionadas, se não co-extensivas. (Urban, 1996, p. 59; ênfase minha)

Uma boa pergunta neste ponto seria: qual então a “cultura” ou a “condição partilhada” que esse “nós” carrega ou constrói? O que significa, para os Xokleng, o “ser humano”, afinal? A forma *āg l̄el* indicaria que os Humanos são, primeiramente, os Vivos,³⁰ mas a expressão “emergente” *āg kōñka òg* violaria a barreira da morte: “O que é notável [nessa fórmula] é o uso de uma forma nominalizada para efetuar uma essencialização cultural. Além disso, a nominalização envolve uma primeira pessoa do plural “nosso” que viola o contraste vivos/mortos” (Urban, 1996, p. 61). Parece-me, todavia, que Urban superestima as implicações desta inovação lingüística: se está claro que a fórmula estabelece uma continuidade entre vivos e mortos, o “Nós” a que se refere o pronome permanece restrito à comunidade dos vivos; mais do que isso, não deve ser à toa que a expressão, diferentemente da forma tradicional *āgkãñka*, marca o plural através desse pronome *òg*, “eles” (*idem*, p. 47), ao invés de o fazer através da mudança vocálica (*idem*, p. 262, nota 6): “Eles, nossos parentes” talvez fosse uma tradução mais apropriada da fórmula, que se revelaria assim preservar algo da fronteira em questão.³¹ Seja como for, não é minha intenção negar que haja aqui inovação, mas apenas sublinhar o fato de que esta

estende um uso insuficientemente investigado por Urban: o da referência ao parentesco como substrato da noção de comunidade. Não que ele não esteja consciente deste substrato; pelo contrário:

Todos na comunidade são, axiomáticamente, aparentados a todos os outros. Trata-se apenas de uma questão de aprender, através do discurso, precisamente qual é o relacionamento. A designação grupal emergente, *āg kōñka òg*, de fato, apenas cristaliza o axioma. Ela significa, literalmente, “nossos parentes”. Se alguém é membro da comunidade, então você pode retrair um relacionamento com ele. O termo *āg kōñka òg* é pois metadiscursivo; ele caracteriza a comunidade em termos da habilidade de tornar relações de parentesco inteligíveis através do discurso. (Urban, 1996, p. 78)

Todavia, e aí está o problema, assim como não basta dizer que o Nós nativo não é uma categoria étnica mas tem o sentido de “seres humanos” — pois o que torna, afinal, os seres *humanos*? —, não é suficiente (mesmo que seja necessário) afirmar que a comunidade se constitui (“metadiscursivamente”) como uma comunidade de “parentes”. É preciso descobrir o que isto significa para os Xokleng. Aqui talvez valha a pena retornar à etnografia de Henry. Comentando a ausência de forma e estrutura que caracterizaria a sociedade xokleng, diz ele:

Ainda assim, com tudo isso, a sociedade Kaingang [i.e., Xokleng] podia manter-se unida, por mais acidentalmente que fossem amarrados seus laços, pois os Kaingang têm um forte sentimento de serem um povo em oposição a outro povo. No final das contas, eles são todos relacionados uns aos outros pelo sangue, e são todos “nossa gente” ou “nossas coisas vivas” uns para os outros, em oposição a todas as outras “coisas vivas” que não recebem pronomes possessivos para trazê-las ao interior do grupo. (Henry, 1941, p. 49)

Henry não explicita os termos nativos para as expressões referidas, mas mostra que o mesmo contraste aparece transposto para o plano das

relações entre os diferentes subgrupos ou “famílias extensas”, e entre os vivos e as almas dos mortos:

Os mortos passam para além do alcance dos abraços dos vivos; eles são separados de suas vidas precisamente da mesma forma que os membros de outras famílias extensas; e eles constantemente os ameaçam com a morte. Seu *status* é verdadeiramente o de “coisas diferentes”. [] Como inimigos, as almas dos mortos são “outras coisas” — é a única categoria que os Kaingang têm para aqueles que vivem fora dos limites da família extensa — e para pessoas nessa categoria eles conhecem apenas uma emoção, raiva-medo. (Henry, 1941, pp. 68-69)

Como se constitui esse círculo de relações seguras e íntimas num contexto em que, conforme Henry, “o sentimento de que coisas exteriores ao próprio corpo de um homem têm uma referência direta a ele é redutível à concepção de que a maior parte destas coisas tem um referência destrutiva” (*idem*, p. 87)? No plano humano, continua o autor, os Xokleng enfrentam essas ameaças extracorporais “estendendo seus corpos através da difusão física e emocional — o símbolo da segurança é *ka lèlè nyá*, viver em outro alguém” (*ibidem*).³² Constitui-se assim uma espécie de “personalidade social”, e tudo que vem de fora dela — isto é, de outros subgrupos — é visto como potencialmente destrutivo. *Ka lèlè nyá* aparece no glossário de Henry como: “Viver em [to live in]; amar. Expressão que denota as relações afetivas entre os membros da mesma família extensa.” (*idem*, p. 209). Isso adiciona um novo significado ao conceito: “Nós, os Vivos” somos os que *vivemos uns nos outros*. “Nós, os Vivos”, neste sentido, somos “Nós, os Parentes”, em oposição aos mortos assim como aos inimigos; e o que nos opõe a esses Outros é uma identidade coletiva (“personalidade social”) constituída por uma espécie de, segundo Henry, “difusão física e emocional”, uma *mistura de corpos*.

Isso fica ainda mais claro se consideramos uma terceira categoria de Outros, ao lado dos mortos e dos inimigos: os animais. Se Urban não se aprofunda no assunto, os discursos que analisa têm, não obstante, algo a nos dizer. A narrativa em pauta

(que circula, especifica o autor, na esfera doméstica) refere-se a uma festa de furação dos lábios dos meninos (e tatuagem das coxas das meninas) em que os celebrantes são animais (onça, anta, jaguatirica, veado, tamanduá) e o patrocinador – responsável pela bebida que deve ser servida na cerimônia – um personagem de nome Wãntãñ (sobre quem Urban não nos dá maiores esclarecimentos). As linhas iniciais são as seguintes:

1. ḳu wãntãñ ṭe ẉu wãntãñ ṭe ẉu mōg ṃu
1. And Wãntãñ, Wãntãñ made mead
2. mōg
2. [He] made mead
3. ḳu tã ṭe tō mōg ṭe ki tã akle wãnmō ṭe tō ki wagzun kan
3. and in the mead he assembled every kind of animal
4. akle ṭe tō wãc̣in ṭe ka tã tō āgḷeḷ ṭe tō wãcō āgḷeḷ yè ṭe tō ki win wã
4. The animals, a long time ago, humans, in order to make them into humans he put them in the mead
5. ḳu tã āglag ṃu
5. and held an *āglan* ceremony

A congregação degenera num conflito violento, ao final do qual os animais humanizados se dispersam (re)transformados em animais. A série de associações entre ser “parente”, ser “humano”, e ser “vivo” é especialmente saliente neste fragmento de narrativa, pelo menos segundo a tradução de Urban (1996, p. 181):

60. nãnglò ẉu ṭu ṭe òg wãcō ānkōñkan
60. Meanwhile, some of those who had turned into humans [lit., “became related to us”]
61. ḳu ṃu ke ṃu
61. went off [as animals]
62. ug ṭe ẉu wãcō ug
62. The peccary became a peccary
63. ḳu ṭe
63. and went
64. ug ṭe ẉu tō āgḷeḷ ṭe
64. The peccary who had been human [lit., “we the living”]
65. tokè wãcō ug

65. now became a peccary
66. ḳu ṭe
66. and went.

Parece-me possível concluir do que antecede que há entre os Xokleng pelo menos duas maneiras de dizer “humano”: (nosso) “vivo” e (nosso) “parente”. A primeira, no contexto do mito, implica a identificação do contraste vivos/mortos àquele entre animais e humanos; a segunda, no mesmo contexto, indica que esta dupla diferença é uma questão de parentesco; e o que o contexto sugere é que esse parentesco é algo que se inscreve no corpo. A furação do lábio ou tatuagem da coxa é um momento crucial na construção da pessoa xokleng: após efetuar a operação, o “pai cerimonial” levanta a criança e grita: *a han*, “you are made” ou “this is your making” (Urban, 1996, p. 192; Henry, 1941, pp. 195-197). O ato define a relação de paternidade cerimonial (a maternidade cerimonial parece associada proeminentemente ao corte do cordão umbilical).

Isso me sugere que a “cultura” ou “condição partilhada” pelos “seres humanos” – Nós, os Vivos – é, do ponto de vista xokleng e *pace* Urban (1996, p. 59), efetivamente “restrita a uma população específica”, e depende, entre outras coisas, da criação das relações apropriadas entre “pais cerimoniais”, pais “reais”, e crianças, no contexto de uma cerimônia coletiva em que o corpo destas últimas é fabricado mediante a imposição de tatuagens e labretes. A distância entre o uso tradicional da expressão *āg ḷel* pelos mais velhos, para referir-se aos “seres humanos”, e seu emprego pelos mais jovens como “autodesignação” coletiva parece-me assim menor do que admite Urban. Isso não significa dizer que a expressão consista num verdadeiro “etnônimo”. O que “restringe” esta “população”, o que a especifica, é uma identidade corporal, que não está dada mas deve ser ativamente determinada, através de operações físicas particulares as quais envolvem a ativação e transformação de um certo número de relações. Estar vivo, ser um de Nós, os Vivos, é ter um corpo humano, devidamente fabricado em um *āglan* – e ter um tal corpo, diz a linha 60, é *aparentar-se* (aos demais humanos, isto é, Xokleng).

Anotemos, pois, a lição do mito do *āglan* dos animais: estar vivo (e não morto), ter um corpo humano (e não de onça, anta, veado) e ser aparentado — relacionado de uma maneira determinada — aos outros humanos são três coisas equivalentes. “Nós, os Vivos” — que é como Urban traduz *āg l̃el* (*We the Living*) — são os que vivem uns *nos* outros, os que se “amam”, segundo uma das expressões registradas por Henry (*ka l̃l̃ē nyá*); são “nossas coisas vivas” segundo outra (“*our living things*”).

Urban preocupou-se em diligentemente mostrar como um pronome — “nós” — pode passar, fácil e quase imperceptivelmente, a se comportar como um nome (um substantivo). Este é um movimento, aliás, no qual os antropólogos têm sua parte de responsabilidade. Com efeito, a história do problema das denominações grupais na América do Sul indígena ensina que esses nomes — supostos etnônimos — se comportam mais frequentemente como pronomes. O argumento foi recentemente formulado por Viveiros de Castro; ele nos leva de volta ao problema da “cultura” ou “condição partilhada” definidora dos Humanos a que se referia Urban:

A primeira coisa a considerar é que as palavras ameríndias que se costumam traduzir por “ser humano”, e que entram na composição das tais designações etnocêntricas, não denotam a humanidade como espécie natural, mas a condição social de pessoa, e, sobretudo quando modificadas por intensificadores do tipo “de verdade”, “realmente”, funcionam (pragmática quando não sintaticamente) menos como substantivos que como pronomes. Elas indicam a posição de sujeito; são um marcador enunciativo, não um nome. Longe de manifestarem um afinilamento semântico do nome comum ao próprio (tomando “gente” para nome da tribo), essas palavras mostram o oposto, indo do substantivo ao perspectivo (usando “gente” como o pronome coletivo “a gente”). Por isso mesmo, as categorias indígenas de identidade coletiva têm aquela enorme variabilidade contextual de escopo característica dos pronomes, marcando contrastivamente desde a parentela imediata de um Ego até todos os humanos, ou

mesmo todos os seres dotados de consciência; sua coagulação como “etnônimo” parece ser, em larga medida, um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo. (Viveiros de Castro, 1996, p. 125)

Estas observações aplicam-se perfeitamente às “autodenominações” que vimos estudando. Elas me parecem aplicáveis a outras que não sofreram esta coagulação: *āg l̃el*, por exemplo, que poderíamos aproximar diretamente da autodesignação timbira *meh̃ĩi* — *h̃ĩiá* sendo a expressão ramkokamekra para dizer “*alive*” (Crocker e Crocker, 1994, p. 102) —, dissolvendo assim o contraste do qual partimos, entre a “etnonímia” timbira e xokleng. Quanto a *kōñka*, “parente”, está claro que o termo exhibe uma “polissemia” comparável a de seus equivalentes nas línguas setentrionais, servindo tanto para distinguir os Xokleng de outros grupos indígenas (e dos brancos), como implicado na expressão cunhada pelos jovens para falar dos antigos, *āg kōñka òg*, quanto para distinguir uma comunidade (subgrupo ou “família extensa”) das comunidades vizinhas, uso possivelmente manifesto na fórmula glosada por Henry “*our people*” (*āg kōñka*, talvez?).

Mas a “variabilidade contextual” do escopo desses (pro)nomes não nos deve cegar para a diferença sensível que faz a diferença entre Humanos e não-Humanos. Nos termos de Viveiros de Castro (1996), a “condição partilhada” pelos primeiros, que os distingue dos segundos, não é, afinal, e justamente, a “cultura”, mas a “natureza”, isto é, o corpo, como conjunto de “afetos, afecções ou capacidades”. Tendo isso em conta, poderíamos ainda levar adiante a comparação, investigando a maneira como o contraste Nós/Outros reproduz-se internamente ao grupo, em termos da distinção entre consangüíneos e afins; também aqui constataríamos, então, que esta oposição depende da realização de operações físicas específicas: o sexo, certamente, mas também a pintura corporal.

Para ilustrar este ponto: segundo Henry, pessoas da mesma “marca” (padrão de pintura) e mesmo sexo chamam-se mutuamente *kōika h̃ē* [*kōñka h̃à*], que ele traduz por “*good people*”. Este termo é também empregado pelas mulheres para

os homens de sua própria marca, mas seu recíproco seria neste caso *yóktë* [*yòktà*] (*yók* = prefixo formal; *të* = mulher). Pessoas de marcas diferentes chamam-se *wamô* [*wāmō*], se de mesmo sexo; *plu* [*pɫu*], “esposa”, e *mbâdn* [*mèn*], “marido”, se de sexo oposto (Henry, 1941, p. 176). O termo *kòñka hà*, além disto, aparece no que Henry reporta como sendo as denominações dos grupos identificados pelas marcas, afixado a nomes pessoais a estas associados: Wanyekí *kòñka hà* é como se chamam os que se pintam com “discos”, Klendó *kòñka hà* os que se pintam com traços, e Kainlé *kòñka hà* os que usam “círculos” vazados (Henry, 1941, pp. 175-177; Urban, 1996, cap. 5). A conexão entre o sistema de “marcas” e de nomes, de um lado, e a terminologia e o casamento, de outro, é uma questão complexa, mas se o modificador *hà* pode ser traduzido por “bom”, “pleno” (*whole*) (Henry, 1941, p. 175, nota 2; Urban, 1996, p. 144), o que precede já indicaria que os “bons” parentes, os parentes “verdadeiros”, são aqui antes de mais nada os que se pintam com os mesmos padrões.

A situação contudo é bem mais complexa, e as “marcas” xokleng estão longe de definir — como parece ser (ter sido) o caso entre os Kaingang e Jê centrais — segmentos exógamos efetivamente articulados pelo casamento. Daqui se descortina, pois, um leque de questões — entre elas a da passagem entre os regimes “cognáticos” dos Jê setentrionais e dos Xokleng para os sistemas “com descendência” dos Xerente, Xavante, Kaingang e Panara — que obviamente ultrapassa, como se diz, os limites deste trabalho. Espero, entretanto, ter realizado o objetivo a que inicialmente me propus: demonstrar a conexão entre a construção do parentesco e a construção da pessoa humana, entre o “aparentamento” e a “hominização”, tal como expressa no sistema de categorias de identidade coletiva de alguns Jê. Com o que ficamos mais próximos de compreender no que consiste, para eles, a vida: ao invés de *dada junto* com um “parentesco” concebido como fundamento natural de nossa distintividade como espécie, a vida *humana* tem de ser ativamente construída, isto é, *diferenciada* de outras formas de vida igualmente possíveis para todos os sujeitos (pessoas), através de um esforço deliberado de *identificação* (apa-

rentamento) mediante a fabricação de corpos de um certo tipo, sejam eles coletivos ou individuais. Essa perspectiva, creio, permitiria realizar o projeto de uma sociologia do parentesco jê efetivamente “sensível à dimensão simbólica” (Viveiros de Castro, 1992b, p. 191), que não tome como dado aquilo que, nos universos conceituais descritos, deve ser ativamente construído: não *a pessoa como sujeito individual*, a ser destacado pela diferenciação de um coletivo que originalmente o subsumiria, mas *o sujeito como pessoa humana*, distinto dos outros tipos de sujeito que circulam neste mesmo cosmos. O contraste entre os modos de posição “especular” e “canibal” da pessoa jê e tupi está entre outros que não poderão sair deste empreendimento senão transformados.

A “construção do parentesco” e a “construção da pessoa (humana)”, num cosmos em que o protótipo da relação é a diferença, e não a identidade, onde a segunda, caso particular da primeira, não pode negá-la senão reproduzindo-a (Viveiros de Castro, 2000), constituem tarefas propriamente intermináveis, que, por definirem a vida humana, só podem acabar junto *com esta*. A vida, para os ameríndios, pode pois ser “difícil”, como sentia Maiakóvski, mas a morte está longe de oferecer um descanso para a alma, já que esta, separada do corpo, se torna passível de uma série de transformações, todas elas, do ponto de vista dos Humanos, assustadoras. Como dizia um dos informantes krahó de Carneiro da Cunha (1978, p. 130):

E eu, pra onde vou eu?

Nós somos aqueles que estamos vivos. Estar-se vivo é bom.

Se você está vivo, vai ver os outros no pátio;

Você corre com a tora (atrás dos outros)

Se eles cantam, você está caminhando (por entre eles)

Isso é que é bom.

NOTAS

- 1 As implicações da apreensão invertida da polaridade vida/morte, em relação à marca atribuída pela cultura, podem ser trágicas. Lembro Jakobson falando da reação, sua e de Trubetzkoy, à morte de Maiakóvski:

- “Naquele tempo, estávamos ambos profundamente impressionados com o suicídio de Maiakóvski em abril; compreendemos seus versos sobre a morte não-marcada, que ‘não é difícil’ e sobre o ‘difícil’ que é ‘a vida e seu ofício’, e nessa contemplação do mundo invertida, não a morte, mas sim a vida, ‘exigia marca.’” (Jakobson e Pomorska, 1985, p. 95).
- 2 Deixo de lado também os Apinayé, por razões de espaço e conveniência: a situação entre eles, do ponto de vista que vai nos interessar aqui, parece aproximar-se daquela encontrada entre os Kayapó, cuja etnografia, no que toca aos aspectos considerados neste texto, é entretanto bem mais rica.
 - 3 O que estou chamando de “personitude” (Viveiros de Castro, 2000, p. 13) refere-se às capacidades de agência, consciência e intencionalidade definidoras do sujeito, as quais, nos termos do perspectivismo ameríndio tal como caracterizado por Viveiros de Castro, não se restringem aos membros da espécie humana mas são partilhadas por vários outros habitantes do cosmos. Se é possível dizer que a “humanidade” é o nome da forma geral do Sujeito, que, de sua perspectiva, todos os seres se vêem como humanos, sendo a Cultura “a forma como todo sujeito experimenta sua própria natureza” (Viveiros de Castro, 1996, p. 127), é porque condição humana e espécie humana são aqui distintas (*idem*, p. 119), e é à primeira que se aplica a noção de “personitude”. Neste artigo, emprego em geral “humanidade” e Humanos com referência, ao contrário, àqueles sujeitos especificamente (“especialmente”) diferenciados (por seu corpo; cf. *infra*) dos demais tipos de sujeito circulantes, que se afirmam diante destes (e dos antropólogos) como os únicos verdadeiramente “humanos”.
 - 4 Devido à natureza deste exercício, o presente texto está repleto de termos indígenas, em diferentes línguas, e registrados (para uma mesma língua) por diferentes fontes. Para facilitar a leitura, os vocábulos que serão objeto de discussão são apresentados em negrito em sua primeira ocorrência e, daí por diante, em itálico. Como a grafia varia segundo a fonte, adoto em geral aquela da etnografia mais extensamente utilizada, que faço também figurar, entre colchetes, após formas variantes utilizadas por outros autores. Utilizo como referência, nesse aspecto, para os Canela, a grafia de Crocker (1990); para os Kayapó, a de Lea (1986); para os Suyá, Seeger (1981); para os Xokleng, Urban (1996). Quando o termo em questão não é reportado por esses autores, emprego, é claro, a grafia da fonte em discussão.
 - 5 *Me* serve também (acompanhado ou não de *pa*, 1ª pessoa do plural inclusiva, na forma *me pa*) para indicar a posse não específica de nomes não-alienáveis (termos de parentesco e partes do corpo, em geral), como em *men to jaxájre*, “doenças do olho” (*to*, “olho”; *jaxájre*, “doenças”) (Popjes e Popjes, 1986, p. 169); e pode também, de modo mais geral, ser anteposto aos prefixos pessoais de sujeito ou objeto (ou ao nome na posição de objeto) para indicar o plural (“*the context alone indicates whether the subject or the object is being pluralized*”) (*idem*, p. 185).
 - 6 Crocker (1984, p. 96, nota 44) continua: “Presumivelmente, os Apinayé e Krahó teriam uma perspectiva diferente, estando mais próximos das fronteiras timbira.” Nos anos 70, contudo, os próprios Ramkokamekra adotariam uma “perspectiva diferente”, incluindo os Kayapó entre os *meh-i-i*, embora mais tradicionalmente reservassem o termo apenas para grupos “timbira” (Crocker, 1990, p. 57).
 - 7 “Antes da pacificação, as nações timbira que eram inimigas lutavam entre si sazonalmente, mantendo assim baixos seus números. Nações timbira aliadas formavam alianças e comerciavam.” (“*Before pacification, Timbira nations who were enemies fought each other seasonally, thus keeping down their numbers. Friendly Timbira nations formed alliances and traded.*”) (Crocker e Crocker, 1994, p. 13). Os objetos principais dessas trocas eram itens de ornamentação cerimonial, como resinas, penas, tinturas para pintura corporal; grupos aliados também emprendiam expedições guerreiras conjuntamente anualmente (*idem*, p. 59, nota 12).
 - 8 Segundo César Gordon, que desenvolve pesquisa junto aos Xikrin, *mebengôkre* é hoje um termo utilizado para quaisquer grupos e comunidades kayapó, mesmo inimigos, e em alguns contextos pode ser estendido até mesmo a todos os índios; assim, os Xikrin se referem àqueles que vêem na TV como *mebengôkre ôdjwaj*, isto é, “outros *mebengôkre*” (Gordon, comunicação pessoal).
 - 9 A morte “orgânica” sobrevem quando cessa a respiração, isto é, o “vento” (*khwók*) que circula no corpo do vivente, num movimento regulado pelo coração; na falta desse sopro vital, a pessoa é dita *ratêk* (em que *ra* indica estado e *têk*, “morto”, “preto”). A transformação só se torna irreversível, porém, quando o *karô* do morto se instala na aldeia dos mortos, através da alimentação, do sexo, da pintura, e das corridas de tora, do canto, da conversação (Carneiro da Cunha, 1978, p. 11; Crocker, 1990, p. 312). “Algumas vezes, mesmo algum tempo antes que [um índio moribundo] dê seu último suspiro, [os espíritos de seus parentes mortos] vão persuadi-lo a adotar os seus costumes, a parar de comer e falar.” (Nimuendajú, 1946, p. 235; tradução e ênfase minhas).
 - 10 “Tudo o que existe tem seu Karô próprio, menos a Terra como parte do Cosmos ou como substância, incluindo-se o carvão, as cinzas e pedras. [] Sem essa alma, objetos, vegetais, animais e o próprio homem ficam enfraquecidos e sua vida abreviada. Ao morrer, o Karô do morto leva consigo os Karô de seus objetos pessoais e estes ficam desprovidos de vigor vital []” (Chiara, 1990, pp. 99-100). Isto os torna quebradiços. Vê-se que a “animação” do karô tem uma extensão considerável: “Para os Canela, todos os objetos têm espíritos (*mégarô*), seja animal, vegetal, mineral, vivo ou morto. Sombras são uma manifestação desses espíritos e sonhos são compostos dos espíritos de coisas ‘reais.’” (Crocker, 1963, p. 168).
 - 11 “Há, porém, nuances entre as incorporações da alma num toco ou numa pedra. Ficar num toco, num pau morto, seria ainda uma etapa de resistência à anulação

- completa da individualidade Kraô, enquanto que alojarse logo numa pedra abreviaria o tempo de vida. *A alma que fica num toco se manifesta agressivamente contra os vivos pois ela lhes fere os pés.*” (Chiara, 1990, p. 100; ênfase minha). Por isto a ele se reage como a um inimigo. Noutras palavras, a “individualidade” krahó permanece enquanto permanece sua capacidade de agir como um inimigo.
- 12 Da carne deste animal que é avatar de um morto diz-se apenas que é sem graça, sem gosto (Carneiro da Cunha, 1986b, p. 67).
- 13 Os *mekarô* têm mais medo ainda dos *kupen* (Carneiro da Cunha, 1978, p. 19, nota 5, e 1986b, p. 69, nota 50).
- 14 Os *mekarô* têm olhos parados, sangue coalhado, e só enxergam numa única direção; só pele e osso (sem carne), falam fino (como passarinhos), comem e respiram pouco, bebem água morna e comida sem gosto. Não têm movimento próprio, sendo impelidos pelo vento, ao mesmo tempo em que, segundo um informante, os recém-chegados se movimentam por salto, enquanto que os antigos têm asas como de borboletas, e voam (Carneiro da Cunha, 1978, p. 128, e 1986b, p. 78).
- 15 “Os mortos, a rigor, não são humanos, estando definitivamente separados de seus corpos. Espírito definido por sua disjunção com um corpo humano, um morto é então atraído logicamente pelos corpos animais; por isto, morrer é transformar-se em animal, como é se transformar em outras figuras da alteridade corporal, os afins e os inimigos.” (Viveiros de Castro, 1996, p. 134).
- 16 Nimuendajú (1946, pp. 93-94) trata *khyé* como termo para “metade” – “*The term mamkyéti, evidently connected with kyé, exogamous moiety []*” – mas não o menciona ao discutir as metades exógamias ou, salvo engano, em qualquer outro contexto em seu trabalho sobre os Timbira orientais. Crocker (1990, p. 371) glosa *mam-khyé-?ti* como “*lead-one who-pulls much*”.
- 17 O elemento *kbwè* entra na composição de várias expressões importantes no vocabulário sociológico nativo. Há, em primeiro lugar, a forma canela *i-kaprôô kbwè* (*kaprôô* = “sangue”), que Crocker glosa “*my blood portion[of the whole]: my kin*”, e trata como equivalente a *h-u-khyé*, embora os idiomas do “sangue” e da partilha de substância implicados pela primeira expressão e aqueles, digamos, da “sustentação mútua” implicados pelas conotações de *khyé* não sejam perfeitamente congruentes. Em segundo lugar, temos um conjunto de expressões que tomam a casa natal dos indivíduos – a que os Ramkokamekra se referem como o *khà-tsà* (“*breast-place*”) de uma pessoa (Crocker, 1990, p. 238) – como base para sua classificação: *ints-u-kbwè* (*ints-u-u*, pai), por exemplo, significa “os da casa natal de meu pai”. Essas expressões não esgotam os usos sociológicos de *kbwè*, que, além de empregado para identificar o grupo dos que abrem suas roças na mesma área (*mei-pul kbwè*, “*our farm group*”) (*idem*, p. 238) – um emprego, como os anteriores, “doméstico” –, aplica-se também às sociedades rituais masculinas e às classes de idade: “Um homem dirá: ‘*meikwé pe kukén*’, eu pertença à sociedade dos Cotias [*kukén*].” (Nimuendajú, 1946, p. 95).
- 18 Vale registrar a expressão *ami yakhyé*, “*self turning-back-and-back: switching back and forth through time: cycling*”, usada para descrever a oscilação de famílias que se mudam da casa da aldeia para a casa da fazenda, ou o movimento dos nomes masculinos, “sua transmissão através das gerações entre a casa [natal] de um homem e a casa em que ele se casa” (Crocker, 1990, p. 335).
- 19 Estas últimas acepções são registradas por Lave entre os Krinkati: “O domínio do parentesco [*relationship domain*] krinkati é chamado *mekwu*. No nível mais geral, *mekwu* contrasta os Krinkati com estranhos, espíritos e monstros (*kakrit*). Em um nível menos inclusivo, aplica-se *mekwu* a todos os *residents* da própria aldeia e da aldeia vizinha mais próxima []. Este é o grupo no interior do qual todos os membros são costumeiramente referidos e chamados por termos de parentesco. No nível das relações interpessoais, o termo *mekwu* pode ser usado para se referir aos parentes próximos em contraste com indivíduos e grupos domésticos com os quais o falante esteja em disputa.” (Lave, 1979, p. 17).
- 20 Estas máscaras, entre os Ramkokamekra, são confeccionadas e portadas pelos Kô?khrít, uma das cinco sociedades rituais masculinas recrutadas pela onomástica identificadas por Nimuendajú (1946, p. 95). Os Krahô – de quem os Ramkokamekra dizem ter apreendido o rito – fazem-nas aparecer em duas ocasiões, no rito do Tépyarkwa e no Ko?kriitho propriamente dito, mas não parecem condicionar sua fabricação e uso ao pertencimento a uma sociedade ritual/classe onomástica (Nimuendajú, 1946, pp. 201-203; Crocker, 1990, pp. 276-277; Melatti, 1978, pp. 266-271).
- 21 Este é o mesmo termo para a “placenta”; o sufixo -’nô parece indicar um “outro do mesmo tipo”, aplicando-se, por exemplo, às palavras para “marido” e “esposa” de modo a denotar os amantes e esposos classificatórios (Crocker, 1990, p. 258).
- 22 Suponho que esse termo seja aparentado ao *kbwè* timbira e ao *kwoya* apinayé. Existe, contudo, entre os Kayapó a forma *me ikw’y*, com o significado de “é gente nossa”, “são dos nossos”, mas de uso restrito, pelo menos entre os Xikrin (César Gordon, comunicação pessoal). Quanto a *kíyé*, Turner (1966, p. 32) registra-o como um “*general term for a part or division of any object or group*”. Entre os Xikrin, parece todavia ser utilizado em relação a um dos elementos de um par, no sentido de “um outro como este”; a expressão *i-kjê kam* significaria exatamente “do outro lado” (César Gordon, comunicação pessoal). O elemento /*kié*/ aparece também no termo *ikié*, que designa uma relação de amizade marcada pela simetria, reciprocidade, e, no caso de amigos homens, pela “troca” de esposas (Vidal, 1977, p. 100).
- 23 O elemento *krit* entra na palavra *nyô-krit*, animal de estimação, tratado (e chorado) com o afeto que se dá a um parente (filho) ou amigo; entre os bens das casas, além dos nomes e *nekrêtx*, há os *ô mry*, direitos sobre partes de carne, e *ô krit*, direito de criar animais específicos (Lukesh, 1976 [1969], p. 33; Verswijver, 1984, pp. 111-112; Lea, 1986, p. 301).

- 24 Esta classificação se conecta à que distingue os animais segundo noções de comestibilidade e tabus alimentares, pois pessoas “bonitas” devem apenas comer animais “bonitos”, considerados mais comestíveis (Bamberger, 1974; Giannini, 1991; Lea, 1986, p. 134). Há outras expectativas em jogo: pessoas de prestígio (principalmente as mães) tendem a ser mais severas com seus filhos (Vidal, 1977, p. 119) e, de modo geral, parecem também ser mais suscetíveis a riscos e influências prejudiciais da parte de animais, espíritos e substâncias. Essa observação remete a um aspecto pouco explorado da etnografia jê, a saber, a hierarquia de prestígio ritual e de “poder místico” freqüentemente associada à onomástica (mas nem sempre; veja-se por exemplo a oposição entre Dry-heads e Wet-heads entre os Ramkokamekra em Crocker e Crocker, 1994, p. 125). Um caso interessante é o dos Kaingang que, como os Kayapó, Apinayé ou Krinkati, distinguem os *jiji há*, nomes “bons” ou “bonitos”, dos *jiji korég*, nomes “ruins” ou “feios”. A semântica destas categorias foi detalhadamente estudada pela lingüista U. Wiesemann num pequeno mas interessante artigo (Wiesemann, 1960).
- 25 O aspecto mais notável da “aculturação” dos Suyá pelos xinguanos é sua incidência diferencial sobre homens e mulheres. As influências xinguanas mais importantes concentram-se na esfera feminina: a tecnologia e modos de aproveitamento da mandioca (adoção da bebida feita de água e beiju, por exemplo); a ornamentação corporal das mulheres, que adotaram das xinguanas o corte de cabelo, o cinto de corda de buriti, e abandonaram o uso dos discos auriculares; práticas e cerimoniais xinguanos femininos, como os longos períodos de reclusão para as moças e festas como a do Yamurikuma. Os Suyá dizem inclusive que simplificaram sua fala para facilitar a compreensão pelas mulheres capturadas. Os homens continuaram, por seu lado, a perfurar lábios e orelhas para uso de seus discos e a manter seus cabelos longos; aprenderam também cerimônias xinguanas, mas sua encenação era dita “de brincadeira” (Seeger, 1984).
- 26 Todo não-Suyá casado como uma mulher suyá é dito *wiyaiyō* ou *tukà*, “cunhado” (ZH) de todo homem suyá; os Kayapó Txukahamãe, que raptaram uma quantidade de mulheres suyá, são ditos *me tumbre* (*tumbre*, “ZH”), “brother-in-law people” (Seeger, 1981, p. 122).
- 27 Coelho dos Santos (1973, p. 30) diz ser este termo uma corruptela da frase destinada a convidar uma mulher para ter relações sexuais, que teria sido introduzido na literatura etnológica por von Ihering em 1910, em uma comunicação ao Congresso dos Americanistas. Métraux e Hicks, porém, remetem-no a Nimuendajú, que o teria empregado desde 1908, interpretando seu significado como sendo o de “homem” (Hicks, 1966a, p. 841; Métraux, 1947, p. 49).
- 28 “For hundreds of years there have been several Kaingáng extended families and they have lived in a state of perpetual feud with one another. Whole lineages have been destroyed, and others, overcome by panic, have wandered away into the endless forests, never to be heard again. Sometimes two extended families have come together and have been able to live in peace, but generally whoever went contrary to the behaviour of the rest of his ‘own people’ and threw in his lot with ‘another group of people’ was lost, for he had joined forces with those whose hate and fear were directed against the ones with whom he had ties. He became a wanderer divorced from his own blood, sleepless at night for fear that they might come and kill him, anxious in the day lest his new companions slay him. If he survived, his children bore the weight of his deed, for they might never return to their father’s people. They were *kõinggëgn utpá*, ‘different men’, to them, even though they were first cousins by blood. They had never shared their women or caressed their men. They were shut out of the circle of warm arms and bodies that mean security to the Kaingáng, and they were killed on sight or hunted down like wild animals. In Kaingáng terminology ‘a different group of our people’ is a synonym for *thùgn*, enemy. The hated Brazilians and ‘our different people’ are both *thùgn*, enemies, ‘something no good’, and severed from the ties of blood in behavior if not in fact.” (Henry, 1941, pp. 50-51).
- 29 Não entendo bem por que não “nossos vivos”, em que o pronome/prefixo *ãg* operaria, como na fórmula anterior *ãg kòñka òg*, como um possessivo, mas não tenho competência para discutir o tratamento a que Urban submete a língua xokleng. Não posso deixar de notar, entretanto, o uso constante que Henry faz da expressão “our living things” (por exemplo, p. 79) para (presumivelmente) glosar um termo nativo (que ele não fornece) usado para opor os membros do próprio subgrupo aos seres a este exteriores: *ãg l’el*, talvez?
- 30 A continuidade entre Xokleng vivos e mortos permaneceria então, se seguimos Urban, no máximo implícita nas práticas discursivas do grupo. Ela não deixa de ter, é verdade, suas manifestações. Em primeiro lugar, o emprego do “Eu” (“I”) ali onde a narrativa comportaria ordinariamente um “ele”. O narrador identifica-se, neste caso, com o personagem, assumindo o “Eu” de um ancestral distante: “Onde ‘nós’ torna a questão da conexão transtemporal consciente, ‘Eu’ torna a experiência transtemporal uma experiência sentida” (Urban, 1996, p. 50). Em segundo lugar, o uso de Nós (vivos) num contexto em que se enfatizam sua dependência e conexão aos mortos, que vieram antes mas cujos atos deram forma ao mundo dos hoje vivos: “Eles adentraram a floresta, e por esta razão nós estamos aqui”. As ações são de um ‘eles’, mas os efeitos foram sentidos por um ‘nós.’” (*idem*, p. 51).
- 31 Faço a sugestão, outra vez, na absoluta ignorância da língua em questão; vale mais como uma pergunta para os etnógrafos e lingüistas competentes referente às eventuais implicações semânticas desta diferença gramatical.
- 32 Reconhece-se aqui o mesmo morfema que entra na composição de *ãg l’el*, “nós, os vivos”.

BIBLIOGRAFIA

- AZANHA, G. (1984), *A forma "timbira": estrutura e resistência*. Dissertação de mestrado. São Paulo, Universidade de São Paulo.
- BAMBERGER, Joan. (1974), "Naming and the transmission of status in a Central Brazilian society". *Ethnology*, XIII (4): 363-78.
- BANNER, Horace. (1978), "Uma cerimônia de nomeação entre os Kayapó". *Revista de Antropologia*, 21 (1): 109-15.
- BORGES, Marília de Nazaré de Oliveira Ferreira. (1995), *Aspectos da morfossintaxe do sintagma nominal na língua Kayapó*. Dissertação de mestrado. Brasília, Universidade de Brasília.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. (1977), "Espace funéraire, eschatologie et culte des ancêtres: encore le problème des paradigmes africains", in J. Ovington Kaplan (org.), *Social time and social space in Lowland South American societies. Actes du XLII Congrès International des Américanistes (Paris 1976)*, vol. II, Paris, Société des Américanistes, pp. 277-95.
- _____. (1978), *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahó*. São Paulo, Hucitec.
- _____. (1986a [1979]), "De amigos formais e pessoas; de companheiros, espelhos e identidades", in M. Carneiro da Cunha (org.), *Antropologia do Brasil. Mito, história, etnicidade*, São Paulo, Brasiliense/Edusp, pp. 53-62. Originalmente publicado no *Boletim do Museu Nacional*, Série Antropologia, n. 32, 1979.
- _____. (1986b), "Escatologia entre os Krahó: reflexão, fabulação", in M. Carneiro da Cunha (org.), *Antropologia do Brasil. Mito, história, etnicidade*, São Paulo, Brasiliense/Edusp, pp. 63-82.
- CHIARA, Vilma. (1990), "Sou Kraô, a terra viva". *Dédalo*, 28: 97-107.
- COELHO DOS SANTOS, Silvío. (1973), *Índios e brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng*. Florianópolis, Edeme.
- CROCKER, William H. (1963), "A preliminary analysis of some Canela religious aspects". *Revista do Museu Paulista*, XIV: 163-73.
- _____. (1977), "Canela 'group' recruitment and perpetuity: incipient 'unilineality'?", in J. Ovington Kaplan (org.), *Social time and social space in Lowland South American societies. Actes du XLII Congrès International des Américanistes (Paris 1976)*, vol. II, Paris, Société des Américanistes, pp. 259-75.
- _____. (1984), "Canela marriage: factors in change", in K. Kensinger (org.), *Marriage practices in Lowland South America*, vol. 14, Urbana/ Chicago, University of Illinois Press, pp. 63-98.
- _____. (1990), *The Canela (Eastern Timbira). I. An ethnographic introduction*. Washington, Smithsonian Institution (Smithsonian Contributions to Anthropology, 33).
- CROCKER, William H. e CROCKER, J. (1994), *The Canela: bonding through kinship, ritual and sex*. Fort Worth, Holt, Rinehart and Winston Inc.
- DAMATTA, Roberto. (1982), *A divided world. Apinayé social structure*. Cambridge, Mass., Harvard University Press (Harvard Studies in Cultural Anthropology, 6).
- DREYFUS, Simone. (1963), *Les Kayapós du Nord: contribution à l'étude des indiens Gé*. Paris, Mouton & Co.
- FISHER, W. (1991), *Dualism and its discontents: social process and village fissioning among the Xicrin-Kayapó of Central Brazil*. Ph.D. thesis. Cornell University.
- GIANNINI, Isabelle Vidal. (1991), "Os domínios cósmicos: um dos aspectos da construção da categoria humana kayapó-xicrin". *Revista de Antropologia*, 34: 35-58.
- HENRY, Jules. (1941), *Jungle people: a Kaingang tribe of highlands of Brazil*. Nova York, Vintage.
- HICKS, David. (1966a), "The Kaingang and the Aweikoma: a cultural contrast". *Anthropos*, 61: 830-46.
- _____. (1966b), "A structural analysis of Aweikoma symbolism". *Ethnos*, 31: 96-111.
- JAKOBSON, R. e POMORSKA, K. (1985), *Diálogos*. São Paulo, Cultrix.
- LADEIRA, Maria E. (1982), *A troca de nomes e a troca de cônjuges: uma contribuição ao estudo do parentesco timbira*. Dissertação de mestrado. São Paulo, Universidade de São Paulo

- LAVE, Jean. (1967), *Social taxonomy among the Krinkati (Gê) of Central Brazil*. Ph.D. thesis. Harvard University.
- _____. (1979), "Cycles and trends in Krinkati naming practices", in D. Maybury-Lewis (org.), *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, pp. 16-45.
- LEA, Vanessa. (1986), *Nomes e nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza*. Tese de doutorado. Museu Nacional/UFRJ.
- LUKESH, A. (1976 [1969]), *Mito e vida dos índios Cayapós*. São Paulo, Pioneira.
- MELATTI, J. César. (1970), *O sistema social krahó*. Tese de doutorado. São Paulo, Universidade de São Paulo.
- _____. (1978), *Ritos de uma tribo timbira*. São Paulo, Ática.
- _____. (1979), "The relationship system of the Krahó", in D. Maybury-Lewis (org.), *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, pp. 46-82.
- MÉTRAUX, Alfred. (1947), "Social organization of the Kaingang and Aweikoma according to C. Nimuendaju's unpublished data". *American Anthropologist* NS, 49 (1): 148-51.
- NIMUENDAJÚ, Curt. (1944), Os Timbira Orientais. Manuscrito (tradução do próprio autor a partir do original alemão).
- _____. (1946), *The Eastern Timbira*. Berkeley, University of California Press.
- POPJES, J. e POPJES, J. (1986), "Canela-Krahó", in D.C. Derbyshire e G.K. Pullum (orgs.), *Handbook of Amazonian languages*, Berlim, Mouton de Gruyter.
- RIVIÈRE, Peter. (1984), *Individual and society in Guiana: a comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHNEIDER, David. (1980 [1968]), *American kinship: a cultural account*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.
- SCHULTZ, Harald. (1950), "Lendas dos índios krahó". *Revista do Museu Paulista* NS, IV: 49-162.
- SEEGER, Anthony. (1978), "We used to drink only water": the relationship of the Suyá to the societies of the Upper Xingu, Brazil. Manuscrito.
- _____. (1980), "O significado dos ornamentos corporais", in A. Seeger (org.), *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*, Rio de Janeiro, Campus, pp. 43-60.
- _____. (1981), *Nature and society in Central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- _____. (1984), "Identidade suyá". *Anuário Antropológico*, 82: 194-9.
- _____. (1993), "Ladrões, mitos e história: Karl von den Steinen entre os Suyá: 3 a 6 de setembro de 1884", in V.P. Coelho (org.), *Karl von den Steinen: um século de Antropologia no Xingu*, São Paulo, Edusp, pp. 431-43.
- SEEGER, Anthony et al. (1987 [1979]), "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", in J.P. Oliveira Filho (org.), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, Rio de Janeiro, UFRJ/Marco Zero, pp. 11-29.
- STRATHERN, Marilyn. (1991), "Preface", in M. Godelier e M. Strathern (eds.), *Big man and great man: personifications of power in Melanesia*, Cambridge/Paris, Cambridge University Press/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp. xiii-xvi.
- TURNER, Terence. (1966), *Social structure and political organization among the Northern Kayapó*. Ph.D. thesis. Harvard University.
- _____. (1991), "Representing, resisting, rethinking. Historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness", in G.W. Stocking (org.), *Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge*, Madison, University of Wisconsin Press.
- URBAN, Greg. (1978), *A model of Shokleng social reality*. Ph.D. Thesis. University of Chicago.
- _____. (1996), *Metaphysical community. The interplay of the senses and the intellect*. Austin, University of Texas Press.
- VEIGA, Juracilda. (1994), *Organização social e cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional*. Dissertação de mestrado. Campinas, Universidade Estadual de Campinas.
- VERSWIJVER, G. (1984), "Ciclos e práticas de nomeação Kaiapó". *Revista do Museu Paulista* NS, 29: 97-123.

- VIDAL, Lux. (1977), *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. São Paulo, Hucitec/Edusp.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. (1986a), *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed./Anpocs.
- _____. (1986b), "Sociedades minimalistas: a propósito de um livro de Peter Rivière". *Anuário Antropológico*, 85: 265-82.
- _____. (1992a), *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago, University of Chicago Press.
- _____. (1992b), "O campo na selva, visto da praia". *Estudos Históricos*, 5 (10): 170-99.
- _____. (1996), "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2 (2): 115-44.
- _____. (1998), "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3): 469-88.
- _____. (2000), Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo do parentesco. Manuscrito.
- WAGNER, Roy. (1981[1975]), *The invention of culture*. Chicago, The University of Chicago Press.
- WIESEMANN, U. (1960), "Semantic categories of 'good' and 'bad' in relation to Kaingang personal names". *Revista do Museu Paulista*, NS, XII: 177-84.