



Rikbaktsa:
Um estudo de Parentesco e
Organização Social

Paula Wolthers de Lorena Piresi

Série: Produção Acadêmica Premiada

Paula Wolthers de Lorena Pires

Rikbaktsa:
Um estudo de parentesco e organização Social



Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

São Paulo 2012

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Reitor: Prof. dr. João Grandino Rodas

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
Diretor: Profa. dra. Sandra Margarida Nitrini
Vice-Diretor: Prof. dr. Modesto Florenzano

SERVIÇO DE EDITORAÇÃO E DISTRIBUIÇÃO
Helena Rodrigues MTb/SP 28840
Diagramação: Camila Rodrigues

COMISSÃO DE PUBLICAÇÃO ON-LINE
Presidente: Profa. dra. Sandra Margarida Nitrini

MEMBROS

DA - Profa. dra. Rose Satiko Gitirana Hikiji
DCP - Prof. dr. Bernado Ricupero
DF - Prof. dr. Vladimir Safatle
DH - Profa. Mary Anne Junqueira (titular)
DH - Prof. Rafael de Bivar Marquese (suplente)
DL - Prof. dr. Marcos Lopes (titular)
DL - Profa. dra. Luciana Raccanello Storto (suplente)
DLCV - Prof. dr. Waldemar Ferreira Netto
DLM - Profa. dra. Roberta Barni
DLO - Prof. dr. Paulo Daniel Elias Farah
DS - Profa. dra. Márcia Lima
DTLLC - Prof. dr. Marcus Mazzari
SCS - Dorli Hiroko Yamaoka
STI - Augusto Cesar Freire Santiago

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São Paulo

P667 Pires, Paula Wolthers de Lorena
Rikbaktsa: um estudo de parentesco e organização social / Paula
Wolthers de Lorena Pires. -- São Paulo: Humanitas, 2012.
170 p. -- (Produção acadêmica premiada)

ISBN 978-85-7506-205-0

1. Canoeiros (Grupo indígena). 2. Organização social. 3. Índios 4.
Parentesco I. Título. II. Série.

CDD 301.2

AGRADECIMENTOS

O trabalho acadêmico é, por vezes, bastante solitário. Entretanto, no percurso dos quase três anos de pesquisa, muitas foram as instituições e pessoas que passaram por este caminho e deram suas significativas contribuições. A elas, agora, presto minha homenagem e agradecimento.

Aos funcionários e professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da FFLCH/USP, agradeço pela recepção e pelos conhecimentos gentilmente ofertados.

À CAPES, pela bolsa de dois anos concedida, sem a qual a pesquisa seria inviável. Ao Instituto Sócio Ambiental (ISA), ao Museu do Índio e à Biblioteca Florestan Fernandes (FFLCH), agradeço pelo acervo disponibilizado.

Minha gratidão aos professores Beatriz Perrone-Moisés e Renato Sztutman, membros da banca do Exame de Qualificação, que trouxeram inestimável contribuição a este trabalho por meio de suas leituras atentas e comprometidas. Ao Marcio Silva, agradeço imensamente pela amizade, dedicação, orientação e por deixar correr um processo maduro e autônomo.

À Ana Cecília, obrigada pelo material cedido no início da pesquisa. Ao Gilton (Mendes dos Santos) meu muito, muito obrigada pela generosidade e disposição ilimitadas. Desde o início foi muito atencioso, cedeu teses, imagens, textos e, primordialmente, seu censo e cadernos de campo. Espero ter feito bom uso de seu material!

Às Cadernos de Campo e às Comissões Editoriais pelas quais passei, agradeço pelos dois anos em que trabalhei, aprendi, compartilhei e conheci mais sobre Antropologia e relacionamentos pessoais, além de ter me apresentado à arte da Editoração. Foram muito educativos os saldões, revisões, lançamentos e as inúmeras reuniões!

À Ana, Eva, Flor, Gláucia, Glebson e a outros amigos que surgiram deste encontro antropológico, agradeço pelas trocas e conversas. Bel, Dé Ochoa, Isa, Pri Grassi, Pat Cruz e Thalma, minhas amigas flamencas que acompanharam esse processo acadêmico: a elas agradeço por poder falar de outros assuntos e também por compartilhar coreografias, palcos e camarins.

Outras pessoas deram contribuições singulares a este percurso e mereceriam muito mais do que uma pequena frase. Amiga Má, obrigada por fazer parte desta história. Amiga Mel, sempre presente, atenta, disposta, obrigada por existir. Amiga Pri, companheira insubstituível, tão parecida que dizem que nos separaram ao nascer, minha mais completa gratidão e admiração. Amiga Tata, a mais nova do panteão - e também a mais incansável - agradeço por aparecer de repente e ser tão importante. Agradeço também a presença sempre alegre dos amigos Enrico, Bruno e David, a vocês e a outros: obrigada por escolherem me conhecer e por compartilharem desta minha estrada!

À minha família, deixo um especial agradecimento pela confiança e apoio, a eles dedico esta dissertação e o meu amor. De meu pai estão presentes neste trabalho sua re-

tidão e 'sensibilidade para números'. No entanto, seria muito pouco eleger apenas estes dois elementos. Seu amor e apoio incondicional foram de fundamental importância não só neste processo, mas na minha vida e formação. De minha mãe estão presentes a visão crítica, mas calorosa, bem como a dedicação pela arte de estudar. Agradeço a ela pelo amor e por sempre me lembrar de que a vida vivida é mais importante do que a vida pensada. Ao meu querido irmão, distante em quilômetros, mas próximo no coração, agradeço pela irreverência e coragem ao viver a vida e por ter me deixado compartilhar cada vez mais deste mundo tão próprio e bonito.

Ao Roger, que mesmo sem perceber, esteve presente desde as provas de ingresso no mestrado e a tensa divulgação dos resultados, até o processo de elaboração dos trabalhos finais das disciplinas e das dificuldades que é escrever um trabalho deste porte, agradeço pelo amor, pela dedicação, por dividirmos o mesmo lar e, principalmente, por dividirmos a mesma vida. Com certeza a sua presença fez deste caminho um caminho mais iluminado.

Por último, deixo meu agradecimento aos Rikbaktsa (que não me conhecem, mas a quem me dediquei estes últimos anos), contando em (re)vê-los em breve. Obrigada!

Aos Rikbaktsa - que não me conhecem...
Ao meu pai, mãe e irmão - que me conhecem muito bem...
Ao Roger, Mel e Pri - que escolheram me conhecer...

SIGLAS E ABREVIATURAS

ASIRIK - ASSOCIAÇÃO INDÍGENA RIKBAKTA

BVO - BARRANCO VERMELHO

CIMI - CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO

CONOMALI - COLONIZADORA NOROESTE MATO-GROSSENSE SA

DSEI - DISTRITO SANITÁRIO ESPECIAL INDÍGENA

FUNASA - FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE

FUNAI - FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO

MD - MISSÃO PRELAZIA DE DIAMANTINO

MIA - MISSÃO ANCHIETA

MT - MATO GROSSO

ONG - ORGANIZAÇÃO NÃO-GOVERNAMENTAL

PAI - POSTO DE ASSISTÊNCIA INDÍGENA

Pe. - PADRE

SIL - SUMMER INSTITUTE OF LINGUISTICS

SPI - SERVIÇO DE PROTEÇÃO AO ÍNDIO

SUDAM - SUPERINTENDÊNCIA DO DESENVOLVIMENTO DA AMAZÔNIA

T.I. - TERRA INDÍGENA

CONVENÇÕES

Nas passagens que tratam das relações de parentesco foram utilizadas para as posições genealógicas a notação inglesa abaixo sinalizada:

F = PAI,

M = MÃE,

B = IRMÃO,

Z = IRMÃ,

D = FILHA,

S = FILHO,

Y = MAIS NOVO(A), EX: YZ = IRMÃ MAIS NOVA,

E = MAIS VELHO(A), EX: EB = IRMÃO MAIS VELHO,

CH = FILHOS (SEM DISTINÇÃO DE SEXO),

H = MARIDO,

W = ESPOSA,

EGO = POSIÇÃO A PARTIR DA QUAL AS RELAÇÕES SÃO TRAÇADAS,

ATER = INDIVÍDUO CASADO COM EGO,

(♀) = MULHER,

(♂) = HOMEM,

G0 = GERAÇÃO DE EGO,

G+1 = UMA GERAÇÃO ACIMA DE EGO,

G+2 = DUAS GERAÇÕES ACIMA DE EGO,

G-1 = UMA GERAÇÃO ABAIXO DE EGO,

G-2 = DUAS GERAÇÕES ABAIXO DE EGO.

A leitura desta notação é feita da direita para esquerda, por exemplo, MB = irmão da mãe ou mother's brother.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	15
I. Objetivo e Procedimento Metodológico.....	15
II. Material empírico	16
III. Rikbaktsa: dados gerais.....	19
CAPÍTULO 1 - RIKBAK TSA: UMA HISTÓRIA	27
I. Uma guerra sangrenta	28
II. Pacificação: um projeto da Missão Anchieta (MIA).....	30
IV. Reconquista da autonomia e situação atual	42
CAPÍTULO 2 - RIKBAK TSA E POVOS MACRO-JÊ: UMA COMPARAÇÃO DAS MORFOLOGIAS SOCIAIS	45
I. Povos Macro-Jê: primeira aproximação	46
II. Os Rikbaktsa e os povos Macro-Jê	50
CAPÍTULO 3- TERMINOLOGIA DE PARENTESCO RIKBAK TSA: UM DEBATE TEÓRICO	97
I. Estudos de parentesco: uma breve introdução	97
II. Debatendo com Robert Hahn	106
III. A terminologia Rikbaktsa: sistema -pehe	109
CAPÍTULO 4 - <i>MAQPAR</i> : UMA NOVA POSSIBILIDADE DE ANÁLISE DO REGIME DE ALIANÇA RIKBAK TSA.....	133
I. A Máquina do Parentesco (<i>MaqPar</i>).....	133
II. A rede de aliança matrimonial Rikbaktsa	139
CONSIDERAÇÕES FINAIS	157
ÍNDICES	161
I. Índice de Tabelas.....	161
II. Índice de Gráficos.....	161

III. Índice de Quadros.....	159
IV. Índice de Figuras	159
V. Índice de Mapas.....	160
ANEXO.....	161
GRAFISMO RIKBAKTA OBSERVADO E ELABORADO POR GILTON MENDES DOS SANTOS	161
BIBLIOGRAFIA	163
Específica sobre os Rikbakta.....	163
Geral.....	164
Sites	168

APRESENTAÇÃO

Esta dissertação de mestrado tem como objeto de pesquisa os Rikbaktsa, uma população indígena filiada ao troco lingüístico Macro-Jê e localizada no sudoeste amazônico (noroeste do estado de Mato Grosso). Tendo em vista as especificidades desta sociedade, pretendeu-se aqui, através do levantamento das fontes bibliográficas, colocar em diálogo os textos e materiais já produzidos sobre esta população, bem como estabelecer comparações com etnografias de outras etnias Macro-Jê. Procurou-se assim debater a fundo questões relacionadas à organização e morfologia social e sistema de parentesco Rikbaktsa, discutindo temas de suma importância para o entendimento desta população, temas estes que se apresentavam muitas vezes discordantes ou pouco debatidos nos materiais consultados.

Em linhas gerais, a dissertação se organiza da seguinte maneira: o ‘Capítulo 1’ refere-se à história desta população, suas relações de contato e o reflexo do trabalho jesuítico em âmbitos como cultura, demografia e território. Já o ‘Capítulo 2’ tem como foco questões ligadas à morfologia social Rikbaktsa: organização social, política e cosmológica, numa comparação com morfologias Macro-Jê. Os dois capítulos finais ocupam-se do sistema de parentesco Rikbaktsa: o primeiro deles, ‘Capítulo 3’, discute assuntos relacionados à terminologia de parentesco (sistema *-pehe*) e o ‘Capítulo 4’ buscou descrever as redes empíricas de aliança através do emprego da ferramenta computacional *MaqPar*, apresentando uma nova descrição do sistema de aliança e genealogia Rikbaktsa.

É importante ressaltar que este estudo se insere em um projeto de pesquisa maior, cujo tema é “*Modelos e práticas do parentesco: estudo comparativo dos sistemas de aliança na América do Sul Tropical*”, coordenado pelos professores Marcio Silva e João Dal Poz. Este grupo tem como aspiração a realização de um estudo comparativo do funcionamento real de sistemas de aliança e casamento verificados na América do Sul Tropical. Para isso, foi desenvolvido o programa computacional *MaqPar* capaz de relacionar as genealogias de parentesco das várias etnias pesquisadas. Neste sentido, a pesquisa aqui presente pretende contribuir com a sistematização dos dados sobre parentesco dos Rikbaktsa a ser acrescentado no todo maior do projeto.

I. OBJETIVO E PROCEDIMENTO METODOLÓGICO

A pretensão inicial desta pesquisa era desenvolver unicamente uma densa revisão e sistematização dos dados Rikbaktsa. Por ser um material quase inédito e com pouco tratamento, esta investigação propôs ser exclusivamente bibliográfica, buscando estabelecer o ‘estado da arte’ destes estudos, bem como compreender as divergências e afinidades entre os textos já publicados sobre os Rikbaktsa. Principalmente, pretendia levantar questões que os materiais disponíveis não podiam responder ou esgotar, mostrando la-

cunas e incoerências presentes nesta bibliografia e assim apontar para problemas teóricos a serem contemplados durante uma segunda e posterior etapa da pesquisa: um denso trabalho de campo.

Neste percurso, a comparação com outros povos Macro-Jê teve como finalidade iluminar o material Rikbaktsa a fim de verificar identidades e diferenças de suas principais características morfológicas. Esta procura focou um grande objetivo: pensar algumas controvérsias que rondam a filiação Rikbaktsa ao troco lingüístico Macro-Jê. Pretendeu-se, portanto, circunscrever melhor esse pertencimento através do levantamento dos principais traços políticos, morfológicos, espaciais e cosmológicos dos Rikbaktsa a fim de criar uma 'etnografia bibliográfica' consistente. A comparação com outras 'etnias' teve como desafio traçar uma análise não apenas do interior de uma população, mas trazê-la para conversar com outros povos, aparentemente próximos, para assim perceber em que termos os Rikbaktsa se aproximam ou se distanciam da realidade em que foram inseridos.

Um segundo objetivo da pesquisa referiu-se mais exclusivamente ao estudo do sistema de parentesco Rikbaktsa. Os autores que já trabalharam com sua terminologia propõem o que foi chamado de 'flexibilidade do sistema terminológico', afirmando que o sistema de aliança Rikbaktsa permite certa agência individual na utilização do vocabulário de parentesco. Além disso, como principal representante destes estudos terminológicos, Robert Hahn (1976) formatou a terminologia Rikbaktsa dando-lhe o nome de 'sistema *-pehe*', em que constam 60 termos de chamamento referentes às relações sociais estabelecidas pelos indivíduos dessa população. Desta feita, um dos objetivos foi discutir o 'sistema *-pehe*' nos termos colocados por Hahn, bem como a chamada mobilidade do sistema, analisando a fundo a lista dos vocábulos e tentando aferir se, de fato, trata-se de flexibilidade ou se são possibilidades já previstas em suas regras.

Uma terceira finalidade da dissertação foi analisar os dados sobre história, contato e trabalho da missão jesuítica, já que se crê que tais informações são reveladoras da realidade atual desta população. A influência dos missionários e do projeto de pacificação foi grande entre os Rikbaktsa e, em certo sentido, pode trazer subsídios relevantes quanto à: geografia, espacialidade e história Rikbaktsa.

De maneira muito sucinta, estes eram os únicos pressupostos teóricos e metodológicos desta pesquisa até abril de 2009: denso levantamento e organização da bibliografia sobre os Rikbaktsa e um trabalho de comparação com etnografias Macro-Jê, a fim de compreender melhor a população em questão.

II. MATERIAL EMPÍRICO

Mas, algo mudou significativamente em meados do 1º semestre de 2009, e outros objetivos se somaram ao escopo desta dissertação. Gilton Mendes dos Santos¹, um dos

¹ Gilton Mendes dos Santos desenvolveu parte de sua pesquisa de doutorado em meio aos Rikbaktsa e seus vizinhos Enawene-Nawe. Sua tese foi defendida em abril de 2006 na FFLCH/USP e recebeu o título: 'Da cultura à natureza - um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe'.

autores exaustivamente debatidos nesta pesquisa, foi contatado neste período e perguntado se possuía algum material sobre parentesco Rikbaktsa. Surpreendentemente, não só possuía um censo de parte da população como imediatamente enviou os questionários dos 638 indivíduos consultados, contendo dados como filiação, descendência, idade e pertencimento clânico, além de 21 questionários sobre as aldeias visitadas, informando chefia, localização, ano de fundação e 98 questionários sobre a conformação das famílias pesquisadas.

O material enviado contava também com Cadernos de Campo, imagens, textos teóricos, fichas, dentre outros. Uma oportunidade única, fonte de inestimável preciosidade, inédita e cedida de maneira muito generosa², uma vez que, como parte de sua pesquisa de doutorado, era um material que ainda aguardava sua apuração.

Tendo este material em mãos, ele foi digitalizado através do Access e tratado de acordo com as necessidades desta pesquisa, que, dentre outras, pretendia processar tais dados na *MaqPar (Máquina do Parentesco)* para realizar uma análise do regime de aliança Rikbaktsa. O recenseamento de Mendes dos Santos, faz-se necessário dizer, não abarcou a totalidade da população. Segundo dados do próprio autor, os Rikbaktsa eram em 2002 (quando da realização do censo) cerca de 1000 habitantes, distribuídos em 34 aldeias. Sendo assim, o censo de Mendes dos Santos percorreu cerca de 60% das aldeias e mais de 63% da população existente na época. Assim mesmo, este material por si só já seria suficiente para aferir temas como: distribuição clânica por aldeia, relações endogâmicas intra-clã ou intra-metade, conformação das aldeias, entre outros.

Assim da finalização do tratamento deste material, outra surpresa. Chegou às minhas mãos um censo de divulgação pública da população Rikbaktsa realizado pela FUNASA³ em 2008. Este material contém dados da totalidade da população, somando 1290 habitantes, além de possuir informações sobre famílias, aldeias e filiação. Este recenseamento foi então confrontado com os dados de Mendes dos Santos com a finalidade de completar as informações que o autor não pôde coletar em campo.

Com estes preciosos dados em mãos foi possível desenvolver descrições e hipóteses sobre a morfologia social e o regime de aliança Rikbaktsa com vigor e ineditismo 'como se' a pesquisa desta dissertação tivesse ocorrido tendo como base dados coletados em campo pela pesquisadora, guardadas as devidas proporções.

A. Preparação do Banco de Dados

O exame das bases de dados teve inúmeras finalidades: algumas conclusões puderam ser extraídas dos bancos individuais ou até mesmo confrontando a diferença de resultados que eles apontavam. Em outros momentos, apenas os dados de Mendes dos Santos podiam responder algumas perguntas, já que só ele coletou informações sobre pertencimento clânico e metades, por exemplo. Entretanto, para serem processados na *MaqPar* e para que o exame do sistema de aliança Rikbaktsa pudesse ser feito sob bases

² Fica aqui mais um agradecimento à Gilton por este ato tão generoso e de desapego, pouco freqüente no meio acadêmico

³ FUNASA: Fundação Nacional de Saúde

mais amplas, foi necessário unificar os dois censos, gerando um banco único, com dados de filiação e casamento Rikbaktsa.

No processo de junção dos bancos, a base de dados escolhida como referencial na comparação foi a de Mendes dos Santos, uma vez que é um material coletado por um antropólogo e professor respeitado, pautado pelas preocupações de uma coleta realizada segundo os conceitos e métodos antropológicos e informado também por um vasto trabalho de campo e conhecimento da população, seu entorno e região. Em vista disso, os dados deste censo possuem o rigor necessário para a análise que se pretendia fazer.

O banco da FUNASA tinha informações mais recentes e da totalidade da população. Seus dados, por outro lado, a despeito da abrangência e da capital importância para apreciação, foram coletados por profissionais de saúde espalhados por todo território e cuja finalidade era acompanhar o desenvolvimento demográfico e os problemas de saúde local. Assim, qualquer divergência que tenha sido encontrada entre um banco e outro, a informação eleita foi a de Mendes dos Santos.

Deste modo, o procedimento de junção foi: inicialmente, os indivíduos e aldeias pesquisados por Mendes dos Santos, após uma fina checagem das grafias e possíveis inconsistências, receberam um número de identificação, assim como os pais e mães de cada um deles, garantindo que nenhum indivíduo receberia duas identidades diferentes, mesmo ele tendo aparecido como indivíduo e pai ou mãe de alguém. Para tanto, alguns progenitores que apareciam apenas nas colunas de pai ou mãe, mas não de indivíduo (ou porque já morreram, ou porque não foram pesquisados) também receberam uma identificação. No total, somando os indivíduos pesquisados (638 indivíduos) aos progenitores adicionados ao banco, a base de dados de Mendes dos Santos foi finalizada com 840 indivíduos e 246 casais, isto é, homens e mulheres que tiveram filhos.

Tendo em mãos o censo da FUNASA, o banco foi confrontado com os dados de Gilton Mendes dos Santos. Nomes e grafias foram padronizados e a filiação foi verificada caso a caso. Tendo uniformizado as informações possíveis, os indivíduos que já haviam recebido identificação pelo banco de Mendes dos Santos foram conhecidos e numerados com a mesma identidade que anteriormente lhes fora atribuída. Em casos de divergências, como foi dito, prevaleceram as informações coletadas pelo autor. Assim como realizado no primeiro caso, os pais e mães que não participavam como indivíduos do banco da FUNASA foram incluídos como tal e também receberam sua identificação. Assim, o banco que tinha 1290 indivíduos, acrescido dos progenitores ficou com 1406 pessoas cadastradas. Destas, 576 também estão presentes no banco de Mendes dos Santos. Tal diferença se deve, crê-se, às formas de coleta, já que os nomes e sobrenomes grafados em ambos os casos podem não convergir, mesmo sendo o mesmo indivíduo. Em outras palavras: ao longo da vida de um Rikbaktsa ele pode assumir até cinco sobrenomes diferentes e isso pode fazer com que um mesmo indivíduo seja conhecido por diferentes nomes. Este problema foi minimizado através das análises das famílias, tendo sido possível se acerrar de apenas um nome por indivíduo, entretanto, as divergências não puderam ser eliminadas por completo.

Com os indivíduos devidamente numerados, a junção dos bancos ficou simples. Bastava excluir as pessoas repetidas e a base de dados estaria completa. Este banco unificado conta com a seguinte configuração:

Características Gerais do Banco de dados Rikbaktsa	Qtd.
Total de Indivíduos	1670
Mulheres	810
Homens	863
Casamentos	376
Casamentos Envolvidos em Anéis	112

Quadro 1: Características gerais do banco de dados unificado dos Rikbaktsa

Esta foi, então, a base utilizada para ser processada pela *MaqPar*, desenvolvida para análise de regimes de aliança de populações de pequeno porte, como pode ser visto no Capítulo 4 desta dissertação. Este capítulo, tira o foco das discussões teóricas e terminológicas do sistema de parentesco Rikbaktsa e parte para descrição do regime empírico de aliança, tentando abstrair padrões e regras matrimoniais antes não visíveis a ‘olho nu’.

Antes de finalizar esta descrição sobre a formulação dos bancos de dados, cabe apenas uma ponderação. Como se viu, muitos foram os processos pelos quais as bases de dados passaram, assim como muitas foram as origens dos dados coletados. Como pode se prever, estas diferenças podem ocasionar imprecisões. Entretanto, mesmo com este risco (e tendo sempre isto em mente durante a leitura) ponderou-se que os ganhos advindos da análise destes bancos seriam muito maiores do que a possibilidade de lidar com dados dúbios. Lembrando sempre que qualquer genealogia, por melhor que tenha sido coletada, é sempre uma leitura histórica de uma dada realidade, é o retrato de um momento recortado por alguém, e, por isso, contém sempre imprecisões de informações e ela mesma não é um retrato fiel de uma situação, mas uma construção, uma bricolagem. Assim o é com o banco em questão. Entretanto, mesmo em se tratando de bricolagem, acredita-se que padrões de alianças e recorrências de comportamentos poderiam ser descritos a partir desta genealogia, e assim foi feito.

III. RIKBAKTSA: DADOS GERAIS

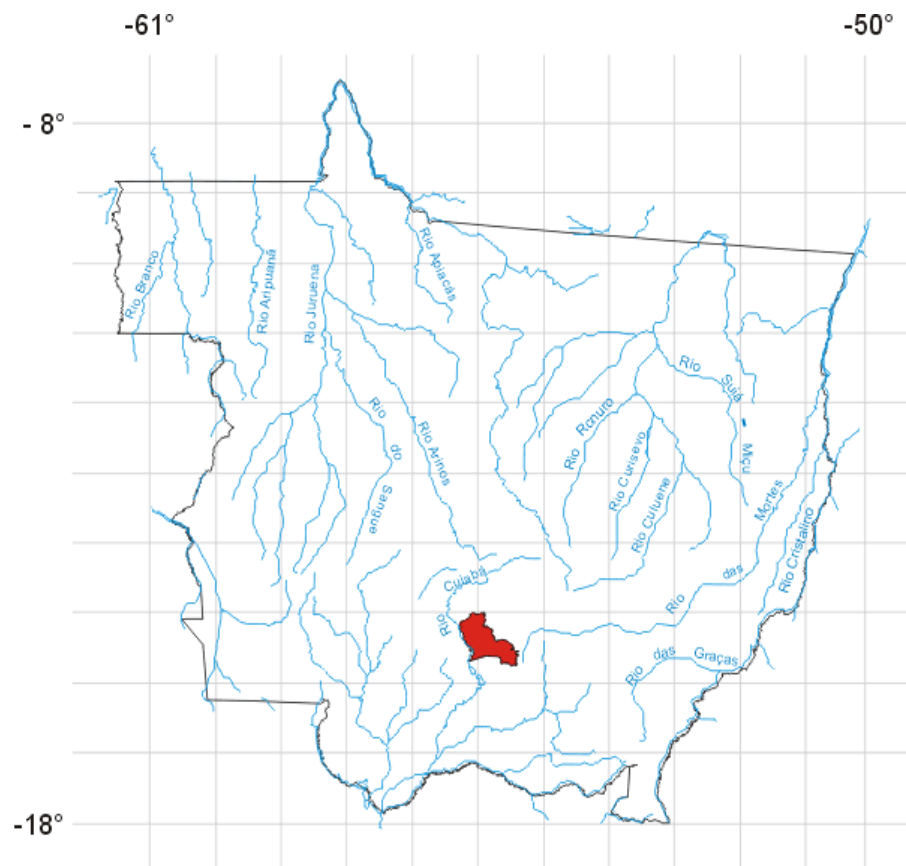
Os Rikbaktsa ou Canoeiros, como são chamados na região, localizam-se no sudoeste amazônico, a noroeste do estado de Mato Grosso, entre o baixo curso dos rios Juruena e do Sangue (Bacia do Juruena), em três Terras Indígenas (T.I.) homologadas pelo Governo Federal⁴.

⁴ Mapa retirado do site WEBCARTA.NET, dia 17/07/2009: http://www.ambientebrasil.com.br/images/estadual/mato_grosso/mt_rios.gif

Mato Grosso

(hidrografia)

■ Cuiabá



Mapa 1: Mato Grosso (Hidrografia)

A mais antiga delas é a **Erikpaksta** ou **Rikbaktsa**, demarcada em 1968 e contígua a T.I. de **Japuira**, demarcada em 1986; a última a ser reconhecida legalmente foi a T.I. **Escondido** (1998), separada das demais por algumas propriedades privadas e localizada mais ao norte, na margem esquerda do rio Juruena (Mendes dos Santos, 2000; Arruda, 1992 e 1999). Tais terras, juntas, somam um total de 401.382 hectares, com ampla presença de mata amazônica (Arruda, 1999, p.36).



Mapa 25: Terras Indígenas Rikbaktsa

Como se verá adiante, o contato com as populações brancas e o trabalho das missões jesuíticas alteraram significativamente o estilo de vida Rikbaktsa e, principalmente, atuaram de maneira definitiva sobre a demografia desta população. Inicialmente, estima-se durante os primeiros anos de contato (1942 a 1957), os Rikbaktsa somavam cerca de 1300 habitantes. Após os anos de guerra contra os seringueiros e as doenças advindas do contato, contabiliza-se que em 1969 eles eram apenas 300, tendo morrido quase 75% da população. Abaixo, a tabela⁶ com a estimativa da população Rikbaktsa ao longo dos primeiros anos de contato, até 1998:

Estimativa da População Rikbaktsa			
(1957-1998)			
Ano	População	%	Fonte
1957	1300	-----	personal est.
1969	300	-77%	MIA/SIL
1979	380	26%	MIA/HAHN
1984	466	+22.6%	MIA
1985	511	+9.65%	MIA
1986	514	+0.58%	MIA
1987	520	+1.16%	MIA
1989	573	+10.19%	MIA

⁵ Mapa retirado do site do Instituto Socioambiental (ISA) e editado pela autora: http://pib.socioambiental.org/caracterizacao.php?id_arp=3657

⁶ Esta tabela foi extraída do site do Instituto Socioambiental (ISA), na página assinada por Rinaldo Arruda: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/rikbaktsa/351>, em 25 de maio de 2009. Tabela elaborada através de diversas fontes documentais, como a Missão Anchieta (MIA), o SIL (Summer Institute of Linguistic) e a ASIRIK (Associação Indígena Rikbaktsa).

1993	700	+22.16%	MIA
1995	905	+29.29%	MIA/ASIRIK
1997	950	+4.97%	MIA/ASIRIK
1998	1025	+7.89%	ASIRIK

Tabela 1: Estimativa da População Rikbaktsa (1957-1998)

Atualmente, após a reconquista da autonomia, os Rikbaktsa têm conseguido se reerguer, o que demonstram nitidamente os gráficos populacionais abaixo. O primeiro deles une as informações da Tabela 1, publicada acima, com os dados retirados do banco de dados da FUNASA, contendo informações demográficas bastante precisas dos anos 2000 a 2008. Como reúne dados de diferentes fontes e coletados com técnicas distintas, pode não ser muito preciso, mas ilustra os processos de devastação e recuperação demográfica da população em questão, formando um panorama geral do perfil demográfico Rikbaktsa entre os anos de 1957, com cerca de 1300 habitantes, passando pelo índice mais baixo, num total de 300 habitantes em 1969, se recuperando ao longo dos anos e chegando a Julho de 2008 com 1290 indivíduos.

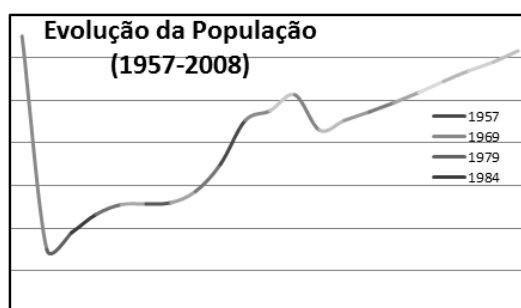


Gráfico 1: Evolução da População Rikbaktsa (1957-2008)

O segundo gráfico foi elaborado também com os dados extraídos do banco da FUNASA, onde se verificou o número de habitantes vivos em 1º de janeiro de cada ano, começando no ano 2000 com 859 pessoas e chegando a 1231 indivíduos em 1º de Janeiro de 2008⁷.

⁷ Estes dados são bastante precisos, uma vez que foram calculados tendo como base o banco de informações da FUNASA. A partir de uma tabela publicada em Julho/2008 contendo dados como ano de nascimento e morte de 100% da população, através de análises dos dados chegou-se ao número da população em janeiro de cada ano, a começar pelo ano 2000.

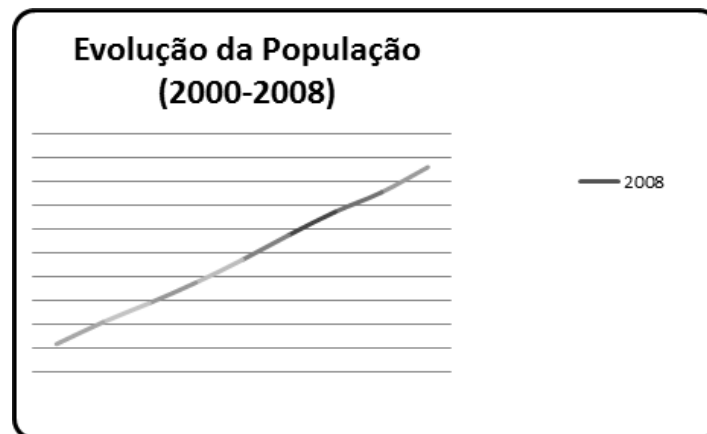


Gráfico 2: Evolução da População Rikbaktsa (1º Jan/2000 - 1º Jan/2008)

Abaixo, com base no mesmo banco da FUNASA, está a pirâmide etária da população Rikbaktsa em 1º de Janeiro de 2008. Aqui, se pode observar a diferença demográfica entre homens e mulheres em diferentes faixas etárias, separadas por intervalos de 5 anos.

Pirâmide etária Rikbaktsa

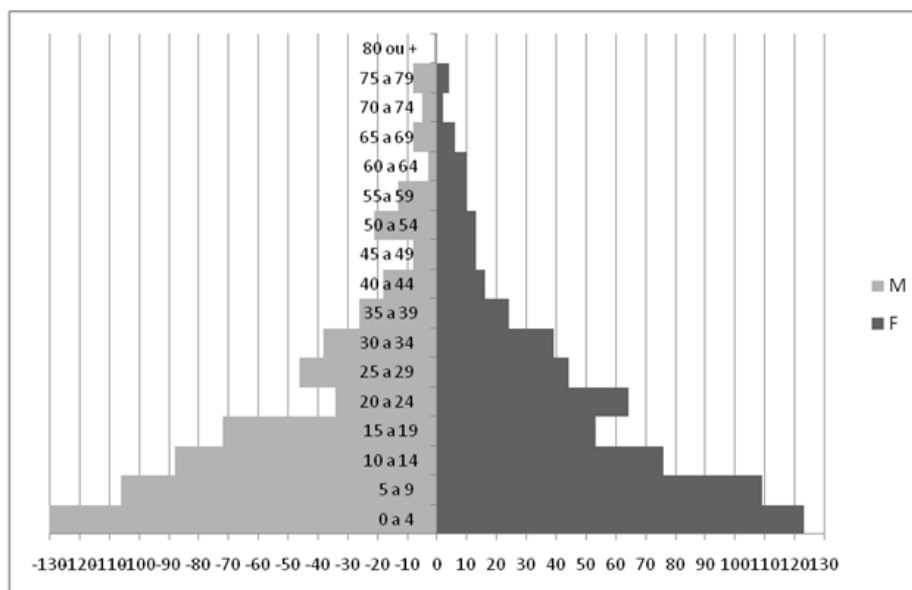


Gráfico 3: Estrutura Etária Rikbaktsa (1º Jan/2008) por faixas de 5 em 5 anos

No Gráfico 3, pode-se ressaltar que a população Rikbaktsa em 1º de Janeiro de 2008 compunha-se de 625 homens e 606 mulheres, tendo a maior concentração da população entre 0 e 19 anos: 757 indivíduos, o que equivale a 61,5% da população total. O que leva a concluir que os Rikbaktsa compõe-se de jovens, na sua maioria, fruto de uma retomada demográfica após anos assolados por 'guerras' e doenças, chegando hoje a uma estabilidade e crescimento populacional.

Faixa Etária	Homem	%	Mulher	%
Jovens (0 a 19 anos)	396	32,2	361	29,3
Adultos (20 a 54 anos)	191	15,5	213	17,3
Velhos (55 a 90 anos)	38	3,1	32	2,6

Quadro 2: Distribuição Etária Rikbaktsa (1ºJan/2008)

Observe-se ainda na tabela⁸ abaixo a evolução dos seguintes indicadores demográficos nos últimos 8 anos (entre janeiro/2000 e janeiro/2008). Onde:

CGM Coeficiente Geral de Mortalidade: N° de óbitos / população total x 1000.

CMI Coeficiente de Mortalidade Infantil: N° de óbitos < 1 ano / nascidos vivos x 1000.

CGN Coeficiente Geral de Natalidade: N° de nasc. vivos / população total x 1000.

CGF Coeficiente Geral de Fecundidade: N° de nasc. vivos / população feminina de 15 a 49 anos x 1000.

Evolução dos Indicadores Rikbaktsa (2000-2008)										
Ano	Pop 1º/jan	Nasc.	Óbito	Óbito Inf.	Pop. Fem.	T.Cresc.	CGM	CMI	CGN	CGF
2008	1231									
2007	1178	61	8	1	253	4,5%	6,8	16,4	51,8	241,1
2006	1137	43	2	2	249	3,6%	1,8	46,5	37,8	172,7
2005	1088	53	4	1	236	4,5%	3,7	18,9	48,7	224,6
2004	1036	54	2	0	226	5,0%	1,9	0,0	52,1	238,9
2003	988	50	2	0	223	4,9%	2,0	0,0	50,6	224,2
2002	945	46	3	1	214	4,6%	3,2	21,7	48,7	215,0
2001	905	43	3	0	202	4,4%	3,3	0,0	47,5	212,9
2000	859	48	2	0	196	5,4%	2,3	0,0	55,9	244,9

Tabela 3: Evolução dos indicadores da População Rikbaktsa (1ºJan/2000 - 1ºJan/2008)

Os dados mostram que nos últimos anos a população Rikbaktsa vem crescendo constantemente, com taxa de crescimento que varia entre 3,6% a 5,4% ao ano. O Coeficiente de Mortalidade Infantil (CMI) assim como o de Fecundidade (CGF) aferem que poucas mortes de bebês associadas a um índice de fecundidade bastante significativo têm como efeito o crescimento visível da população.

Assim, em comparação com outras populações indígenas, pode-se se ter uma idéia de como os Rikbaktsa são uma população com bons índices demográficos, em crescimento e saudável. A Tabela 4 confronta os dados produzidos pela FUNASA em 2003 para a população indígena brasileira, distribuída em 34 DSEIs, permitindo uma melhor caracterização do quadro em questão:

⁸ Tabela realizada segundo dados extraídos do banco da FUNASA. Os cálculos e taxas foram realizados pela pesquisadora.

Indicadores demográficos da População Indígena Brasileira em 2003									
DSEI	CGM	CMI	CGN	CGF	DSEI	CGM	CMI	CGN	CGF
Alagoas/ SE	3,9	60,2	18,8	73,3	Maranhão	4,3	49,7	30,7	142
Altamira	7,8	95,2	47,1	260	Mato Grosso do Sul	5,8	35,2	36,7	180
Alto Rio Juruá	3,9	49,8	32,3	167	Médio Rio Purus	6,8	38,8	36,5	182
Alto Rio Negro	3,5	117	11,2	47,8	Médio Rio Solimões	6,5	90,2	30,6	154
Alto Rio Purus	0,6	22,1	25,4	138	Minas Gerais/ES	SI	SI	26,6	115
Alto Rio Solimões	3	29	30,5	133	P. Ind. do Xingu	2,1	33,7	16,1	77,2
Amapá / N. PA	4,3	73,2	20,9	104	Parintins	2,6	17,7	41,5	154
Araguaia	7,8	85,5	39,6	185	Pernambuco	3,3	30,9	15,4	63,6
Bahia	3	59,2	16,1	69	Porto Velho	4,5	52,8	35,5	174
Ceará	2,1	35,7	11,2	45,6	Potiguara	2,6	23,8	19,2	77,1
Cuiabá	1,4	15,9	11	50	Rikbaktsa	2	0	50,6	224
Guamá Tocantins	3,5	52,2	31,5	158	Rio Tapajós	4,8	64,1	40,1	199
Interior Sul	3,5	53	30,6	139	Tocantins	6	46,1	39,5	202
Kaiapó - MT	3,9	41,2	44	207	Vale do Javari	7,5	151	22,9	108
Kaiapó PA	8,4	94,7	33,2	157	Vilhena	3,6	25	37,6	177
Leste de Roraima	1,4	20,9	15,7	74,9	Xavante	10	110	35	181
Litoral Sul	6,7	31,1	51,9	273	Yanomami	7,2	84,3	54,6	7,8
Manaus	3	45,2	24,5	123					

Tabela 4: Indicadores demográficos da População Indígena Brasileira em 2003, por DSEIs (Distrito Sanitário Especial Indígena).
Fonte: FUNASA⁹

O exame dos indicadores revela que os Rikbaktsa foram a única população sem morte de bebês em 2003. Além disso, o CGF (224) é o segundo mais alto, apenas perdendo para região de Altamira (260), assim como o índice de natalidade, também o segundo mais alto (50,6) tendo apenas a região do Litoral Sul (51,9) em melhor condição.

Desta feita, pode-se observar que a população Rikbaktsa vem adquirindo uma estabilidade demográfica, com índices que demonstram certa retomada populacional, fato este que se relaciona com o capítulo que segue, onde se verá os processos históricos pelos quais os Rikbaktsa já passaram, culminando, atualmente, numa retomada de sua autonomia.

⁹ Apenas os dados sobre os Rikbaktsa foram incluídos pela pesquisadora na tabela acima. O restante das informações é de fonte FUNASA.

CAPÍTULO 1

RIKBAK TSA: UMA HISTÓRIA

O objetivo deste Capítulo é desenvolver uma sucinta apresentação e contextualização dos Rikbaktsa quanto a sua: situação histórica, geográfica e populacional, além de discutir como se deu o contato desta população com os ‘brancos’ e, mais recentemente, como foi o processo de conquista das Terras Indígenas (T.I) e a reconquista da autonomia do grupo.

Pode-se dizer que a configuração cultural Rikbaktsa vem se alterando de maneira significativa desde 1940, quando o contato trouxe novas e importantes questões para essa população. Diante disso, o intuito aqui é tratar de uma ‘história Rikbaktsa’ tendo em vista a trajetória desta população ao longo dos anos e as conseqüências do trabalho da missão jesuítica realizado na região, já que a influência dos missionários e do projeto de pacificação foi grande entre os Rikbaktsa: indo da sua pacificação à ‘territorialização’ (Pacini, 1999).

Os meandros, detalhes e resultados desse processo serão abordados neste capítulo, assim como alguns dados sobre a situação atual desta população, para traçar um panorama geral da sua história de contato e transformações advindas dele. Acredita-se, por isso, que tais informações podem trazer elementos importantes sobre essa população, seu passado e presente, afinal, como defende Pacini “*Por se tratar de um grupo étnico minoritário, as relações com os seringueiros e missionários deixaram sérias implicações.*” (1999, p.6) que ecoam até os dias de hoje. Para isso, nossos principais interlocutores serão os pesquisadores: Aloir Pacini e Pe. João Evangelista Dornstauder.

Aloir Pacini teve uma longa experiência entre os Rikbaktsa. Chegou a morar em suas aldeias como membro do CIMI¹ entre os anos de 1991 e 1992 e, alguns anos mais tarde, voltou a observar o fenômeno de um outro ponto de vista, como antropólogo, buscando justamente pensar “*a presença e ação missionária ‘pacificadora’*” (1999, p.2) entre esta população. A respeito desta experiência, afirma: “*Alguns dados sobre o meu lugar social de jesuíta, indigenista e antropólogo facilitarão a leitura dessa dissertação. [...] O nativo, o missionário e o antropólogo muitas vezes falam sobre as mesmas realidades, mas o fazem de formas diferentes*” (1999, p.1-2). Assim, em sua dissertação, analisa a influência da MIA² como instituição atuante junto aos indígenas e, em especial junto aos Rikbaktsa, na organização dos Postos de Assistência Indígena (PAIs) que atuaram na região, no processo de territorialização desta população e nas relações interétnicas por ela mediada, que acabaram por produzir “*processos diversos de reordenação dos Rikbaktsa*” (idem).

¹ Conselho Indigenista Missionário

² Missão Anchieta

Pe. João Evangelista Dornstauder, por sua vez, nascido na Áustria em 1904 dedicou-se à vida religiosa como jesuíta. Foi professor de Ciências Naturais em Nova Friburgo na escolástica jesuíta até 1946, quando resolveu se dedicar à vida missionária, passando a viver na Prelazia de Diamantino, norte de Mato Grosso (Moura e Silva, 1975b, p.1). Como fruto de seu trabalho na região, escreveu um diário intitulado *Como pacifiquei os Rikbaktsa*. Publicado em 1975, esse livro relata o dia-a-dia do trabalho de pacificação realizado pelo missionário entre os Rikbaktsa e os seringueiros da região, contendo relatos profundos de sua convivência com essa população. Além destes, os trabalhos de Rinaldo Arruda e Adriana Athila, cujas apresentações estão descritas no capítulo que seguirá, também contribuirão sobremaneira para a elaboração desta reflexão.

I. UMA GUERRA SANGRENTA

Agonizávamos por volta de 1950, quando um surto de vida sacudiu nossa Amazônia. [...] Armaram uma sociedade de exploração. Um novo capítulo estava nascendo no ciclo da borracha, no norte de Mato Grosso. [...] Abriu um campo de aviação para bimotores, nas paragens ermas do córrego Ferrugem [...]. Meteu n'água, pela primeira vez, um barco [...]. Destocou mais de dez léguas de cerrado, à mão, para chegar com carro a um porto bem achado no rio Papagaio [...]. Era uma estrada [...]. E estourou também a novidade dos índios. [...] Toda uma ressurreição de bandeiras seringueiras acordou o sertão, juntamente com turmas garimpeiras e grupos colonizadores.
(Pe. Dornstauder, 1975, p.10-11)

Os Rikbaktsa, até aproximadamente a metade do século XX, permaneceram desconhecidos aos olhos da 'sociedade brasileira'. Assim demonstram os relatos sobre populações indígenas redigidos até meados dos anos 1940, onde não consta menção a este povo: "*A presença dos Rikbaktsa na região é uma incógnita, uma vez que nenhum autor, viajante ou cronista menciona explicitamente os Rikbaktsa, Canoeiro ou Orelha de Pau, antes de 1942*" (Pacini, 1999, p.7-8). Foi com o terceiro ciclo da borracha³, iniciado durante a Segunda Guerra Mundial, que esta realidade se transformou. O primeiro contato (conhecido) se deu entre os indígenas e os seringueiros, numa disputa sangrenta pelo território. "O impulso do governo brasileiro, a partir de 1943, com os 'soldados da borracha' fez com que a invasão do território Rikbaktsa pela sociedade ocidental acontecesse principalmente com a constituição de seringais na 'terceira borracha'. (idem, p.5)"

Movidos pelo desejo de fazer dinheiro através da seringa e pautados por um esforço desenvolvimentista, a 'Marcha para Oeste' levou diversos homens à região amazônica, em um movimento humano e econômico subvencionado e planejado pelo Estado Novo (idem). Com ela, diversas populações indígenas tiveram seu território invadido pelos

³ Que durou de 1942 até meados de 1968, quando termina o ciclo da coleta de borracha nativa, iniciando o quarto ciclo da borracha, marcado pela borracha enxertada (Moura e Silva, 1975b, p.4).

seringueiros e seringais foram instalados em suas terras. Muitos dos seringueiros vestiram o fardo do desenvolvimentismo e seguiram em busca de terras e seringa, revivendo o ‘mito das bandeiras’, assim como conta Pe. Dornstauder: “*o seringueiro, homem inculto, é o verdadeiro descobridor de nossa Amazônia, um herói, um bravo. Imitador do fogo bandeirante, herdou daqueles antigos o desrespeito ao índio. Não deixou aldeia em paz. Provocou a guerra.*” (1975, p.12).

No caso dos Rikbaktsa, esse encontro foi marcado por muito sangue. Consta de 1952 um dos primeiros registros de morte entre Rikbaktsa e seringueiros, quando indígenas teriam matado dois brancos - Bibiano Pedroso e José Cearense - a flechadas⁴. A notícia logo se espalhou entre os seringueiros. A partir daí, inúmeros incidentes de violência, flechadas e tiros passam a ser registrados por Pe. Dornstauder (1975)⁵ em seu diário.

Segundo relata o missionário, na frente de batalha do Juruena morreram muitos Rikbaktsa, mais do que em outras, e apenas 7 seringueiros, dos quais 5 foram, em suas palavras, devorados. No caso dos Rikbaktsa, um agravante acentuava as mortes: o encontro com os seringueiros era ainda mais freqüente nos períodos de seca, quando grande contingente da população dedica-se a longas expedições pelo território em busca de meios de vida, plumas e haste para produção de flechas⁶. Nestas expedições, maior era a probabilidade de encontro entre os dois grupos e, portanto, maior era o número de embates.

As terras da exploração da borracha eram arrendadas pelo Estado do Mato Grosso para os seringalistas, que conseguiam crédito para cobrir as despesas envolvidas na construção das feitorias e exploração da seringa. A mão de obra era trazida de várias cidades do país, e os trabalhadores recebiam seus salários por meio de vales, já descontados seus gastos no barracão (Moura e Silva, 1975b), tornando a vida dos seringueiros bastante difícil e miserável. Muitos deles “*passaram a ser contratados entre detentos trazidos da cadeia de Cuiabá e orientados para matar índios*” (Arruda, 1992, p.159) assim, os indígenas eram tratados como seres aquém da humanidade e eram perseguidos como caça. A filosofia de trato com os indígenas era uma só: “*Só matando! Índio se amansa à bala! Matar os velhos e levar as crianças!*” (Dornstauder, 1975, p.22). Os seringueiros, por outro lado, cumpriam suas penas nos seringais onde, muitas vezes, eram escravizados por dívidas. Miséria e crime, esse parecia ser o ambiente da seringa nas décadas de 50 e 60 do século que passou (Athila, 2002, p.115-116):

Em um território incontestavelmente habitado e severamente disputado por etnias diversas, a invasão seringueira no noroeste de Mato Grosso alcançou efeitos adversos. [...] Epidemias, agravadas em sua letalidade pelo colapso das atividades de subsistência e modificações

⁴ É curioso notar que um dos primeiros registros de morte na região mostre o ataque de indígenas contra seringueiros, quando, em verdade, esta teria sido uma contrapartida da violência e assassinatos promovidos, inicialmente, pela política de expansão da seringa encabeçado pelos seringueiros. Isto é, uma resposta à morte de muitos índios que já vinham acontecendo há tempos.

⁵ Na primeira parte de seu diário, Pe. Dornstauder dedica-se a contar relatos minuciosos de brigas, mortes e fugas empreendidas pelos seringueiros e Rikbaktsa. Para mais detalhes, ver: Dornstauder, 1975.

⁶ Ver mais detalhes sobre o período de seca no Capítulo 2 desta dissertação.

em diversos aspectos de sua organização social, como padrões de mobilidade e estrutura demográfica fizeram ainda mais vítimas que os embates diretos entre índios e seringueiros. (idem, p.114)

Nessa “*efervescência colonizadora que, pela primeira vez, penetrava sistematicamente e extensamente essa região*” (Arruda, 1992, p.157) e junto ao projeto de ‘levar o progresso’ às regiões remotas do Norte do país (incentivado também pela SUDAM⁷) outras empresas passaram a explorar agricolamente a área, como é o caso da CONOMALI⁸, instalada lá em 1955, fazendo com que colonizadores do sul do país, além de seringueiros e garimpeiros, passassem a disputar a região. Segundo conta Athila:

Grandes porções de terras podiam ser arrendadas ao governo [...]. Sobrevoada a terra, caso o comprador manifestasse interesse, assegurava-se a venda através de qualquer quantia que figurava como uma ‘entrada’. [...] Ignorado o protocolo de saber-se serem as terras habitadas por índios ou não, o Estado ficava desobrigado a destinar-lhes área de Reserva. [...] As múltiplas equipes de agrimensura eram fortes e sofisticadamente armadas, ‘decididas a tudo’. Quase sempre encontravam aldeias, mas os índios ou afugentavam-se ou eram sumariamente massacrados, sem que o governo fosse ao menos avisado de sua presença. (2006, p.117)

Assim, entre os anos de 1952 a 1962 configurou-se uma verdadeira situação de guerra: seringais ocupavam territórios indígenas, terras pertencentes aos índios eram indiscriminadamente vendidas aos colonos, índios eram mortos e massacrados, suas mulheres abusadas e raptadas e muitas aldeias foram queimadas. Em sua defesa, os indígenas reagiam com ataques à flecha para defender seu território e população e “*Com a fama de matarem e devorarem, conseguiram impor-se por bom tempo na guerra. [...] Após a pacificação, os Rikbaktsa contaram que se preparavam e se exercitavam para os ataques.*” (Moura e Silva, 1975b, p.6)

Acredita-se que neste embate cerca de 75% (Arruda, 1992) da população Rikbaktsa tenha morrido⁹, entre mortes causadas por arma de fogo e advindas do contágio por doenças dos brancos - tanto transmitidas pelos seringueiros quanto pelos missionários.

II. PACIFICAÇÃO: UM PROJETO DA MISSÃO ANCHIETA (MIA)¹⁰

Nas terras que medeiam entre o Cuiabá e o Mato-Grasso, se encontrou há alguns anos a nação dos Índios Parecis mui próprios para domesticar-se com muitos princípios de civilidade, e outras nações de que se poderiam ter formado Aldeias numerosas e úteis; e, com sumo desprazer, soube que os sertanejos do Cuiabá não só lhes destruíram as povoações, mas que totalmente têm dissipado os meus Índios com tratamentos indignos de se praticarem por homens cristãos... (Prelazia de Diamantino, 1975, p.9)

⁷ SUDAM: Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia

⁸ CONOMALI: Companhia Colonizadora Noroeste Matogrossense S/A

⁹ Ver tabelas contidas na Apresentação desta dissertação.

¹⁰ “O termo MIA diz respeito à Missão Anchieta que congregou os jesuítas da MD [Missão Prelazia de Diamantino] que trabalhavam com os grupos indígenas. A MD foi assumida pelos jesuítas para manter um trabalho missionário junto aos autóctones do Brasil.” (Pacini, 1999, p.25, nota 9).

O conflito entre Rikbaktsa e seringueiros levou Padre Dornstauder, um jesuíta da Missão Anchieta¹¹, a iniciar em 1956 o projeto de pacificação da região, que terminou em 1962 relativamente bem sucedido, já que seu objetivo fora conquistado: as mortes foram contidas. Este, que já trabalhava com os Kayabi há algum tempo, foi chamado para pacificar mais este grupo indígena. Pelos relatos dos jesuítas, o padre teria tentado convencer o SPI¹² da necessidade desta obra pacificadora. Não tendo conseguido o apoio oficial, a Prelazia Diamantino “*assumiu a responsabilidade da pacificação.*” (Moura e Silva, 1975b, p.8), tendo recebido “*apoio moral e financeiro*” dos próprios seringueiros (idem). Entre outubro de 1956 e julho de 1957 foram realizadas expedições de reconhecimento da região ocupada pelos Rikbaktsa a fim de se aproximar destes indígenas e iniciar um trabalho de contenção da violência.

Em linhas gerais, a pacificação dos Rikbaktsa aconteceu em três diferentes fases: atração dos ‘selvagens’ para ‘amansá-los’; educação nos Postos de Assistência Indígena a fim de transformá-los em ‘semi-selvagens’ e, por fim, a introdução destes indígenas no ‘mundo do trabalho’ através de ensinamentos sobre técnicas agrícolas e industriais (Pacini, 1999, p.4), especialmente desenvolvido no internato Utiariti e no Posto Barranco Vermelho (BVO).

Inicialmente, o trabalho caracterizou-se pela disseminação da prática da não-violência, ‘pacificando’ primeiramente os seringueiros e propagando o não uso de armas de fogo. Através de aproximações mediadas por presentes (miçangas e espelhos), chegam aos índios Rikbaktsa sempre se utilizando da mesma técnica de “*entrar no território Rikbaktsa, procurando despertar um reflexo condicionado de paz.*” (Moura e Silva, 1975b, p.8): deixavam ‘brindes’ espalhados pelos *wahoros*¹³ e quando os Rikbaktsa se acercavam, buscavam um diálogo. A partir da relação travada e conseguida a confiança do grupo divulgavam a senha da pacificação¹⁴ e ‘convenciam’ os indígenas a não reagir violentamente frente aos brancos. Os indígenas contatados tornavam-se multiplicadores dos missionários, terminando com suas distensões internas e pacificando outros grupos Rikbaktsa: “*um grupo pacificado facilitava a pacificação seguinte.*” (idem, p.9).

O primeiro encontro entre a empreitada comandada pelo jesuíta e os Rikbaktsa se deu em 30 de julho de 1957. Em meio à floresta, a expedição avista uma maloca ainda com vestígios de que os Rikbaktsa estavam lá minutos atrás. Deixam alguns ‘brindes’

¹¹ “A Prelazia Nullius de Diamantino, desmembrada da Arquidiocese de Cuiabá, foi criada pela bula Cura Universae Ecclesiae do Papa Pio XI, em 22 de março de 1929, com cerca de 350.000 Km². Esse território independente da Prelazia foi confiado aos jesuítas que a denominaram Missão de Diamantino.” (Pacini, 1999, p.25). A Missão Mangabal, iniciada em 1935, foi a primeira missão indígena da Prelazia de Diamantino e seu objetivo era trabalhar com os Nambikwara num “certo isolamento para evitar interferência dos civilizados.” (idem, p.26). Em 1945 os jesuítas desta Prelazia avaliaram sua atuação na região e passaram a Missão para Utiariti, em defesa dos grupos indígenas que estavam sendo ameaçados pelo avanço dos seringueiros “abrindo mais facilmente vistas para os Paresí e Mùnkú” (Moura e Silva, 1975b, p.3).

¹² Serviço de Proteção ao Índio, órgão Federal anterior a criação da atual FUNAI.

¹³ Wahoro = maloca, casa de família na língua nativa.

¹⁴ Esta senha ou bandeira da pacificação caracterizava-se por uma flâmula desenhada com uma cruz católica associada à letra ‘P’, designando ‘Pax’. Tal símbolo era deixado junto aos brindes e afixado nos territórios indígenas, além de ser um emblema pregado nas roupas dos pacificadores. A saudação “Canoeiro bom! Seringueiro bom!” também era ensinada aos indígenas para que, ao ser enunciada, fosse evitado o confronto.

(machados, facas, tesouras e miçangas) e fincam a bandeira da pacificação. Aguardam por horas, até que um Rikbaktsa aparece e se inicia um esforço de comunicação mediado por mímicas:

Parece trazer, debaixo da tês [*sic*] clara, algum sangue civilizado. Em certo momento, dou a entender que não arranque caneco do pé das seringueiras. Sempre com a mímica, falo em português. Dá sinal de compreender. Peço que não mate nossa gente. Surpreende-nos com a resposta de um ‘não’ bem pronunciado. (Dornstauder, 1975, p.91)

Assim, parece que o esforço foi recompensado e o trabalho poderia continuar:

Afinal, após nove longos meses de caminhadas pelo mato, nas frustrações, na chuva e na sede, muita vez esfomeados e desorientados, agora, o primeiro resultado, a fala. [...] Por fim, os últimos lampejos reverenciam este dia, beijando de lado a cruz vermelha da pacificação, fincada no meio do terreiro. (idem)

Deste dia em diante, os contatos entre a expedição e alguns Rikbaktsa começa a ser mais constantes, já que todos os ‘brindes’ deixados pela comitiva são absorvidos pelos indígenas. Cada maloca ‘pacificada’ recebe uma flâmula do projeto, a senha que funciona como um recado aos seringalistas, notificando que aqueles indígenas eram e seriam pacíficos¹⁵. Em certo momento, Dornstauder revela que os próprios Rikbaktsa pediam a bandeira: “*Pede-me uma senha da pacificação. Sorri satisfeita ao receber uma bem vistosa. Indaga como se usa. Dou a entender que deve atravessá-la a tiracolo, no peito, e mostrar aos civilizados.*” (idem, p.108). Assim, em meio aos brindes e senhas, Dornstauder ia viajando pelos *wahoros*, estabelecendo relações, atendendo aos doentes, ‘pacificando’ os Rikbaktsa e dando cabo de parte de sua missão.

Deste modo, com os seringueiros ‘pacificados’ e os Rikbaktsa tendo adotado a senha “Canoeiro bom! Seringueiro bom!”, a primeira etapa da pacificação tinha sido cumprida. Com ela, Pe. Dornstauder, que foi o primeiro missionário a se ocupar efetivamente dos Rikbaktsa, conseguiu estabelecer vínculos de aliança com esta população, ganhando, por isso, o título de ‘pacificador’. Consolidou seu prestígio e ganhou força frente ao SPI, onde era visto como um ‘sertanista’, e frente à Igreja Católica onde era tido como um ‘missionário pacificador’ e ‘amigo’ dos índios (Pacini, 1999, p.9).

Dentre os Rikbaktsa, Dornstauder também parece ter sido reconhecido e recebeu título de honra. Segundo relata Pacini, ele era para esta população como um parente, já que o pensavam como a reencarnação de Muigynani, um antigo cacique Rikbaktsa.

O próprio Pe. Dornstauder testemunha uma atitude de reverência dos Rikbaktsa para consigo. Tudo girava entorno de si quando chegava numa maloca. O Pe. Dornstauder observou como o tratavam diferente, talvez porque era chefe de sua turma. “Parece também que me consideram rezador e curador [...] Íxo [um chefe Rikbaktsa] estava atento esperando a hora de eu dar a conhecer a minha origem Rikbaktsa. Assim mais tarde contaram a minha antiga descendência de Rikbaktsa e me declarariam um redivivo. (Dornstauder, pasta 15, fascículo 110)”. (Pacini, 1999, p.63)

¹⁵ Para mais detalhes sobre o dia a dia da expedição, ver: DORNSTAUDER, 1975.

Sendo a reencarnação de uma figura importante para os Rikbaktsa, Pe. Dornstauder ocupava funções simbólicas e técnicas importantes dentro da comunidade. Pacini chega a afirmar que o padre assumiria, dentro das relações de parentesco Rikbaktsa, o papel de pai e, deste modo, unindo ‘nobrememente’ um forte símbolo da doutrina católica às relações mais primárias e relevantes dentre estes indígenas¹⁶. Por isso teria conseguido tantos ‘ganhos’ na sua doutrina pacificadora. Para Athila, Dorstauder sem dúvida foi uma figura decisiva durante os primeiros contatos com os brancos, mesmo do ponto de vista dos indígenas. O fato de ele ter sido identificado com uma figura emblemática já morta, não espanta a pesquisadora que afirma que na cosmologia Rikbaktsa os mortos continuam agindo sobre a vida e a socialidade Rikbaktsa através de sonhos ou mesmo sob a forma de animais¹⁷.

Assim, segundo aferiu em campo, os Rikbaktsa atualmente defendem a identificação entre Dorstauder e Muigynani. Mas aponta: “*Contudo, devemos reconsiderar a alegação de que teria voltado para ‘ajudá-los’. Esta versão assemelha-se demais às idéias cristãs de santidade e ressurreição*” (Athila, 2006, p.135). Entretanto, a autora afirma que a identificação é inegável e foi incorporada a uma série de mitos que contam histórias de Muigynani e Pe. João na luta contra inimigos dos Rikbaktsa (idem).

Pacini, por outro lado, também defende que a pacificação de várias etnias era para o Padre uma espécie de “*troféu polido para brilhar descontextualizado e reforçar a imagem do missionário salvador.*” (Pacini, 1999, p.57). Deste modo, Dornstauder se esforçava fortemente para ajudar nas tarefas mais diversas, desde a alimentação dos indígenas até o tratamento das doenças e, deste modo, também ganhava uma contrapartida dos Rikbaktsa, recebendo cuidado e gerando compromissos mútuos entre as duas partes (idem).

Cabe aqui destacar que, segundo defendem Pacini e Athila, os Rikbaktsa só foram contatados e ‘pacificados’, pois existia um interesse da parte deles em estabelecer tal contato com os brancos. Segundo apontam estes pesquisadores, em alguns dos momentos que acabaram desencadeados em embates, o intuito dos grupos Rikbaktsa era iniciar uma comunicação, quando foram duramente atacados pelos seringueiros. Para Athila, “*Há indícios de que os Rikbaktsa desejassem relações com os brancos, incluindo as pacíficas. [...] Muitas vezes aproximavam-se com intenções pacíficas, recebendo disparos*” (2006, p.119). Assim, estes antropólogos explicam um dos motivos pelos quais alguns Rikbaktsa passaram a construir seus *wahoros* próximos às feitorias, e, posteriormente, próximos aos PAIs, aceitando morar de modo compacto no território da Reserva e próximo a outras etnias.

¹⁶ Pacini diria: “Para compreender a complexidade da figura do Pe. Dornstauder, será útil uma discussão sobre a idéia pervasiva da história colonial narrada pelos missionários, que repercutiu na cosmologia dos Rikbaktsa que idealizaram o modo de ser dos ‘civilizados’ ao identificar o Pe. Dornstauder com Muigynani. Não estou buscando explicar a lógica Rikbaktsa, algo temerário sem um levantamento etnográfico consistente. Por isso fico na construção do mito realizado sob o ponto de vista ainda dos pacificadores. O Pe. Dornstauder era chefe e tinha domínio de muitos recursos e os distribuía como presentes. Em caso de doenças usava de recursos estranhos aos Rikbaktsa. Com as injeções de penicilina, muitos Rikbaktsa foram curados. Estes e outros fatores auxiliam a identificação já tradicional dos brancos ao campo do xamanismo.” (Pacini, 1999, p.65).

¹⁷ Mais dados sobre a ingerência dos mortos na vida dos vivos podem ser obtidos na leitura do último tópico do Capítulo 2 desta dissertação.

Além disso, para Athila, com tantas mortes e doenças o quadro dos Rikbaktsa havia se tornado insustentável. Entretanto, a cosmologia não havia sido abandonada e o entendimento local do que ocorria, necessariamente, passava pela feitiçaria. Como se verá no capítulo que segue, a feitiçaria e a vingança são lógicas presentes e atuantes entre os Rikbaktsa e em um momento de crise como este que passavam ela servia para dar inteligibilidade à situação:

Era iminente a possibilidade de estarem sendo vítimas de feitiço e diversas eram as fontes potencialmente suspeitas. Havia os brancos, ou ainda através deles ou não, os outros Rikbaktsa presentes dos postos. Não poderiam ser descartados, também, vizinhos próximos ou companheiros de seus próprios *wahoro*, fontes usuais de feitiçaria. [...] a solidariedade aldeã e a boa-vizinhança não são exatamente impeditivas à prática do feitiço, constituindo, ao contrário, ambientes privilegiados para tal, embora não exclusivos. (2006, p. 129-130)

Uma das evidências para estas afirmações é que, além da feitiçaria ser uma prática corrente entre os Rikbaktsa (e dela advir dos ‘de dentro’, como se verá mais adiante), um dos veículos privilegiados de feitiço é a comida. E, as fontes históricas do período afirmam que os Rikbaktsa costumavam, diferente de outras etnias, rejeitar aos alimentos que lhes eram oferecidas pelos brancos, apontando para uma “*complexidade de conjunção entre os sistemas etiológico e terapêutico de doenças nativo e exógeno.*” (idem). Os Rikbaktsa também rejeitavam remédios por via oral, apenas aceitando as injeções.

Segundo aferiu a pesquisadora, essa associação entre doenças dos brancos e feitiçaria se dava, entre outros fatores, porque estas doenças, assim como as vítimas de feitiçaria, tinham sintomas considerados anormais e induziam rápida e repentinamente à morte, morrendo ‘um atrás do outro’.

Sintomas como esturros de porcos, mortes repentinas [...] sentir fome e a própria visão de seres metafísicos, são claramente identificados à proximidade e agência daquelas entidades predadoras – que podem ser também parentes mortos – sobre o corpo do indivíduo ou de alguém a ele identificado. (idem, p.131)

Assim, a hipótese da antropóloga é que, além (ou também pela) da identificação de Dorstauder como um parente, um Rikbaktsa reencarnado, também poderia haver a possibilidade de que “*muitos Rikbaktsa tenham procurado o cuidado dos brancos por temerem ainda mais o cuidado potencialmente perverso dos ‘seus’, enquanto suspeitos de feitiços.*” (idem, p.132), assim “*em contrapartida, talvez tenham rejeitado ou modulado um ou outro tipo de ajuda prestada pelos brancos, por razões semelhantes.*” (idem)¹⁸. Justificando, mais uma vez, um desejo dos Rikbaktsa de se acercarem dos jesuítas, numa tentativa de salvar a população, mas sem abandonar a cosmologia e a lógica local.

A. Os Postos de Assistência Indígena e o Internato de Utiariti

Ao longo das expedições traçadas por Dornstauder, alguns Postos de Assistência Indígena foram sendo instalados na região, ocupando alguns antigos *wahoros* ou mesmo

¹⁸ Para mais informações sobre a lógica de feitiçaria entre os Rikbaktsa, ver Capítulo 2 desta dissertação. Para mais detalhes da associação entre doenças e feitiçaria durante a época do contato, ver: Athila, 2006, p.130-150.

barracões dos seringueiros. Com as doenças assolando devastadoramente os Rikbaktsa através de surtos de gripe, sarampo e catapora, as famílias passaram a posicionar suas moradas cada vez mais próximas dos PAIs, como tentativa de se livrar destes males:

[...] os Rikbaktsa, aos poucos e de diversos *wahoros*, cada vez mais eram levados ou recorriam espontaneamente aos Postos. Buscavam facções, roupas, mantimentos e, prioritariamente, remédios e assistência aos doentes, que aumentavam em progressão significativa. (Athila, 2006, p.120)

Deste modo e por meio das ferramentas da pacificação, a Missão Anchieta se instala dentre os Rikbaktsa e outros povos da região através dos PAIs, que buscavam controlar as mortes por epidemia e catequizar/civilizar os índios pacificados. Este contato mais próximo acabou gerando mais mortes por contágio do que a guerra com os seringueiros, já que provocavam a interação com missionários, Rikbaktsa, outras populações indígenas e agentes estatais. Não é exagero dizer que as doenças e mortes foram fundamentais no processo de pacificação destes indígenas, na medida em que os PAIs tornaram-se uma espécie de pronto-socorro (Pacini, 1999, p.15), muitas vezes de extrema relevância naquela situação catastrófica .

O que chamou de ‘pacificação’ foi, na verdade, um fenômeno complexo que perdurou por muitas expedições, dons, trocas, cuidados, epidemias e mortes. Interesses diversos estavam envolvidos nas tentativas de conciliação. Desde a intervenção missionária em conflitos que ficavam mais sérios a cada dia, a salvação de ‘corpos’ na intenção e promessa da conquista de ‘almas’, à paz necessária, porém oportuna, para a invasão definitiva de terras e sua livre exploração. (Athila, 2006, p.121)

Os Postos caracterizavam-se por serem espaços de diversidade étnica, com indígenas advindos de diversos lugares, seringueiros, missionários, agentes de estado e ainda reuniam Rikbaktsa oriundos das mais diferentes facções. Neste novo espaço de atuação, outros missionários passam a figurar além de Pe. Dornstauder, como é o caso de Pe. Tolksdorf e Pe. Edgar Schmidt, que se dedicaram mais à manutenção dos Postos, já que Dornstauder estava às voltas com o contato com novos indígenas ao longo do território, e, por isso, passava boa parte do tempo nas expedições.

Além destes, Pacini nos fala também de outros importantes atores nesta interação branco/Rikbaktsa: a Missão Luterana, que também criou Postos de Assistência (como o Escondido) e atuou junto aos Rikbaktsa e o SIL¹⁹, que também montou Posto na região. Segundo relata Pacini, “*A Missão Luterana e o SIL caminharam juntos por muito tempo*”²⁰ (1999, p.128), mas tiveram desavenças e os agentes do SIL foram morar em outro local. Os lingüistas do SIL tinham outro enfoque de trabalho, não acompanhavam sistematicamente o grupo indígena e vinham com a missão de estudar seu idioma para tradução da bíblia. Entretanto, ambas as missões tinham “*como objetivo resgatar os Rikbaktsa para a civilização e o cristianismo.*” (idem, p.130). Aos poucos, buscavam ensinar o idioma dos

¹⁹ Summer Institute of Linguistics, cujo nome religioso era Wycliffe Bible Translators.

²⁰ Arruda coloca: “[...] o território Rikbaktsa foi dividido em duas partes: a área ao sul do córrego do Cristóvão [...] ficou sob a tutela da MIA; a área ao norte desse ponto, sob a da Missão Luterana e do SIL.” (1992, p.167)

brancos, passavam noção de higiene e alimentação e ensinavam os preceitos da bíblia. Neste ‘caldo’ de culturas e intenções, os PAIs vão sendo criados e tocados pelas missões numa clara missão civilizatória.

Pe. Tolksdorf é uma figuram emblemática na ‘civilização’ destes indígenas por parte da MIA. Mesmo tendo realizado um trabalho duradouro e de desprendimento pessoal, algumas de suas falas retratam bem a visão que muitos destes jesuítas tinham dos indígenas e o despreparo no trato com a alteridade. Abaixo, alguns trechos de seu diário contando sobre sua relação com os Rikbaktsa: “*Dá muito trabalho para a gente ensinar cultura aos selvagens*” (Pacini, 1999, p.91); “*Pode ser que não nasci mártir, mas é um mártir ter de ver as destruições e ainda mostrar uma cara alegre; pois estou entre selvagens e antropófagos, os quais devem ser amansados e feitos gente no nosso sentido*” (idem, p.93). “*Sim, são ainda semi-animais, sob vários aspectos ainda animais mesmo. Para fazer deles alguma coisa, é preciso começar com as crianças. Se não tudo ficará em vão. Preguiçosos como nunca.*” (idem, p.118). E é neste ambiente que os PAIs vão se disseminando e atuando na região.

O primeiro PAI, o Santa Rosa, foi criado pela MIA um ano após o primeiro contato com os Rikbaktsa, e foi instalado em um antigo barracão dos seringueiros, mas, com dificuldades para se manter, ele foi fechado em 1962, quando seu responsável, Pe. Tolksdorf, foi transferido para trabalhar em outro Posto. Nos anos seguintes, muitos Postos foram criados, sendo os mais relevantes o Escondido²¹, Japuira e Barranco Vermelho (BVO)²².

O Posto BVO, foi um dos mais relevantes para o sistema civilizatório jesuítico, por isso merecerá maior esforço nesta descrição. Assim, se poderá tratar um pouco mais do dia a dia nos Postos sem adentrar nos meandros de suas formações, fato este bastante discutido por Pacini. O BVO tornou-se o centro do trabalho dos jesuítas da MIA entre os Rikbaktsa: “*tornou-se o centro administrativo, médico, educacional e religiosa da região que foi demarcada pela FUNAI como Reserva Rikbaktsa e atraiu a maioria dos Rikbaktsa*” (idem, p.69). Foi construído aos poucos: o rancho em 1959, um rancho para os indígenas em 1961 e uma casa estes em 1962 (idem, p.152). Após Pe. Edgar assumir seu comando, o Posto passa a ter uma administração mais firme e hierárquica, tendo presença mais marcante dos Padres e Irmãs na rotina e manutenção das atividades. Com a desativação do Internato Utiriti em 1969 (que se verá a seguir) BVO passa a ser o centro civilizatório da Missão, com uma rotinização burocrática e um trabalho mais intenso de modificação dos hábitos indígenas, buscando transformá-los em ‘civilizados’.

Assim a atuação missionária junto aos Rikbaktsa, especialmente nos Postos, precisava obedecer a um processo, uma forma mais eficiente de pacificação: acostumá-los a trabalhar por etapas, ou seja, primeiro ver e admirar; depois ajudar um pouco, e finalmente trabalhar. (Pacini, 1999, p.106)

²¹ O Posto Escondido tem grande relevância na história Rikbaktsa. Foi fundado em 1961 pela Missão Luterana, sob o cuidado do Pastor Richter. Entretanto, Pe. Tolksdorf sempre esteve por perto, auxiliando e viajando para lá constantemente. Rugas surgiram desta relação e, com o Posto sem dinheiro, sob má direção e sem pessoal para manter o trabalho, em 1965 a Missão Luterana planeja entregar o Posto. Este passa então aos cuidados da FUNAI, que o entrega à MIA em 1970, alegando que a “Missão Anchieta [era] responsável pelos Rikbaktsa” (Pacini, 1999, p.133). Entretanto, cabe dizer que Pe. Tolksdorf participou ativamente do Posto Escondido, tendo auxiliado desde sua fundação até a transferência aos cuidados da MIA.

²² Para um histórico da formação de todos os PAIs, ver: Pacini, 1999.

Dentre as atividades, os indígenas deveriam aprender carpintaria, mecânica e apicultura. As mulheres eram treinadas para enfermeiras e foi criada uma cooperativa para trocar os alimentos e artefatos produzidos pelos Rikbaktsa. O dia era marcado pelas atividades religiosas, muitos indígenas trabalhavam sem receber e o projeto da Missão era “*francamente aculturativo*” (Arruda, 1992, p.169): “*a Missão instituiu um calendário semanal, com cinco dias de trabalho na agricultura. Caça e pesca eram atividades opcionais, permitidas somente aos sábados e o domingo ficou reservado para ir à igreja, lazer e negociar na cooperativa.*” (idem, p.168).

Na leitura de Pacini, os PAIs tornaram-se ferramenta de controle das populações indígenas, atraindo-os para a convivência em seus espaços de sociabilidade, dando remédios e alimentos e criando novas formas de organização destas populações. Nestes Postos, a interação interétnica era marcada pelo domínio do branco sobre os indígenas, já que estes definiam as regras, chefiavam o empreendimento e transmitiam os valores da civilização (Pacini, 1999,70): um projeto humanitário, mas, principalmente, civilizatório. Pacini defende também que o objetivo da empreitada ia para além da pacificação de dois grupos humanos em guerra, mas sim, ele identifica que “*através da categoria ‘pacificação’, esconde-se uma estrutura montada para abrir os sertões à expansão ocidental.*” (1999, p.4).

Como parte da estratégia de ocupação dos novos espaços abertos no território da Prelazia e, em função dos objetivos de atração, aldeamento, catequese e aculturação, a partir de 1965, a MIA transformou o Posto Barranco Vermelho em posto de ‘aculturação intensiva’. (Arruda, 1992, p.167)

Entretanto, algo ‘mais efetivo’ na ‘civilização’ destes indígenas estava para ser feito. Além dos PAIs, foram criados internatos para as crianças indígenas supostamente órfãs serem educadas. A missão de Utiariti (espécie de centro educacional) é a maior representante do trabalho civilizatório dos jesuítas na região e deixou marcas profundas entre os Rikbaktsa.

O Posto Missionário de Utiariti teve seu início em 1945, localizado a 650 km de Cuiabá. O internato foi criado alguns anos depois, em 1948, instalados em um antigo posto das linhas telegráficas, tornando-se um centro das atividades jesuíticas no atendimento aos indígenas. Formado por um centro educacional, também contava com roças, centro médico e produção de bens para venda. Era, por isso, considerado pela MIA como “*uma ‘ilha de civilização’ ou um ‘oásis’ no cerrado*” (Pacini, 1999, p.23).

Utiariti integrou o imaginário salvacionista dos jesuítas. A ida de crianças para o internato é uma das etapas do mito da pacificação e preservação, ao menos física, dos Rikbaktsa. (Athila, 2006, p.148)

Era um grande centro educacional que recolhia crianças das mais diversas etnias: Paresí, Iranxe, Apiaká, Nambikwara, Cinta-Larga, Rikbaktsa, entre outras. Segundo Pacini (idem, p.24) havia cerca de 100 crianças Rikbaktsa no internato em meados da década de 1960 e, ao todo, chegou a ter mais de 1000 crianças advindas das mais variadas etnias (Athila, 2006, p.148) sob o cuidado dos jesuítas, nos tempos do auge do projeto

de civilização. Para ‘abastecer’ o internato de crianças, ocorreram 24 caravanas entre os anos de 1956 e 1964, levando ‘órfãos’ Rikbaktsa e Kayaby para Utiariti (Pacini, 1999, p.170). Para manter tanta gente, a MIA enviava recursos, mas não eram suficientes, por isso, o internato mantinha-se baseado em “*relações de generosidade e pela vinda de recursos externos para a manutenção*” (Athila, 2006, p.23). Devido à grande quantidade de pessoas, a missão vivia de doações (nacionais e internacionais) e contribuições, contando com a ajuda de moradores da região, incluindo seringalistas e colonizadores (idem).

Assim foi planejada uma educação sistemática das crianças para que elas fossem intermediárias da civilização e da fé cristã para seus grupos autóctones, tidos como selvagens e pagãos. (Pacini, 1999, p.170)

Para lá as crianças supostamente órfãs eram enviadas e passavam por um “*processo em que as manifestações de identidade étnicas eram reprimidas*” (Arruda, 1992, p.182), num claro processo de ‘civilização’ para além da ‘cristianização’. Para Arruda, Utiariti era um trabalho aculturativo planejado (idem, p.112) que visava encorajar os indígenas a assumir uma identidade de ‘índio genérico’ transformando-os em ‘civilizados’ (idem, p.182). Lá, tinham suas vidas “*organizadas fora dos padrões culturais tribais e eram preparados para o papel de trabalhadores na economia regional*” (idem). Uma das fotos que publicadas por Arruda em sua tese mostra um galpão com meninas indígenas sentadas em frente a máquinas de costura e Irmãs observando o trabalho. Abaixo da foto, a legenda: “*A organização das voluntárias também ofertavam 12 máquinas Singer para as índias aprenderem a ser dona de casa.*” (idem, p.180). Assim parece que era a vida em Utiariti: muito trabalho, submissão à autoridade dos Padres e Irmãs e grande diferença de condições de vida entre indígenas e missionários.

No internato, as crianças conviviam com diversas etnias, eram separados por sexo, não podiam falar sua língua materna e nem realizar suas práticas culturais, além de sofrerem repreensão e mau trato. Os autores afirmam que os que não se enquadravam às regras recebiam castigos físicos como bater e deixar sem almoço (Athila, 2006, p.149) e a disciplina era mantida “*a ferro e fogo*” (Arruda, 1992, p.186).

Pelas manhãs iam à Missa e, depois, trabalhavam nas roças. Depois do almoço freqüentavam as aulas de Português, Matemática, Geografia, História e Religião (Athila, 2006, p.149). Lá, ainda aprendiam ofícios como tricô, culinária, corte e costura, carpintaria, pecuária, apicultura e mecânica (idem). Também tinham alguns horários para brincar e se divertir, mas sempre separados por sexo e idade. No final do dia, rezavam o terço e iam dormir (Arruda, 1992, p.184).

A comida era servida separada para as crianças e os jesuítas. Há relatos que contam que para os primeiros eram servidos sempre variações de arroz, aveia e trigo, de gosto ruim e enviado pelas organizações internacionais que cooperavam com a Missão (idem, p.185). Já os Padres tinham uma alimentação especial, com carne, salada, batata, arroz etc. E o serviço “de casa” era todo feito pelos indígenas, desde lavar as roupas, cozinhar, produzir as redes até as roças. Roças estas destinadas a alimentar o internato, mas cujo excedente era comercializado (idem, p.187) e rendia dinheiro para MIA.

Assim viveram inúmeras crianças Rikbaktsa que eram pegas nas aldeias onde seus pais morriam ou até eram adotadas por famílias Rikbaktsa que tinham este costume²³.

Se ‘tomadas’ ou ‘entregues’ por terem Dorstauder como ‘parente’, ‘guerreiro’ ou ‘grande curador’ – com o quê tudo isso possa significar em sua socialidade –, ou apenas em razão do verdadeiro colapso populacional, organizacional e produtivo que viveram alguns grupos Rikbaktsa, o fato é que crianças eram levadas para lá. (Athila, 2006, p.148)

A estas crianças, hoje adultos com cerca de 50 anos ou mais, Arruda (1992) dá o nome de ‘geração Utiariti’. Homens e mulheres que foram afastados de sua ‘gente’, proibidos de falar sua língua e que não passaram por muitos dos processos e aprendizados ‘tradicionais’ de sua comunidade. Muitos, apenas falantes do português e conhecedores das práticas católicas.

O internato de Utiariti é citado não apenas como fonte de casamentos interétnicos e de outros casamentos ocorridos fora das regras prescritas entre os próprios Rikbaktsa, mas como formador de uma geração criada com outros parâmetros, muitos batizados, casados conforme o cerimonial católico, alguns esquecidos de sua língua materna. Arruda designa por ‘geração Utiariti’ (Arruda, 1992), aquela que retorna ao Barranco Vermelho, segundo o autor, demonstrando inadequação ‘aos modos tradicionais de viver’ (idem, p.191). (Athila, 2006, p.164)

Em meados da década de 1960 o posicionamento da Igreja Católica com relação ao trabalho indigenista desenvolvido pelos jesuítas foi se transformando. Após anos recebendo críticas e acusações de que faziam um trabalho colonialista e exploravam os indígenas, a Igreja passa a desenvolver outro formato de atuação frente a estas populações. Este novo projeto baseava-se em mais respeito pela identidade, cultura e história dos povos contatados, e de “*mais diálogo com os povos diferenciados*” (Pacini, 1999, p.30). Assim, Missões como a de Utiariti foram alvo de críticas internas. Em 1968, após uma avaliação das bases, optou-se por fechar o internato de Utiariti. Mas só em 1970 o internato foi desativado completamente. Muitas de suas crianças, agora já mais velhas, foram ‘devolvidas’ para suas aldeias sem uma transição entre as duas fases. Alguns foram avisados em cima da hora, não tinham para onde voltar, visto que suas terras tinham sido tomadas e suas famílias dizimadas. Outros tiveram que procurar novos territórios para formar suas aldeias.

No caso Rikbaktsa, boa parte destes jovens foi ‘devolvido’ para o Posto de Barranco Vermelho, que, de certa forma, continuava a reproduzir o modo de vida e de intervenção praticados em Utiariti, mas com a vantagem de não estarem reclusos, podendo conviver com outros Rikbaktsa e com suas famílias (Arruda, 1992, p.188). Em BVO, como se viu anteriormente, os jesuítas continuavam bastante ativos e o formato ‘acul-

²³ Athila faz uma longa descrição da prática corrente de adoção ou “criação” de crianças entre os Rikbaktsa. Este é um costume comum, anterior à influência dos missionários. Havia um costume de “criarem crianças raptadas a outros wahorotsa, meninos são criados por tios paternos, netos por avós e avós maternos – mesmo com a mãe viva – irmãs tomam por seus filhos de outras irmãs falecidas.” (Athila, 2006, p.133). Assim, com a prática da adoção, além das crianças órfãs recolhidas por Dorstauder, muitas eram mandadas para o Internato de Utiariti pelos próprios Rikbaktsa, dentro desta lógica defendida pela autora da importância da “criação” para esta população. Para mais detalhes, Athila, 2006.

turativo' era o mesmo de Utiariti, mesmo assim, há relatos que mostram a difícil volta destas crianças, que já não mais falavam a língua e, talvez, já não mais se sentiam parte daquela comunidade. Assim, pode-se dizer nas palavras de Pacini que: “*O período de permanência dos Rikbaktsa no exílio de Utiariti foi relativamente curto, mas de uma influência notável não somente por causa do programa de formação, mas também porque a maioria era órfã.*” (1999, p.171)

A mudança de pensamento com relação às missões jesuítas chegou também ao Posto de BVO. Este, entre 1973 até meados de 1979, também foi sendo desativado. A escola foi, aos poucos, transferida aos cuidados dos Rikbaktsa, sob a supervisão de jovens que haviam saído de Utiariti, tornando-se professores. A cooperativa também passou a ser dirigida pelos próprios Rikbaktsa, que trocavam suas produções por bens manufaturados (Pacini, 1999, p.155). Assim “*Assumir o posto Escondido, fechá-lo, transferir os Rikbaktsa para a região do posto Barranco Vermelho e, simultaneamente, esvaziar Utiariti são várias faces de uma única questão*” (Athila, 2006, p.154): a mudança de ‘perspectiva’ do trabalho dos missionários e a entrega das terras indígenas aos fazendeiros e colonizadores da região.

Entretanto, como foi dito, ao longo destes mais de 20 anos de atuação dos jesuítas entre os Rikbaktsa, muitas coisas se alteraram. Neste contexto, vários fatores conjunturais e estruturais alimentaram um processo de dependência em relação aos missionários. Os Rikbaktsa, de certa maneira, se subordinaram durante anos ao assistencialismo católico, à autoridade dos jesuítas e ao sistema de saúde criado pelos PAIs. Essa tutela dos missionários em relação aos povos indígenas gerou certa dependência nos Rikbaktsa, que passaram a construir suas aldeias nos arredores dos PAIs (Pacini, 1999). Este foi o início do processo de sedentarização dessa população, que culminou na formação da primeira Reserva Rikbaktsa, fruto do trabalho dos missionários que tinham como objetivo circunscrever e limitar o espaço Rikbaktsa para que o ‘desenvolvimento’ do país pudesse acontecer (Pacini, 1999 e Athila, 2006).

III. Territorialização²⁴

Para Aloir Pacini, o trabalho da MIA entre os Rikbaktsa gerou o que chama de territorialização, “*uma metáfora geográfica para falar da pacificação e dos seus correlatos: a domesticação, a dominação, a civilização, a catequização, a educação*” (1999, p.8). Como foi mencionado, o trabalho de Pe. Dornstauder dentre os Rikbaktsa acaba em 1962, entretanto, Pacini defende que os anos de 1963 a 1973 são fundamentais neste processo, uma vez que consolidam a pacificação. Isto porque, em 1973 os grupos presentes no Posto Escondido e Japuira são confinados na primeira Reserva Indígena Rikbaktsa (idem, p.10). Assim, pode-se dizer nas palavras de Pacini que “*Este fio condutor temporal possui um movimento territorial: com a pacificação os Rikbaktsa acucados pelos seringueiros saíram*

²⁴ Conceito utilizado por Pacini (1999), cujo sentido é debatido neste item.

de suas malocas no interior da mata para viverem nos Postos e nas aldeias na margem direita do Juruena.” (idem) e, destas malocas, foram sendo realocados para dentro da área da Reserva determinada pelos missionários.

Assim, o processo de formação da Reserva se deu articulando os PAIs e reorganizando os Rikbaktsa de modo que grande parte deles fossem transferidos para a área que lhes seria destinada. Sob a pressão de seringueiros, garimpeiros (idem, p.136) e jesuítas, aos poucos grupos de Rikbaktsa foram deixando suas casas ao longo do rio e migrando para a área da Reserva. Os missionários, entretanto, tinham como objetivo final a concentração de todos os subgrupos Rikbaktsa em BVO, longe da penetração sistemática dos brancos, com o claro objetivo de realizar “*a entrega das terras ocupadas pelos índios*” (Athila, 2006, p.152), já que haviam feito esta negociação com os fazendeiros:

Passada a fase dos conflitos com os seringueiros, a reorganização dos Rikbaktsa foi sendo conseguida aos poucos. Os últimos Rikbaktsa da região do Posto Escondido foram transferidos para a Aldeia Nova e para o BVO somente em 1973. [...] Houve uma integração, mais ou menos tensa, dos diversos grupos Rikbaktsa das micro-regiões, o que chamei de *aglutinação*. [...] Não havia condições de forçar a mudança de local, contudo, com tempo e paciência, os jesuítas convenceram os Rikbaktsa a subirem. Contudo, certamente a MIA induziu a mudança ao dizer que não estavam em condições de prestar-lhes o auxílio necessário no Escondido e com outras atitudes. (Pacini, 1999, p.135-136)

A Reserva Rikbaktsa foi então criada por um decreto federal em 8.10.1968 por obra dos missionários da MIA e tinha como referência o Posto BVO, abrangendo cerca de 3% da Terra Indígena tradicionalmente ocupada pelos Rikbaktsa (idem, p.155): assim, o BVO foi deixando de ser um Posto para ser, gradativamente, uma aldeia Rikbaktsa: “*Não há registros que indiquem claramente o momento em que o Posto do BVO passou a ser chamado ‘Aldeia’, mas parece que a partir de 1977, quando as últimas Irmãzinhas saíram de lá, essa tendência se acentuou.*” (idem, p, 166)

Com a desocupação das áreas antes habitadas pelos Rikbaktsa, garimpeiros, madeireiros, colonizadores e agropecuaristas foram reocupando a região, antes território tradicional desta população. Segundo dados de Pacini (1999, p.136), os municípios de Aripuanã, Juruena e Cotriguaçu se formaram sobre as terras tradicionais dos Rikbaktsa. Por sua vez, a Reserva defendida pelos missionários tinha o estrito desejo de reunir esta população numa área determinada a fim de ‘liberar’ as outras tantas porções de terra para serem ocupadas pelos ‘civilizados’, a intenção era recolher todos os Rikbaktsa neste território: “*Estamos empenhados em criar condições de subsistência na reserva, para aos poucos levar todos os índios Canoeiro para a mesma, e desocupar o restante da região para os planejamentos da SUDAM*” (Schmidt, pasta 7, fascículo 61 *apud* Pacini, 1999, p.140).

Entretanto, desde o início a Reserva se mostrou insuficiente para o modo de vida Rikbaktsa. Faltava lugar para caça, coleta e, principalmente, para a agricultura itinerante, tendo que realizar parte destas atividades fora da área demarcada. Neste processo, sob pressão, ameaça e expulsão dos ‘donos’ das terras, os Rikbaktsa foram ocupando terras ao redor da Reserva.

Após lutas políticas, ocupação efetiva do território de Japuira e disputas judiciais, em 1985, com a pressão da Igreja “*conseguiu-se apressar a devolução do Japuira aos Rik-*

baktsa [...]. Em 28.11.1985 o Presidente Sarney criou, com o decreto nº 92.011, a TI Japuira com 148.450 hectares. Em seguida foram sendo expulsos os invasores pelos próprios Rikbaktsa” (Pacini, 1999, p.141). Entretanto, conforme relata Arruda, foi apenas em outubro de 1986, após apelação das partes, que obtiveram oficialmente a posse deste território (1992, p.207). Neste processo, a Reserva Rikbaktsa também foi homologada, tornando-se TI Rikbaktsa em 24.12.1991 (Fonte: ISA).

A TI Escondido demorou mais para ser reconhecida. Foram longos anos de embates políticos, cidades haviam se consolidado em parte destas terras e desde 1984 os Rikbaktsa solicitavam ao menos parte da região do Escondido de volta. “*Com a demora nos trâmites legais, a região do Escondido sofreu grandes invasões e retiraram a madeira nobre.*” (Pacini, 1999, p.137). Com a lentidão no processo, os Rikbaktsa optaram por tomar posse da terra na seca de 1998, criando uma nova aldeia (idem). A Terra Indígena foi então homologada em 1.11.1996, com uma superfície aproximada de 169.139 hectares.

IV. RECONQUISTA DA AUTONOMIA E SITUAÇÃO ATUAL

Para Pacini, a dinâmica dos movimentos territoriais Rikbaktsa está diretamente ligada às pressões da sociedade nacional e à expansão das fronteiras econômicas e agrícolas (1999, p.203). Assim foi com a primeira Reserva Rikbaktsa criada pelos missionários. Entretanto, a luta pela demarcação das terras, mesmo sendo uma luta importada dos jesuítas, permaneceu uma questão vital para esta população, implicando diretamente nas novas fronteiras a serem estabelecidas. (idem, p.205). Assim, mesmo com a garantia de suas terras homologadas, o autor afirma que: “*a maioria das aldeias Rikbaktsa atualmente localizam-se [sic] nas margens dos rios para facilitar a comunicação com o entorno que os mantém em situação de marginalidade socioeconômica.*” (idem, p.203)

Entretanto, nos últimos 20 anos, a população foi retomando sua autonomia e o domínio sobre as esferas de sua vida social e econômica. Pacini defende a idéia de que um dos resultados advindos da pacificação foi uma ‘aglutinação’ e uma ‘união’ dos grupos internos aos Rikbaktsa (idem, p.206), assim como certa sedentarização da população. Deste modo, pode-se dizer que o contato trouxe muitas mudanças no modo de vida e cosmologia Rikbaktsa, entretanto, nas palavras do autor:

Na análise dos processos históricos, muitas mudanças puderam ser observadas. A adoção de trações culturais ocidentais principalmente, mas não somente, é um processo de identificação étnica que não tem início definido e nem terá fim enquanto os grupos humanos estiverem em interação, mas possui períodos mais ou menos intensos. O fenômeno complexo da identidade étnica na sociedade Rikbaktsa está acontecendo historicamente. (idem, p.208)

Além disso, alguns Rikbaktsa hoje são mão de obra em algumas fazendas, estando mais aptos a lidar com o ‘mundo dos brancos’.

Com a retirada paulatina dos missionários das TIs os Rikbaktsa foram aos poucos reconquistando sua autonomia. O último jesuíta a deixar o território foi em 1990. Hoje, o sistema de educação e saúde que atende estas terras tem grande participação de

mão-de-obra Rikbaktsa. Há escola em boa parte das aldeias e os professores são todos indígenas (Athila, 2006, p.165).

Desde a saída da MIA, os Rikbaktsa assumiram a cooperativa criada pelos jesuítas. Como forma de mediar o contato comercial com os brancos, foi criada em 1995 a Associação Indígena Rikbaktsa - ASIRIK - que é “*dirigida por um colegiado formado por representantes de todos os subgrupos territoriais internos, alcançando grande representatividade na sua forma geral de deliberação.*” (Arruda: <http://www.pegue.com/indio/rikbak.htm>).

Além disso, outros esforços colocam os Rikbaktsa como um povo bastante atuante nas ‘causas indígenas’ mostrando como a reconquista da autônima tem trazido um domínio sobre suas esferas cotidiana, econômica, social e cultural:

O banco HSBC e o programa LEAD, através do Programa de Formação de Lideranças para o Ambiente e o Desenvolvimento, irão apoiar a construção de um site de comercialização do artesanato indígena, que poderá potencializar a geração de renda com a manutenção da floresta em pé a partir das biojóias.

O povo Rikbaktsa vem se destacando na proteção da biodiversidade da Amazônia, sendo reconhecido, inclusive, com o Prêmio Chico Mendes, do Ministério do Meio Ambiente - MMA. Os executivos conheceram o sistema de produção de Jóias da Floresta, além dos trabalhos com produção de látex de seringa, enriquecimento de roças de toco e com a castanha-do-Brasil e a produção do artesanato. (<http://www.formad.org.br/index.php/noticias/ler/351>)

Na realidade, não nos cabe aqui dizer como os Rikbaktsa estão hoje, afinal este texto baseia-se em teses escritas há algum tempo, só uma visita as TI poderiam dar conta das questões mais atuais para esta população. Entretanto, crê-se que com este panorama histórico seja possível compreender melhor as discussões sobre morfologia social e parentesco, introduzindo o leitor no ‘mundo Rikbaktsa’, bem como preparar o pesquisador para uma futura visita às aldeias Rikbaktsa, já que o contato trouxe problemas marcantes para esta população e está presente em muitas de suas características mais presentes, como pode ser observado nos capítulos a seguir.

CAPÍTULO 2

RIKBAKTA E POVOS MACRO-JÊ: UMA COMPARAÇÃO DAS MORFOLOGIAS SOCIAIS

Os Jê e Bororo possuem uma organização social complexa, onde se reencontram figuras clássicas da etnologia: metades, sociedades cerimoniais, classes de idade, terminologias de parentesco de tipo 'crow-omaha' (um dos gadgets prediletos dos entendidos), ritos de iniciação, prestações cerimoniais, aldeias circulares...

(Viveiros de Castro, 1993, p.5)

Os Rikbaktsa localizam-se no sudoeste amazônico, a noroeste do estado de Mato Grosso. Com uma população atual de aproximadamente 1000 (Mendes dos Santos, 2000) a 1300 habitantes (Blanco, 2006), ocupam esta região distribuídos em 34 aldeias, dispostas, quase na sua totalidade, ao longo das margens do rio Juruena (Mendes dos Santos, 2000). São considerados pelo *Summer Institute of Linguistics* (SIL) como filiados ao tronco lingüístico Macro-Jê¹, embora vivam em uma região 'tipicamente Tupi' (Athila, 2006, p.24)². Dividem-se em metades exogâmicas agnáticas, organizadas em clãs patrilineares e de regra residencial uxorilocal. Como forma de expor a complexidade do povo Rikbaktsa, Adriana Athila (2006, p.24) descreve:

[...] um grupo macro-jê que apresentava metades exogâmicas, com a interessante associação entre patrilinearidade e uxorilocalidade, de organização espacial difusa, mas com casa dos homens, apresentando frondosas 'formas institucionais e cerimoniais' acompanhadas de um 'discurso cosmológico complexo' (Viveiros de Castro 1986, p.23), praticante do canibalismo guerreiro, pelo menos até o início dos anos 60, falante de uma língua que por algum tempo aventou-se pertencer à família Tupi. Enfim, deparava-me, pelo menos aparentemente, com uma cadeia de ambigüidades sutilmente arrematada por sua localização geográfica atual, que os situa em um ponto ao extremo noroeste do estado de Mato Grosso, em uma região referida como tipicamente Tupi. (grifo meu)

Em linhas muito gerais, esses são alguns dos principais aspectos da morfologia social Rikbaktsa que se verá detalhadamente a seguir, com o intuito de apresentar essa população Macro-Jê pouco estudada pela etnologia brasileira e com especificidades bastante marcantes.

¹ Ver explicação detalhada ao longo do texto.

² Faz-se necessário relativizar a expressão 'região tipicamente Tupi' utilizada algumas vezes por Athila (2006) e Pacini (1999), que chega a dizer: "inseridos numa 'área etnográfica' marcada pelos Tupi" (p.3). A Bacia do Juruena, entretanto, pode ser descrita como uma região de fronteira entre diversos grupos indígenas, não sendo um local de presença marcante Jê (os Rikbaktsa são o único grupo Jê presente nesta bacia). Lá, encontramos além de grupos Tupi (como os Cinta-Larga e Kayabi) outras populações como os Iranxe e Menki (Iranxe), os Pareci (Aruak), os Enawenê-Nawê (Aruak) e os Nambikwara. Além de alguns povos isolados, sem tronco lingüístico definido, como os Arara do Aripuanã.

O propósito aqui é tentar destrinchar o que Athila chama de ‘cadeia de ambigüidades’. Como se notará, algumas características, para além do critério lingüístico, filiam os Rikbaktsa ao grande tronco Macro-Jê e aproximam esta população de povos como os Apinayé, os Xavante e os Kaingang, para citar apenas alguns. Cabe neste capítulo, verificar a pertinência dessa filiação e analisar em quais e que medidas os Rikbaktsa compartilham de traços comuns a outros agrupamentos Jê-Bororo, de modo que se possa delinear melhor este pertencimento. É utilizando o método comparativo que se pretende tornar a discussão mais ampla e menos focada nas características específicas desta população, mas nelas inseridas no contexto maior dos povos Macro-Jê.

I. POVOS MACRO-JÊ: PRIMEIRA APROXIMAÇÃO

O estudo da organização social das populações do Brasil central e oriental deve ser totalmente retomado em estudos de campo. Primeiro, porque o funcionamento real destas sociedades é bem diferente de sua aparência superficial, até então a única apreendida; depois e sobretudo, porque este estudo deve ser feito numa base comparativa.
(Lévi-Strauss, 1973a [1958], p.151-152)

Para adentrar no universo dos estudos Macro-Jê, serão utilizadas algumas das principais pesquisas desenvolvidas pelos jê-ólogos. Um dos primeiros etnólogos, senão o primeiro, a se encantar pelos grupos Jê do Brasil Central foi Curt Nimuendajú. Um alemão, sem nível superior, autodidata, que chegou ao país em 1903 com 20 anos de idade (Gonçalves, 1993). Viveu durante anos entre alguns povos indígenas e produziu ensaios clássicos sobre os Apinayé (1939), Xerente (1942) e Timbira (1946). Nimuendajú foi o primeiro a falar sobre as organizações dualistas, além de outras características marcantes destes povos, como a constituição dos grupos em metades e das terminologias Crow/Omaha.

Além do pioneiro Nimuendajú, em *‘Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil’*, Maybury-Lewis (1979b, p.1) atribui importante relevância aos missionários salesianos Colbacchini e Albisetti no cenário dos estudos Macro-Jê, já que elaboraram uma reconhecida monografia sobre os Bororo, intitulada *‘Bororos orientais: orarimogodogue do planalto oriental do Mato Grosso’*, de 1942.

Depois deles, houve um grande investimento em estudos sobre os falantes de línguas Jê (norte e central) através do *Harvard-Central Brazil Project* (HCBP), empreendimento coordenado por David Maybury-Lewis e Roberto Cardoso de Oliveira, que deu origem a uma primeira geração de jê-ólogos numa parceria entre Harvard e o Museu Nacional (RJ). Temas como organização dualista, sistema de metades, uxorilocalidade e arquitetura das aldeias já tinham sido apontados anteriormente por C. Nimuendajú, mas tomaram grandes dimensões nas mãos dos pesquisadores do HCBP. A grande pretensão deste projeto era estabelecer uma comparação controlada entre as populações Jê-Bororo, tendo como foco as organizações dualistas. Tais trabalhos deram o tom do que veio a se estudar sobre essa família lingüística, tendo como marca o dualismo manifesto em di-

versos domínios da organização social e cosmologia, além de ser o código de classificação do mundo Jê (Cohn, 2000, p.16). Igualmente, enfatizou-se a oposição entre as esferas público/privado, espaços feminino/masculino e centro/periferia, assim como uma concepção da pessoa Jê como separada entre os domínios corpo/nome (idem). Lévi-Strauss também dedicou alguns textos refletindo sobre o dualismo centro-brasileiro. São artigos bastante polêmicos e enriquecedores, cujas considerações estão presentes tanto em *As Estruturas Elementares do Parentesco* como em *Antropologia Estrutural*.

Depois destes empreendimentos, que deixaram muitos frutos para a etnologia brasileira, autores como Aracy Lopes da Silva, Anthony Seeger, Manuela Carneiro da Cunha, Lux Vidal, Renate Viertler, Vanessa Lea, Sylvia Caiuby Novaes, Clarice Cohn, Ricardo Cid Ferreira e Marcela Coelho de Souza, dentre muitos outros, também dedicaram parte de suas pesquisas às populações Jê. E é com alguns deles que se privilegiará trabalhar no texto que segue.

As populações Jê encontram-se, em linhas gerais, distribuídas na região do cerrado, ao longo do Brasil Central, em estados como Goiás, Mato Grosso e Tocantins. Usualmente, especialistas nesta família lingüística trabalham com a seguinte classificação das etnias - baseada em regiões geográficas, mas também agrupando populações que apresentam certas recorrências etnográficas (lingüísticas e culturais) entre si: Jê Setentrional (Timbira, Apinayé, Kayapó e Suyá); Jê Central (Xavante, Xerente e Xacriabá) e Jê Meridional (Kaingang e Xokleng)³.

Além das populações falantes da língua Jê (e suas variações), um grande número de famílias e línguas isoladas forma o que é conhecido como tronco Macro-Jê, composto pelas famílias Bororo, Botocudo, Maxakalí e as línguas Ofayé e Rikbaktsa, dentre outras (Rodrigues, 1986, p.49).

Melatti relata em seu livro *'Ritos de uma tribo Timbira'* a situação e localização dos povos Macro-Jê conhecidos quando foi a campo, dando uma idéia mais precisa de sua distribuição:

Os índios Timbira, juntamente com os Kayapó, os Suyá (Mato Grosso), os Akuen - Xavante (Mato Grosso) e Xerente (Goiás) – os Kaingang (São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul) e os Xokleng (Santa Catarina), fazem parte da família lingüística Jê. Por sua vez, os índios dessa família, juntamente com os Bororo (Mato Grosso), os Karajá (Goiás), os Maxakali (Minas Gerais) e os Fulniô (Pernambuco), fazem parte do tronco lingüístico Macro-Jê. A língua dos índios Aripaktsá (Mato Grosso) se inclui na família Jê ou, pelo menos, no tronco Macro-Jê. (1978, p.22 – grifo meu)

Segundo Coelho de Souza, nos primeiros relatos sobre essas populações, costumava-se associar aos Jê uma geografia e cultura determinadas. Deste modo, a geografia era o cerrado brasileiro, um ambiente hostil e desfavorável à ocupação humana. A cultura era

³ Aqui não estão listadas todas as populações Jê conhecidas, apenas as mais representativas e cujos estudos são mais abundantes. Para mais informações ver: Rodrigues, 1986 e Coelho de Souza, 2006.

tida como marginal, em oposição às populações Tupi-Guarani já conhecidas e, por isso, definidas por sua negatividade e falta (2002, p.20).

Nos relatos oficiais e de viajantes, foi atribuído a esse grupo a alcunha de ‘Tapuyas’, uma designação genérica utilizada para indicar povos indígenas não-Tupi, que viviam no interior do país, de línguas e aspectos culturais variados. Os ‘Tapuyas’ eram índios desconhecidos - diferente dos Tupi da costa, emblemas da nação - cujas particularidades eram ignoradas e eram tidos como inferiores, seres cuja humanidade era discutível (idem, p.21). A designação de ‘Tapuyas’ acabou tornando-se referência e precursora do que veio a ser chamado de tronco Macro-Jê.

Atualmente, a designação Jê refere-se exclusivamente a uma categoria **lingüística** que separa os índios brasileiros em troncos lingüísticos (Tupi e Macro-Jê) e línguas aparentadas, constituindo famílias filiadas ou não a estes troncos (idem, p.22). O primeiro a cunhar o termo ‘Jê’ foi Crans von Martius (Coelho de Souza, 2002 e Maybury-Lewis, 1979b), que estabeleceu uma unidade lingüística entre os Timbira, Kayapó, Xerente e Xavante, batizada, inicialmente, como ‘Gez’⁴. Mais tarde, através de estudos etnológicos, verificou-se que nem todos os ditos ‘Tapuyas’ se confirmariam pertencentes ao tronco Macro-Jê.

De certa maneira, esses primeiros relatos coloniais acabaram por estigmatizar as etnias Jê, já que propagaram a imagem de povos arcaicos, sem agricultura, sem pesca, sem cerâmica, de habitações simples e com economia de caça e coleta, isto é, possuidores de uma cultura rudimentar e marginal. Um grupo que apresentava uma unidade cultural que se opunha aos Tupi (Coelho de Souza, p.24-25).

É Nimuendajú o primeiro a dar valor a tais populações, tentando compreendê-las em seus próprios termos e não enumerando as coisas que lhes faltavam (em comparação às populações Tupi). Foi ele quem primeiro falou do ‘contra-senso’ Jê: complexa organização social, intensa elaboração simbólica e institucional e, em contrapartida, uma vida material simples, sem grande desenvolvimento tecnológico. Nas palavras de DaMatta:

De modo sucinto, os Jê chamaram atenção porque ali estava, no meio do imenso cerrado que é o Brasil Central, um conjunto de tribos sem redes, com uma agricultura pouco desenvolvida e sem cerâmica, mas com uma organização social que era, no mínimo, sofisticada. (1976a, p.16)

Para Coelho de Souza, é com Nimuendajú quem começa a “*moderna etnologia Jê*” (2002, p.26), mostrando que possuíam uma “*combinação de sofisticação sociológica e simplicidade técnica*” (idem). O autor alemão observou a originalidade de sua agricultura, a relevância da navegação e a ênfase que davam aos processos rituais, além de terem uma complexa organização social pautada no dualismo, metades e clãs e aldeias circulares que

⁴ Segundo Coelho de Souza, esta designação ‘Gez’, para Nimuendajú, era baseada em ‘princípios inaceitáveis’: “A categoria constituída por Von Martius era em verdade tanto lingüística e etnológica quanto ideológica, e a reputação de ‘selvageria’, ‘primitivismo’, e ‘marginalidade’ que marcará subseqüentemente os Jê deve-se pelo menos em parte a esta origem” (Coelho de Souza, 2002, p.22)

inscrevem no espaço a lógica cerimonial.⁵ Para a antropóloga, Nimuendajú foi importante pois tratou de:

substituir a influência genérica e negativa que o ambiente do cerrado exerceria sobre as formas sociais centro-brasileiras nos quadros do paradigma definido pelo conceito de ‘cultura marginal’ pela ênfase sobre a especificidade da adaptação ecológica em questão – substituição que também depende do abandono da noção de unidade dos povos caçadores-coletores (marginais) em prol de uma caracterização mais precisa e positiva da ecologia e economia sob consideração. (idem, p.68)

Nesse sentido, o cerrado tornou-se mais uma ecologia possível e não um limitador cultural, como fora visto anteriormente. Assim também, a simplicidade técnica, que despontava em comparação aos povos Tupi da costa, fora substituída pela complexidade cerimonial e organizacional e os povos Jê ganharam estatuto de povos complexos, que mereciam ser melhores conhecidos.

É na esteira de Nimuendajú que, na década de 60, David Maybury-Lewis, em associação com o Museu Nacional (RJ), forma o grupo *Harvard-Central Brazil Project* (HCBP), cujo objetivo era resolver o quebra-cabeça ‘levantado’ pelo autor alemão (Maybury-Lewis, 1979b) através do desenvolvimento de novas etnografias sobre os falantes das línguas Jê-Bororo.

Utilizando-se da comparação controlada, seus pesquisadores desenvolveram diversos estudos: Joan Bamberguer e Terence Turner com os Kayapó; Roberto DaMatta entre os Apinayé; Julio Cezar Melatti estudou os Krahó; Jean Carter Lave os Krikati; Christopher Crocker se dedicou aos Bororo e Cecil Cook aos Nambikwara (que não é um povo Jê, mas possui dualismo e sistema de metades). Tais pesquisas buscaram desenvolver uma revisão das etnografias já elaboradas sobre o Brasil Central, bem como produzir um entendimento mais profundo sobre os falantes Jê-Bororo, tendo como foco as organizações dualistas e os sistemas de descendência e parentesco (idem).

Segundo Coelho de Souza: “*Não é talvez exagero dizer que, depois do esforço monumental e solitário de Nimuendajú, o Harvard-Central Brazil Project consista no mais importante evento etnográfico na história do ‘americanismo tropical’*” (2002, p.178). Além disso, o HCBP fez esforço para se “*desembaraçar dos conceitos ‘importados’ de outras regiões etnográficas para desenvolver um repertório de problemas e conceitos próprios*” (idem), deixando suas marcas na etnologia brasileira.

O HCBP ditou a pauta dos estudos Jê e este é o principal legado que deixou às pesquisas ameríndias. Em texto chamado ‘*The Gê and Bororo Societies as Dialectic Systems: A general model*’, Terence Turner traça as principais características dos povos Jê buscando “*to identify and in some sense explain the common features of the structure of the Gê and Bororo societies*” (1979, p.147). Para ele, o grande problema era compreender porque a regra da uxorilocalidade era modo comum entre esses grupos. Como isso toma forma de metades? Porque todas essas sociedades possuem a mesma forma bimodal de economia? Maybury-Lewis, por sua vez, tinha como foco compreender como se dava o

⁵ Para mais informações sobre a trajetória dos estudos Jê e Nimuendajú, ver Marco Antonio Gonçalves, 1993 e Marcela Coelho de Souza, 2002.

sistema de descendência e formação de grupos destas populações, já que os Jê do Norte eram matrilineares e os Jê centrais patrilineares, mas ambos com regra de residência uxorilocal, além de muitas populações apresentarem a estranha dissociação entre sistema de metades e regras de casamento (exogamia). DaMatta foi a campo para verificar a chamada anomalia Apinayé, apontados como único grupo ameríndio de descendência paralela. Além disso, o sistema de nomeação, a prevalência das dicotomias centro/periferia; masculino/feminino; corpo/pessoa também foram importantes pautas de pesquisa deixadas por estes etnógrafos e que acabaram por dar o mote das etnografias realizadas posteriormente.

Nas palavras de Marcela Coelho de Souza:

Entre os Jê do norte e centrais (os Jê do sul ficaram fora do projeto), inicialmente descritos como exibindo elaborados 'sistemas de descendência', descobre-se em verdade uma pleora de grupos institucionalizados todavia apenas frouxamente articulados ao regime matrimonial, independentes de princípios de continuidade genealógica, e de função essencialmente cerimonial. [...] a exogamia, mesmo quando presente, seria um aspecto secundário dos sistemas de metades, e o dualismo Jê independente de qualquer substrato matrimonial. As análises concentravam-se, alternativamente, naquilo que, expresso no princípio da residência uxorilocal, haveria em comum entre todos estes sistemas: a oposição entre a esfera cerimonial masculina e a esfera doméstica feminina, manifesta no plano da aldeia no dualismo (concêntrico) centro e periferia. (2002, p.6)

Este legado de indagações e teorias (além da perspectiva de elaborar estudos comparativos) é que foi aqui 'utilizado' para pensar os Rikbaktsa e para que se pudesse averiguar qual o 'modo original Rikbaktsa de ser Jê'. O ponto de partida, como demonstrou o HCBP, é a heterogeneidade das sociedades dualistas e, nesta perspectiva, observar como se dá a relação entre as grandes teorias Jê-Bororo e a população em questão. Pode-se dizer que os estudos acadêmicos sobre os Rikbaktsa tiveram início com Robert Hahn, na década de 70, e só no fim da década de 80 é que um etnógrafo brasileiro estudou esta população, o pesquisador Rinaldo Arruda. É a recente intersecção entre os estudos Jê-Bororo e as pesquisas sobre os Rikbaktsa que se verá adiante.

II. OS RIKBAK TSA E OS POVOS MACRO-JÊ

O objetivo primordial da descrição que segue é pontuar aspectos relevantes da morfologia social e cosmologia Rikbaktsa para que se possa construir uma 'aparência geral' dessa população, contendo as possíveis inconsistências e as considerações mais relevantes e consolidadas que os textos de base apresentam. Essa elaboração se dará simultaneamente com a comparação de alguns dos traços Rikbaktsa com características da organização social de outros povos de filiação Jê-Bororo, com o intuito de estabelecer um diálogo frutífero entre estas duas perspectivas.

Para uma melhor compreensão do exercício de descrição e análise aqui realizado, abaixo estão apresentados alguns dos principais interlocutores que contribuíram para essa 'etnografia bibliográfica' dos Rikbaktsa.

Harald Schutz auxiliou com seu texto '*Informações etnográficas sobre os Erigpagtsá (Canoeiros) do Alto Juruena*', publicado em 1964 e cuja descrição etnográfica é bastante

detalhada no que se refere à alimentação, práticas, aldeamentos e geografia dos Rikbaktsa no período compreendido entre junho e outubro de 1962, quando o autor esteve na região.

Rinaldo Arruda foi um interlocutor importante já que sua tese de doutorado, - defendida em 1992 na Pontifícia Universidade Católica – ‘*Os Rikbaktsa: mudança e tradição*’, traz como foco a relação entre essa população e a sociedade brasileira. Visando as transformações que ocorreram em sua dinâmica de vida ao longo do contato e a reestruturação sócio-cultural que se deu depois dele, esse texto também relata o cotidiano e ritos Rikbaktsa. Além da tese, este autor contribuiu também com outros artigos relevantes que publicou.

Como se viu, o texto de Aloir Pacini trata, mais intensamente, sobre o trabalho da Missão Anchieta e seu projeto de pacificação dos Rikbaktsa, mas também relata como se dava a organização social deste povo entre as décadas de 50 e 70 do século passado e as conseqüências do trabalho das missões entre eles⁶. A dissertação intitulada ‘*Pacificar: relações interétnicas e territorialização dos Rikbaktsa*’ é resultado de sua pesquisa de mestrado defendida na UFRJ - Museu Nacional, em 1999.

Trabalhos mais contemporâneos como o de Gilton Mendes dos Santos que, como resultado de ampla pesquisa na região, escreveu o artigo ‘*Alguns dados etnográficos da morfologia social dos Rikbaktsa*’, de 2000 e seus Cadernos de Campo (2002), bem como a tese de doutoramento em Antropologia de Adriana Romano Athila chamada ‘*Arriscando corpos: permeabilidade, alteridade e as formas de socialidade entre os Rikbaktsa (Macro-Jê) do Sudoeste Amazônico*’ - defendida em 2006 na UFRJ tendo como tema a corporalidade e socio-cosmologia Rikbaktsa - ajudaram sobremaneira na atualização dos dados sobre essa população, bem como trouxeram problematizações antropológicas mais contemporâneas e menos focadas na história do contato e mais no fazer-se Rikbaktsa, cosmologia e organização.

A tese de Robert Hahn, ‘*Rikbakca categories of social relations: an epistemological analysis*’ - defendida em Harvard em 1976 para obtenção de doutoramento em Antropologia - não será o foco deste capítulo⁷, no entanto, traz informações valiosas sobre a organização social Rikbaktsa e merecerá considerações ao longo deste texto, além do diário de Pe. Dornstauder, obra esta que orientará como pano de fundo este texto, já que foi mais utilizada no capítulo anterior.

Tendo explicitado os principais interlocutores e objetivos, vamos à descrição mais minuciosa, que se fará em tópicos, não porque acreditar na separação das esferas da vida Rikbaktsa como unidades estanques e sem comunicação, mas por ser um modo mais instrutivo de apresentar o material vasto e cheio de meandros.

A. Aspectos gerais

⁶ Acompanhe detalhes sobre a pacificação e o trabalho das missões entre os Rikbaktsa no Capítulo 1 desta dissertação.

⁷ Sobre terminologia de parentesco Rikbaktsa, ver Capítulo 3 desta dissertação.

Como se dá em outras populações ameríndias, Rikbaktsa é um etnônimo cujo significado na língua nativa é algo como ‘os seres humanos’⁸ ou ‘gente mesmo’⁹ (Arruda, 1992; Athila, 2006). Para Adriana Athila, não se trataria de uma autodenominação, mas “*a história das relações interétnicas contribuiria em grande parte para que o termo fosse capaz de designá-los enquanto um grupo discreto*” (2006, p.68 – grifo meu). Por outros nomes essa população indígena também é conhecida, como Canoeiros, alcunha dada pelos seringueiros pela habilidade com que navegam com canoas elaborada de troncos de árvores, ou ‘orelhas-de-pau’, uma referência aos discos auriculares que os homens costumavam utilizar até a época do contato (Athila, 2006 e Arruda, 1992).

Com escassos registros sobre os Rikbaktsa nos diários de viajantes, pouco ou nada se sabia sobre eles até a década de 40 do século passado. Primeiramente, foram tidos como um grupo de filiação Tupi, visto que em sua ‘área etnográfica’ (Pacini, 1999) prevalece tal família lingüística¹⁰, como os vizinhos Kayabi, Apiaká e Cinta-Larga. Padre Dornstauder chega a falar em seu relato de pacificação que: “*Supunha que os Rikbaktsa fossem Tupi. Baseava-me na informação dos Kayabi, de que os Rikbaktsa falavam tal língua*” (1975, p.42). Além disso, características como o canibalismo - bastante marcante entre povos Tupi - e algumas particularidades culturais e lingüísticas, deixavam nebulosa sua filiação (Athila, 2006, p.21).

De fato, até hoje esta parece não ser uma questão totalmente esclarecida. Até a ida de agentes do SIL à região, em 1962, nada se sabia sobre tal língua, havendo apenas listas de vocábulos levantadas por missionários. Foi com as pesquisas de Joan Boswood que este panorama mudou e a língua Rikbaktsa foi apontada como sendo próxima ao tronco Macro-Jê, ainda que tenha apresentando pequenas semelhanças com línguas de filiação Tupi (Athila, 2006, p.21)¹¹. Segundo Pacini (1999, p.3), a pesquisa de Boswood - que trabalhou nos anos de 1967 a 1972 entre essa população - foi realizada através de método comparativo entre a língua pesquisada e formas da língua Proto-Jê. Assim, se pôde aferir que parte dos fonemas e estruturas Rikbaktsa era semelhante a fonemas Proto-Jê, ficando um pouco mais evidente que a língua Rikbaktsa seria uma família isolada do tronco Macro-Jê.

Contudo, a classificação desta língua ainda apresenta incongruências, já que não foi imediata e pode não ser definitiva (Athila, 2006, p.21). Athila assinala a necessidade de realização de novas pesquisas lingüísticas, uma vez que todas as hipóteses ainda não foram verificadas, podendo que esses estudos apontem para uma mudança radical na forma de pensar a separação das línguas indígenas brasileiras:

⁸ Segundo Viveiros de Castro: “Em um texto muito conhecido, Lévi-Strauss observa que, para os selvagens, a humanidade cessa nas fronteiras do grupo, concepção que se exprimiria exemplarmente na grande difusão de auto-etnônimos cujo significado é ‘os humanos verdadeiros’” (2002, p.368). Humanidade, neste sentido, não denota uma espécie natural (fisiológica), mas a condição social de pessoa, indicando posição de sujeito aos que são entendidos como humanos (idem, p.371).

⁹ “Rikbaktsa - onde rik = gente, bak = reiterativo/completamente, tsa = plural/masculino” (Athila, 2006, p.67). Sobre esse aspecto, ver também Pacini, 1999 e Arruda, 1992.

¹⁰ Para problematização desta expressão, ver nota 35.

¹¹ Segundo apura Athila, em termos fonológicos haveria uma série de equivalências entre o Rikbaktsa e as línguas tanto Jê quanto Tupi, porém, em termos lexicais, ela demonstraria clara ascendência Proto-Jê. (2006, p.22)

A expectativa da autora, [Joan Boswood] [...] é a de que com o avanço dos estudos sobre o Proto-Jê e o próprio Rikbaktsa, se pudesse não apenas localizar melhor o último no quadro das línguas Jê, como, quem sabe, providenciar a inclusão das línguas Tupi no filo Macro-Jê. Moore (2002) destaca o caráter provisório da classificação do Rikbaktsa, tendo em vista que ela foi realizada sob a base de estudos que considera ainda preliminares nos diversos campos da língua. (Athila, 2006, p.22)

Sobre este tema, Aryon Rodrigues expõe em seu livro *‘Línguas Brasileiras’* que a constituição lingüística do tronco Macro-Jê é mais frouxa do que a composição do tronco Tupi, já que há mais dados e relatos da época colonial sobre os povos da costa, sendo que: *“As evidências que temos para o reconhecimento de um tronco lingüístico Macro-Jê são menos claras que as que podemos apresentar para o tronco Tupi. O constituinte maior do tronco Macro-Jê é a família lingüística Jê”* (1986, p.47). E continua:

O tronco macro-Jê compreende um grande número de famílias, além da família Jê. Em alguns casos, porém, o que temos são mais indícios do que evidências da filiação de certas famílias ou línguas a esse tronco. A constituição do tronco Macro-Jê é altamente hipotética ainda. (idem, p.49)

Neste sentido, fica mais difícil definir a língua Rikbaktsa neste grande e frouxo leque das línguas Macro-Jê. Como se verá no texto que segue, uma das hipóteses deste trabalho é que os Rikbaktsa se colocam na mediação entre as perspectivas Jê e Tupi; não se trataria de uma população Jê que se apropriou (por difusão cultural) de traços Tupi, mas sim de um grupo de transformação¹², os Rikbaktsa posicionados dentro de um *continuum* Jê-Tupi¹³. Assim, talvez se possa entender as colocações acima postadas sobre a língua Rikbaktsa, que possui particularidades Jê e Tupi sem que se saiba (se é que se pode saber) quais vieram antes e quais são mais relevantes ou mais Rikbaktsa que outras.

Deste modo, o fato desta língua apresentar tais qualidades (mas outras características também permitem pensar essa conexão) pode nos levar a pensar que os Rikbaktsa nem são ‘totalmente’ Jê nem ‘totalmente’ Tupi, guardando traços de ambos os troncos, como um elo entre estes dois grandes grupos, agora pensados como contínuos e não mais como dois grupos absolutamente distintos e discretos. Indo mais além do que Pacini sugere em uma curta nota de rodapé: *“Em relação a essa aproximação aos Jê, poderia ser averiguado no interflúvio do rio Madeira e o rio Xingu, como os Mundurukú e outros Tupi influenciaram os Rikbaktsa na geração de culturas materiais semelhantes”* (1999, p.3). Assim, talvez dentro do *continuum* Jê-Tupi, por suas características, se possa alocar os Rikbaktsa mais próximos dos povos Jê que dos Tupi, entretanto, há que se evidenciar que alguns fatores típicos de populações Tupi os afastam de particularidades estritamente Jê.

Cabe esclarecer que esta é apenas a hipótese de trabalho que deverá, assim como outras hipóteses aqui levantadas, ser examinada em campo e, neste caso, também através

¹² No sentido trabalhado por Lévi-Strauss, como no texto: Quatro mitos Winnebago. In: Antropologia Estrutural dois, 1973a [1958].

¹³ Inspirado no texto de Natalie Petesch (1993), A trilogia Karajá: sua posição intermediária no continuum Jê-Tupi, generosamente indicado pela banca de qualificação e, em especial, por Renato Sztutman.

de um exaustivo trabalho de comparação com populações Tupi, já que aqui se privilegia a comparação com o tronco Macro-Jê.

B. Rikbaktsa e os 'Outros'

De *ethos* guerreiro (Arruda, 1999), os Rikbaktsa são vistos pelos habitantes da região como um povo hostil e de atitudes belicosas (Pacini, 1999 e Schultz, 1964), tendo como principal inimigo os vizinhos Cinta-Larga e, com menos ênfase, os Iranxe e Menky (Athila, 2006, p.71). Há, entretanto, relatos de lutas e disputas também contra os Suruí, Kayabi, Tapayuna, Pareci, Nambikwara, Enawenê-Nauê, Munduruku, Apiaká e, mais tarde, com brancos e seringueiros¹⁴ (Arruda, 1999, p.37).

Para os Rikbaktsa, inimigos são grupos a que se pretende atacar e guerrear. Não se pode afirmar, porém - como para outras populações ameríndias - que esta categoria se relaciona exclusivamente aos 'de fora', aos 'outros' ou 'afins' (Athila, 2006, p.93), isto é, a pessoas que não participam de seu mundo ou que são considerados como fora dele. Tanto os inimigos de maior proeminência como outras etnias com as quais se tem hoje relações pacíficas são tratados pelos Rikbaktsa através do termo *wahorosta*, "(sendo *wahoro* - casa; *tsa* - pluralizador), algo como 'aqueles que moram em casa'. *Wahoro* é ainda o conceito nativo mais próximo de 'grupo' ou 'aldeia'" (idem p.72). Neste sentido, os inimigos seriam uma categoria antagônica, mas que partilham do mesmo universo amplo, e, portanto, são aqueles 'de casa', próximos. Nesta classe de pessoas estão todos com os quais se guerreia, sendo eles entendidos como 'gente', participantes de traços de humanidade comuns aos Rikbaktsa (idem, p.73).

Athila chega a falar que os Rikbaktsa entendem estes grupos opositivos como "*po-vos diferentes* [que] são ou foram rikbaktsa em um determinado momento do tempo." (idem, p.72), pessoas que falam ou já falaram a língua Rikbaktsa em tempos pretéritos:

Pois que para os Rikbaktsa, seus inimigos costumazes partilham ou partilharam com eles, além de artefatos e em muitos casos, o próprio idioma Rikbaktsa, a importante qualidade *wahorotsa*, mais do que se diferenciam por quaisquer outras qualidades. (idem, p.92)

Assim, os inimigos são também 'de dentro', já que compartilham um passado e algumas características. Entretanto, o fato de serem 'do *wahorotsa*' não os livra da guerra, antes pelo contrário.

De posse deste *ethos* guerreiro e entre relações de inimizade, relatos antigos mostram que os Rikbaktsa tinham, até a época da pacificação, hábitos antropofágicos, tendo, aparentemente, mudado essa realidade depois do trabalho dos missionários (década de 60/70).

Estes índios, até então, eram tidos como extremamente aguerridos e praticantes da antropofagia (ritual). Os seringueiros confirmam que os Erigpaktsá 'comiam os inimigos mortos em combate'. O último, morto por vingança, teria sido 'um seringueiro boliviano, que tinha maltratado os índios. [...] assavam os inimigos [...] numa fogueira grande e depois, os comiam. (Schultz, 1964, p.218-219)

¹⁴ Mais detalhes da 'guerra' com os seringueiros no Capítulo 1 desta dissertação.

Para os Rikbaktsa, a lógica da vingança e da predação (apontada por Viveiros de Castro¹⁵ e muitos etnólogos como presente entre populações ameríndias) tinha como expressão máxima o canibalismo de guerra, que se manifestava em disputas entre os Rikbaktsa e populações vizinhas e até mesmo internamente ao grupo.

Atualmente, poucos são os relatos efetivos sobre o canibalismo Rikbaktsa. Athila aferiu que eram de dois tipos: o guerreiro, voltado às etnias inimigas, cujo processo mais relevante era o de caça, morte e preparo da carne inimiga, e uma modalidade ‘interna’, que chamou de ‘endo’ canibalismo¹⁶, cujo alvo era os segmentos Rikbaktsa rivais, em revelia a ausência de reciprocidade, insatisfação nas trocas, recusa de casamento e conflitos clânicos (Athila, 2006, p.107-108). Todas as modalidades de canibalismo ficavam limitadas aos homens e mulheres mais velhos - que não podem mais gerar filhos - tanto no tocante ao preparo, como no consumo da carne.

Para a pesquisadora, este comportamento é tido atualmente como tabu, pouco se fala sobre e também não mais se pratica, o que não significa, necessariamente, uma conversão de princípios, mas uma mudança de práticas imposta pelos jesuítas. Como afirma Athila:

No processo do canibalismo, o comer efetivo era uma etapa última, desempenhada por um número restrito de pessoas. A ênfase maior era na busca de inimigos, sua execução, corte e preparo, como na efetivação de vinganças. O ‘deixar de comer’ estaria aqui relacionado mais ao fato de não poder matá-lo - a invasão dos brancos alterou significativamente até a possibilidade de busca de outros *wahorotsa* inimigos -, manuseá-lo e consumi-lo adequadamente do que a qualquer questão relativa a uma possível conversão. (2006, p.167 - grifo meu)

Entretanto, mesmo com poucos relatos, o ‘*Caderno de Campo*’ de Gilton Mendes dos Santos (2002) aponta para uma nova maneira de encarar o canibalismo Rikbaktsa. O autor observou que atualmente há uma “*perpetuação canibal*” (idem, p.37) figurada no ato de “*Comer Macacos*” (idem, p.22) durante alguns rituais. Segundo observa em seu diário: “*estou convencido do que desconfiava: matar e comer macaco é reproduzir o ethos canibal, é matar e comer gente.*” (idem, p.43). Por um mito que conheceu em campo, o pesquisador revela que macacos e homens são semelhantes cosmologicamente e durante alguns rituais que participou, guerreiros encenam matança humana e atos canibais através da ingestão do mingau de macaco com castanha, de um modo que o canibalismo persistiria através destes rituais.

Segundo verificou, um ritual (que não identifica de qual tipo ou estação) compõe-se das seguintes etapas:

¹⁵ Para Viveiros de Castro, a lógica da predação está intimamente ligada à relação entre homens e animais e ao assumir de diferentes pontos de vista por estes atores. O perspectivismo e a predação fazem parte de um mesmo contexto: “Pois uma das dimensões básicas, talvez mesmo a dimensão constitutiva, das inversões perspectivas diz respeito aos estatutos relativos e relacionais de predador e presa. A ontologia amazônica da predação é um contexto pragmático e teórico altamente propício ao perspectivismo.” (Viveiros de Castro, 2002, p.353)

¹⁶ Athila se apropria dos termos ‘endo’ e ‘exo’ canibalismo cunhados por Aparecida Vilaça (1992), entretanto, afirma que não se trataria de uma mesma tipologia, já que ela não arrisca alocar o canibalismo Rikbaktsa dentro destas conceitualizações. Apenas a utiliza como forma de diferenciar dois tipos de ato canibal presentes entre os Rikbaktsa. Para mais informações, ver nota 70 de sua tese (2006, p.108)

1. Eleição do dono da festa
2. Convite do dono da festa
3. Participação dos convidados com ingredientes para Chicha
4. Momentos de dança
5. Coleta de castanha
6. Secagem da castanha
7. Caça ao macaco
8. Preparação do mingau
9. Dança entorno das panelas
10. Encenação da guerra/canibalismo
11. Consumo do mingau (castanha + macaco)
O consumo do mingau é o último ato do ritual. [...] Antes, porém, do consumo do mingau, a encenação é fundamental e necessária. Esta encenação é feita pelos guerreiros que representam como se deu a morte do inimigo abatido por alguma guerra, na luta, na emboscada, no ataque.
Aqui, me parece, está a ‘perpetuação canibal’ Rikbaktsa: o guerreiro reproduz com palavras e cenas o *ethos* do canibalismo. (idem, p.36-37, grifo meu)

Para o antropólogo, a caça do macaco e a elaboração do mingau é o ponto alto de uma festa. A preparação deste mingau também é significativa: O macaco é lavado e cozido. Depois, sua carne é desfiada. A carne desfiada vai para o mingau e os ossos são jogados fora. Sobras da carne são distribuídas para as mulheres que ajudam no preparo. Depois do mingau bem cozido, acrescenta-se a castanha. Quando o mingau está bom, começa a encenação da guerra e do canibalismo: mostram como inimigo foi morto, o ‘assassinato do seringueiro’, seu esquartejamento e consumo. Aí, homens e mulheres adultos se alimentam do mingau, que não pode sobrar, caso sobre, devem fazer mais encenação para seu consumo. Encerra-se o ritual com uma dança acompanhada de canto e flauta (idem, p. 57-60).

Segundo aferiu em campo, a carne humana quando canibalizada, era consumida moqueada, em pedaços, em espeto ou como mingau (idem, p.66). Além disso, ouviu de sua fontes as significativas expressões: “*Miolo de gente é igual a miolo de macaco: quando tinha festa da seca, a gente ia lá matar para a festa, agora, só se come macaco durante a festa... não mais gente*” (idem). Assim, diante de tantas semelhanças, Mendes dos Santos defende que o canibalismo ‘humano’ fora substituído por um canibalismo ritual, no ato da caça, preparo e consumo da carne do macaco. De fato, é algo bastante instigante e que, como outros pontos desta dissertação, merecem observância em campo, em futura etnografia. Fato é que seus argumentos são bastante convincentes e, mesmo se tratando, talvez, de

uma intuição de campo, crê-se que pode render promissoras análises e iluminar um assunto tão importante para a configuração morfológica e cosmológica desta população.

De fato, o que se pode dizer é que para os Rikbaktsa ‘pré-contato’, a antropofagia manifestava-se como uma forma de se relacionar com a alteridade. O canibalismo era parte de um vasto mecanismo de inimizade e vingança, bastante relevante em suas relações sociais. Tanto o é que inimizade, vingança e morte continuam evidentes no cotidiano desta população, mesmo que não em seu exemplo mais cabal, o canibalismo. A feitiçaria ou o envenenamento são manifestações desta mesma ânsia.

Segundo Athila, a lógica da feitiçaria está bastante presente entre os Rikbaktsa: nas visitas às casas de parentes, nas tarefas conjuntas, na relação entre pessoas próximas, nas festas e no ato de servir comidas e bebidas, que são momentos de maior perigo para ser enfeitiçado pelo vizinho, parente ou desafeto. Mais uma vez o perigo está dentro, já que os feitiços advêm das relações mais próximas, do ‘andar junto’ (idem, p.28-29). Feiticeiros e enfeitiçados fazem parte da mesma aldeia, estão em casas próximas ou até dentro da mesma casa (idem, p.49).

Tanto feiticeiros como xamãs possuem a sabedoria dos venenos. Os alimentos envenenados são a maneira mais comum de se enfeitiçar alguém, por isso a necessidade de se regrar toda forma de interação com a comida, do preparo ao consumo (idem, p.398-399). O feitiço é a maneira utilizada pelos Rikbaktsa para vingar-se de algo, mostrar insatisfação com relação a alguma atitude ou troca não realizada e tem como efeito a doença e até a morte. Está, portanto, presente no cotidiano e nas relações sociais como parte do vasto mecanismo de vingança.

De fato, o que se pode dizer de maneira muito generalizada é que o canibalismo não é uma característica presente no mundo Jê-Bororo, aproximando os Rikbaktsa dos relatos clássicos sobre alguns povos Tupi (dentre outros). Infelizmente o material sobre canibalismo Rikbaktsa é reduzido, o que diminui a possibilidade de análise. Entretanto, através da comparação com outros casos, pode-se chegar a perguntas que iluminem o caso em questão. Não se tem aqui a intenção de fazer um vasto levantamento das teorias sobre o canibalismo ameríndio, entretanto, cabe uma digressão sobre este que é um fato bastante comum na América do Sul e poderá ajudar na elaboração de questões à antropofagia Rikbaktsa.

No texto clássico de Aparecida Vilaça ‘*Comendo como gente*’ a autora analisa uma população localizada em Rondônia, os Wari’ (Pakaa-Nova), falante de língua pertencente à família Txapakura, que “*costumavam comer seus mortos e os inimigos que matavam*” (1998). Ao analisar tal prática, Vilaça elabora uma distinção fundamental entre dois tipos de antropofagia, que cunhou de: ‘endo’ e ‘exo’ canibalismo.

O primeiro tipo, além de outras implicações, referir-se-ia a ações de guerra destinadas ‘aos de fora’, inimigos, outras etnias e animais, que fazem parte dos ciclos de vingança desta população: “*Os Wari’ dizem que matavam os inimigos para vingar as mortes,*

recentes ou antigas, de seus parentes.” (2002, p.95). Os óbitos causados por estes inimigos geravam raiva nos parentes da vítima e, por isso, deveriam ser vingados.

Quando tais inimigos externos eram mortos, parte da carne era levada às aldeias e entregue às mulheres, que a cortavam e moqueavam. “*Assada, a carne era então devorada*” (idem, p.101) e qualquer pessoa, com exceção dos matadores, poderia comer a carne dos inimigos, que era servida em grandes pedaços com ossos e sem distinção das partes. “*Comia-se com raiva a carne do inimigo*” (idem, p.102), mostrando a fúria pelo óbito do parente vingado e deixando claro que aquele morto não era parente e, por isso, era consumido com ira (em oposição ao modo como se procedia na antropofagia funerária): “*Come-se com raiva. Inimigo não é parente.*” (idem, p.102).

Internamente, o canibalismo se moldava de maneira diferente. A feitiçaria é “*a forma mais típica, e mais freqüentemente utilizada, de se matar um Wari*” (idem, p.158). Assim, quando um Wari’ morre de maneira súbita ou com sintomas típicos de feitiçaria ou envenenamento, a morte era atribuída a algum conhecido da vítima, já que só os próprios Wari’ é que conhecem os segredos da feitiçaria. Assim: “*Considerando que os Wari’ se dizem todos parentes cognatos entre si, e que Jami makan [tipo de feitiçaria] é uma forma de assassinato exclusivamente interno (só um Wari’ sabe fazer Jami makan), os suspeitos são os parentes distantes (nari paxi).*” (idem, p. 161).

Do mesmo modo como acontece entre os Rikbaktsa, o assassinato no interior do grupo Wari’ é motivado por alguma forma de hostilidade ocorrida anteriormente. Disputas por objetos, discussão, brigas entre os subgrupos, agressões. Segundo Vilaça: “*estes assassinatos atualizam as rivalidades intergrupos e colocam em funcionamento uma espécie de ‘máquina de guerra’*” (idem, p.164). Já que esta morte é motivada por alguma agressão anterior, ela é interpretada pelo grupo como uma vingança, que se realiza através da feitiçaria. Algo muito similar ao que ocorre no interior dos Rikbaktsa.

Dada uma morte entre os Wari’, iniciam-se os ritos funerários, caracterizados pelo canto, choro e ingestão do cadáver¹⁷. Antes, porém, devem aguardar a chegada dos parentes que moram em outras comunidades e isso pode levar até três dias: “*Enquanto isso o corpo apodrece: ‘O cabelo dele vai se soltando e ele incha completamente’*” (1998). Depois da chegada de todos, a carne já podre é cortada em pedaços, é muito bem cozida, desfiada e comida pelos parentes próximos da vítima. É importante que esta ingestão se diferencie de outras, como das de carnes de caça e de inimigos. Não se pode demonstrar prazer ao comer um parente, muitos até se recusam a fazê-lo pelo fato da carne estar podre, azeda:

a raiva dos parentes não recai sobre os que se recusam a comer o morto, mas sobre os que comem com alguma avidez, sem utilizar os pauzinhos, arrancando a carne diretamente dos ossos e levando à boca com as mãos, exatamente como se come carne de caça e de inimigo. O trabalho ritual dos parentes é justamente desfazer essa identidade, deixando a carne apodrecer antes de assar - o que não se faz com outras carnes -, desfiando-a em pequenos pedaços. (idem)

¹⁷ Cabe lembrar que o canibalismo entre os Wari’ não ocorre mais. Atualmente seus mortos são chorados e enterrados.

Deste modo, Vilaça diferencia o ‘exo’ canibalismo - isto é, a ingestão raivosa da carne do inimigo, consumida em grandes pedaços ainda com ossos - do ‘endo’ canibalismo - a ingestão de um parente morto, cuja carne é desfiada e muito bem cozida, não podendo demonstrar prazer durante seu consumo - como duas condutas importantes dentro da cosmologia Wari’.

Já para Carlos Fausto, em seu texto *‘Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia’*, a questão do canibalismo amazônico deve ser pensada em meio ao entendimento de como homens e animas se relacionam, que perspectivas assumem e **como** e **com quem** se come: “*come-se com e como alguém para identificar-se com esse alguém*” (1992). Para ele, este princípio da comensalidade e do modo à mesa é fundamental na interpretação da antropofagia ameríndia. Assim,

A oposição entre comer cru e comer cozido é fundamental, pois marca duas formas muito diversas de consumo: devorar cru define, de saída, tanto a intenção quanto o resultado do ato de consumo, enquanto comer (bem) cozido define a intenção, mas guarda sempre uma ambigüidade, pois não se sabe jamais se o alimento foi completamente objetificado. (idem)

Deste modo, o super cozimento do alimento tem como objetivo descaracterizar aquela carne, transformando-a em objeto. Para o autor, que no texto se utiliza de diversos exemplos etnográficos, o fato de (super) cozinhar a carne de um morto torna-a uma carne objetificada, um alimento, afastando-o de seu caráter humano e próximo (no caso de um parente). Para o canibalismo Tupinambá:

O ato antropofágico definia um conjunto de posições relacionais. De um lado, produzia a aliança entre os que comiam juntos e a separação entre aqueles que eram, potencialmente, comida um do outro. De outro lado, o ato produzia os comedores enquanto predadores e a comida enquanto presa. [...] Em outras palavras, tudo indica que os humanos eram aqui consumidos como se fossem simples comida e que, portanto, o repasto era um comer com e como alguém em que a subjetividade do objeto devorado estava ausente. Assim, conforme a definição que propus, a antropofagia tupinambá não era um canibalismo. Comia-se um corpo humano reduzido à condição de objeto. (idem - grifo meu)

Em sua análise sobre o canibalismo funerário Wari’, Fausto afirma que se tratava de um ato de comensalidade, cujo objetivo maior era estabelecer uma rede de alianças, de pessoas que comem junto e da mesma maneira:

É o que nos propõe Vilaça (2000) para o caso wari’. Os mortos eram consumidos como comida [...]. O trabalho do luto, realizado no intervalo entre o primeiro e o segundo momento do rito, permitia aos consangüíneos desfamiliarizar o morto e, assim, partilhar da visão dos afins, identificando-o à comida (Vilaça 2000:96), i.e., a um objeto que é suporte-inerte de outras relações. A antropofagia funerária wari’ seria, pois, um comer como e com, mesmo sendo um humano o suporte da comensalidade. (idem)

Estas colocações sobre a antropofagia estão longe de analisar a importância e os diversos significados que o canibalismo ameríndio pode assumir. Buscou-se aqui verificar algumas possibilidades de entendimento desta prática, assim como as diferentes modalidades que apresentam, para assim tentar pensar o caso Rikbaktsa.

De fato, como já foi dito, a antropofagia não é uma característica típica de populações Macro-Jê, podendo aproximar os Rikbaktsa de outras etnias ameríndias. Os textos anteriormente citados ajudam, por isso, a pensar o caso em questão e auxiliam na elaboração de indagações que poderão nortear futuras pesquisas. Partindo da análise de Athila, que propõe a distinção entre ‘endo’ e ‘exo’ canibalismo às práticas Rikbaktsa, se poderia perguntar: cabe aos Rikbaktsa a diferenciação de comportamento e de sentido frente ao canibalismo de inimigo ou de um membro do grupo, assim como acontece entre os Wari? Porque apenas os velhos poderiam praticar a antropofagia, já que nos exemplos citados toda a comunidade é envolvida? Há a objetificação da carne de um parente em uma carne para alimentação, assim como tratado nos termos de Fausto? No caso Rikbaktsa, faz sentido o entendimento de que o canibalismo refere-se primordialmente à comensalidade? Como isso se reflete atualmente: é possível que essa simbologia e prática tenham migrado para outro tipo de manifestação, como aponta Mendes dos Santos no caso do consumo da carne de macaco? O fato de o macaco ser consumido cozido e desfiado pode significar um processo de endo canibalismo, nos termos de Villaça; ou pode ser uma forma de transformar uma ‘carne humana’ em objeto, como quer Fausto?

São todas questões que não podem ser respondidas com os dados que se tem, entretanto, pode-se supor que o canibalismo aponta para um elo entre os Rikbaktsa e morfologias Tupi (e ameríndias em geral), isto é: os Rikbaktsa podem apresentar um modelo de gramática Jê com possíveis transformações Tupi e a antropofagia pode ser (mais) um canal de acesso a essa transformação.

C. Unidades sociais: metades e clãs

Dualismo refere-se, de forma restrita, às organizações dualistas ou sociedades organizadas em metades (moieties), i.e., sociedades que classificam a totalidade ou parte de seus membros (quando parte, em geral os homens) em duas metades complementares. Essas metades podem ter por função regular as trocas matrimoniais (metades exogâmicas, que em certos casos se subdividem em clãs e linhagens), as trocas econômicas, a distribuição e o desempenho de papéis cerimoniais, as funções de autoridade política e vários outros aspectos da vida social. Em muitos casos, as metades partilham o universo em elementos afetos a cada um.

(Viveiros de Castro, 1986, p.373)

Como os demais grupos de filiação Jê, os Rikbaktsa dividem os seres do universo em duas seções opostas e complementares que produzem o princípio classificatório através do qual organizam sua vida cerimonial e social. Desde os primeiros antropólogos que estiveram na região, essa já foi uma característica apontada nas etnografias. Hahn nos conta que:

Rikbakca society, and indeed the whole social universe, including various animals, human groups, and what we call ‘natural phenomena’, is divided into two named, mutually exclusive sections, each consisting of several clans, multiply-named for various animals and plants, and subdivided. I describe the Rikbakca system as ‘two sections’. (1976, p.58)

Na vida Rikbaktsa, as metades dividem a sociedade em duas partes simétricas¹⁸ e opostas e o critério de pertencimento a esta unidade sociológica é a patrilinearidade. As metades são associadas a dois elementos da natureza: à **Arara Amarela** - Metade *Makwaraktsa* - e à **Arara Cabeçuda** - Metade *Hazobiktsa*. Cada uma delas agrupa em si parte dos integrantes dessa população, bem como elementos da natureza, flora, fauna e não-humanos. São as metades as responsáveis por regular rituais, proximidades sociais e relações pessoais, além de terem como consequência mais visível a regulamentação do casamento, produzindo duas metades exogâmicas mutuamente exclusivas (Arruda, 1992, p.259).

Como foi verificado já por Nimuendajú, a organização social dualista é qualidade recorrente nos povos do Brasil Central. Pode-se dizer, entretanto, que seu formato e função abrangem variações significativas em cada povo onde o princípio é etnografado. Por isso, este tema foi fruto de debates que marcaram os estudos Jê-Bororo e renderam controvérsias intelectuais que ecoam até os dias de hoje.

Para Maybury-Lewis, em '*A sociedade Xavante*', o que mais chamaria atenção nas populações Jê "é a multiplicidade de seus sistemas de metades" (1984, p.362), que são constituintes das populações Jê-Bororo estudadas até aquele momento e identificam diversos povos cuja morfologia social é dualista. Turner, em concordância, vê as metades como unidades sociológicas muito relevantes para o mundo Macro-Jê. Este é o princípio organizacional mais presente, coletivo e geral entre estes povos, mesmo apresentando grande diversidade de forma: exogâmica e agâmica, matri e patrilinear e algumas baseadas em critérios outros que não a descendência (como as metades classificadas por nomes ou amigos formais). Para ele, as metades são: uma construção normativa que, baseada nela, cada membro de uma determinada categoria é colocado em um dos dois grupos possíveis, de acordo com o mesmo princípio nos dois casos (1979, p.169).

Neste sentido, o sistema dualista é responsável por formar grupos estáveis (mesmo que não perenes) cujo princípio constitutivo é o mesmo para as duas partes, e é ainda capaz de se reproduzir por gerações, operando a cada indivíduo que nasce. Este é o caso dos Rikbaktsa, cuja patrilinearidade opera na formação das metades e cada novo indivíduo se filia à metade de seu pai. Entretanto, para além da formação de grupos, o dualismo traz consequências sociológicas distintas e relevantes em cada lugar que opera.

Lévi-Strauss, que esteve no Brasil na década de 30, se interessou pelas populações organizadas em metades, e dedicou dois importantes textos para tratar desta questão. O antropólogo considerou diferenças entre o sistema dualista ameríndio e outros encontrados no planeta (norte americano e australiano). Com ele, os povos de filiação Macro-Jê deixaram de ser vistos como exemplos atípicos de culturas marginais e se converteram numa versão "*tipicamente sul-americana de organização dualista*" (Coelho de Souza, 2002, p. 71), mostrando a originalidade das formas sociais centro-brasileiras e o que as tornava peculiares: o multidualismo. Até este pensador, o dualismo era visto como um

¹⁸ Para problematização e relativização da chamada simetria entre as metades, ver neste Capítulo o tópico: Festas e atividades cotidianas.

mecanismo relativamente simples, responsável unicamente pela regulação do casamento. Entretanto, em *‘As estruturas sociais no Brasil Central e Oriental’* e *‘As organizações dualistas existem?’* (1973a e 1973b [1957]) apresenta uma visão bastante ampliada deste princípio social. Para ele, “*A organização dualista se caracteriza por uma reciprocidade de serviços entre as metades, que são ao mesmo tempo associadas e opostas*” (1973a [1957], p.145).

O antropólogo estabeleceu, então, a existência de dois tipos de dualismo. O **diametral**: que corta a sociedade em duas metades complementares, gerando uma dicotomia simétrica e equilibrada entre os grupos sociais. E o **concêntrico**, onde a desigualdade e assimetria são parte do sistema, dado que “*os termos da oposição são necessariamente desiguais*” (1973b [1957], p.163), gerando distinção entre centro e periferia. Muitas sociedades combinam de forma diversificada estes dois tipos de dualismo, como é o caso dos Bororo, seu exemplo privilegiado. Segundo o antropólogo, esta população se dividiria concentricamente entre homens e mulheres, colocando os primeiros no centro da aldeia e das decisões e o segundo grupo na periferia, no âmbito doméstico. Já quanto à organização dos clãs obedeceriam ao sistema diametral octogonal, pautado na igualdade entre os clãs divididos em metades.

Segundo se verá, podemos pensar esta mesma distinção para o sistema dual Rikbaktsa: que opera por um dualismo diametral na divisão de seus clãs em metades simétricas, de mesmo estatuto e direito, mesmo que elas atuem distintamente quanto às suas funções sociais. Já o dualismo concêntrico ocorreria nas relações entre homens e mulheres e na distinção entre o espaço público e privado, caracterizado, principalmente, pela função social do *mykyry* (casa dos homens).

Contudo, para Lévi-Strauss, o dualismo Bororo proporcionaria ainda algo que iria além, uma estrutura triádica: “*1º muitas formas de dualismo de tipo diametral [...] 2º muitas formas de dualismo de tipo concêntrico [...] 3º uma estrutura triádica que opera uma redistribuição de todos os clãs em três classes endogâmicas*” (idem, p.171)

Os Bororo seriam, por isso, um caso ainda mais significativo do dualismo centro-brasileiro, já que sua estrutura dualista é levada às últimas conseqüências e evidencia outra faceta oculta do dualismo, o fato de ser um sistema tripartite. Nas palavras de Coelho de Souza: “*ele [Lévi-Strauss] irá depois formulá-lo em termos de combinação entre diferentes estruturas de reciprocidade, e, em particular, da imposição de um dualismo ‘aparente’ sobre um sistema triádico primitivo ‘fundamental’*” (2002, p.123-124 - grifo meu).

Deste modo, cada clã Bororo (dentre os oito que possuem) subdivide seus membros em três categorias: os ‘de cima’, os ‘de baixo’ e os ‘do meio’ (Crocker, 1979), ou como chamou Lévi-Strauss, as classes: superior, média e inferior (1973b [1957], p.167). Esta subdivisão dos clãs é que regula os casamentos, já que as prescrições matrimoniais definem que não só deve-se casar entre metades opostas, mas também se mantendo entre as mesmas categorias de pessoas. Um indivíduo da categoria dos ‘de baixo’, por exemplo, deve casar com alguém da outra metade também pertencente aos ‘de baixo’, convertendo

a sociedade Bororo, de um sistema aparente de exogamia dualista, num sistema real de endogamia triádica. [...] uma comparação rápida entre a sociedade Bororo e a dos Jê centrais e

orientais (Apinajés, Xerente, Timbira) permitiu postular para o conjunto uma organização social do mesmo tipo. (Lévi-Strauss, 1973b [1957], p.167-168)

Com isso, Lévi-Strauss estende para os povos Macro-Jê a compreensão de um dualismo que esconde em si um sistema ternário. E vai além. Afirma ser o triadismo e o dualismo instituições inseparáveis, sendo o dualismo o limite do triadismo e o dualismo concêntrico um mediador entre o dualismo diametral e o triadismo (idem, p.176).

De fato, não se tem elementos suficientes para observar como isso se daria entre os Rikbaktsa. Não se pode afirmar que este triadismo aparece (ou não) em determinados âmbitos da vida social desta população já que nenhum autor apontou para isso. Fica aqui uma questão em aberto para ser etnografada.

Contudo, o que se pode dizer é que a proposta conceitual de Lévi-Strauss provocou os jê-ólogos, que buscaram responder a ela pautados em seus dados de campo. Coelho de Souza assegura que “*No campo da jê-ologia, em particular, as noções de dualismo diametral e dualismo concêntrico revelar-se-ão de grande utilidade descritiva, e serão fartamente empregadas pelos pesquisadores do HCBP e seus herdeiros*” (2002, p.124), todavia, a tese de que as organizações dualistas não existem “*escapou à maioria dos leitores*” (idem).

Maybury-Lewis foi um importante interlocutor neste debate com Lévi-Strauss. No entendimento deste antropólogo:

De acordo com esse pensamento [de Lévi-Strauss], organização dual não é sinônimo de metades exogâmicas; é a designação de um tipo de organização dual que expressa um princípio diádico fundamental. Esse princípio pode ser expresso através de um sistema de metades exogâmicas mas, de acordo com Lévi-Strauss, ele só pode ser plenamente compreendido em termos de outros princípios, operativos em sociedades que não apenas *não tem* metades exogâmicas como possuem instituições assimétricas. Até então, essa assimetria havia sido considerada o fator decisivo na distinção entre as sociedades caracterizadas por organização dual e as demais. (1984, p.362)

Para ele, concorda que as sociedades dualistas nem sempre devem ser pensadas como simétricas, entretanto, também não se deve partir para outra ortodoxia, entendendo **todas** essas populações como escondendo um mecanismo triádico (1984, p.363), ele pode aparecer em determinadas populações, mas essa não seria uma verdade absoluta para todas as organizações dualistas.

Maybury-Lewis passa a se perguntar: diante de tanta heterogeneidade, o que configuraria as sociedades dualistas? Qualquer antítese seria reflexo deste tipo de organização? Para o antropólogo, o pensamento humano opera por lógica antitética e “*Conseqüentemente, pode-se esperar que a maior parte das sociedades humanas dêem expressão conceitual ou institucional a algum tipo de princípio diádico.*” (idem, p.365). Nas palavras de Viveiros de Castro, em verbete sobre o dualismo:

Há evidências fornecidas pela cibernética, pela lingüística e pela antropologia, de que o modo dualista de classificação estaria apoiado em uma estrutura binária, oposicional, inerente aos processos de cognição e de comunicação humanas. [...] Isso explicaria a ampla difusão dessa modalidade classificatória nas mais diversas sociedades (1986, p.372).

Mas se só assim fosse, todas as sociedades do mundo seriam pautadas pelo sistema dualista e “*A conclusão de que a maior parte das sociedades humanas são, portanto, organi-*

zações duais seria, como dizem os filósofos, apenas uma verdade trivial.” (Maybury-Lewis, 1984, p.365). Elaborando estas idéias, Maybury-Lewis acaba por caracterizar as organizações duais como manifestações do dualismo na sua forma mais cabal, mais plena, onde “*todos os aspectos da vida social de seus membros [estão] ordenados de acordo com uma única fórmula antitética.*” (idem - grifo meu). Os Xavante seriam expressão quase ideal desse princípio, já que uma série de antíteses é manifesta nos grupos domésticos, cerimoniais, classes de idade, terminologias de parentesco e cosmologia, e nenhuma outra população teria constituído o princípio dual de maneira tão complexa e significativa.

Nesse sentido, para este autor, discutir se as organizações duais existem ou não, conforme fez Lévi-Strauss, torna-se irrelevante. O que seria necessário é verificar em que termos se dá o dualismo. Em suas palavras:

Os antropólogos, pelo contrário, devem considerar a extensão da capacidade explicativa de um determinado modelo diádico com relação a uma dada sociedade; ou, em outras palavras, que regras, idéias e ações foram tornadas compreensíveis pelo modelo. E o que é igualmente significativo de que regras, idéias e ações o modelo não pôde dar conta. (idem)

Assim, tendo explicitado algumas das principais teorias e controvérsias sobre os sistemas dualistas, voltemos à análise do caso Rikbaktsa, para observar como estas considerações podem ser mediadas nos textos disponíveis sobre esta população.

Adriana Athila, por ter tido dificuldades em campo para aferir a filiação clânica dos Rikbaktsa, conta que os rituais foram lugares privilegiados para observar com maior visibilidade o pertencimento às unidades sociais (2006, p.30). Em experiências cerimoniais, os membros de cada metade se pintam com motivos gráficos diferenciados uns dos outros e, em meio ao jogo ritual, é possível observar cada metade graficamente. Segundo aponta Mendes dos Santos, “*traço fino está para os Makwaraktsa assim como traço grosso está para a metade Hazobiktsa*” (2000, p.10). Para este autor:

Às metades e seus respectivos clãs estão associados certos motivos gráficos aos quais cada indivíduo se reconhece enquanto pessoa e sujeito social. As pinturas não são usadas no dia-a-dia, aparecendo apenas durante o tempo de cerimônias rituais, quando cada um é pintado, corpo e rosto, por alguém do seu próprio patri-clã, sobretudo por um irmão. (idem)

O grafismo aparece, então, como uma marca da divisão do mundo em duas metades, assim como em outras sociedades Jê, que privilegiam, por exemplo, a distinção entre traço e círculo cheio¹⁹ (idem), dentre outras diferenciações gráficas possíveis.

Segundo Athila, a metade Rikbaktsa é “*um segmento amplo e que admite tanto indivíduos que tenham reconhecidas estreitas posições ‘genealógicas’, quanto tantos outros com relação aos quais estas são - por razões diversas - ignoradas ou obscuras.*” (Athila, 2006, p.241). Seu pertencimento é passível de discussão e discordância, além de sofrer alterações de

¹⁹ Ver no Anexo 1 os grafismos clânicos observados e desenhados por Gilton Mendes dos Santos.

acordo com quem o enuncia (idem, p.240-242). A autora defende que a classificação das pessoas, tanto como parentes ou não-parentes, ou membros de determinado clã ou metade, depende de fatores variados e nem sempre fixos, como a proximidade das relações, o interesse pessoal e a negociação entre os indivíduos.

Athila apresenta o recrutamento às unidades sociais como um exemplo da flexibilidade Rikbaktsa, em que tudo se baseia em termos de proximidade e distância, deixando o pertencimento às metades mediado por estas relações. Deste modo, as metades não operariam como blocos coesos e harmônicos, dentro delas haveria afastamentos, discordâncias e separações de seus segmentos internos. Deve-se, portanto, estar atento a estas movimentações para analisá-las (idem, p.267). Segundo a autora, as diferenças entre metades e clãs existem, mas devem ser entendidas como circunstanciais e não absolutas (idem, p.288).

Tratar estes segmentos - sejam eles clãs ou metades - como absolutamente fechados e fixos, submetidos à genealogia *strictu sensu*, com regras e organização ortodoxas é algo, além de impreciso, infactível. Mas há regras e, principalmente, há nos discursos uma divisão central marcada pelos *makwaraktsa* e pelos *hazobiktsa*, pelos 'amarelos' e pelos 'cabeçudos', respectivamente. São importantes distinções filosóficas, ainda que de um conteúdo, sob muitos aspectos, notavelmente mutável. (idem, p.289)

Cabem aqui algumas ponderações sobre as afirmações acima: ao assumir que as metades são unidades relevantes para a sociologia Rikbaktsa, fica difícil entendê-las com tanta flexibilidade e diferenças apenas circunstanciais, como quer Athila. Como foi dito, estas unidades sociais são pautadas por critérios rígidos de recrutamento, caso contrário, não se tornam mecanismos funcionais e não sobrevivem às gerações. Como a própria autora afirma²⁰, a patrilinearidade é base da fabricação de tais grupos e, mesmo que alguns casos suscitem dúvidas, a sociedade tem mecanismos capazes de diluir possíveis ambigüidades (como é o caso da paternidade múltipla).

O fato do critério utilizado não ser a genealogia pura e simples não é algo estranho aos estudos do parentesco, para quem a genealogia não é o que classifica, necessariamente, uma relação. Assim, se outros fatores que não a genealogia influenciam na determinação de quem pertence a qual metade, não significa dizer que este recrutamento é flexível, não-absoluto, mas sim que o cálculo para classificar determinado sujeito pode ser feitos por diversos caminhos. Deve-se, portanto, averiguar esta questão em campo, observar em que medida as conclusões de Athila ajudam a pensar os Rikbaktsa e como pode ser entendida a flexibilidade no recrutamento, como defende a autora. Além disso, não se deve descartar a observação de que as metades não atuam como unidades coesas, harmônicas. Na prática, todo grupo social apresenta diferenças, e esta é uma questão interessante para ser pensada em futuras etnografias.

²⁰ Como afirma Athila: "o pertencimento clânico, a regra de descendência e, com maior ou menor discussão, as teorias conceptivas, são marcadamente patrilineares." (2006, p.100). Ou: "Makwaraktsa e Hazobiktsa são nomes de clãs específicos ao mesmo tempo em que nomeiam tais macro-segmentos, com regra de recrutamento patrilinear" (idem, p. 261).

Pode-se dizer que, além das metades, os clãs são também muito relevantes na constituição da organização social Rikbaktsa e sua filiação é a patrilinearidade. Como aponta Mendes dos Santos, cada metade subdivide-se em seis clãs associados a diferentes elementos da natureza. São eles:

As metades Rikbaktsa e os clãs associados

METADES	CLÃS	ASSOCIAÇÃO	CÓDIGO
MAKWARAKTSA	Makwaraktsa	Arara amarela (amarelo "legítimo", "puro")	M ₁
	Tsikbaktsa	Arara vermelha	M ₂
	Bitsitsiktsa	Ibirici (fruto silvestre)	M ₃
	Mybaiknytsa	Macaco quatá	M ₄
	Dururuktsa	Animal feroz parecido com onça	M ₅
	Wohiyktsa	"Laranjinha do mato" (fruto silvestre)	M ₆
HAZOBIKTSA	Hazobiktsa	Arara cabeçuda	H ₁
	Umahātsa	Figueira (planta silvestre)	H ₂
	Tsārātsa	Macuquinho (pássaro)	H ₃
	Tsawarātsa	Inajá (palmácea)	H ₄
	Boroktsa	Maboro (árvore utilizada para construção)	H ₅
	Zeōhō pyrytsa	Jenipapo	H ₆

Quadro 3: As metades Rikbaktsa e os clãs a elas associados. Onde M = Makwaraktsa e H = Hazobiktsa. Tabela elaborada por Gilton Mendes dos Santos, 2000, p.6.

Arruda, entretanto, demonstra a existência de sete clãs associados a cada seção. Para além das diferenças de grafia entre um quadro e outro, o autor ilustra da seguinte maneira os clãs de cada metade:

METADES RIKBAKTSA		
CLÃS	MAKWARAKTSA (arara amarela)	HAZOBIKTSA(Arara cabeçuda)
	Makwaraktsa (arara amarela)	Hazobiktsa (arara cabeçuda)
	Tsikbaktsa (arara vermelha)	Umahatsaktsa (figueira)
	<u>Bitsitsiyktsa</u> (fruta silvestre)	Tsuārātsa (macuquinho)
	Mubaiknytsa (macaco aranha, quati)	Tsawarātsa (inajá)
	<u>Zoktsa</u> ("pau torcido", tipo de árvore)	<u>Bitsiktsa</u> (tucano)
	Zuruktsa (animal feroz, mítico, aparentado à onça)	Buroktsa (árvore, "pau leiteiro")
	Wohorektsa (certa árvore)	Zerohopyrytsa (jenipapo)

Quadro 4: Metades Rikbaktsa. Elaborada por Arruda, 1999, p.48 - grifo meu.

Para Mendes dos Santos, as divergências dos quadros devem-se ao fato de que um dos clãs mencionados pelo segundo autor, o **Zoktsa** (associado à metade *Makwaraktsa*), estaria extinto e um segundo clã denominado **Bitsiktsa**, situado na metade *Hazobiktsa*, na realidade seria o mesmo clã de nome **Bitsitsiyktsa** da metade *Makwaraktsa* "cuja

associação refere-se ao fruto silvestre ibirici, apreciado pelo tucano, e não 'o tucano' (bitsiktsa) propriamente dito" (Mendes dos Santos, 2000, p.7). Com isso, seriam apenas seis clãs em cada metade, como Mendes dos Santos havia etnografado. Trazendo novas informações, Athila afirma que o clã *zuruktsa* é um apelido do clã *bitsiktsa* (tucano) e que, portanto, seriam o mesmo clã (2006, p.264).

Arruda, por outro lado, chega a dizer que antigamente os clãs eram mais numerosos e que em sua pesquisa não encontrou "*representantes dos clãs Mubaiknytsitsa, Zoktsa, Zuruktsa, Wohorektsa, do lado Makwaraktsa e do clã Buroktsa do lado Hazobiktsa*" (1992, p.261) e confirma a dificuldade em obter tais informações, já que os Rikbaktsa "*não parecem ser dados a confidências e nem a falar pelos outros*" (idem).

Adriana Athila, que esteve em campo nos primeiros anos de 2000, não nos dá dados capazes de solucionar a divergência quanto ao número de clãs associados às metades. Ela também encontrou dificuldades em aferir temas relacionados à divisão clânica e seu pertencimento, já que o discurso nativo sobre essa temática diverge da prática observada, e tais perguntas dissociadas de uma atividade social efetiva pareciam sem sentido aos seus interlocutores (2006, p.240). Segundo aponta:

[...] os Rikbaktsa distinguem pelo menos duas macro subdivisões em sua organização social e que funcionariam, a princípio, como metades exogâmicas (cf. Hahn 1976:58). Estas metades são compostas por um número desigual de clãs, e cada qual é referida pelo nome do clã a que consideram central: *Makwaraktsa* (Ara ararauna), a arara Canindé, a que chamam de 'arara amarela', e *Hazobiktsa* (Ara chloroptera), uma espécie de arara vermelha, a que chamam de 'arara cabeçuda'. (Athila, 2006, p.99-100 - grifo meu)

A autora anuncia, todavia, algo que pode ser bastante relevante nas futuras análises sobre as unidades sociais Rikbaktsa: a possibilidade dos clãs possuírem nomes e apelidos "*Dentro deste universo de diferenciações, então, cada clã poderia ter 'nomes' e 'apelidos'. Certas alcunhas definiam-se pela atribuição de semelhanças entre as pinturas clânicas faciais e algum ser*" (idem, p.267). Este dado noticia a necessidade de que novas pesquisas sejam realizadas, para que se possa aferir qual o alcance social destes apelidos e se, de fato, eles influenciam na separação em metades e clãs. Além disso, a possível mudança de nomes e atribuição de apelidos, segundo mostra a antropóloga, aponta para a possibilidade de se pensar o pertencimento clânico em termos de transformações históricas, temporalidades, já que é um sistema dinâmico e permite metamorfose. Contudo, isso deve ser confrontado em campo com os dados de Mendes dos Santos e Arruda, para se formar um arcabouço mais consistente sobre as unidades sociais Rikbaktsa.

Pautada por estes princípios, a antropóloga Adriana Athila associa à metade *Makwaraktsa* quatro clãs, mas cada um deles como podendo ser referido a outros, de acordo com os apelidos. O que não acontece com os clãs da metade *Hazobiktsa*.

Segundo meus informantes, os *makwaraktsa* ou arara amarela são associados e por isso têm o apelido de *wohorektsa*, descrita como uma fruta amarelinha e pequena que existe hoje, como também de *bitsikpyryk*, o tucaninho, em razão de sua pintura facial lembrar este pássaro. Outra designação é a de *uidatakaoktsa*, uma árvore pequena e que dá sementes, mas não frutos comestíveis, nem por eles e nem por bichos, sendo utilizada como lenha. [...] Não há classes de condensação entre os *Hazobiktsa*. Os clãs desta metade podem ser referidos todos enquanto '*hazobiktsa*'. (idem, p.273)

No quadro a seguir, elaborado pela autora, a divisão clânica que observou em campo, sendo em negrito os nomes dos clãs (Athila, 2006, p.273) e os outros (não-negrito) as possíveis aproximações, ‘apelidos’, que podem ter cada clã. Como se vê, Athila propõe algo muito diferente dos autores citados anteriormente:

Metade Makwaraktsa

1. Makwaraktsa (Arara amarela)

Uidatakaoktsa (árvore)

Wohoreyktsa (árvore)

Bitsikpyryk (tucaninho)

2. Tsikbaksatsa (arara vermelha)

3. Mybaiknytsa (coatá-macho)

Bitsitsiyktsa (imbirici-grande)

4. Bitsiktsa (tucano)

Zuruktsa (onça metafísica)

Parinihukaka (árvore)

Abektsa

Metade Hazobiktsa

1. Hazobiktsa (arara cabeçuda)

2. Umahatsa (figueira ou figueirão)

3. Umahapyryktsa (figueirinha)

4. Tsawaratsa (coquinho)

5. Tsuáratsa (macuquinho)

6. Buroktsa (pau leiteiro)

7. Zerohopyrytsa (jenipapo)

Deste modo, não é possível esgotar o debate sobre filiação clânica sem que novos levantamentos sejam realizados, além de ter que levar em conta as diferentes épocas em que as pesquisas foram realizadas e a possibilidade de mudanças nesse panorama de acordo com as condições locais e históricas. Mas a possibilidade de se observar apelidos e transformações ‘históricas’ na alcunha dos clãs, assim como o nome deles apontarem para dinâmica, movimento, é algo que abre janelas importantes para estudos futuros.

D. Relações sociais e matrimoniais

Como já foi dito, os Rikbaksas têm como regra matrimonial o dualismo exogâmico, isto é, o casamento realizado entre pessoas de diferentes metades. Tal regra, segundo Santos e Arruda, é seguida com rigor pelos cônjuges, já que a violação da prescrição é vista com muito temor e o casamento endogâmico é tido como um ato vexatório.

É importante salientar, no entanto, que o casamento entre metades exogâmicas não é uma característica compartilhada por todas as populações filiadas ao tronco Macro-Jê. A grande novidade colocada pelos povos do Brasil Central era a não associação obrigatória entre sistema de metades e exogamia. Isto é, em muitos povos Jê as metades não são mecanismos responsáveis por regular casamento, mas sim a vida ritual, e este era o grande desafio intelectual que colocavam.

O primeiro a tratar desta dissociação foi Lévi-Strauss, que coloca em xeque essa combinação tida, anteriormente, como válida para todas as organizações dualistas. O autor afirma que a função primordial das metades centro-brasileiras não é a regulamentação do casamento, chamando-as de ‘metades pseudo-exogâmicas’, já que a normatização

dos matrimônios ocorre em alguns sistemas por meio de outras regras que não as ditadas pelo dualismo. Maybury-Lewis concorda com Lévi-Strauss. Segundo o etnógrafo, essa combinação é real, mas não é condição obrigatória, sendo: todas variações possíveis dentro de um leque de heterogeneidade.

Ao que indica Coelho de Souza, o dualismo deslocado da esfera matrimonial é, para os dois autores, o grande desafio das etnografias Jê. O multidualismo seria o foco da compreensão destas populações, uma vez que muitas ‘sociedades’ apresentam um jogo de metades não exogâmicas sobrepostas, como é o caso dos Krahó, por exemplo:

O deslocamento do dualismo da esfera matrimonial, e a concomitante multiplicação de divisões que se sobrepõem sem jamais coincidirem, parece-me constituir aspectos de um mesmo fenômeno – o que procurarei caracterizar como o ‘multidualismo’ – que está, creio, na raiz de boa parte do material Jê. (Coelho de Souza, 2006, p.72-73)

Os Krahó (Timbira) interpretados por Melatti (1976) não possuem como regra de casamento a relação entre primos cruzados e suas metades não têm função de regulamentação matrimonial. Entretanto, boa parte de suas instituições, crenças e simbologias são marcadas pela oposição diádica dos elementos, além de possuírem uma enormidade de pares de metades que coexistem, mas não coincidem. Os indivíduos são filiados a estas metades através de seus nomes, classes de idade, escolha individual, dentre outros critérios. Todos estes princípios de metades atuam simultaneamente e mantêm a união do grupo, numa espécie de necessidade de gerar diferença para ter unidade.

Segundo DaMatta, os Apinayé se constituem de dois grupos de metade cerimoniais mais significativos socialmente: *Kol-ti/Kol-re* e *Ikrénotxóine/Ipôgnotxóine*, que opõe a aldeia em um dualismo diametral (homens/mulheres) e um dualismo concêntrico, opondo centro/periferia e leste/oeste (que vai do mais social ao menos) (1976, p.63-64). O critério de recrutamento da metade *Kol-ti/Kol-re* é o nome pessoal, “Cada metade tem um repertório de nomes que lhe é próprio e, dado certos nomes é sempre possível dizer a que metade o indivíduo pertence.” (idem, p.108). Já o pertencimento à metade *Ikrénotxóine/Ipôgnotxóine* é transmitido pelo amigo formal. Este é mais um exemplo em que as metades não são responsáveis por prescrever matrimônios e se sobrepõem, mas não coincidem, armando uma complexa rede de relações diádicas presente no cotidiano Apinayé.

Já para os Jê Centrais, por exemplo, ocorre algo próximo do caso Rikbaktsa. Entre os Xavante Ocidentais são os três patrículas exógamos que regulam os matrimônios, sendo “um sistema de metades exogâmicas com dois clãs numa metade, e um clã na outra. Também consideram incestuoso o casamento dentro da mesma metade.” (Maybury-Lewis, 1984, p.120). Sobre os Xerente, Maybury-Lewis comenta que durante as suas pesquisas verificou que o modelo tradicional já não mais operava integralmente, entretanto, afirma que “O modelo binário ainda tem alguma aplicabilidade entre os Xerente. [...] todo o seu esquema de antíteses relacionava-se às suas metades exogâmicas.” (idem, p.367).

No caso Rikbaktsa, onde há esta associação obrigatória entre metades e regras matrimoniais, há grande preocupação que os casamentos ocorram dentro desta prescrição. Para a festa os noivos são pintados com os motivos gráficos respectivos de suas metades e o aparecimento em público do casal portando a mesma pintura corporal deixa evidente

a endogamia (Mendes dos Santos, 2000, p.7). Esse tipo de imagem - noivos portando mesmo motivo gráfico - é considerada 'feia' e, por isso, fortemente evitada:

Estes casamentos seriam considerados, à princípio, como *batsisapy*, 'feios', 'fora de lugar' [...]. Quando ocorrem, podem causar comportamentos que vão desde a 'raiva' dos outros e 'tristeza' para os mais velhos até o emagrecimento do casal ou sua infertilidade, em alguns casos de extrema proximidade clânica. (Athila, 2006, p.170)

A pesar da evitação patente, o 'casamento perigoso' (Mendes dos Santos, 2000), como é chamado por eles, existe. Com os dados coletados por Gilton Mendes dos Santos, pode-se analisar com mais qualidade estes matrimônios. Dos 111 casamentos pesquisados, é possível observar abaixo sua distribuição²¹:

Distribuição dos casamentos Rikbaktsa ²²														
♀/♂	H1	H2	H3	H4	H5	H6	H7	M1	M2	M3	M4	M5	M6	X
H1		1						7	2	1		1		1
H2		2						8	6	2		3		
H3	1	1						1			1	1		
H4								4	3			1		
H5								2	1					
H6					1			2		1				
H7														
M1	3	9	4	4	1	3		5	5		1			
M2		7	1	4				1						
M3														
M4	1						1	1						
M5		1				1		2						
M6														
X									2					

Quadro 5: Distribuição clânica dos casamentos Rikbaktsa

Analisando tais números, se pôde aferir dos matrimônios verificados em 2002, 19% foram praticados no interior da mesma metade (marcados em cinza), isto é, infringindo a regra de exogamia²³. Ainda verificou-se que cerca de 33% dos matrimônios endogâmicos são realizados entre pessoas de mesmo clã (endogamia clânica), sendo que, 24% foram matrimônios contraídos dentro da metade *Makwaraktsa* e cerca de 10% entre clãs da metade *Hazobiktsa*, sugerindo algum tipo de desequilíbrio que, como se verá,

²¹ Esta tabela foi desenvolvida tendo como base a tabela de Gilton Mendes dos Santos (2000, p.8). Os dados foram retirados do senso coletado pelo mesmo autor e por mim trabalhado, conforme explicado na apresentação desta dissertação

²² Onde: M1 = Makwaraktsa, M2 = Tsikbaktsa, M3 = Bitsitsiktsa, M4 = Mybaiknytsa, M5 = Dururuktsa, M6 = Wohiyktsa, H1 = Hazobiktsa, H2 = Umahátsa, H3 = Tsárátsa, H4 = Tsawaratsa, H5 = Boroktsa, H6 = Zeóhó pyrytsa.

²³ Os casamentos que ocorreram entre um indivíduo de um clã e um indivíduo identificado como X (como na tabela) referem-se "às seguintes combinações: uma mulher Rikbaktsa (M2) casada com um homem Nambikwara, uma mulher M4 com um homem Munduruku, um homem H1 com uma mulher Iranxe e uma mulher H4 casada com um não índio. Aparece, também, 3 casos de bigamia masculina, dois deles com mulheres do mesmo clã - contados no quadro como casamentos distintos." (Mendes dos Santos, 2000, p.9)

pode ser fruto da depopulação da metade *Hazobiktsa*, ou causas que devem ser mais bem estudadas em campo.

CASAMENTOS ENDOGÂMICOS	N ^o s ABSOLUTOS	%
Metade M	15	13,5%
Metade H	6	5,4%
Total	21	19%
CASAMENTOS ENDOGÂMICOS INTRA-CLÁ	N ^o s ABSOLUTOS	%
Metade M	5	23,9%
Metade H	2	9,6%
Total	7	33,4%

Quadro 6: Distribuição da endogamia Rikbaktsa

Cabe informar que segundo os dados levantados, a metade M é mais populosa que a H e, portanto, nada mais natural que ela apresente mais casamentos ditos endogâmicos, afinal, um maior número de pessoas faz com que haja maior probabilidade que esta combinação aconteça. Entretanto, para termos dados mais concretos precisaríamos da taxa de casamentos endogâmicos em relação ao número de pessoas que existem em cada metade, o que só seria possível tendo como base um senso de 100% da população.

Mesmo assim, é possível aventar algumas explicações para este fenômeno dos matrimônios realizados fora da prescrição: durante a época da pacificação os missionários atuaram fortemente na destruição das regras matrimoniais tidas como desnecessárias e ‘atrasadas’. Muitos casamentos endogâmicos, intra-metades, foram estimulados pelos próprios jesuítas, refletindo nos dados atuais.

Outra explicação seria a depopulação causada pelo contato e fruto da pacificação²⁴, já que após a década de 60 do século passado, os Rikbaktsa se defrontaram com epidemias e doenças trazidas pelos brancos. Acredita-se que mais de 75% da população morreu entre os anos de 1957 e 1969, passando de aproximadamente 1000 habitantes para apenas 250 pessoas (Arruda, 1992, p.166)²⁵. Com essa queda brusca, o casamento fora das regras prescritas passou a ser uma necessidade, visto que muitos clãs deixaram de existir ou passaram a ter número muito reduzido de representantes.

Como muitos Rikbaktsa foram obrigados a conviver com outras etnias nos PAIs e, principalmente, no internato de Utiariti²⁶, os casamentos interétnicos também ocorriam com maior frequência (Arruda, 1992 e Pacini, 1999). Em um dos relatos de Hahn, dos sete casamentos que observou em um aldeamento composto por jovens advindos de Utiariti, seis eram contra as prescrições “*Such marriages have commonly been promoted by mission, in ignorance, or in seeming ignorance of the principle.*” (1976, p.86). Pacini afirma que as vítimas de abuso sexual também eram submetidas ao casamento interétnicos pelos jesuítas, como solução para a agressão (1999, p.147).

²⁴ Ver mais detalhes no Capítulo 1, específico sobre o contato e a pacificação dos Rikbaktsa.

²⁵ Ver mais detalhes sobre a distribuição da população Rikbaktsa na Apresentação desta dissertação.

²⁶ Ver explicação sobre os PAIs e o internato de Utiariti no Capítulo 1 desta dissertação.

Os efeitos negativos de uma depopulação drástica perduram até nossos dias nas relações sociais Rikbaktsa. [...] Alguns casamentos e algumas famílias se desarticularam tão rapidamente junto com as instituições sociais que desapareceram e levaram à desintegração de alguns segmentos sociais [...]. A redefinição dos valores e a readaptação das instituições sociais, como as metades patrilineares exógamas localizadas por um sistema de subdivisões de clãs, foi necessária porque alguns clãs desapareceram e outros ficaram com poucos membros [...]. (Pacini, 1999, p.212)

Athila, no entanto, propõe outro caminho para explicar o mesmo fenômeno. Até então, os autores insistiram na justificativa de que os casamentos interétnicos e a violação da exogamia são elementos que advêm de uma espécie de ‘corrupção cultural’, um abalo frente às mudanças trazidas pelos brancos. Para a autora, há a possibilidade sim de uma falta de representante clânico ter ocasionado uma procura por cônjuges fora das regras de exogamia, fora do que é ‘certo’, ‘bonito’:

Mas talvez o dado mais curioso por enquanto seja o comentário que inverte a usual argumentação estatística para a ocorrência de casamentos ‘endogâmicos’ disseminada em alguns trabalhos. *‘Antes não tinha mulher certa pra casar não... tinha pouca mulher certa, o jeito era casar com primo da gente mesmo’* (Olga Aikdapa), me diz uma mulher de pouco mais de trinta anos. Hoje em dia isto não aconteceria, porque há muito rapaz ‘certo’ para as moças e não haveria porque casar-se com parentes da mesma metade, embora esta ocorrência seja mais comum do que anuncia o ideal de exogamia. (2006, p.170-171)

Houve a depopulação e seus efeitos não são desprezíveis, entretanto, a autora propõe olhar para essas mudanças não como formas de ‘degeneração’ ou uma ‘desarticulação’ (idem, p.171), como na citação de Pacini que foi apresentada anteriormente (1999, p.212). Essa avaliação negaria a possibilidade de dinâmica inerente ao sistema Rikbaktsa. A autora busca compreender o fenômeno partindo da possibilidade de se atribuir novos significados aos termos de parentesco e posições sociais adotadas pelos sujeitos, permitindo que se perceba mobilidade e agência nas escolhas dos indivíduos. Não uma organicidade que se desfaz diante de fatores novos, já que a mudança é inerente a cada ‘cultura’, não sendo um fator advindo somente do contato com o branco, mas que sempre existiu. Assim:

Reconsiderar o significado dos casamentos fora da suposta prescrição enquanto algo que não se deve exatamente a uma corrupção do sistema de parentesco ou prática de indivíduos ‘aculturados’ é um caminho interessante (cf. Capítulo IV). Na medida em que, na maior parte dos casos, são possibilidade legítima ou passível de legitimação no tempo, representam, antes, um modo dinâmico e específico de conceber distâncias e proximidades entre pessoas, clãs e metades. (Athila, 2006, p.169-170 – grifo meu)

A autora defende que a agência Rikbaktsa frente aos acontecimentos, sejam eles quais forem, não pode ser desconsiderada, além disso, há conflitos, preferências e relação entre grupos internos. Esses elementos e dinâmicas não podem ser descartados quando se tenta explicar casamentos fora das prescrições, conduzindo a permanentes reelaborações de proximidades e distâncias e compatibilidades e incompatibilidades entre clãs e metades (idem, p.100).

Assim, a endogamia Rikbaktsa ganha nova significação nas palavras de Athila:

Em muitos casos as gradações que compõe a noção de endogamia Rikbaktsa complexificam as distâncias e proximidades entre clãs como entre metades, relativizando as noções de afinidade, parentesco e não-parentesco. [...] Se na metade oposta haverá sempre exceções à ‘regra’ de exogamia, pela proximidade, seja ela genealógica ou não, dentro da mesma metade haverá também exceções à esta regra, por uma alegada distância, seja ela genealógica ou não. (idem, p.374 – grifo meu)

Nesse sentido, Athila justifica os casamentos endogâmicos tratando, mais uma vez, do problema da distância e proximidade e da flutuação das categorias. Tais casamentos aconteceriam como forma de relativizar o sentido de exogamia, uma vez que o pertencimento clânico ou às metades, como já foi dito, é sempre relativo e poderá ser questionado e recalculado. Assim, defende que parentes podem tornar-se afins casáveis de acordo com a negociação da relação e da terminologia de chamamento empregada, além do que a autora descreve como “*tendência dinâmica do sistema e a possibilidade de total desvinculação entre ‘afinidade’ e a qualidade de membro de seção oposta.*” (idem, p.375). Para ela, a endogamia é um fenômeno ‘aberto’, que varia conforme o entendimento dos sujeitos e segundo a oscilação das classificações e termos de chamamento.

Contudo, cabe uma ponderação em relação ao que é tratado como casamento endogâmico por estes autores, principalmente no trabalho de Adriana Athila. Como se verá mais adiante, o sistema terminológico Rikbaktsa apresenta a possibilidade de negociar a terminologia de chamamento de acordo com a relação que se quer estabelecer. Deste modo, pode-se passar a chamar um não-casável por um termo cujo casamento é uma possibilidade, isto é, pode-se transformar uma relação de proximidade social e distância sexual em uma relação de proximidade sexual ao trocar o termo ao qual um indivíduo se refere ao outro. Neste caso, transforma-se uma relação de impossibilidade matrimonial em uma relação onde o casamento é plenamente possível. Mas, com essa troca, ainda se trataria de uma endogamia?

Se o sistema terminológico permite tais alterações, se poderia supor que o cálculo entre duas pessoas pode acontecer elegendo distintos caminhos e que estas possibilidades são todas legítimas e estão de acordo com as regras nativas. Assim, ao eleger novos termos para uma dada relação, troca-se uma possível endogamia por uma possibilidade matrimonial. Deste modo, a exogamia se mantém, já que continuam casando-se com não-parentes, pois o novo termo de chamamento empregado assim permite verificar²⁷.

Se esta proposição estiver correta, os ditos casamentos endogâmicos devem ser mais bem examinados, já que muitas vezes podem não ter esta conotação aos olhos dos nativos. Entretanto, mesmo com a possibilidade de relativizar a endogamia ou até mesmo de revê-la, os casamentos não prescritos acontecem e, como foi dito, são considerados ‘feios’ e acarretam problemas aos noivos. Há clara censura contra essa prática e os comentários e repreensões a esse tipo de matrimônio são ainda mais fortes quando acontecem dentro de um mesmo clã e entre pessoas de geração próxima (idem, p.379).

Cabe aqui outra pequena digressão a respeito do conceito de paternidade e maternidade dentre os Rikbaktsa, já que influi sobremaneira na constituição de grupos e na

²⁷ Ver mais detalhes nos Capítulos 3 sobre terminologia de parentesco Rikbaktsa.

transmissão de nomes. Segundo Athila, haveria uma relação estreita entre o pai, a mãe e seus filhos, que os fazem funcionar por muito tempo com um grande e único corpo, necessitando de precauções e cuidados específicos, como evitar determinadas atividades e alimentos (idem, p.319). Entretanto, é o pai o responsável por formar a criança e dar nome a ela, além de ser o responsável por incluí-la socialmente em um segmento social: clã e metade.

A figura da mãe também é de grande relevância, na medida em que ela é quem 'define' a paternidade da criança. Como muitas vezes ela tem relações sexuais com diversos homens "*A mãe é quem decide de quem é o filho. Na festa, quando a mãe sabe, manda o filho para o lado certo. A mãe é aquela que tem a atribuição de saber*" (idem, p.334) e de escolher o melhor para a criança, caso tenha tido relações endogâmicas.

A antropóloga insiste que a questão da paternidade é fundamental para se entender o recrutamento e a formação de grupos Rikbaktsa. Par ela, a figura da paternidade múltipla também deve ser vista segundo esse prisma. Como aferiu, há a possibilidade de se configurar uma paternidade múltipla entre os Rikbaktsa, entretanto, algumas 'regras' devem ser observadas no que diz respeito aos arranjos entre clãs e hierarquias. Existiriam indivíduos considerados puros: quando, por exemplo, uma mulher tem relações sexuais com dois irmãos filhos de mesmo pai a criança é considerada pura. Os filhos mestiços são, portanto, filhos de pais de clãs diferentes, dentro de uma mesma metade ou de metades diferentes, havendo a possibilidade de se configurar uma relação endogâmica (idem, p.331).

Uma das conseqüências da paternidade múltipla é que o status da criança pode ser 'escolhido', uma vez que "*dependendo da linha paterna que se resolva adotar, ou melhor, enfatizar em um determinado momento, pode-se também desfazer ou acentuar o caráter endogâmico de uma relação.*" (idem, p.332). Tal paternidade articula em si diversos aspectos da organização social Rikbaktsa: a diferença sobre clãs e metades, a endogamia e as micro-relações aldeãs (idem).

Para além das regras e preferências tratadas anteriormente, outras prescrições matrimoniais foram pouco detalhadas pelos pesquisadores. Para Arruda, haveria preferência por casamentos entre primos cruzados, como afirma no trecho abaixo:

Os casamentos são realizados entre as seções, evitando-se apenas os casamentos com membros da metade oposta genealogicamente muito próximos da mãe, embora essa regra apresente amplo espaço de manobra. O casamento preferencial é entre primos cruzados e o ideal é entre primos cruzados bilaterais. (1992, p.264 - grifo meu)

Já Athila trata da "*ausência de prescrições matrimoniais positivas*" (2006, p.100), apenas declarando que existe o cunho matrimonial das metades, mas que esses casamentos não são especialmente prescritos, e que as metades não tem como fim exclusivo a regulamentação da exogamia. A única regra mais incisiva que verificou seria a evitação de casar-se com mulheres da metade oposta muito próximas a mãe, como a filha da irmã e a

prima paralela (idem, p.261). A antropóloga fala ainda, mesmo que de modo superficial, que há uma tendência à Poligenia Sororal, - irmãs que partilham seus maridos - e uma preferência por um “*mesmo ‘sogro’ ou grupo doador*” (idem, p.382) já que observou que em caso de morte da esposa, o homem busca casar-se com a irmã dela.

Arruda chega a abordar a possibilidade de reiteração de casamentos entre determinados clãs de metades opostas, mostrando uma preferência de matrimônios entre arara cabeçuda com amarela; amarela com figueira; inajá com vermelha ou amarela; arara vermelha com inajá ou macuquinho e um casamento que não seria bem quisto se daria entre arara vermelha e figueira (1992, p.263). Entretanto, Mendes dos Santos (2000, p.9) revela em seu artigo que estas são apenas suposições, sem fundamento em dados empíricos, também o quadro elaborado com base nos matrimônios não ratifica tais suposições, ficando ainda difícil de traçar essa possível preferência entre clãs. Corroborando com as colocações de Mendes dos Santos, Robert Hahn aponta que os

Rikbakca say that one does not court or marry members of one’s own section or these in the opposite section genealogically close to one’s mother. The clans of one’s own section are thus prohibited, but none of the other section is specially prescribed. (1976, p.60 – grifo meu)

Outro dado tido como constante pelos pesquisadores é o fato da regra de residência pós-matrimônio ser uxorilocal, o que significa que o marido vai morar com a esposa e seus parentes após o casamento. No entanto, cabe aqui mais uma problematização colocada pela antropóloga Adriana Athila. Para ela, a uxorilocalidade é mais uma tendência temporária do que um comportamento efetivo (2006, p.100), já que observou que em casamentos de filhos de chefes ou de pessoas de estima, a tendência da uxorilocalidade não se mantém, possibilitando a agregação de parentes patrilineares em um mesmo *wahoro*²⁸ (idem, p.101).

Nessa linha, Hahn nos conta que a uxorilocalidade era a regra geral e o casamento era referido como “*‘entrada’ = cuk ou ‘alojamento’ = ‘horoki’*” (1976, p.94), sendo o rompimento da união marcado pela remoção da rede do marido da casa dos pais da esposa. Entretanto, aponta a residência ‘neo-local’ como a principal tendência atual dos casais, isto é, novos lares são arrançados depois do casamento. Diz o autor que esse comportamento poderia ser fruto da construção de casas menores que passaram a não comportar novos casais, ou mesmo da interferência dos casamentos arrançados pela missão que fogem das regras de parentesco e fazem com que os casais procurem outros lugares para fixar sua residência (idem).

Corroborando com as idéias de Hahn, Athila afirma que a regra da residência uxorilocal ocorre, mas opera com alto grau de instabilidade e transitoriedade “*Burla-se a orientação uxorilocal principalmente quando tratam-se de grupos sêniores e seus filhos homens*.”

²⁸ Wahoro = maloca, casa de família na língua nativa.

[...] Quando há conflitos ou desentendimentos entre grupos envolvidos, a neolocalidade tem sido uma solução corrente.” (Athila, 2006, p.385).

Vejam os abaixo o que os resultados do banco de dados de Mendes dos Santos mostram sobre esta tendência. Dos 111 casamentos pesquisados:

UXORILocalIDADE	%
92 homens são chefes de sua própria casa	83,7%
1 homem mora com marido da irmã da esposa	0,9%
1 homem mora com padrasto	0,9%
4 homens moram com pai	3,6%
13 homens moram com sogro	11,7%

Quadro 7: A uxori-localidade entre os Rikbaktsa

Assim, verifica-se que quase 84% dos matrimônios aferidos apontam para a tendência da neo-localidade e apenas 11% confirmam a regra da uxori-localidade. Entretanto, é importante salientar que esta averiguação não levou em conta a idade relativa destes homens, nem o fato de eles terem ou não um sogro vivo. Além disso, mesmo com as novas moradias os autores verificam em campo que parte dos casais ainda atende à regra da residência uxori-local, sendo essa ainda uma tendência relevante entre os Rikbaktsa.

Quanto as colocações de Athila, o fato de a uxori-localidade ser transformada em viri-localidade em casamentos de pessoas de prestígio é um elemento comum em outras populações ameríndias (como nas Guianas, por exemplo). Esta é uma exceção que vem para confirmar, e não acabar com a regra. Como o fato de morar junto é, de alguma maneira, algo que fortalece o poder do patriarca (do sogro, no caso da uxori-localidade), esta é uma mudança que vem para fortalecer o domínio de homens de prestígio que, com a viri-localidade, conseguem deixar seus filhos atuando em seu favor (e não em favor de seu sogro) e, com isso, agregam mais poder e estabelecem a sua sucessão.

O fato de Athila tratar a uxori-localidade como uma tendência temporária, mais “do que um comportamento efetivo” (idem, p.100) parece não se confirmar nos dados etnográficos, já que é algo que se verifica desde os primeiros pesquisadores até atualmente. Assim, fica difícil determinar o que a Athila chama de ‘temporário’: será esta uma disposição que não ocorria nos ‘tempos tradicionais’, algo transitório ou que está se transformando? Como seria possível aferir este caráter temporário? E se: “A uxori-localidade pode ser temporária, embora mantenham-se estreitas relações entre sogro, cunhados e genro após a separação física do wahoro.” (idem, p.101) não se poderia dizer que este é um indício de que a uxori-localidade é uma característica marcante para os Rikbaktsa, tanto que tais relações se mantêm a despeito de uma separação física?

Como se sabe, a regra de residência uxori-local é uma característica recorrente nas populações Macro-Jê. Ela foi apontada pelos pesquisadores do HCBP como fundamental na compreensão destes agrupamentos. Como mostrou Maybury-Lewis, tais estudos apontam para a presença da uxori-localidade entre todos os Jê -Bororo, sendo que os Jê Centrais ainda teriam a ‘estranha’ associação entre esta regra de residência e a formação de grupos de tipo patrilinear (1979c, p.233).

Comentei, acima, que a curiosa anomalia da residência uxori-local entre os Xavante fazia com que cada jovem esposo tivesse que se aventurar em um grupo doméstico dominado por afins hostis. Foca claro, agora, que tudo isso faz parte do padrão Jê. Em todas as tribos Jê estudadas até agora, o grupo doméstico é composto de uma família extensa cujo núcleo é constituído por mulheres aparentadas matrilinearmente. (Maybury-Lewis, 1984, p.369)

A uxori-localidade, para os autores do HCBP, seria o mecanismo responsável por fazer com que o poder permaneça em mãos masculinas. Isto é, através da troca de mulheres (por meio do casamento), mantendo as filhas como membros residentes de suas moradas e, portanto, ainda sob o controle de seus pais, e colocando seus maridos morando em sua casa, o sogro passa a ter ingerência sobre seus genros. De certa maneira, para que este jogo de forças aconteça, existiria uma dependência masculina em relação às mulheres, já que é por meio de sua tutela que os homens mantêm o poder das aldeias (Turner, 1979, p.157-158). Nesse sentido, o domínio de pais e maridos sobre filhas e esposas é o que possibilita o domínio do sogro sobre os genros (idem, p.164) e o fortalecimento do poder dos primeiros.

A estrutura da uxori-localidade é vista pelo HCBP como uma coordenada série de trocas de domínios e subordinações. O homem passa de dependente de sua família para um jovem iniciado (relativamente livre de sua família, já que mora na casa dos homens); passando desta posição para ocupar a figura de genro (subordinado à família da esposa) e, quando velho, passa a ter mais poder sobre sua casa (e arredores) já que suas filhas se casam e ele torna-se sogro, subordinando outros genros.

Segundo identificou Maybury-Lewis, a uxori-localidade é característica presente entre os Xavante e Xerente. Nos Xavante a uxori-localidade teria o objetivo de dispersar as linhagens e clãs pela aldeia, já que separa os homens de suas famílias. No entanto, haveria uma estratégia de uni-las novamente após o casamento dos filhos, já que há a tendência que irmãos se casem com irmãs de um mesmo grupo. Assim quando o sogro morre, a linhagem passa a ser assumida pela linhagem dos maridos (irmãos que descendem do mesmo grupo).

Para o antropólogo, a uxori-localidade traria, portanto, força aos homens da aldeia já que: *“Uxorilocality thus creates strains for the central Gê men, of which they are painfully aware, since every husband is transfer into a household where he is regarded as an inferior and outsider.”* (1979c, p.234). Em outra publicação, Maybury-Lewis analisa o papel da uxori-localidade entre os Xavante:

A curiosa anomalia da residência uxori-local entre os Xavante fazia com que cada jovem esposo tivesse que se aventurar em grupo doméstico dominado por afins hostis. Fica claro, agora, que tudo isso faz parte do padrão Jê. Em todas as tribos estudadas até agora, o grupo doméstico é composto de uma família extensa cujo núcleo é constituído por mulheres aparentadas linearmente. (1984, p.369)

Para ele, esta regra fica mais inteligível se considerarmos o significado simbólico das aldeias para as sociedades Jê. Todas elas têm a casa dos homens que é local da vida pública e o lugar simbólico do homem. Como foi dito, a periferia é a esfera doméstica, lugar privilegiado da mulher. O espaço do homem, de modo conceitual, é o centro da

aldeia, onde acontece a vida política e ritual e onde exercem poder. Quando o homem sai da esfera pública, entra no mundo doméstico, no espaço sob domínio da família da esposa, onde não possuiria tanta influência (pelo menos nos primeiros anos de matrimônio).

Como se viu, a regra de residência uxorilocal é muito cara à organização social dos grupos Jê, na medida em que, sob os olhos dos HCBP, articula diversos aspectos: relação homem/mulher, sogro/genro, esferas política/doméstica, centro/periferia, além de organizar a forma como as trocas se dão e a relação intra e entre famílias e grupos domésticos. Cabe, entretanto, observar quais explicações nativas são dadas a esta prática dentre os Rikbaktsa para que se possa saber se trata-se de um mecanismo capaz de manter o poder nas mãos masculinas ou se esta é uma leitura ocidental das práticas ameríndias. De fato, pode-se afirmar que a uxorilocalidade é uma característica importante de povos Macro-Jê e também presente entre os Rikbaktsa, mesmo que seu significado para os nativos tenha que ser mais bem observado em campo, assim como a significação dada às neo-localidades, também relevante neste cenário.

E. Festas e atividades cotidianas

A vida social Rikbaktsa é marcada pelo calendário das estações, dividindo sua manifestação em dois diferentes períodos. De maio a outubro caracteriza-se a estação seca, acentuada por um longo período de estiagem - o chamado verão - em que boa parte dos indivíduos habitantes dos aldeamentos sai em longas expedições em busca de meios de vida, plumas e haste para produção de flechas, ficando apenas as crianças, algumas mulheres, velhos e os doentes nas aldeias. A derrubada da mata para a feitura das roças é realizada nesse período, entre maio e junho. Depois, nas capoeiras, queimam o restante dos resíduos e plantam o roçado até o início de outubro, quando chegam as precipitações (Arruda, 1999). De novembro a maio dá-se o período das chuvas. Nesse tempo, os Rikbaktsa ocupam suas aldeias de modo mais permanente, cuidando de suas roças, plantando, pescando e caçando (Hahn, 1981).

Os Rikbaktsa tem como principais atividades a caça e a roça, além da coleta que os ajuda na obtenção de certas variedades de alimento. De modo geral, a organização do trabalho se dá pela divisão sexual (Arruda, 1992).

A caça é uma atividade tipicamente masculina, constituinte do *ethos* caçador/guerreiro destes homens. Antes de grandes movimentos de caça há o encontro dos homens no *mykyry*²⁹, para sua determinação e deliberação. O homem Rikbaktsa, no modo como se vê, deve ser um bom guerreiro, caçador e provedor da família. Seu prestígio está ligado a estas atividades e também à sua generosidade na distribuição da carne de caça, retribuição fundamental para as relações de troca entre os Rikbaktsa (Arruda, 1992, p.289). Como parte do ritual da caça, os caçadores devem levar as carnes para suas esposas, que preparam o alimento: uma parte destina-se a família do caçador e outra é levada a casa dos homens solteiros, para que seja repartida. (Hahn, 1981, p.470)

Em seu cardápio estão os mais variados tipos de carne de caça, com exceção do jacaré, tamanduá-bandeira, cobras, onças e o 'macaco da noite'. Carnes de porcos do

²⁹ Mykyry: conhecida também como casa dos homens solteiros ou rodeio, localiza-se no centro da aldeia e é local de encontro dos homens Rikbaktsa. Ver mais detalhes na parte destinada a discutir as aldeias e espacialidade Rikbaktsa.

mato, paca, cotia, quati e anta são bastante valorizadas (Arruda, 1999, p.43), sendo o macaco a caça mais freqüente pela grande quantidade e variedade de espécies que são lá encontradas (Schultz, 1964, p.248).

Aves também fazem parte da alimentação cotidiana dos Rikbaktsa, sendo apreciadas por sua carne, mas também por suas penas, como é o caso do ‘gavião de penacho’, das araras, papagaios, macuco, marreco, dentre outras. Os peixes são consumidos de todos os tipos. A pesca é também atividade tipicamente masculina e está sujeita a variações sazonais, devido a escassez de peixes em determinadas épocas do ano, tendo melhores resultados no período da seca (Arruda, 1999; Schultz, 1964).

A coleta é igualmente atividade diária nas aldeias, ficando mais a cargo das mulheres, mas homens e crianças também participam. Como principal alimento, retiram as Castanhas do Pará, fonte nutritiva bastante relevante na dieta Rikbaktsa, na forma de mingau, *in natura*, como componente de bolos e pães além de serem utilizadas como óleo para frituras (Arruda, 1999, p.44). O mel de vários tipos de abelha é também muito consumido para adoçar os alimentos, principalmente as Chichas³⁰. Nas coletas, busca-se ainda madeiras, penas, tubérculos, ervas medicinais e tudo o mais que se puder retirar das proximidades das aldeias.

A agricultura, por sua vez, fornece o ritmo da vida social Rikbaktsa, com suas festas e cerimônias. O roçado organiza o calendário ritual além de estabelecer a rotina de trabalho de parte da população. Conforme averiguou Schultz:

Informavam os seringueiros, que os Canoeiros faziam anualmente novo roçado, mudando freqüentemente suas casas. [...] Fizeram derrubada logo após o inverno, quando cessaram as chuvas. [...] Em maio, no início da seca, quase todos os índios iniciam uma jornada de cerca de três meses cuja finalidade principal é colher hastes para flechas. [...] A derrubada é queimada após a volta dos índios. (1964, p.253)

Os principais itens plantados são batatas, mandiocas, milhos, bananas, frutas cítricas e algodão, para tecer as redes. As roças pertencem aos grupos familiares, geralmente sediados em um *wahoro*. São de responsabilidade deste grupo familiar o cultivo, manutenção e colheita da roça, dividindo as atividades entre homens e mulheres. A derrubada, por sua vez, dependendo da influência do chefe de família, pode ser realizada por toda aldeia, e depois será oferecida a ‘festa da derrubada’ como forma de agradecimento e demonstração de prestígio do dono da roça (Arruda, 1999, p.42).

As festas e rituais Rikbaktsa acompanham o calendário das estações e muitas delas coincidem com alguns momentos do plantio e roçado. As festas de maior relevância social acontecem na estação das chuvas e são relacionadas ao universo agrícola. Nas cha-

³⁰ Tipo de bebida ou sopa fermentada de recursos como a banana, milho, batatas e cará (entre outros) que as populações ameríndias consomem. No caso de outras ‘etnias’ a Chicha é fermentada a ponto de tornar-se uma bebida alcoólica. Já entre os Rikbaktsa não há evidências de que a fermentação ocorra durante muito tempo, ficando bem pequeno ou nulo o grau de álcool em sua fórmula. Tanto Arruda como Schultz não verificaram a existência de bebidas alcoólicas fabricadas por essa população. (Arruda, 1999; Schultz, 1964). As Chichas não são bebidas típicas de populações Jê, já entre os Tupi ela é bastante freqüente na forma alcoólica, e seu consumo se dá em momentos rituais e com o objetivo de alterar o estado de consciência de seus participantes, provocando reações como vômitos e alucinações. Entre os Enawene-Nawe (vizinhos dos Rikbaktsa), no entanto, também há a incomum presença de Chicha não alcoólica.

madras 'festas grandes', encontram-se: a festa da derrubada, do milho novo e da chuva. Já na época da seca, acontecem as cerimônias relacionadas ao reino animal, chamadas de 'festas pequenas', que são mais curtas e de menor mobilização social (Mendes dos Santos, 2000, p.11). O ciclo de festas é um conjunto de rituais que articula a sociedade Rikbaktsa e intensifica os momentos de troca entre os grupos. Nelas, pode-se observar a relação entre clãs, metades, a arte plumária, os motivos gráficos pertencentes a cada metade, músicas, cantos, uso das flautas, divisão do trabalho e alianças.

A festa da derrubada é uma das mais tradicionais. Arruda (1992) ocupou-se em etnografar essa manifestação: Assim que derruba a mata para fazer o roçado, o dono da roça pode optar por realizar esta cerimônia. Após consultar os parentes e homens mais velhos da aldeia começam os preparativos: pesca, caça, colheita de batata, mandioca e coleta de madeiras para o feitiço das flautas rituais. As mulheres responsabilizam-se pela elaboração da Chicha e do mingau de castanhas. Quando tudo está encaminhado, o dono da festa vai às aldeias vizinhas avisar o dia do evento. Os convidados vêm de fora de seu agrupamento para participar da festividade. Neste período, há o reencontro dos grupos que pouco se vêem no dia-a-dia, promovendo uma forte intensificação da vida social Rikbaktsa (Arruda, 1992, p.314-316). Nas palavras de Arruda:

O dono da festa deve conhecer as tradições, os cantos, as músicas de flauta, os mitos, as pinturas. Deve ser capaz de fazer uma roça bem grande e responsabilizar-se por todos os preparativos, tudo de acordo com a tradição, nos mínimos detalhes. Se errar, os participantes dirão que ele está 'guerando', trazendo azar para todos, a festa não tem continuidade e o sujeito fica muito desprestigiado. (idem, p.316)

No dia anterior à festa, os convidados chegam à aldeia e hospedam-se na casa de parentes. As mulheres ocupam-se em preparar os alimentos e alguns homens fabricam as flautas que farão parte do ritual, as afinam e ensaiam. A arte plumária, muito utilizada em momentos rituais, é atividade tipicamente masculina, acontecendo, principalmente, dentro dos *mykyrys*. Tais peças, como mostra Arruda, são repletas de conteúdos simbólicos, trazendo em si a expressão da identidade do homem Rikbaktsa: guerreiro, caçador e artesão (Arruda, 1992, p.311).

O preparo das flautas é igualmente atividade fundamental e, segundo os autores, revelaria um aspecto não evidente da sociedade Rikbaktsa: a hierarquização clânica das funções, sendo a metade *Hazobiktsa* - Arara Cabeçuda - responsável pela elaboração da flauta e homens da metade *Makwaraktsa* - Arara Amarela - responsáveis por experimentá-las, tocá-las. (Arruda, 1992, p.317)³¹. Santos também verifica a existência de hierarquia entre as metades, que se mostraria de modo mais forte na elaboração das festas:

Da estrutura central das cerimônias podemos inferir que os indivíduos pertencentes à metade **Hazobiktsa** exercem, qualquer que seja o tipo de festa e o clã a que pertença o seu promotor, o papel de 'festeiros': fabricam e afinam as flautas – que são testadas por representantes da metade **Makwaraktsa** – e servem os alimentos. Essa dinâmica sugere a idéia de hierarquia, uma vez que não há revezamento das funções, sendo os papéis rigidamente

³¹ Para saber mais sobre a festa da derrubada e outras festas Rikbaktsa: Arruda, 1992.

estabelecidos entre as metades, cabendo aos **Hazobiktsa** sempre servir e prover as cerimônias, numa subordinação à metade Makwaraktsa. (2000, p.11)

Athila, assim como outros autores, apontou a presença de hierarquização das funções rituais: os clãs *Makwaraktsa e Hazobiktsa* seriam os clãs centrais nas cerimônias, os donos das festas, e todos os outros seriam ajudantes. Essas distinções teriam relação com a participação de cada um nas atividades e organização do ritual. Segundo ela, diferentemente de Mendes dos Santos, os *Hazobiktsa* são ainda mais importantes que os *Makwaraktsa*, já que nas festas eles são os responsáveis por dar início aos trabalhos, como rachar lenha, por exemplo. Mas a autora deixa claro que esses arranjos cerimoniais não chegam a ser prescrições, estão sujeitos ao cotidiano da aldeia, como o fato de ter ou não representantes de tais clãs no dia do evento, bem como a proximidade e a relação pessoal que se estabelece no interior das aldeias (Athila, 2006, p.275-276).

A antropóloga igualmente observou que em alguns momentos há valorização de certos clãs em detrimento de outros, fazendo com que não se possa afirmar o caráter simétrico ou a complementaridade perfeita e o equilíbrio entre os segmentos. Em sua pesquisa lhe foi dito algumas vezes que o clã *bitsiktsa* - metade Makwaraktsa - seria o menos privilegiado, apresentando uma distância em relação aos demais clãs desta metade.

Ouvi homens e mulheres *Makwaraktsa* dizerem que os *bitsiktsa* não são muito importantes, só ajudam na festa quando não tem ninguém. 'Antigamente não eram convidados para as festas e não tinham raiva de não serem convidados. Não aumentavam.', me diz Vicente Bitsezyk. (idem, 2006, p.264)

A hierarquização, para a autora, também se manifestaria em termos de divisão sexual do trabalho e da divisão do grupo de acordo com quem promove a festa. Ela, que acompanhou a festa do gavião real (apontada por Santos como um das festas chamadas de 'pequenas'), observa que "*as mulheres hazobiktsa cuidavam de tudo o que concerne ao preparo do mingau feito com a carne da ave*" (idem, p.242) e, quanto aos homens,

Tarefas masculinas como receber a ave morta a partir das mãos de seu caçador, ainda no porto da aldeia, e entregá-la a alguém que lhe retire as penas consideradas importantes, já no pátio, pareciam ser relativas e opositivas ao segmento ao qual pertencesse o caçador. (idem – grifo meu)

Apesar da observação de funções hierarquizadas, Athila afirma que o que seus informantes disseram ser mais relevante não seria o papel fixo de cada metade nas atividades rituais, mas sim a posição social de quem dá a festa em relação às pessoas 'reais' numa negociação de atividades e prestígio:

O que meu informante desejava me ensinar não era que não as havia [as regras], mas que a flexibilidade e até a 'razão de ser' das divisões de tarefas é forjada por relações 'reais' entre pessoas 'reais', que são aparentadas de um determinado modo e, segundo este modo, têm atitudes respectivas, são mais ou menos distanciadas, estarão ou não presentes, se visitarão ou não, na casa, na casa dos homens, na aldeia, enfim, em todos os espaços que concorrem para o rito. (2006, p.244)

Assim, mesmo que as regras ditem hierarquias e clãs que melhor atendem a certas funções, é o cotidiano e as relações pessoais que vão determinar como isso se dá na realidade, na fabricação de um ritual.

A despeito do que acabou de ser levantado nas etnografias sobre os papéis hierárquicos de cada clã ou metade, cabe um questionamento. Muitos dos autores demonstram a presença de hierarquia entre os Rikbaktsa alegando que as funções rituais não se alteram e que determinados grupos, por terem a responsabilidade de testar a flauta (mas não de tocar) ou de 'servir e prover' as cerimônias (mas não promover), seriam subordinados aos grupos responsáveis por organizar as festas. Entretanto, crê-se que não foram apresentados dados suficientes que comprovem essa subordinação. Dados que demonstrem que aos olhos Rikbaktsa esta diferenciação de funções significa uma subordinação dos grupos, uma inferiorização das tarefas, uma divisão entre atividades 'nobres' x 'menos nobres'.

O que está claro é que há uma diferenciação das funções rituais, e isso deve ser examinado com cuidado, entretanto, deve-se observar com mais atenção se de fato esta diferenciação acarreta em hierarquia. Muitas vezes uma pseudo hierarquia salta aos olhos ocidentais, que procura ler algumas distinções, como servir x promover, como subordinação. Entretanto, isto pode ser verdade para o ocidente, mas não para os Rikbaktsa, já que todas são atividades extremamente necessárias para que o ritual aconteça. O que se propõe é que estas funções representam uma diferença (isso é claro), mas não necessariamente uma hierarquia.

Entre os Bororo e os Kaingang, por exemplo, ficaria muito difícil distinguir uma hierarquia, já que cada metade possui um estoque de atribuições e objetos e, no entanto, a prerrogativa para usá-los é da metade oposta. Segundo conta Cid Fernandes, entre os Kaingang, durante um importante ritual - a Cerimônia do *Kiki* - as metades *Kairu* e *Kamé* se dividem em diferentes funções: depois do pinheiro derrubado, a parte de baixo do pinheiro é considerada da metade *Kairu* e a de cima (perto da copa) da metade *Kamé*. Os rezadores, entretanto, passam a rezar apenas na metade do pinheiro que corresponde a sua metade oposta. Em outras etapas do ritual, os auxiliares dos *Kairu* escavam a metade *Kamé* do pinheiro e vice-versa. Num exemplo ainda mais significativo, Cid Fernandes afirma que cada metade reza o morto da metade oposta (2003, p.48-50).

Assim, se há assimetria nas funções, fica difícil dizer quem é hierarquicamente superior, já que ter a prerrogativa não significa poder usufruí-la. Deste modo, o autor propõe uma interpretação que poderia ser interessante no entendimento dos Rikbaktsa. Segundo aponta, a assimetria é evidente na Cerimônia do *Kiki* e em outros momentos rituais dos Kaingang, porém, a complementaridade entre as metades é condição para realização do *Kiki* (deve haver rezadores das duas metades, obrigatoriamente). Para Cid Fernandes "*A pauta do ritual, afinal, é construída sobre a complementaridade e não sobre a hierarquia.*" (idem, p.54).

Não se tem aqui a pretensão de resolver este difícil ponto. É mais um questionamento que deve ser levado a campo em futura investigação, para verificar se é pertinente ou não a interpretação da hierarquia dentre os Rikbaktsa e se o que foi concluído sobre

os Kaingang pode ou não auxiliar no entendimento desta outra população Macro-Jê. Mas crê-se que partir do princípio que é necessário a presenças das duas metades na elaboração de qualquer ritual e que, portanto, a complementaridade é imperativa (ou pelo menos anterior) à hierarquia, ajudaria a pensar o caso Rikbaktsa.

A nomeação é igualmente parte dos ciclos rituais Rikbaktsa. Sabe-se que cada metade tem um “*estoque de nomes fixados num passado imemorial, usados por todas as gerações*” (Arruda, 1991, p.333), que são transmitidos para seus filhos de acordo com a lógica ritual. Esta troca de nomes indica a passagem de status, a mudança de uma classe de idade a outra. Cada pessoa recebe, por isso, ao longo de sua vida, de três a quatro nomes, de acordo com cada período que está vivendo (idem).

Apesar de sua aparente relevância, há poucos dados sobre as festas de nomeação. Athila chega a falar que ‘antigamente’ existia uma ‘casa de ritual’ chamada *patamy*, onde eram celebradas as principais festas, incluindo a nomeação. Entretanto, atualmente não há um local definido nem uma data exata para a criança ser nominada ou um nome ser trocado. É ainda um ritual que exige uma comemoração específica e que ocorre durante as festas da estação chuvosa (Athila, 2006, p.101).

Arruda (1992, p.331-332) diz que a nomeação é ainda uma das mais importantes cerimônias e ritos de passagem entre os Rikbaktsa e que faz parte do ciclo de rituais, acontecendo durante as festas da derrubada. As crianças recém-nascidas não ganham nome imediatamente ao nascer:

Costumam ser nomeadas pelo pai ou por outro homem da maloca, mas os mais velhos é que sabem se o nome é adequado. Eles se reúnem antes da festa da derrubada, decidem quem vai ganhar nome e qual será. No canto noturno, o dono da festa anuncia os nomes às pessoas que os ganharam. (idem)

O bebê costuma receber o ‘nome de criança’ de seu pai, avô ou irmão mais velho, não havendo relação marcante entre nominador e nominado e não apresentando relação espacial ou temporal que os liga. Arruda também aponta que a nomeação não tem forte influência na organização social Rikbaktsa, ao contrário do que ocorre com outros grupos de filiação Jê.

Após o primeiro nome ser transmitido ao bebê, o próximo seria recebido por volta dos 11 anos de idade ou de acordo com o grau de aprendizagem que a criança atingiu. Aos 14 ou 15 anos, quando consegue caçar bichos grandes e já sabe bastante sobre as festas, o menino passa pelo rito de furação do lóbulo das orelhas (evento que não ocorre mais atualmente) e sai da casa dos pais para morar no *mykyry* (idem, p.334-335). Nesta fase, o menino já pode se casar e recebe, então, o terceiro nome. Quando for homem maduro, dono de *wahoro* e com filhos, pode optar por trocar de nome uma quarta vez (idem, p.337). O mesmo processo acontece com as mulheres, mas em outras etapas da vida social.

Mesmo com pouco dados, Arruda conclui que a nomeação Rikbaktsa “assemelha-se, no entanto ao esquema Xavante, descrito por Maybury Lewis, no qual os nomes

teriam apenas função de pontuar a passagem de status, ligada a inclusão numa nova classe de idade.”(idem, p.334).

Para Athila, a nomeação Rikbaktsa também se aproximaria das praticadas por povos Jê, no entanto, ela aponta que é menos institucionalizada, marcando a passagem de um indivíduo para nova classe de idade ou de status, de acordo com a tomada de prestígio ou do alcance de alguma marca social como casamento, filhos e sabedoria. (Athila, 2006, p.312).

Corroborando com Arruda, afirma que o pai da criança é quem a nomeia, ele é quem ‘faz a criança’, um nome pode ainda ser passado por um parente, mas não há regras genealógicas para essa transmissão. Não há, entretanto, algo na nomeação que se preocupe em ligar vivos a mortos, isto é, os nomes são trocados com parentes vivos e não há uma preocupação em recuperar uma história ancestral através deles.

F. Espacialidade

Os últimos dados revelam que os Rikbaktsa dividem-se em 34 aldeias distribuídas pelo território (Mendes dos Santos, 2000) e “*dispostas ao longo de três municípios do estado de Mato Grosso, a saber, Brasnorte, Juara e Cotriguaçu*” (Athila, 2006, p.68). As aldeias são constituídas por grupos locais, atingindo uma população que varia conforme o aldeamento:

A população de um grupo local é, em média, de aproximadamente 30 pessoas. O menor deles, ‘Pantanal’, é formado por uma única família com 7 indivíduos; o maior, ‘Pé de Mutum’, conta com uma população de 87 pessoas, organizadas entorno de 17 grupos familiares (marido, mulher e filhos solteiros). (Mendes dos Santos, 2000, p.2)

Hahn afirma ser muito difícil reconstruir o tamanho e formato dos aldeamentos pré-contato, aos que chama de ‘tradicionais’ (1976, p.63), já que fez pesquisa num período em que os Rikbaktsa já começavam a se organizar em grandes aldeias dispostas entorno dos PAIs. Já Pacini trabalha com a distinção teórica entre maloca e aldeia e adota o termo ‘maloca’ como categoria nativa referente às moradias familiares ou à ‘casa de famílias’; já a ‘aldeia’ seria o tipo de morada dos Rikbaktsa depois de 1965, após o contato com os missionários (1999, p.7)³².

Segundo foi verificado, o que estaria mais próximo do modo ‘tradicional’ de morada Rikbaktsa foi descrito por Schultz, que observou aldeias compostas por apenas uma maloca (*wahoro*) e uma casa dos homens solteiros (1964, p.235), sendo esta maloca morada de mais de um grupo familiar:

A maloca é o centro da vida do Canoeiro. Aqui senta-se abrigado e protegido dos insetos hematófagos. A criança sai raras vezes da sua escuridão em busca de lenha e água [...] O número de famílias que vivem na maloca é assinalado pelo número de fogueiras acessas. Ao lado das fogueiras atam as redes, nas quais as mulheres passam a maior parte do dia sentadas, assando e cozinhando, fiando ou executando outros trabalhos manuais. [...] Todos dormem em redes enodadas, de fios de algodão. [...] Os membros das famílias biológicas

³² Para saber sobre o processo de constituição das Reservas Indígenas Rikbaktsa e a alteração nos seus aldeamentos, ver Capítulo 1.

juntam suas redes atando-as em fileiras. Os pequenos dormem ao lado dos pais, e, os lactantes com a mãe. [...] Ninguém se senta da rede de outrem, mesmo que o dono esteja ausente. (Schultz, 1964, p.237)

Athila define o *wahoro* como o lugar do grupo familiar, cuja composição dá-se pela uxorilocalidade: marido e mulher, os pais da esposa (se vivos), filhos e filhas solteiras, as filhas casadas com seus maridos e filhos e filhas de suas filhas (2006, p.101). Mesmo a arquitetura das aldeias tendo sofrido mudanças ao longo do tempo, o *wahoro* continua sendo uma unidade social relevante na espacialidade Rikbaktsa. Talvez tenha deixado de ser a única unidade constitutiva de uma aldeia, sendo composta atualmente por diversos *wahoros* juntos, no entanto, continua sendo o lugar privilegiado das relações familiares.

Em relação à arquitetura das aldeias Rikbaktsa, Hahn demonstra pouca semelhança com o modelo tradicional de organização espacial Jê-Bororo, como ele mesmo descreve em sua dissertação:

In none of the settlements described were houses arranged in circular or semicircular fashion, as is the case among the Northern and Central Gê (Maybury-Lewis, 1968). Nor, also in contrast with other Gê, did the unmarried men's house and men's meeting place seem to occupy any particular location.[...] Village order, then, could not represent a contrast between the public - political - ceremonial and the private - domestic - quotidian realms as it does among other Gê groups. (1976, p.63)

Arruda reforça a tese da não regularidade espacial das aldeias Rikbaktsa dizendo que antes da demarcação das T.I.s, os aldeamentos mudavam de lugar com frequência e com a territorialização (Pacini, 1999) a “*tendência foi a de ficarem em aldeias fixas e maiores*” (Arruda, 1992, p.251).

A distribuição espacial das malocas, seja em termos de seu conjunto, seja em termos de seu posicionamento relativo ao movimento do sol, não reflete as divisões exogâmicas características do sistema de parentesco, nem representa contraste entre público/cerimonial e o privado/doméstico. (Arruda, 1992, p.252)

Mas será que se trata de tanta indiferenciação assim?

Segundo apontam os estudos sobre as populações Jê-Bororo, a maioria de suas aldeias inscrevem no espaço o modo dicotômico de pensar e agir destes grupos. São aldeias circulares em cuja arquitetura se combina o lugar das metades, divisão entre os clãs, separação entre a esfera central e pública da periférica e doméstica, contendo em seu centro a casa dos homens, lugar das decisões políticas (e masculino por excelência). Deste modo, a planta destas aldeias imprime plasticamente sua organização social. Como se pode ver em uma seleção de trechos de textos clássicos sobre habitação Jê-Bororo, há um discurso similar sobre esses aldeamentos:

Timbira

As aldeias Timbira são circulares e o círculo é formado porque todas as casas distam igualmente do pátio (càà) que se torna, assim, centro da aldeia. Cada casa tem seu próprio caminho que a liga ao pátio, e estes caminhos radiais (càà ma pry) são iguais para todas (Ladeira, 1983, p.20)

Xavante

A oposição entre o espaço periférico, doméstico, domínio feminino e o espaço central, jurídico, público, nas aldeias dos índios Jê do Brasil Central foi notada, descrita e analisada pela maior parte dos autores que se dedicaram a essas sociedades. No caso Xavante, o espaço central é claramente masculino: é ali que se reúne o conselho dos homens e é ali que fazem os seus discursos; é o cenário dos rituais públicos de que os homens Xavante participam muito mais ativamente que as mulheres (Lopes da Silva, 1983, p.53)

Bororo

Os próprios Bororo discutem sua organização social em termos de uma planta da aldeia ideal. [...] A posição dos clãs no círculo da aldeia são localizados com referência aos pontos cardeais determinados pelo curso do sol. (Crocker, 1976, p.165 e 167).

Krahó

As aldeias Krahó têm suas casas dispostas em círculos. [...] Toda aldeia tem um pátio de forma circular no seu centro. [...] O pátio recebe o nome de kë. Cada casa da aldeia se liga ao pátio por um caminho denominado prikará. (Melatti, 1978, p.33-34)

Assim, a força desta plasticidade parece ser tão marcante que, mesmo em casos onde as aldeias não apresentam as características 'tradicionais' na planta real, nem mesmo o formato circular, - já que atualmente (devido ao contato e aos missionários) as casas são de alvenaria e as aldeias em formato de pequenas 'cidades' com ruas paralelas - seus moradores possuem essa referência inconsciente e, muitas vezes, se referem a aldeia como se ela se orientasse pelos 'princípios tradicionais', chegando até a elaborar desenhos de seus aldeamentos 'como se' o formato arquitetônico apresentasse o formato circular. Caiuby [1983] demonstra na introdução ao livro *'Habitações indígenas'* que: "*Todas as vezes que eu ia fazer pesquisa de campo entre os Bororo, levava lápis e papel e pedia às crianças que desenhassem o que quisessem [...] os mais freqüentes eram desenhos que representavam o círculo das aldeias, com a casa dos homens no centro.*" (p.4), isto é, mesmo que sua aldeia na época fosse uma rua linear, os moradores pensavam-na como aldeia circular, dividida em metades e clãs.

Tudo isso faz parecer que a inscrição do dualismo no formato da aldeia é um fator bastante marcante e relevante entre os Jê-Bororo. Entretanto, não se pode deixar de dizer que há outras expressões possíveis e que nem todos os aldeamentos Macro-Jê são assim representados, orientados pelo sol ou repartidos segundo a divisão em metades. Há variações possíveis e elas são tão Jê quanto os elementos citados anteriormente.

Para Caiuby, a análise das habitações e da percepção que cada população tem sobre sua espacialidade é de extrema importância para o trabalho etnográfico, assim como perceber como concebem e organizam o espaço, que vai além de uma adaptação ecológica, mas demonstra "*formas diferenciadas de apropriação e hierarquização do espaço habitado.*" (idem, p.6). Assim acontece com os povos Jê, cada um a seu modo e a despeito da ecologia, individualizam o espaço de suas aldeias refletindo suas concepções cosmológicas mais inconscientes. Mesmo que esta espacialização não represente um círculo dividido em metades rituais, como é o caso Rikbaktsa.

Para Athila a geomorfologia Rikbaktsa não distingue espacialmente os macro-segmentos sociais, isto é, metades e clãs (2006, p.101). A antropóloga enfatiza a grande

fluidez dessa arquitetura, assim como em tempos ‘tradicionais’, podendo um grupo local se mudar, cindir ou agregar a outros de acordo com as relações intra-aldeãs. Casamentos, homicídios, deslealdades, roubos, traições, feitiçarias e desentendimentos são os motivos mais freqüentes que provocam a dinâmica espacial Rikbaktsa (idem, p.102).

Os desentendimentos são, portanto, fundamentais na construção da espacialidade Rikbaktsa, já que eles organizam - ou reorganizam - o espaço aldeão, através de movimentos de fusão e cisão de aldeias, expulsão de grupos que formam novos aldeamentos e tudo isso de maneira muito dinâmica (idem, p.259). Nesse sentido, para a autora, a espacialidade é mais uma manifestação do modo de pensar Rikbaktsa entre proximidade e distância, já que sua composição aldeã é inflectida por tais relações sociais. Na disposição das malocas este princípio também atuaria. Athila mostra que a casa de um casal formado por um Rikbaktsa e um Munduruku fora construída afastada das demais e sua roça virada para o outro lado, não seguindo as roças das outras malocas, isto é, “*um afastamento espacial que expressa uma ‘contrariedade’ social.*” (idem, p.256), um aborrecimento frente a um casal fruto de matrimônio inter-étnico.

Assim, não seria adequado pensar que a ocupação espacial Rikbaktsa, por não seguir o padrão Jê-Bororo de aldeias circulares, seria uma ordenação totalmente irregular e dada ao acaso. Para Adriana Athila, “*A distribuição das casas atende muito claramente a um panorama das relações aldeãs, exprimindo com maestria a homologia entre proximidades e distâncias*” (idem) que lhes parece tão cara.

Deste modo, parece que há uma tendência arquitetônica nas aldeias Rikbaktsa de inscrever espacialmente suas relações sociais, algo bastante conhecido entre os Jê-Bororo. No entanto, esta inscrição não seria do tipo Timbira ou Bororo, mas uma apropriação original Rikbaktsa dos princípios mais gerais Macro-Jê. Será que se pode dizer, então, que a aldeia Rikbaktsa, mesmo não seguindo os padrões espaciais de circularidade e pontos cardeais, também obedece a certos arquétipos? E, principalmente, que estes padrões são típicos Jê, na medida em que sua arquitetura é também a forma plástica de sua organização social, mas refletindo as particularidades Rikbaktsa?

Além disso, o *mykyry* - também conhecido como casa dos homens solteiros ou rodeio - é apontado por todos os autores como uma construção bastante importante nas aldeias Rikbaktsa. Todos indicam que não há uma posição determinada para ele na arquitetura destes aldeamentos. Esta estrutura é, por excelência, o lugar social dos homens, onde se encontram para debater temas relevantes da comunidade, decidir estratégias de caça, lembrar mitos e ‘jogar conversa fora’ (Arruda, 1992; Athila 2006). É o local onde acontece a fabricação de flechas, artefatos plumários e a degustação das cabeças advindas da caça. A decoração é marcada pela presença de “*Maxilares de queixadas, cabeças de macaco e ossos de aves são pendurados por entre os esteios. Também crânios de inimigos, quando comidos, eram ali dependurados.*” (Athila 2006, p.101). Nos *mykyrys* só se fala o Rikbaktsa e é lá onde os rituais são discutidos. Dificilmente uma mulher participa das reuniões que ocorrem neste espaço.

Como casa dos homens solteiros, os *mykyrys* funcionam como um intermediário entre a casa da mãe e a casa da esposa dos jovens meninos. Quando chegam a determi-

nada idade, os meninos Rikbaktsa se mudam para ao *mykyrys*, ficando lá até se casarem e irem morar com a família de sua esposa (Hahn, 1976, p.66-67).

Como já foi dito, a casa dos homens solteiros está presente em muitas sociedades Jê. E os Rikbaktsa, mesmo não possuindo uma arquitetura aldeã típica, parecem recolocar, através do *mykyry*, a separação entre o lugar masculino X feminino, afinal, a simples presença do *mykyry* leva a crer que a distinção homem/espço público x mulher/espço doméstico faz sentido para os Rikbaktsa, assim como para outros povos Jê-Bororo.

Há também outros fatores, para além dos já citados, que infletem sobre a espacialidade Rikbaktsa. Alguns autores falam de rivalidades internas aos grupos Rikbaktsa. Isso se expressaria no exemplo aqui já levantado do ‘endo’ canibalismo, cuja motivação seria disputas internas. Schultz relata que existiam dois grupos de Canoeiros: um que vivia nas margens do rio Sangue e outro, rival, nas margens do Juruena. O grupo que vivia no interior da selva do alto Juruena tinha atitudes hostis contra os índios pacificados e os brancos e eram chamados pelos próprios Rikbaktsa de ‘índios bravos’. Em seu levantamento:

O nome ‘índios Canoeiros’ deve ter nascido por ocasião do encontro com os índios do rio sangue, pois há notícias de que estes possuem canoas com as quais pescam em larga escala durante os meses do verão, enquanto que os Canoeiros do alto Juruena não tem canoas e só raras vezes visitam a margem do rio (1964, p.214)

Pacini, corroborando com os outros autores, relata que a “*hostilidade e a troca não se davam somente com grupos externos mas também internamente entre os clãs onde se constituíam constantemente equilíbrios entre as forças de coesão e dispersão.*” (1999, p.216). Para além das disputas e mortes, estes diferentes grupos e seus movimentos configuram a espacialidade Rikbaktsa de modo específico:

Confrontando por um lado, aliando por outro, foi gerada uma configuração espacial que acabava por congrega grupos mais ou menos associados em micro-regiões determinadas do território. A distribuição espacial destas rivalidades ficou notória. [...] Aliavam-se e opunham-se os Rikbaktsa do médio Juruena e os do escondido; os do Arinos e os das imediações do rio Sangue, e estes com os do alto Juruena. (Athila, 2006, p.105)

Após o trabalho das missões houve um rearranjo espacial e muitas malocas, que antes estavam dispersas, passaram a ser construídas no entorno dos PAIs em busca de atendimento médico e alimento. Até 1973 todos os Rikbaktsa estavam estabelecidos na Aldeia Nova e Barranco vermelho e, segundo Pacini (1999, p.135), houve uma integração tensa dos grupos das micro-regiões. Os ‘índios bravos’ acabaram ‘pacificados’, entretanto, a disputa interna e as rivalidades permanecem³³. Assim, essas rixas dão à espacialidade outra dinâmica, com tempos de junções nas épocas cerimônias e separações

³³ Ver como se deu esse processo de pacificação, reorganização espacial e a constituição da primeira Reserva Rikbaktsa no Capítulo 1 desta dissertação.

em tempos de disputa, causando flutuação e instabilidade na distribuição geográfica dos Rikbaktsa. Além disso, a configuração espacial é infletida também pelas migrações que ocorrem tradicionalmente na estação seca em que boa parte da população sai em expedições em busca de recursos. Rituais também geram mudanças espaciais temporárias ou definitivas, já que visitas podem causar alianças e rupturas.

G. Política Rikbaktsa

Não é clara a existência de chefes indígenas dentre os Rikbaktsa. Alguns autores afirmam que o surgimento de líderes políticos teria se dado depois do contato, quando missionários perguntavam por chefias e fomentavam a presença de representantes, como resultado da experiência que haviam tido com outras populações indígenas, através da figura do pajé.

No decorrer do tempo, missionários e os próprios órgãos oficiais exigiram e fomentaram intensamente a idéia de ‘chefia’ em cada aldeia e para os Rikbaktsa em geral. Mesmo assim, ainda hoje não há consenso nem quanto à obediência e nem quanto à correspondência entre o prestígio alcançado por alguns homens e seus respectivos ‘cargos’. (Athila, 2006, p.103)

Arruda afirma que nos aldeamentos tradicionais não existia o papel de chefe: “*Antes do estabelecimento do contato, não havia chefes ou ‘capitães’*” (Arruda, 1992, p.246), formando apenas lideranças em tempo de guerra.

Essa necessidade, como foi mencionado, haveria surgido em meio a disputas entre os Rikbaktsa e os missionários. Acredita-se que estes passaram a eleger ‘capitães’ fomentando a constituição de chefias menores nos aldeamentos, com as quais iriam estabelecer diálogo privilegiado (Athila, 2006, p.160).

Hay pruebas de que no existía el cargo de jefe, aunque este rol se cumple claramente hoy en día, al parecer instituido por los curas jesuitas. Previamente puede haber habido líderes reales, pero los rikbakca niegan tener una palabra para ‘jefe’ y no he encontrado ninguna palabra para ‘liderazgo’ o ‘comando’. En caso de acciones o control colectivos, las decisiones parecen haber sido un asunto de consenso (Hahn, 1981, p.470)

Um interessante levantamento realizado por Adriana Athila mostra que na língua Rikbaktsa não há uma palavra específica para designar o papel de chefia, corroborando com as teorias até aqui defendidas. A noção que mais se aproximaria deste termo relaciona-se com “*uma capacidade não pontual que alguém tem em provocar respeito, abarcar pessoas, relações e possuir saberes determinados*”, uma aptidão em reunir pessoas e sobreviver às divergências e conflitos (Athila, 2006, p.161).

Atualmente, a antropóloga fala da presença de chefias atomizadas, pouco claras, que focam a autonomia dos grupos locais. (Athila, 2006, p.103). Já Mendes dos Santos, verificou a existência de um sistema de chefias que não está diretamente ligado à representação de grupos locais. Uma estrutura organizada por aldeias geograficamente próximas que ‘elegem’ representantes comuns, de acordo com seu prestígio, laços de parentesco, relação entre metades etc.³⁴

De modo geral, o sistema de chefias (‘cacique’, ‘chefe’ ou ‘capitão’) não está restrito ao âmbito de representação do grupo local: um “cacique” representa, comumente, não apenas o seu grupo, embora a figura do representante de aldeia, *ad hoc*, seja comum, mas em nenhum momento eclipsando o poder político maior do cacique. À uma aldeia encontram-se associadas outras aldeias: um conjunto de grupos locais forma uma uni-

³⁴ Veja mais detalhes da divisão política entre as aldeias Rikbaktsa no quadro desenvolvido por Gilton Mendes dos Santos, 2000, p.4:

ALDEIA e AGRUPAMENTOS	FUNDAÇÃO	POPULAÇÃO	Nº FAMÍLIAS	CHEFE
Barranco Vermelho	1947	32	6	Tarcísio
Boa Esperança	1992	29	6	
Cabeceirinha	1950	26	4	
Divisa	1947	30	6	
Primavera	1969	50	12	Haroldo
Primavera d'Oeste	1992	8	1	
Pedregal	1997	8	2	
União	1996	13	2	
Laranjal	1978	21	3	
Curva	1972	52	10	Rafael
Curvinha	1975	11	3	
Segurança	1938 (?)	7	12	Daniel
Segunda	-	-	-	
Beira Rio I	1978	60	11	Sykmy
Novo Paraíso	1981	14	2	
Pantanal	1998	10	1	
Beira Rio II	-	-	-	
Areia Branca	1996	10	3	Pakai
Nova	1975	61	12	João Tsaputai
Velha	1974	23	3	
Pedra Bonita	1993	26	6	-
Seringal I	1975	8	2	Raimundo
Seringal II	-	7	1	
Santa Rita	1985	32	5	
"Álvaro"	-	8	1	
Rio do Sangue (Escolinha)	1988	32	6	Sebastião
Três Irmãos	1985	11	2	Ivan
Jatobá	1989	34	7	
Pé de Mutum	1985	87	16	Francisco
Cerejeira	1987	75	9	Amauri
Japuira	-	16	3	
Arinos (São Vicente)	-	13	3	Vicente
Babaçu	1998	12	2	Dokta
Escondido	-	-	-	-

dade maior de poder político e ocupação territorial. Assim, os atuais 34 grupos locais organizam-se em 15 agrupamentos de aldeias ou entorno de 15 aldeias [...] onde, geralmente, residem os chefes cuja transmissão de cargo, via de regra, é feita de pai para filho. (Mendes dos Santos, 2000, p.2-3)

Independente das questões do passado, fica claro que presentemente existem capitães e chefes políticos entre os Rikbaktsa, mas sua participação e efetivação de poder ainda não estão evidentes. Arruda afirma que as relações políticas dentre os Rikbaktsa se estabelece através dos laços de parentesco e proximidade:

[...] relações de alianças entre os grupos patrilineares criadas pelo casamento, os princípios classificatórios do parentesco determinam a distribuição das pessoas entre aldeias e estabelecem relações de prestígio e influência, constituindo-se no cerne de suas relações políticas internas. (1999, p.49)

Esta sociedade se estruturaria, portanto, através da formação em clãs e metades. Em última instância, uma estrutura política que se estabeleceria sobre as bases do parentesco e da patrilinearidade, uma vez que estes são os princípios classificatórios que originam tais unidades sociológicas, organizando também as trocas de mulheres, bens, alimentos e trabalhos (idem).

Além disso, cada grupo familiar, ou grupo doméstico, possui um chefe de família e este pequeno núcleo funciona como a menor unidade política da sociedade Rikbaktsa. Os mais influentes são os chefes cujas relações de parentesco possibilitam que agreguem mais cunhados para fortalecer seu domínio.

Hoje em dia, como aponta Arruda (1999, p.50), tem surgido uma nova figura de liderança entre os Rikbaktsa. São os jovens que dominam o português e que detêm conhecimentos advindos da ‘sociedade brasileira’, como professores indígenas, enfermeiros e pilotos, que dominam as novas formas de atividade agora necessárias e também conseguem dialogar com os brancos.

H. Cosmologia e relação com Não-Humanos³⁵

Na cosmologia e em suas práticas cotidianas os Rikbaktsa relacionam diversos animais, seres vivos, vegetais, seres metafísicos e mortos (almas/espíritos), todos inseridos num contexto de relações onde os próprios Rikbaktsa se incluem e estabelecem laços sociais, trocas, intercâmbios e vingança: “Assim, em relação ao conjunto das sociedades humanas, uma pessoa Rikbaktsa é antes de tudo o representante de uma espécie de gente” (Arruda, 1999, p.56). Nesse mundo, transformações fizeram com que alguns seres tomassem a perspectiva de animais já que “os seres existentes um dia foram humanos e seus mitos registram como foram transformados definitivamente em animais. Assim, os porcos, a anta, as araras, os pássaros e até a lua já foram gente.” (idem, p.52).

Deste modo, o universo Rikbaktsa apresenta a possibilidade de interação entre os seres que podem passar de uma forma a outra com facilidade. Nas palavras de Athila:

³⁵ Este tópico será quase totalmente desenvolvido tendo como base a tese de Adriana Romano Athila (2006), visto que os outros materiais disponíveis sobre os Rikbaktsa não refletem sobre esta temática.

Um universo no qual gentes, animais e seres metafísicos, caracterizados pela possibilidade permanente de interação – buscada, evitada, mas muitas vezes indelével –, limitam-se por fronteiras muito tênues e que se demonstram quase sempre reversíveis. (2002, p.92)

Se todos foram um dia humanos e se há essa intensa interação entre os seres, pode-se perguntar: sob qual estatuto se dá essa relação? Em que medida o vetor humanidade/animalidade e a separação natureza/sociedade são relevantes para essa população? No mesmo caminho de Arruda, Athila afirma que a questão da ‘propriedade privativa da humanidade’ não aparece como questão para os Rikbaktsa, que demonstram maior afinco pelos problemas referentes à predação, “*um modo de relação fundamental na cosmologia Rikbaktsa.*” (idem). E para estabelecer estas relações de predação, a humanidade é condição necessária, categoria essa que dá aos seres a capacidade de agência e, por isso, possibilidade de ação recíproca.

Para ela, tudo no universo Rikbaktsa tem um grau de humanidade³⁶, qualquer ser pode alcançar esse estatuto e, portanto, há mais identidade entre as entidades do mundo do que diferença. Entretanto, faz-se importante destacar que na cosmologia Rikbaktsa o estabelecimento de diferenças é fundamental. Sem ela a predação não se realiza, no entanto, não é o quesito ‘Humanidade’ que marca a distinção, mas sim a constituição corporal, como se verá mais adiante:

O estabelecimento de diferenças ou perspectivas não tem na ‘humanidade’ critério mais significativo do que algum outro. Justamente por ser ela o dado partilhado que promove a possibilidade de haver interação; de haver o que se poderia chamar de ‘presa’ e ‘predador’ (idem, p.95)

Entre os Rikbaktsa, a relação com as entidades do mundo é cercada por muitos cuidados e temores recíprocos. Mortos e sonhos são, por isso, preocupações do cotidiano desta população e duas categorias se apresentam como causadoras de medo e aflição: *hyrikoso*, algo como espírito ou alma, e *myhyrikoso*, entendido como assombração, fantasma. Esse vínculo é extremamente perigoso e corriqueiro, os Rikbaktsa os vêem, conversam com eles e ouvem suas palavras. No entanto, essa comunicação inspira cuidados, uma vez que podem trazer presságios de morte, doença ou aviso de algum encontro no mato com seres que raptam o indivíduo e levam-no para viver em suas aldeias, podendo ou não devolvê-lo para morar entre os Rikbaktsa novamente³⁷.

³⁶ Para o perspectivismo amazônico, dizer que animais e seres metafísicos são gente, é o mesmo que dizer que possuem alma e determinações humanas “seja no plano de sua forma corporal básica, seja no de suas capacidades intencionais e agentivas” (Viveiros de Castro, 2006, p.325). Assim, para tais cosmologias, todo animal é pensado primeiramente como um sujeito com agência, dotado de um ponto de vista específico: “É sujeito quem tem alma, e tem alma quem é capaz de um ponto de vista.” (Viveiros de Castro, 2002, p.372). Homens, animais e seres dotados de alma são, então, humanos porque são sujeitos (idem, p.374) e com seus diferentes pontos de vista se relacionam em um mesmo mundo. Aos olhos dos homens, alguns sujeitos são vistos como animais (ou espíritos), entretanto, estes animais – que se vêem como humanos – olham os homens como travestidos de caças, na figura de outros animais. “Em suma, os animais são gente, ou se vêem como pessoas” (idem, p.351), e a forma como cada espécie se mostra é uma espécie de ‘roupa’ “a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs” (idem).

³⁷ Segundo a teoria perspectivista, os animais e espíritos, na concepção amazônica, se organizam em aldeias do mesmo modo que os humanos o fazem, e se tornam antropomorfos quando estão em suas casas. Seus sistemas sociais são idênticos às instituições humanas, com xamãs, regras de casamentos e ritos (Viveiros de Castro, 2002, p.350-)

O sonho também é sinal de cautela. Estes, que são muito reais, promovem encontros com mortos, assombrações e seres metafísicos e os Rikbaktsa podem sofrer agressões físicas nessa interação (Athila, 2006, p.38-39). Nos sonhos, o perigo está no fato de que para conversar com os mortos é necessário se misturar a eles, deve-se estar um pouco contaminado de sua substância, deve-se ‘estar um pouco morto’ para travar esse diálogo.

Os seres metafísicos habitam a terra dos vivos, “*Os myhyrikoso vivem praticamente junto dos vivos, mas em um mundo invertido. Quando é dia para nós é noite para eles e também relativamente mais seguro para os vivos.*” (idem, p.39) Portanto, durante a noite, quando os *myhyrikoso* estão acordados, é momento de forte perigo. Dias e noites nublados também merecem cuidado já que é um sinal de que estes seres estão por perto e a possibilidade de interação é maior.

Assim, a caça e a relação com animais tornam-se perigosas, já que os *myhyrikoso* são vistos pelos vivos através da figura de animais. Portanto, quando se caça, pode-se estar pegando um deles: “*se através da caça vivos arriscam-se a predação os mortos, quando mortos, seriam eles a certamente predarem os vivos. Talvez esses domínios estivessem praticamente em um processo de predação mútua*” (idem). Durante a caça é que se realiza o movimento de predação entre vivos e mortos, momento bastante arriscado para os corpos Rikbaktsa e também ocasião em que os mortos aproveitam-se para se vingar dos vivos, num intenso ciclo de vendetas.

Nesse sentido, a comunicação com os mortos e espíritos e entre humanos e não-humanos é bastante comum no dia-a-dia Rikbaktsa e a figura do xamá torna-se essencial nessa mediação, já que ele é o único que consegue dominar essa interação minimizando seus riscos. O sonho é o modo mais freqüente pelo qual o xamá se relaciona com os mortos, entretanto, ele se utiliza de mecanismos para regular essa comunicação, como os cantos. Através deles pode-se evitar sonhos indesejados e pensamentos ruins (idem, p.44).

Como se vê, os mortos participam da vida e ‘sociedade’ dos vivos, além de dividirem seu cotidiano e terem agência no mundo Rikbaktsa. Os mortos interagem com os vivos e também eternizam os ciclos de vingança, uma vez que mesmo mortos, continuam perseguindo seus desafetos. Nas palavras da autora:

Entre os Rikbaktsa, os ‘mortos’ incluem-se dentro das diretrizes sociais, no sentido de que os mesmo podem ter ‘agência’, mantendo-se em relação ou ameaça de relação constante e, principalmente, participando da construção da socialidade dos vivos, via sua centralidade nos processos de vida, construção e destruição corporal. (idem, p.45)

Deste modo, fica muito difícil traçar, no caso Rikbaktsa, uma separação entre o mundo dos vivos, da natureza e da sobrenatureza uma vez que todos eles estão intercambiados e permeados uns dos outros e a capacidade de agência e humanidade é dada aos vivos, mortos, seres metafísicos, animas e vegetais. Há contato entre estas esferas no

351). Nessa interação entre humanos e não-humanos pode-se que um Rikbaktsa seja capturado e levado para a aldeia dos não-humanos, e lá, assumirá a forma irreversível de animal. Neste sentido, a sobrenatureza se apresenta por meio dos encontros na floresta e “Esses encontro costumam ser letais para o interlocutor, que, subjugado pela subjetividade não-humana, passa para o lado dela, transformando-se em um ser da mesma espécie que o locutor: morto, espírito ou animal.” (idem, p.397)

universo Rikbaktsa, permitindo relações produtivas, predatórias e curativas, principalmente através da figura do xamá e da atividade do sonho (idem, p.177). O perigo, neste caso, estaria na possibilidade real em se metamorfosear na figura do outro: “*tudo isso sob pena de retaliação em forma de doença, concebida como contrapredação canibal, levada a efeito pelo espírito da presa tornada predador, em uma inversão mortal de perspectivas que transformam o humano em animal*” (Viveiros de Castro, 2002, p.392).

Em consonância com as teorias do perspectivismo de Viveiros de Castro e Tania Stolze Lima, na cosmologia Rikbaktsa o que distingue os seres vivos e metafísicos não é a natureza deles, mas o grau: “*a ‘perspectividade’ – a capacidade de ocupar um ponto de vista – é uma questão de grau e de situação, mais que propriedades diacríticas fixas desta ou daquela espécie*” (idem, p.353); não é a alma ou o atributo de humanidade, mas os corpos que se diferenciam apresentando formas diversas como peixes, macacos, anta, homens, fantasmas, mandioca etc. Assim, a produção e construção dos corpos tornam-se temas relevantes, onde investem boa parte da criatividade social através de: ritos, tabus, restrições alimentares, concepções, furação de orelhas, tatuagens, entre outras atividades. Um corpo não existe fora do social, das experiências de ser um Rikbaktsa e constituir-se como tal (Athila, 2006, p. 187-190). “*A diferença é muito mais uma questão de posição, de perspectiva e até de tempo, do que definidora de domínios específicos. Essa singularidade permite que, entre elas [entidades], a possibilidade da relação e também da transformação seja constante.*” (idem, p.198). Neste sentido, para os Rikbaktsa, o ponto de vista está no corpo, e ele não é nada mais senão diferença, a variedade dos seres do mundo se manifesta através no ponto de vista e na especificidade dos corpos, não das almas (Viveiros de Castro, 2002, p.380).

A mitologia Rikbaktsa também auxilia na compreensão dessa relação entre humanos e não-humanos e na transformação das entidades. Afinal, as narrativas míticas podem ser ‘histórias’ narradas sobre tempos em que homens e animais ainda não se distinguiam, seres cuja forma mistura qualidades humanas e não-humanas e cuja comunicação é irrestrita, sendo o mito “*um lugar, geométrico por assim dizer, onde a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada*” (idem, p.354). O mito da preguiça aparece para os Rikbaktsa - e para seus intérpretes Arruda e Athila - como o mito que teria dado origem às diferenças de corpos na terra. A partir da mistura do sangue do rabo da preguiça com os homens e outros elementos (como o fubá e o carvão) se formaram os seres hoje conhecidos (Athila, 2006, p.270-271). Deste embate entre os homens e a preguiça é que surgem os diferentes corpos presentes no mundo Rikbaktsa.

No mito ‘o segredo da preguiça’ recolhido pelo Padre Adalberto Pereira e publicado na coletânea ‘*O pensamento mítico do Rikbaktsa*’ (1994, p.132-137) a preguiça aparece como o ancestral deste povo, o avô. Um mesmo ancestral que, misturado de maneiras diferentes, originou as araras, macacos e jacamins, dando procedência aos animais que depois se tornaram símbolo das metades constitutivas da organização social Rikbaktsa. Até aquele tempo, eram todos indiscriminados e a partir de um desentendimento, formaram-se os grupos de animais (pássaros) que hoje informam e se relacionam com os Rikbaktsa. “*Reparamos que os animais aqui listados são aves e coatás, mas eu diria mais*

apropriadamente que são tipos de gentes.” (idem, p.271). Tudo o que existe adveio de uma transformação.

Assim, o universo Rikbaktsa demonstra: relação intensa entre as entidades do mundo, todas participando ativamente de sua ‘sociedade’ e cosmologia, não sendo possível traçar uma divisão entre a esfera da natureza e da cultura, do rito e do cotidiano, da humanidade e da animalidade. Um mundo de perigos e predação constante, onde os Rikbaktsa têm que traçar estratégias e negociações para poder se relacionar e continuar existindo.

CAPÍTULO 3

TERMINOLOGIA DE PARENTESCO RIKBAKTA: UM DEBATE TEÓRICO

Este capítulo tem como objetivo discutir a terminologia de parentesco Rikbaktsa. Entretanto, para introduzir a questão, o texto começa com um breve histórico dos primeiros estudos de parentesco, um debate teórico entorno das principais questões que envolvem as análises de sistemas e terminologias de parentesco. Acredita-se que esta introdução pontua alguns conceitos fundamentais no entendimento da discussão entorno do sistema Rikbaktsa, bem como contextualiza e circunscreve análises deste tipo.

A segunda parte dedica-se a debater o sistema terminológico Rikbaktsa mais detidamente, observando o que já foi dito sobre ele e apontando alguns problemas com relações às teorias já desenvolvidas. Aqui, propõe-se um debate mais acirrado sobre as hipóteses de Robert Hahn a respeito do sistema *-pehe*, pares recíprocos e o que chamou de flexibilidade do sistema terminológico Rikbaktsa.

I. ESTUDOS DE PARENTESCO: UMA BREVE INTRODUÇÃO

Os estudos pautados nos sistemas de parentesco, organização social e terminologia de chamamento - além de outros como religião e totemismo - estão na pauta da antropologia desde o surgimento da disciplina, em meados do século XIX. Tais temas foram inseridos na agenda de discussão pelo que se convencionou chamar de Evolucionismo Vitoriano e estão presentes até os dias de hoje, através de autores como Françoise Héritier, David Schneider, Eduardo Viveiros de Castro, Peter Gow, dentre muitos outros. Nas palavras de Laraia de Barros (1969, p.8), o parentesco:

se constitui num aspecto importante da organização social na maioria das sociedades humanas, notadamente nas chamadas sociedades primitivas, onde detém a maioria dos status que abrange a estrutura social, e assim sendo torna-se um dos princípios irredutíveis dos quais depende toda a vida social [...]. A compreensão do parentesco é, pois, um trabalho preliminar necessário para o estudo de todas as outras atividades sociais.

Pretende-se aqui fazer um breve levantamento de alguns autores clássicos que se dedicaram a estudar o parentesco, levando-se em conta a abordagem das escolas antropológicas em que estavam inseridos. Em foco estarão Lewis Morgan, Alfred Kroeber, William Rivers, Alfred Radcliffe-Brown e Claude Lévi-Strauss. Outros antropólogos também foram citados, no entanto, preferiu-se eleger alguns teóricos que contribuíram significativamente para a criação desta pauta, já que o intuito aqui é traçar um panorama da discussão para situar o debate sobre os Rikbaktsa, não podendo, por isso, esgotar um tema tão amplo e cujas bases remontam à história da disciplina.

Morgan é considerado um dos precursores dos estudos sobre parentesco. Por mais que algumas de suas conclusões hoje sejam vistas, de certa forma, como 'ultrapassadas'

ou dentro da chave do 'evolucionismo', foi Morgan quem fez um primeiro esforço de síntese dos sistemas de parentesco existentes no mundo, criando, com ousadia, uma teoria geral do parentesco. Segundo conta Rivers:

Não conheço nenhuma descoberta em todo o domínio da ciência que possa oferecer mais créditos a um homem que o sistema classificatório de relações de parentesco de Lewis Morgan. Com isso não quero dizer apenas que ele foi o primeiro a mostrar claramente a existência desse modo de simbolizar as relações de parentesco, mas também que ele coletou imensa gama de material através do qual as características do sistema foram demonstradas, além de ter sido o primeiro a reconhecer a grande importância teórica de sua descoberta. (Rivers, 1913, *apud*, Cardoso de Oliveira, 1991, p.74)

Como advogado e primeiro etnógrafo de povos americanos, Morgan desenvolve suas teorias baseadas em dados etnográficos de todo o mundo e busca afirmar no parentesco uma origem comum a toda humanidade, contra noções de poligenismo e degeneração, cunhadas por teóricos evolucionistas contemporâneos a ele, como McLennan e Bachofen.

Para Morgan, o matrimônio é a base das relações consangüíneas; todo sistema de consangüinidade é um princípio de organização social que deve ser capaz de estabelecer parentes ascendentes e descendentes em linha nos mais diferentes graus em relação a ego. Além disso, deve especificar as relações estabelecidas a partir destas separações e distinguir, com foco nos parentes em linha, os parentes colaterais. Nesse sentido, para Morgan, os sistemas de relação, como uma instituição doméstica, têm a finalidade de organizar a família a partir da consangüinidade (Morgan, 1968, p.9).

Com objetivo de mostrar que a família elementar seria o estágio mais elevado das instituições sociais/familiares e partindo de dados e relatos sobre a existência de sistemas de parentesco muito similares entre si, mas sem relações históricas ou territoriais, Morgan sistematiza as informações que dispunha e desenvolve o que seria uma de suas maiores contribuições aos estudos de parentesco: divide os sistemas terminológicos, de todo planeta e em toda sua diversidade, em dois grandes tipos, o Descritivo - tipo europeu - e o Classificatório - tipo 'tradicional'.

O sistema Descritivo, manifesto entre os Arianos e Semitas, se caracteriza por distinguir parentes lineares de colaterais. Nele, cada relação é estabelecida independente de outras, resultando na dispersão do sangue, além de ser a base da família nuclear moderna, pensada como pais e filhos e dando maior prioridade às relações lineares. O tipo Classificatório, por sua vez, presente entre os Índios americanos e muitos outros 'povos tradicionais', caracteriza-se por reduzir os parentes consangüíneos a grandes classes através de arbitrárias generalizações, aplicando o mesmo termo de parentesco a todos os membros de uma mesma classe. Este sistema acaba por não dispersar o sangue e por misturar relações que no sistema Descritivo são claramente separadas. Neste princípio, as relações mais relevantes são as baseadas na distinção entre parentes paralelos e cruzados (Morgan, 1968, p.10-11). Além disso, Morgan defende que cada sistema de consangüinidade gera conceitos e formas de organizações sociais bastante diferentes, bem como, instituições familiares características.

Como foi dito, a classificação promovida por Morgan, mesmo sofrendo críticas, ecoa até os dias de hoje e, não à toa, as distinções quanto a parentes colaterais/lineares e paralelos/cruzados promovidas por ele ainda são a base de muitos estudos de parentesco. Como lembra Schneider: “*Morgan was attacked on many different fronts, but his basic conception that kinship terminologies were the outcome of specific social forms and practices, and his division between Descriptive and Classificatory types, survived most of the attacks.*” (Schneider, 1968, p.8-9).

Além destas contribuições, o autor ainda deu relevante colaboração no que diz respeito ao estudo das terminologias de parentesco, afirmando que elas, independentes da sua localização e população originária, se referem a uma ordem social que é logicamente organizada e durável, e, portanto, devem apresentar mecanismos internos para se reproduzir socialmente e resistir ao tempo. Deste ponto de vista, o vocabulário de parentesco reflete uma ordem social própria em cada lugar em que se manifesta e, por isso, auxilia no entendimento das instituições sociais onde se desenvolveu, além de poder ser comparado com vocabulários de diferentes povos, como uma comparação entre diferentes lógicas sociais.

Para o etnólogo, o sistema de parentesco refere-se ao plano de inteligibilidade de uma sociedade: o cálculo do parentesco consanguíneo em linhas de descendência, assim como a distinção entre parentes, expressa valores e sentimentos relacionados a cada tipo de relação estabelecida. Este seria, para o autor, o primeiro ato da inteligência humana (Morgan, 1968, p.8).

Pode-se notar, pelo acima exposto, que mesmo numa chave evolucionista, que buscava apreender a origem das instituições européias nas ditas sociedades primitivas por meio de seus resquícios/sobrevivências (*survival*), e mesmo posicionando o sistema Classificatório como anterior e ‘desencadeador’ do sistema Descritivo (já que o segundo teria se desenvolvido do primeiro), Morgan contribuiu de maneira significativa e pioneira para a criação de conceitos e da agenda dos estudos do parentesco, dando inteligibilidade e relevância a tais pesquisas.

E é na esteira das conceitualizações deste autor que, anos mais tarde, o antropólogo Rivers trava debate acirrado com Kroeber. O primeiro vinha de uma tradição científica, acreditava na Antropologia como uma ciência indutiva, preocupava-se com a elevação dela a *status* de Ciência, pautada pelo método de causa e efeito e da generalização da experiência. O Segundo, por sua vez, vinha de uma tradição mais humanista, acreditando que a Antropologia se relacionava bem com a Psicologia, sendo ela uma ‘ciência da mente’ (Cardoso de Oliveira, 1991, p.23). Deste modo, discordavam com relação a temas bastante relevantes dos estudos do parentesco.

Kroeber não compartilha da divisão cunhada por Morgan segundo a qual os sistemas de parentesco dividem-se entre Classificatórios e Descritivos. Para ele, todos os regimes terminológicos, em algum grau, são classificatórios, uma vez que não há sistemas que dêem conta de gerar termos para designar **toda** sorte de parentes, acreditando que o que distingue os dois tipos é, portanto, algo subjetivo. Além disso, atribuí a formulação desta distinção aos próprios antropólogos ocidentais que, ao observar outras realidades,

acabam não identificando a separação de certos parentes como fazem as línguas européias (1969, p.15-16) e, por isso, atribuiriam a eles a característica de classificatórios. Para o autor em questão, uma língua é mais classificatória quanto menor o número de termos existentes.

Em seu texto '*Sistemas Classificatórios de Parentesco*', Kroeber defende que as terminologias de parentesco não passam de uma expressão psicológica dos indivíduos, não tendo nenhuma relação com a esfera social e sendo determinadas unicamente por um fenômeno da linguagem. Para ele, "*os termos de parentesco decorrem primeiramente de fatores lingüísticos, e são apenas indireta e ocasionalmente afetados por circunstâncias sociais*" (idem, p.22) e que "*a razão do uso de termos idênticos ou semelhantes para parentesco distintos está na semelhança entre os parentescos*" (idem, p.23). Acredita também que é muito inconsistente deduzir instituições sociais ou maritais partindo dos termos de parentesco, já que eles "*refletem a Psicologia, não a Sociologia. São determinados, antes de mais nada, pela língua, e só com muita prudência podem ser utilizados como fontes de inferências sociológicas.*" (idem, p.25).

Anos mais tarde, como alertam muitos comentadores da obra de Kroeber, o autor reviu os textos que utilizavam a palavra 'Psicologia', entendendo que esta fazia com que sua teoria fosse mal compreendida, sugerindo que: "*as partes da linguagem, termos de parentesco, refletem uma lógica inconsistente e padrões conceituais tanto quanto instituições sociais.*" (Laraia de Barros, 1969, p.9).

Rivers, por sua vez, dedica boa parte de sua produção para explicitar oposição à Kroeber e admiração à Morgan. A partir de trabalhos de campo cuidadosos e da coleta de diferentes terminologias de parentesco e regras matrimoniais, afasta-se do evolucionismo e desenvolve um método de pesquisa preocupado em adequar a metodologia da antropologia a da ciência: buscando demonstrar que conexões causais determinam relações sociais. Para isso, trabalhou no detalhe as relações entre regras de casamento, regras de descendência e terminologia de parentesco.

O autor propõe um método de análise dos sistemas de parentesco: o **método genealógico**, que consiste num "*alfabeto que permite a transcrição da linguagem do parentesco*" (idem), onde descreve como a coleta de terminologias deve ser realizada e analisada. Este procedimento tem a intenção de expandir a genealogia de ego tão longe quanto se recordar. Depois, pergunta-se a ele que nome dá a determinada relação parental, estendendo este vocabulário a outras relações semelhantes. Com isso, daria inteligibilidade às nomenclaturas de parentesco aplicadas por determinada sociedade, uma vez que passaria a entender quais parentes são chamados por dados termos e que relações são associadas a eles. Note-se que a ênfase desta pesquisa está nas relações genealógicas traçadas a partir de ego e nas terminologias que delas derivarão, neste sentido, estudos de parentesco para o autor passam, necessariamente, pelo entendimento de suas genealogias.

Rivers, em seu texto '*Terminologia classificatória e matrimônio com primo cruzado*' adota a divisão cunhada por Morgan entre sistemas Classificatórios e Descritivos e procura caracterizar melhor este primeiro. Para o etnólogo, há uma íntima conexão entre métodos de denotação das relações de parentesco e as formas de organização social. A

terminologia, diferente de Kroeber, seria rigorosamente determinada pelas condições sociais e a nomenclatura de parentesco traria consigo práticas claramente definidas. Em outras palavras, para Kroeber, quando se chama um cunhado de irmão, seria reflexo de que há uma proximidade psicológica entre estas duas figuras. Já para Rivers, chamar alguém de algo implicaria em ter, em relação a esta pessoa, comportamentos determinados socialmente. Nos sistemas classificatórios, a função social de uma categoria de pessoas é dada por sua relação com os termos de parentesco (1991, p.71-80):

Proponho, neste momento, lidar com a terminologia classificatória a partir desse ponto de vista. Meu procedimento será o de, inicialmente, mostrar que as características que distinguem entre si as diferentes formas do sistema classificatório têm sido diretamente determinadas pelas instituições sociais daqueles que utilizam os sistemas, e somente quando tal for estabelecido, tentarei relacionar os caracteres mais gerais do sistema classificatório e de outros sistemas em relação às instituições sociais. (idem, p.85)

Assim, Rivers defende que a terminologia de parentesco está atrelada às condições sociais e que é impossível de se explicar características da terminologia do parentesco em bases psicológicas (idem, p. 146), já que o tratamento do parentesco deve ser focado nas relações genealógicas.

Schneider (1968), diante deste debate, faz um balanço interessante a respeito do posicionamento dos dois autores citados, afirmando que: atualmente, conforme Kroeber nos alertou, um sistema de terminologias de parentesco não é um simples sistemas de nomes para um universo homogêneo de significados, como apontou Rivers. Um dado termo de parentesco significa diversas coisas ao mesmo tempo, cada coisa como fazendo parte de um universo diferente de significado. No entanto, afirma que Rivers nos mostrou que os sistemas de parentesco são mais complexos do que se pensava, deixando um legado sobre o entendimento de seus mecanismos (Schneider, 1968, p.15). Segundo descreve:

If one read this book [Kinship and Social Organization] to see how different combinations of marriage rules and descent rules yield different categorizations of kinsmen and does not trouble too much over either the question of historical reconstructions or the question of naïve determinism, one can appreciate the contribution of Rivers to the study of social organization and kinship. (idem)

Entretanto, Schneider é claro ao afirmar que as contribuições de Kroeber atualmente são mais empregadas que as de Rivers, uma vez que dialogam fortemente com Lévi-Strauss. E cita um trecho em que Kroeber afirma: “*I should still lay more stress on the former influence, because, after all, kinship system are terminologies, terminologies are classifications, and classifications are reflections of ‘psychological’ process*” (1917, p.395, *apud*, Schneider, 1968, p.14)

Outro antropólogo relevante neste debate é Radcliffe-Brown que, em alguns de seus textos, sintetiza o debate entre Kroeber e Rivers e propõe sua própria visão sobre a problemática. Este autor, que é um expoente do que veio a ser chamada de escola Estrutural-Funcionalista britânica, tem forte influência dos textos de Rivers, já que foi seu aluno. Desta relação, escreveu:

A minha estima por Rivers como homem, professor e cientista não diminuiu de forma alguma pelo fato de ser obrigado a fazer crítica à sua utilização do método histórico conjectural. [...] Nas minhas discussões amigáveis com ele durante um período de dez anos, que acabaram num acordo em continuarmos não concordando. (Radcliffe-Brown, 1989, p.82).

Seu legado, além dos mencionados abaixo, é o fato de ter se ocupado em delinear conceitos que, até então, vinham sendo usados de forma indistinta como: clã, linhagem, estrutura, grupo de linhagem, metades, dentre outros.

Radcliffe-Brown, em seu texto *'Estruturas e funções nas sociedades primitivas'*, preocupa-se, primeiramente, em se afastar das análises evolucionistas, pautadas no que chamou de história conjectural ou teórica. Para ele, a história é algo relevante no entendimento de uma sociedade, no entanto, critica autores como Morgan, McLennan e Rivers que tentaram, a partir das sobrevivências materiais de sociedades (*survivals*), reconstruir um passado baseado em relações hipotéticas. *"Em história conjectural temos conhecimento direto de um certo estado de coisas num dado momento e local, sem termos um conhecimento adequado das condições ou acontecimentos precedentes, a respeito dos quais ficamos reduzidos a conjecturas."* (idem, p.81).

Como acreditava que os estudos de parentesco, até então, estavam impregnados de teorias pseudo-históricas, propõe o método comparativo de análise, cujo intuito era formar esquemas de classificação através da comparação entre sistemas, encontrando regras capazes de explicar todo tipo de manifestação relativa a escolhas de matrimônio, *"para chegar a uma compreensão dos sistemas de parentesco, devemos empregar comparação e análise combinados."* (Radcliffe-Brown, 1978, p.60). Radcliffe-Brown sugere, portanto, um estudo sincrônico do parentesco, não em função de uma suposta história, mas do observável. A partir deste método, pretendia mostrar que, a despeito dos sistemas de parentesco manifestarem muitas variedades superficiais, existiriam alguns princípios estruturais que perpassariam todos eles.

Como sistemas de parentesco, refere-se a um 'sistema de parentesco e casamento' ou a 'parentesco e afinidade', cuja unidade estrutural é o grupo da família elementar (entendida como um homem, sua mulher e seus filhos). *"Um sistema de parentesco nos apresenta, desta forma, um conjunto complexo de normas, de práticas e de padrões de comportamento entre parentes."* (idem, p.71). Isto é, parentesco é pensado como relações reais entre pessoas. Para o antropólogo, as relações travadas no interior da família correspondem a vínculos de primeiro grau. Relações de segundo grau referem-se às traçadas entre famílias, formando o arcabouço do que chamou de estrutura, entendida como uma noção de ordem exclusivamente prática/empírica, de arranjos de pessoas no interior de uma sociedade, isto é, uma rede de relações diádicas entre indivíduos.

"Um certo número destas relações é reconhecido para fins sociais, ou seja, estão associadas a certos deveres e obrigações ou certas formas diferentes de comportamento." (idem, p.84), e é este tipo de relações que Radcliffe-Brown definiu como fazendo parte do parentesco. Sistema de parentesco, portanto, refere-se a relações de obrigação e deveres e, por isso, está diretamente relacionado à esfera jurídica, reguladora. Parentesco é, então, parte do que chamou de estrutura social, uma vez que constitui uma rede de relações

sociais: “*sistema de parentesco e afinidades, se preferirmos, é um sistema de relações diádicas entre duas pessoas de uma comunidade, na qual o comportamento entre duas pessoas entre si está regulamentado de uma certa forma e em maior ou menor grau através da sua utilização social.*” (idem).

No que se refere ao debate sobre as terminologias de parentesco, é enfático na sua oposição à Morgan, afirmando que este buscava recolher amostras das nomenclaturas, compará-las para mostrar reconstruções históricas e a existência anterior de certas formas de organização social. Quanto a Rivers, assinala que atribuía aos fatores sociais a determinação das terminologias e que estas seriam resultado de certas características da organização social. Já em relação ao que chama de ‘o lado negativo de Kroeber’, o critica por não ver relação entre os termos de parentesco e as instituições, isto é, tais termos e práticas de matrimônio, descendência e relações pessoais (idem, p.93-95). Em suas próprias palavras, Radcliffe-Brown vai pontuar o que para ele é indispensável nesta definição, afirmando que a correspondência entre nomenclatura de parentesco e práticas sociais é visível em todo mundo:

nomenclatura do parentesco é uma parte intrínseca de um sistema de parentesco, como também é uma parte intrínseca de uma linguagem. As relações entre nomenclatura e o resto do sistema, são relações que têm lugar no interior de uma totalidade organizada. [...] No estudo em si do parentesco, a nomenclatura tem máxima importância. (idem, p.96-97)

Neste sentido, a terminologia é o que nos ajudaria a reconhecer certas categorias e, diante delas, obrigações e deveres. A nomenclatura tem que ser analisada em relação ao sistema, mas é apenas o primeiro passo da investigação.

Como defensor do método comparativo para a antropologia e da busca por princípios gerais e leis aplicáveis a todas as sociedades humanas, Radcliffe-Brown se distancia das conclusões de Rivers na medida em que se preocupa em explicar a existência de certos tipos de matrimônio a partir da lógica de suas regras e terminologias, de modo que suas explicações sejam válidas para todos os sistemas que procederem do mesmo modo, e não como reflexo de uma sobrevivência de características particulares que já não existem mais. Terminologia é algo classificatório é o modo como se distingue e classifica cada pessoa no interior do sistema de parentesco. Radcliffe-Brown não se preocupa com a origem delas, mas com sua função social.

Por fim, Lévi-Strauss, cuja contribuição aos estudos de parentesco é enorme e se manifesta, principalmente, em sua tese, ‘*As Estruturas Elementares do Parentesco*’, onde sintetiza sua visão sobre toda a produção antropológica clássica a respeito desta temática. No prefácio do referido texto, o autor já enuncia alguns conceitos que permeiam todo o livro. No primeiro parágrafo, define o que entende por estruturas elementares do parentesco em oposição a estruturas complexas:

Entendemos por estruturas elementares do parentesco os sistemas nos quais a nomenclatura de parentesco permite determinar imediatamente o círculo dos parentes e dos aliados, isto é, os sistemas que prescrevem o casamento com um certo tipo de parente. Ou, se preferirmos, os sistemas que, embora definindo todos os membros do grupo como parentes, dividem-nos em duas categorias, as dos cônjuges possíveis e a dos cônjuges proibidos.

Reservamos o nome de estruturas complexas para os sistemas que se limitam a definir o círculo dos parentes e que deixam a outros mecanismos, econômicos ou psicológicos, a tarefa de proceder à determinação do cônjuge. (Lévi-Strauss, 1982 [1949], p.19)

Vale dizer, como já é sabido, que estruturas elementares não se referem a algo mais simples, ‘primitivo’ ou primeiro em relação a complexas que, nesta lógica, seriam de maior complexidade e, portanto, superior e derivadas do primeiro modelo. Muito pelo contrário, a estrutura elementar é uma lógica social capaz de sozinha delinear os casamentos preferenciais, isto é, onde a prescrição e a proibição matrimonial são ditadas exclusivamente pelos sistemas de aliança. A estrutura complexa, por sua vez, caracteriza-se por necessitar de dois princípios ou mais para determinar a prescrição dos cônjuges, deixando apenas a proibição, isto é, o grupo dos não casáveis, sendo definida pelo parentesco.

Sem perder esta importante definição de vista, Lévi-Strauss inaugura uma grande discussão sobre o papel fundamental da proibição do incesto na distinção entre natureza e cultura, universal e particular, lei e regra:

é no terreno da vida sexual, de preferência a qualquer outra, que a passagem entre as duas ordens pode e deve necessariamente efetuar-se. Regra que abrange aquilo que na sociedade lhe é mais alheio, mas ao mesmo tempo regra social que retém, na natureza, o que é capaz de superá-la. A proibição do incesto está ao mesmo tempo no limiar da cultura, e em certo sentido é a própria cultura. (idem, p.50)

Após amplo debate a respeito do tabu, acaba por aproximar sua visão de parentesco à do caráter sintético da dádiva - dar, receber, retribuir - de Mauss (ver: Mauss, 1998). Isto é, uma perspectiva teórica do parentesco fundada numa teoria da vida social, na troca de bens e pessoas: “*a noção de reciprocidade como condição de possibilidade da vida social e a troca como nexa instituinte*” (Dal Poz e Silva, 2009, p.1). O parentesco seria, portanto, um caso particular da troca maussiana, uma modalidade de intercâmbio representada pela instituição do matrimônio, onde se trocam mulheres, mas não só, também mercadorias, rituais, ensinamentos e festas, gerando relações recíprocas entre os grupos. Proibição do incesto, dom recíproco e matrimônio são, neste sentido, fenômenos de uma mesma ordem: ambos têm repulsa ao individual e geram aliança entre grupos.

Assim, Lévi-Strauss coloca o casamento no centro das discussões sobre parentesco, sendo uma das principais modalidades do fato social total de Mauss (ver Mauss, 1998), uma vez que articula diversos âmbitos da vida social: econômico, familiar, ritual, jurídico etc. “*a troca, fenômeno total, é primeiramente uma troca total, compreendendo o alimento, os objetos fabricados e esta categoria de bens mais preciosos, as mulheres.*” (Lévi-Strauss, 1982 [1949], p.100). Neste sentido, o matrimônio como instituição seria a maior representação da reciprocidade: para que tenha uma mulher para casar, diante da proibição do incesto, tem-se que casar fora do próprio círculo - exogamia.

A partir do momento em que proíbo a mim mesmo o uso de uma mulher, que com isso passa a ser disponível para outro homem, há, em algum lugar, um homem que renuncia a uma mulher que, por esse fato, torna-se disponível para mim. O conteúdo da proibição não se esgota no fato da proibição. Esta só é instaurada para garantir e fundar, direta ou indiretamente, uma troca. (idem, p.91)

Através destas colocações, Lévi-Strauss se opõe à teoria da descendência desenvolvida por Radcliffe-Brown e Evans-Pritchard, marcando posição no que veio a ser chamada de teoria da aliança. Segundo Schneider (1965), as duas teorias, cada uma a seu modo, estão preocupadas com uma noção de estrutura social. A teoria da aliança, conforme o exposto acima, é pautada na reciprocidade entre os grupos que, diante da proibição do incesto, passam a se relacionar e trocar símbolos, mulheres e palavras. Nesse sentido, a troca de noivas é entendida como um sistema de trocas totais que expressaria o princípio estrutural da aliança. Tal princípio de estrutura não está expresso numa estrutura concreta da vida social, mas seria reflexo do intelecto, de uma estrutura presente numa forma de pensamento estruturante.

Já a teoria da descendência concede ao parentesco o lugar, que nas sociedades complexas, é dado ao Estado, com a faculdade de organizar um todo sem ter um poder centralizado. As famílias seriam, nessa lógica, os grupos articuladores dos diferentes âmbitos das sociedades primitivas, grupos estes definidos por diferentes regras de descendência. Portanto, para compreender como as sociedades tradicionais se organizam, é necessário estudar como estes grupos de descendência se relacionam e a partir destes vínculos seria possível observar uma estrutura concreta das relações. Para Radcliffe-Brown, as formas de organização dos grupos de descendência são símbolos inerentes de um princípio de estrutura. Já para Lévi-Strauss, é olhando para as trocas, reciprocidades e alianças que o parentesco e as sociedades devem ser entendidas.

Estas duas visões opostas sobre a noção de estrutura e sobre como olhar para o parentesco - como algo que gera aliança ou como algo gerado pela prática da descendência - sobrevivem até hoje. Na realidade, nas ciências humanas, os modelos não são superados completamente, mas sobrepostos e debatidos. Todos os autores citados têm seu grau de atualidade e desgaste e são representantes de linhas de pensamentos relevantes, além de terem contribuído enormemente para os estudos do parentesco e das sociedades ditas primitivas.

Atualmente, como ponderam Nigel Rapport & Joanna Overing no texto '*Kinship*', o estudo do parentesco foi, durante muitas décadas e através de autores consagrados, o grande tema da antropologia, sua cadeira mais essencial e que fez com que a disciplina ganhasse status de ciência. No entanto, alerta que para alguns antropólogos contemporâneos, temas mais 'abrangentes' como parentesco, cultura, sociedade e organização social, antes definidores dos problemas de pesquisa da antropologia, têm sido colocados em questão. Alguns, como Schneider e Needham, afirmam que muitos assuntos relacionados às sociedades primitivas foram pensados, até então, sob o domínio do parentesco, como simples partes deste 'grande organizador' das sociedades tradicionais. Agora, essa matéria vem sendo desmembrada e ganha novas dimensões, deixando de olhar para temas como estrutura social e âmbito jural e político e direcionando-se para questões como agência, gênero, estética e ação individual. Todas esferas que antes estavam 'dentro' do parentesco e agora passam a ter mais visibilidade (Rapport & Overing, 2000, p.217-218).

Em sua definição a respeito do parentesco Rapport & Overing reconstróem argumentos de Schneider e Needham quanto à sua aceção e significado. Segundo apontam,

um dos problemas deste conceito é que aceitam que, enquanto as sociedades ocidentais são organizadas por um poder centralizado, o Estado - uma construção social sólida e 'moderna' - as sociedades tradicionais, em oposição, não possuem um poder centralizador e a instituição responsável por sua organização é o parentesco - uma esfera intimamente relacionada ao domínio da natureza e da biologia. Assim, haveria uma valorização das sociedades organizadas pelo Estado, em detrimento das que dão espaço ao parentesco, aproximando tais sociedades de um primitivismo, guiadas pelo domínio do doméstico e não do público, como nas ocidentais.

Deste modo, uma explicação social através do domínio do parentesco traria uma 'desvalorização' destas formações, além de conceder ao parentesco uma superdimensão social. É nesta concepção superdimensionada que os estruturais-funcionalistas olham para a instituição do parentesco, como algo que se aproxima das dimensões jurídica e política. "*Everything else, a society's moral, law, etiquette, religion, politics and education, was to be studied as but an aspect of social structure, or in other words its kinship system.*" (idem, p.218)

Atualmente, tem-se criticado a explicação de todos os mecanismos presentes nas sociedades primitivas através do domínio exclusivo do parentesco, já que ele seria o responsável pelas escolhas matrimoniais, políticas, religiosas, definição de grupos e outras dimensões da vida social. Deste modo, os estudos de parentesco, por meio destes questionamentos, vêm passando por uma espécie de 'reformulação'. Como foi dito, ele deixa de olhar para grandes temas que seriam responsáveis pela coesão social e perde a característica de procurar o 'universal', uma doutrina focada numa unidade genealógica da humanidade:

As anthropology slowly came to realize, any 'definitional rigour' to be achieved through the use of any of the above analytic concepts of society is well nigh impossible. Such constructs tend to sit within particular and forceful paradigms of social order, and therefore carry all the litter of such grand narratives. (idem, p.223)

Autores contemporâneos começam a estabelecer diálogos entre antropólogos feministas e etnólogos e a tendência tem sido pensar o parentesco como uma dimensão multifacetada que engloba diferentes pontos de vista, escuta as narrativas de pessoas que vivem os sistemas de parentesco no seu dia-a-dia e que formam, a partir de suas relações, redes de significado. Na realidade, de que trata o parentesco senão da vida cotidiana dos indivíduos? De suas relações e, portanto, seu estudo deve levar em consideração a agência humana e seus desejos. Com isso, outras perguntas têm surgido para serem respondidas pelo parentesco. Não é o fim destes estudos, mas tempos de redimensionamento e redirecionamento.

II. DEBATENDO COM ROBERT HAHN

Robert Alfred Hahn foi o único autor a se dedicar, exclusivamente, ao estudo do sistema de parentesco Rikbaktsa¹. Tal análise está descrita em sua tese '*Rikbakca catego-*

¹ Por isso este capítulo será baseado quase que exclusivamente em seus textos.

ries of social relations: an epistemological analysis', defendida em Harvard para adquirir o título de 'Doutor em Filosofia em matéria de Antropologia', tendo sido orientado por Klaus-Friedrich Kosh e James J. Fox. Este último, ex-aluno de Maybury-Lewis pela mesma universidade, onde acabou por lecionar alguns anos.

Além da tese, chegou a publicar dois importantes artigos sobre os Rikbaktsa: '*Misioneros y colonos como agentes del cambio social*' e '*Negotiated kinship among the Rikbakca*'.² Em seus trabalhos, Hahn não nos dá muitos dados sobre em que condições executou o trabalho de campo, suas análises, nem quais eram suas motivações pessoais por este tema. Pouca coisa se sabe sobre este autor que, ao que tudo indica, abandonou o gosto pelas populações ameríndias e pela antropologia.

A tese do autor que será debatida a seguir tem um estilo muito peculiar. Preocupa-se em localizar a discussão sobre a terminologia Rikbaktsa em meio aos debates sobre parentesco e vocabulário de parentesco que ocorriam na época em que escreveu. Assim, toda sua atenção está voltada para situar a análise entre a teoria genealógica e a teoria baseadas nas categorias.

A explicação genealógica, cujos princípios foram estabelecidos por Morgan e Rivers³, tem como grandes interlocutores no texto de Hahn, Scheffler & Lounsbury. Esta doutrina tem a genealogia como foco principal das análises de terminologias, já que acreditam que ela é a responsável por dar inteligibilidade a tais sistemas. Scheffler & Lounsbury não negam a importância do contexto social para o entendimento dos vocabulários de parentesco, mas dão primazia às palavras elas mesmas. Assim, cada termo deve ser encarado como um elemento epistemologicamente independente, que pode ser identificado e trabalhado sem, necessariamente, o conhecimento de outros. A teoria genealógica, por isso, estaria na fronteira entre a antropologia e a lingüística, já que pretende entender as relações semânticas dos sinais lingüísticos buscando, portanto, uma análise semântica (de significado) e não sociológica dos termos de parentesco (idem, p.216).

Uma das grandes questões para estes pesquisadores é a postulação da universalidade do parentesco. Uma vez que entendem que fatos genealógicos ocorrem em todo lugar, há, portanto, sistemas de parentesco em todo lugar. Deste modo, cabe aos sistemas a administração dos dados genealógicos sendo estes, primordialmente, dados de filiação (relação vertical que une pais e filhos) e de casamento (relação horizontal entre afins que gera filhos). A terminologia de parentesco (*kinship terminology*) é, portanto, o resultado das relações genealógicas acima expostas, e o significado de cada termo é dado pelo sentido denotativo (uso literal, genealógico) adotado. Há na teoria genealógica, conseqüentemente, a primazia da genealogia sobre outros fatores, sem que se note o significado do vocabulário no interior da sociedade estudada.

Finally, we know little of the significance of this vocabulary to the Siriono [população onde Scheffler & Lounsbury desenvolveram suas pesquisas]; we are not told the social means by which the categories come to be assigned to particular relations, nor are we told how the relations are reckoned, and since we know nothing of nongenealogical criteria, we also do

² Ver na Bibliografia desta dissertação as referências detalhadas destes textos.

³ Este debate tem relação com o item anterior: Estudos de Parentesco: uma breve introdução.

not know how *these categories might be manipulated in the creation or adjustment of social relations*. (idem, p.228)

Os categoristas, por sua vez, herdeiros de Kroeber, têm como procedimento metodológico não fixar a universalidade substantiva do parentesco. Assim, colocam em questão se o parentesco existe em todas as culturas humanas ou não, uma vez que ele deve ser entendido como uma relação social, não como algo diretamente associado à genealogia *stricto sensu*. O vocabulário do parentesco (*relationship terminology*), neste sentido, é tomado como uma categoria social e, por isso, pode estar presente ou não entre as populações como outras categorias sociais que compõe uma realidade. Cada termo do vocabulário não é pensado segundo as relações genealógicas ali existentes, mas nas relações e vínculos estabelecidos e manifestos pela terminologia. O fato, por exemplo, de um tio genealógico ser nomeado como pai classificatório não é explicado por suas relações genealógicas, afinal trata-se de um sentido conotativo (uso figurado) do termo, não denotativo, como pensa a teoria genealógica. Assim, os termos são entendidos em meio a seu contexto social, e a genealogia é vista apenas como um suporte dos sistemas, não seu foco de análise.

Hahn, por sua vez, debate o sistema de parentesco Rikbaktsa pensando-o em meio a estas teorias. Entretanto, não se posiciona claramente imerso em nenhuma delas. Como se verá mais adiante mostra-se contrário à postura dos genealogistas, já que entende que o vocabulário *-pehe* não tem como base exclusiva a genealogia Rikbaktsa, a pesar de se utilizar em grande medida dela:

In this presentation I shall reexamine most briefly the sources of our knowledge of these vocabulary systems in order to show that the vocabulary systems are not independent of other features of social relations. [...] I will attempt to show that we again a fuller understanding of these vocabularies and of the social relations of societies by examining the use of terminologies of social relations, thus as artifacts in social life, rather than by examining the 'social correlates of kinship terminologies'. [...] we should seek meaning in use. We have assumed a uniqueness or primacy of kinship in these vocabularies rather than examining the ways in which the vocabulary are actually used. I will describe the Rikbakca code by which terms are ascribed to relations in order to show how the meaning of the terms must take this code into account. (Hahn, 1978, p.38-39)

Para ele, o parentesco é como conjunto de palavras cujo sentido não é diferente de chamar, 'dirigir-se a'. Hahn pensa o etnógrafo como alguém que se depara em campo não com relações terminológicas, mas com a linguagem sendo aplicada em situações sociais reais, assim, acredita que aspectos destas situações devem ser evidenciados nas etnografias ao invés de se tentar interpretar as relações terminológicas. Acredita que a "*social life of words*" (idem, p.42) deve ser observada através das regras, explícitas ou não, pelas quais os termos são escolhidos.

Segundo o autor, termos de chamamento podem ser usados de diferentes maneiras, com diferentes finalidades, mas obedecendo a certas regras (idem, p.41): "*There are practices of word usage, histories of these practices, and there may be explicit rules of word usage as well.*" (idem). Para ele, algumas palavras podem ser usadas obedecendo a fatos observáveis e reconhecíveis, como as relações genealógicas, por exemplo. Já outros usos

podem se basear em fatores observáveis, mas cujos princípios são a escolha pessoal ou outras regras que não as da genealogia: as relações eletivas é que vão definir estes termos, como nos casos amorosos, por exemplo.

Assim: “*Paternity is not negotiable or alterable, and does not depend on intentions; amity or intimacy are both negotiable and alterable, and depend very much on intentions.*” (idem, p.42). Por isso, defende que as relações que não são historicamente determinadas e que podem ser eleitas devem ter seus termos arranjados por algum mecanismo determinado socialmente, alguma regra a ser desvelada. E, segundo sustenta, “*It would seem that such codes must be universal.*” (idem).

Hahn afirma que coletou seus dados de parentesco observando a forma como cada indivíduo Rikbaktsa se relacionava entre si, examinando que termos de chamamento eram utilizados em suas conversas, como um Rikbaktsa se dirigia a outro, associando a coleta dos termos à análise etnográfica⁴. Segundo aponta, buscou fazer uma antropologia da palavra, interpretando o sentido dos termos conforme seu uso (a palavra é vista por ele como mais um artefato da cultura, assim como potes de barro, urnas funerárias etc. e devem ser interpretadas como tal (Hahn, 1976, p.203)). Isto é, analisa, ao mesmo tempo, o sistema terminológico aliado às atitudes e regras sociais por ele manifestas (idem, p.203). Por isso, buscou o “*vocabulary of social relations of kinship in the traditional thought and action of the Rikbakca*” (idem, p.01).

In this application to the study of Rikbakca categories it leads to a view of ‘kinship’ which differs from the views of some predominant theories. The Rikbakca language of kinship and social relations is shown to be an instrument of the arrangement as well as of the conceptualization of social relations. The significance of this language in Rikbakca society is in large part defined by the elaborate code of this usage. (idem, p.205)

Adiante, a descrição do sistema de parentesco Rikbaktsa que Hahn configurou. Assim, ficará mais fácil conhecer seu posicionamento teórico.

III. A TERMINOLOGIA RIKBAKTSA: SISTEMA -PEHE⁵

Em sua tese, Hahn busca sistematizar a terminologia de parentesco dos Rikbaktsa. Tais categorias são o vocabulário que considerou predominante nas relações sociais desta população e referem-se a uma lista restrita de termos: “*The study focuses upon a set of words which Rikbakca themselves distinguish from other words; this set refers to the principal social relations of Rikbakca life.*” (Hahn, 1976, p.01). Os termos são os utilizados na ‘nomeação’ das pessoas de acordo com a relação que se estabeleceu, muitas vezes independente da conexão genealógica existente entre elas. Assim, em suas palavras:

I demonstrate how these words are used to refer both to genealogical relations and to other, nongenealogical relations as well; these other relations - relations of affection, of social and

⁴ Hahn parece não ter se dedicado à análise de genealogias, apenas de termos de chamamento. Fato é que, se estudou algumas genealogias de famílias Rikbaktsa, este material não está publicado, apenas a lista dos 60 termos de chamamento, objeto de sua tese. Para mais detalhes sobre sua metodologia, ver: Hahn, 1976, p.229-284.

⁵ -pehe: chamar, ‘dirigir-se ‘a, ‘fazer referência a’ (Hahn, 1976, p.104 - minha tradução).

sexual distance and closeness, of cooperation, and of respect - represent values dominant in Rikbakca society. (idem)

Já na introdução, Hahn define o que entende por vocabulário de parentesco e sua função na compreensão das sociedades humanas. Para o autor, a terminologia de parentesco é fonte de conhecimento da vida social, cultural e comportamental de uma população. Para tanto, seu objeto de estudo não é o conjunto indiscriminado dos termos de chamamento desta população, mas os que funcionam “*as components of active discourse and as labels for these relations*” (idem, p.10) e que podem ser referidos por um único termo: *-pehe*.

De modo mais preciso. O sistema *-pehe* se refere à forma como os Rikbaktsa dividem e ordenam os seres sociais através de categorias relacionais. É o vocabulário de suas relações sociais predominantes, que forma um conjunto de 60 termos de chamamento, todos eles acompanhados pelo radical *-pehe*. Para um Rikbaktsa, qualquer outro indivíduo do universo Rikbaktsa será referido por um (ou mais) termo deste sistema:

They refer to these categories with the word stem *-pehe*: ‘to call’, ‘to address’, ‘with reference to’. The categories are means of reference. The categories of the *-pehe* system are the principal means by which Rikbakca address and otherwise refer to each other. [...] When one of this relations exists, the question ‘So and so, how do you call him?’ - ‘X, ipehe hawa cimi?’ - will elicit one of these categories, [...] *-pehe* categories are thus clearly distinguished from other relational categories not so labeled. (Hahn, 1976, p.104)

Segundo o autor, as categorias *-pehe* envolvem todo o universo das relações sociais Rikbaktsa, incluindo flora, fauna e fenômenos naturais. Pares de animais também recebem categorias *-pehe* de relacionamento, assim como o sol e a lua, dentre outros elementos naturais. Estrangeiros igualmente participam desta classificação, sendo qualificados de acordo com a faixa etária e sexo (idem, p.111).

O vocabulário Rikbaktsa expressa por meio de seus termos as diferenças de sexo, geração, idade relativa, sexo de quem fala, sexo a quem se refere e também faz a distinção entre parentes linear/colateral e paralelo/cruzado⁶. Além disso, ao ouvir um termo de chamamento é possível identificar se as pessoas são da mesma metade ou de metades opostas, já que “*each of the -pehe categories denotes relations either within the sections or between them.*” (Hahn, 1976, p.113). Por isso, o autor defende que o sistema *-pehe* é o sustentáculo da organização social Rikbaktsa, na medida em que é a linguagem comum que permite perceber e reproduzir a realidade social:

[...] Rikbakca discriminated system of categories is used as an artefact of this organization. I claim that Rikbakca make use of the options among categories in order to establish and acknowledge and to license extant or desired relations, thus realizing various interests, and to adjust social ideal and social realities. (idem, p.114)

⁶ Ver análise dos 60 termos na parte ‘c. Análise da terminologia *-pehe*: termos e relações’ desta dissertação.

Tais termos referem-se, deste modo, a relações ativas, presentes no discurso cotidiano. É um instrumento de ação social na medida em que é a ferramenta utilizada pelos Rikbaktsa para legitimar e autorizar suas atitudes e vínculos (idem, p.10), já que é o modo pelo qual as pessoas se associam, podendo negociar suas relações a partir da escolha destes termos. Este vocabulário, que opera por distinções classificatórias e em pares, qualifica pessoas e vínculos (de acordo com o termos eleito) e, através destas escolhas, relações são produzidas, evitadas, arranjadas e modificadas (idem, p.104)⁷.

Para Hahn, uma característica significativa do sistema *-pebe é não ser um sistema que diga respeito, exclusivamente, a relações genealógicas*. Assim, preocupa-se em afirmar que “*it is not an instrument for the notation of genealogical facts*” (idem). Os termos de chamamento Rikbaktsa têm uma base genealógica, mas também são empregados em relações não genealógicas (de afeição, cooperação, respeito, evitação etc.). Isto é, existiriam dois tipos de categorias de relacionamento, as genealógicamente explicadas e as baseadas na reciprocidade, explicadas não-genealógicamente (idem, p.18). Deste modo, os termos associados às relações genealógicas passariam a ser coextensivos a relações não-genealógicas.

Os termos do sistema de parentesco Rikbaktsa não poderiam, por isso, ser caracterizados como sendo exclusivamente genealógico ou não-genealógico, entretanto, estes são os componentes essenciais deles. E, embora os “*Rikbakca are certainly aware of strictly genealogical connections, their categories do not consistently distinguish persons by these.*” (idem, p.12). Hahn entende que a genealogia⁸ faz parte dos sistemas de parentesco, ela é seu ponto central, assim, “*we call ‘kinship’ the realm of the practice of social relations of genealogy, thus including genealogy as a focus of kinship, but not excluding other focus.*” (idem, p.13). E o estudo do parentesco, por sua vez, deve focar as atitudes e atos decorrentes de como as pessoas negociam as relações genealógicas. “*Thus kinship need not be concerned solely with genealogical relations, but must be concerned in part with them. When the concern of kinship system is solely with genealogy, we speak of ‘pedigree’.*” (idem, p.14).

Nas palavras de Adriana Athila (que baseou sua análise de parentesco Rikbaktsa em seus dados de campo observados segundo as concepções de Hahn):

O que se convencionou denominar de genealogia certamente era capaz de promover relações, permiti-las ou justificá-las em alguns contextos sociais, mas em outros, não constituía qualquer impeditivo para efetivação de relações, classificação e reclassificação de pessoas segundo algumas categorias que, a princípio, seriam vetadas até pelo próprio discurso genealógico. (Athila, 2006, p.245)

Assim Athila - corroborando com Hahn - analisa que como as relações genealógicas servem, ou não, de base para uma dada relação entre os Rikbaktsa - ou até são negadas - pode-se dizer que não há nenhuma genealogia dada *a priori*, que seja descolada dos comportamentos, interesses, afeições e determina exclusivamente as relações sociais desta população (idem, p.246). Deste modo, a genealogia não é capaz de definir direta-

⁷ Ver discussão sobre este tema no próximo item: ‘b. Sobre a chamada flexibilidade do sistema de parentesco Rikbaktsa’.

⁸ Genealogia, para o autor, é vista como a relação entre parceiros sexuais e o sujeito que nasce fruto deste envolvimento.

mente os termos de parentesco, nem pode ser tomada como algo dado, um fato natural, que todos conhecem e manipulam igualmente (idem).

A. Sobre a chamada flexibilidade do sistema *-pehe*

Como já enunciado anteriormente, Hahn demonstra que uma das mais relevantes particularidades do sistema *-pehe* é o que chamou de ‘flexibilidade do sistema *-pehe*’ ou a possibilidade de ‘elegibilidade’ que o sistema compreende: a partir de determinadas necessidades o sujeito aciona as regras de parentesco elegendo com alguma liberdade o termo a ser empregado em uma relação, independente da genealogia, possibilitando certa agência individual nesta manipulação. Assim, Hahn acredita que o vocabulário *-pehe* apresenta uma margem de possibilidade para que as pessoas escolham, desenvolvam e criem relações inter-pessoais não-genealógicas com a mesma vitalidade e veracidade que as definidas por critérios genealógicos.

I demonstrate also that the words of this vocabulary are used not only in classifying persons and relations by their attributes, but also in actually arranging and licensing certain relations among allowed alternatives, and in rearranging relations, in ignoring or avoiding them, and even in achieving them - thus actively forming and reforming the ongoing interpersonal relations in which they also participate as elements of interaction. (Hahn, 1976, p.01)

Neste sentido, as categorias de parentesco demonstradas pelo autor não seriam somente organizadoras da sociedade Rikbaktsa, mas também refletiriam um sistema de relações que possibilita certa agência do sujeito, já que este pode se aproximar ou distanciar de pessoas que deseja, negociando os termos de chamamento de acordo com o tipo de vínculo que se quer travar. Assim, o indivíduo utilizaria a gramática do parentesco na compreensão e inteligibilidade de seu sistema, mas também usaria a mesma gramática como ferramenta de sua vontade, no estabelecimento de laços importantes para seu cotidiano, que não estavam determinados anteriormente pela genealogia.

Mais claramente: para Hahn, cada palavra *-pehe* tem duas classes de referentes, uma genealógica e outra não. Deste modo, a opção por determinado termo, ou melhor, a forma como se utilizam deste sistema de ambigüidades, determina o fim que se quer alcançar em uma relação. São procedimentos decisórios onde a base da escolha define o sentido do termo (idem, p.105).

*The system *-pehe* comprises some terms which are historically defined and thus subject to no negotiation, and other terms which are defined by both historical and by current features. The bounded system as a whole is defined by both sorts of features.* (Hahn, 1978, p.43)

Assim, um Rikbaktsa pode enfatizar proximidade com outro através da escolha do termo de parentesco (*-pehe*), vindo a chamar algum não parente (afim) pelo nome destinado apenas a parentes. Isto é, pode chamar alguém muito próximo de irmão ou

irmã e, a partir daí estabelecerá uma relação com este ‘irmão’ tão próxima e verdadeira como se fosse um irmão ‘de sangue’, “*impondo e justificando práticas recíprocas tão sérias e verdadeiras quanto às efetivamente próximas do ponto de vista genealógico*” (Arruda, 1992, p.271). Destarte, assim como se pode estabelecer uma relação de proximidade com alguém, as relações também podem ser desfeitas e restabelecidas, dentro de certos critérios que serão aqui apresentados.

Segundo aferiu Hahn, a concepção e o nascimento não determinam todas as relações de uma criança com o mundo. Alguns de seus futuros vínculos serão estabelecidos através de escolhas interpessoais, isto é, algumas das relações, mesmo que baseadas no parentesco, serão ‘criadas’ e outras ‘dadas’ (Hahn, 1976, p.175). Diante desta realidade, os Rikbaktsa usam tais categorias não apenas para classificar relações já existentes, mas também como forma de ‘permissão social’ para que novos vínculos sejam estabelecidos ou relações sejam redesenhadas (idem, p.176).

Há enorme variação na ‘flexibilidade’ das categorias *-pehe*, nem todas seriam flexíveis e permitiriam alteração. As relacionadas ao ato da procriação (afinais), isto é, as que estabelecerão vínculos de proximidade sexual, são as mais flexíveis, as que possibilitam maior margem de negociação na escolha dos termos. Aquelas que dependem delas, isto é, que ‘rodeiam’ as categorias de procriação, também são flexíveis, porém, menos. E outras categorias são ainda menos flexíveis, principalmente as determinadas pela genealogia (consangüíneas) e que são estabelecidas no interior da mesma metade.

Deste modo, relações determinadas pelo nascimento, entre membros de mesma metade e de membros lineares da metade oposta e seus agnatos próximos, praticamente não permitem elegibilidade. Nas outras relações com a metade oposta, principalmente nas que culminam em proximidade sexual, há maior margem de negociação. O que se pode notar, portanto, é que ao se tratar de estabelecer relações amorosas e, por isso, relações estabelecidas na metade oposta, a possibilidade de escolha do vocabulário é maior.

Igualmente, quando se quer obter uma relação de proximidade sexual com alguém cujas bases do relacionamento não eram essas, há que se negociar a escolha de um novo termo e o tipo de envolvimento é definido assim que as duas partes acordam sobre ele: “*depending on what they are eligible for and what they want.*” (Hahn, 1978, p.47). Assim, o que faz um relacionamento ser estabelecido sob as bases do *-pehe* é o consentimento entre as partes sobre o termo de chamamento que irá ser empregado. Quando esta negociação não ocorre ou é negada, não há nomenclatura a ser adotada, e, por consequência, há uma não-relação estabelecida (quando um quer estabelecer proximidade sexual e o outro não, por exemplo). Deste modo, “*Rikbaktsa say that they do not know to call persons with whom no -pehe has been arranged [...] there is no -pehe where there has been no negotiation and no agreement.*” (idem, p.45)

O *-pehe* é assentado em bases calculáveis (de genealogia) ou através de negociações (pergunta/resposta) por meio não-verbal ou arranjado por uma terceira pessoa - um parente ou amigo - desde que haja anuência das partes. Uma vez instituído um termo, raramente há mudanças, a não ser que se queira estabelecer outro tipo de relação. Há, por isso, a possibilidade destes arranjos não serem bem sucedidos, uma das partes pode se negar a negociar (Hahn, 1976, p.189). Nas palavras de Adriana Athila:

Devemos ter em mente que o emprego efetivo destes termos não depende inteiramente de posições genealógicas estritas ou de seu conhecimento, considerando também que seu uso por uma metade ou em referência ao outro segmento, potencialmente generaliza-se pelos diferentes clãs de uma mesma metade. Quaisquer distinções no uso destes termos, mesmo aquelas que significam por exemplo proximidades íntimas e distanciamento sexual no seio da metade oposta, serão mais uma questão de interesse e do estado atual das relações entre pessoas do que da aplicação de normas ortodoxas ou de cálculo genealógico. (Athila, 2006, p.295)

Para Hahn, existem dois níveis de relação: as de *'eligibility'* (elegibilidade) - baseadas em relações genealógicas - e o segundo nível se refere às *'practising relations'* (relações 'praticadas') em que apenas alguns casos deixam explícitas as referências à genealogia (Hahn, 1978, p.44). Há também relações que são chamadas por Hahn de 'incalculáveis', quando uma das pessoas é conhecida por ser *'hidden'*, *'missing'* ('escondida', 'faltando' - minha tradução) ou estrangeiros, cujas relações com o grupo não podem ser calculadas. Isso ocorre, segundo aferiu, quando o pai da criança é incerto - podem ser pais das duas metades - ou quando se viola algum princípio de comportamento do grupo (idem, p.46). "*People and relations called 'incalculable', then, are those of which one does not know, those which confuse common knowledge, and those which one wishes to ignore*" (idem). Estas relações recebem o termo HOKZAINA, cujo significado é algo como: não saber a origem, querer ignorar (Hahn, 1976, p.184). Para evitar esta situação, um estrangeiro deve receber um *-pehe* quando entra em contato com o sistema Rikbaktsa, caso contrário, não há como firmar um vínculo entre as partes (idem, p.180-181).

Segundo Arruda, a escolha dos termos também se dá por motivos políticos e afetivos:

A definição de papéis sociais dos indivíduos por critérios genealógicos, para além de ser uma criação social, constitui-se na ideologia do sistema *Pehe*. A posição genealógica do indivíduo é usada como legitimadora de várias possibilidades de escolha, mas a mesma posição genealógica que legitima um tipo de relação estabelecida entre dois indivíduos, pode em outro caso ser negada visando o estabelecimento de uma relação diversa. Ao mesmo tempo, os Rikbaktsa podem escolher o termo de tratamento de uma relação genealógicamente próxima, sempre que querem enfatizar e legitimar a proximidade afetiva ou política de relações genealógicamente mais distantes (1978, p.270-271)

Entre as negociações possíveis, as principais ocorrem entre homens e mulheres, que podem optar por não se relacionar (evitação), ter proximidade social mas sem intimidade sexual ou vínculo com intimidade sexual. Assim, quando um relacionamento de intimidade sexual é escolhido, é como se 'apagassem' as possíveis relações genealógicas que poderiam ser traçadas entre os parceiros. E, por outro lado, quando é estabelecido um termo cujo vínculo genealógico é usado para descrever a relação, a impossibilidade matrimonial é sua consequência (Hahn, 1976, p.117). Uma vez estabelecido o vínculo, para compreender o significado dos termos empregados é necessário examinar dois aspectos:

One the genealogical specifications which Rikbakca give, the other the alternatives which a Rikbakca has in choosing terms. Understanding these alternatives requires understanding how relations and their terms are established, be it by historical knowledge or by this in combination with negotiation. (Hahn, 1976, p.52)

Arruda, que analisou o parentesco Rikbaktsa e credita muitas de suas percepções à leitura da tese de Hahn⁹, também defende a flexibilidade do sistema. Para ele, a escolha terminológica varia dentro de certos limites e tem o objetivo de satisfazer os desejos e expectativas afetivas, políticas e econômicas (Arruda, 1992, p.270). Por isso, as escolhas entre as possibilidades permitidas estabelecem e legitimam “*os papéis sociais recíprocos, as hierarquias, as relações de aliança e cooperação, de proximidade ou distância social, até mesmo a indeterminação*” (idem). Mas defende que, a despeito da flexibilidade ser uma característica do sistema Rikbaktsa, a mortalidade provocada pelo contato pode ter ampliado sua mobilidade, já que vários casamentos foram refeitos após a morte de um dos cônjuges. Além disso, as crianças que perderam os pais acabaram sendo criadas por outra família ou, às vezes, criadas em conjunto (passando temporadas em diferentes casas)¹⁰, tendo que recriar os papéis sociais, dando mais vitalidades às possibilidades de escolhas individuais dos termos. Assim,

as possibilidades de classificação individual no sistema de parentesco cresceram em número, fortalecendo, no conjunto, muito mais as classificações derivadas de escolha pessoal (desde que aceitas pelos outros ‘atores’) do que as de imposição genealógica propriamente ditas. Essa flexibilidade e a visão ‘sociológica’ que os Rikbaktsa parecem ter desenvolvido sobre o parentesco abrem um espaço maior para as possibilidades de aliança política via casamento e para recompor e reequilibrar as metades e os clãs, muitos deles sem nenhum representante vivo. (idem, p.276-277)

Já Adriana Athila defende que o parentesco é algo que se desenvolve no tempo, admitindo reestruturações constantes. Cooperação, companheirismo e afetuosidade estabelecem as relações (principalmente as de tipo TSERE - ‘cunhado’). **Não seria possível atribuir às metades ou clãs, singularmente, a matriz das relações sociais de um indivíduo (Athila, 2006, p.307). O aspecto histórico, somado à afetividade cotidiana, marcam estes vínculos, para além da genealogia e das relações advindas dela. Para a autora, os termos de parentesco Rikbaktsa funcionam para expressar as relações de proximidade e distância, tão caras a eles (como demonstrou Athila em sua tese). Dentro do universo dos afins “há a possibilidade de escolha entre termos que ‘criam’ relações ‘consanguinizadas’ ou não” (idem, p.447). E o mesmo ocorre com o “chamado ‘universo’ de consangüíneos” (idem) onde se pode não atribuir termo a “alguém genealogicamente muito próximo, seja esta pessoa da mesma metade ou ainda do mesmo clã” (idem). Por isso, pessoas em posições genealógicas similares podem admitir termos de parentesco diferentes, já que as “relações são construídas e até discutidas ao longo da vida de um indivíduo” (idem). Desta forma, “uma metade está longe de significar para outra o universo efetivo da afinidade.” (idem). Assim como a própria metade de um indivíduo não representa o universo da consangüinidade.**

⁹ Arruda afirma que “Os exemplos de flexibilidade do sistema classificatório de parentesco e suas implicações sociais baseiam-se em situações observadas durante a pesquisa de campo [...]. Entretanto, muito me valí do trabalho de Hahn (1976) [...]” (Arruda, 1992, p.269 - nota de rodapé 12)

¹⁰ Para mais informações sobre a mortalidade Rikbaktsa, ver ‘Capítulo 1’ desta dissertação.

B. Análise da terminologia *-pehe*: termos e relações

Vamos agora aos termos de parentesco propriamente ditos. A relação abaixo¹¹ mostra o sistema *-pehe* como foi pensado e formatado, primordialmente, por Robert Hahn. Entretanto, cabe dizer, que a tabela publicada a seguir sofreu algumas modificações de acordo com os dados de Rinaldo Arruda, cujos alicerces também são os trabalhos de Hahn, e foi acrescida de algumas colocações de Adriana Athila, que foi a campo e também corroborou com a tese do autor.

A grafia dos termos (em caixa alta) são, entretanto, baseadas na grafia adotada por Arruda e Athila. Entre parêntesis estão os termos como foram grafados por Hahn. Cabe dizer que a tradução da tabela e os termos de parentesco formais (chamados na tabela de ‘Relações’) foram feitos por mim, apoiados nas elaborações de Arruda.

Abaixo, a tabela dos termos de chamamento Rikbaktsa com os sentidos *-pehe* de cada um deles.

TERMINOLOGIA DE PARENTESCO RIKBAKTSA: SISTEMA -PEHE			
Nº	CATEGORIAS	RELAÇÕES	GLOSA
1	TSY (ci)	yB/yZ	Irmão(ã) mais novo(a), ou membro mais novo da mesma metade e geração, não linear. (Masc. e Fem.)
2	KIKY (diki)	eB	<u>Para ego masculino</u> : irmão mais velho ou homem mais velho da mesma metade, não linear.
3	OKAHA	eB	<u>Para ego feminino</u> : irmão mais velho ou homem mais velho da mesma metade, não linear.
4	ZAWY (dawi)	eZ	<u>Para ego masculino</u> : irmã mais velha, mulher mais velha da mesma metade, não linear. Masc.
5	EKY (eki)	eZ	<u>Para ego feminino</u> : irmã mais velha ou mulher mais velha da mesma metade, não linear.
6	PUKY	BD	<u>Para ego feminino</u> : filha de irmão, sobrinha, mulher da primeira geração descendente da mesma metade.
7	YTSITSIK (icicik)	FZ	<u>Para ego feminino</u> : irmã de pai ou mulher da mesma geração e metade do pai.
8	ZO	F	Pai, genitor. (Masc. e Fem.)
9	ZOTSY (zoci)	FyB	Irmão mais novo de pai, homem da mesma geração e metade de pai, mais novo que ele. (Masc. e Fem.)
10	ZOZIKY (Zodiki)	FeB	Irmão mais velho do pai, homem da mesma geração e metade que o pai, mais velho que ele. (Masc. e Fem.)
11	ZIKYTSE (dikiste)/ ZIKYSTE (dikice)	eBS/eBD	<u>Para ego masculino</u> : filho(a) de irmão mais velho ou de homem mais velho da mesma metade, não linear.
12	TSYTSE (citse)/ TSYSTE(cice)	yBS/yBD	<u>Para ego masculino</u> : filho(a) de irmão mais novo ou de homem mais novo da mesma metade, não linear.
13	IE	M	Mãe, genitora. (Masc. e Fem.)

¹¹ Extraída das páginas finais da tese Hahn (1976), chamada por ele de tabela IV: p. IV-1, 2, 3, 4 e 5. Os dados de Rinaldo Arruda foram publicados em sua tese (1992) entre as páginas 539 e 543. Já as colocações de Adriana Athila (2006) encontram-se entre as páginas 295-301.

14	IEYTSITSIK (ieicicik)	MFZ	Irmã de pai de mãe [irmã de avô materno], ou mulher da mesma geração e metade do pai da mãe. (Masc. e fem.)
15	IEEKY (ieeki)	MeZ	Irmã mais velha de mãe ou mulher mais velha que a mãe, da mesma metade dela, não linear. (Mas. e Fem.)
16	IETSY (ieci)	MyZ	Irmã mais nova de mãe ou mulher mais nova que a mãe, da mesma metade dela, não linear. (Masc. e Fem.)
17	IEPUKY (iepuki)	MBD	Filha de irmão de mãe, ou mulher da primeira geração descendente em relação à mãe, não linear. (Masc. e Fem.)
18	ZIKIDO	ZD	Filha de irmã, filha de prima paralela, filha de irmã de pai. <u>Para ego masculino</u> : Relação feminina na metade oposta com proximidade social e distância sexual.
19	PUKYTSE (pukiste)/ PUKYTSE (pukice)	BDS/D	<u>Para ego feminino</u> : filho(a) de filha de irmão [filho(a) de sobrinha] ou de mulher da primeira geração descendente da mesma metade.
20	TSYTSE (cice)/ TSYSTE (ciste)	yBS/yBD/yZS/yZD	Filho(a) de irmão mais novo ou de primo paralelo ou de homem mais novo da mesma metade. <u>Para ego feminino</u> : filho(a) de irmã mais nova ou de mulher mais jovem da mesma metade.
21	EKYTSE (ekico)/ EKYTE (ekiste)	eZS/eZD	<u>Para ego feminino</u> : filho(a) de irmã mais velha ou de mulher mais velha da mesma metade.
22	YTSITSITSE (icicikce)/ YTSITSISTE (iciciktse)	FZS/FZD	<u>Para ego feminino</u> : filho(a) de irmã do pai ou de prima paralela do pai, da mesma metade dele.
23	STE	D	Filha ou menina adotada. (Masc. e Fem.)
24	TSE (ce)	S	Filho ou menino adotado. (Masc. e Fem.)
25	BYKYHY (bikihi)	yCh	<u>Para ego feminino</u> : criança caçula.
26	HYRY (hiri)	Ch	Criança ou plural de criança. (Masc. e Fem.)
27	DIRI	FF/FFB	Pai de pai, irmão de avô paterno ou primo paralelo de avô. Homem da geração ascendente do pai, mesma metade dele. (Masc. e Fem.)
28	DIRITSY (dirici)	FFyB	Irmão mais novo de avô paterno ou primo paralelo de avô, mais jovem que ele. (Masc. e Fem.)
29	DIRIKIKY (diridiki)	FFeB	Irmão mais velho de avô paterno, primo paralelo de avô, mais velho do que ele. (Masc. e Fem.)
30	IEKY (ieki)	MM/MMZ	Mãe de mãe ou irmã de mãe de mãe. (Masc. e Fem.)
31	ZOIE	FM	Pai de mãe. (Masc. e Fem.)
32	STEOKAHA	DCh/BDCh/ZDCh	Filhos de filha, filhos de sobrinha. <u>Para ego masculino</u> : membro da metade oposta, segunda geração descendente. <u>Para ego feminino</u> : membro da mesma metade, segunda geração descendente.
33	TSEKUKA (cekuka)	SCh/BSCh/ZSCh	Filhos de filho, filhos de sobrinho. <u>Para ego masculino</u> : membro da mesma metade, segunda geração descendente. <u>Para ego feminino</u> : membro da metade oposta, segunda geração descendente.
34	YPYKYHY (ipikihi)	Ch	Criança adotada como filho ou filha, 'criança de criação'. (Masc. e Fem.)
35	YPYK TSA (ipikca)	F	Pai por adoção, 'pai de criação', padrasto. (Masc. e Fem.)
36	YPYKTSATA (ipikcata)	M	Mãe por adoção, 'mãe de criação', madrasta. (Masc. e Fem.)
37	ZOPO	MB/FF/WBSS	Irmão de mãe, pai de pai, filho de filho de irmão da esposa. (Masc. e Fem.)

38	ZIKIDI	ZS/FF/ZSS	<u>Para ego masculino</u> : filho de irmã, pai de pai, filho de filho de irmã.
39	ZOPOSTE (zopoce)	MBS	Filho de irmão de mãe. (Masc. e Fem.)
40	ZIKIDITSE (zikidice)	ZSS	<u>Para ego masculino</u> : filho de filho de irmã.
41	ZOZIKIDI	FZS	Filho de irmã de pai. (Masc. e Fem.)
42	ZOZOPO	FMB	Irmão de mãe de pai. (Masc. e Fem.)
43	HOKIHI	--	<u>Para ego masculino</u> : Namorada, amada de um homem.
44	BAZIKTA	--	<u>Para ego feminino</u> : Namorado, amado de uma mulher. Também marido.
45	SUKZA	W	<u>Para ego masculino</u> : Esposa, mulher.
46	PYK TSA (pica)	H	<u>Para ego feminino</u> : Esposo, marido.
47	CUK	--	Que mora junto, co-residente. (Masc. e fem.)
48	HWAHWA	--	Aquele(a) que é cortejado(a). Namorado ou namorada. (Masc. e fem.)
49	HAREREWABY (harerewabi)	--	Aquele(a) que é cortejado(a). Namorado ou namorada. (Masc. e fem.)
50	AKSOHO	--	Namorado, namorada. (Masc. e Fem.)
51	MAKU	H	<u>Para ego feminino</u> : esposo, marido, homem.
52	WYTYK (witik)	W	<u>Para ego masculino</u> : Esposa, mulher.
53	KIRIHATSA (kirihaca)	WB/ZH	<u>Para ego masculino</u> : irmão de esposa, marido de irmã.
54	TSERE (cere)	WB/ZH	<u>Para ego masculino</u> : irmão de esposa, marido de irmã. Envolve relação de cooperação mais estreita entre os cunhados. Usado por vezes no tratamento recíproco entre DH e FW.
55	ZOPOTSA (zopoca)	WB/ZH	<u>Para ego masculino</u> : ZOPO (homem da metade oposta/irmão de mãe) que se tornou irmão de esposa ou marido de irmã.
56	ZIKIDITSA (zikidica)	WB/ZH	<u>Para ego masculino</u> : ZIKIDI (homem da metade oposta, primeira geração descendente) que se tornou irmão de esposa ou marido de irmã.
57	PARI	HZ/BW	<u>Para ego feminino</u> : irmã de marido, mulher de irmão.
58	HWAPYRY (hwapiri)	WM	<u>Para ego masculino</u> : mãe de esposa, sogra.
59	SIZOHI	WF	<u>Para ego masculino</u> : pai de esposa, sogro.
60	SOHU (sohi)	DH	Marido de filha, genro. (Masc. e fem.)

Quadro 8: Terminologia de Parentesco Rikbaktsa: Sistema -pehe

Tendo como base os dados publicados na tabela, é possível desenvolver algumas análises e trazer a baila questões que poderão levar a conclusões futuras sobre a forma de parentesco praticada pelos Rikbaktsa.

Inicialmente, algo que já foi rapidamente abordado. O vocabulário Rikbaktsa tem como particularidade fazer distinção terminológica quanto à **idade relativa** (mais velho/mais novo) de algumas categorias. Isso se dá entre os termos: irmão(a) mais novo(a) [1 e 2]; irmão(a) mais velho(a) [3,4 e 5]; irmão mais novo de pai [9]; irmão mais velho de pai [10]; filho(a) de irmão mais velho [11]; filho(a) de irmão(a) mais novo(a) [12 e 20]; irmã mais velha de mãe [15]; irmã mais nova de mãe [16]; filho(a) de irmã mais velha [21]; irmão mais novo de avô [28] e irmão mais velho de avô [29].

A **distinção geracional** também tem grande valor neste sistema. Veja algumas das categorias que são inflectidas pela geração: filha de irmão ou mulher da primeira geração descendente [6]; tia paterna ou mulher da primeira geração ascendente [7]; homem da mesma geração de pai (ou da geração +1 em relação a ego) [9 e 10]; tia paterna da mãe ou mulher da geração +2 da metade oposta de ego [14]; irmã da mãe, ou mulher da geração+1 [15 e 16]; filha do irmão da mãe ou mulher da mesma geração de ego [17]; filha da irmã ou mulher da geração -1 [18]; filho(a) de sobrinha (geração -2) ou de mulher da geração -1 [19]; filho de irmã mais velha ou de mulher de mesma geração [21]; avô ou parente masculino da geração +2 [27]; mãe de mãe [30]; pai da mãe [31]; filhos de filho(a) (geração -2) ou de homem/mulher da geração -1 [32 e 33]; filho de irmã [38] e filho de filho de irmã (geração -2) [40].

O **sexo de quem fala** é uma variável que influi fortemente no sistema. Alguns termos mudam radicalmente ao se tratar de homens falando ou de mulheres, como é o caso dos termos que se referem a falantes do sexo feminino: 3, 5, 6, 7, 19, 20, 21, 22, 25, 32, 33, 44, 46, 51 e 57. Já os termos referentes aos falantes de ego masculino são: 2, 4, 11,12, 18, 32, 33, 38, 40, 43, 45, 52, 53, 54, 55, 56, 58 e 59.

Relações estabelecidas pelo casamento, isto é, relações baseadas na afinidade, também encontram terminologia no sistema *-pehe*. São elas: namorado(a) [43,44 e 50]; esposa [45 e 52]; marido [46 e 51]; co-residente [47]; o(a) que é cortejado(a) [48,49]; cunhado(a), com suas várias distinções [53,54,55,56 e 57]; sogro(a) [58e59]; genro[60]. Sendo todos os outros termos (com exceção do termo referente à criança [34]) advindos de **relações de consangüinidade** (como pai [8] e mãe [13], por exemplo) ou de uma 'consangüinidade construída', como nos termos relacionados à adoção: pai adotivo [35]; mãe adotiva [36]; filho(a) adotivo [23 e 24].

Além destas, outras distinções também compõe o sistema *-pehe*, como a de **sexo da pessoa referida** (se a pessoa que está sendo chamada é do sexo feminino ou masculino) e distinção entre **parentes lineares e colaterais**, como por exemplo, os termos 1, 2, 3, 4 e 5, referentes a pessoas de mesma metade, mas não-lineares.

A questão do **pertencimento às metades** também é de grande relevância e aparece na terminologia. Cada categoria *-pehe* indica relação dentro das metades, cada pessoa classificada é descrita tendo em vista a metade que ocupa em relação a quem fala, isto é, se a pessoa referida é da mesma metade ou da metade oposta, como demonstram termos como: 19, 20 e 21, que se referem a pessoas da mesma metade de ego. Para Hahn, este critério é bastante relevante, chegando a propor que as categorias *-pehe* assentadas dentro de mesma metade são advindas de relações genealógicas e, portanto, secundárias, já que dependem de vínculos anteriores para serem estabelecidas (vínculos de filiação dependem de relações maritais, por exemplo). Já a terminologia *-pehe* empregada entre metades opostas seriam relações primárias, advindas de vínculos maritais e de procriação estabelecidos no passado e relações que serão arranjadas (ou evitadas) no futuro (Hahn, 1976, p.117).

De maneira sistematizada, veja na tabela abaixo como ficam organizados os termos consangüíneos *-pehe* para que se possa ter uma melhor noção desta terminologia como sistema.

SISTEMATIZAÇÃO DOS TERMOS GENEALÓGICOS PRESENTES EM -PEHE				
	Falante do sexo Masculino (♂)		Falante do sexo Feminino (♀)	
	Metade Oposta	Mesma Metade	Mesma Metade	Metade Oposta
G +2	14, 31, 42	27, 28, 29, 30	27, 28, 29, 30	14, 31, 42
G +1	13, 15, 16, 37, 55, 59	8, 9, 10, 58	7, 8, 9, 10	13, 15, 16, 37
G 0	17, 39, 41, 53, 54	1, 2, 4	1, 3, 5	17, 22, 39, 41, 57
G -1	18, 38, 40, 56, 60	11, 12, 20, 23, 24	6	18, 20, 21, 23, 24
G -2	32, 40	33	32	19, 33

Quadro 9: Sistematização dos termos genealógicos presentes em -pehe

Para além dos termos de parentesco publicados, Hahn propõe algumas apreciações de seu material. O autor estabelece que as relações constituídas entre metades opostas podem ser de três tipos: proximidade social, intimidade sexual e não-relação. Dentre estas, sugere a reunião das categorias em quatro grandes grupos. O primeiro deles seria o de **relações de tipo IEZA**, isto é, relacionadas às “mães”, que incluiria a própria mãe (M) e as mulheres calculadas a partir dela. Para os homens, os arranjos de tipo **IEZA** se dão na metade oposta da sua e tem como característica serem vínculos estabelecidos através de proximidade social (ou sem nenhuma relação), mas sem intimidade sexual. Já para as mulheres, seriam arranjos baseados na genealogia, e os termos seriam definidos segundo a idade relativa de cada uma delas (idem, p.117-118).

Outro conjunto de vínculos diria respeito às relações travadas com **o(s) irmão(ãos) da mãe (MB)** e seus descendentes masculinos ou com os ascendentes da linha masculina da mãe. No caso deste homem, suas relações com uma mulher da metade oposta seriam marcadas por uma alternativa às relações de intimidade sexual, isto é, a não-relação ou relações de intimidade social. Já no caso de vínculo deste homem com homens da metade oposta tratar-se-iam de relações relevante para a vida dos dois envolvidos, já que seriam definidas pelo respeito e autoridade (respeito de ZS por MB e de autoridade de MB sob ZS) (idem, p.118).

O terceiro e quarto grupo foram pouco delineados pelo autor. O penúltimo deles seria o de **intimidade sexual entre homens e mulheres de metades opostas**: estes são vínculos alternativos ao não-relacionamento ou ao relacionamento de tipo IEZA, e portanto, relações pautadas pela proximidade sexual. O quarto e último agrupamento que propõe se dá entre os **parentes de cônjuges**, ou mais especificamente entre os irmãos(ãos) e primos(as) paralelos(as) de cônjuges (idem, p.118-119), que será debatido mais adiante.

Outro detalhe do sistema que o autor enumera - e que tem referência aos vínculos de tipo IEZA - é que as possibilidades de se arranjar relações de intimidade sexual aumentariam quanto mais afastados genealógicamente de IE-BOBATAÇA (M ‘verdadeira’)

os indivíduos estão (idem, p.143). Isto é, a pesar das relações de namoro serem traçadas na metade oposta, uma vez arranjada uma relação IEZA (que são mulheres posicionadas na metade oposta), a intimidade sexual, e portanto, o namoro, é atitude imprópria (idem, p.147). As mulheres relacionadas genealogicamente a alguém considerada IEZA também devem ser evitadas para fim de intimidade sexual, por isso não se namora ou casa com uma IETSY (MeZ) nem com uma ZIKIDO (ZD) (idem, p.144). Porém, algumas das relações IEZA são arranjas por escolha individual e podem ser negociadas de acordo as intenções. As filhas de ZAWI (eZD) ou de TSY (yZD) são mulheres da metade oposta (e são IEZA), mas podem ser cortejada se assim o desejarem. Mas antes que um relacionamento de intimidade sexual seja estabelecido, é necessário negar qualquer tipo de relações *-pehe* com esta mulher (idem, p.142), isto é, negar qualquer parentesco ou qualquer possibilidade de endogamia (idem, p.143-144). Entretanto, caso esta relação de intimidade sexual não queira ser estabelecida, elas serão chamadas de ZIKIDO (ZD) ou IETSY (MyZ) como modo de reafirmar esta distância sexual, isto é, um vínculo de proximidade social (idem, p.140).

Para além destas, outras elaborações de Hahn chamam a atenção e podem auxiliar em futura análise do sistema de parentesco Rikbaktsa. São elas:

- TSY (yB): é uma categoria que se refere a todos os homens da mesma metade; o critério primordial para sua utilização é a idade relativa, isto é, é necessário que seja mais novo que o falante e de mesma metade dele, não sendo seu descendente linear. Tal categoria, pelas características elencadas anteriormente, é usada em oposição à categoria ZOPO (MB) e ZIKIDI (ZS/ZSS), que são as categorias focais de afinidade masculina e se definem por se posicionarem na metade oposta de quem fala (idem, p.128-129)¹².
- TSY (yZ): para as mulheres, as categorias recíprocas de TSY seriam EKY (eZ) e OKAHA (eB) (idem).
- A categoria ZO (F) representa a categoria *-pehe* mais estrita definida por critérios genealógicos. É o genitor, procriador. Como uma mulher pode manter relações sexuais com mais de um homem, o conjunto de ZOs que participaram da produção de uma criança é indicado pelo plural ZOCA. O genitor da criança, quem vive com a mãe e ajuda na criação do bebê é chamado de ZO BOBATA (algo como ZO 'principal' ou ZO 'verdadeiro'). Os outros ZOs são chamados de ZO KIDUWI (idem, p.132).
- Tanto STE (D) como TSE (S) são categorias recíprocas tanto de ZO (F) como de IE (M). Mas um homem pode se referir a uma IE sem que ela seja sua mãe,

¹² Aqui, cabe uma ponderação a respeito das relações elencadas por Hahn para as categorias ZOPO e ZIKIDI, ambas contendo FF como uma das possibilidades de relação contida nestas categorias. Sobre esta ponderação, ver mais adiante do texto.

mostrando que tem com ela uma relação IEZA, sem intimidade sexual. Já uma mulher só se referirá a um TSY (S) se, de fato, for seu filho (idem, p.134).

- Relações maternas são chamadas de IE ou IEZA, entretanto, a mãe ‘verdadeira’ ou ‘principal’ é chamada de IE-BOBATACA, mesmo que esta distinção, como afirma Hahn, não seja correntemente usada (idem).
- Em falas de ego feminino, o sufixo IE, refere-se às categorias IEZA, como IEYTSITSIK (G+2 - MFZ), IEPUKY (G0 - MBD), IEEKY (G+1, mais velha - MeZ) ou IETSY (G+1, mais nova - MyZ). Distinguem mulheres da metade oposta com idade relativa próxima a da mãe de quem fala (idem, p.138) e são relações arranjadas por genealogia.

Até aqui, viu-se as análises e classificações desenvolvidas por Hahn sobre o sistema Rikbaktsa que ele próprio delineou. Para além destas reflexões, pode-se sublinhar algumas características interessantes contidas neste vocabulário, que serão expostas em forma de questionamentos. Para muitas das perguntas que serão aqui levantadas não há respostas imediatas, necessitando um aprofundamento em campo para tanto. Contudo, cabe a elaboração das questões, mostrando algumas inconsistências do sistema *-pehe*, como forma de encaminhar futuras verificações.

A primeira e mais notável delas é o fato do mesmo termo ZOPO designar irmão da mãe (MB) e pai de pai (FF). O que esta semelhança pode significar? Referem-se a homens importantes na constituição do sistema, de metades opostas, mas que são chamados pelo mesmo termo, o que é, no mínimo, curioso. A mesma coincidência de termos ocorre com o termo ZIKIDI, cuja glosa é filho de irmã (ZS), pai do pai (FF) ou filho de filho da irmã (ZSS), isto é, homens de diferentes metades e diferentes gerações, como um sobrinho filho de irmã e o avô paterno, carregando o mesmo termo de chamamento.

A questão é: porque Hahn define ZOPO como sendo o irmão da mãe (MB) e filho do filho do irmão da esposa (WBSS), mas também inclui nesta definição o pai do pai (FF)? Durante toda a análise que o autor desenvolve, em nenhum momento cita a relação FF como relevante ou como tendo alguma participação efetiva no sistema. Nas suas conclusões chega até a dizer que:

We have seen that *-zopo* is defined by Rikbakca as a relation through one's mother, namely her brother or her other same-section male, or as a lineal male descendant of a mother's brother or a father's mother's brother or a father's father's mother's brother [...]. No same section member may be a -zopo. [...] The category is thus defined by section membership, in turn partly defined by nonreckonable genealogy and perhaps by other matters. (Hahn, 1976, p.250 - grifo meu)

Se a frase “*No same section member may be a -zopo*” faz algum sentido, porque afirma ser FF uma relação possível dentro da categoria ZOPO? E o que uma reflexão sobre essa possibilidade diria sobre o sistema? Como se pode interpretar a definição desta

categoria?¹³ Além disso, como foi dito acima, ZOPO seria uma categoria oposta à TSY (yB) e, por isso, obrigatoriamente estariam em metades opostas. Mas se ZOPO pode ser o pai do pai (FF), este, por definição, pertence a mesma metade de yB, uma vez que este seria, do ponto de vista de FF, o SyS e como o pertencimento à metade é transmitido patrilinearmente, todos estes homens pertencem a mesma metade.

Disso, resulta outra indagação: porque, então, a categoria FF aparece com tanta recorrência na terminologia Rikbaktsa, sendo que muitas das vezes ela está ao lado de outras categorias que denotam homens da metade oposta, e não da mesma metade de ego, como seria o caso de um pai do pai (que, por definição, num sistema patrilinear, é filiado ao mesmo grupo de filho de filho)? FF aparece nas seguintes relações: DIRI, que também relaciona FFB (onde todos são da mesma metade); ZOPO, ao lado MB/WBSS e ZIKIDI, onde ZS e ZSS (onde há FF de uma metade e ZS e ZSS de metade diferente) também estão presentes.

Estas são algumas das questões ainda sem resposta. Outras características do sistema elencadas abaixo e cuja análise e significado ainda não estão claros também merecem maior atenção:

- Qual a razão da distinção entre irmão mais velho de avô (FFeB) [DIRIKIKY] e irmão mais novo de avô (FFyB) [DIRITSY]? O que esta distinção pode revelar do sistema?
- Porque há termos diferentes para designar o avô materno (FM) [ZOIE] do avô paterno (FF) [DIRI]? Sabemos que são homens de metades opostas, mas, para além disso, que relevância esta distinção traz para a compreensão do sistema?
- A distinção entre filhos (as) de filhos (SCh) [TSEKUKA] e filhos (as) de filhas (DCh) [STEOKAHA] também pode dizer algo sobre o sistema *-pehe*, para além de serem crianças pertencentes a metades opostas?
- Porque há tantos termos distintos relacionados a cunhado (a), são eles: KIRIHATSA [53], TSERE [54], ZOPOTSA [55] e ZIKIDITSA [56]. Dentro desta variedade e das pequenas distinções que os separam, dois chamam mais a atenção: o cunhado que antes era um ZIKIDI [38] E o cunhado que antes era um ZOPO [37]. Qual a importância destas classificações para o sistema?
- Porque não foram notificados termos relacionados a sogro e sogra para falantes do sexo feminino, como há para falantes masculinos (termos 58, 59) e um termo relativo a nora tanto para falantes do sexo feminino como masculino?

Todas estas são características importantes do sistema *-pehe*, mas que, sem um trabalho de campo que se debruce sobre as questões da terminologia Rikbaktsa, parecem

¹³ Arruda corrobora com esta definição. Em seu texto está: “ZOPO: MoBr/FaFa/WiBrSoSo. Masc. e Fem.” (Arruda, 1992, p.541)

sem sentido, as vezes inconsistentes ou podem até apontar para possíveis erros na coleta e análise dos dados. Por isso, aqui elas continuarão na forma de perguntas, instigando futuras investigações.

C. Análise dos pares recíprocos

Como foi anunciado anteriormente, em sua tese Hahn também propõe o exame de **pares recíprocos** do sistema *-pehe*. A observação destes vínculos poderia informar melhor quais os critérios para a realização da ‘troca de termos’, dentro do entendimento do autor de que o sistema Rikbaktsa de parentesco admite certa flexibilidade na eleição dos mesmos. Já que as relações eleitas não são historicamente determinadas e, por isso, podem sofrer variações e arranjos distintos, Hahn opta por focar parte de sua análise da elegibilidade dos termos nos pares recíprocos (e na relação entre eles) que são estabelecidos dentre as metades e no interior delas. Segundo o autor, há certa alternância nas escolhas dos chamamentos dos pares recíprocos, de acordo com o laço que se quer estabelecer entre duas pessoas.

Hahn utiliza como exemplo o par recíproco: YTSITSIK (FZ) : PUKY (BD) e EKY (eZ) : TSY (eB/yZ), isto é, tia paterna (FZ) : filha de irmão (BD) e irmã mais velha (yZ) : irmão(ã) mais novo(a) (eB/eZ). Em outras palavras, trata-se da relação entre pessoas de mesma metade, mas com idades relativas diferentes. Para o autor, dependendo do vínculo estabelecido entre o par recíproco, é possível alternar os termos de chamamento adotados para esta relação, de modo que se possa demonstrar o afeto entre os pares. Assim, vínculos travados entre eZ : yZ pode se transformar, na fala, em FZ : BD, trocando termos de uma relação no interior de uma mesma metade entre mulheres de idades relativas diferentes, mas sem muita proximidade social, por outra que mantém as relações de metade e idade, mas acrescida de afeto. Nas palavras do autor: “*The alternation can be introduced by noting that “-eki”[eZ] and “-ci” [yZ] may be called “-icicik” [FZ] and “-puki”[BD] respectively, when there is a close affectional relation between the two women concerned, or when they wish to make their relation appear to be affectionally close.*” (Hahn, 1976, p.125).

Assim, para Hahn, os pares recíprocos são um dos critérios possíveis utilizados na efetivação da flexibilidade do sistema *-pehe*. Deste modo, surgem as opções:

Rikbakca choose the label for a genealogically closer relation, that is one whose nonoptional use refers to close reckonable genealogical relations, where they wish to note or emphasize the affectional closeness of the genealogically more distant relations. (Hahn, 1976, p.134)

Segundo defende, esta ‘troca’ de termos nada tem que ver com o uso metafórico, conotativo, dos mesmos. Cada par de indivíduos Rikbaktsa só é rotulado por uma única categoria *-pehe*, mesmo que se apontem inúmeras outras possibilidades (idem p.136). No caso dos pares recíprocos, trata-se, portanto, de optar por um dos pares de termos possíveis para nomear uma relação, de acordo com a ênfase ‘afetiva’ que se quer demonstrar. Nas palavras de Arruda:

Estes pares de termos, entretanto, não interferem ou criam relações centrais na vida Rikbaktsa, não são termos excludentes (relações excludentes) podendo ser usados

alternadamente ora um ora outro, sempre que se queira enfatizar o afeto entre estas pessoas. (1999, p.272)

Cabe, aqui, apenas uma indicação de reflexão que se pode extrair do par recíproco anteriormente analisado. Pode-se notar que em lugar de uma relação genealógica de primeiro grau (entre irmãs), isto é, entre pessoas de mesma geração (G0) mas com idades relativas distantes, optou-se por eleger termos referentes a **relação entre gerações distintas (G-1 : G+1)**, isto é, entre tia e sobrinha. O que esta nova escolha pode apontar? Esta que seria, aos olhos de muitas sociedades ocidentais, relações mais distantes por serem relações entre gerações, e não mais próximas, como quer a população Rikbaktsa. Porque esta aparente distância é opção para demonstrar maior proximidade e afeição?

Outro exemplo de par recíproco que Hahn enumera se dá entre ZOPO (MB) : ZIKIDI (ZS). As relações de ZOPO são aquelas travadas entre os homens não-lineares, mais velhos e da mesma metade da mãe, portanto, uma relação que se estabelece entre homens de metades diferentes (por definição). Reciprocamente, uma pessoa que se refere a um homem por ZOPO, será referida por ZIKIDI (se homem) e ZIKIDO (ZD) (se mulher). Assim, segundo aferiu, a relação entre ZOPO : ZIKIDI forma um par recíproco dos mais importantes entre homens de metades opostas. É uma relação bastante freqüente e que é a base para outras diversas relações (Hahn, 1976, p.152).

Segundo Athila, dificilmente um ZIKIDI conviverá em ambiente doméstico com seu ZOPO, já que este homem passará a maior parte do tempo na aldeia de sua esposa. A convivência destes homens se dará, então, dentro do *mykyry*. Mesmo assim, um ZOPO é responsável por orientar seu ZIKIDI, intervindo em seus processos de construção corporal e formação social (Athila, 2006, p.302)

Dentro do ambiente doméstico, o outro homem que poderá ser *-zopo* ou *-zikidi* de alguém, como o avô materno, será, antes, chamado de *-diri* (avô). Após o casamento, um homem conviverá, então, com o pai da esposa e seus filhos solteiros, que poderão ser seus *-zopo* ou *-zikidi*, mas que mais uma vez serão chamados mais provavelmente de *-sizohi* (pai da esposa) e *-tsere* (cunhado), respectivamente. Ou seja, a convivência e a proximidade genealógica atuam no sentido de verter as relações *-zopol-zikidi* em outras categorias de termos. [...] Segundo a regra, filhos de *-zopo*, serão *-zopo* e de *-zikidi* serão *-zikidi*. Depois de duas gerações este sentido estaria invertido, mesmo que não ocorram casamentos efetivos. (Athila, 2006, p.301-302)

Outra característica deste par recíproco, é que eles podem se inverter e se estabelecer independente da idade relativa dos indivíduos. Assim, homens com prestígio, respeitados pela comunidade, são ZOPO de muitos ZIKIDIs, já homens com pouca influência são ZIKIDI de muitos ZOPOs, já que ser ZOPO tem mais status do que ser ZIKIDI. Portanto, trata-se de uma categoria cujas bases são genealógicas mas também sociais, com um viés político bastante marcante. Além disso, os ZOPOs são tidos como os 'doadores' de esposas (idem, p.155) e os ZIKIDIs, por sua vez, 'receptores' de mulheres (Athila, 2006, p.302). Assim, "*De um jeito ou de outro, o universo de -zopo e -zikidi será aquele mais unanimemente marcado, senão pela afinidade efetiva, pela oposição das metades.*" (idem, p.304), assim como ocorre com a categoria TSERE, que, por definição,

é marcada pela relação entre pessoas de metades opostas. Trata-se do campo das alianças potenciais (idem, p.305).

Assim, a relação ZOPO : ZIKIDI também pode sofrer alterações de acordo com os matrimônios que forem estabelecidos ao longo do tempo. Um ZOPO ou ZIKIDI de ego pode se transformar e TSERE (WB/ZH, cunhado) deste, se casar-se com a irmã de ego ou se ego casar-se com a irmã de ZOPO ou ZIKIDI. Deste modo, quando estabelecido um matrimônio nestas condições, se os dois homens cooperarem entre si e se interessarem em intensificar as relações, passam a se chamar de TSERE (Hahn, 1976, p.157-158). Caso esta intensificação da cooperação não ocorra e que não estabeleçam vínculos, continuam a se referir como ZOPO, ZIKIDI ou ZOPOTSA (WB/ZH) um do outro, não TSERE (idem, p.172). Assim, pode-se perceber que a categoria de ZOPO é definida não só genealógicamente como também intencionalmente, de acordo com as atitudes das pessoas envolvidas na relação e a aderência deles às práticas tradicionais (idem, p.251), além de também ser definida pela procura de esposas e pela interação cooperativa entre os cunhados, podendo se transformar em uma relação TSERE (idem).

Já entre as mulheres, a relação entre cunhadas é pouco enfatizada. Elas têm vergonha, negam e até sentem raiva de se identificarem mutuamente por PARI (HZ/BW), “*estando em alta serem ‘cunhadas’ ciumentas, egoístas, pouco generosas, que falam mal e também tratam mal e são infiéis, no caso, a seus ‘irmãos’.*” (Athila, 2006, p.306).

Para além destas análises dos pares, os autores não trataram de outras possibilidades recíprocas entre outros termos. Para tanto, e também como forma de avaliar a relação dos 60 termos propostos por Hahn, foi realizado um teste de pares recíprocos Rikbaktsa. Veja abaixo a relação dos recíprocos que se pode traçar tendo como base os 60 termos de chamamento, com todas as inconsistências e incertezas que podem surgir desta proposta de análise dos dados:

Teste dos recíprocos Rikbaktsa: sistema -pehe

Onde: (♀) = Para ego masculino e (♂) = Para ego feminino

- [1] yB : [2] eB (♀) - (TSY : KIKY)
- [1] yB : [4] eZ (♀) - (TSY : ZAWY)
- [1] yZ : [3] eB (♂) - (TSY : OKAHA)
- [1] yZ : [5] eZ (♂) - (TSY : EKY)
- [6] BD (♂) : [7] FZ (♂) - (PUKY: YTSITSIK)
- [8] F : [23] D - (ZO : STE)
- [8] F : [24] S - (ZO: TSE)
- [9] FyB : [11] eBS (♀)- (ZOTSY : ZIKYTSE)
- [9] FyB : [11] eBD (♀) - (ZOTSY : ZIKYSTE)
- [10] FeB : [12] yBS (♀) - (ZOZIKY : TSYTSE)
- [10] FeB : [12] yBD (♀) - (ZOZIKY : TSYSTE)
- [13] M : [23] D - (IE : STE)
- [13] M : [24] S - (IE : TSE)
- [14] MFZ : [19] BDS (♂) - (IEYTSITSIK : PUKYTSE)
- [14] MFZ : [19] BDD (♂) - (IEYTSITSIK : PUKYSTE)

- [15] MeZ : [18] ZD - (IEEKY : ZIKIDO)¹⁴
 [16] MyZ : [21] eZS (♂) - (IETSY : EKYTSE)
 [16] MyZ : [21] eZD (♂) - (IETSY : EKYTE)
 [17] MBD : [22] FZS (♂) - (IEPUKY : YTSITSITSE) primos cruzados
 [17] MBD : [22] FZD (♂) - (IEPUKY : YTSITSITSE) primos cruzados
 [18] ZD : [37] MB - (ZIKIDO : ZOPO)
 [20] yBS : [10] FeB - (TSYTSE : ZOZIKY)
 [20] yBD : [10] FeB - (TSYSTE : ZOZIKY)
 [20] yBS : [--] FeZ - (TSYTSE : --)¹⁵
 [20] yBD : [7] FZ (♂) - (TSYSTE : YTSITSIK)¹⁶
 [20] yZS : [15] MeZ (♂) - (TSYTSE : IEEKY)
 [20] yZD : [15] MeZ (♂) - (TSYSTE : IEEKY)
 [27] FF : [33] SCh - (DIRI : TSEKUKA)
 [27] FFB : [33] BSCh - (DIRI : TSEKUKA)
 [28] FFyB : [33] BSCh - (DIRITSY : TSEKUKA)¹⁷
 [29] FFeB : [33] BSCh - (DIRITSY : TSEKUKA)¹⁸
 [30] MM : [32] DCh - (IEKY : STEOKAHA)
 [30] MMZ : [32] ZDCh - (IEKY : STEOKAHA)
 [31] FM : [33] SCh - (ZOIE : TSEKUKA)
 [34] Ch (adotada) : [35] F (por adoção) - (YPYKYHY : YPYKTSATA)
 [34] Ch (adotada) : [36] M (por adoção) - (YPYKYHY : YPYKTSATA)
 [37] MB : [38] ZS - (ZOPO : ZIKIDI)
 [37] FF : [33] SCh - (ZOPO : TSEKUKA)
 [37] WBSS : [--] FFZH - (ZOPO : --)¹⁹
 [38] FF : [33] SCh - (ZIKIDI : TSEKUKA)
 [38] ZSS : [42] FMB (♀) - (ZIKIDI : ZOZOPO)
 [39] MBS : [41] FZS - (ZOPOSTE : ZOZIKIDI) primos cruzados
 [39] MBS : [--] FZD (♀) - (ZOPOSTE : --)²⁰ primos cruzados
 [40] ZSS (♀) : [42] FMB - (ZIKIDITSE : ZOZOPO)

¹⁴ Como não há documentado no sistema -pehe um termo específico para designar yZD, optou-se por definir como par recíproco de MeZ o termo ZD = ZIKIDO, que não leva em conta a idade relativa da categoria.

¹⁵ Segundo verificação, não foi inventariado por Hahn um termos que possa ser eleito como par recíproco de yBS, isto é, alguma categoria que seja identificada pela relação FeZ ou, ao mesmo FZ para ego masculino. Não há, portanto, no sistema -pehe de Hahn um vocabulário específico para FeZ para ego masculino, nem outro termo que designe uma mulher da mesma metade e geração de pai. Como este par recíproco está 'incompleto', não foi classificado na tabela abaixo, onde os pares foram agrupados por critério de relação geracional entre os termos.

¹⁶ Como não há documentado um termo específico para irmã mais velha de pai [FeZ], apenas para irmã de pai [FZ], optou-se por formar o par recíproco de yBD com esta categoria. Sendo que [7] só é válido para ego feminino, e, neste caso, não levando em conta a idade relativa da irmã de pai.

¹⁷ Como não há a categoria específica para filhos de filhos de irmão mais velho [eBSCh], adotou-se BSCh como par recíproco de FFyB.

¹⁸ Como não há a categoria para filhos de filhos de irmão mais novo [yBSCh], adotei BSCh como par recíproco de FFeB.

¹⁹ Não existe inventariada a categoria FFZH no sistema -pehe, nem tão pouco alguma categoria que designe homem duas gerações acima.

²⁰ Não se encontrou nos dados de Hahn um termo que forme par recíproco de MBS, isto é não foi inventariado por Hahn um vocabulário que se refira à relação FZD para ego masculino, nem um termo cuja glosa seria: mulher da mesma geração e metade oposta para ego masculino, uma vez que o termo [22] refere-se, exclusivamente, a ego feminino. Por isso, este par recíproco 'incompleto' não foi alocado no quadro abaixo, cuja organização se dá pela relação das gerações envolvidas no par.

- [41] FZS : [39] MBS - (ZOZIKIDI : ZOPOSTE) primos cruzados
 [41] FZS : [39] MBD - (ZOZIKIDI : ZOPOSTE) primos cruzados
 [43] Namorada (♀) : [44] Namorado (♂) - (HIKIHI : BAZIKTA)
 [45] W (♀) : [46] H (♂) - (SUKZA : PYKTSA)
 [47] Co-residente : [47] Co-residente - (CUK : CUK)
 [48] Cortejado(a) : [49] Cortejado(a) - (HWAHWA : HAREREWABY)
 [50] Namorado : [50] Namorada - (AKSOHO : AKSOHO)
 [51] H (♂) : [52] W (♀) - (MAKU : WYTYK)
 [53/55/56] WB (♀) : [53/55/56] ZH (♀) - (KIRIHATSA/ZOPOTSA/ZIKIDITSA : KIRIHATSA/TSERE/ZOPOTSA/ZIKIDITSA)²¹ cunhados
 [54] WB (♀) : [54] ZH (♀) - (TSERE : TSERE) cunhados
 [54] DH (♀) : [54] FW (♀) - (TSERE : TSERE) genro/sogra
 [57] HZ (♂) : [57] WB (♂) - (PARI : PARI) cunhadas
 [58] MW : [60] DH - (HWAPYRY : SOHU) sogra/genro
 [59] MF : [60] DH - (SIZOHI : SOHU) sogra/genro
 [25] / [26] Ch: não possuem recíprocos como adulto, pessoa mais velha.

Pares recíprocos relacionados por geração

G0 : G0

- [1] yB : [2] eB (♀) - (TSY : KIKY)
 [1] yB : [4] eZ (♀) - (TSY : ZAWY)
 [1] yZ : [3] eB (♂) - (TSY : OKAHA)
 [1] yZ : [5] eZ (♂) - (TSY : EKY)
 [17] MBD : [22] FZS (♂) - (IEPUKY: YTSITSITSE)
 [17] MBD : [22] FZD (♂) - (IEPUKY : YTSITSITSE)
 [39] MBS : [41] FZS - (ZOPOSTE : ZOZIKIDI)
 [41] FZS : [39] MBS - (ZOZIKIDI : ZOPOSTE)
 [41] FZS : [39] MBD - (ZOZIKIDI : ZOPOSTE)
 [53/55/56] WB (♀) : [53/55/56] ZH (♀) - (KIRIHATSA/ZOPOTSA/ZIKIDITSA : KIRIHATSA/TSERE/ZOPOTSA/ZIKIDITSA)²²
 [54] WB (♀) : [54] ZH (♀) - (TSERE : TSERE)²³
 [57] HZ (♂) : [57] WB (♂) - (PARI : PARI)²⁴

G-1 : G+1

- [6] BD (♂) : [7] FZ (♂) - (PUKY: YTSITSIK)
 [8] F : [23] D - (ZO : STE)
 [8] F : [24] S - (ZO: TSE)
 [9] FyB : [11] eBS (♀) - (ZOTSY : ZIKYTSE)
 [9] FyB : [11] eBD (♀) - (ZOTSY : ZIKYSTE)
 [10] FeB : [12] yBS (♀) - (ZOZIKY : TSYTSE)
 [10] FeB : [12] yBD (♀) - (ZOZIKY : TSYSTE)
 [13] M : [23] D - (IE : STE)
 [13] M : [24] S - (IE : TSE)
 [15] MeZ : [18] ZD - (IEEKY : ZIKIDO)
 [16] MyZ : [21] eZS (♂) - (IETSY : EKYTSE)

²¹ Não há dados mais precisos capazes de dizer como a definição dos termos relativos a cunhados são escolhidos na prática. Desta maneira, optou-se por colocar todos juntos, como equivalentes. Apenas o termo TSERE foi separado dos demais, já que só é adotado no caso de uma relação de cooperação entre os cunhados seja estabelecida.

²² Admitindo que o casamento se deu entre pessoas de mesma geração e não entre, por exemplo, um marido da G+1 e uma esposa de G 0.

²³ Idem ao item anterior.

²⁴ Idem ao item anterior.

- [16] MyZ : [21] eZD (♂) - (IETSY : EKYSTE)
 [18] ZD : [37] MB - (ZIKIDO : ZOPO)
 [20] yBS : [10] FeB - (TSYTSE : ZOZIKY)
 [20] yBD : [10] FeB - (TSYSTE : ZOZIKY)
 [20] yBD : [7] FZ (♂) - (TSYSTE : YTSITSIK)
 [20] yZS : [15] MeZ (♂) - (TSYTSE : IEEKY)
 [20] yZD : [15] MeZ (♂) - (TSYSTE : IEEKY)
 [34] Ch (adorada) : [35] F (por adoção) - (YPYKYHY : YPYKTSATA)
 [34] Ch (adorada) : [36] M (por adoção) - (YPYKYHY : YPYKTSATA)
 [37] MB : [38] ZS - (ZOPO : ZIKIDI)
 [54] DH (♀) : [54] FW (♀) - (TSERE : TSERE)
 [58] MW : [60] DH - (HWAPYRY : SOHU)
 [59] MF : [60] DH - (SIZOHI : SOHU)

G-2 : G+2

- [14] MFZ : [19] BDS (♂) - (IEYTSITSIK : PUKYTSE)
 [14] MFZ : [19] BDD (♂) - (IEYTSITSIK : PUKYSTE)
 [27] FF : [33] Sch - (DIRI : TSEKUKA)
 [27] FFB : [33] BSch - (DIRI : TSEKUKA)
 [28] FFyB : [33] BSch - (DIRITSY : TSEKUKA)
 [29] FFeB : [33] BSch - (DIRITSY : TSEKUKA)
 [30] MM : [32] DCh - (IEKY : STEOKAHA)
 [30] MMZ : [32] ZDCh - (IEKY : STEOKAHA)
 [31] FM : [33] Sch - (ZOIE : TSEKUKA)
 [37] FF : [33] Sch - (ZOPO : TSEKUKA)
 [38] FF : [33] Sch - (ZIKIDI : TSEKUKA)
 [38] ZSS : [42] FMB (♀) - (ZIKIDI : ZOZOPO)
 [40] ZSS (♀) : [42] FMB - (ZIKIDITSE : ZOZOPO)

Relações de casamento e namoro

(onde não se sabe especificar, *a priori*, a geração dos indivíduos envolvidos)

- [43] Namorada (♀) : [44] Namorado (♂) - (HIKIHI : BAZIKTA)
 [45] W (♀) : [46] H (♂) - (SUKZA : PYKTSATA)
 [47] Co-residente : [47] Co-residente - (CUK : CUK)
 [48] Cortejado(a) : [49] Cortejado(a) - (HWAHWA : HAREREWABY)
 [50] Namorado : [50] Namorada - (AKSOHO : AKSOHO)
 [51] H (♂) : [52] W (♀) - (MAKU : WYTYK)

A questão que aparece observando o exercício acima exposto é simples: é possível que, em um sistema de parentesco, alguns pares não apresentem recíprocos? Em outras palavras: em face de alguém ser chamado por um termo específico, há como esta pessoa não ter outro termo específico (que pode ser o mesmo que o seu) para se referir a pessoa que a chamou? Este é o caso dos pares abaixo listados:

- [39] MBS : [-] FZD (♀) - (ZOPOSTE : --)
 [20] yBS : [-] FeZ - (TSYTSE : --)
 [37] WBSS : [-] FFZH - (ZOPO : --)

Crê-se, inicialmente, que se trata de uma inconsistência, não do sistema *-pehe*, mas de sua coleta e formulação propostas por Hahn. Esta convicção se deve ao fato de acreditar que o sistema *-pehe*, ou qualquer outro, possui uma regulação interna, fazendo com

que, não haja tais inconsistências que não permitem sua total regulação e reprodução, na medida em que, um termo sem seu par recíproco acaba por não ter razão de existir, é um termo que não se explica e não se sustenta no sistema. Assim, ele não seria usado, visto que seu uso é inviável.

D. Para além de Robert Hahn

Como trabalhado anteriormente, pode-se dizer que Hahn nem assume uma postura genealógica, da qual diz não admirar mas dialoga o tempo inteiro, e nem é classificatório, já que ao tratar de termos que poderiam ser vistos como termos classificatórios, em que mais de uma categoria é chamada pelo mesmo nome, ele prefere adotar a análise da flexibilidade.

Por outro lado, Hahn se mostra contra a teoria genealógica, porque o sistema *-pehe* **não é para ser pensado em termos de relações genealógicas** uma vez que são categorias relacionais que estão em jogo. Assim, procura camuflar os sentidos dos termos de chamamento, trocando, sua definição genealógica por uma classificatória, por exemplo, não chama F de pai, mas de genitor, e, desta maneira, escondendo as ligações genealógicas por trás das relações. Veja o que fala Arruda sobre esta questão:

A definição de papéis sociais dos indivíduos por critérios genealógicos, para além de ser uma criação social, constitui-se na ideologia do sistema *Pehe*. A posição genealógica do indivíduo é usada como legitimadora de várias possibilidades de escolha, mas a mesma posição genealógica que legitima um tipo de relação estabelecida entre dois indivíduos, pode em outro caso ser negada visando o estabelecimento de uma relação diversa. Ao mesmo tempo, os Rikbaktsa podem escolher o termo de tratamento de uma relação genealógicamente próxima, sempre que querem enfatizar e legitimar a proximidade afetiva ou política de relações genealógicamente mais distantes (Arruda, 1992, p.270-271)

Para Hahn, a teoria genealógica (ou teoria semântica) não dá ouvidos ao nativo, nela as concepções autóctones desempenham papel insignificante, violando uma variabilidade mais sutil dos sistemas semânticos (Hahn, 1976, p.207-208) que só podem ser percebidas numa relação próxima entre pesquisador e pesquisado. Assim como Goode-nough, Scheffler & Lounsbury acreditam que o significado de uma palavra é acertado por observação de seus referentes, sem informações adicionais provenientes dos usuários da língua. Para Hahn esta análise dificultaria a percepção de tipos polissêmicos ou metafóricos (idem, p.214), por exemplo. Para estes autores, o estudo do parentesco refere-se ao entendimento dos significados denotativos de cada termo e os sentidos conotativos devem ser estudados separada e posteriormente, além de afirmarem que as análises semânticas estruturais podem acontecer independentes de considerações sociológicas (idem, p.215-216). Segundo Hahn, falta à teoria de Scheffler & Lounsbury a prática nativa (idem, p.221), **já que comprovam, por meio de seus dados sobre os Siriono, a primazia da referência genealógica em seu vocabulário.**

Dentro da percepção de que a teoria genealógica não poderia explicar por completo um sistema de parentesco, Hahn propõe o que chama de semântica interpretativa (idem, p.229). Tal teoria tem a pretensão de desenvolver categorias comparativas: nem

etnocêntrica - impondo os significados ocidentais aos nativos - nem xenófoba - negando a possibilidade de tradução e comparação entre os termos - “*it allows natives to specify the elements of and to define also the relations between boundaries both within and between symbols, at the same time allowing translation as hypothetical, testable matter.*” (idem, p.231). Para tanto, vai enumerar sete elementos essenciais a este tipo de análise. Não cabe aqui reproduzi-los todos, mas apenas notar alguns deles: levar em conta o comentário nativo sobre a aplicação das categorias *-pehe*, bem como suas explicações e aplicações dos termos, além de analisar os comportamentos associados a dada categoria de relacionamento (idem, p.233).

The present analysis begins with the distinction of classes within the referents of native categories where these may be found to exist; the distinctions sought are those made by natives themselves. [...] Evidence here is what natives may say about the referents of their categories, that some are ‘real’ so and sos while others are not really so and sos, and what they with these words also in a symbolic fashion, for example using them to define other categories. (idem, p.217-238)

Assim, Hahn credita a análise que faz sobre a categoria ZOPO, por exemplo, como fruto desta visão mais ‘ampla’ de seus significados, alegando que Scheffler & Lounsbury se a fizessem descartariam todos os usos não-genealógicos deste vocábulo, como sua relação com a categoria ZIKIDI e TSERE (idem, p.252). Já Leach, representante dos categoristas, referir-se-ia aos significados sociais dos relacionamentos, começando sua análise pela especificação do universo de ZOPO e suas relações econômicas e sociais (idem, p.257). Portanto, Leach enfocaria os processos políticos envolvidos nesta categoria, as posições de autoridade, o controle sobre os recursos e seus usos (idem, p.261), mas não daria o sentido nativo aos termos.

Assim, pode-se dizer que Hahn demonstra maior simpatia à teoria categorista, deixando as críticas mais ácidas aos genealogistas. Em contra partida, a análise que propõe sobre os Rikbaktsa dá grande ênfase às noções genealógicas e aos termos cuja glosa é facilmente identificada às relações desta natureza. Não se pode dizer, entretanto, que se trata de uma contradição, mas talvez que não tenha se dado conta deste peso da genealogia em sua própria teoria. Por outro lado, Hahn elabora uma teoria sobre o parentesco Rikbaktsa utilizando-se apenas de **uma** terminologia Rikbaktsa. Isso pode ser um problema, já que parte apenas dos 60 termos de chamamento talvez tendo excluído termos que poderiam contribuir sobremaneira na análise. Como foi dito, são termos pautados nas relações de consangüinidade, mas alguns também nas de afinidade. Hahn circunscreveu um campo dos termos que iria analisar, criou este campo, entretanto pouco justifica estas escolhas e pode-se supor que alguns termos de chamamento, principalmente os de relação de afinidade, amizade e concubinato tenham ficado de fora e poderiam, talvez, dizer muito sobre a terminologia em questão. Isto é, sabe-se que para estudar um objeto é necessário recortá-lo, circunscrevê-lo, entretanto, questiona-se aqui se o recorte realizado é de fato suficiente, se ele dá conta do amplo objeto que se comprometeu a estudar. Como foi levantado: porque termos relacionados à figura da nora não foram elencados? Porque tantos termos inventariados para a posição de namorado/namorada?

E o termos relacionados aos vínculos de amizade, será que estes não deveriam fazer parte dos termos de chamamento, já que a base não é genealógica?

Outra questão de suma importância para Hahn é a noção de flexibilidade do sistema Rikbaktsa. Entretanto, cabe aqui algumas reflexões sobre este tema. Primeiramente, não está claro qual o limite desta flexibilidade. Sabe-se que ela ocorreria com graus diversos, mas não se sabe 'onde ela vai parar', qual o limite de sua atuação e como ela, de fato, atinge o sistema. No limite, pode-se dizer que todo sistema abriga certa flexibilidade. Todo sistema carece de um grau de elegibilidade, de margens de manobra aos atores sociais. Outras populações indígenas também têm mecanismos de eleição transformando consangüíneos em afins, por exemplo. Por outro lado, no extremo oposto, um sistema baseado apenas em regras flexíveis, em eleição dos termos de acordo com a vontade dos actantes, de uma flexibilidade que aumenta conforme a história influi no sistema (como defendido por Arruda quanto ao aumento da flexibilidade de acordo com a dizimação da população) também parece algo insustentável, na medida em que, muita flexibilidade leva a uma noção de indeterminação, de impossibilidade de reprodução das regras sociais - um sistema onde 'vale tudo'. Parece que as coisas podem apresentar certo grau de fluidez, mas com limites para o sistema se sustentar e se reproduzir.

A hipótese aqui defendida é que tal flexibilidade pode se referir, na verdade, há inúmeras possibilidades de aliança que unem dois sujeitos. As escolhas são possibilidades que os sujeitos mobilizam elegendo ora trabalhar com um caminho possível de ligação entre duas pessoas, ora com outro. Ao chamar uma pessoa de um termo que indique proximidade social, significa que aquele é um cálculo possível dentro de um feixe de relações e percursos que poderiam ser calculados entre estes dois indivíduos. Ao eleger outro caminho de relações entre estes mesmos indivíduos em posição de aliança pode-se chegar a outro 'resultado', uma relação definida pela intimidade sexual, por exemplo. Assim, a agência do sujeito se dá sob as bases do parentesco, dentro do sistema de alianças prescrito. E, sobre esta outra opção de análise, buscando entender o sistema *-pehe* não na chave da flexibilidade, mas na chave de inúmeros percursos que podem ser percorridos entre dois indivíduos do sistema e, cada um deles, gerando resultados possíveis e em consonância com as regras prescritas é que nos debruçaremos mais detidamente a seguir, através das análises advindas do uso de uma ferramenta computacional, a *Máquina do Parentesco (MaqPar)*.

CAPÍTULO 4

MAQPAR: UMA NOVA POSSIBILIDADE DE ANÁLISE DO REGIME DE ALIANÇA RIKBAKTA

Até o momento, foi realizada uma análise dos termos de parentesco Rikbaktsa propostos por Hahn, um debate focado na terminologia, sem observação das relações empíricas de parentesco travadas no interior deste grupo. Isso porque Hahn **não publica nem analisa genealogias** Rikbaktsa, nem tão pouco faz apreciações sobre casos demonstráveis de alianças, apenas focando sua análise no que definiu como sistema de terminologia *-pehe*. Entretanto, como foi dito na apresentação **desta dissertação, após meses trabalhando sobre as teses que tratam sobre esta população, um material inédito e de extrema relevância foi conseguido e, com este material, a possibilidade de uma** descrição do regime de aliança travado ‘hoje’ por parte dos Rikbaktsa.

Também como já foi desenvolvido no **início** desta dissertação, este material refere-se a um censo demográfico realizado durante pesquisa de campo do antropólogo Gilton Mendes dos Santos e que foi gentilmente cedido para este exame. Deste tratamento dos dados, somado à outra matriz documental da FUNASA, elaborou-se um banco de dados consistente com informações sobre casamentos e filiação Rikbaktsa entre os anos de 2002 (Mendes dos Santos) e 2008 (FUNASA). Assim, se pôde processar tal base de dados na *MaqPar* para, deste modo, aferir quais são as relações de aliança realmente praticados por parte da população.

A exposição que será feita a seguir poderá iluminar o entendimento sobre as relações de parentesco, a chamada flexibilidade deste sistema, mesmo que, a partir de agora, não tratemos mais de terminologia, mas de regimes de aliança.

I. A MÁQUINA DO PARENTESCO (MAQPAR)

Preocupados com a análise de regimes empíricos de aliança, Dal Poz & Silva desenvolveram a *MaqPar*¹, uma ferramenta computacional para o tratamento de redes genealógicas, capaz de revelar padrões de relações e alianças no interior de genealogias de sociedades de pequeno e médio porte. A base teórica por trás da *MaqPar* é a mesma utilizada pelos antropólogos desde 1949, a teoria da aliança² de Claude Lévi-Strauss: “*a noção de reciprocidade como condição de possibilidade da vida social e a troca como nexos ins-*

¹ Para ter uma versão da MaqPar: <http://maqpar.zip.net>, senha: maqpar.

² Para mais informações sobre a Teoria da Aliança, ver parte i do Capítulo 3 desta dissertação.

tituinte” (Silva, 2009, p.1). A articulação destas produz regras matrimoniais (prescritivas ou não, explícitas ou não), cuja análise lógica leva a um dado regime de aliança (Dal Poz e Silva, 2009).

Por sua vez, a rotina computacional em questão pretende ser uma ferramenta que auxilia nas análises interpretativas deste tipo. Ela propõe não mais partir de uma **regra** para analisar um fenômeno de parentesco (método dedutivo), nem tão pouco partir de uma **estratégia individual** para chegar às generalizações e recorrências de um sistema (método indutivo), como se fez até então nos estudos de parentesco. A *MaqPar* possibilita um terceiro caminho de análise: partir da **rede real** de aliança e através de seu exame abstrair regularidades. Isto é, de uma base genealógica empírica (uma rede) extrair padrões do regime de alianças, padrões estes visíveis apenas através de programas computacionais, que relacionam vínculos difíceis de serem observados ‘a olho nu’. Desta feita, a *MaqPar* articula os pressupostos da teoria da aliança de Lévi-Strauss à noções da teoria dos grafos e ao método de rede que *“repousa sobre a idéia de que cada casamento é em parte condicionado pelos casamentos que o precedem, e contribui, à sua maneira, para a determinação das uniões subseqüentes”* (idem, p.4).

Os dados inseridos na *MaqPar* são, basicamente, **genealogias coletadas em campo e organizadas em sistemas de gerenciamento de banco de dados presentes em computadores pessoais, como Access e Excel. As redes de parentesco (ou genealogias), por sua vez, são fenômenos históricos, resultantes dos relatos, memórias e esquecimentos da população local. Assim sendo, um corpus genealógico não se confunde com as redes reais de parentesco, uma vez que “as relações de parentesco comportam múltiplas dimensões sociais”** (idem, p.1) e de *“não se reduzirem a fatos genealógicos”* (idem, p.5). Além disso, cabe ressaltar que as genealogias são construções e não retratos fiéis da realidade. A partir de fragmentos, relatos e observação o antropólogo compõe o que define como a rede de relação parental entre indivíduos de uma população, entretanto, nem todos os indivíduos têm a mesma compreensão sobre os fenômenos, nem tão pouco compartilham de uma mesma memória genealógica, por isso, trata-se necessariamente de uma rede fragmentada e incompleta, fruto de um trabalho de bricolagem (idem).

Com os dados Rikbaktsa a percepção e os cuidados são os mesmos. Trata-se de uma genealogia formada a partir de dois bancos de dados complementares, coletado de modos diferentes. Entretanto, crê-se que através da observação deste corpus genealógico - fragmentário e incompleto - seja possível descrever essa rede e extrair dela princípios de regimes de aliança, como pode ser visto a seguir.

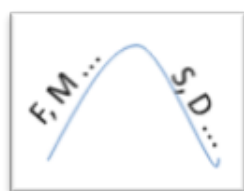
A. Funcionamento da *MaqPar*

Para utilização da ferramenta é necessário inserir dados relacionados aos indivíduos que compõe a rede de parentesco (número de identificação, sexo, pai e mãe) e informações relacionadas aos casamentos da rede (número de identificação dos casamentos e número de identificação dos cônjuges). Colocadas as informações, através de

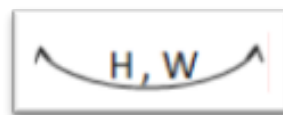
mecanismos simples de execução³, o programa calcula todos os caminhos possíveis que relacionam Ego e Alter (chamados de percurso). O que significa dizer que é possível levantar todas as conexões genealógicas e afinas entre indivíduos em posição de aliança, bem como evidenciar quais os casamentos que estão enredados nesta rede. Partindo, por isso, da rede para extrair padrões empíricos de aliança. Para compreender os resultados advindos do processamento de dados na *MaqPar* é **necessário conhecer alguns conceitos fundamentais elaborados pelos autores Dal Poz & Silva**, exhaustivamente retirados do ‘*Pequeno guia de referência da Máquina do Parentesco*’, 2009:

- **Grafo, Vértice e Aresta:** Grafo é uma estrutura composta por linhas (arestas) e nós (vértices), onde, nas redes de parentesco, vértices são os indivíduos e arestas são as relações primárias de parentesco travadas entre os indivíduos (F, M, S, D, H e W).
- **Caminho, Percurso e Anel:** Quando dois indivíduos (vértices) de uma rede estão conectados entre si por uma cadeia de relações, existe um caminho entre eles. Nas redes de parentesco, um caminho orientado entre dois indivíduos é um percurso. Um anel refere-se a uma figura de rede que corresponde a um caminho fechado. Segundo os autores: “*Nossa hipótese de trabalho é a de que os anéis correspondem a objetos empíricos que, de algum modo, expressam o intercâmbio (restrito ou generalizado, orientado ou não orientado), nos termos da teoria lévi-straussiana.*” (idem, p.4).
- **Módulo e Seqüência:** Módulos são retificações de ciclos e Seqüências **são as relações de afinidade e consangüinidade** presentes nos ciclos e módulos. Conforme as figuras abaixo, gentilmente cedidas pelos autores Dal Poz e Silva (2009):

Seqüência Consangüínea



Seqüência Afinal



Abaixo uma tabela que elucida as relações entre Ciclo, Seqüência e Módulo:

³ Para detalhes sobre o funcionamento da MaqPar, ver: *Pequeno guia de referência da Máquina do Parentesco* de Dal Poz & Silva, 2009.

Módulo	Cadeia de Seqüências	Ciclo
1C	Consg1	A1C1
2CA	Consg1 + Afim1	A2C1
2AC	Afim1 + Consg1	A2C1
3CAC	Consg1 + Afim1 + Consg2	A2C2
2CAA	Consg1 + Afim1 + Afim2	A3C1
2AAC	Afim1 + Afim2 + Consg1	A3C1
3ACA	Afim1 + Consg1 + Afim2	A3C1
3CAAC	Consg1 + Afim1 + Afim2 + Consg2	A3C2
4CACA	Consg1 + Afim1 + Consg2 + Afim2	A3C2
4ACAC	Afim1 + Consg1 + Afim2 + Consg2	A3C2
5CACAC	Consg1 + Afim1 + Consg2 + Afim2 + Consg3	A3C3

Quadro 10: Módulo, Cadeia de Seqüência e Ciclos da *MaqPar*

Veja um exemplo de como parte dos dados da rede Rikbaktsa aparece na *MaqPar*:

Módulo	Ciclo	Ego	Alter	Percurso	Tipos-Seq	Parente
3CAAC	A3C2	1001	1002	1001; 1071; 1072; 1038; 1002	filho - conj - conj - pai/mãe	SWHM
5CACAC	A3C3	1001	1002	1001; 1071; 1072; 1068; 1039; 1038; 1002	filho - conj - irmão/irmã - conj - pai/mãe	SWFDHM
5CACAC	A3C3	1001	1002	1001; 1071; 1072; 1069; 1039; 1038; 1002	filho - conj - irmão/irmã - conj - pai/mãe	SWMDHM
3CAC	A2C2	1033	1034	1033; 1021; 1059; 1060; 1068; 1034	irmão/irmã - conj - irmão/irmã	MSWFD
3CAC	A2C2	1033	1034	1033; 1021; 1059; 1060; 1069; 1034	irmão/irmã - conj - irmão/irmã	MSWMD

Tabela 4: Parte da rede Rikbaktsa como aparece na *MaqPar*

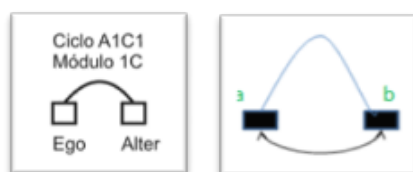
- **Ciclo:** Ciclos são tipos de classificações de anéis, de acordo com a quantidade de relações de Consangüinidade (C) e Afinidade (A) que trazem em si. Eles podem ser classificados em seis tipos distintos: A1C1, como **enlaces consangüíneos**; A2C1 e A2C2, como **reencadeamento de aliança de consangüíneo**, e A3C1, A3C2 e A3C3, como **reencadeamentos de aliança de afim**.

Segundo os autores: “*Os anéis de relacionabilidade inventariados por MaqPar* são as figuras de rede que entendemos sejam interpretáveis nos horizontes da teoria *lévi-straussiana do parentesco*.” (idem, p.5). Deste modo, os ciclos representariam tipos de alianças previstas pelo antropólogo francês, mas que sem a ajuda de uma ferramenta computacional, antes não poderiam ser tão bem quantificadas e qualificadas nas genealogias.

Assim, as alianças de tipo **A1C1** correspondem a **enlaces consangüíneos** (ou *bouclage*), isto é, um casamento travado entre pessoas que possuem vínculos consangüíneos entre si (F, M, S ou D), por exemplo, um casamento figurado entre dois irmãos. Abaixo, o modelo gráfico⁴ reproduzido:

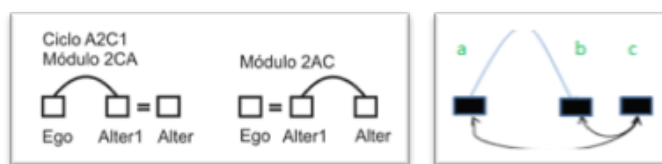
⁴ Todas as figuras a seguir foram gentilmente cedidas pelos autores Dal Poz & Silva.

A1C1



Os ciclos A1C2 e A2C2 correspondem a matrimônios que obedecem a um **reencadeamento de aliança de consangüíneo**, isto é, um casamento que segue o mesmo padrão de um vínculo figurado por um consangüíneo de Ego. Assim, a figura A1C2 ilustra uma aliança em que um indivíduo repetiu um casamento de um consangüíneo com um mesmo Alter, isto é, casar-se com alguém que um parente já se casou anteriormente, como nos casos de levirato e sororato, verificados com freqüência entre os povos ameríndios.

A2C1



No caso do ciclo **A2C2** há também uma **repetição de aliança de um consangüíneo**, com a diferença que o Alter não é o mesmo, como ocorre em matrimônios de troca de irmãs.

A2C2



Os ciclos A3C1, A3C2 e A3C3 são aqueles onde ocorre **reencadeamento de aliança de um afim**, quando um afim repete a aliança de outro afim, produzindo as figuras abaixo representadas. A este tipo de figura, os autores Dal Poz & Silva relacionam à “troca multilateral” teorizada por Viveiros de Castro:

A3C1



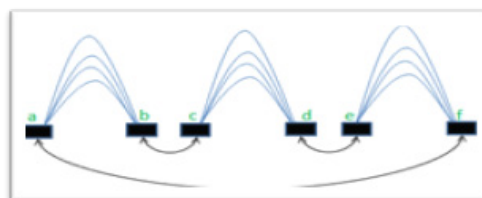
A3C2



A3C3



- **Implexo⁵:** é o conjunto dos anéis encontrados em um ciclo que passam pelo mesmo conjunto de cônjuges, mas por cadeias consangüíneas diferentes. Os implexos correspondem ao que os autores chamaram de uma espécie de ‘super-anel’. Assim, em um dado casamento, é possível identificar mais de um percurso consangüíneo que conecte os mesmos Ego e Alter, formando um só implexo. Na figura abaixo, as linhas azuis ilustram as diferentes possibilidades de vínculos consangüíneos relacionando duas pessoas, o chamado implexo.



⁵ Do latim (adj. implexus): emaranhado, entrelaçado, confuso.

II. A REDE DE ALIANÇA MATRIMONIAL RIKBAK TSA

A genealogia Rikbaktsa foi, então, submetida à *MaqPar* (versão 2.7). Faz-se importante ressaltar que, como já foi adiantado, diante da genealogia que temos, o texto em questão corresponde a um exercício de observação e descrição de um pequeno fragmento da rede Rikbaktsa, apurando algumas de suas propriedades. E, como apreciação de uma pequena fração coletada das formas mais diversas, as generalizações aqui descritas foram sempre tratadas como generalizações que se pautam por este fragmento. Portanto, não dá para ter segurança de que refletem a rede como um todo. Os elementos aqui apontados como característicos da rede Rikbaktsa **são, em verdade, características deste ‘pedaço’ de rede. Assim, o que será apresentado a seguir é uma descrição do fragmento da rede genealógica Rikbaktsa**, rede esta fruto da junção de duas bases de dados distintas. Mais do que uma análise, trata-se de uma tentativa de descrição que, acredita-se, pode contribuir para futuros exames do sistema de parentesco Rikbaktsa, inclusive utilizando-se novamente desta ferramenta computacional.

Cabe ainda a ressalva de que este tipo de descrição é ainda bastante experimental, já que apenas duas autoras divulgaram textos pautados por esta rotina computacional. São elas: Ana Cecília Bueno Venci (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social/USP, 2008) e Fabiana Maizza (Tese de Doutorado em Antropologia Social/USP, 2009).

Abaixo, alguns dos principais números da rede Rikbaktsa apurados pela *MaqPar*.

Características Gerais da Rede de Alianças Rikbaktsa	Qtd.
Total de Indivíduos	1670
Indivíduos Vértices	704
Mulheres Vértices	361
Homens Vértices	343
Total de Gerações	6
Casamentos	376
Casamentos Envolvidos em Anéis	112

Quadro 11: Características Gerais da Rede de Aliança Rikbaktsa (*MaqPar*)

Como pode ser observado, a rede genealógica Rikbaktsa conta com 1670 indivíduos, totalizando 112 casamentos envolvidos em anéis, isto é, relações maritais que estão enredadas na trama Rikbaktsa e que produziram filhos sendo, portanto, os vínculos relevantes para esta descrição. Abaixo, as figuras de rede (Percursos, Anéis e Implexos) que a *Máquina do Parentesco* revelou:

FIGURAS DA REDE RIKBAKTA	
I. PERCURSOS (MÓDULOS)	
1C	7
2AC	16
3CAC	160
3CAAC	21
4ACAC	28
4CACA	14
5CACAC	690
Soma	936
II. ANÉIS (CICLOS)	
A1C1	7
A2C1	8
A2C2	80
A3C2	9
A3C3	230
Soma	334
III. IMPLEXOS (CICLOS)	
A1C1	4
A2C1	4
A2C2	38
A3C2	19
A3C3	137
Soma	202

Quadro 12: Figuras da Rede de Aliança Rikbaktsa (MaqPar)

A figura da rede genealógica Rikbaktsa pesquisada relaciona 6 gerações, tendo um acúmulo maior de casamentos nas gerações aqui marcadas em vermelho e azul.

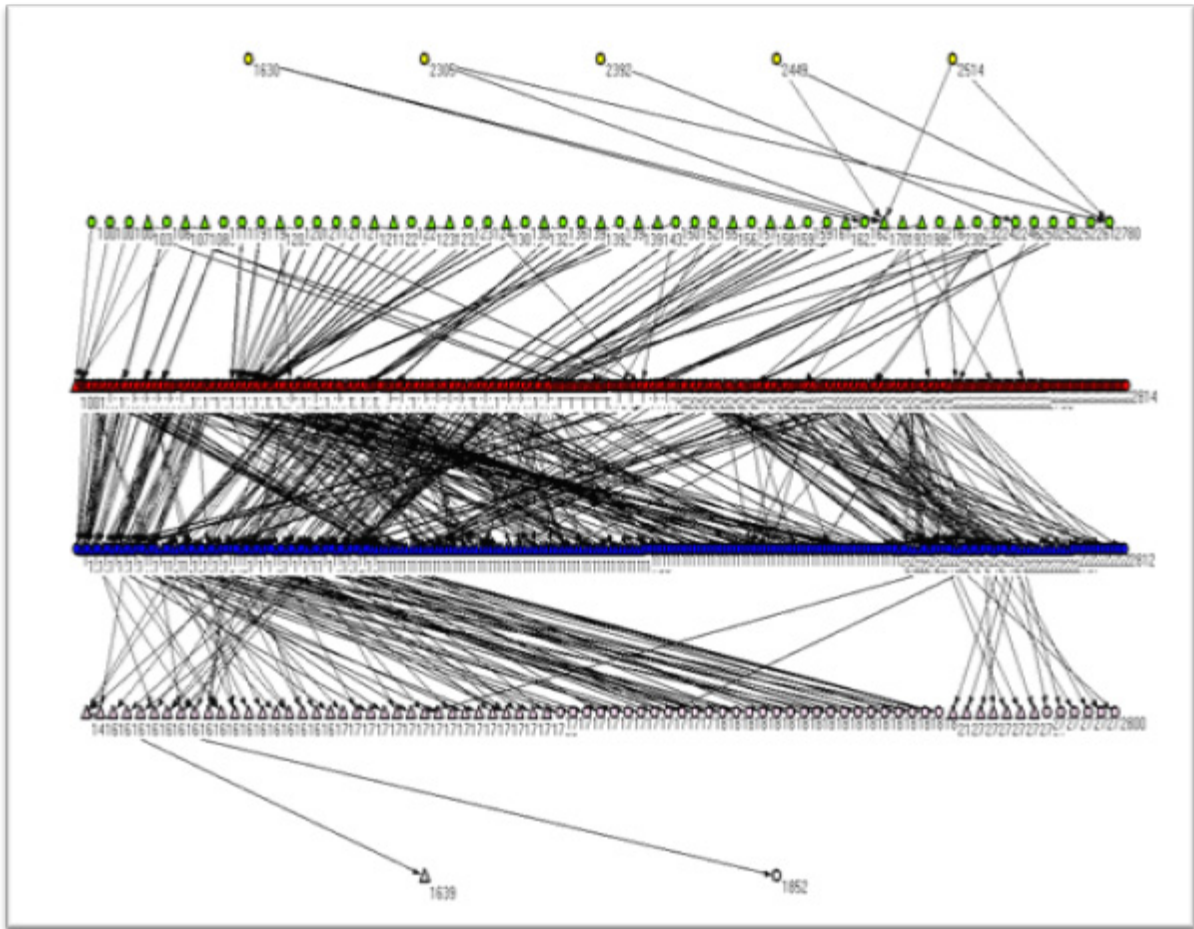


Figura 1: Rede Rikbaktsa de Aliança (desenhada pelo Pajek)

Entre os casamentos relevantes para a rede Rikbaktsa, alguns pertencem a mais de um ciclo, enredados da seguinte maneira:

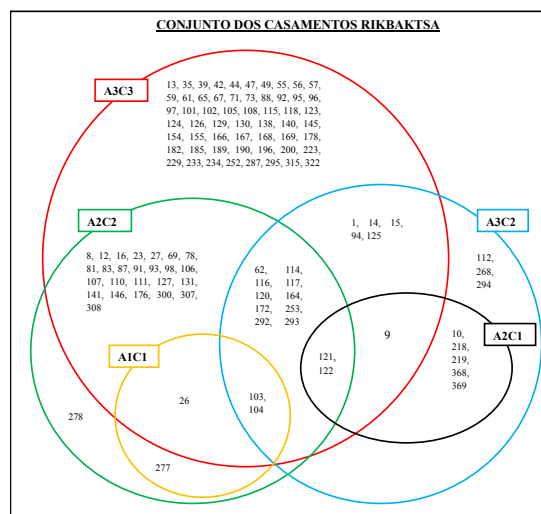
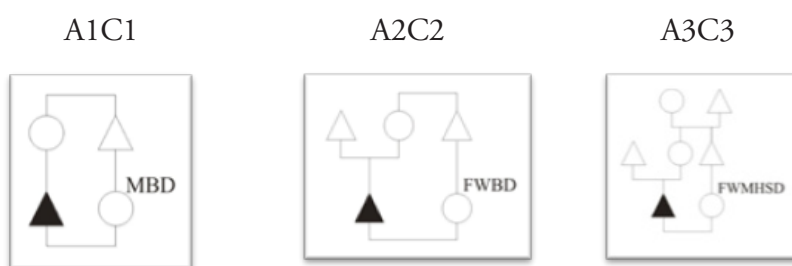


Figura 2: Conjunto dos Casamentos Rikbaktsa: relações entre os ciclos gerados pela MaqPar.

Aqui, pode-se observar que a grande maioria dos casamentos faz parte de mais de um conjunto de ciclos, como, por exemplo, os casamentos 103 e 104, que são ao mesmo tempo A1C1, A2C2, A3C2 e A3C3. Isto porque, dependendo do número de relações consangüíneas que a *MaqPar* enumera como enredadas a estes vínculos, eles podem ser classificados de maneiras diferentes. Se analisarmos os implexos envolvidos no casamento de número **26**, isto ficará mais claro. No módulo 1C Ego se casa com sua prima cruzada de primeiro grau, MBD. No módulo 2AC esta mesma mulher também pode ser calculada como prima cruzada, entretanto ela seria a FWBD de Ego. Já no ciclo A3C3, o mesmo Alter é sua FWMHSD, também configurando-se como prima cruzada, como pode ser acompanhado nas figuras abaixo:



Isto é, a cada ciclo que foi avançado a conexão entre os cônjuges ganha mais uma relação de afinidade e consangüinidade, entretanto, o vínculo entre Ego e Alter **não se altera. Assim, para fins analíticos, os matrimônios que participam de mais de um ciclo aqui serão examinados em sua figura mais 'reduzida', isto é, envolvendo menos relações na sua compreensão**⁶.

Uma análise um pouco mais cuidadosa da figura acima (Figura 2) mostra, por exemplo, que, com exceção do matrimônio 278, todos os outros quarenta casamentos de A2C2 estão contidos em A3C3. Do mesmo modo, todos os oito casamentos A2C1 pertencem também a A3C2. E, dos vinte matrimônios contidos em A3C2, apenas três não fazem parte de A3C3.

A. Figuras de rede Rikbaktsa

Tendo em vista a prerrogativa acima exposta, de que cada casamento será estudado em sua figura de rede menos complexa, acreditando que isso em nada atrapalhará a descrição já que são vínculos que não auxiliam na compreensão do fenômeno, abaixo o exame mais cuidadoso das figuras de rede que a *MaqPar* calculou tendo como base o fragmento genealógico Rikbaktsa nela processado.

Figuras A1C1

Os matrimônios deste tipo são os que envolvem apenas **uma relação de afinidade e uma relação de consangüinidade**. Os casos Rikbaktsa pesquisados revelaram - como demonstra a Tabela 9 - que são **sete** os anéis pertencentes a este ciclo. Entretanto, apenas

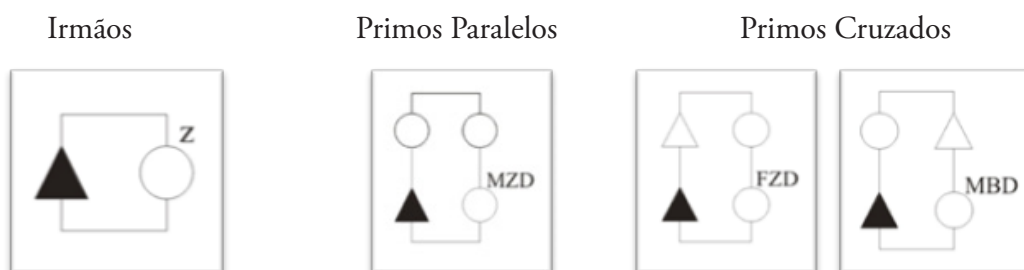
⁶ O casamento 26, por exemplo, será analisado apenas em sua figura A1C1, não nas demais.

cinco destes casamentos A1C1 interessam para a descrição, já que dois deles se repetem (entre 1122/1123 e 2052/2053). Abaixo, a título de ilustração, algumas das informações provenientes da *MaqPar* sobre o ciclo A1C1 Rikbaktsa que foram utilizadas como base das conclusões listadas a seguir:

A1C1				
Ciclo	Ego	Alter	Cálculo Dravidiano	Relação
A1C1	1122	1123	X	MBD
A1C1	1122	1123	X	MBD
A1C1	1449	1450	P	Z
A1C1	1455	1456	P	MZD
A1C1	1455	1456	X	FZD
A1C1	2052	2053	P	Z
A1C1	2052	2053	P	Z

Tabela 4: Ciclo A1C1 *MaqPar*

Pôde-se, então, aferir que dos cinco matrimônios A1C1, **dois** ocorreram **entre irmãos**, isto é, um homem que se casou com sua Z (**103** e **277**). Um matrimônio (**104**) se deu entre primos paralelos de primeiro grau MZD. E apenas **dois** casos corroboram com a prescrição tida por autores como Rinaldo Arruda⁷ como sendo a regra de casamento preferencial nos Rikbaktsa: entre **primos cruzados de primeiro grau**, tendo um deles acontecido entre FZD (**104**) e outro entre MBD (**26**).



Mas o que se pode dizer a respeito do casamento de número **104**? A *MaqPar* revelou que dependendo do cálculo parental utilizado os cônjuges se configuram como primos paralelos e através de outra avaliação eles se relacionam como primos cruzados. Pode-se conjecturar que um único matrimônio permite processar mais de um percurso consangüíneo entre os indivíduos em posição de aliança, sendo que um dos percursos leva ao cálculo cruzado e outro ao paralelo, indo contra a idéia de flexibilidade do sistema proposta por Hahn.

Assim, em linhas gerais, é possível afirmar que nas alianças Rikbaktsa **A1C1**, **50%** dos casamentos aconteceram entre **irmãos** e **50%** entre **primos cruzados de primeiro**

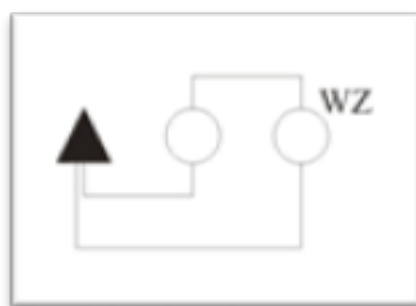
⁷ Para mais informações, ver capítulo 2 desta dissertação.

grau, já que o matrimônio 104, entre primos paralelos, também pode ser entendido pelo cálculo cruzado.

Figuras A2C1

O ciclo A2C1 é o que reúne **duas relações de afinidade** e apenas **uma de consangüinidade**. Na amostra Rikbaktsa, verificou-se a presença de quatro casos nestes ciclos, sendo dezesseis os percursos possíveis entre estes cônjuges. Da análise, pode-se afirmar que **100%** dos casamentos envolvidos aqui (**9, 121, 218 e 368**) configuram-se como exemplos de **Poligenia Sororal**: quando um homem casa-se com a irmã de sua esposa (WZ). Os dados de campo, entretanto, não permitem afirmar se estes matrimônios ocorreram após a morte da primeira mulher ou se são concomitantes. Contudo, como foi tratado no Capítulo 2 desta dissertação, cabe dizer que a Poligenia Sororal é apontada por Adriana Athila como uma tendência recorrente entre os Rikbaktsa, tendência esta que os resultados da *MaqPar* corroboram.

Poligenia Sororal

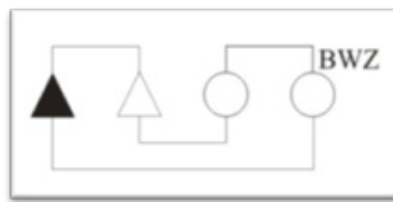


Figuras A2C2

Este ciclo relaciona vínculos abrangendo **duas relações de afinidade** e **duas de consangüinidade**. Aqui, encontram-se 23 casos (36 casos no total, destes, 13 figuras são também A1C1 e foram analisadas anteriormente). Deste montante, o que salta aos olhos são os **11 eventos (48%)** que representam matrimônios onde houve **troca de irmãos (ãs)**. Destes, as aliança **8, 12, 81, 117 e 300** se deram entre dois irmãos (B) que trocaram duas irmãs (Z), ou seja, um homem que se casa com sua BWZ. E os matrimônios **81, 83, 106, 116, 300 e 307** foram de troca de irmãs (Z/Z), isto é, um homem que dá sua irmã em casamento a outro homem em troca da irmã dele.

Atente-se para o fato de que as relações de número **81 e 300** aparecem nos dois casos, como mais um exemplo de diferentes percursos consangüíneos que podem ser calculados entre dois cônjuges, resultando em diferentes tipos (ou graus) de parentalidade entre eles. Neste exemplo, pode-se supor que tanto a irmã (Z) como o irmão (B) de Ego casaram-se com irmãos e irmãs de Alter, aumentando ainda mais a relação de troca de irmãos entre eles.

Troca de irmãos

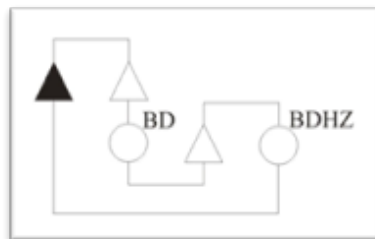


Troca de irmãs



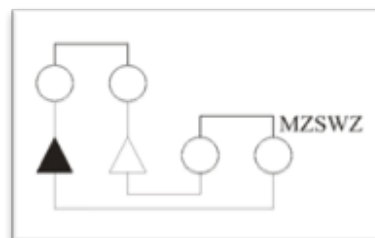
Do restante dos matrimônios envolvidos em A2C2, aparecem dois episódios de **reencadeamento de aliança de consangüíneo** (78 e 110) em que uma **sobrinha** (BD) **repete um casamento de seu tio**, ambos casando com irmãos de uma mesma família, numa variação mais complexa dos casos de trocas de irmãos. Assim, BD se casa com um homem que é irmão da mulher de seu tio (BDHZ), como pode ser visto na figura abaixo. Algo semelhante ocorre na figura ao lado (casamento 127), onde uma sobrinha (ZD) casa-se com o irmão do marido da tia materna (ZDHB - para ego feminino):

Reencadeamento de aliança de FB e MZ



Outro episódio que vale apreciação é o do matrimônio de número 141, onde dois primos paralelos de primeiro grau trocam duas irmãs, isto é, mais um caso de **reencadeamento de aliança de consangüíneo** onde há uma variação do caso de troca de irmãos.

Reencadeamento de aliança de MZS

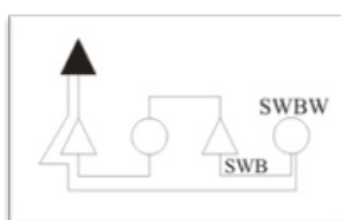


Os outros casamentos aqui não comentados também parecem ser desdobramentos do caso da troca de irmãos, envolvendo mais gerações e relações no seu interior. Alguns destes casos serão tratados no item a seguir.

Figuras A3C2

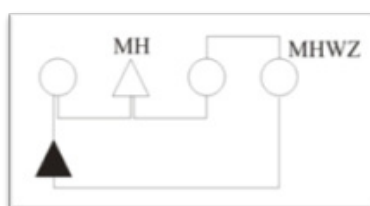
A3C2 são os ciclos que relacionam matrimônios enredados em **três relações de afinidade e duas de consangüinidade**. Presentes nesta figura, a rede Rikbaktsa revelou **nove** ciclos, sendo apenas **cinco** deles não repetidos (**14, 94, 116, 117 e 292**). Aqui, tem-se um **reencadeamento de aliança de um afim**, mas com dois tipos distintos. No módulo 4CACA (vínculo de número **94**), temos relações de consangüinidades intercaladas por relações de afinidade, onde um homem se casa com sua SWBW, repetindo a aliança de SWB, resultando na seguinte figura:

Reencadeamento de aliança de SWB



Os outros quatro casos pertencem ao módulo 3CAAC, onde entre os indivíduos em posição de aliança há a presença de um mesmo homem casado com duas mulheres. Destes, para exemplificar, pode-se observar o casamento de número **292**, onde um homem uniu-se a uma mulher que é sua MHWZ, repetindo a aliança de seu padrasto, o afim MH.

Reencadeamento de aliança de MH



Figuras A3C3

Estas são as figuras mais recorrentes na rede Rikbaktsa, dos 120 casos, apresenta apenas 26 acontecimentos exclusivos (que não aparecem em outros ciclos⁸). Todos são exemplos de **reencadeamento de aliança de um afim**, compostos de **três relações de afinidade e três relações de consangüinidade**. Neste ciclo, como os exemplos são muito variados e com enorme diversidade, procurou-se reuni-los em grandes grupos, para que a análise fosse facilitada e, de certa forma, organizada. Como se verá, além dos reen-

⁸ Como foi comentado sobre a análise da Figura 2, os círculos de casamentos Rikbaktsa.

cadeamentos de aliança até aqui trabalhados, mais uma variável entrou no exame dos casos: a geração dos indivíduos envolvidos no anel. Isto é, foi avaliado se o matrimônio em questão se deu entre pessoas de mesma geração ou gerações diferentes e se a aliança replicada foi de um matrimônio da mesma geração ou geração diferente da de Ego, para que algumas categorias de alianças Rikbaktsa pudessem ser criadas.

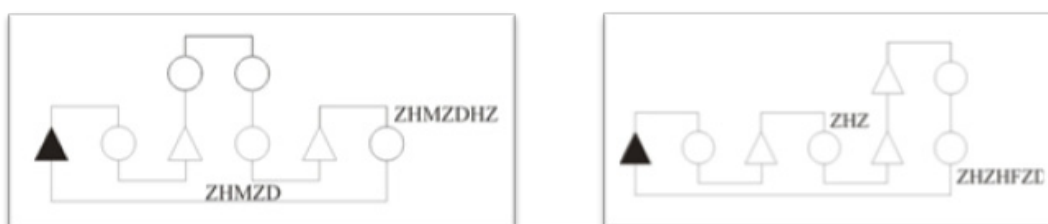
Os exemplos abaixo relacionam matrimônios realizados entre indivíduos pertencentes à mesma geração (G0) e cujo reencadeamento de aliança de afim se deu também com um matrimônio desta mesma geração. Como na primeira figura abaixo (casamento de número **118**), onde um homem se casa com sua BWBWZ, repetindo a aliança de BWB, um homem de sua geração. Ou em uma situação similar (casamento **56**), em que Ego igualmente repete a aliança de uma pessoa de sua geração, a irmã do marido da irmã (ZHZ), casando-se com sua ZHZHZ, também da G0.

Ego e Alter G0, replicando aliança de afim G0



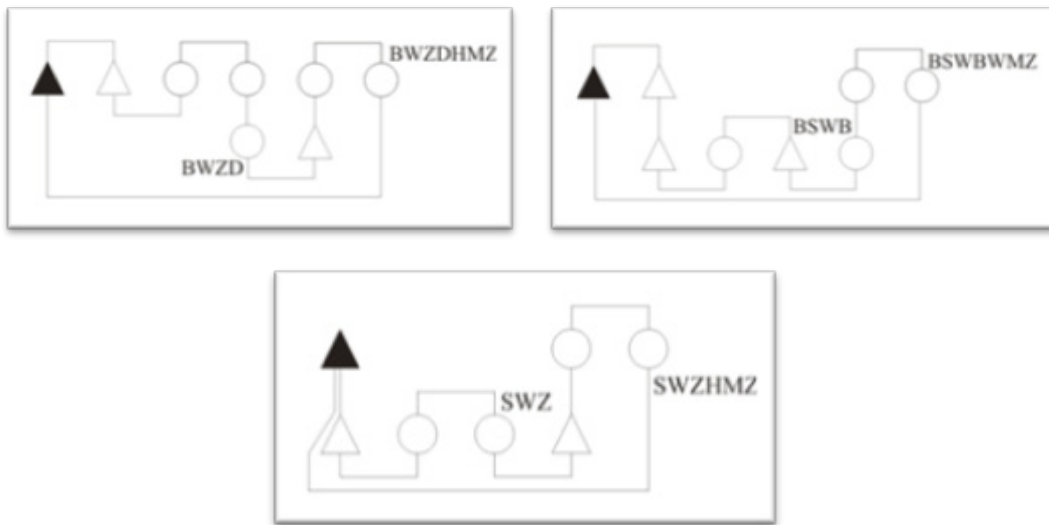
Ainda configurado como aliança entre pessoas da mesma geração e sendo um reencadeamento de aliança de um afim também da mesma geração, os dois matrimônios abaixo tem apenas um diferencial: ambos, no cálculo de Alter, incluem casamentos da geração +1, isto é, entre Ego e Alter foi envolvida uma aliança de pessoas da geração acima dos cônjuges. Como retratam abaixo os casamentos **130** e **47**, respectivamente:

Ego e Alter G0, replicando aliança de afim G0



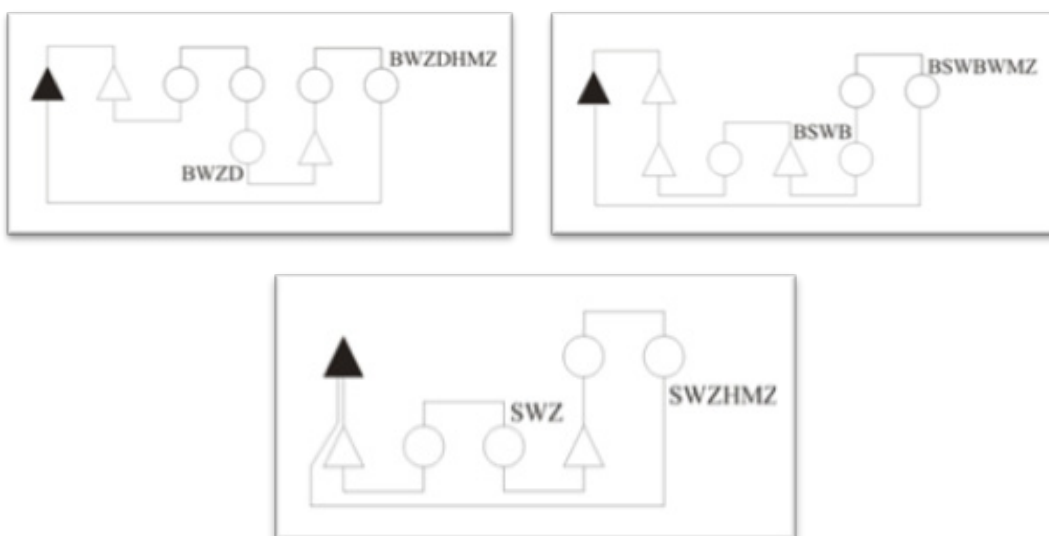
Algo semelhante ocorre no matrimônio de número **65**, onde um homem casou-se com uma mulher de mesma geração que a sua, a Alter BWZDHMZ. Entretanto, aqui ele repete a aliança de alguém da geração abaixo (G-1), sua afim BWZD. Isto é, casa-se com alguém que tem laços consangüíneos com o marido de BWZD, a irmã da mãe do marido de BWZD. Ou como no casamento **39**, onde um cônjuge escolheu como esposa sua BSWBWMZ, uma mulher de sua geração, mas cujo cálculo parental passa por um casal da G-1. Assim como acontece no terceiro exemplo, o matrimônio de número **140**.

Ego e Alter G0, replicando aliança de afim G-1



A seguir, mais exemplos similares aos já mencionados, com o diferencial de que Ego e Alter são os respectivos pai e mãe dos casais que ligam estes indivíduos em posição de aliança. Isto é, Alter é a sogra do irmão da esposa do filho de Ego, na figura (primeira) que representa os casamentos de número **95** e **167**. A segunda ilustra os matrimônios **95** e **166**. E o terceiro desenho, o vínculo de número **88**. Note-se aqui, que a relação de número 95 aparece nas duas primeiras figuras, podendo, então revelar que a aliança afinal presente no interior das duas representações referem-se a troca de irmãos, onde tanto SWB como SWZ seriam, respectivamente, irmão e irmã, casando-se com irmã e irmão da mesma família, a família de Alter (SWBWM ou SWZHM).

Ego e Alter G0, replicando aliança de afim G-1



O casamento **129** é um desenrolar dos casos mencionados anteriormente, com o diferencial de que a aliança afinal replicada localiza-se duas gerações abaixo de Ego, isto é, na G-2. O matrimônio de número **92**, por sua vez, tem a mesma igualdade geracional entre os indivíduos em posição de aliança, entretanto, replica uma aliança de afins fixada duas gerações acima de Ego e Alter (G+2):

Ego e Alter G0, replicando aliança de afim G-2 e G+2



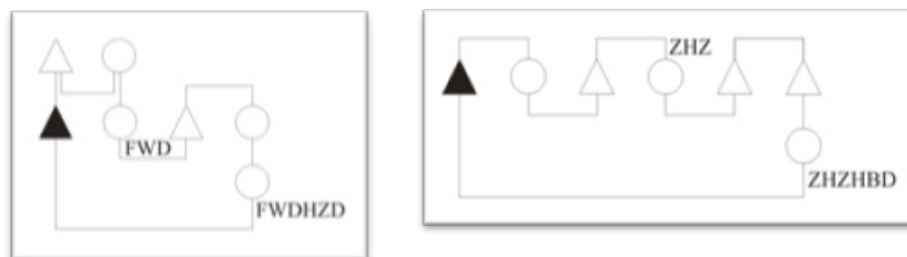
Agora, os vínculos em cujo Ego e Alter são de gerações diferentes. Alter sendo da G-1 em relação a Ego e a aliança de afim reencadeada sendo da mesma geração de Alter. Estes exemplos foram retirados dos casamentos **42** e **13**, respectivamente.

Ego G0, Alter G-1, replicando aliança de afim G-1



Ainda com Alter localizado na geração abaixo de Ego, tem-se exemplos em que a aliança de afim reencadeada é de mesma geração de Ego, isto é, G0. São eles: matrimônios **123** e **35**, respectivamente.

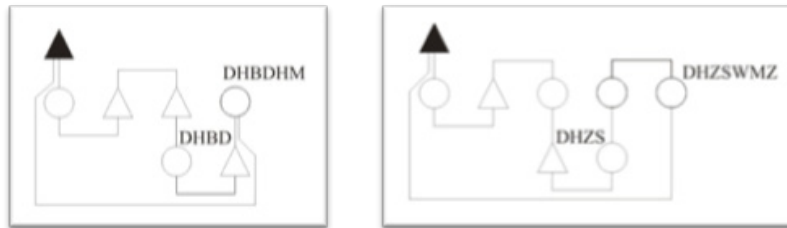
Ego G0, Alter G-1, replicando aliança de afim G0



Na rede Rikbaktsa há também exemplos de alianças estabelecidas entre pessoas de idades relativas diferentes, ou seja, onde Ego, Alter e o matrimônio replicado não pertencem a mesma geração, envolvendo três diferentes gerações em um mesmo vín-

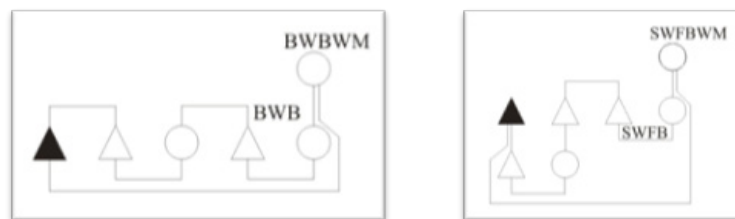
culo. Como são os eventos **108** e **61** que relacionam Ego G0, Alter G-2 e cuja aliança reencadeada pertence a G-1.

Ego G0, Alter G-2, replicando aliança de afim G-1



Alguns exemplos encontrados entre os Rikbaktsa demonstram que alguns cônjuges escolhem como esposas mulheres mais velhas, de uma geração acima. Nos dois casos encontrados (matrimônios de número **88** e **108**), o reencadeamento de aliança de afim se deu entre cônjuges da mesma geração de Ego. Como mostram os exemplos abaixo relacionados:

Ego G0, Alter G+1, replicando aliança de afim G0



B. Seguindo a rede: flexibilidade ou possibilidades previstas?

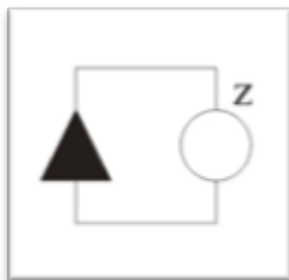
Agora, serão seguidos alguns casamentos para observar quão diferentes podem ser os caminhos consangüíneos que ligam dois indivíduos em posição de aliança, fato este que só uma ferramenta computacional poderia revelar, devido a grande variedade encontrada em alguns deles. A hipótese é que muitas destas variedades não são conhecidas nem pelos próprios indivíduos participantes dos vínculos, já que alguns casamentos podem envolver diversos cálculos distintos entre os indivíduos em posição de aliança e, possivelmente, todos estes cálculos, mesmo obedecendo a regras lógicas, não fazem parte do repertório local. O problema então é saber quais destes percursos possíveis são os que realmente fazem sentido para esta população, fazendo parte de suas relações e escolhas maritais, e não apenas sendo meras possibilidades lógicas.

Matrimônio de número 103:

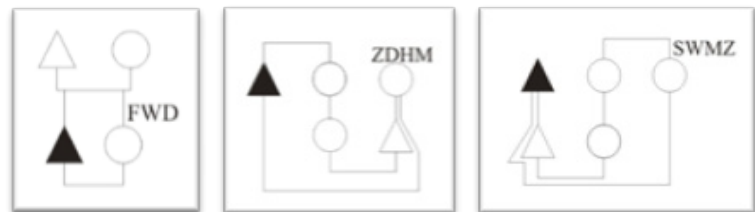
Esta relação é classificada como pertencente aos ciclos A1C1, A2C2 e A3C3, isto porque no módulo 1C a *MaqPar* varreu os vínculos mais diretos, um homem casado com sua irmã (Z). No módulo 2AC, este mesmo casamento aparece como sendo entre

um homem e a filha de seu pai (FD), ou também como sendo filha de sua mãe (MD) envolvendo mais uma relação de consangüinidade na figura, mas mantendo o mesmo vínculo parental entre os indivíduos (Z). Os outros dois exemplos de A2C2 são as figuras em que a mulher de Ego é a mãe do marido da filha da irmã (ZDHM) e outra em que Alter é irmã da sogra do filho de Ego (SWMZ). E no ciclo A3C3, o mesmo matrimônio aparece de duas formas distintas: em uma a esposa é FWDDHM de Ego (quinta figura) e no sexto desenho, Alter é SWMFWD de Ego (igual aos últimos dois casos de A2C2, mas com uma relação de consangüinidade e afinidade a mais).

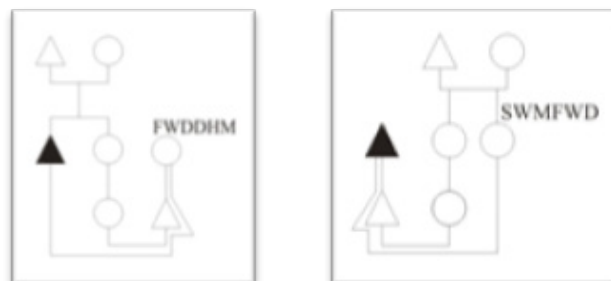
A1C1



A2C2



A3C3



Deste modo, lança-se a pergunta: como compreender classificações tão distintas para um mesmo Alter? Como ele pode, em dois casos, ser representado como a irmã de Ego e na figura A3C3 ser a mãe do marido da filha da irmã de Ego? Os dados foram coletados de modo indevido ou existem inúmeros caminhos de ligação parental entre duas pessoas e, dentre eles, talvez tenha sido escolhido o percurso mais longo, justificando um casamento antes proibido?

Matrimônio de número 117:

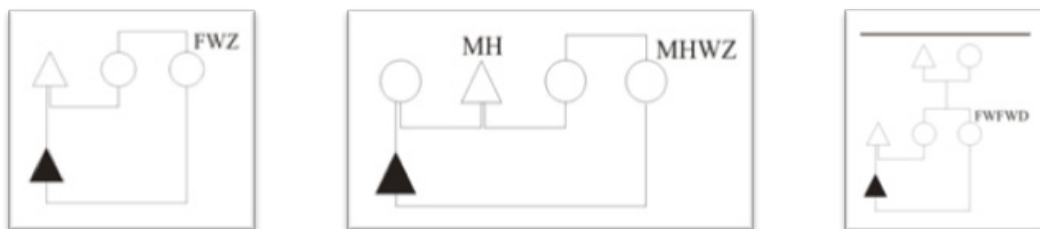
Este casamento está contido em A2C2, A3C2 e A3C3. No primeiro caso, ele é um dos exemplos de troca de irmãos, em que dois irmãos homens escolhem duas mulheres irmãs para se casar, ou seja, Ego casa-se com sua BWZ. Através de outro cálculo, na figura A3C2 o mesmo Ego casa-se com sua FZHWZ, repetindo a aliança de seu FZH,

casando-se com a irmã da segunda esposa do marido de sua tia paterna. Já na figura A3C3, Alter 'volta a ser' calculada como a irmã da esposa de seu irmão, apenas incluindo seus pais no desenho, assim, Alter é: BWFWD.



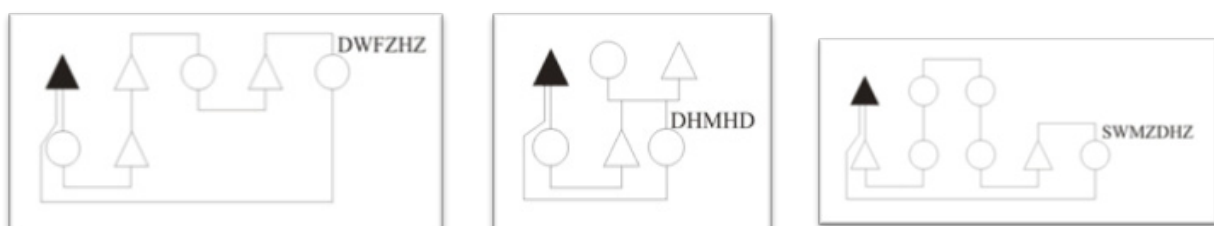
Matrimônio de número 292:

Nesta aliança, em A2C2 Ego casa-se com a irmã da mãe (FWZ). Já em A3C2 sua Alter é a irmã da segunda esposa do pai (não com a sua tia materna), sua MHWZ. E em A3C3, a esposa de ego 'volta' a ser calculada como a irmã da esposa de seu pai, também sem especificar se esta esposa é sua mãe ou uma segunda mulher do pai e, neste caso, há a introdução de mais uma relação de afinidade e consangüinidade na Geração + 2, ficando Alter como FWFWD de Ego.



Matrimônio de número 59:

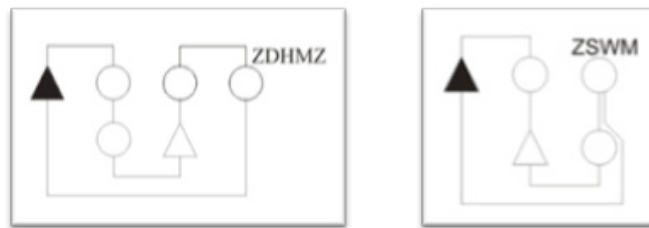
O casamento de número **59** está contido apenas no ciclo de A3C3, entretanto, as relações que conectam os dois indivíduos em posição de aliança se alteram muito, como se pode ver através das figuras abaixo. No primeiro caso, Alter é DWFZHZ de Ego. Na segunda figura, Alter é a irmã do marido de sua filha e, no terceiro exemplo, Alter é a irmã do marido da filha da irmã da sogra do filho de Ego (SWMZDHZ). Sendo que os dois primeiros casos são calculados pelas relações traçadas a partir da filha (D) de Ego e o último caso calcula segundo os vínculos do filho (S) dele:



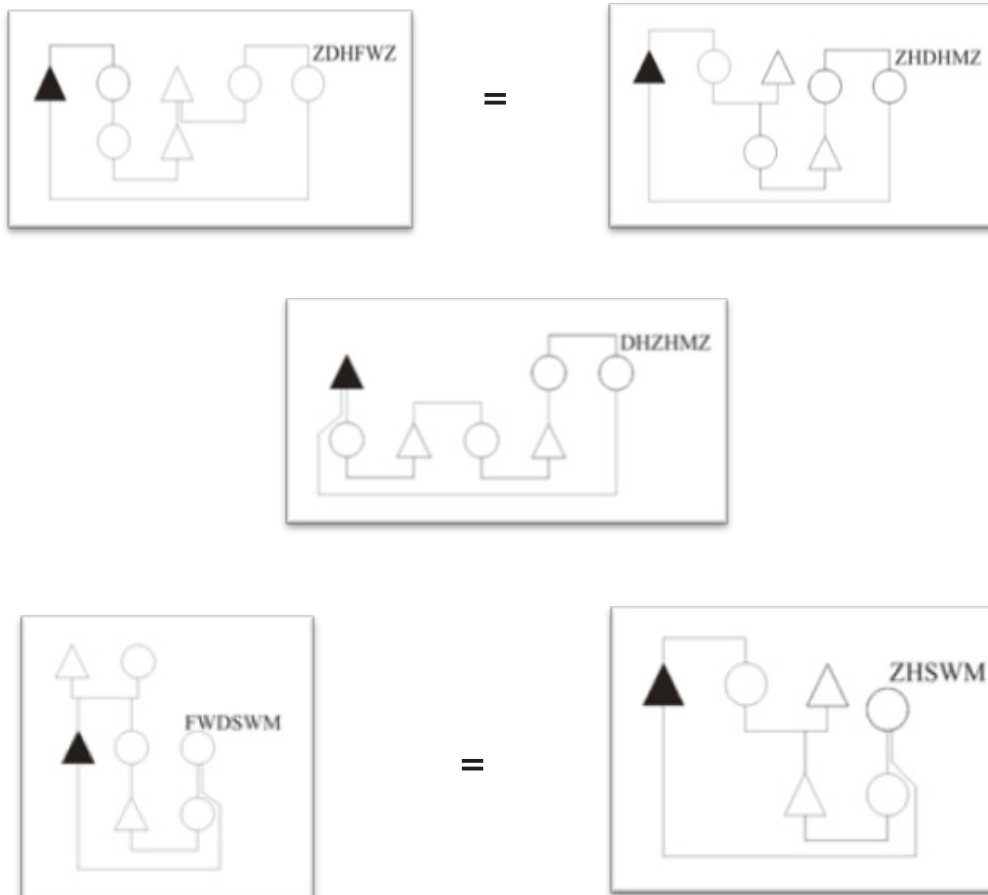
Matrimônio de número 23:

Este casamento chama atenção, pois possui sete figuras diferentes, sendo dois casos contidos em A2C2 e cinco em A3C3. Destes, três são calculados a partir da filha da irmã (ZD / ZHD), três a partir do filho da irmã (ZS / ZHS) e um caso dá-se tendo como ponto de partida a filha (D) de Ego. Veja abaixo a diferença das classificações consanguíneas e afinais entre Ego e Alter. Todos são percursos possíveis que ligam os mesmos indivíduos em posição de aliança. Em campo deve-se buscar encontrar qual destes caminhos é escolhido pelos nativos como opção 'utilizada' no cálculo deste casal:

A2C2



A3C3



guns exemplos, são muitos os caminhos que relacionam dois indivíduos em posição de aliança. Em cada caso é razoável supor que os nativos eram conscientes de algumas destas possibilidades e que pudessem eleger o percurso que melhor expressasse seu desejo. Isto é, em casos que alguns caminhos levam a relações matrimoniais proibidas, elegeram-se conexões em que esta relação não seria banida, para assim poder consumir o casamento. Talvez, este leque de possibilidades tenha dado a Hahn a impressão de um sistema flexível.

Como foi dito, a flexibilidade é algo difícil de ser mensurado e pode levar a uma certa indeterminação das regras, já que uma flexibilidade levada ao extremo nada regula. Aqui, prefere-se entender que os sistemas de parentesco muitas vezes relacionam dois indivíduos através de inúmeros caminhos e que cada 'escolha' é dada dentro um leque de possibilidades previsto nas regras, não se tratando de flexibilidade ou elegibilidade, mas de percursos que reafirmam as regras prescritas, mas permitindo certo 'jogo de cintura' por parte dos indivíduos. Assim, crê-se que a *MaqPar* pode um dia ajudar a mapear estas possibilidades, fazendo visível, inclusive, certo grau de probabilidade de cada caso se manifestar.

C. Algumas considerações sobre a rede de alianças Rikbaktsa

O que todas estas figuras, classificações e agrupamentos de tipos podem dizer sobre o regime de alianças praticado pelos Rikbaktsa? Até agora não são muitas as conclusões que podem ser deduzidas: o material é parcial, sua coleta foi bastante peculiar e, principalmente, a ferramenta de tratamento dos dados é ainda um campo vasto a ser explorado. Além disso, não é demais lembrar que se trata de um exercício provisório, tendo como base um fragmento da genealogia Rikbaktsa e, portanto, um exercício antes de descrição de uma dada rede do que de análises e conclusões. Pretendeu-se aqui exercitar um olhar sobre esta rede, que deve ser mais bem coletada e analisada em uma futura pesquisa de doutorado, pautada em amplo trabalho de campo na região.

Tendo isso em mente, é possível afirmar que a *MaqPar* revelou figuras e padrões que antes não poderiam ser vislumbrados e, como isso, surge a dificuldade de interpretação de tais figuras, ainda mais se for pensada a articulação entre os desenhos de rede e a explicação nativa sobre as alianças. Em outras palavras, é dizer que após a varredura genealógica, os problemas na explicação do modelo são muitos: tendo claro que vários percursos genealógicos relacionam dois indivíduos em posição de aliança, quais são os percursos válidos para a teoria nativa e quais são apenas probabilidades lógicas, sem sentido para a população oriunda? Como estes inúmeros caminhos podem iluminar as possibilidades matrimoniais prescritas e proibidas? Como é possível relacionar a rede empírica desenhada pela *MaqPar* a um sistema terminológico verificado em campo (esta é uma questão fundamental para a análise Rikbaktsa aqui desenvolvida)? Por isso, as considerações sobre o que foi acima descrito devem ser muito cuidadosas.

No tocante a rede Rikbaktsa, o que pode ser afirmado sem sombra de dúvidas é que a regra prescritiva de que se casam com **primos cruzados bilaterais** representa apenas uma pequena parcela dos matrimônios praticados nesta população: apenas 2 em

112, isto é, cerca de **1,8%** das alianças pesquisadas. Ao lado deles, os **casamentos entre irmãos** (uma tendência que não está presente na literatura Rikbaktsa) também compõem 2 únicos episódios, isto é, os mesmos **1,8%** dos casos. Os exemplos de **Poligenia Sororal**, também presente como regra prescritiva, representam apenas 4 dos mesmos 112 casamentos, um total de **3,6%**. As **trocas de irmãos**, por sua vez, somam 11 vínculos, totalizando **9,9%** dos matrimônios, podendo-se dizer que esta é uma tendência recorrente entre os Rikbaktsa.

Agora, o que pode ser dito sobre os outros 93 (83%) casamentos que não estão representados nas regras acima mencionadas? Regras estas tidas pelas teorias até então desenvolvidas como únicas prescrições presentes no sistema de parentesco Rikbaktsa. A maioria deles distribuída nos ciclos A2C2 e A3C3, sem formar grandes tipos, mas figuras únicas, não coincidentes, difíceis de serem relacionadas entre si e entrecruzadas.

O que foi feito aqui com o ciclo A3C3 foi uma tentativa de agrupar os casos em grandes tipos. A variável introduzida foi a geração. Com ela, conseguiu-se visualizar melhor a grande sorte de casos existentes ainda sem uma explicação teórica razoável, ou melhor, sem que se conseguisse destes casos extrair um padrão, regras de casamento retiradas da prática Rikbaktsa. Pode-se, por isso, supor, a despeito das teses defendidas sobre o sistema de parentesco Rikbaktsa, que as regras matrimoniais deste grupo, suas prescrições e proibições, são ainda um vasto campo ainda inexplorado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois de um longo caminho, entre debate de textos, comparação com outras etnias, levantamento de novos dados e utilização de aparatos tecnológicos para aferir um tema tão clássico à Antropologia, não cabe nestas ‘Considerações Finais’ apontar para soluções ou conclusões dos muitos problemas que foram discutidos no decorrer da dissertação. O intuito aqui é de retomar os principais pontos e contribuições, de modo a organizar temas que foram sugeridos e, destarte, colaborar para posteriores pautas de pesquisas dentre os Rikbaktsa.

A primeira consideração diz respeito à inserção desta população em um grupo maior: os troncos Jê e Tupi. O fato da língua Rikbaktsa não ter estudos conclusivos que a filiem como Macro-Jê, e sim que apontam características tanto de um tronco lingüístico quanto de outro, pode destacar os Rikbaktsa como um grupo de transformação, tendo presença tanto de traços Jê quanto Tupi. Aqui, propõe-se que esta população poderia ser um elo lingüístico de ligação entre estes dois grandes troncos, sob a hipótese de que se encontram posicionados em um *continuum* Jê-Tupi, sendo uma mediação entre as duas perspectivas. Evidente que se trata de uma conjectura, que deve ser investigada e deve ganhar mais subsídios teóricos, lingüísticos e etnográficos para se sustentar, ainda assim, merece ser observada em campo.

Além disso, um elemento da morfologia social vem para reforçar este argumento: a prática da antropofagia pré-contato e suas possíveis re-significações por meio do canibalismo ritual simbolizado na figura do macaco, como observa Mendes dos Santos. Esta pode ser uma chave promissora para a compreensão desta população e de seu lugar em meio aos povos ameríndios, visto que populações Jê não foram descritas pelas etnografias como tendo hábitos antropofágicos. Um melhor entendimento de como este comportamento se dava no passado e de seu possível restabelecimento no presente pode iluminar tanto a estrutura interna desta população, sua cosmologia, passando por seus mecanismos de resolução de conflito, de mediação com o mundo e com outras etnias, bem como trazer novos dados para a tese de que se trata de um grupo de transformação; uma população de gramática Jê com transformações Tupi. Em todo caso, mesmo que a hipótese citada não se confirme, debruçar esforços sobre uma melhor compreensão do canibalismo Rikbaktsa trará contribuições inestimáveis aos estudos ameríndios e a tudo que já se produziu sobre esta população, afinal, Jê canibal não é algo que já tenha sido fartamente documentado.

No tocante à morfologia social, três assuntos ganharam destaque nesta dissertação. O primeiro deles relaciona-se às unidades sociais: ao alcance do pertencimento a cada uma das metades e clãs e os significados atribuídos a este recrutamento. Adriana Athila questiona os mecanismos de formação das metades afirmando que o pertencimento a estas unidades é algo flexível, que sofre variações de acordo com a proximidade e distância

travadas entre os sujeitos. Entretanto, crê-se que um recrutamento desse tipo deve ser assertivo, definitivo para, desta forma, ser funcional e poder se reproduzir socialmente independente das vontades individuais e afetivas. Assim, fica a pergunta: seria possível um recrutamento ser regulado pela patrilinearidade e, ao mesmo tempo, sofrer as intempéries dos afetos? Ser relativizado pelas relações pessoais e proximidades desenhadas pelo convívio?

O segundo assunto trata da relação entre os clãs: quantos são efetivamente? Qual o movimento que fazem ao longo do tempo? Como se dá a articulação entre os nomes dos clãs e seus apelidos, problema sugerido pela antropóloga Athila? Todas estas são questões que merecem verificação em campo para que se forme um arcabouço mais sólido sobre a morfologia social Rikbaktsa.

O terceiro tema que aparece com destaque refere-se à qualidade do vínculo travado entre os clãs. Dois dos autores citados, Athila e Mendes dos Santos, sustentam a afirmação de que os clãs Rikbaktsa se relacionam hierarquicamente, tendo clãs mais e menos importantes na conformação dos rituais e clãs responsáveis por promover e outros por servir as festas. A sugestão defendida aqui é a de que, na prática Rikbaktsa, o que foi observado pelos etnólogos como uma diferença hierárquica de funções seja, em verdade, uma diferença na atribuição das atividades, mas que não designe, necessariamente, uma desigualdade ou subordinação entre as unidades sociais. Entende-se que existam diferenças nas condutas esperadas por cada clã e nas prerrogativas das festas, rituais e cotidiano, entretanto, questiona-se se estas não são apenas diferenciações nas funções, sem que escondam uma hierarquia. Para os rituais existirem talvez seja necessário que se criem diferenças, diferenças estas que se complementam de forma fundamental na constituição do ritual, mas que não se relacionam de modo hierárquico obrigatoriamente. Neste caso, a complementaridade aparece como o fundamento das relações Rikbaktsa, na compreensão e constituição destes fenômenos, uma diferença que gera complementaridade não hierarquização.

Já quanto as indagações relacionadas ao sistema de parentesco, crê-se que o principal desafio das novas etnografias é conseguir relacionar a terminologia ao sistema empírico de aliança descrito pela *MaqPar*. Claro que há ainda muitas questões para serem observadas no que foi chamado de sistema *-pebe*. Em que medida ele se mostra realmente funcional e revelador de todas as práticas de chamamento desta população? Todos os termos relevantes foram nele incluído? E quanto às relações de amizade e afinidade, elas não merecem maior presença na terminologia? São todos problemas que podem ser colocados para o sistema *-pebe* de Hahn, não desconsiderando seu esforço em construir uma terminologia sistemática, mas para verificar se de fato os recortes utilizados foram os mais apropriados, tendo em vista, também, as relações travadas atualmente pelos Rikbaktsa.

No tocante às alianças empíricas e ao uso da *MaqPar* no processamento destas relações, são maiores as dúvidas do que as certezas. O que se empreendeu aqui foi uma descrição de um fragmento de genealogia para assim tentar observar alguns padrões de casamento. Como pôde ser lido, o maior passo dado nesta direção não foi a descrição

das alianças empíricas dos Rikbaktsa, mas sim a percepção de que a *MaqPar* tem muito a revelar sobre estas relações, já que a maioria dos dados aferidos não se referem às prescrições tidas como regras do sistema de parentesco Rikbaktsa. Deste modo, o uso da *MaqPar* aponta para a necessidade de que novas genealogias sejam coletadas para, assim, poder descrever melhor este sistema de parentesco, aparentemente tão pouco conhecido.

Entretanto, com o uso da ferramenta computacional novos desafios se colocam. Como relacionar a terminologia aos dados advindos da *MaqPar*? Como saber quais são as possibilidades lógicas de aliança que também encontram explicações nativas? Da interação entre a terminologia *-pehe* revisitada e as possibilidades de análise advindas da *MaqPar* acredita-se que virá uma nova forma de olhar para o sistema de parentesco Rikbaktsa, as alianças por eles estabelecidas, os significados nativos a elas atribuídos e à verificação da chamada ‘flexibilidade’, aqui muito questionada, fugindo assim de explicações que partem de uma regra pré-estabelecida e confirmada em campo ou de generalizações originadas de estratégias individuais, mas de regularidades advindas das relações empíricas de aliança.

Deste modo, acredita-se que fica aqui um arcabouço de questões que podem mediar próximas idas a campo, na tentativa de compreender melhor esta população, de idiosincrasias bastante reveladoras, e ainda tão pouco estudada pela etnologia brasileira.

ÍNDICES

I. ÍNDICE DE TABELAS

1. Estimativa da População Rikbaktsa (1957-1998)
2. Evolução dos indicadores da População Rikbaktsa (1º Jan/2000 – 1º Jan/2008)
3. Indicadores demográficos da População Indígena Brasileira em 2003, por DSEIs
4. parte da rede Rikbaktsa como aparece na *MaqPar*
5. Ciclo A1C1 *MaqPar*

II. ÍNDICE DE GRÁFICOS

1. Evolução da População Rikbaktsa (1957-2008)
2. Evolução da População Rikbaktsa (1º Jan/2000 - 1º Jan/2008)
3. Estrutura Etária Rikbaktsa (1º Jan/1008) por faixas de 5 em 5 anos

III. ÍNDICE DE QUADROS

1. Características gerais do banco de dados unificado dos Rikbaktsa
2. Distribuição Etária Rikbaktsa (1º Jan/2008)
3. As metades e os clás a elas associados
4. Metades Rikbaktsa
5. Distribuição clânica dos casamentos Rikbaktsa
6. Distribuição da endogamia Rikbaktsa
7. A uxorilocalidade entre os Rikbaktsa
8. Terminologia de Parentesco Rikbaktsa: sistema *-pehe*
9. Sistematização dos termos genealógicos presentes em *-pehe*
10. Módulo, Cadeia de Seqüências e Ciclos da *MaqPar*
11. Características Gerais da Rede da Aliança Rikbaktsa (*MaqPar*)
12. Figuras da Rede de Aliança Rikbaktsa

IV. ÍNDICE DE FIGURAS

1. Rede Rikbaktsa de Aliança (desenhada pelo Pajek)
2. Conjunto dos Casamentos Rikbaktsa: relação entre ciclos gerados pela *MaqPar*

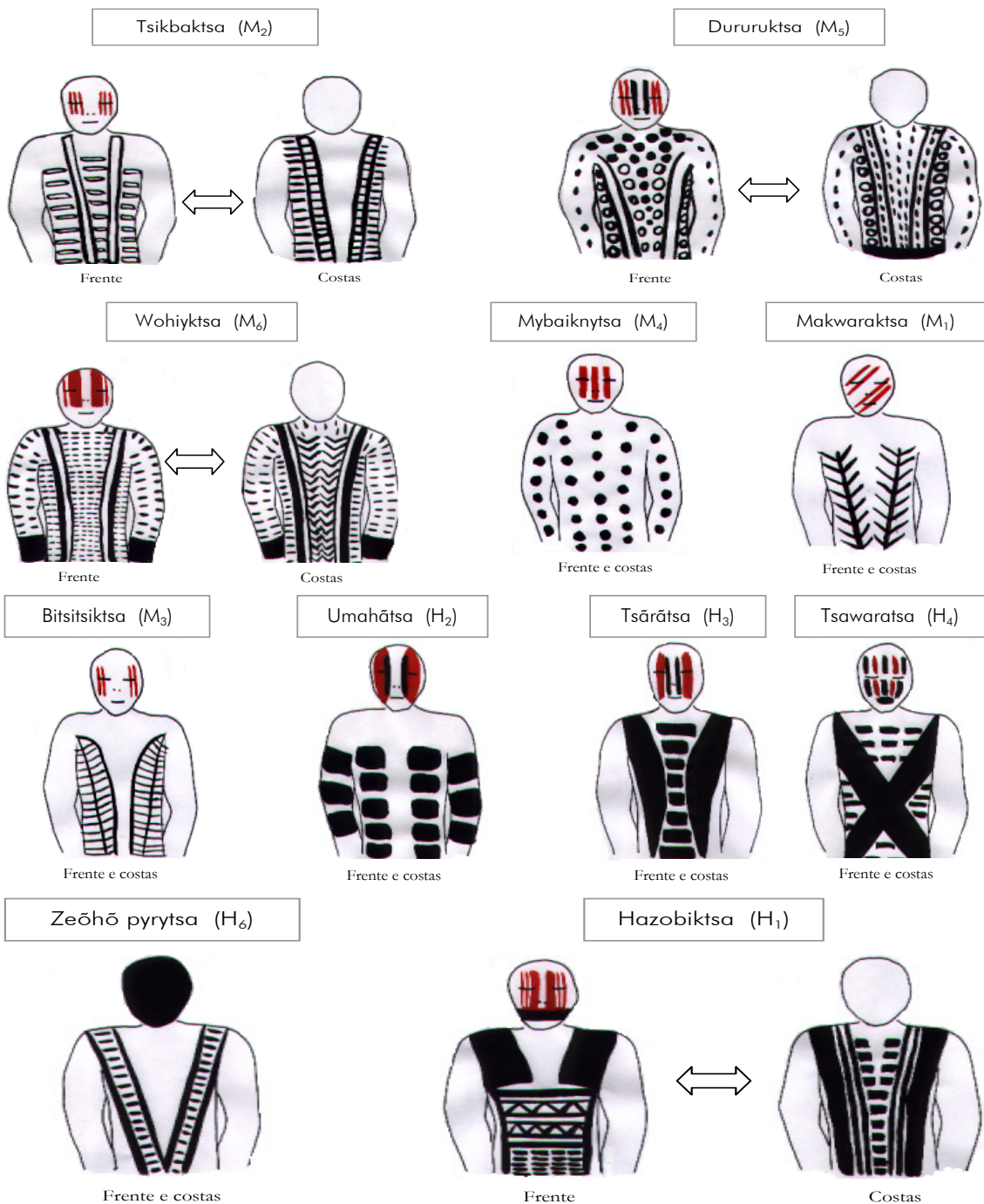
V. ÍNDICE DE MAPAS

1. Mato Grosso (Hidrografia)
2. Terras Indígenas Rikbaktsa

ANEXO

GRAFISMO RIKBAKTA

OBSERVADO E ELABORADO POR GILTON MENDES DOS SANTOS



BIBLIOGRAFIA

ESPECÍFICA SOBRE OS RIKBAKTA

ARRUDA, RINALDO SÉRGIO VIEIRA. RELATÓRIO SOBRE OS ÍNDIOS RIKBAKTA. FIPE - FUNDAÇÃO INSTITUTO DE PESQUISAS ECONÔMICAS. BRASÍLIA-DF: DEZEMBRO, 1985.

_____. OS RIKBAKTA: MUDANÇA E TRADIÇÃO. 1992. TESE (DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA) - PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA, SÃO PAULO, 1992.

_____. MITOS RIKBAKTA HISTÓRIA, SOCIEDADE E NATUREZA. *IN*: MARGEM (PUC-SP). SÃO PAULO: Nº5, p. 31-57, 1996.

_____. ÍNDIOS E ANTROPOLOGIA: REFLEXÕES SOBRE CULTURA, ETNICIDADE E SITUAÇÃO DE CONTATO. *IN*: BOLETIM DO MUSEU PARANAENSE EMÍLIO GOELDI: SÉRIE ANTROPOLOGIA. BELÉM: VOL 15 (1), p.33-90, JULHO, 1999.

_____. RIKBAKTA, OS CANOEIROS DO RIO JURUENA. *IN*: MARGEM (PUC-SP). SÃO PAULO: Nº17, p. 99-102, JUNHO, 2003.

ARTIGA, ZOROASTRO. DOS ÍNDIOS DO BRASIL CENTRAL. UBERABA S.A., 1947.

ATHILA, ADRIANA ROMANO. ARRISCANDO CORPOS: PERMEABILIDADE, ALTERIDADE E AS FORMAS DE SOCIALIDADE ENTRE OS RIKBAKTA (MACRO-JÊ) DO SUDOESTE AMAZÔNICO. 2006. TESE (DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA) – IFCS, UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO, RIO DE JANEIRO, 2006.

BLANCO, MICHEL. A TRAVESSIA DOS CANOEIROS. *IN*: REVISTA BRASIL INDÍGENA - FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI. BRASÍLIA, ANO III, Nº1, p.8-13, MARÇO/ABRIL, 2006.

BOSWOOD, JOAN. QUER FALAR A LÍNGUA DOS CANOEIROS? RIKBAKTA EM 26 LIÇÕES. SUMMER INSTITUTE OF LINGUISTICS: BRASÍLIA, 1978.

CAMPOLLI, FAUSTO. OS RIKBAKTA. *IN*: DOSSIÊ: ÍNDIOS EM MATO GROSSO. CUIABÁ: OPAN; CIMI/MT, p. 121-123, 1987.

DORNSTAUDER, JOÃO EVANGELISTA. COMO PACIFIQUEI OS RIKBAKTA. SÃO LEOPOLDO: INSTITUTO ANCHIETANO DE PESQUISAS, 1975. (PESQUISAS, HISTÓRIA, 17)

HAHN, ROBERT ALFRED. **RIKBAKCA CATEGORIES OF SOCIAL RELATIONS: AN EPISTEMOLOGICAL ANALYSIS.** 1976. TESE (DOUTORADO EM FILOSOFIA), HARVARD UNIVERSITY, CAMBRIDGE, 1976A.

_____. **CATEGORIAS RIKBAKTA DE RELAÇÕES SOCIAIS: UMA ANÁLISE EPISTEMOLÓGICA.** 1976. TESE (DOUTORADO EM FILOSOFIA), 1976B. TRADUÇÃO PARA O PORTUGUÊS DE AUTOR DESCONHECIDO E PUBLICAÇÃO AUTÔNOMA.

_____. **NEGOTIATED KINSHIP AMONG THE RIKBAKCA.** *IN: WORKING PAPERS ON SOUTH AMERICAN INDIANS*, VOL. I, 1978.

_____. **MISIONEROS Y COLONOS COMO AGENTES DEL CAMBIO SOCIAL, BRASIL.** *IN: AMÉRICA INDÍGENA*. INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO INSURGENTES SUR, MÉXICO: ANO XLI, VOL. XLI, Nº 3, P.463 – P.500, JULHO/SETEMBRO, 1981.

MAGALHÃES, COUTO DE. **VIAGEM AO ARAGUAIA.** SÃO PAULO: BRASILIANA XXVIII, 1934.

MELLO, ALONSO SILVEIRA DE. **MISSÃO DO MANGABAL DO JURUENA.** SÃO LEOPOLDO: INSTITUTO ANCHIETANO DE PESQUISAS, 1975. (PESQUISAS, HISTÓRIA, 18)

MENDES DOS SANTOS, GILTON **ALGUNS DADOS ETNOGRÁFICOS DA MORFOLOGIA SOCIAL DOS RIKBAKTA.** TEXTO INTEGRANTE DO RELATÓRIO DE PROJETO DE MANEJO DOS RECURSOS NATURAIS PARA A SOCIEDADE RIKBAKTA. PROGRAMA DE CAPACITAÇÃO AMBIENTAL – PCA, 2000.

_____. **CADERNO DE CAMPO RIKBAKTA: DE 23/09/2002 A 12/12/2002.** 75 PÁGINAS. 2002.

MOURA E SILVA, JOSÉ DE. **FUNDAÇÃO DA MISSÃO DE DIAMANTINO.** SÃO LEOPOLDO: INSTITUTO ANCHIETANO DE PESQUISAS, 1975A. (PESQUISAS, HISTÓRIA, 18)

_____. **APRESENTAÇÃO.** *IN: DORNSTAUDER, JOÃO EVANGELISTA. COMO PACIFIQUEI OS RIKBAKTA.* SÃO LEOPOLDO: INSTITUTO ANCHIETANO DE PESQUISAS, 1975B. (PESQUISAS, HISTÓRIA, 17)

PACINI, ALOIR. **PACIFICAR: RELAÇÕES INTERÉTNICAS E TERRITORIALIZAÇÃO DOS RIKBAKTA.** 1999. DISSERTAÇÃO (MESTRADO EM ANTROPOLOGIA), MUSEU NACIONAL, UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO, RIO DE JANEIRO, 1999.

PEREIRA, ADALBERTO HOLANDA. **O PENSAMENTO MÍTICO DO RIKBAKTA.** SÃO LEOPOLDO: INSTITUTO ANCHIETANO DE PESQUISAS, 1994. (PESQUISAS, ANTROPOLOGIA, 50)

SCHULTZ, HARALD. **INFORMAÇÕES ETNOGRÁFICAS SOBRE OS ERIGPAGTSÁ (CANOEIROS) DO ALTO JURUENA.** *IN: REVISTA DO MUSEU PAULISTA.* SÃO PAULO: NOVA SÉRIE, V.15, P. 213-314, 1964.

GERAL

BALDUS, HERBERT. **BIBLIOGRAFIA CRÍTICA DA ETNOLOGIA BRASILEIRA.** SÃO PAULO: COMISSÃO DO IV CENTENÁRIO DA CIDADE DE SÃO PAULO, 1954 (VOL I) E 1968 (VOL II).

CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO (ORG). **A ANTROPOLOGIA DE RIVERS.** CAMPINAS: EDITORA DA UNICAMP, 1991.

COHN, CLARICE. **A CRIANÇA INDÍGENA: A CONCEPÇÃO XIKRIN DE INFÂNCIA E APRENDIZADO.** 2000. DISSERTAÇÃO (MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL), FFLCH, UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, SÃO PAULO, 2000.

_____. **RELAÇÕES DE DIFERENÇAS NO BRASIL CENTRAL: OS MEBENGOKRÉ E SEUS OUTROS.** 2005. TESE (DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL), FFLCH, UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, SÃO PAULO, 2005.

COLBACCHINI, ANTONIO E ALBISETTI, CESAR. **OS BORORO ORIENTAIS: ORARIMOGODOGUE DO PLANALTO ORIENTAL DE MATO GROSSO.** SÃO PAULO: COMPANHIA EDITORA NACIONAL, 1942.

CROCKER, J. CHRISTOPHER. RECIPROCIDADE E HIERARQUIA ENTRE OS BORORO ORIENTAIS. IN: SCHADEN, EGON. LEITURAS DE ETNOLOGIA BRASILEIRA. SÃO PAULO: COMPANHIA EDITORA NACIONAL, 1976.

DA MATTA, ROBERTO. **UM MUNDO DIVIDIDO: A ESTRUTURA SOCIAL DOS ÍNDIOS APINAYÉ**. PETRÓPOLIS: VOZES, 1976A.

_____. UMA RECONSIDERAÇÃO DA MORFOLOGIA SOCIAL APINAYÉ. IN: SCHADEN, E. (ORG). **LEITURAS DE ETNOLOGIA BRASILEIRA**. SÃO PAULO: COMPANHIA EDITORA NACIONAL, 1976B.

DAL POZ, JOÃO E SILVA, MARCIO FERREIRA DA. **PEQUENO GUIA DE REFERÊNCIA DA MÁQUINA DO PARENTESCO**, 2009.

FAUSTO, CARLOS. BANQUETE DE GENTE: COMENSALIDADE E CANIBALISMO NA AMAZÔNIA. **MANA**, RIO DE JANEIRO, v. 8, n. 2, 2002. DISPONÍVEL EM: [HTTP://WWW.SCIELO.BR/SCIELO.PHP?SCRIPT=SCI_ARTTEXT&PID=So104-93132002000200001&LNG=&NRM=ISO](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So104-93132002000200001&lng=&nrm=iso). ACESSO EM: 31 2008. DOI: 10.1590/So104-93132002000200001.

FERNANDES, RICARDO CID. **POLÍTICA E PARENTESCO ENTRE OS KAINGANG: UMA ANÁLISE ETNOLÓGICA**. 2003. TESE (DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL), FFLCH, UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, SÃO PAULO, 2003.

FIGUEIREDO, MAJOR LIMA. **ÍNDIOS DO BRASIL**. SÃO PAULO: ED. COMPANHIA NACIONAL, 1939. SÉRIE 5, VOL 163.

GONÇALVES, MARCO ANTONIO. APRESENTAÇÃO. IN: NIMUENDAJÚ, CURT. **ETNOGRAFIA E INDIGENISMO: SOBRE OS KAINGANG, OS OFAIÉ-XAVANTE E OS ÍNDIOS DO PARÁ**. ORG. E APRESENTAÇÃO: MARCO ANTONIO GONÇALVES. CAMPINAS: EDITORA DA UNICAMP, 1993.

HARTMANN, THEKLA. **BIBLIOGRAFIA CRÍTICA DA ETNOLOGIA BRASILEIRA (VOLUME III)**. SÃO PAULO, 1984.

KROEBER, A. L. **THE NATURE OF CULTURE**. CHICAGO: UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, 1952.

_____. **ORGANIZAÇÃO SOCIAL**. RIO DE JANEIRO: ZAHAR, 1969.

LADEIRA, MARIA ELISA. UMA ALDEIA TIMBIRA. IN: **HABITAÇÕES INDÍGENAS**. SÃO PAULO: NOBEL – EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 1983, p.11-31.

LARAIÁ, ROQUE DE BARROS (ORG.). **ORGANIZAÇÃO SOCIAL**. COLEÇÃO: TEXTOS BÁSICOS DE CIÊNCIAS SOCIAIS. SÃO PAULO: ZAHAR EDITORES, 1969.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. AS ESTRUTURAS SOCIAIS NO BRASIL CENTRAL E ORIENTAL. IN: **ANTROPOLOGIA ESTRUTURAL**. RIO DE JANEIRO: TEMPO BRASILEIRO, 1973A [1957], p.141-153.

_____. AS ORGANIZAÇÕES DUALISTAS EXISTEM? IN: **ANTROPOLOGIA ESTRUTURAL**. RIO DE JANEIRO: TEMPO BRASILEIRO, 1973B [1957], p.155-189.

_____. **AS ESTRUTURAS ELEMENTARES DO PARENTESCO**. PETRÓPOLIS: ED. VOZES, 1982 [1949].

LOPES DA SILVA, Aracy. Xavante: casa - aldeia - chão - terra - vida. IN: **Habitações Indígenas**. São Paulo: Nobel – Editora da Universidade de São Paulo, 1983, p.33-56.

- _____. **NOMES E AMIGOS: DA PRÁTICA XAVANTE A UMA REFLEXÃO JÊ.** SÃO PAULO: FFLCH/USP, 1986.
- MAUS, MARCEL. **ENSAIO SOBRE A DÁDIVA.** LISBOA: EDIÇÕES 70, 1988.
- MAYBURY-LEWIS, DAVID. **DIALECTICAL SOCIETIES: THE GÊ AND BORORO OF CENTRAL BRAZIL.** CAMBRIDGE: HARVARD UNIVERSITY PRESS, 1979A.
- _____. INTRODUCTION. *IN: DIALECTICAL SOCIETIES: THE GÊ AND BORORO OF CENTRAL BRAZIL.* CAMBRIDGE: HARVARD UNIVERSITY PRESS, 1979B, P.1-13.
- _____. CULTURAL CATEGORIES OF THE CENTRAL GÊ. *IN: DIALECTICAL SOCIETIES: THE GÊ AND BORORO OF CENTRAL BRAZIL.* CAMBRIDGE: HARVARD UNIVERSITY PRESS, 1979C, P.218-300.
- _____. CONCLUSION: KINSHIP, IDEOLOGY AND CULTURE. *IN: DIALECTICAL SOCIETIES: THE GÊ AND BORORO OF CENTRAL BRAZIL.* CAMBRIDGE: HARVARD UNIVERSITY PRESS, 1979D, P.301-312.
- _____. **A SOCIEDADE XAVANTE.** RIO DE JANEIRO: FRANCISCO ALVES, 1984.
- _____. **O SELVAGEM E O INOCENTE.** CAMPINAS: EDITORA DA UNICAMP, 1990.
- MELATTI, JULIO CEZAR. NOMINADORES E GENITORES: UM ASPECTO DO DUALISMO KRAHÓ. *IN: SCHADEN, E. (ORG). LEITURAS DE ETNOLOGIA BRASILEIRA.* SÃO PAULO: COMPANHIA EDITORA NACIONAL, 1976.
- _____. **RITOS DE UMA TRIBO TIMBIRA.** SÃO PAULO: ÁTICA, COLEÇÃO ENSAIOS Nº 53, 1978.
- MORGAN, LEWIS. CLASSIFICATORY KINSHIP TERMINOLOGY AMONG AMERICAN INDIANS, 1871. *IN: BOHANNAN, P. & MIDDLETON, J. KINSHIP AND SOCIAL ORGANIZATION.* NEW YORK: THE NATURAL HISTORY PRESS, 1968.
- _____. **SOCIEDADE PRIMITIVA.** PORTUGAL: ED. PRESENÇA, 1980.
- NOVAES, SYLVIA CAIUBY. **MULHERES, HOMENS E HERÓIS: DINÂMICA E PERMANÊNCIA ATRAVÉS DO COTIDIANO DA VIDA BORORO.** 1979. DISSERTAÇÃO (MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL), FFLCH, UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, SÃO PAULO, 1979.
- _____. **HABITAÇÕES INDÍGENAS.** SÃO PAULO: NOBEL – EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 1983A.
- _____. AS CASAS NA ORGANIZAÇÃO SOCIAL DO ESPAÇO BORORO. *IN: HABITAÇÕES INDÍGENAS.* SÃO PAULO: NOBEL – EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 1983B, P.57-76.
- PETESCH, NATALIE. A TRILOGIA KARAJÁ: SUA POSIÇÃO INTERMEDIÁRIA NO CONTINUM JÊ-TUPI. *IN: VIVEIROS DE CASTRO, E., CARNEIRO DA CUNHA, M. (ORG). AMAZÔNIA ETNOLOGIA E HISTÓRIA INDÍGENA.* SÃO PAULO: NÚCLEO DE HISTÓRIA INDÍGENA E DO INDIGENISMO DA USP: FAPESP, 1993.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. **Estruturas e funções nas sociedades primitivas.** Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. Sistemas africanos de parentesco e casamento. *IN: Mellati, Júlio Cezar (Org). Radcliffe-Brown: Antropologia.* São Paulo: Ática, 1978.

RAPPORT, Nigel & OVERING, Joana. “Kinship” e “Society”. *In: Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London: Routledge, 2000.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. **Línguas Brasileiras: Para o conhecimento das línguas indígenas**. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

SCHNEIDER, David. Some muddles in the models: or, how the system really works. *In: BATON, M. (org). The relevance of models for social anthropology*. Londres: Travistock, 1965.

_____. Rivers and Kroeber in the Study of Kinship. *In: Rivers, W. H. R.: Kinship and Social Organization – With commentaries by Raymond Firth and David. M. Schneider*. London: The Athlone Press – University of London, 1968.

_____. **American Kinship: A cultural Account**. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

SILVA, Marcio Ferreira da. Tempo e Espaço entre os Enawene-Nawe. *In: Revista de Antropologia* nº 42, vol 2, 1998.

_____. **Parentesco e Organização Social na Amazônia: um rápido esboço**. Sevilla: Anuario de Estudios Amerindios, v. 61, n. 2, p.87-122, 2004.

SOUZA, Marcela Coelho de. **O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos**. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro 2002.

TURNER, Terence. The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems: A general model. *In: Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, 1979, p.147-178.

VIDAL, Lux. O espaço habitado entre os Kaiapó-Xicrin (Jê) e os Parakanã (Tupi), do Médio Tocantins, Pará. *In: Habitações Indígenas*. São Paulo: Nobel – Editora da Universidade de São Paulo, 1983, p.77-102.

VILLAÇA, Aparecida. **Comendo como gente: formas canibalismos wari’ (Pakaa Nova)**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1992.

_____. Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari’ à luz do perspectivismo. **Rev. Antropologia**, São Paulo, v. 41, n. 1, 1998. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-7011998000100002&lng=&nrm=iso. Acesso em: 31 2008. doi: 10.1590/S0034-77011998000100002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Dualismo. *In: Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1986.

_____. O Campo Na Selva, Visto da Praia. *In*: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p.170-199, 1993.

_____. **A Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. A floresta de cristal. *In*: **Cadernos de Campo** – revista dos alunos de pós-graduação em Antropologia Social da USP, nº 14/15. PPGAS/UPS - Ano 15, janeiro / dezembro de 2006, p.319-338, 2006.

SITES

<http://www.ambientebrasil.com.br>

<http://www.isa.org.br>

<http://www.formad.org.br>

<http://funasa.gov.br>

<http://www.pegue.com>