

OS DOMÍNIOS CÓSMICOS: UM DOS ASPECTOS DA CONSTRUÇÃO DA CATEGORIA HUMANA KAYAPÓ-XIKRIN

Isabelle Vidal Giannini

(Mestre pelo Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo)

RESUMO: Este artigo analisa a concepção de mundo Xikrin, em particular procura entender as relações que unem a categoria dos homens às diferentes categorias do cosmo. Para tanto, serão estudados os rituais de iniciação, principalmente do xamanismo. Será analisado especialmente o papel que as aves desempenham na cosmologia Xikrin.

PALAVRAS-CHAVES: Kayapó-Xikrin, Jê, cosmologia, noção de pessoa, rituais de iniciação, xamanismo, doença, artefato plumário, nominação.

Neste artigo, procuro entender as relações que unem a categoria humana às diferentes categorias do cosmo, tentando sempre mostrar a concepção do mundo pelos Xikrin.

Através dos rituais de iniciação e nominação, e principalmente do xamanismo, percebemos que todos os domínios são interligados e são compreendidos quando observados em conjunto. Os rituais de iniciação e nominação integram coletivamente os homens nos diferentes domínios. Por outro lado, o xamã é o intermediador entre eles e o faz individualmente.

Ao trabalhar com os informantes Xikrin e principalmente com o chefe da aldeia e chefe cerimonial, Bemoti, levantei dados relativos a mitos, cantos, doenças e artefatos plumários. Passei então a me questionar sobre o papel que as aves desempenham dentro de uma visão totalizante do mundo: a cosmologia, que, segundo Lallemand (1974: 27), "ordena e põe em relação o meio natural e os traços culturais do grupo que a produziu".

Para entendermos a cosmologia Xikrin, as diferentes partes que compõem o universo, é necessário iniciarmos com a origem dos Xikrin e a cosmologia que concebem:

"Os Xikrin possuem dois mitos que os consagram como habitantes da terra, em oposição ao céu (*Koikwa*) de onde provêm e em oposição aos habitantes subterrâneos que eles conseguiram eliminar para sempre (*Kuben kamrik*). Do ponto de vista geográfico, reconhecem dois pontos cardeais: leste (*Koikwa-krai*) e o oeste (*Koikwa-enhôt*). O leste é uma região bem definida, localizada geograficamente. É o lugar de origem dos *Mebengôkré*, e os mitos sobre as origens, concretamente localizados, situam-se nesta região. O oeste é simplesmente um ponto de referência convencional de delimitação do espaço, em oposição a leste, mas não definido, ninguém poderia situá-lo. Segundo os índios é o fim do mundo. (...) A região a leste dos rios Araguaia e Tocantins é apresentada como um espaço mítico limitado por uma imensa teia de aranha que desce do céu até a terra. Do outro lado desta teia de aranha encontra-se a moradia do gavião-real, *ok-kaikrit*, iniciador do xamã" (Vidal, 1977: 18).

Segundo os informantes, o leste estaria inclinado para cima e o oeste, para baixo. O que existe na realidade não é uma linha horizontal plana, mas com uma certa inclinação. Isto pode ser observado nos gestos dos índios ao apontarem os dois pontos cardeais, ou no desenho feito pelo xamã Nhiakrekampin (Fig. 1 – Vidal, 1977). O xamã desenha de cima para baixo as seguintes localizações: 1) *Koikwa-krai* (leste) e moradia do gavião-real; 2) A teia de aranha, situada a leste e que o xamã precisa atravessar para ser iniciado pelo gavião-real; 3) O buraco dos cachorros do mato que ninguém consegue atravessar, situado na região do Tocantins; 4) As oferendas de carne deixadas para os cachorros; 5) Os rios Tocantins e Araguaia chamados *Buti-ame*, os dois rios grandes; 6) A região oeste onde é a noite perpétua porque o vento leva a escuridão para lá. Esta região se opõe ao leste, lugar da luz eterna; 7) As aldeias dos *Gorotire-Kumren* (Vidal, 1977: 19).

Percebe-se que, no discurso sobre sua origem, os Xikrin evidenciam o fato de terem tido de transpor diferentes domínios, antes de conquistarem seu espaço

definitivo na terra (*puka*). Eles desceram do céu pelo buraco do tatu, passaram pelo buraco do cachorro, indicado como sendo geograficamente constituído pelos rios Araguaia e Tocantins, e se denominam *mebengôkré*, "os que vêm do buraco d'água". A passagem para o mundo subterrâneo também é feita por um buraco, como podemos ver no mito colhido por Vidal (1977: 207): "Então chegaram dois estranhos de debaixo da terra. Subiram e depois tamparam o buraco com capim".

Os Xikrin definem espaços naturais distintos: o céu, a terra, o mundo aquático e o mundo subterrâneo; concebem-nos com atributos e habitantes distintos e se relacionam com cada um deles de maneira diferenciada. Considero-os, portanto, como sendo os diferentes domínios que compõem o cosmo, segundo a concepção dos Xikrin. Procuro, a seguir, caracterizá-los em suas especificidades.

O DOMÍNIO DA TERRA

A floresta

A floresta (*bá*) é a moradia de diferentes categorias étnicas inimigas, dos animais da categoria inicial *mru* e também das plantas. No domínio da floresta está a aldeia dos mortos (Vidal, 1977: 171), localizada além das cabeceiras do rio Seco, no lugar denominado Serra Vermelha (*Kre kam krãe kamrik*). A aldeia dos mortos é o lugar onde parentes se reencontram, onde todos vivem como os vivos, caçando, cantando e dançando. Este é um mundo sem ordem e estrutura, onde faltam as divisões nítidas de sociedade dos vivos (idem: 172). Na aldeia dos mortos não existem conflitos, tensões ou disputas (a exemplo do caso Krahó. Cf. Carneiro da Cunha, 1978); é o lugar onde as emoções e os sentimentos são exacerbados. É um espaço de certo modo anárquico, pois, ao contrário dos mortos Krahó, os mortos Xikrin não se extinguem nunca.

A floresta é o domínio da caça prestigiada, como no caso da anta, jabuti, tatu e outros. É de onde provêm atributos importantes da sociabilidade Xikrin. Foi neste domínio que os índios se apoderaram do fogo (Turner, 1980: 85-115). Em seu artigo sobre o mito do fogo e da onça, o autor aborda a questão da estrutura do mito e de sua relação com a estrutura da sociedade Kayapó, evidenciando a importância de se trabalhar o mito dentro de seu contexto específico. Neste momento, o que nos interessa no mito é a questão colocada por ele, isto é, o processo de sociabilização, tanto ao nível individual como da sociedade inteira (idem: 107). Avançando um pouco na relação entre sociedade e

natureza, o mito expressa o momento em que a sociedade torna implícita a relação com a natureza, isto é, tira-lhe o que há de mais social, o fogo. No entanto, como coloca Descola (1986), existem práticas sociais que tornam explícita esta relação com a natureza. Neste sentido, entre os Xikrin, os jovens iniciados (personagens do mito) se alimentam da onça, um tabu alimentar para todos os outros indivíduos desta sociedade.

Este é o domínio em que os homens se apoderaram da linguagem cerimonial, *Kaben djuoi* (Vidal, 1977: 231).

Nomes cerimoniais relativos aos animais deste domínio foram adquiridos através da atuação do xamã (Vidal, 1977: 109): "*Kobo* e *Katob* seriam nomes em voga entre os macacos... *Tàkak* é nome de porção". A floresta é um espaço físico compartilhado por animais e grupos inimigos: é um espaço competitivo, agressivo. Nas situações de doença, é o domínio com o qual não se deve ter contato. Nos resguardos por homicídio, nascimento, luto, menstruação e doença, a caça encontrada neste domínio é a primeira a ser proibida e a última a ser consumida, e isto ocorre somente quando o indivíduo é reintegrado na sociedade, através da pintura corporal.

O domínio da floresta relaciona-se com a masculinidade: é nele que os meninos da categoria *menôrõnu* (jovens iniciados) tornam-se fortes e resistentes, maduros e sociais. E isto é adquirido através da ingestão da carne de onça não comestível e perigosa, reafirmando o mito e o processo de maturação e socialização do sexo masculino. Para se tornar um bom guerreiro, os jovens devem participar de um ataque a uma aldeia inimiga, simbolizado pelo marimbondo. Aliás, os marimbondos e os índios inimigos são classificados sob a mesma denominação: *mekurê-djuoy*, o que os índios traduzem por inimigos. Antigamente, "havia outras provas, como segurar o ferrão de uma arraia ou a cabeça de uma cobra... Incitavam-nos às atitudes guerreiras, para que se tornassem não apenas fortes, mas totalmente insensíveis ao cansaço e à dor (*amak kre ket*)".

Os *mru* (animais terrestres) possuem um "dono controlador" denominado *Akräre*. Ele pode ser visto como uma entidade sobrenatural que controla, através do feitiço, a ação predatória dos homens. A apropriação indevida, sem regras, do mundo animal causa a fúria de *Akräre* e é neste sentido que ele é visto como o dono dos animais. O mito de *Akräre*, apresentado adiante, revela a impossibilidade de se domesticar o seu meio por completo e isto pode ser visto pela

não-domesticação de *Akrāre*. Afinal, tudo tem seu dono, como podemos notar no trabalho de Lea (1986) sobre a propriedade dos nomes e bens simbólicos, e a apropriação indevida destes bens é, sem dúvida, motivo de discussão, podendo levar ao facciosismo.

Entre os Xikrin, o mito "Bem nhui-boi" (Vidal: 223) ilustra muito bem o fato de a apropriação inadequada de um animal gerar distúrbio no nível cósmico:

"Há muito tempo não existia a chuva. Uma mulher comeu muita anta e não deu nada ao irmão. O irmão estava esperando ela trazer. Estava acabando e ele não tinha recebido nada. Tirou leite de pau e passou na cara misturado com carvão, e subiu ao céu para fazer a chuva. Zangado, subiu para fazer a chuva, subiu sozinho. (...) Subiu daqui todo pintado de preto. Subiu em cima do trovão. Subiu e matou índio aqui no chão com o trovão."

Akrāre vive nos buracos das águas da mata, nos grotões. O *Akrāre*, através do *kapren* (feitiço), agride os humanos, causa-lhes a morte. O *kapren* penetra nos animais comuns (*mru kakrit*) ou na caça bonita (*mru mei*), causando a morte daquele que ingerir a carne desses animais. Os Xikrin dizem que a carne deve ser sempre bem assada. Se o sangue persistir, por mais que se asse, é porque a carne tem *kapren*. O *Akrāre* também causa distúrbios na natureza: ele é o responsável pelos desmoronamentos das encostas, pelos ventos fortes.

No início, tive dificuldade em captar o que era *kapren*. Uma noite, na aldeia, vi uma estrela cadente e perguntei a um índio qual era o nome que eles davam àquilo. O índio me respondeu que aquela luz era *Akrāre* e continuou: "*Akrāre bê kapren* (*Akrāre é kapren*), pergunte ao xamã pois ele sabe". Neste momento abriram-se as portas para que eu pudesse entender o que era *kapren*. Isto se deu através do mito de *Akrāre*, que me foi narrado em 1988 por Robkrore:

"Antigamente, um índio pegou um filhote de garça para criar, deu-lhe o nome de *Akrāre*. Esta ave tinha os olhos iluminados. Ela gostava de subir no cabo do pilão e cair dentro da cuia de água. Fazia isto várias vezes. *Akrāre* foi crescendo e um dia, quando todos os homens foram bater timbó no rio, ela subiu bem alto no céu e veio caindo como uma flecha na água, gritando Prá! Prá! Prá! A água ficou fervendo, como panela no fogo, ela fez *kapren*. Deu muita cabeça, muitos índios morreram. Depois o pássaro subiu para o céu novamente."

Para os Xikrin, *Akrāre* é uma ave migratória (*Agamia agami*), muito temida quando vista durante o dia e capaz de jogar feitiço que não tem cura, que mata através da ingestão da carne de um animal contaminado ou simplesmente pelo fato de o indivíduo vê-la quando está no mato. À noite, ela é vista cortando o céu em direção à lagoa (*imo*) e é o que denominamos estrela cadente. Ela é vista por todos e temida por todos, mas somente o xamã sabe lidar com ela e o faz através da ajuda do gavião-real. No artigo de Horace Banner (1957: 61), "Mitos dos índios Kayapó", encontrei sob a denominação "A origem da doença" o mesmo mito de *Akrāre*. O autor conclui, dizendo: "*Kapren*, então, não é nem acesso de febre, nem despenhadeiro; é o 'feitiço' de *Akrāre*, a ave malévola, que se manifesta em convulsões e fenômenos semelhantes, quer no gênero humano, quer no reino vegetal".

Na formulação de Lea (1986: 81), relativamente aos Kayapó-Metuktire: "*Kapren* é um ser espiritual, geralmente só visto por pajés. Se um animal *kapren* for confundido com um animal comum e morto, ele mata quem ingerir a carne deste animal". Esta formulação não se aplica exatamente ao caso Xikrin, pois, aqui, *kapren* é feitiço e o "ser espiritual" (usando suas palavras) é *Akrāre*, este sim controlador de espécies animais, causador de distúrbios cósmicos, capaz de jogar feitiço (*kapren*).

No caso do grupo Kayapó-Kubenkrākein, Lukesh diz que: "Outro espírito maléfico de formas animais é a ave-espírito *Bekāre*. Dizem que lança um grito terrível, *mekaron-dyokére-toit*. Com esse nome, costuma também ser chamado, freqüentemente, de 'espírito com grito horrível'. Com sua voz assusta o homem, prostrando-o por meio de doença e morte". Apesar da diferença lingüística entre os diferentes grupos Kayapó, ou da transcrição dos pesquisadores, percebemos que existe uma correspondência entre *Akrāre* e *Bekāre*.

Em nota de rodapé, Lea (1986: 89) faz uma observação interessante sobre a existência de um mito entre os Timbira (Melatti, 1978: 76 e 315) que menciona um passarinho como o "governador" ou "prefeito" de uma aldeia animal. Diz a autora: "Seria interessante saber se o governador animal Timbira corresponde ao dono-controlador animal e vegetal (*kaprem*) dos Kayapó". No caso dos Xikrin e Kubenkrākein, parece que esta relação é mais sugestiva, pois assim como entre os Timbira o dono-controlador é uma ave.

Os homens, ao retornarem de uma caçada, devem cantar para os espíritos da caça para que permaneçam na floresta. Estas encantações são denominadas *mru karon iaren* (caça – espírito – narrar). Cada caça tem seu canto específico, iniciado sempre pelo grito do animal morto. Estes cantos têm sua expressão máxima no retorno de uma caçada coletiva. No cotidiano, eles aparecem de forma introspectiva, sendo cantados em surdina, porém ouvidos quando iniciados, pois o grito que imita o animal é dado de forma que todos ouçam. Assim como Seeger (1977) se perguntou sobre o porquê dos Suyá cantarem para suas irmãs, acredito que se poderia perguntar aqui: Por que os caçadores cantam para os espíritos da caça? Este é sem dúvida um campo, entre outros da etnomusicologia, que deveria ser estudado entre os Kayapó. Segundo os Xikrin, deve-se cantar para que os espíritos dos animais mortos fiquem na floresta. Segundo a sua concepção, estes espíritos correspondem às almas dos humanos. Essa identificação é tanto lingüística como conceitual. *Karon* é o termo que define este elemento comum aos seres humanos e animais. Assim, *mru karon* é a alma do animal terrestre, *tep karon* é a alma do peixe e *mekaron* é a alma humana. Do ponto de vista conceitual, a identificação se expressa no contexto do contágio.

A clareira

Este é o domínio da sociedade *mebengôkré*, os verdadeiros humanos; é o mundo das espécies domesticadas e o domínio das plantas cultivadas. Ao contrário do mundo animal, principalmente dos animais terrestres, os produtos da roça são alimentos que não causam doenças; são os alimentos consumidos nos resguardos por doenças, homicídios ou período de transição.

Seeger (1981), ao tratar da classificação do mundo natural pelos Suyá, percebe que os alimentos da roça são seguros e inofensivos e vistos como tendo uma espécie de parentesco com as pessoas que os plantam e consomem.

Entre os Xikrin, esses alimentos (batata-doce, mandioca e inhame) devem sempre ser assados diretamente na brasa. As plantas cultivadas não compartilham com os humanos e os animais de um *karon*, de uma energia vital – concebida como relacionada com os sentidos: ouvir, falar, entender, sentir; ligada também às emoções –, porém podem se tornar perigosas, assim como a caça, por provocarem "saudades" nos *mekaron* (almas dos mortos). Para os Xikrin, a roça é

um lugar onde as almas ficam perambulando. Elas ficam nas roças, pois têm saudades de seus parentes consangüíneos, já que tanto homens como mulheres mortos gostam de perambular na roça de sua mãe, irmã ou filha. Sendo assim, a roça pode ser vista como o espaço da consangüinidade.

Neste sentido, cabem as observações do informante Bekoro: "Nas roças tem muitos *mekaron*, eles ficam olhando mulher pegar mandioca, batata-doce e já vêm junto com ela para a aldeia. Quando assa, o *mekaron* fica ali olhando e quando a criança come ou o doente come fica chorando muito, fica quente". Por isto, as mulheres, ao saírem das roças, devem cuspir por todos os lados e defumar o lugar para que os *mekaron* não as sigam até a aldeia. Aqui, cuspir e defumar têm a mesma conotação das incantações masculinas no caso da caça. Como coloca Vidal (manuscrito):

"A saudade é um sentimento altamente elaborado entre os Kayapó e a aldeia dos mortos, amorfa e insípida, é apenas uma sociedade da saudade dos vivos. É por causa da saudade, deste sentimento da falta, que os *mekaron* são temíveis. Vagueiam de noite, querendo entrar nas casas ou pegando um indivíduo solitário ou perdido. São ciumentos, se aproximam das roças e ficam olhando de olhos arregalados. Podem roubar almas de crianças pequenas ou pessoas doentes. É a paixão pela vida. É por isso que os *mekaron* são doidos mesmo."

As plantas cultivadas e a domesticação dos animais relacionam-se com o domínio das mulheres. Isto já foi apontado tanto por Lea (1986) quanto por Verswijer (1983). Estes autores, no entanto, não dão o significado desta associação nem a explicação para que isto aconteça desta forma. Para Turner (1965: 479), "os animais domésticos, como em outras sociedades, formam uma categoria de transição entre o selvagem e o social". Através do caso Xikrin, pude perceber que as mulheres, pela domesticação dos animais, restabelecem o equilíbrio entre a sociedade e o mundo natural, anulando os efeitos predadores e as agressões animais decorrentes da caça masculina. Isto porque é através das plantas cultivadas que os humanos se resguardam da transformação do social em animal, perigo este sempre presente na sociedade Xikrin. As plantas domesticadas mantêm o indivíduo fora dos perigos nas épocas dos resguardos: são os animais domesticados que se contrapõem simbolicamente à ação dos homens predadores.

A clareira é o domínio da domesticação. É nela que vivem os verdadeiros humanos que compõem a sociedade Xikrin. Este certamente foi o domínio mais estudado entre os Kayapó, possibilitando, agora, um trabalho mais específico sobre a cosmologia. No centro da aldeia está situada a casa dos homens, cuja divisão interna é feita pelas diferentes categorias de idade (Vidal, 1977) ou por metades no caso Gorotire (Turner, 1965). Este é o espaço masculino, político, jurídico e ritual. Na periferia temos as habitações, espaço feminino. É no domínio da aldeia que percebemos as diferentes relações (evitação, reciprocidade, mediação, afetividade) entre diferentes indivíduos ou grupos de indivíduos nos casos de proibições alimentares, ciclo de vida, parentesco/aliança e amizade formal.

Aqui será necessário abrirmos um parêntese para discutirmos resumidamente os diferentes sistemas ou instituições encontrados na organização social Kayapó. Descrições e análises detalhadas constam da extensa obra dos antropólogos que se dedicaram ao estudo das sociedades Kayapó, na qual me baseio (Turner, 1965; Bamberger, 1967; Vidal, 1977; Verswijer, 1978; Lea, 1986). Cabem aqui apenas menções a certas esferas da vida social Kayapó que, com suas problemáticas específicas, enriquecem a análise e possibilitam uma compreensão mais satisfatória daquilo que se busca conhecer: as concepções cosmológicas dos Xikrin.

A organização social Kayapó possibilita a leitura do dualismo tão presente nas sociedades Jê, isto é, representado por dicotomias como centro/periferia, homem/mulher, maduros/imaturos, natureza/sociedade. Tanto Turner (1965) como Vidal (1977) enfatizam as instituições masculinas e a importância das mediações para os homens. Segundo Vidal (*idem*: 98):

"Este aspecto está intimamente ligado à instituição uxorilocal. Os homens precisam de ajuda no nível ritual (iniciação), nas diferentes ocasiões em que passam da periferia (grupo doméstico) ao centro (vida política-jurídica), ou quando estabelecem relações afins."

No caso das mulheres, a função mediadora, expressa pelas relações de amizade formalizada, é menos marcada. Se, porém, as instituições masculinas existem e as mediações neste caso são fortemente acentuadas, isto não quer dizer que as instituições femininas não têm sua expressão própria nem que, como quis

Bamberger (1967: 173), as mulheres tenham "um papel quase inexistente em relação aos assuntos da comunidade". Vidal coloca que, entre os Xikrin:

"Os ornamentos e as riquezas a herdar encontravam-se, portanto, localizados, do ponto de vista espacial, num segmento determinado da aldeia. A relação ideal – e necessária – aqui é aquela existente entre o irmão da mãe e o filho da irmã (MB-ZS) e, o que é importante, os privilégios e riquezas permanecem ligados às casas, ou segmentos, a que pertencem."

Posteriormente, Verswijer (1983) e principalmente Lea (1986), com um vasto material etnográfico, vêm mostrar a importância da "casa" enquanto pessoa jurídica (Lévi-Strauss, 1986: 185-224), detentora de nomes e bens simbólicos, aspectos estes altamente sociais (Melatti, 1975: 118). Neste sentido, estes trabalhos se opõem aos trabalhos de Bamberger (1967) e Turner (1979: 147 ss.), onde a perspectiva masculina dominava a análise. As mulheres são detentoras da história, da tradição e da cultura Kayapó: nomes e prerrogativas são assuntos de mulher, assim como a pintura corporal.

Se, por um lado, existem instituições masculinas, a "casa" e mediações, existem também os resguardos que lembram aos indivíduos as relações de consangüinidade, laços de substâncias dos quais trata Da Matta (1971: 33 ss.).

O que observamos é que um sistema não anula o outro: como é característico das sociedades Jê, os Kayapó constroem uma multiplicidade de instituições sociais e, com elas, diferentes maneiras de se classificar os indivíduos. Um indivíduo se relaciona com o outro de diversas formas, por critérios variados e combinados, como as categorias de idade, a amizade formal, a afetividade, a consangüinidade. Neste sentido, os trabalhos realizados até hoje evidenciam estas instituições e uma certa flexibilidade institucional. Este é o caso demonstrado por Lopes da Silva (1986) ao apresentar a amizade formal como não sendo a única forma de mediação ritualizada nas sociedades Jê, como sugeriu Carneiro da Cunha (1978), mas com a nominação também podendo ter este papel. A mesma complexidade e dinâmica são tratadas por Vidal (1976) ao mostrar a transformação do sistema de categorias de idade no sistema de metades ou sociedade dos homens (encontradas entre os Gorotire; Turner, 1965) entre os Xikrin, devido ao contato com a sociedade envolvente. O importante nesse seu artigo é que as modificações

"confirmam a flexibilidade de certos aspectos estruturais entre as sociedades Jê. Metades baseadas em categorias de idade, em sociedades de homens, grupos cerimoniais etc. são modos de formar grupos para o desempenho de certas funções em um dado contexto histórico, onde variáveis como a demografia, o meio ambiente, o tipo de contato e especialmente a relação com outros sistemas organizatórios da sociedade devem ser tomadas em consideração".

Neste sentido, cito Lopes da Silva (1986: 246), em um trecho esclarecedor para a compreensão do que venho propor neste trabalho:

"A clara oposição entre domínios público e privado entre os Jê, tantas vezes mencionada e analisada nas várias monografias que lhes foram dedicadas, impõe-lhes a necessidade de providenciar mecanismos de passagem de uma a outra destas esferas da vida social. Assim é que os pais 'adotivos' ou 'cerimoniais', os 'nominadores' e os 'amigos formais' aparecem como mediadores por excelência, encarregados do estabelecimento de contato entre os domínios, de um lado, e, de outro, das conquistas sucessivas de papéis e relações, que significam ganhos de maturidade e de humanidade no sentido da construção cada vez mais completa da pessoa, tal como concebida por cada uma destas sociedades... Mas a pessoa 'costura' a sociedade. E o faz também com os 'outros' recuperados: são os companheiros-irmãos, os companheiros que são iguais; são os maridos e esposas que se acabam por incorporar um ao outro ao longo da vida e pela partilha de substâncias e emoções comuns, diluindo as fronteiras da alteridade; são os 'outros protetores': os tios maternos, as tias paternas, os patrocinadores das iniciações, os pais adotivos, cerimoniais, substitutos, os avós, que garantem a ligação através das gerações."

Se existem estes tantos outros, aproximados ou afastados, se existem diferentes sistemas mediadores, se existem vários sistemas para tratar da noção de alteridade na organização social Jê, não haveria também sistemas complexos

para o tratamento da alteridade no nível cosmológico? Se a dicotomia natureza/cultura existe, como se dão as mediações? Se o indivíduo se constrói através destes outros, como a humanidade Kayapó, os verdadeiros humanos, se constrói? Como se dão as relações ou a interface entre a natureza e a sociedade Xikrin?

Serão estas as questões sempre presentes neste trabalho, buscando uma homologia entre a construção da pessoa na sociedade e a construção da humanidade na cosmologia entre os Xikrin.

Dentro de uma aldeia, os Xikrin contrastam os parentes reais (*ōmbikwa djuoi*) e os parentes classificatórios e afins (*ōmbikwakaàk*). Existem mecanismos de reclassificação entre indivíduos com objetivo de aproximá-los ou afastá-los (Vidal, 1977: 55). Dentro de uma aldeia, todos são considerados os verdadeiros *mebengôkré* em relação aos outros grupos Kayapó. No mundo da floresta, isto é, no domínio da natureza, estão os diferentes grupos étnicos. Nas palavras de Turner (1987: 24):

"A sociedade Kayapó é concebida como mais ou menos sinônimo da categoria dos inteiramente humanos (outros povos de língua Jê foram geralmente incluídos junto aos Kayapó nesta categoria de povos 'belos' ou totalmente humanos). Povos indígenas não-Jê (*me Kakrit* ou 'povos sem nenhum valor') e os brasileiros foram reconhecidos como povos de diferentes culturas (isto é, línguas, canções, artefatos e cerimoniais diferentes), mas não eram considerados humanos no mesmo nível que os Kayapó."

Segundo os Xikrin, os diferentes grupos étnicos devem primeiro ser "amansados" (entenda-se: humanizados) para depois serem possíveis as relações sexuais, ao passo que com os outros *mebengôkré* o ato sexual pode ocorrer imediatamente, pois "falam a mesma língua" (entenda-se: são humanos como nós). O "anti-social humano" tem sua representação máxima entre os Xikrin nos homens do mundo subterrâneo, inimigos que devem ser exterminados.

Tendo examinado como são definidas a floresta e a clareira, que constituem o domínio da terra, vejamos agora como são pensados os outros domínios cósmicos pelos Xikrin do Cateté.

O MUNDO AQUÁTICO

O mundo aquático é o domínio, por excelência, dos *tep* (peixes). Ao contrário dos *mru*, os *tep* são considerados inofensivos em relação às doenças: eles só causam coceira no corpo e, nos casos da suspensão progressiva dos tabus alimentares nas épocas de resguardo, são a primeira carne a ser ingerida.

Os *tep* (peixes) também possuem um dono-controlador, o *Mrukaàk*. Existe uma diferença quanto à concepção do *Mrukaàk* entre os Xikrin e os demais Kayapó. Para os Xikrin, a entidade sobrenatural é vista como uma cobra; para os outros Kayapó, é um peixe. As comparações entre os Xikrin e os outros grupos são feitas constantemente de modo a possibilitar que se evidenciem as diferenças ou as nuances existentes entre eles (Vidal, 1977: 47). De acordo com a formulação de um informante Xikrin: "Para os Gorotire, Metuktire [etc.], *Mrukaàk* é *Mokokti* (peixe-elétrico), é peixe. Mas não é peixe não. Doença de peixe só dá *mio mio* (coceira no corpo), não mata não. *Mrukaàk* é cobra pequena que vive no fundo dos rios, enterrada na lama. Só de ver mata. Quando sai, xamã (*wayanga*) vai lá enterrar de novo". Ao mostrar ao xamã um livro com ilustrações de serpentes, o *Mrukaàk* foi identificado como sendo uma serpente (*Xenodon severus*). Isto é interessante, pois a antropóloga Lux Vidal possui desenhos feitos por um velho xamã, Nhiakrekampin, falecido em 1985, onde se pode claramente identificar esta serpente.

As observações dos Xikrin sobre os outros grupos Kayapó vêm de encontro ao que coloca Lukesch (1976: 250 e 251) sobre os Kubenkräkein: "O pior dos espíritos é o *mru-kaók* = espírito maléfico da água, que contaram tratar-se de um grande peixe misterioso. Sua aparência é idêntica à de um grande peixe-elétrico". Mais adiante, o autor diz que esta mesma entidade também é vista como uma cobra: "Outrossim, uma cobra enorme, *mru-kra-o*, também *mru-kaók*, que, partindo de Kubenkräkein, habitaria supostamente as profundezas do rio, além da Serra Encontrada, é igualmente considerada como espírito maléfico da água".

O *Mrukaàk* tem, assim como o *Akräre*, a capacidade de jogar feitiço *kapren*: basta vê-lo para que o indivíduo tenha muita febre e morra.

Ao conversar com um xamã, gravei um mito relacionado com o *Mrukaàk*. Este mito foi transcrito e traduzido por mim com a ajuda do índio Xikrin Baranhopari:

"Antigamente, ao descer do céu, os *mebengôkré* (Kayapó), ao chegarem no rio para banhar ou beber água, morriam todos. O xamã chega na beira do rio e fala para *Mrukaàk*: 'espera'. *Mrukaàk* pergunta: 'Você é meu parente, você já me conhece?'. O xamã diz que não. *Mrukaàk* convida o xamã para que vá até sua casa, no buraco, debaixo da água. O xamã vai até a casa de *Mrukaàk*. *Mrukaàk* já está ensinando todos os remédios de bicho. *Mrukaàk* falou para as cobras, para todos os bichos, que o xamã é parente deles. O xamã foi caçar anta, chegou na beira do rio para beber água, encontra o *Mrukaàk* que lhe pergunta se é ele que já conhece remédio do mato, que foi até sua casa, que é seu presente. O xamã responde que sim. Agora todos tomam água e comem peixes e caçam bichos. O xamã ensinou para o *Bepnhikrati*. O *Bepnhikrati* já ensinou para outro xamã."

Mrukaàk e xamã tornam-se aliados: cria-se uma relação de solidariedade que, afinal, define a própria concepção do mediador Xikrin. *Mrukaàk* "joga feitiço", mas ensina ao xamã os "remédios de bicho", essenciais para o desempenho das curas. Do mesmo modo, com relação à constituição da pessoa e da sociedade Xikrin, os nomes *Bep*, *Bekwei* e *Ire* foram adquiridos através da atuação do xamã (mito 13, Vidal, 1977: 221) ao se relacionar com os seres que habitam esse mesmo domínio: o mundo aquático.

O MUNDO SUBTERRÂNEO

O mundo subterrâneo situa-se dentro da terra, no *kwoikwai inhôt*. Geograficamente a oeste, lugar da escuridão eterna, e também o mundo dos *Kuben-kamrik*, homens canibais que se alimentam de carne crua: gostam de sangue. Estes homens sobem por um cipó até o patamar terrestre, pegam índios no mato, levando-os para baixo e devorando-os sem assá-los.

Os Xikrin constantemente respondem a perguntas com um mito, estabelecendo e explicitando a relação entre os tempos antigos (*amrebei*) e a concepção que têm do cosmo. No caso do mito "Os homens subterrâneos" (Vidal, 1977: 207), estes foram exterminados para sempre, no entanto sua existência é perigosa, agressiva e persiste. Este mito me foi relatado em uma versão basicamente semelhante à coletada por Vidal, com o seguinte acréscimo: ao

brigarem com os *Kuben-kamrik*, os índios, antes de subirem para a terra e cortarem o cipó que ligava os dois mundos, pegaram ornamentos que foram incorporados à cultura Xikrin. Conforme foi colocado por Vidal e como podemos observar nos mitos, os Xikrin estão sempre evidenciando o fato de terem se apoderado de ornamentos de grupos inimigos: "*Mebengôkré* trouxe muita coisa de lá (mundo subterrâneo), o Padre *ka ieti*, *mod iamu akro*, *kraipudjo*, *kruapu*, *adje*, *ngomieti*, trouxe também o *kôdjua ruti*, arma usada pelos *Kuben-kamrik* para matar os *mebengôkré*" (afirmação de Kangore).

Neste mundo subterrâneo não existem a caça, os peixes ou as aves, os *Kuben-kamrik* compartilham o seu habitat com uma espécie de formiga, os *mrumb katoï* (não identificada), que, segundo os informantes, se alimenta de sangue.

Para alguns, os *Kuben-kamrik* foram exterminados; para outros, eles já foram "amansados": não comem mais carne humana ou carne humana crua, mas ainda persiste a possibilidade de eles voltarem a subir e pegar índios no mato. Isto, de fato, mostra que nada é estático, existe sempre a possibilidade de tudo voltar a ser como era antigamente. O mito e o discurso Xikrin, quando analisados em seu todo, mostram que se tratam, sim, de fatos ocorridos no passado, mas que também podem ocorrer no futuro. Percebe-se aqui o movimento cósmico, onde passado, presente e futuro se mesclam. O passado caótico, onde mulheres tinham relações sexuais com os animais, onde os homens não tinham a linguagem e o fogo, onde existiam grandes epidemias, onde não existiam regras, pode voltar novamente. Daí a importância do controle humano sobre os processos e as relações que ocorrem intra e interdomínios do cosmo; daí a relevância das práticas xamânicas, dos rituais, dos resguardos.

O DOMÍNIO DO CÉU

O céu, a leste (*kwoikua krai*), é sustentado por um tronco e, na sua base, está a anta que roi o tronco para que o céu caia. Tanto no caso dos Xikrin como no caso dos Krahó (Chiara, 1976: 58), existe a possibilidade de o céu cair sobre a terra, o que acarretaria o fim do mundo. Neste sentido, os Xikrin, com medo do cataclisma, flecham a anta e assim o tronco se regenera através da seiva. A anta, no entanto, sempre retorna ao pé do céu. Segundo os Xikrin, a "anta fica brava quando se caça muito". Uma vez, um homem voltando da caça me disse: "Minha cabeça coça muito, a anta está brava, escuta o grito dela (*na krikrit kumei* =

trovão muito), tá brava porque tá caçando muito. Dá coceira na cabeça, tem que voltar para aldeia e flechar a anta para não roer o tronco no *Kwoikua krai*". A anta sobrenatural é um dos chefes dos animais "de grande porte" e, neste sentido, controlador da caça humana; através de sua fúria atua, assim, do mesmo modo que *Akräre*.

Entre os Krahó (Chiara, *idem*: 55), quem faz um buraco no tronco é uma ave, mas ela não consegue roê-lo totalmente, pois sente fome e sede e, ao sair para se alimentar, o tronco se enche de seiva e é reconstituído novamente.

O fato de o tronco sustentar o céu no leste e de não ter suporte nenhum no oeste mostra bem a inclinação do patamar celeste que abordei acima, ao tratar dos sete pontos da cosmografia Xikrin, desenhada pelo xamã Nhiakrekampin. No leste, ele está inclinado para cima, no oeste, para baixo, formando o buraco do mundo subterrâneo.

O leste é o lugar da luz eterna, origem dos Xikrin. E também o habitat do gavião-real, iniciador do xamã, com quem este mantém uma relação especial: é o gavião-real que perfura a nuca do iniciando ao xamanismo para que se torne um bom xamã, de acordo com narrativas míticas colhidas por Vidal (1977: 224) e por mim. No mito "O xamã e a morte" (Vidal, 1977: 210), o gavião-real auxilia o xamã em sua peregrinação à aldeia dos mortos à procura de sua filha. Em outra versão (Vidal, 1977: 210), ele se transforma em gavião-real para conseguir chegar até a aldeia dos mortos.

A categoria das aves está relacionada com o espaço físico do céu. Elas foram criadas pelos heróis mitológicos *Kukrut-kato* e *KuKrut-uire*, a partir de pedaços do gavião-real que eles conseguiram matar. Os heróis mitológicos criam as aves e os *Nekrei* Xikrin, considerados as verdadeiras "riquezas".

É necessário analisarmos as diferenças, no nível da concepção, entre os termos *kukrodjo* (propriedade-herança) e *nekrei* (riquezas) de forma comparativa ou complementar ao trabalho desenvolvido por Lea (1986). Vidal (1977) utiliza estes termos como sinônimos; veremos que existe uma diferença fundamental e significativa entre eles.

Para os Xikrin, a categoria *nekrei* refere-se à categoria "aves". Percebemos que o termo não pode ser empregado no sentido de "dono de uma porção de

carne" (Lea, 1986: 311), nem tampouco para máscaras, braçadeiras, franjas e hastes (idem: 321). Quanto aos enfeites, colares, braçadeiras, cocares, cintos, chocalhos, serão considerados riquezas Xikrin (*Nekrei*) se possuírem penas de aves que estão nesta categoria. Exemplificando, no levantamento de Lea (volume III), o que teremos, se falarmos em termos do grupo Xikrin, são *kukrodjo* (propriedade-herança). Todos os *nekrei* são *kukrodjo*, isto é, possuem um dono, mas nem todos *kukrodjo* são *nekrei*. *Nekrei* são bens preciosos, riquezas Xikrin. Restam-nos as indagações: Por que as aves são consideradas riquezas? Por que elas se destacam de outros bens simbólicos? Nas palavras de Turner (1987: 24):

"Os Kayapó não consideravam a si mesmos como dotados de uma 'cultura' nos mesmos termos que estes povos inferiores (outras etnias), dos quais tomavam emprestado livremente artefatos, canções e às vezes cerimônias inteiras, como 'objetos de valor'. Os Kayapó tinham uma concepção de suas próprias crenças e instituições sociais como continuação direta daquelas estabelecidas em tempos míticos pelos heróis da cultura, que estabeleceram o padrão de humanidade e sociabilidade humana e diferenciaram-nos da natureza animal."

E este é sem dúvida um dos pontos essenciais deste artigo; as aves e os *nekrei* foram criados pelos heróis mitológicos, possibilitando, assim, a humanidade Xikrin, diferenciando os verdadeiros humanos dos animais e dos outros homens.

Hoje, *nekrei* significa também presentes, riquezas adquiridas dos "*Kuben*", porém neste caso não são de origem Xikrin. *Kukrodjo* são as prerrogativas, propriedade-herança de um indivíduo ou "casa" em oposição ao que é de todos (*mekuni-kukrodjo*), ao que é de uma determinada categoria de idade (*menoronu-kukrodjo* = propriedade dos jovens iniciados) ou categoria sexual (*meni kukrodjo* = propriedade das mulheres; *memu kukrodjo* = propriedade dos homens).

As aves têm um papel predominante na cosmologia Xikrin, e isto pode ser visto nos mitos, nos rituais, no xamanismo e nos artefatos.

REFLEXÃO SOBRE OS ATRIBUTOS DOS DIFERENTES DOMÍNIOS CÓSMICOS

Após esta breve introdução aos domínios Xikrin, podemos constatar alguns atributos importantes que cada um deles simboliza.

A floresta é qualificada como sendo o mundo das relações agressivas. Isto fica visível através da predação, das doenças, das guerras e do próprio dono-controlador dos animais e vegetais *Akrāre*, causador de doenças mortais e epidemias. Este não é visto como um aliado do xamã.

A neutralização da agressividade é realizada na clareira através da domesticação, lugar das relações de parentesco e aliança, da construção da pessoa, da definição da humanidade.

No domínio aquático, encontramos o fortalecimento. Carneiro da Cunha (1983: 22) mostra que, na simbologia Jê, a água faz amadurecer rapidamente através de rituais de imersão, sem porém alterar a substância do ser. A água é um elemento da criação, contrariamente ao fogo, elemento da transformação. Entre os Xikrin, os meninos *Kukrut-kako* e *Kukrut-uire* são colocados na água tornando-se gigantes. Por outro lado, o *Mrukaàk*, dono-controlador e habitante do mundo aquático, ensina aos homens a cura das doenças. As plantas medicinais são do domínio terrestre, mas seu conhecimento e as regras de sua manipulação para o benefício dos homens foram adquiridos no mundo aquático. Este é o lugar da solidariedade, do parentesco supra-social, digamos: ele marca sem dúvida o início das relações entre os homens e os outros domínios. É interessante notar que o mito da origem dos nomes pessoais Xikrin trata dos nomes *Bep* e *Bekwei*, adquiridos no domínio terrestre. O início dessa instituição, essencial para a constituição da humanidade dos membros da sociedade Xikrin, deu-se no domínio aquático.

O mundo subterrâneo está relacionado com o sangue, o comer cru, o canibalismo, representando a condição verdadeiramente anti-social, em que os homens são presas e não predadores. Ele representa aquilo que os homens não querem ser.

O domínio do céu é o lugar da humanidade por excelência, o domínio da luz eterna. É nele que o xamã é iniciado, estabelecendo assim a possibilidade da

intermediação no nível do sobre-humano entre os diferentes domínios. *O xamã detentor da sabedoria, intermediário entre os diferentes domínios e a humanidade, é, na realidade, um ser pleno, uma ave*: seu corpo é recoberto de penas, penas reais e que envelhecem com o passar dos anos, o xamã voa, ele é *ak* (ave). As aves são do patamar celeste e os homens, através de suas penas (da categoria *Nekreï*, riquezas Xikrin, criação dos heróis mitológicos), se transformam em seres sobre-humanos, podendo assim iniciar-se, ter contato ou ter relações com os diferentes domínios. Cabe aqui lembrar que as aves não são comestíveis. *Se a pintura corporal é a pele social dos homens, é através das aves e dos artefatos plumários que teremos a humanização dos homens e da sociedade Xikrin.*

OS NOMES PESSOAIS

Para explicitar o modo como se dão as relações entre os humanos e os habitantes dos diferentes domínios cósmicos, segundo a concepção Xikrin, será útil deter nossa atenção na origem e uso dos nomes pessoais, já que estes constituem um ponto de inserção em vários domínios. Vários autores trabalharam este tema devido à "universalidade das práticas relativas aos nomes pessoais" (Lopes da Silva, 1984: 23-254). Entre os Kayapó, Turner (1965) descreve um ritual de nominação masculino. *Bep Bamberger* (1967) relaciona nomes e tabus alimentares. Vidal (1977) descreve o ritual de nominação *mereremeié* ressaltando a inversão espacial em relação ao cotidiano, com as mulheres ocupando o centro da praça e os homens a periferia. Mostra a ênfase nas relações de nominação e amizade formal, assim como a expressão simbólica da dança no ritual. Verswijer (1982) realiza a mesma análise em relação ao ritual de nominação feminino *me-ni-biôk* entre os Mekrãgnoti. Este mesmo autor trata também da transmissão dos nomes entre o mesmo grupo, colocando a questão da descendência em pauta. Nesta mesma linha trabalha Lea (1986) entre os Metuktire, mostrando através de um vasto material etnográfico que nomes e bens simbólicos pertencem à "casa".

Existem entre os Kayapó três categorias de nomes: os nomes bonitos (*idji-mei*), os nomes comuns (*idji-kakrit*) e os nomes de brincadeira (*idji-bixaere*). Esta última foi tratada por Lea (1986: 123) e não será discutida no presente trabalho. Limito-me a tratar dos nomes bonitos e dos nomes comuns. Estes são transmitidos de *kwatui/ngêt* (FZ F e MM/ MB MF e FF) para o *tabdjuo*

GIANNINI, Isabelle Vidal. Os domínios cósmicos: um dos aspectos da construção da categoria humana Kayapó-Xikrin.

(categoria que inclui as posições genealógicas recíprocas às das categorias anteriores, ou seja, BS, SS e DS/ZS DS e SS).

O que interessa para a discussão realizada aqui são os radicais dos nomes "bonitos", por sua vinculação aos diferentes domínios cósmicos. São eles, no caso feminino, *Koko*, *Ngrei*, *Nhiok*, *Ire* e *Bekwei*; no caso masculino, *Katob*, *Tàkàk* e *Bep*. O que pode existir é a criatividade no sufixo do nome, já que os radicais acima citados permanecem sempre os mesmos e, neste sentido, estabelecem não somente uma herança dos ancestrais transmitida de geração a geração, mas também um vínculo, uma relação entre os Xikrin e a Natureza, assim como no caso dos nomes femininos Xavante (Lopes da Silva, 1980: 109).

Lea (1986: 90), ao tratar da origem dos nomes e seu significado em relação à Natureza, diz que:

"O ser Kayapó não se opõe à natureza: os homens, os animais e as plantas se complementam. Tudo que é culturalmente significativo é introduzido na sociedade indígena, através de seres que já possuíam o bem cultural em questão (vide Seeger, 1981). Na ideologia Kayapó, não foi um deus que nomeou as coisas e os seres; os nomes emanam das coisas e seres em si, e são os pajés que se comunicam com os animais, as árvores e os espíritos para apoderarem-se de seus nomes."

Estes dados propõem algumas questões de interesse: quais os tipos de relações que os homens estabelecem com estes outros domínios para que não sejam radicalmente opostos, para que não haja uma ruptura radical entre eles? Por outro lado, será que a natureza é simplesmente introduzida na sociedade ou sociedade e natureza se inter-relacionam através de certos mecanismos e instituições, formando um contínuo ao qual pertence a nominação?

Para Vidal (1977: 108-9), "os nomes estão relacionados com uma classificação mais ampla, a dos animais". A autora, no entanto, diz ser difícil elucidar exatamente a relação entre nomes e tabus alimentares. Ainda segundo a mesma autora:

"*Bep* e *Bekwei* são *idji-mei* de certos peixes... *Ire* seria o nome próprio reservado ao peixe cari (*Boikoti*). *Koko* e *Katob* seriam

os nomes em voga entre os macacos. *Ngrei* estaria associado à anta. *Tàkàk* teria sido registrado pela primeira vez entre os porcos. O nome, porém, não está vinculado a uma espécie animal particular."

Concordo plenamente com a autora, pois os Xikrin dizem: a onça tem nome de *Bepko*, *Ngrei* é nome de jabuti, *Tàkàk* é nome de veado, *Ngrei* é nome de cutia, *Ngrei djaku rumrā* é nome de peixe, *Bep kapra* é nome de cobra... Como podemos notar, o nome *Bep* é nome de peixe mas também é nome de onça.

Se pensarmos primeiro nos nomes e tabus alimentares, veremos que indivíduos de nomes bonitos confirmados só podem se alimentar de caça e peixe considerados bonitos. Lea (1986: 137) coloca que as caças classificadas como bonitas coincidem com aquelas cujas porções pertencem às "casas". Isto, no entanto, não explicaria esta mesma classificação em relação aos peixes, pois estes não têm suas porções divididas por casas.

Refletindo sobre as categorias pragmáticas e explícitas, percebemos que as categorias iniciais *mru* e *tep* estão classificadas pela comestibilidade. Os animais terrestres e os peixes estão divididos em duas categorias: os "*mei*", considerados bonitos e comestíveis; e os "*kakrit*", considerados comuns e não comestíveis. A classificação *mei* e *kakrit* engloba nomes, animais terrestres e peixes e excluem as aves. Teremos, assim:

<i>Mru-mei</i> (caça bonita)	<i>mru-kakrit</i> (caça comum)
<i>Tep-mei</i> (peixe bonito)	<i>tep-kakrit</i> (peixe comum)
<i>Idji-mei</i> (nome bonito)	<i>idji-kakrit</i> (nome comum)

As mulheres de nome *Bekwei*, por exemplo, não podem se alimentar de certos peixes que possuem o mesmo nome: só podem se alimentar de peixes bonitos (*tep-mei*) adquiridos pela pesca do timbó e nunca pescados com anzol ou malhadeira. Elas também não se alimentam de peixes durante os rituais de nomeação *Bekwei*. Se, por um lado, as doenças causadas pelos peixes são simplesmente coceiras no corpo de um indivíduo qualquer, no caso de indivíduos denominados *Bekwei* e *Bep*, podem causar-lhes a morte.

Para Verswijer (1982: 43), indivíduos com o mesmo radical não compartilham de uma ligação especial, não formam nem agem como grupo na vida cotidiana, exceto durante certos rituais. Entre os Xikrin, assim como entre os Metuktire (Lea, 1986: 139), durante os rituais os indivíduos se distinguem por utilizarem ornamentos pertencentes a certos radicais de nomes pessoais. Por outro lado, percebemos que os indivíduos que possuem os mesmos radicais estão agrupados através dos tabus alimentares que, ligando-os à origem dos nomes, ligam-nos também ao mundo animal. Alimentar-se dos animais cujo nome estabelece este vínculo de "parentesco simbólico" poderia ser visto como um "endocanibalismo" ou uma relação incestuosa.

O que percebemos é que, apesar de os Kayapó evidenciarem os tabus alimentares classificando as espécies animais em comestíveis e não comestíveis, existem sempre uma certa flexibilidade e exceções às regras. No caso de doenças, porém, o diagnóstico sempre faz ressurgirem estas questões. Assim, um indivíduo com o nome bonito *Bep* não pode se alimentar de certos peixes ou o faz precavendo-se através de plantas medicinais (*pidja tep kane* = remédio peixe doença). Os Xikrin dizem que *Ngrei* é nome de anta e que as pessoas com este radical só se alimentam de anta após ter passado remédio de anta no corpo. Vidal (1977: 110) descreve uma situação em que, não havendo nada para se comer, os pais de uma menina *Koko* assaram macaco para se alimentar, não sem antes, porém, passarem remédio de macaco na menina como preventivo contra a fumaça, que caso contrário lhe causaria doença.

É interessante notar que o vegetal como preventivo parece transformar em afim uma pessoa considerada simbolicamente parente de certos animais. Esta mesma relação (porém vista de outro ângulo) é colocada por Joanna Kaplan (1984), quando afirma que os animais terrestres, para se tornarem alimento, são simbolicamente transformados em plantas, pois, para os Piaroa, animais terrestres são parentes dos homens, enquanto as plantas são os afins.

Finalizando, a meu ver, os nomes põem em relação os humanos, os animais terrestres e os peixes, estabelecendo-se assim um parentesco simbólico entre os diferentes domínios e relacionando numa mesma categoria os humanos, humanos/animais e animais entre si. O que temos aqui é uma nominação que, enquanto

sistema de classificação social, se define como um sistema de relações, tal como a situação analisada por Lopes da Silva (1986) no caso da nomenclatura feminina Xavante. Por outro lado, é interessante notar que, no caso Xikrin, estas relações se estabelecem pela intermediação do xamã, isto é, por seus atributos sobre-humanos.

BIBLIOGRAFIA

- BAMBERGER, J. *Environment and Cultural Classification: A Study of the Northern Kayapó*. Tese de doutorado. Cambridge, Massachusetts, Harvard University, 1967.
- BANNER, H. *Mitos dos índios Kayapó*, *Revista de Antropologia*, 5(1), São Paulo, junho, 1957.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. *Os mortos e os outros*. São Paulo, Hucitec, 1978.
- _____. *Logique du Mythe et de l'action: le mouvement messianique Canela de 1963*. In: *L'Homme*, vol. XIII, cahier 4, 1983.
- CHIARA, V. *L'Homme et l'espace cheles indiens Kraho. Etat de Goiás – Brasil*. Doctorat de 3^e cycle, École pratique des Hautes Etudes, Paris, 1981.
- DA MATTA, R. *O sistema de relações Apinayé: terminologia e ideologia*. Rio de Janeiro, 1971.
- DA MATTA, R.; Seeger, A. e Viveiro de Castro, E. B. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. *Boletim do Museu Nacional, Antropologia*, 32: 2-19, 1979.
- DESCOLA, P. *La Nature Domestique*. Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986.
- LALLEMAND, S. *Cosmologia cosmogonia*. In: Marc Auge (org.), *A construção do mundo*. Perspectiva do Homem, Edições, 1978.
- LEA, Vanessa. *Nomes e Nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza*. Tese de doutorado em Antropologia Social, Univ. Federal do Rio de Janeiro, 1986.
- LOPES DA SILVA, M. A. *Nomes e amigos da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. Tese de doutoramento em Antropologia Social, Departamento de Ciências Sociais, FFLCH/USP, 1980.
- _____. "A antropologia e os estudos de nomes pessoais e sistemas de nomenclatura: resenha da produção recente". In: *Dedalo*, 23: 235-254, 1984.
- LUKESCH, A. *Mito e vida dos Caiapós*. Biblioteca Pioneira de Estudos Brasileiros, 1976.
- OVERING, K. "Today I shall call him mummy". *Asa Malinowski Centennial Conference*, 1984.
- SEEGER, A. "Por que os índios Suyá cantam para as suas irmãs?". In: Gilberto Velho (org.), *Arte e sociedade*. Zahar, 1977.
- TURNER T. "Social structure and political organization among the Northern Cayapo". Ph.D Dissertation Department of Social Relations, Harvard University, 1965.
- _____. "The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems: A General Model". In: Lewis (org.), *Maybury*, 1979, pp. 147-78.

GIANNINI, Isabelle Vidal. Os domínios cósmicos: um dos aspectos da construção da categoria humana Kayapó-Xikrin.

VERSWIJER, G. "Enquête ethnographique che les Kayapó-Mekrãgnoti". Dissertação não publicada. Paris, Mémoire de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1978.

_____. *Ciclos nas práticas de nomeação Kaiapó*. São Paulo, Revista do Museu Paulista, NS, vol. XXIX, 1984.

VIDAL L. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. Hucitec/Edusp, 1977.

ABSTRACT: This paper analyses Kayapó-Xikrin (Gê) world conception particularly trying to understand the relations between the humans and the various cosmological categories. In order to attain that, the paper focus on initiation and shamanic rituals, emphasizing the role played by birds in Xikrin cosmology.

KEY WORDS: Kayapó-Xikrin, Gê, cosmology, the notion of person, rites of initiation, shamanism, disease, featherwork, rituals of nomination.

Recebido para publicação em fevereiro de 1992.