

GRAUS DE IDADE ENTRE OS KARAJÁ DO BRASIL CENTRAL (*)

Hans Dietschy

L'âme se proportionne insensiblement
aux objets qui l'occupent. J.J. Rousseau

I

Dentre as coisas que deixam marcas no crescimento interior de um ser humano estão também as pessoas que encontramos, das quais nos ocupamos ou que nos preocupam. E o Professor Herbert Baldus é uma delas, pelo menos para o autor do presente trabalho. E por isto estas linhas lhe são dedicadas cordialmente, pois foi ele, em última análise, quem estimulou e promoveu meus estudos karajá.

Certos encontros não desaparecem sem deixar vestígios. Não quero com isso dizer que sua influência sempre seja visível. Uma biografia dá testemunho disso, mas ela nem sempre é escrita. A história mais íntima daqueles seres humanos então de que nós etnólogos nos ocupamos só é muito precariamente elaborada, pois eles mesmos não se sentam decididos a escrevê-la. Resta-nos a outra possibilidade de retratar a rede em que um jovem de povos distantes recolhe os objetos que em seguida o modelarão imperceptivelmente, sem que saibamos como isto ocorre. De malhas largas ou estreitas, a rede lhe é fornecida por sua sociedade. Uma outra possibilidade é analisar *in loco* a psique de membros individuais de formas de vida distantes, sem perder de vista o pano de fundo cultural e social. Um sugestivo exemplo disto é o trabalho de Morgenthaler e Parin¹.

Àquilo que acabamos de chamar de rede também pertencem os marcos do ciclo de vida, os graus de idade com os focos de luz que incidem aqui e ali sobre eles, especialmente nos pontos de transição. Trataremos do assunto através de um exemplo que me ocupa há uma década. Os índios Karajá do Brasil Central há muito são conhecidos, mas, como já mostrei em oportunidades anteriores², sua imagem foi tornada imprecisa. Embora William Lipkind tenha indicado claramente os graus de idade formais dos Karajá, eles não constam do World Ethnographic Sample de G. P. Murdock, talvez com base em Krause³. Não obstante, é relativamente fácil descrevê-los,

ao contrário do que se dá com a estrutura familiar e tribal, que nos coloca diante de enigmas. Com dados de uma permanência em campo na estação chuvosa de 1954/55, possível graças ao Fundo Nacional Suíço de Promoção da Pesquisa Científica, tentarei resumir minhas próprias notas e as informações de meus antecessores⁴. Não quero fazê-lo sem referir-me ao trabalho de Meyer Fortes sobre o ciclo de desenvolvimento dos grupos domésticos⁵, pois suas considerações me poupam uma introdução morosa.

II

A “célula matricentral”, a que Fortes se refere como primeira etapa, é de muito pequena duração entre os Karajá, limitando-se no fundo ao momento do nascimento e à casa de parto. Através da couvade, que já descrevi em ocasião anterior⁶, o pai é imediatamente incluído e a unidade mãe-filho se transforma em família nuclear patricentral. Com efeito, o pai e marido arca com a responsabilidade principal da subsistência. Tanto quanto as mães, os pais, quando não estão ausentes em longas viagens fluviais, cuidam amorosamente dos filhos.

Antes do desmame, as crianças dormem com a mãe, no chão, sobre a mesma esteira trançada; depois disso, ocupam esteiras próprias ao lado da do casal ou então perto dos avós maternos que habitam a mesma casa da estação chuvosa. São ainda amamentadas, até que parem por si mesmas ou através de manso incentivo, o que muitas vezes se dá apenas no terceiro ano de vida. Durante este período, a mãe não mantém intercurso sexual. Até o gradual desmame, o bebê (ula-dú) permanece nu, e em seguida os meninos (weryri-bó; na pronúncia feminina com /k/: wekyri-bó) se diferenciam das meninas (irarí; hirarí): estas usam um cinto macio de fios de algodão tingidos de preto (wä-tekaná-didei-dissú), e os meninos continuam nus.

Assim meninos e meninas entram na infância propriamente dita e, na qualidade de membros do grupo doméstico, tomam rumos diferentes. As meninas cedo são solicitadas a cuidar de seus irmãos mais novos. Os meninos tem menos obrigações. Mas eles ainda gostam de brincar junto com as meninas, principalmente com as bonecas de barro que elas aprendem a fazer muito cedo⁷.

A partir de dois anos de idade, a menina já não usa o cinto solto, mas uma cinta trançada, também de algodão preto (djubalá), que se torna cada vez mais densa — até aproximadamente a idade de 10 anos. Nesta altura ela já é uma menina grande (irarikã). Com os anos, os pais chamam seu por sua vez de menino grande (weryri- [he]kã; resp. wekyri-lhelk). Ele usa cabelo cortado na testa e na nuca (rakre[k]uwo[klú]), como as meninas, ou então o “penteado de cuia”.

III

Na idade de latência em que se alcança, segundo Piaget⁸, o equilíbrio entre a assimilação no jogo simbólico e a acomodação com auxílio da imitação ou seja, em operações concretas, dá-se na vida do menino a primeira interferência espetacular, a primeira separação dramática da mãe e da irmã. O menino está dju-rä (provavelmente ligado a idjuí, idjoé = "homens, gente"), isto é, maduro para a "casa dos espíritos" (idjassó-hatö), exclusiva dos homens, e descarta as tornozeleiras. Aos 8-9 anos, meninos que tem aproximadamente a mesma idade são introduzidos, por ocasião da festa da "casa grande" (häto-[ku]kã), realizada na estação das chuvas, na casa-dos-homens: enquanto ficam sentados num banquinho, um homem de idade, experiente, lhes perfura o lábio inferior (*wa-idjáti*, "meu lábio"). Desse momento em diante os meninos usam um pequeno tembetá de osso (idjé) e são "meninos do lábio" (idjä-ryra). Esta cerimônia de iniciação durante a festa da casa grande denomina-se djurä-rotanã. Faz parte do acontecimento a flagelação pelo "senhor dos mortos" (wouresã-tebý), realizada por um homem que é uma "máscara sem traje", ou seja, que apenas muda sua voz.

Tudo isto ocorre, como já se disse, no contexto da festa da casa grande, com a chegada dos hóspedes, com lutas corporais, derrubada do poste, assuntos que abordei em outras ocasiões⁹. Quero apenas acrescentar que a ereção do "poste sagrado" dos Karajá, que eu mesmo não presenciei (salvo como toco), foi entrementes fotografada pela sra. Claudia Perrella Andujar (São Paulo), aparentemente pela primeira vez: quando o poste é arrastado do rio, colocado num buraco na praça dos homens, e erguido. (A fotografia de um poste semelhante entre os Krahó foi publicada por Harald Schultz)¹⁰. Minha esposa e eu esperamos em vão pela festa da casa grande e por isso também não vimos o poste inteiro, apenas o toco. De outro lado, tivemos a sorte de assistir logo depois de nossa chegada a Hawalomahādú (S. Isabel) a uma iniciação prematura (anõ-né-anõ-né), fora do contexto da festa da casa grande; ainda não estávamos, porém, familiarizados com as pessoas.

Três meninos que já haviam atingido a idade adequada, tiveram de ser introduzidos na casa-dos-homens antes da hora, pois haviam descoberto o segredo da "máscara de voz" (do "senhor dos mortos"). Foram carregados às costas (dos pais ou dos irmãos da mãe?) para a periferia da praça dos homens. Ali as mães e outros parentes, também os de sexo masculino (de seu idjoé, "equipe"?) reuniram-se a eles atrás de uma viga de madeira horizontal colocada no chão. Pares de dançarinos da casa-dos-homens partiram cantando para dar uma volta pelo caminho de dança que fica a leste até as casas da aldeia, passando por trás delas e voltando pelo caminho ocidental. Seguiram-se lutas corporais de dois partidos da casa-dos-homens (dos dois outros idjoé?). Um terceiro partido era formado pelos

que esperavam atrás da viga. Os ocupantes da casa-dos-homens então passaram ao ataque, enquanto o grupo que esperava ergueu a viga em sentido horizontal, segurando-a à sua frente como uma barreira de defesa. Finalmente esta frente foi rompida, os três meninos arrebatados aos defensores e carregados para dentro da casa-dos-homens. Daquele momento em diante eles só podiam voltar oficialmente às suas casas à noite, para dormir. Tinham de prestar uma série de serviços na praça dos homens e depois, por ocasião das cerimônias de chegada festiva (rähämená)¹¹, dançavam aos pares e de modo invertido, isto é, quando os homens da aldeia avançavam dançando em direção aos hóspedes, dois dos meninos os acompanhavam de costas. A separação da casa nativa ainda foi ressaltada na mesma tarde e noite pelo choro das três mães, que soava como um lamento fúnebre.

A partir da perfuração do lábio, os meninos, tal como os rapazes, dormem sobre suas esteiras na praça de festas ou, durante o tempo das chuvas, no interior da casa-dos-homens. Homens casados também podem dormir ali. Mas a regra não é muito rigorosa, em particular nas aldeias pequenas, onde freqüentemente nem existe casa dos espíritos. Durante o dia, entretanto, os jovens passam ali o tempo, quando não saem para excursões, aprendem as danças e formam as duplas de amigos cerimoniais que duram por toda a vida¹². Um amigo (walí) é considerado irmão no sentido mais estrito do termo, não podendo, portanto, desposar a irmã do seu parceiro. À noite os dois dormem de preferência sobre a mesma esteira na praça.

À primeira iniciação segue-se uma segunda. Mas também neste caso não se trata de “uma festa”, pois as cerimônias correspondentes pertencem a um ciclo maior com conteúdo diferente, ou seja à grande “festa dos mortos”, à “casa grande”. Embora a primeira iniciação já rompa o grupo doméstico e introduza o menino maduro (djurä) na sociedade dos homens (dos três idjoé) — razão pela qual o processo é chamado djurätoräna — apenas com a segunda iniciação na idade de dez a doze anos é que o menino se torna um verdadeiro “jovem da casa-dos-homens”, como me afirmava enfaticamente o informante Ohorí. Também nesta ocasião a entrada num novo grau se manifesta por sinais exteriores. Corta-se rente o cabelo dos meninos — cabelo curto chama-se idy-rã (waradä é “meu cabelo”) — e seus corpos são pintados de preto. Durante a festa eles ficam sentados em banquinhos maiores e usam um gorro pontudo trançado de entrecasca, possivelmente o mesmo que o velho Maloá desenhou para nós, dizendo tratar-se da máscara dos maus espíritos dos mortos (uní). Nesta oportunidade os meninos recebem também o cordel peniano (dõõ-tekaná, roupa do pênis”), que amarra o prepúcio e constitui a única “roupa” tradicional dos homens. Eles agora são wo[k]-uawo[klussí]. A segunda iniciação durante a festa da casa grande é chamada, tal como o corte de cabelos, idyrá.

Ao contrário das meninas, exige-se agora dos meninos um comportamento tímido, “like a Victorian maiden”, no dizer de Lipkind. Quando os

cabelos cresceram novamente ao ponto de atingir o ombros (wo-dú), entre os doze e catorze anos, portanto, o jovem recebe a marca tribal circular ([k]olomaruró; wa: oloma: ti significa “minha maçã do roto”) sobre as maçãs do rosto, que é incisa na pele depois que a pressão de um carimbo ou de um forninho de cachimbo esvaziou de sangue aquela região. Com esta marca e o tapete de cabelo (lassí) empinado no alto da cabeça, com a atualmente rara risca do cabelo raspada e tingida de vermelho (rawolú), com o longo tembetá de lasca de madeira (oluó) e com as rígidas braçadeiras de crochê tingidas de vermelho (däsi), o indivíduo atinge o status pleno de homem jovem.

Às vezes, a marca tribal é pintada (e não incisa) antes do tempo no rosto do menino. É como se usasse prematuramente “calças compridas”. As braçadeiras são retiradas por ocasião do casamento, mas os viúvos, os maridos bem casados — com os quais as esposas estão satisfeitas, o que as leva a renovar regular e amorosamente a pintura vermelha — assim como os melhores lutadores de corpo-a-corpo, continuam a usá-las.

Como já se disse, o cinto preto da menina é muito denso a partir de seus dez anos de idade e já não tem franjas. Acompanha-o agora uma faixa cinzenta de entrecasca (inã-tú), que passa entre as pernas e é segura pelo cinto. Depois da primeira menstruação, a moça é uma idjado-(ko) má- casar se diz então harabié-maraka-domá. Esta ocorrência dá origem a um tipo de iniciação feminina que não é uma “festa” no sentido descrito e que consiste na incisão da marca tribal circular nas faces, sendo também, por isso, chamada (k)omarudã. A partir desse momento a moça passa a usar apenas a cinta de entrecasca em torno dos quadris e entre as pernas. Antigamente também ela ostentava a risca do cabelo raspada e pintada de vermelho; agora usa o topete de cabelo (lassí), os cabelos pendem longos sobre as costas, e todos os seus enfeites de algodão são tingidos de vermelho, não mais de preto.

De maneira clara, embora sem rigor cronológico, a maturidade social e a biológica são assim associadas.

IV

Nem por isso os jovens de um e outro sexo são adultos. Apenas o casamento os aproxima desse estado — o casamento (herabia) que também não é “festa” por não pertencer aos dois ciclos de culto (dança com adornos plumários, ou seja, festa da casa grande, e dança de máscaras). Como para os rapazes o casamento significa obrigação de trabalhar na casa do sogro (e freqüentemente em lugar do sogro), eles por vezes hesitam em dar esse passo. O ideal do solteiro a que se refere¹³ explica-se pelos “serviços de matrimônio” (e não “matrimônio de servidão”) e é pela mesma razão que alguns casais jovens constróem de vez em quando sua própria

casa para ali morar (residência neolocal em vez de uxori-matrilocal) ou se mudam, ainda que por algum tempo apenas, como tivemos ocasião de observar pessoalmente.

Um rapaz está maduro para o casamento quando se torna rähäto-dú, ou seja, quando seus cabelos tornaram a crescer até os quadris e podem, de acordo com os caprichos de cada um, ser atados em trança ou cauda (rahäto-wo-dú) com um cordel. Os tembetás de lascas, típicos dos jovens, são paulatinamente substituídos por outros cada vez mais curtos. As moças deixam de usar as braçadeiras e tornozeleiras vermelhas de algodão.

Tratando-se do primeiro casamento de dois jovens, pode-se distinguir três episódios: os preâmbulos ao matrimônio, os preparativos para o casamento e o encerramento. Nesse processo, que pôde ser verificado pelos meus predecessores e por mim mesmo, notam-se os costumes melismas em torno de um motivo fundamental, tão característicos do Karajá. São muito “livres” no sentido da teoria da informação.

Assim que dois jovens manifestam interesse mútuo, a moça fala com sua mãe e esta com o pai. Quando, o que é tão freqüente, a iniciativa parte da moça, cabe, ao que tudo indica, a sua avó materna dirigir-se aos pais do rapaz. Caso contrário, o irmão da mãe ou o pai da mãe do rapaz se dirigem como “padrinhos” — ou também a mãe do rapaz — aos pais da moça. Presentes são oferecidos. Não havendo objeção ao casamento, o “padrinho” carrega o noivo nos ombros — ou o noivo carrega a moça — até a casa dela, sentando-a ali sobre uma esteira. No nosso sentido, os dois agora estão “noivos”. O rapaz senta-se ao lado da moça e ambos não falam. O “noivado” curto, de um a tres meses, é a regra.

Para os preparativos da cerimônia do casamento, todos ou apenas três a cinco homens aparentados (wa-bioá, ou seja, “kindred” bilaterais, que pertencem aos idjoé do mesmo grupo de homens, segundo a tendência endógama) vão à pescaria com o noivo. Ambas as partes contribuem para o “banquete de casamento”. O líder da expedição de pesca é, p. ex., um cunhado (provavelmente o marido de uma irmã da própria “casa materna”) e o noivo apenas assiste e não se alimenta no pouso que se faz durante a excursão. Quando os homens voltam com os peixes, lá pelas três horas da tarde, as mulheres os recebem no porto, como costumam fazer sempre que as canoas voltam. Noivo e noiva, estão enfeitados, ele a carrega nos ombros para a casa dos pais dela, e o mesmo, se quiserem, fazem os outros homens com suas esposas. Ou então o “padrinho” carrega o noivo até lá.

É possível que essas “variações” do carregar, tanto no preâmbulo como nos preparativos, não passem de equívocos etnográficos, e o correto talvez seja que no primeiro momento o “padrinho” carrega o noivo, e no segundo o noivo carrega a noiva.

O encerramento da cerimônia do casamento caracteriza-se pela apresentação da esteira de dormir, por um banho e pelo repasto conjunto. Num

alto poste diante da casa da noiva se pendura uma grande esteira trançada pelas mães dos noivos. As mães aconselham a noiva. Na frente da esteira se encontra uma bacia com água fria. Os noivos sentam-se ao lado dela sobre um pilão de madeira — antigamente sobre uma grande banquetta. O cunhado (provavelmente o marido de uma irmã da mesma casa), ou então a mãe da noiva, lava com algodão os rostos dos dois. Um velho do lado do noivo faz um discurso. O rapaz deve mostrar-se deprimido. Depois, noivo e noiva entram na casa e fazem uma refeição juntos, sendo parte da comida também distribuída a quantos a queiram — segundo outra versão, dão-se os produtos da pescaria daquele dia aos parentes da noiva. Os recém-casados cortam as joelheiras e perneiras um do outro.

No que se segue, verificam-se novamente variações. O marido agora mora na casa da mulher (e trabalha para ela e a família dela), ou é levado por seus acompanhantes à noite à casa da esposa, ou, ainda, ele se refugia na casa-dos-homens e volta secretamente para junto da esposa uns dias depois. Um comportamento reservado por parte do esposo parece ser característico, também em relação ao início do intercuro sexual, que só ocorre depois de um mês (Machado). Quando não se trata do primeiro casamento, mas de segundas núpcias de viúvos ou divorciados, a forma é mais simples: os noivos sentam-se sobre a esteira de dormir na casa da esposa (casar também se expressa simplesmente como roira, “deitar-se”).

V

Mas ainda não foi alcançada, pelo menos pelo homem, a “cidadania” plena. Só o homem que se torna pai a alcança. Um dos avós, ou então um tio ou uma tia da criança prestes a nascer, prepara duas séries de nomes pessoais, uma para cada sexo, para o caso de um menino ou uma menina. Com o nascimento — seja de menino ou menina — os pais modificam seus próprios nomes, sendo, a partir de então, “pai do (ou da) X” e “mãe do (ou da) X”. Muitas vezes eles são mais conhecidos por esta denominação tecnomímica do que por seus nomes pessoais originais, e a morte do primogênito não modifica em nada a nova denominação.

Em outra ocasião descrevi as conseqüências que, além da couvade, a paternidade traz para o homem: ou seja, poder tornar-se “senhor dos espíritos” (idjasso-tebý) num ciclo de quatro grandes festas de máscaras, com uma cerimônia de indução que inclui, como a do casamento, um banho; dessa vez, porém, banham-se os pés dos mascarados, numa cerimônia que é realizada, além disso, pelo jovem pai expressamente para o seu primeiro filho¹⁴.

Falta dizer algo sobre a velhice. Por volta dos 45 anos todos os enfeites são abandonados. O homem apenas ostenta um botão de madeira no lábio inferior. Ele é um matwarí-re e a mulher sänadúre (velho, velha). Mas é raro os velhos deixarem de tratar dos cabelos com óleo de côco e

apresentarem cabelos grisalhos. Seu destino nem sempre é fácil, pois na época da penúria no fim da estação das chuvas, quando os peixes escasseiam e as roças ainda não produzem, as crianças tem prioridade. Apenas as sobras vão para os velhos.

VI

O material próprio e alheio até aqui reunido limita-se a fatos. Trata-se de mais uma contribuição para o conhecimento mais preciso de uma tribo indígena sul-americana. Entretanto, no final não deve faltar uma tentativa de interpretação. As conclusões que se poderia tirar levam a duas direções: em primeiro lugar, qual a contribuição da marcação dos graus de idade para um melhor convívio na sociedade — quais são, portanto, o seu desenvolvimento progressivo (diacronia) e a sua função? Em segundo lugar, quais as facilidades que a marcação proporciona no âmbito da estrutura total das categorias sociais — e, portanto, lógicas — ou seja, até que ponto o índio se orienta intelectualmente melhor no seu mundo (sincronia)?

Em relação à primeira pergunta já se sugeriu que os graus de idade coincidem de modo notável com as necessidades biológicas e psicológicas, se bem que socialmente reinterpretadas. O ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico exige estas categorias tanto quanto o processo de amadurecimento bio-psíquico. Chama a atenção, entretanto, que o pai, através da couvade, seja precocemente incluído na vida familiar, atingindo muito tardiamente, de outro lado e por meio da paternidade, a maturação social e política; e que o menino de modo geral tenha seu desenvolvimento adiado por duas “iniciações”, uma no período de latência e outra no pubertário.

Com as intervenções em seu ciclo de vida, os meninos entram em contato direto com a morte — as duas iniciações realizam-se durante as festas mortuárias. Não apenas se enfatiza o conhecido rito exterior da morte e do renascimento, mas a própria proximidade da morte no temor da separação¹⁵. E isto se faz de modo mais acentuado para os meninos.

Quanto à dimensão estrutural, pode-se dizer o seguinte: o sistema de parentesco — um sistema de categorias e distinções lógicas¹⁶ — concorda com a ênfase dada aos graus de idade no que diz respeito à própria geração. Trata-se do sistema de tipo Hawai terminologia de primos, segundo o qual todos os membros da geração de Ego são “irmãos” e “irmãs” (um homem chama todas as suas “irmãs” de lārā, todos os “irmãos” mais velhos de wa-merā, todos os “irmãos” mais novos de wa-issí; uma mulher chama a todas as “irmãs” mais velhas de wa-nemā, as mais moças de wa-issorú, todos os irmãos mais velhos de wa-hé, e todos os mais moços tal como o homem os chama, ou seja, wa-issí; wa significa meu; “siblings” mais velhos, de uma maneira geral e sem distinção de sexo, são wa-[k]umädälá, e mais moços são wa-te[k]āná). Também a segunda geração ascendente é

constituída de avôs e avós (“meu avô” = w-ula-bi[k]é, “minha avó” = w-ulá-hi). Como os netos recebem tratamento recíproco, um homem chama todos os seus netos, independentemente do sexo, de w-ula-bi[k]é, ou seja, o mesmo termo que o neto usa para ele, e uma mulher chama todos os “netos” de w-ulá-hi. A geração constitui, portanto, uma categoria uniforme (wa-rioré-rioré é o termo usado pelo homem para esta categoria, wa-ritjokoré pela mulher).

Verificamos que as gerações, conceitualmente consideradas como unidades, alternam conceitualmente com as gerações intermediárias. Não é por acaso que a nomenclatura constitui uma prerrogativa dos avós, que a sucessão dos “chefes” (ioló) passa de avô para neto¹⁷. Saltar a geração dos pais e dos filhos é característica de sistemas com casamento preferencial com primas cruzadas patrilaterais — mas que concorda na prática com o de primas matrilaterais, conforme Needham demonstrou¹⁸ — e principalmente de sistemas “desharmônicos” com casamento com primas cruzadas bilaterais e troca direta de mulheres¹⁹, ou seja, de sistemas de “dupla descendência”.

Se não se considerarem direitos de propriedades materiais como pressupostos para a definição, como quer Goody²⁰, pode-se falar em dupla descendência entre os Karajá²¹, o que Lipkind já fez²². A filiação à aldeia é matrilinear, acrescentando-se a isso a regra da residência matrilocal (uxorilocal). Ao contrário, a filiação aos três grupos masculinos (wa-idjoé, wa-idjuí), importantes do ponto de vista cerimonial e político, é patrilinear, assim como a sucessão do chefe e a dos sacerdotes da aldeia naquele grupo que tem a prerrogativa dessas funções²³. Já mostrei em outra ocasião que a tendência endogâmica que leva um homem a casar-se de preferência com a filha de outro homem do próprio grupo permite resolver as dificuldades da “dupla descendência”, principalmente aquelas decorrentes da descendência patrilinear associada a residência matrilocal. Os Karajá, tal como os Munduruku²⁴, mostram essa rara peculiaridade da estrutura social, mas resolvem o problema à sua maneira: “A endogamia dos idjoé, se observada, facilita ao homem a residência na aldeia e casa da esposa. É verdade que a tendência endogâmica dos grupos masculinos divide virtualmente uma aldeia em três frações sem relação de parentesco entre si, mas a residência geralmente matrilocal faz com que estes terços sempre voltem a depender um do outro na mesma aldeia, e ambos os arranjos isolam em consequência disso as aldeias entre si, até opondo-as”²⁵.

Não posso afirmá-lo à base de meu próprio material, mas é possível que a tendência endogâmica se verifique em maior grau no grupo de chefes e sacerdotes (os “verdadeiros habitantes”, mahádú, ou “verdadeiros parentes”, ssaurá-idjoé). Eles seriam então os aristoi de um clã bilateral, de um ayllu peruano ou de um calpulli mexicano no sentido de Kirchhoff, o grupo nuclear de um demos (anglicizado: deme) no sentido de Murdock

²⁶. Assim, a minha velha pergunta a Baldus ²⁷ sobre a validade de exogamia de aldeia e endogamia de aldeia entre os Karajá não teria resposta local, mas estrutural, particularmente porque Lipkind (in James ²⁹) baseou seus informes nos Javaé e o próprio Baldus incluiu o grupo meridional quando, à base dos dados obtidos, destacou uma vez a endogamia de aldeia e mais tarde a exogamia de aldeia ³⁰.

Segundo informação obtida por Baldus, todos os homens da aldeia karajá da foz do rio Tapirapé provinham do norte; isto poderia ser o caso naquele momento, pois, nas condições de liberdade de movimento — que, segundo Lipkind, só é tolhida pelo medo à feitiçaria — um dos três grupos pode faltar esporadicamente numa aldeia. Se, de acordo com Baldus, a aldeia Fontoura não mantinha relações matrimoniais com S. Isabel, isto certamente se deve ao fato de Fontoura não pertencer à anfictionia de festas mortuárias de S. Isabel. Mas em ambos os casos eu sei de exceções. Muito mais importante do que estas regras com exceções é o seguinte: em um sistema “desharmônico” ou de secções com dupla afiliação e trocas de “irmãs”, pai e filho tem destinos diferentes, já que para a residência a esposa é determinante.

Isto também se reflete num mito que me foi contado: depois de uma série de incidentes, o herói cultural Anāchiwä seguiu com sua esposa Hiriwänōná rio abaixo (partindo, portanto, do sul para o norte), enquanto seu filho Kudjã foi rio acima para o sul. Contaram a Lipkind que Anāchiwä possuía duas aldeias, uma bem ao norte e outra bem ao sul do território karajá, ou seja, do vale do Araguaia ³¹. Isto certamente está ligado à separação de pai e filho no sistema matrilocal de dupla descendência que exige pelo menos dois locais de residência na linha paterna.

A única dificuldade é que o casamento bilateral com primas cruzadas de troca direta só pode existir como regulador de maneira muito tênue e implícita. Preferenciais são *todas* as primas, tanto paralelas como cruzadas — o que combina com aquela ênfase dos graus de idade de que se falou aqui, ou seja, a ênfase da própria geração. Metades de aldeia, entretanto, figuram também, embora em segundo plano. Não existem metades patrilineares propriamente ditas (muito menos matrilineares ou clãs), mas *três* grupos patrilineares. Os Karajá foram e são principalmente tricáicos como os antigos dórios. Mas os “verdadeiros moradores”, os aristoi segundo Kirchhoff, se opõem com seus privilégios aos outros dois grupos tanto quanto estes, divididos entre “gente de rio acima” e “gente de rio abaixo” competem entre si; tal como cada aldeia se apresenta como uma unidade frente ao conjunto de hóspedes anfictionicos na festa dos mortos ³². Temos de contar, portanto, com esta situação dialética nas relações entre dualismo e triadismo.

Para voltar à seqüência das gerações, pode-se dizer que graus de idade são muitas vezes considerados como parentesis de segmentos lineares da

tribo, como uma compensação funcional de uma possível cisão. Esta é uma *communis opinio* dos etnosociólogos e antropólogos sociais. Quais são as consequências disto para as categorias de parentesco?

Como toda a geração própria — a genealógica e não a biológica — é constituída terminologicamente de “irmãos” e “irmãs”, casando-se, portanto, um homem normalmente com uma “irmã”, torna-se necessário substituir a relação do parentesco de consangüinidade por uma relação de afinidade também no campo terminológico. Fortes apontou recentemente para esta necessidade³³. E é este o sentido da tecnonímia entre os Karajá. Um homem chama sua esposa não apenas de “minha esposa” (wa-hawaký), mas também de “origem de meu filho” (wa-rioressä); uma mulher fala de “meu marido” (wa-habú) e do “senhor de meu filho” (wa-ritjore-tebý). Para compreender as demais designações tecnonímicas, devemos inicialmente considerar os termos para tios e tias, e também para filhos e sobrinhos/sobrinhas. Todo irmão da mãe, seja ele mais velho ou mais moço do que ela, é w-ulaná (“meu tio”), toda irmã mais velha ou mais moça do pai é w-ulabetärã (“minha tia”). O irmão mais novo do pai é w-ula-brí, a irmã mais nova da mãe é w-ula-diré. O radical das denominações para bebês e avós (ulá) encontra-se, portanto, em todas estas palavras. Nos termos usados para os irmãos mais velhos do pai e as irmãs mais velhas da mãe encontram-se os radicais dos termos para “pai” (wa-há) e “mãe” (nadí): respectivamente wa-ha-(k)urá e nadi-(k)urá. Já me referi a isto em outro trabalho³⁴.

O cunhado que se recebe ao casar, ou seja, o irmão da esposa, torna-se “irmão da mãe de meu filho(a)” (wariore-ulaná); o cunhado que se recebe com o casamento da irmã se torna “senhor de meu sobrinho/sobrinha” (por parte do homem: wara-tebý; por parte da mulher: wa-nãbesso-tebý). Wulabetärã, wulabrí, wuladiré e wulaná são geralmente associados, com a supressão do prefixo possessivo wa-, a wa-ri(tj)oré (“de meu filho, a”). Os “siblings” mais velhos dos pais, de outro lado, recebem, na denominação tecnonímica do cunhado e da cunhada e antes da terminação -(k)urá (que corresponde à denominação usada entre cônjuges), o elemento tebý (“senhor”) e ssä (“origem”): wa-riore-ssä-urá, wa-ritjore-tebý-urá. Na denominação tecnonímica os sogros são os avós dos filhos: wa-ri(tjo)oré-ulabi(k) é, wa-ri(tj)oré-uláhi. E as noras são “origem dos netos” (o homem diz wa-riore-riore-ssä, a mulher diz wa-ri-ritjokore-ssä).

O cunhado que participa das cerimônias de casamento parece ser o irmão da esposa. Na casa do noivo ele é o homem que ali trabalha e mora. Dá-se o mesmo para a casa da noiva. Na relação entre o irmão da mãe e o filho da irmã (wa-rá) e na relação entre a irmã da mãe e o filho da irmã (wanãbessó) estão assim incluídos os cunhados. Trata-se dos “tomadores de mulheres” e de seus filhos, no cerimonial de casamento e na linguagem tecnonímica.

Chegamos assim à geração dos filhos. Enquanto o cunhado provavelmente pertença à geração de Ego, embora a uma outra linha (caso haja a menor evidência de exogamia) e precise por isso ser distinguido de maneira especial, a diferenciação segundo as linhas, especialmente linhas masculinas, se torna muito nítida na geração dos filhos. Irmão e irmã formam uma unidade classificadora. A criança de Ego é simplesmente “meu/minha pequeno/a” (wa-rioré; a mulher diz wa-rithoré), um filho é dōō, uma filha dää. Esta também é a denominação que Ego dá ao filho e à filha de seu irmão, seja Ego homem ou mulher. Pertencem, portanto segundo sua classificação, à linha paterna de Ego.

Caso diferente é o das crianças de minha irmã que, logicamente pertencem a uma outra linha paterna e precisam por isso ser distinguidas terminologicamente. Um homem chama o filho e a filha de irmã (mesmo de irmã classificatória) e sem distinção de sexo, de wa-rá; uma mulher dirige-se às crianças de sua irmã (e de suas “irmãs”) com o termo wa-nābessó. Conforme o sexo da pessoa que fala, portanto, existem duas denominações diferentes para sobrinho/sobrinha, chamando a atenção, porém, que em ambos os casos se trata das crianças da irmã que deve casar com um homem “de fora”. Uma mulher não emprega, portanto, a denominação sobrinho/sobrinha para as crianças do irmão, como geralmente se faz. Estas são “filhos” para ela. Entretanto, o genro — marido da filha — é chamado pelos sogros de “sobrinho negro” (wa-labý), o que combinaria com a troca direta bilateral e com casamento matrilateral. Também a sogra emprega o termo wará (sobrinho), de uso exclusivo dos homens, igualando-se assim ao seu marido; aliás, ela também se dirige aos genros de suas irmãs com este termo propriamente masculino (wará-lebý). Poder-se-ia então arriscar a hipótese de que a mulher também usa para os próprios filhos e os filhos do irmão os termos empregados para eles pelo seu marido e seu irmão (dela) (dōō, dää, ou seja, órgão sexual respectivamente masculino e feminino). Isto corresponderia pelo menos à lógica da distinção linear (patrilinear) na geração dos filhos.

Esta hipótese também não seria negada pelo fato de uma mãe usar o termo wa-dä-ri-ná quando a sua criança está ferida ou doente, ou no choro ritual quando seu filho é introduzido na casa-dos-homens ou quando morre: na expressão ocorre o termo dää, e ela pode ser traduzida por “pequeno (ri-ore) de meu ventre (wa-dää)”. Incidentalmente, no título dado aos candidatos a chefe (dä-ri-dú = criança amada) encontra-se a mesma composição ³⁵

VII

Querendo ou não ir tão longe na interpretação da terminologia de parentesco, ela reflete ao menos a superposição e o cruzamento de um sistema de gerações (horizontal) por um sistema de linhas (vertical). A deno-

minação, ou seja, a ordenação através da linguagem, esgota duas possibilidades contrárias, correspondendo ao mesmo tempo à tese de que graus de idade marcados e linhas de descendência mantem um nexos funcional entre si. A ordenação por idade é mais severa para os rapazes e, concordando com isto, a tendência linear nas categorias de parentesco apresenta um matiz patrilinear.

Coloca-se agora novamente a questão da “dupla descendência” entre os Karajá. Trata-se realmente de um sistema “desharmônico” com linha paterna e linha materna em clara oposição? Ou trata-se de um sistema cognato de algum modo “bilateral”, em que, dentro de uma linha predominante, também vigora a linha contrária por causa da sucessão na herança, no sentido do epiclerato grego (encleros, epipamatis, patrucos), da herdeira no tronco patrilinear? Tenho a impressão de que os traços nitidamente bilaterais entre os Karajá (como, por exemplo, a sucessão matrilinear dentro da patrilinear) constituem uma tentativa de compromisso. (Pode-se até perguntar se também não constituem um compromisso em outros contextos). Na vida diária e na doméstica a mãe e a linha materna são tão predominantes, que se poderia falar literalmente em matriarcado. O professor Baldus mencionou diversas vezes o poderio da mulher karajá apresentando o homem karajá como “herói de chinelo” e ele talvez me desse razão. E, no entanto, distingue-se nitidamente a linha paterna, também na nomenclatura de parentesco e nos grupos masculinos que (ao contrário da família) tem nome enquanto grupos. Os graus de idade mais fluidos das meninas ajustam-se à família matrifocal e matrilocal. Os graus de idade dos meninos, de contornos mais nítidos, conduzem à esfera dos grupos masculinos patrilineares.

Mas o perfil mais acentuado dos graus de idade masculinos não os transforma nas classes ³⁶ de idade dos Jê setentrionais ³⁷ vizinhos, que até mudam suas posições na praça dos homens. Eles realmente fornecem novos membros aos três grupos masculinos, ou seja, à sociedade dos homens em geral, e estes grupos masculinos tem, por ocasião das festas dos mortos, o seu lugar permanente (casa grande, choça cônica, poste, entre os Karajá propriamente ditos) ³⁸.

A manipulação entre as formas de expressão lineares e cognatas (“cônicas”, bilaterais) revela-se também nos termos usados para a família e os parentes próximos em geral. Wa-da, wa-ssa significa “meu parente”, wa-da-ränã, wa-ssa-ränã “minha família”, em termos de residência, ou seja, ela é bilateral por causa da regra de casamento. Wa-bioá é o meu parente mais próximo através de meus “siblings” (e portanto também o meu primo), o meu companheiro de pescarias, e sinônimo de wa-idjuí, “meu grupo masculino” — uma vez que a pescaria é frequentemente realizada como uma competição entre os três grupos — que tem, afinal, a tendência endogâmica. A mulher que me deu estas informações — Renaki — também equacionou

em outra ocasião wa-bioá a wa-li-ná e wa-issí, ou seja, o parente através de meus “siblings”, o amigo e o irmão mais moço (pelo qual o mais velho é responsável). Como amigos cerimoniais são considerados irmãos no mais estrito significado do termo, e não podem casar um com a irmã do outro, a equação walí = wabioá = waidjuí não pode ser diretamente resolvida (ela também não foi expressa de modo direto). O *tertium comparationis* é evidentemente o companheirismo, a camaradagem, e também a filiação à mesma geração genealógica e ao mesmo grau de idade — e não a exogamia.

E assim voltamos a considerar o sistema de casamento. As uniões realizadas fora da própria geração de “irmãos” e “irmãs” (e, portanto, também fora do grau de idade de Ego) não são bem vistas. Na medida em que é observada a tendência endogâmica dos grupos masculinos, obtem-se automaticamente uma troca de “irmãs”, mais ou menos próximas. Por isso mesmo cunhados e cunhadas precisam ser distinguidas tecnicamente. Se ao lado disto considerarmos a denominação de “sobrinho negro” dada ao genro, em que a mulher se utiliza da expressão usada pelos homens, transparece como modelo de fundo um sistema de quatro secções em que se encontrariam na secção A 1 a avó paterna, os futuros cunhados e a esposa; na secção B 1 avó materna e Ego; na secção A 2 a tia paterna e os filhos; na secção B 2 a mãe e as sobrinhas (enquanto os homens transitam da irmã para a esposa). *Pode-se* formalizar a coisa deste modo, mas é necessário ter consciência de que não há limites estritos a traçar — já porque também as primas paralelas podem ser desposadas. Na verdade, só se pode tratar de uma representação nebulosa do modelo, mas ela talvez explique as gerações que se alternam, o salto de avós para netos, expressando-se na validade de duas linhas contrárias, na dupla descendência.

As linhas de descendência que se cruzam, a separação conceitual e factual das gerações e o reconhecimento de graus de idade (especialmente entre os homens) pertencem, a nosso ver, à mesma configuração social que modela imperceptivelmente o ser humano. Existem, porém, oportunidades também para que o ser humano expresse as tensões e incompatibilidades que a configuração encerra: na dança, na criação plástica e nas crises histeriformes³⁹. Pois o homem não vive apenas numa estrutura social, ele tem a sua vida psíquica, a sua “alma”.

Observação sobre a transcrição: y é um som entre ü (do alemão) e i; ss corresponde ao th inglês.

NOTAS

*) O original alemão foi publicado em *Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas*, editado por Hans Becher. Hannover 1964, pp. 37-51. Tradução de Thekla Hartmann.

1) Parin, Morgenthaler e Parin-Matthèy (1963).

2) Dietschy (1958), p. 13ss., (1959), p. 171, (1962), p. 454, (1963), p. 43.

- 3) Lipkind (1948), p. 187, Murdock (1957), p. 686, Krause (1911), p. 332.
- 4) Krause (1911), pp. 204-207, 208, 210, 218-223, 226, 328-329, Palha (1930), p. 292, 297ss., Machado (1947), p. 10-18, Perrier (1948), p. 170, Lipkind (1948), p. 183, 184, 187, James (1949), p. 62-63- (segundo o material de Lipkind).
- 5) Fortes (1958).
- 6) Dietschy (1956).
- 7) Meus informantes foram Maloá, Maloaré, Wataú, Renaki, Ohorí, Wassahäri, Tebekuá, Idjolehiná, Irowá, Ureari, Teribre, acrescentando-se as minhas próprias observações.
- 8) Piaget (1959), p. 303.
- 9) Dietschy (1959), p. 174ss., (1962).
- 10) Schultz (1962), Fig. 48.
- 11) Dietschy (1957).
- 12) Dietschy (1960), p. 3.
- 13) Krause (1911), p. 160, 190, 280, 325.
- 14) Dietschy (1956), p. 129, (1960), p. 3.
- 15) Münsterberger (1963).
- 16) Lévi-Strauss (1962), p. 355, Jünger (1963).
- 17) Dietschy (1959), p. 174, coluna da direita.
- 18) Needham (1962).
- 19) Lévi-Strauss (1949).
- 20) Goody (1961).
- 21) Dietschy (1963), p. 44.
- 22) Lipkind (1948).
- 23) Dietschy (1959).
- 24) Murphy (1960).
- 25) Dietschy (1962), p. 459, (1958), p. 10, Lévi-Strauss (1958), pp. 133-145.
- 26) Kirchhoff (1959), p. 268, Murdock (1949), pp. 62-64.
- 27) Dietschy (1959), p. 171.
- 28) Baldus em Dietschy (1963), p. 47.
- 29) James (1949), pp. 58-63.
- 31) Lipkind (1940), p. 248.
- 32) Dietschy (1959), p. 175ss., (1962), pp. 459-462.
- 33) Fortes (1962), p. 3.
- 34) Dietschy (1963), p. 45ss.
- 35) Dietschy (1959), p. 171.
- 36) Eisenstadt (1956).
- 37) Nimuendajú (1938), p. 59.
- 38) Dietschy (1962), p. 459ss.
- 39) Dietschy (1959a).

LITERATURA

BALDUS, HERBERT

- 1937 — Ensaio de Etnologia Brasileira. São Paulo — Rio de Janeiro — Recife.
 1948 — Tribos da bacia do Araguaia e o Serviço de Proteção aos Índios. Revista do Museu Paulista, n.s., vol. 2, pp. 137-168. São Paulo.

DIETSCHY, HANS

- 1956 — Geburtshütte und "Männerkindbett" bei den Karajá. Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft Basel, vol. 47, pp. 114-132. Basel.
 1957 — Rähämena, eine indianische Olympiade im Herzen Brasiliens. Blaukreuzkalender 1958. Bern.

- 1958 — Umwelt, Bevölkerungsdichte und Gesellschaftsform im Amazonasgebiet. Korrespondenzblatt der Geographisch-Ethnologischen Gesellschaft Basel, vol. 8, pp. 6-16. Basel.
- 1959 — Das Häuptlingswesen bei den Karajá. Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg, vol. 25, pp. 168-176. Hamburg.
- 1959a — Kultur als psychohygienisches System (Eine Notiz von den Karajá-Indianern). In Bettschart, Walter, Meng, Heinrich und Stern, Erich: Seelische Gesundheit, pp. 272-279. Bern e Stuttgart.
- 1960 — Note à propos des danses des Caraja ("Pas de deux"), amitié formelle et prohibition de l'inceste). Bulletin de la Société Suisse des Américanistes, vol. 11, n^o 19, pp. 1-5. Genève.
- 1962 — Männerhaus, heiliger Pfahl und Männerplatz bei den Karajá-Indianern Zentralbrasiliens. Anthropos, vol. 57, pp. 454-464. Freiburg-St Augustin bei Bonn.
- 1963 — Le système de parenté et la structure sociale des indiens Carajá. Actes du VIe Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques, Paris 1960, vol. 2/1. Paris.

EHRENREICH, PAUL

- 1948 — Contribuições para a etnologia do Brasil. Revista do Museu Paulista, n.s., vol. 2, pp. 7-135. São Paulo.

EISENSTADT, S.N.

- 1956 — From generation to generation (Age groups and social structure). Glencoe.

FORTES, MEYER

- 1958 — Introduction to: Goody, Jack (ed.), The development cycle in domestic groups. Cambridge Papers in Social Anthropology, n^o 1, pp. 1-14. Cambridge.
- 1962 — Introduction to: Fortes, M. (ed.), Marriage in tribal societies. Cambridge Papers in Social Anthropology, n^o 3, pp. 1-13. Cambridge.

GOODY, JACK

- 1961 — The classification of double descent systems. Current Anthropology, vol. 2, n^o 1, pp. 3-25. Chicago.

JAMES, ALICE G.

- 1949 — Village arrangement and social organization among some Amazon tribes (Diss. Columbia). New York.

JÜNGER, ERNST

- 1963 — Typus, Name, Gestalt. Stuttgart.

KIRCHHOFF, PAUL

- 1959 — The principles of clanship in human society. In Fried, M. H., Readings in Anthropology, vol. 2, pp. 259-270. New York.

KRAUSE, FRITZ

- 1911 — In den Wildnissen Brasiliens. Leipzig.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1949 — Les structures élémentaires de la parenté. Paris.

1958 — Anthropologie structurale. Paris.

1962 — La pensée sauvage. Paris.

LIPKIND, WILLIAM

1940 — Carajá cosmography. *Journal of American Folklore*, vol. 53, n° 210, pp. 248-251. New York.

1948 — The Carajá. *Handbook of South American Indians*, vol. 3 (Bull. Bureau Am. Ethnol. 143), pp. 179-191. Washington.

MACHADO, O.X. DE BRITO

1947 — Os Carajás. Conselho Nac. de Proteção aos Índios, publ. n° 104, anexo n° 7. Rio de Janeiro.

MÜNSTERBERGER, WERNER

1963 — Vom Ursprung des Todes. *Psyche*, 1963, fasc. 3, pp. 169-184. Stuttgart.

MURDOCK, GEORGE PETER

1949 — Social structure. New York.

1957 — World Ethnographic Sample. *American Anthropologist*, vol. 59, n° 4, pp. 664-687. Menasha.

MURPHY, ROBERT F.

1960 — *Headhunter's heritage*. Berkeley — Los Angeles.

NEEDHAM, RODNEY

1962 — *Structure and sentiment*. Chicago.

NIMUENDAJÚ, CURT

1938 — The social structure of the Ramko'kamekra (Canella). *American Anthropologist*, vol. 40, n° 1, pp. 51-74. Menasha.

PALHA, LUÍS

1930 — Les missions dominicaines, année 9, n° 9-12, pp. 257-264, 289-298, 322-329, 362-367. Paris-Kain.

PARIN, PAUL, MORGENTHALER, FRITZ, PARIN-MATTHEY, GOLDY

1963 — Die Weissen denken zuviel (Psychoanalytische Untersuchungen bei den Dogon in Westafrika). Zürich.

PERRIER, J.

1948 — Religion d'une tribu d'Amérique du Sud: les Carajas. In Gorce, M., et Mortier, R., *Histoire générale des religions*, vol. 1, pp. 167-176. Paris.

PIAGET, JEAN

1959 — *La formation du symbole chez l'enfant*. Neuchâtel.

SCHULTZ, HARALD

1962 — *Hombu (Indian life in the Brazilian jungle)*. New York.

