

## Capítulo IV - A Amizade Formal Apinaje

### 1 - Cosmologia e Amizade Formal

A amizade formal é uma instituição presente na maioria das sociedades dos povos Jê-falantes.<sup>1</sup> Ocorre, entretanto, como é comum entre povos culturalmente próximos, variações nas suas manifestações dentre as diversas sociedades particulares. Os amigos formais entre os Apinaje são chamados pelos termos recíprocos de **kràmngêx** (masc. e fem.), para aqueles que entregam os enfeites, e **pahkràm** (masc. e fem.) para aqueles que os recebem.<sup>2</sup>

A amizade formal tem sido analisada enquanto uma relação social institucionalizada e pensada, antropológicamente, em termos da sua importância para a organização social daquelas sociedades. Quando tomada neste sentido, ela é abordada por um viés que privilegia seu caráter sociológico, observando-se sobretudo as relações sociais que se estabelecem entre as pessoas que compartilham deste tipo de relação formalizada. Estas análises fazem pouca, ou nenhuma, menção à instituição da amizade formal enquanto outra forma de aquelas sociedades interpretarem seu universo cosmológico.

---

<sup>1</sup> Uma exceção seriam os Kaingang, povo de língua Jê Meridional, em que não há este tipo de relação ego-centrada. Segundo Juracilda Veiga, algumas atividades que são desempenhadas pelos amigos formais entre os Jê Setentrionais e Centrais (como serviços rituais ligados às atividades funerárias) são realizadas por pessoas da metade oposta da categoria de **péin**. Mas não há indicação de transmissão desses papéis. Eles são prerrogativas de alguns nomes pessoais (Veiga, 1994).

<sup>2</sup> DaMatta utilizou três termos diferentes para as pessoas envolvidas na relação de amizade formal. No caso de amigos formais, grafou **krã-geti**, recíproco **pá-krã**; para amigas formais, escreveu **krã-gedy**, recíproco **pá-krã**. Nas páginas seguintes eu utilizo apenas dois termos tanto para masculino quanto para feminino. Assim, onde DaMatta escreveu **krã-geti** ou **krã-gedy**, eu uso apenas **kràmngêx**; para a palavra **pá-krã**, eu escrevo **pahkràm**.

Nesta parte da tese, pretendo mostrar como, entre os Apinaje, a amizade formal está relacionada à cosmologia, tanto quanto à organização social. E por relacionar-se a essas duas esferas, a amizade formal pode estender-se até a área das trocas matrimoniais. Esta interrelação entre amigos formais e cosmovisão, está presente, também, entre os Mẽbêngôkre (Kayapó). Para aquele povo, a amizade formal inicia-se com os dois heróis que são colocados dentro do rio para crescerem mais rapidamente e, assim, poder matar o grande gavião que atacava a aldeia (Lea, 1986). Já entre os Suyá, entretanto, as informações dadas por Seeger (1981) não informam sobre a origem da amizade formal. A mesma falta de informação também se verifica para o caso dos Xikrin. Lux Vidal (1977), refere-se às características da relação de amizade formal Xikrin, mas não menciona como se deu o surgimento desta. Pelos dados etnográficos existentes, esta relação entre os seres do tempo primordial também se expressa entre os Timbira Orientais. Carneiro da Cunha (1978: 20) ao explicar como surgiu a morte, afirma que entre os Krahô, Püd (Sol) e Püdleré (Lua) eram amigos formais (**hopin**). W. H. Crocker (1984: 19-32; 1990:303) afirma que entre os Canela há também esta relação de amizade formalizada entre Sol e Lua.<sup>3</sup>

Vimos no primeiro capítulo que, entre os Apinaje, Mÿÿti (Sol) e Mÿwrÿre (Lua), iniciam a relação de amizade formal. Ou melhor, a relação de amizade formal é inerente a existência da própria sociabilidade Apinaje, pois ela existe já entre os próprios heróis criadores da humanidade. A sociabilidade, ou a forma de viver Apinaje, pressupõe a existência deste Outro no próprio processo de constituição do social, mas cuja força é antes integradora do que desintegradora.

---

<sup>3</sup> Nimuendajú (1946) não informa se entre os dois heróis demiurgos Canela (Sol e Lua) existia a relação de amizade formal.





A amizade formal entre os Apinaje guarda semelhanças com os demais povos Jê Setentrionais, quanto aos papéis e funções desempenhados e quanto ao caráter “místico” que se observa entre os membros envolvidos nesta relação: **kràngêx** / **pahkràm** têm relação de solidariedade e evitação.

Contudo, a forma de transmissão da amizade formal Apinaje tem uma característica própria. Esta especificidade da forma de transmissão confere-lhe resultados sociológicos também peculiares. A tese, apresentada aqui, é que há entre os Apinaje uma forte vinculação entre as relações estabelecidas através de amizade formal (**kràngêx** / **pahkràm**) e o estabelecimento de relações matrimoniais, que permite pensá-la também como uma relação cerimonial que leva a estratégias matrimoniais.<sup>4</sup> Meus argumentos procuram demonstrar que a entrega de enfeites, por parte de um amigo(a) formal e seus filhos nominados, pode ser interpretada como uma ritualização das ações mitológicas de Mỳyti e Mỳwryre.<sup>5</sup>

Na minha interpretação, o ritual de entrega dos enfeites, realizado por um(a) amigo(a) formal e seus filhos nominados simboliza a divisão da humanidade Apinaje entre as metades Koti e Kore, conforme realizada por Sol e Lua no início dos tempos. Um amigo formal (o **kràngêx**) simboliza o Sol (Mỳyti), enquanto que o outro (o **pahkràm**) simboliza a Lua (Mỳwryre). Ao se entregar os enfeites, está-se “afirmando em ação” (nos termos de Leach, como veremos adiante) que os filhos consangüíneos de **pahkràm** simbolizam os Kore, enquanto que os filhos consangüíneos de **kràngêx** simbolizam os Koti. Por um

<sup>4</sup> Conforme já postulado por Lea (1995a).

<sup>5</sup> Desta maneira, minha interpretação confirma, em partes, o *insight* de Maybury-Lewis (1960:212) de que haveria alguma relação entre a amizade formal e um sistema de casamento entre metades exogâmicas, conforme argumento que esbocei na Introdução (pp.xi-xiii).

princípio de exogamia de metades,<sup>6</sup> estabelecido no início dos tempos pelos desejos de Sol e Lua, conforme vimos no mito da criação da humanidade, apresentado no capítulo I, os filhos consangüíneos de Mÿ̀ỳti (que são os Koti) devem se casar com os filhos consangüíneos de Mÿ̀ẁr̀ỳre (que são os Kore).

## 1.2 - Definindo um conceito de mito e rito

Antes de prosseguirmos com a descrição da transmissão da amizade formal, faz-se necessário explicitar o conceito de mito que adoto nesta tese. Para mim, um conceito que possui maior alcance para compreender estes episódios dos Apinaje, deriva tanto dos escritos de Eliade ([1957] 1995); ([1963] 1989), quanto de Leach ([1954] 1996): o mito como um *modelo exemplar* das atividades humanas mais significativas. Esta idéia de mito como *modelo exemplar* também está presente na análise dos mitos e ritos Barasana, realizada por S. Hugh-Jones. Para ele, um sistema mitológico adquire significado quando visto como força ativa e princípio organizador da vida diária. Esta característica está ligada ao fato de que as sociedades indígenas sul-americanas, não vêem parentesco, casamento, organização social, como elementos isolados de uma ordem religiosa ou cosmológica mais ampla (S. Hugh-Jones, 1979:3).

Já o conceito de rito aqui adotado provém dos autores citados anteriormente, e também de DaMatta (1981), no que se refere à característica de um ritual destacar uma relação social já existente. Ainda que os primeiros dois estudiosos tenham perspectivas distintas e tradições diferentes (Eliade é historiador das religiões, e Leach antropólogo), há um ponto de convergência entre os escritos de ambos no que tange ao mito.

---

<sup>6</sup> Para Nimuendajú, os Irãmrãire (também conhecidos como Cayapó do Pau D'Arco) também possuíam metades exogâmicas leste (**ká-i-ma-mẽ-ya**) e oeste (**Apári-ma mẽ-ya**) (Nimuendajú, 1940:128).

A partir da sua perspectiva de analisar mitos e ritos, Leach destaca o *status* social deles, e os trata como formas de comunicação, com o primeiro (mito) sendo uma *afirmação em palavras*, enquanto que o segundo (rito) é uma *afirmação em ação*, que dizem algo sobre o social ([1954] 1996: 76). Entretanto, ele não deixa de considerar o mito também como um certo *modelo exemplar*, uma vez que o considera como “um certo modo de descrever certos tipos de comportamento humano” ([1954] 1996:77 [grifo meu]). Pela perspectiva sociológica da sua análise, Leach entende este *modelo exemplar* principalmente a partir das ações sociais empíricas observadas no mundo cotidiano.

Já a perspectiva de Eliade é outra. Ele compreende mito e o rito como ações concretas cujo sentido está voltado menos para o mundo empírico e mais para o religioso. Para ele, “um mito conta uma história sagrada” (...) “um acontecimento, primordial que teve origem no começo dos tempos” ([1957] 1995: 84). Por isso, significa um *modelo exemplar*, pois está ligado à narrativa de como “seres sobrenaturais criaram uma realidade, quer seja a realidade total do Cosmos, ou apenas um fragmento dele” (Eliade, [1963] 1989:12). Aqui sua definição aproxima-se daquela de Leach, pois este fragmento dos Cosmos pode ser “uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição” (Idem, [grifo meu]).

Por entender o mito dessa maneira, o conceito de rito utilizado por Eliade difere daquele de Leach. Para Eliade, o rito é uma forma de o homem religioso imitar os deuses e, desta forma, reatualizar a ação dos seres primordiais e recriar a história primordial ([1957] 1995: 87-88). Os mitos, por sua vez, são considerados como “vivos”, pois ocorre uma experiência religiosa por parte dos participantes da sociedade que os praticam. Esta

experiência religiosa torna-se mais significativa na realização dos ritos, pelos quais se repetem as ações primordiais dos seres ancestrais (Idem).

Eu adoto esta noção de rito de Eliade, como uma repetição das ações primordiais dos demiurgos criadores ou transformadores do mundo, incorporando nela também aquela noção proposta por Leach de o rito ser uma *afirmação em ação*, uma vez que o ritual de entrega de enfeites, pelo amigo formal Apinaje, diz respeito também às questões empíricas de organização social e de relações sociais. Mas adoto também a perspectiva seguida por S. Hugh-Jones de que mito e rito somente podem ser vistos como entidades que lançam luz uma sobre a outra. Desta forma, estudar os significados expressos nos mitos e ritos, “somente se torna possível quando ritos e mitos são vistos dentro de um contexto social e cultural específico” (S. Hugh-Jones 1979:259).

Neste sentido, importa ressaltar a definição de rito que foi elaborada por DaMatta (1981). Partindo das teorizações elaboradas por Leach ([1954] 1996) e Victor Turner ([1967] 1980; [1969] 1974), DaMatta argumenta que o estudo dos rituais deve ser uma maneira de perceber como elementos do mundo social cotidiano são destacados, deslocados e transformados em símbolos que permitem perceber aquele momento social como especial e extraordinário (DaMatta 1981:60). Tomando de empréstimo a noção de condensação de Victor Turner ([1967] 1980:32-33), para DaMatta o ritual tem como traço distintivo o que ele chamou de dramatização: condensação de algum aspecto, elemento ou relação, colocando-o em foco, em destaque, onde adquire novos significados, que não existiam quando era apenas um aspecto do cotidiano (DaMatta, 1981:60). Aproximando-se da definição de Leach, DaMatta enfatiza sempre que, para ele, um rito, assim como um mito, consegue colocar em *close up* as coisas do mundo social. Este destaque pode acontecer



através de três formas básicas de ritualização: a) a separação ou reforço; b) a inversão; e c) a neutralização. Sendo um discurso simbólico, o ritual destaca certos elementos da realidade, enfatizando aspectos do social que reforçam elementos ou relações existentes; invertem situações e papéis; ou servem como elementos de neutralização.

O aspecto de separação ou reforço é um mecanismo para fazer tornar-se conhecido aquilo que não estava devidamente percebido. Com a aplicação deste mecanismo, cria-se um campo formal ou respeitoso. Os rituais que enfatizam a separação ou reforço guardam uma relação direta com o mundo cotidiano, servindo para destacar um determinado papel ou elemento, inibindo-se os demais. Com o mecanismo da inversão, provoca-se um deslocamento dos elementos de um domínio para outro. Este é o campo também da jocosidade uma vez que se tende a inverter as posições e os papéis do mundo normal. No caso da neutralização não ocorre reforço, nem inversão, mas sim uma relação fundada no afastamento e respeito. Aqui, estaria relacionado a esfera da evitação (DaMatta, 1981:60-63).

Numa passagem em que reflete sobre o ritual numa sociedade complexa, ele expressa uma afirmação que pode ser estendida também para sociedades não-complexas.

*É como se o domínio do ritual fosse uma região privilegiada para se penetrar no coração cultural de uma sociedade, na sua ideologia dominante e no seu sistema de valores. Tudo isso porque é o ritual que permite tomar consciência de certas crystalizações sociais mais profundas que a própria sociedade deseja situar como parte de seus ideais 'eternos' (DaMatta, 1981:24 grifo meu).*

Minha intenção neste trabalho não é discutir se as cosmologias dos povos indígenas Jê-falantes são formas religiosas de conceber o mundo, ou não. Meu objetivo é compreender melhor o ritual de entrega de enfeites pelo amigo formal Apinaje e para isso

adoto os conceitos de mito e rito tanto de Leach, quanto de Eliade, além de DaMatta e S. Hugh-Jones uma vez que são os mais significativos para compreender e explicar a narrativa de alguns mitos e das ações verificadas no ritual dos Apinaje, sobretudo no que se refere ao ritual de entrega de enfeites por parte de um amigo formal. Opto, ainda, pelo conceito de mito enquanto um *modelo exemplar*, conforme proposto por Eliade, pois esta é uma interpretação que dá conta do *insight* proposto pelo próprio DaMatta.

*De um ponto de vista geral e abstrato, que não pode ser desenvolvido aqui, considero que esse ciclo [mito de Sol e Lua] é a expressão codificada das relações e ações sociais mais importantes da sociedade Apinaje (DaMatta, 1976a:133, nota 13).*

Seguindo o *insight* de DaMatta, trato o mito de Mỳyti (Sol) e Mỳwryre (Lua) como um *modelo exemplar* no qual se revelam, aos Apinaje, diversos aspectos do seu ideal de sociabilidade humana. Interpreto a entrega de enfeites pelo amigo formal como um rito que recria a relação primordial inicial, ao mesmo tempo que recria uma união primordial entre Mỳyti (Sol) e Mỳwryre (Lua). Refaz a relação primordial, porque Mỳyti (Sol) e Mỳwryre (Lua) eram amigos formais no início dos tempos. Recria uma união primordial porque Mỳyti (Sol) e Mỳwryre (Lua), após “criarem” seus filhos (a humanidade Apinaje), dividiu-os em duas metades, determinado que ambas casariam entre si. Através deste ritual, destaca-se um dos amigos formais de uma pessoa, dentre os vários que ela possui, adquiridos através do sistema de nomeação. E, mais, através desta relação assim destacada, abrem-se as possibilidades da existência de diversos tipos de relação social, inclusive a matrimonial.

Entendo que o mito de Mỳyti (Sol) e Mỳwryre (Lua) pode ser compreendido como uma *afirmação em palavras*, e que, neste caso, pode ser visto como um *modelo exemplar*

que dá significado ao comportamento humano no mundo. O rito, por sua vez, pode ser compreendido como uma *afirmação em ação*, mas, no caso Apinaje, voltado tanto para a realidade material quanto para a cosmologia. Por estar relacionada também à cosmologia, é que entendo a entrega dos enfeites, por parte dos amigos formais, como um processo ritual que recria, simbolicamente, a relação primordial entre Mỳ̀̀ti (Sol) e Mỳ̀̀wrỳ̀re (Lua). Por estar vinculada à realidade material, este ritual abre possibilidades de ser manipulado para gerar relações de aliança matrimonial, como veremos adiante.

O ritual de entrega de enfeites por parte de um amigo formal, pela caracterização de DaMatta, pode ser visto sobretudo como um rito de separação e reforço. Mas, através dele, criam-se relações sociais em que estão presentes os outros elementos de inversão e neutralização. E será o conjunto destes três elementos, engendrados pelo ritual de separação e reforço que recria a relação primordial entre Mỳ̀̀ti e Mỳ̀̀wrỳ̀re, como um modelo exemplar de sociabilidade, que permitirá interpretar seu rendimento social como uma forma de estabelecer alianças matrimoniais.

## **2 - A transmissão de amizade formal**

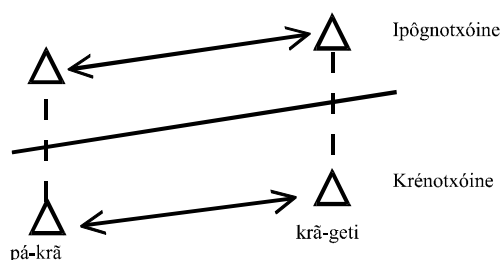
### **2.1 - Os dados de Nimuendajú e DaMatta**

Para Nimuendajú a transmissão da amizade formal ocorria por iniciativa dos pais ou avós da criança. No momento em que esta chegava a idade de cinco anos, os pais ou avós escolhiam<sup>7</sup> duas pessoas que lhes eram simpáticas (Nimuendajú não explica essa escolha), sendo um homem e uma mulher, para entrar em relação de **kràngêx/pahkràm** com a criança. Nimuendajú informa, entretanto, que o convite dos pais ou avós é feito pedindo-se

---

<sup>7</sup> Nimuendajú ([1939] {1983}) não explica se havia preferência por um deles.

Diagrama 11  
Transmissão de amizade formal Apinaje  
segundo DaMatta (1976a: 140)



As linhas pontilhadas indicam relação entre  
arranjador de nomes e nominado  
A linha com dupla seta indica relação  
de amizade formal

a duas pessoas para que confeccionem os enfeites para serem entregues aos seus **kra pyràk** (filhos nominados).

Estes enfeites são importantes pelo seu uso cerimonial. Com base nas minhas informações de campo, os enfeites confeccionados e entregues pelos **kràngêx** são utilizados na cerimônia do casamento. Quando

uma pessoa não possui os enfeites, entregues pelo **kràngêx**, toma-os emprestados para poder realizar a cerimônia do casamento, fato não mencionado por Nimuendajú, nem DaMatta. Tais enfeites não são comuns a todos, muito embora ambos os sexos usem o mesmos enfeites, conforme nos informa Nimuendajú.<sup>8</sup>

Ao apresentar a regra de transmissão da amizade formal, DaMatta, em texto publicado em 1976, afirma que o **kràngêx**<sup>9</sup> de uma criança

*é sempre, (...), um pá-krã de um dos seus pam ou nã-kaog, de modo que um menino ou menina acaba por pertencer ao mesmo grupo cerimonial do seu pai ou mãe cerimonial ou adotiva, a qual - por sua vez - passou as marcas de sua metade cerimonial para um filho ou filha adotiva de um dos seus krã-geti* (DaMatta, 1976: 160).

<sup>8</sup> Conforme vimos no capítulo III (pp. 145 et alli) os enfeites são um conjunto formado por **m̃ kaĩ** (enfeite de penas de papagaio colocado abaixo do joelho); **ãbrê** (cordão de algodão com penugens de papagaio enrolado abaixo do joelho); enfeite para colocar na cabeça; **màn jamy kaxàtre** (enfeites para os braços); **m̃ texê** (enfeite para usar no tornozelo); **m̃ õ prepre** (enfeite com penas de rabo da arara para usar no pescoço). Os membros da metade Ixkréhõxwýnh usam o enfeite de cabeça enquanto os da metade Hipôknhõxwýnh usam também três braceletes de madeira.

<sup>9</sup> DaMatta utilizou três termos para referir-se aos amigos formais Apinaje: para os amigos formais, escreveu **krã-geti** e **pá-krã**; para as amigas formais, usou **krã-gedy** e **pá-krã**. Nas páginas seguintes, eu utilizo apenas dois termos: **kràngêx** e **pahkràm**.

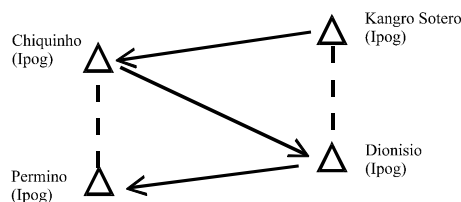
Em *O Mundo Dividido*, a regra que DaMatta expõe para a transmissão da amizade formalizada difere daquela apresentada anteriormente.<sup>10</sup> Baseado no Diagrama 11 (página anterior), ele afirma que, "o **krã-geti** da criança será um filho de um **krã-geti** do seu pai adotivo. E no caso feminino, a **krã-gedy** será a filha de **krã-gedy** de sua mãe adotiva" (DaMatta, 1976a: 139 [grifos meus]). Como se pode notar, existe uma diferença entre as duas afirmações. Na primeira (do texto de 1976), Ego terá como **kràmngêx** um **pahkràm** de um dos seus **pãm** ou **nã-kaàk**. Na segunda (texto de 1976a), Ego masculino terá como **kràmngêx** um filho do **kràmngêx** de seu pai adotivo (ou arranjador de nomes). Já Ego feminino terá como **kràmngêx** a filha da **kràmngêx** de sua mãe adotiva (ou arranjadora de nomes). DaMatta, no entanto, não especifica se este filho de **kràmngêx**, ou filha de **kràmngêx**, são consangüíneos ou classificatórios.

Veremos adiante que esta diferença entre filhos consangüíneos e filhos classificatórios possui significados sociológicos muito importantes.

Em um texto posterior DaMatta (1979), faz a mesma afirmação do artigo publicado em 1976, e não aquela de *O Mundo Dividido*.<sup>11</sup> Para

sustentar seu argumento, apresentou um diagrama (acima), bastante diferente daquele apresentado anteriormente. Nele percebe-se que haveria um sistema de troca entre as

Diagrama 11-A  
Transmissão de amizade formal Apinaje  
segundo DaMatta (1979:111)



As linhas pontilhadas indicam relação entre arranjador de nomes e nominado  
A linha com seta indica relação de amizade formal

<sup>10</sup> Estes problemas com os dados etnográficos relacionados à transmissão da amizade formal também foram apontados por Lea (1995).

<sup>11</sup> Em um artigo, Trindade-Serra complica ainda mais a questão. Para ele, "o amigo sênior escolhido, ou **krã-geti** (recíproco = **pá-krã**), deverá ser sempre um **krã-geti do pai adotivo do sujeito** (no caso de Ego feminino, a **krã-gedy** será a filha da **krã-gedy** de sua mãe adotiva)" (Trindade-Serra, 1978:230 [grifos meus]). Pela leitura de Trindade-Serra, teríamos regras diferentes caso se tratasse de Ego masculino e

metades de maneira que Ego teria como amigo formal um amigo formal (um **pahkràm**) de seu arranjador de nomes, para o qual este teria entregado enfeites. De toda maneira, seu argumento é que através da amizade formal se estabelece duas linhas de continuidade formal no sistema de incorporação dos membros da comunidade a um dos pares de metades Apinaje.<sup>12</sup>

Numa leitura ao livro *O Mundo Dividido*, Alcida Rita Ramos (1977:263-280) apontou criticamente diversos problemas entre os dados apresentados e as análises feitas por DaMatta. Um deles refere-se às dificuldades apresentadas pelos dados sobre a amizade formal. Ramos aponta que, pela regra descrita por DaMatta, o **kràmngêx** de uma criança será o filho de um **kràmngêx** do seu pai adotivo (no caso masculino) e a **kràmngêx** será a filha da **kràmngêx** de sua mãe adotiva (no caso feminino). Mas a despeito desta regra, que evitaria sexo cruzado entre amigos formais, DaMatta sugere que a relação de amizade formal pode se dar entre duas pessoas de sexo oposto (Ramos, 1977:273).

Assim, DaMatta não esclareceu convincentemente como se dá a escolha de (ou dos) **kràmngêx**. Afinal, segundo ele, Ego pode ter mais de um **kràmngêx**, podendo mesmo ser cada um de uma das metades. Além disso, Ego masculino pode ter amigo formal feminino, mas DaMatta não fornece informações sobre como poderiam acontecer tais escolhas e quais os termos utilizados neste último caso.<sup>13</sup>

---

feminino. Para o primeiro, o **kràmngêx** seria o mesmo de seu pai adotivo. Para Ego feminino, seria a filha da **kràmngêx** de sua mãe adotiva.

<sup>12</sup> As metades que ele denomina como Krenotxuine (na minha grafia: Ixkrènhõxwýnh) ou Ipôgnotxuine (Hipôknhõxwýnh). A afiliação ao outro par de metades Apinaje, (Koti / Kore) se dá através da onomástica.

<sup>13</sup> Problema já apontado por Lea (1995).

Enquanto Nimuendajú afirmava que a escolha se dava por simpatia, DaMatta diz que a regra para a transmissão da amizade formal é que Ego feminino teria uma amiga formal (**kràngêx**), que seria uma filha de uma amiga formal de sua arranjadora de nomes, enquanto que Ego masculino teria como amigo formal (**kràngêx**) um filho de um amigo formal de seu arranjador de nomes. Desta forma, haveria uma linha de transmissão masculina e outra feminina, o que teria induzido Nimuendajú ao erro de interpretar uma afiliação aos grupos (**hikjê**) exogâmicos e a existência de filiação paralela.

Pelas minhas informações, a amizade formal não é transmitida através da entrega de enfeites, como afirma DaMatta, nem serve para afiliação a um segundo par de metades. A amizade formal é estabelecida através do arranjador de nomes e independe da entrega dos enfeites. A entrega destes, como veremos adiante, são interpretados por mim como uma ritualização do mito de criação da humanidade, quando Mỳyti e Mỳwryre agiam na transformação do mundo, que serve também para estabelecer aliança matrimonial, através de uma aliança matrimonial ideal (e primordial) entre as metades Koti e Kore.

O arranjador de nomes tem vários conjuntos de amigos formais. Cada um destes conjuntos de amigos formais do arranjador de nomes é composto por um amigo formal sênior, e um conjunto de amigos formais juniores. Estes amigos formais juniores do arranjador de nomes de Ego são aquelas pessoas que estão na posição de filhos nominados do amigo formal sênior do arranjador de nomes. Tanto os amigos formais seniores quanto os juniores, são chamadas pelo termo **kràngêx** (recíproco, **pahkràm**).

Desta forma, os amigos formais (**kràngêx**) de Ego (masculino ou feminino) serão todos os amigos formais (e seus filhos nominados) dos seus arranjadores de nomes. Eu uso

o substantivo no plural porque ocorre desta maneira. Mesmo que Ego possua apenas um único arranizador de nomes, terá um conjunto de pessoas que lhe serão amigos formais (**kràngêx**). Este conjunto será composto por todas as pessoas que estiverem na posição de filhos nominados (**kra pyràk**) em relação ao **kràngêx** sênior ou **kràngêx** júnior<sup>14</sup> deste arranizador de nomes.

O Diagrama 12, apresentado na página seguinte, visa facilitar a compreensão. O **kràngêx** (A) que aparece no topo do diagrama (hachurado), é amigo formal júnior para **pahkràm** (1) e é amigo formal sênior para o **pahkràm** (2). Já seus filhos nominados (o conjunto de pessoas (B)), para os quais o **kràngêx** (A) arranhou nomes, são amigos formais juniores (**kràngêx** juniores) de (2). Quando o homem, **pahkràm** (1) solicitar ao seu amigo formal júnior (A) para que entregue os enfeites para sua filha nominada (2) (ou seja, para quem (1) arranhou nomes), (A) será acompanhado de todos seus filhos nominados (B). Estes se tornarão amigos formais juniores da mulher (2). Quando a mulher (2) necessitar dos serviços do amigo formal para um de seus filhos nominados (como cavar sepulturas, transladar o defunto para o cemitério; dar os banhos no sétimo dia após o sepultamento ou para entregar os enfeites), ela chamará por um de seus amigos formais juniores (B). Este, por sua vez, poderá executar a tarefa solicitada, ou mandar um de seus filhos nominados (C) para que o execute.

---

<sup>14</sup> Esta distinção entre amigo formal sênior e júnior não é realizada pelos Apinaje. Faço-a com o propósito de tornar mais compreensível aquele sistema.







Eu chequei as relações de parentesco entre algumas daquelas pessoas mencionadas por Nimuendajú (veja as setas indicando as pessoas citadas). Veja-se como se torna compreensível aqueles dados quando colocados num diagrama (Diagrama 14 ao lado) seguindo o padrão utilizado em meu

**Diagrama 14**  
Exemplo de transmissão de amizade formal a partir dos dados de Nimuendajú ([1939] 1983:28)

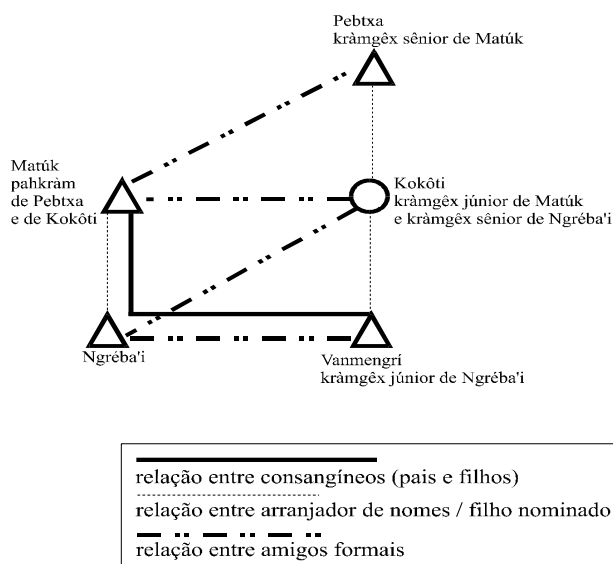


Diagrama 12. Assim, o homem Pebtxa é **kràngêx** sênior de Matúk; a mulher Kokôti é **krapyràk** (filha nominada) de Pebtxa (foi ele quem arranjou nomes para ela) e, em consequência disto, ela é **kràngêx** júnior de Matúk. Vanmengrí, por sua vez, era filho consangüíneo de Matúk, enquanto que Ngréba'i era seu filho nominado (Matúk lhe arranjou os nomes). Para que se entregasse os enfeites para Ngréba'i, Matúk falou com sua **kràngêx** júnior, Kôkôti. Esta, por sua vez, era arranjadora de nomes de Vanmengrí e o chamou para ir entregar os enfeites para Ngréba'i. Com isto Vanmengrí torna-se amigo formal júnior de Ngréba'i.

Desta forma, sem as complicações propostas e colocadas pela afiliação a Hipôknhōxwýnh ou Ixkrénhōxwýnh (como pensava Nimuendajú), que não se aplicam à

transmissão de amizade formal<sup>15</sup> fica fácil de compreender a regra do ritual de entrega dos enfeites. Assim, Vanmengrí (filho consangüíneo de Matúk), transformou-se em **kràngêx** de Ngréba'i (filho nominado de Matúk). Inicialmente dois irmãos classificatórios, Vanmengrí e Ngréba'i tornaram-se amigos formais.

## 2.2 - O ritual de entrega dos enfeites

A entrega dos enfeites, por ser um ritual, cumpre determinados procedimentos que revelam, na minha interpretação, a ritualização do mito da aliança primordial entre Mýyiti e Mýwryre (o que é o mesmo que falar de aliança entre **kràngêx** e **pahkràm**, ou entre Koti e Kore).

Para facilitar a compreensão, na descrição do ritual da entrega de enfeites pelo amigo formal (**kràngêx**), utilizarei (adiante) as mesmas indicações que remetem ao Diagrama 12. A arranjadora de nomes (2) de Ego escolhe um de seus próprios amigos formais juniores (por. ex., a mulher [hachurada] do conjunto **B**) e lhe pede que entregue enfeites ao seu nominado (seu **krá pýrak**) (3).

O convite para que sejam confeccionados os enfeites, pode ser feito a partir de duas situações. Uma delas vincula-se ao desejo individual do arranjador de nomes de Ego, para que seu filho nominado (aquele a quem arranjou nomes) receba os enfeites e confirme, assim, este tipo de relação social. Outra situação, pela qual um arranjador de nomes convida um seu amigo formal (**kràngêx** júnior) a confeccionar os enfeites para seu filho classificatório, vincula-se ao encerramento do luto. Quando morre alguém, as pessoas que

---

<sup>15</sup> Conforme já afirmei anteriormente a afiliação a estas metades se dá através dos arranjadores de nomes. Desta forma, uma pessoa não pertencerá a mesma metade de seu amigo formal, mas sim àquela de seu arranjador de nomes.

lhe são parentes próximas (filhos consangüíneos e filhos nominados) devem passar por um ritual de banhos, no sétimo dia após o sepultamento. Estes banhos são dados por amigos formais (veja fotos na página 190). Neste caso, a arranjadora de nomes (**pahkràm (2)** no Diagrama 12) da pessoa que vai receber o banho (Ego **(3)**), solicita a um seu amigo formal (**kràmngêx júnior (C)**) para que banhe seu filho classificatório (Ego **(3)**). Ela pode incluir, na solicitação, tanto para que o amigo formal (**(C)**) dê o banho, quanto que providencie a confecção dos enfeites para ser entregue ao seu filho classificatório (Ego **(3)**).

Quando a arranjadora de nomes **(2)** de Ego deseja que seu filho nominado (Ego **(3)**) receba os enfeites, sem que esteja vinculado ao luto, ela procura, então, um de seus **kràmngêx** juniores e pede-lhe que confeccione os enfeites. Uma vez aceito o convite, este **kràmngêx júnior** (no Diagrama 12 a mulher do conjunto **B**), por sua vez, pede auxílio para seu arranjador de nomes (**A**) para confeccionar os enfeites. Assim que os enfeites estiverem prontos, ela manda avisar que já os confeccionou. A arranjadora de nomes **(2)**, com este sinal, inicia os preparativos para o dia da entrega dos enfeites.

Seguindo com o exemplo do Diagrama 12, a mulher **(2)** ativará seu grupo de solidariedade de **tōjaja** e **tōxjaja** para auxiliá-la. Sendo ela **(2)** uma mulher, seu marido é quem solicitará ao seu grupo de irmãos (**tōjaja**) para que o auxilie na caçada que necessita fazer para conseguir carne, com a qual prepara o **xwỳkupu**. Ao mesmo tempo ela **(2)** ativará seu grupo de irmãs (**tōxjaja**) para que providenciem mandioca para confeccionar o **xwỳkupu**.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Neste caso, trata-se de arrancar mandioca, colocar de molho na água para amolecer. Depois de amolecida, deve ser desmanchada. Junta-se mandioca ralada e coloca-se para prensar. A massa assim preparada é que vai para o **xwỳkupu**.

Com a chegada dos caçadores, separa-se um bom pedaço de carne o qual é enviado pela arranjadora de nomes (2) ao seu amigo formal júnior (no exemplo, a mulher do conjunto B), para o qual se pediu que confeccionasse os enfeites. Este é o sinal de que está tudo preparado para o ritual da entrega, combinando-se o dia em ele acontecerá. Neste dia, a amiga formal júnior (a mulher do conjunto B) da arranjadora de nomes (2) reunirá seus próprios filhos nominados [no exemplo os membro do grupo (C)] e, com eles, fará a entrega dos enfeites. Esta amiga formal júnior (mulher do conjunto B) da arranjadora de nomes (2), passará a ser amigo formal sênior de Ego (3), enquanto que os seus **kra pyrək** (filhos nominados (C)), que o acompanham na entrega dos enfeites, serão amigos formais juniores de Ego (3).

Marcado o dia do ritual, na noite que antecede a entrega ocorre “vigília” na casa da arranjadora de nomes (2) de Ego (3). As **tyjkatyj** de Ego (3) reúnem-se na casa da arranjadora de nomes (2) e passam a noite cantando **mẽ mÿr mãati**. Pela manhã, antes do nascer do sol, quando ainda está escuro, o **kràngêx** júnior (a mulher do conjunto B) da arranjadora de nomes (2), envia dois de seus filhos nominados (C) para irem, com cabaças cheias de água, até a casa da arranjadora de nomes, onde está Ego (3) que receberá os enfeites, e banhá-lo. No **kape**, na parte da frente da casa, no lado externo, Ego (3) é banhado, com a água sendo derramada sobre sua cabeça. Além de Ego (3), são banhados também um **gêt** e uma **tyjkatyj** dele. Estes devem ser o nominador (e epônimo) (se Ego masculino) e sua esposa, ou nominadora (e epônima) (se Ego feminino) e seu esposo. Pela manhã dá-se apenas o banho.

Durante toda a manhã a arranjadora de nomes (2) além do conjunto de **tōjaja** e **tōxjaja**, tanto seus quanto de seu esposo, trabalham em sua casa para confeccionar o



Kràmgêx sendo enfeitada

**xwỳkupu**. Enquanto isso, na casa da amiga formal (a mulher do conjunto **(B)**) que entregará os enfeites, seus **kra pyràk** (filhos nominados) são ornamentados com pinturas corporais, sendo que dois deles são pintados da mesma forma que será ornamentado aquele que receberá os enfeites (foto ao lado). A pintura consiste na aplicação de uma base de tinta vermelha de urucu sobre todo o corpo. Sobre ela desenham-se motivos distintivos de Hipôknhõxwỳnh (pintura vertical) ou Ixkréhnhõxwỳnh (pintura horizontal). A tinta preta utilizada é composta de látex de pau-de-leite misturado com carvão. Ornamenta-se também a calota craniana.

Corta-se o sulco do cabelo logo acima das orelhas, indo até a nuca. Sobre o cabelo da parte superior da cabeça aplica-se látex branco. Ali é salpicado pó de casca de ovo de nambu, uma ave do cerrado, dando uma coloração azulada.<sup>17</sup> Sobre esta, faz-se alguns pontos com o vermelho do urucu, utilizando-se as pontas dos dedos. No sulco do cabelo é colocado um cordão de algodão também umedecido no látex. No caso de ser enfeites de Ixkréhnhõxwỳnh, sobre o cordão endurecido pelo látex, coloca-se o cordão de enfeite que possui pequenas penas de papagaio que ficam pendidas na nuca.

Haverá diferença no “horário” para a entrega dos enfeites, de acordo com a metade a que se pertença. Se forem enfeites de Hipôknhõxwỳnh, a entrega será feita após o sol

<sup>17</sup> Em uma sessão de pintura na aldeia Botica, um pouco de sabão em pó substituiu o pó de casca de ovo, dando um efeito semelhante.



Ritual de entrega de  
enfeites na aldeia Botica

A **kràngêx** sênior (garota com criança no colo no final da fila) e seus filhos nominados, seguem em direção à casa do **pahkrâm**. O bebê de colo é também filho nominado da menina e, por isso, deve participar do ritual.

ultrapassar o zênite (Nimuendajú, [1939]1983:29-30). Mas, ao contrário, se forem enfeites de Ixkréhõxwýnh, a entrega deverá ser feita antes que o sol atinja aquele ponto. Ou seja, os enfeites de Ixkréhõxwýnh devem ser entregues na parte da manhã, enquanto que os de Hipôknhõxwýnh devem ser entregues à tarde.

Algum tempo antes da entrega dos enfeites, dois **kra pyràk** (filhos nominados (C)) da amiga formal que entregará os enfeites (continuando tomando como exemplo o Diagrama 12, a mulher do conjunto (B)), voltam até a casa da arranjadora de nomes de Ego (3) com outra cabaça de água para que ele seja novamente banhado, outra vez no **kape**. Desta vez, porém, sua cabeça não é molhada, como aconteceu pela manhã, para não atrapalhar a pintura que será aplicada. Novamente seus **gêt** e **tyjkatyj** são banhados. Os dois **kra pyràk** (C) voltam à casa de sua arranjadora de nomes (2) e aguardam até o momento da entrega dos enfeites. Chegado este, a amiga formal (a mulher do conjunto B) deixa sua casa em direção àquela da arranjadora de nomes de Ego (3), onde ele está. Acompanham-na todos seus **kra pyràk** (filhos nominados [C]), sendo que cada um carrega uma parte dos materiais envolvidos na entrega dos enfeites. Um carrega a cuia com urucu,



outro a com látex, outro o **mẽ kaĩ** embrulhado em folhas de bananeira, outro ainda o enfeite de cabeça (veja foto acima). Ao chegar na casa onde está Ego (3), coloca-se uma esteira no chão e sobre ela os materiais que serão usados. Algumas mulheres se encarregam de preparar e ornamentar Ego (3). Este tem seu cabelo cortado, formando o sulco acima das orelhas e repete-se o mesmo processo de pintá-lo tal como fora feito com os **kra pyràk** (filhos nominados) da amiga formal (a mulher do conjunto **B**). O **gêt** e a **tyjkatyj** de Ego também são pintados.

Terminada a pintura e a colocação dos enfeites, a amiga formal (a mulher do conjunto **B**), agora **kràngêx** sênior de Ego (3) e seus **kra pyràk**, (filhos nominados (C)) agora **kràngêx** juniores de Ego (3) recebem o **xwỳkupu** como retribuição aos enfeites e carregam-no, voltando para a casa de sua arranjadora de nomes (a mulher do conjunto **B**).<sup>18</sup> Enquanto os amigos formais (a mulher do conjunto **B** e seus filhos nominados)



Amnhi (**tyjkatyj**), Pykwiyi e Mòxgô (**gêt**) no pátio da aldeia São José após o recebimento dos enfeites

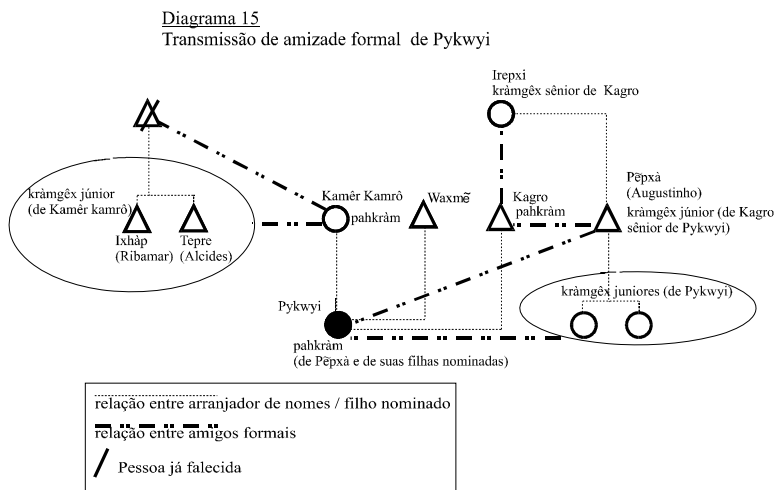
voltam com o **xwỳkupu**, Ego (3) que recebeu os enfeites e seu **gêt** e **tyjkatyj** vão até o pátio (veja foto ao lado). Lá chegando, posicionam-se de acordo com o espaço próprio da metade a que pertencem. Sendo Hipôknhõxwỳnh, esta ida ao pátio ocorrerá depois que o sol ultrapassou zênite.<sup>19</sup> Eles se posicionam na parte leste do pátio (mesmo espaço da metade Koti), voltados para oeste. Sendo Ixkrénhõxwỳnh, a entrega conseqüentemente

<sup>18</sup> Atualmente, além do **xwỳkupu** retribui-se os enfeites com côfos de farinha, sacos de arroz ou com um quarto de boi.

ocorrerá antes que o sol atinja o zênite, colocar-se-ão no lado oeste (espaço da metade Kore), voltados para o leste.<sup>20</sup>

Eu observei a entrega de enfeites em duas aldeias: São José e Botica. Em São José, acompanhei seis casos de entrega de enfeites. Destes seis, dois foram entregues a mim.<sup>21</sup> Na aldeia Botica, assisti a entrega de dois enfeites. Num deles, participei como **kràngêx** júnior, tendo carregado a cabaça de água e banhado a menina que recebeu os enfeites. Participei como **kràngêx** porque sou **kra pyràk** de uma mulher de São José, cuja irmã reside na Botica. Pelos cálculos de parentesco através da onomástica, sou também **kra pyràk** dela e pude participar. Em todas as seis ocasiões houve a ida ao pátio.

Antes de passarmos para uma interpretação do ritual de entrega dos enfeites, vejamos dois exemplos deste tipo de ritual de entrega de enfeites pelo amigo formal. O



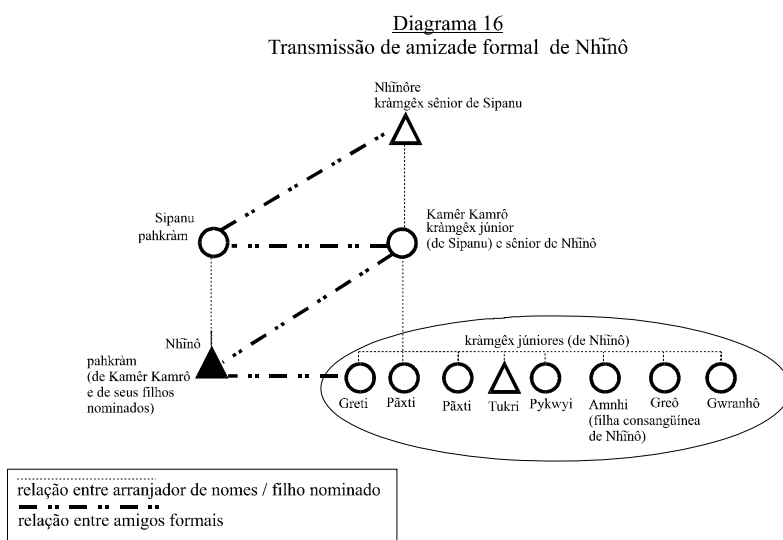
primeiro caso a ser tratado (veja Diagrama 15 ao lado), diz respeito à entrega de enfeites a Pykwyi. Ixhâp e Tepre são amigos formais juniores de Kamêr Kamrô, pois eles são filhos

<sup>19</sup> Nimuendajú, ao descrever a entrega de enfeites de “Ngrébai”, de “Ipôgnhotxwàin”, afirma que esta ocorreu “pelas duas e meia da tarde” ([1939] 1983:31).

<sup>20</sup> Nimuendajú não mencionou esta ida ao pátio. Para mim, isto se deve ao fato de ele ter acompanhado os amigos formais no retorno à casa de Kokôti. Possivelmente, enquanto ele observava os prantos realizados ali, Ngrébai e Iré devem ter ido ao pátio.

<sup>21</sup> Penso que esta entrega de enfeites para mim foram estratégias de minhas arranjadoras de nomes (Irepxi e Gremàn) para que eu pudesse aprender, concretamente, como se dá a entrega de enfeites pelo **kràngêx**.

nominados (**kra pyràk**) do homem que entregou enfeites para ela. Kamrô queria que sua própria filha nominada (sua **kra pyràk**, para quem Kamrô arranhou nomes) recebesse os enfeites. Falou com Ihxàp e Tèpre. Apesar da regra, de que um amigo formal não deixa de satisfazer um desejo do outro, ambos se recusaram a fazê-los alegando que não possuíam miçangas nem cascos de veado, necessários para confeccionar o **mẽ kaĩ** (veja fotos dos enfeites na página 148). Ela, então, sugeriu a Waxmẽ, que também é arranjador de nomes de Pykwyi, que encontrasse um amigo formal que entregasse os enfeites para a **kra pyràk** (filha nominada) de ambos. Este também falhou na empreitada. Kamêr Kamrô, então, procurou Kagro (Clementino), que também é arranjador de nomes de Pykwyi. Ele, por sua vez, contactou Irepxi, sua **kràngêx** para que confeccionasse os enfeites para Pykwyi. Irepxi, assim, passou a incumbência para seu **kra pyràk**, Pẽpxà (Augustinho), para que ele entregasse os enfeites. Este, no dia marcado, entregou os enfeites para Pykwyi, acompanhado de seus **kra pyràk** (filhos nominados).



O segundo caso ocorreu na entrega dos enfeites para Nhĩnô (João) (veja Diagrama 16 ao lado). Na morte do esposo de Sipanu (Maria José), a qual é **pahkràm** de Nhĩnôre, ela pediu à Kamêr Kamrô para

que ela banhasse Nhĩnô (João). Sipanu (Maria José) fez isso, porque Kamêr Kamrô é filha nominada de Nhĩnôre (este arranhou nomes para Kamrô) e, portanto, amiga formal

(**kràngêx** júnior) de Sipanu (Maria José). Mas esta pediu a Kamêr Kamrô não apenas que desse o banho, mas que também confeccionasse os enfeites. Ocorre, no entanto, que Kamêr Kamrô é cunhada (WZ) de Nhĩnô. Nesta condição, é arranjadora de nomes de uma filha consangüínea de Nhĩnô. Quando Kamêr Kamrô foi entregar os enfeites para Nhĩnô, a filha deste (Amnhi) também estava presente (foto abaixo). Desta forma, a filha consangüínea de Nhĩnô tornou-se amiga formal do próprio pai. Longe de ser um problema, o argumento usado por Nhĩnô foi que, a partir daquele momento, a menina aprenderia a respeitá-lo mais e que ele, também, não poderia mais agir rispidamente com sua filha.



Amigas Formais de Nhĩnô  
A seta indica Amnhi, filha consangüínea e amiga formal de Nhĩnô

### 2.3 - Interpretação do ritual de entrega de enfeites de amizade formal

Como pode-se observar pela figura 3 na página seguinte, o espaço à leste (L) da abóbada celeste é de Koti, o mesmo valendo para o espaço (L<sub>1</sub>) do plano da aldeia e do pátio. O espaço à oeste (O) da abóbada celeste é Kore, o mesmo valendo para o plano da aldeia (O<sub>1</sub>) e do pátio.

Ocorre, como vimos, que a entrega dos enfeites é feita em períodos determinados do dia, que estão, em minha interpretação, relacionados com a concepção da divisão espacial

exposta na representação abaixo. A entrega de enfeites por **kràngêx**, que seja considerado Ixkrénhõxwýnh (que é o mesmo que Kore), ocorre no espaço-tempo em que o sol (Mýyti) está percorrendo a parte leste da abóbada celeste, espaço este considerado Koti. Já os enfeites dados por **kràngêx** Hipôknhõxwýnh (que é o mesmo que Koti) são sempre entregues após o sol passar para a parcela oeste da abóbada, portanto quando ocupa a parte de Kore.

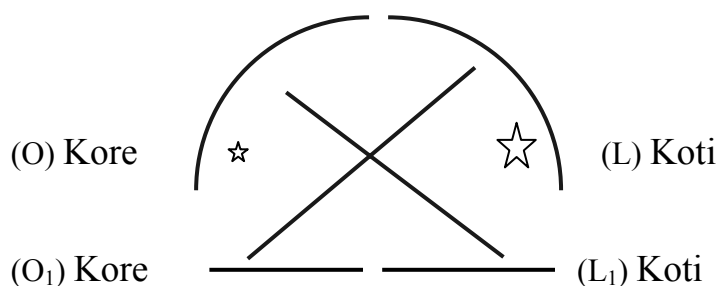


Figura 3 - Abóbada celeste e as metades Koti e Kore

Desta forma, a entrega dos enfeites é, segundo minha interpretação, uma ritualização da aliança entre Koti e Kore, ou entre Mýyti e Mýwrýre. Como vimos no capítulo I, no mito das aventuras de Sol e Lua no processo de transformação do mundo e criação da humanidade, Mýyti e Mýwrýre chamavam-se, respectivamente de **kràngêx** e **pahkràm**. Naquele mito vimos também que Mýyti ganhou enfeites do pica-pau, os quais foram desejados por Mýwrýre. Mýyti consegue, então, do pica-pau de cabeça vermelha, um enfeite para seu **pahkràm**.

Desta maneira, os Ixkrénhõxwýnh (Kore) (que correspondem aos filhos do **pahkràm** ancestral [Mýwrýre]) ao entregar os enfeites ao **pahkràm** na parte da manhã, quando Mýyti ocupa o espaço da abóbada celeste correspondente a Koti, simboliza que os Kore estão apresentando ao **kràngêx** ancestral (Mýyti [representado pelo Sol na abóbada celeste]) a manutenção da aliança firmada no início dos tempos. Da mesma forma, os

Hipôknhôxwỳnh (Koti) (que correspondem aos filhos do **kràngêx** ancestral [Mỳỳti]) entregam os enfeites para **pahkràm** na parte da tarde, quando o Mỳỳti ocupa o espaço destinado ao Kore, demonstrando, com este ato, que também estão mantendo a aliança original.

Enfim, meu argumento é que, uma vez que a entrega dos enfeites não está ligada ao processo de afiliação a nenhum par de metades (como argumentava DaMatta),<sup>22</sup> este ato é um ritual que procura recriar, para manter, a aliança primordial existente entre Mỳỳti e Mỳwrỳre, os quais criaram a humanidade, dividiram-na em duas metades, Koti e Kore e determinaram que seus filhos se casassem através de uma troca entre as duas metades, antes de voltarem para o céu.

Veremos, na parte referente ao casamento, como existe uma ideologia relacionada a um tipo de casamento ideal entre as metades Koti e Kore que somente se torna inteligível se for relacionada a este ideal de aliança entre filhos de Mỳỳti e filhos de Mỳwrỳre.

#### **2.4 - A atuação dos amigos formais**

Para que se possa compreender a amizade formal entre os Apinaje, faz-se necessário que não procuremos uma compreensão apenas através do esquema proposto por DaMatta ou por Nimuendajú. Volto a enfatizar que não há uma exclusividade de que Ego feminino tenha apenas amiga formal, ou que Ego masculino tenha amigo formal. Assim, também, o cálculo utilizado para estabelecer este tipo de relação social não é o da consangüinidade, mas sim das relações de parentesco estabelecidas através dos arranjadores de nomes.

---

<sup>22</sup> Vale recordar que para DaMatta a afiliação às metades Koti e Kore se dava pelo nomes pessoais, enquanto que através da transmissão de amizade formal haveria a afiliação às metades Hipôknhôxwỳnh e Ixkrênhôxwỳnh

A atuação dos amigos formais indica que este tipo de relação não se estabelece através da entrega de enfeites, como afirmaram Nimuendajú e DaMatta, mas sim através das relações estabelecidas através dos arranjadores de nomes. Os amigos formais estão presentes quando um dos parceiros (**kràngêx** ou **pahkràm**) está em situações sociais críticas. As pessoas com quem conversei, disseram-me que quando ocorre um conflito entre duas pessoas e uma delas resolve abandonar a vida na aldeia, o amigo formal deve interferir impedindo que a pessoa abandone o seu convívio social.

Em minhas pesquisas, observei a atuação dos amigos formais em três momentos: nas situações de morte, de entrega dos enfeites e no ritual de examinar as partes sexuais de crianças. Esta é a cerimônia que Nimuendajú chamou de “**Me-kamitxôd**” [[1939]1983:59] e que os Apinaje mencionam “**Mẽ kãm nhôt**”. **Mẽ** = coletivo, **kãm** (não tenho uma tradução) enquanto que **nhôt** é o pênis [Meb.= **nhidjôt**] (foto do ritual do **mẽ kãm nhôt** na página 192).

Tive a oportunidade de acompanhar três funerais em meu trabalho de campo. Quando uma pessoa morre, sendo criança (portanto, não casada) serão os seus **kràngêx** que se encarregarão dos serviços funerários. A eles cabe banhá-la, pintá-la, abrir a cova no cemitério, além do traslado do defunto e o sepultamento. Por esses serviços funerários, os amigos formais são recompensados com algum objeto.<sup>23</sup> Caso o falecido (ou falecida) seja pessoa já adulta e tenha genros, serão estes afins que se encarregarão dos serviços funerários. Eles se encarregarão de abrir a cova e transportar o corpo até o cemitério.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Este objeto pode ser um prato, uma tigela, um pote de barro, roupa ou qualquer outra coisa.

<sup>24</sup> Quando ainda se praticava o enterro secundário, os encarregados deste serviço eram os amigos formais.

Assim que ocorre a morte de uma pessoa, seus parentes consangüíneos, além de parentes classificatórios por parte dos arranjadores de nomes, entram numa situação de liminaridade, em que ficam potencialmente fragilizados em razão da presença dos **m̃ẽ karõn**, necessitando, portanto, da proteção de um amigo formal.

Durante o velório, sempre que um dos parentes próximos do falecido demonstrar estar em situação de perigo (muito cansado, sem comer, sem beber ou ameaçando ferir-se com algum objeto), um de seus arranjadores de nome chega até onde está um de seus **kràngêx** júnior, e pede a ele para que proteja o parente próximo do falecido. Este **kràngêx**, então, chega até a pessoa indicada pelo arranjador de nomes e pega-a pelo braço, retira-a do local e providencia, em tom solene e sem contestação, para que a pessoa coma, beba, descanse ou, em caso de ameaça de auto-flagelo (como cortar-se e agredir-se com algum objeto), impede que a pessoa o faça. Quando o corpo do defunto é levado para o cemitério, o **kràngêx** (ou **pahkràm**) dos parentes próximos da pessoa falecida (e que, portanto, estão de luto) impede que eles sigam o féretro até o cemitério, segurando-os, se insistirem.

No sétimo dia após o sepultamento, ocorre a visitação. Neste dia, antes da visita ao cemitério e ao túmulo, ocorre uma cerimônia de banho das pessoas que estão de luto: os mesmos parentes consangüíneos e aqueles por parte dos arranjadores de nomes. Um dos arranjadores de nomes de cada uma daquelas pessoas que eram próximas ao falecido, e que, portanto, estão de luto, solicita novamente a um de seus **kràngêx** júnior para que banhe seu **nominado** (aos quais o arranjador de nomes chama de **kra** (filho)). Este **kràngêx** júnior do arranjador de nomes, por sua vez, pode escolher entre realizar a tarefa solicitada



por seu **pahkràm** ou, então, mandar que um de seus próprios nominados (**kra**) execute a tarefa de banhar a pessoa que está de luto.

O banho consiste em lavar o corpo todo da pessoa com água misturada com casca de sucupira (**kàxkàtàhti**), ou catingoso (**kỳ̀ỳre**), árvores de madeira dura e de cheiro forte. Retira-se um boa quantidade de casca da árvore, mistura-se com um pouco de água e esfrega esta mistura no corpo do enlutado. O **kràm-gêx** chega até a pessoa, pega-a pelo braço, leva-a até o a parte de trás da casa (o



Banho dado pelo **kràm-gêx** atrás das casas

**atyk**) local em que ela é banhada (veja foto acima). Os amigos formais são recompensados

por esta tarefa. Assisti estes banhos pelos quais os amigos formais foram recompensados, sobretudo com pratos ou cuias cheias de comida. Algumas das pessoas que estão em luto podem ser banhadas no cemitério junto ao túmulo do falecido (veja foto ao lado).



Banhos dados por **kràm-gêx** no cemitério

O amigo formal também está presente no ritual de “**mẽ kãm nhôt**”. Este ritual ocorre nos momentos que antecedem a corrida das toras grandes (as **pàrkapê**). Os arranjadores de nomes de meninos e meninas colocam-nos em fila junto às toras grandes.

Ao mesmo tempo, os mesmos arranjadores de nomes das crianças pedem a um **kràngêx** júnior deles para que se coloquem junto da criança indicada (que é nominado, ou **kra** (filho) do arranjador de nomes). Um homem, então, começa a tentativa de “examinar” as partes sexuais destas crianças. Dizem os informantes que, segundo a tradição, no passado os meninos tinham o prepúcio verificado. Caso ele estivesse flácido a ponto de descobrir a glândula, evidenciava-se que estava se masturbando. Para verificar se as meninas já haviam tido relação sexual, dizem que se introduzia o dedo na vagina. Segundo Nimuendajú, verificando-se sinais de masturbação ou de relação sexual, a criança apanhava.

No entanto, minhas informações não corroboram com esta afirmação de Nimuendajú. Segundo ele, as crianças eram colocadas em fila e junto delas um de seus **kràngêx**. No momento em que o “examinador” ameaçava examinar as partes sexuais da criança, cada **kràngêx** tirava seu **pahkràm** da fila, impedindo a consumação do exame. Ato contínuo, o “examinador” podia bater, então, nestes **kràngêx**. Estes, após a “fuga” das crianças, saíam da fila indo até onde fora colocado um pau de candeia. Mordiam-no até retirar parte de sua casca com os dentes. Mastigavam-na e, depois, esfregavam esta mistura no corpo do **pahkràm**. Em seguida, batiam com a borduna neste mesmo pau ou em uma árvore próxima.

No campo, observei três vezes este ritual acontecendo sempre em cerimônias do **pàrkapê**. Em duas delas assisti uma “brincadeira” dos Hipôknhõxwýnh em dar nomes para uma boneca feita com pedaço de pau. Em duas, tive a oportunidade de assistir a execução do ritual de **mẽ kãm nhôt**, que ocorreram da seguinte maneira. As crianças foram colocadas em fila e, ao seu lado, os amigos formais delas. Um homem colocou-se frente a elas e ameaçou iniciar o “exame”. Assim que começou, os amigos formais tiraram seus



Amigos formais no ritual de **m ẽ kãm nhôt**

**pahkràm** da fila (veja foto acima à esquerda). Em seguida, munidos com pedaços de pau, foram até uma árvore próxima e bateram violentamente nela (veja foto acima à direita). Segundo informações do falecido Katàm Kaàk - Amnhimy (Grossinho) este ato de bater na árvore tem a função de fazer o **pahkràm** crescer forte como a madeira da árvore “agredida”.

Segundo minhas informações, as pessoas envolvidas na relação de amizade formal também devem solidariedade entre si. Sempre que alguém estiver falando mal de outra, se o amigo formal da pessoa injuriada estiver presente, ele deverá interferir para interromper as acusações. Da mesma forma, um amigo formal (**kràm gêx** ou **pahkràm**) deve estar sempre atento para saber quais são os desejos do outro. Neste casos, deve satisfazê-los sempre sem que seja necessário a ocorrência do pedido. Para isto, quem deseja alguma coisa, não precisa pedir pois seu amigo formal lhe dará o desejado.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Este “presente” recebe o nome de **marĩ kãmkuô**, conforme vimos no capítulo II, nota 06.

### 3 - O papel da amizade formal num “sistema matrimonial”

#### 3.1 - Casamento

A forma de casamento entre os Apinaje, para Nimuendajú, ocorria através da troca matrimonial entre quatro grupos exogâmicos, os quatro **hikjê**. Estas informações colocaram os Apinaje como grupo anômalo no cenário dos povos Jê do Brasil Central e no mundo. Mas, além do casamento entre os quatro **hikjê**, Nimuendajú citou também que havia entre os Apinaje a proibição de casamento entre pessoas que entre si estivessem na posição de “**piwkwa**” para Ego masculino e de “**kamỳ**” para Ego feminino. O primeiro destes termos, segundo os dados apresentados por Nimuendajú, refere-se à filha da tia materna (MZD) e filha do tio paterno (FBD). O segundo relaciona-se ao filho da tia materna (MZS) e filho do tio paterno (MBS). Ora, conforme vimos, estes dois termos são formas vocativas utilizadas para irmão (**kamỳ**) e para irmã (**piwkwa**) e também para os primos paralelos. Entretanto, a interdição de casamento entre eles não se relaciona ao fato de ocuparem a posição terminológica, mas de estarem, ou não, em posição de consangüinidade próxima, ou seja,

de serem **kamỳ** ou **piwkwa** consangüíneos.

Voltaremos a este assunto adiante.

DaMatta, ao apresentar sua análise da questão do casamento, não a tratou com a devida atenção que o assunto merecia. Suas afirmações, inclusive, chegam a ser ambíguas. Num primeiro momento, quando discutia a “morfologia” da sociedade Apinaje, ele afirma que seu informante desenhou uma

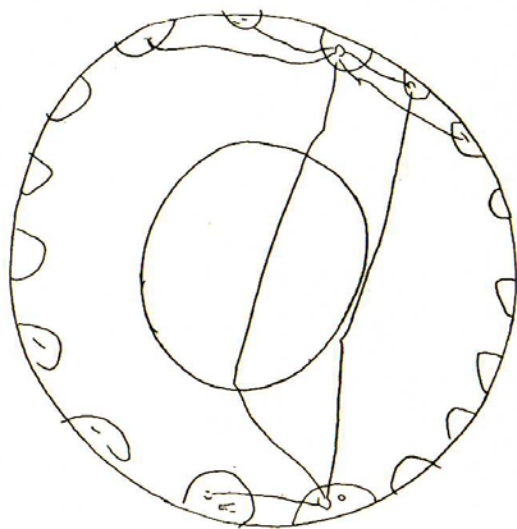


Figura 4 – Representação de aldeia Apinaje Segundo DaMatta (1976a:65)

planta da aldeia (veja figura na página anterior) indicando, através de linhas que ligavam as casas opostas, como representando “casamentos possíveis e corretos, embora não prescritos” (1976a:63).

Observe-se que as linhas, desenhadas pelo informante de DaMatta, ligando casas vizinhas indica que a amizade formal não se conforma a uma divisão espacial rígida (como, por ex., leste = koti; oeste = kore). Como a relação de amizade formal é estabelecida entre pessoas, ela pode ligar duas delas que moram em casas próximas. Estas casas estão idealmente na mesma metade, mas seus moradores não necessariamente pois eles se afiliam às metades koti e kore através dos nomes e não do espaço da aldeia.

Contudo, quando DaMatta analisa os dados sobre os quatro **hikjê** de Nimuendajú, ele afirma que não há, na genealogia de toda a sociedade, possibilidade de se descobrir um padrão indicativo de trocas regulares entre os grupos definidos por **hikjê**. Para ele, os dados genealógicos indicam que os Apinaje são um grupo “tipicamente bilateral, onde os casamentos nada têm de preferenciais” (DaMatta, 1976a:137). Segundo ele, a partir da pergunta feita se não seria bom casar-se somente com mulheres de outra metade, os informantes eram enfáticos em afirmar ““Não! A gente sempre escolhe as mulheres!”” (DaMatta, 1976a:137). Desta forma, ele afirma que “não há nem ideologias, nem fatores estatísticos indicativos de um sistema matrimonial prescritivo” (DaMatta, 1976a:137).

Segundo meus dados, existe tanto uma ideologia, quanto dados estatísticos que indicam um sistema de casamento não prescritivo, mas preferencial. E para compreendermos este sistema de casamento, precisamos voltar para o mito de Mÿȳti e Mÿw̄rȳre, para as metades Koti e Kore e para a relação de amizade formal.

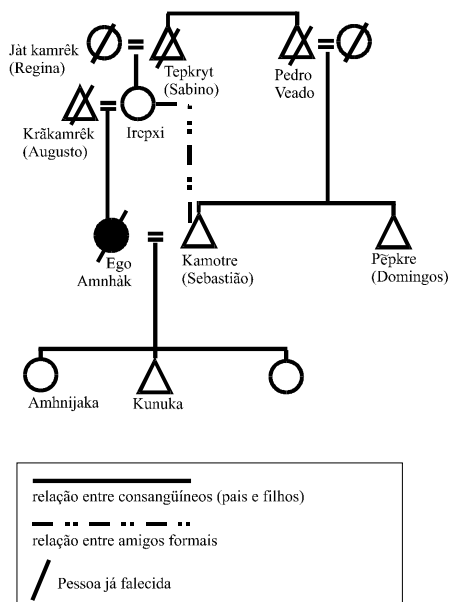
Há duas bases para o cálculo do casamento: Uma pela consangüinidade, através da interdição de casamento por até três gerações; outra pelos cálculos das relações através da amizade formal, conforme veremos a seguir.

### 3.2 - A consangüinidade na base do cálculo para casamento

Devido aos laços de substância, dados através da ideologia do sangue (**kamrô**), os Apinaje dizem que não é bom casar com pessoas cujo sangue for semelhante ao seu. Pelas minhas informações do campo, os Apinaje dizem que somente pode ocorrer casamento na geração – 4, porque somente nesta geração é que o sangue dos irmãos, já teriam se misturado suficientemente com outros, evitando-se assim o perigo do incesto e, nos termos Apinaje, o perigo de “virar bicho”.

Há alguns casos de pessoas que estão, ou estiveram, casadas fora desta situação ideal e são, portanto, considerados casamentos “atravessados”, como se fala em Apinaje:

Diagrama 17  
Casamento de Amnhäk  
(Orlanda)



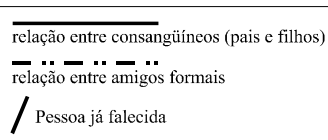
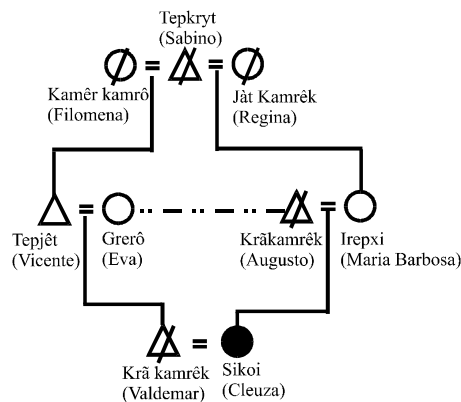
“**axpên nhĩkjê**” (**axpên** = duas coisas; **nhĩkjê** cruzadas). A comunidade da aldeia São José acusa os membros da família de Irepxi (Maria Barbosa) de estarem “virando bicho”, um vez que realizaram alguns casamentos “perigosos”. Destes, alguns “confirmam” a regra de que não é bom casar com sangue próximo. Mas o que se percebe, na realização destes casamentos, é que existe a relação de amizade formal que recorta a consangüinidade, afinizando as relações. Veja-se, adiante, alguns

casos em que ocorreram casamentos entre pessoas que estavam em relações de consangüinidade próxima, mas entre as quais havia laços de afinização dados pela relação de amizade formal.

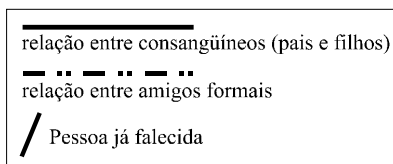
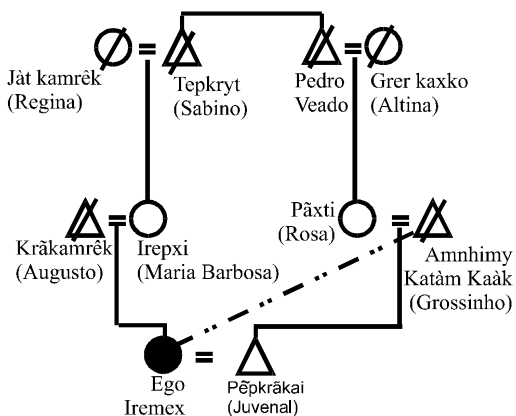
O primeiro casamento “**axpên nhîkjê**” foi o de Amnhàk (Diagrama 17 na página anterior). Ela, filha de Irepxi, casou-se com Kamotre (Sebastião). Este é primo paralelo de Irepxi (ao qual ela chama de **kamÿ**, pois é FBS dela), pois ambos são filhos de dois irmãos. Os filhos deste casal nasceram, em sua maioria, com problemas físicos, sendo dois deles mudos. Outro nasceu com epilepsia. De todos os filhos nascidos, sobreviveram apenas três. Destes, uma é muda. Ocorre, no entanto, que Kamotre é **pahkràm** de Irepxi. Uma vez que ele desejou casar-se com a filha dela, Irepxi não pode contrariar sua vontade. Apesar de questionável, o casamento se realizou.

Sikoi, também filha de Irepxi, casou-se (em seu primeiro casamento) com Krâkamrêk (Valdemar) (veja Diagrama 18 ao lado). Este era filho de Tepjê (Vicente) e Grêrô (Eva). Tepjê (Vicente) é meio irmão de Irepxi, pois ambos têm o mesmo pai (Tepkryt). Os filhos deste casamento não nasceram com problemas físicos, como se temia. Eles são primos cruzados e, por estarem ligados pela consangüinidade, a união dos dois foi criticada. Apesar disso, o casamento foi realizado, uma vez que Grêrô (mãe de Krâkamrêk [Valdemar]) era **pahkràm** de Krâkamrêk (Augusto), pai de Sikoi.

**Diagrama 18**  
Exemplo de criação de afinidade através de amizade formal.  
Casamento de Sikoi e Krâ kamrêk



**Diagrama 19**  
Casamento de Iremex (Neide)  
e Pēpkrākai (Juvenal)



Iremex – Amnhimex (Neide), casou-se com Pēp krākai (Juvenal), (veja Diagrama 19 ao lado) que é filho de Amnhimy – Katâm Kaäk (Grossinho) e de Pāxti (Rosa). Neste, repetiu-se um casamento “**axpên nhĩkjê**”, como aquele de Amnhàk. Desta união, entretanto, não nasceram filhos. A razão que a comunidade encontra para esta “anomalia” da falta de filhos entre eles, é o fato de estarem num casamento com sangue próximo. Assim como o caso do casamento de Kamotre e Amnhàk, neste também os pais do

noivo não puderam interferir, uma vez que Amnhimy – Katâm Kaäk (Grossinho) é **kràmngêx** de Iremex e não poderia negar atender a vontade dela.

### 3.3 - A amizade formal na base de cálculo de casamento

Como afirmei anteriormente, segundo meu ponto de vista há tanto uma ideologia, quanto dados estatísticos que indicam um sistema de matrimônio através de parceiros preferenciais. Pode-se falar de um sistema de aliança, entre os Apinaje, como sendo idealmente sociocentrado, mas realizado empiricamente de forma ego-centrado. Esta característica confere a este sistema tanto uma forma prescritiva quanto performativa. Inspiro-me nos conceitos de estrutura prescritiva e estrutura performativa de Sahlins nesta proposta de um sistema aliança Apinaje. Ele afirma que numa forma social de estrutura prescritiva as ações (e relações) sociais são definidas por relações pre-existentes. Numa forma social de estrutura performativa, as ações criam as relações sociais adequadas, como



no fato de a troca de presentes (uma ação social) criar a relação social (amizade) (Sahlins [1985]1990:12; 47).

A aliança entre os Apinaje, como a interpreto, possui características que apontam tanto para uma "estrutura prescritiva", quanto para uma "estrutura performativa". Em certo sentido ela tem elementos de "prescrição", pois pre-existe a relação entre grupos (as metades Koti e Kore). Mas esta relação precisa ser atualizada constantemente, já que se dá através do ritual de entrega de enfeites pelo amigo formal. Dessa forma, são as ações performativas dos agentes, neste processo de atualização da aliança primordial entre os filhos de Mÿyti e Mÿwryre, que criam a relação social adequada de aliança entre amigos formais, permitindo que tanto seus filhos consangüíneos, quanto os filhos nominados, tenham parceiros ideais que possibilitem a relação matrimonial. A aliança assim estabelecida entre duas pessoas ocorre por duas gerações, necessitando, posteriormente de renovação. Há renovação pelas novas relações que se estabelecem através da transmissão de amigos formais.<sup>26</sup>

A filosofia social Apinaje, baseada no princípio do dualismo hierárquico, interpreta o casamento como devendo ocorrer idealmente entre Koti e Kore, tal como foi definido por Mÿyti e Mÿwryre. Mas, uma vez que as metades Koti e Kore não formam grupos que atuem enquanto tais, a aliança entre elas é simbolizada, assim, através da relação de amizade formal. Esta relação tampouco forma grupos, uma vez que a amizade formal não cria grupos de descendência. As alianças são, então, ego-centradas. Cada pessoa, dessa forma, atualiza a aliança idealmente socio-centrada através do estabelecimento de novas

---

<sup>26</sup> Conforme veremos no final deste capítulo, há indicações da possibilidade de haver uma extensão da aliança por três gerações (atingindo netos de amigos formais).

relações sociais de amizade formal. De acordo com os interesses individuais, um homem, ou uma mulher, pode então utilizar-se das suas relações de amizade formal para ampliar seus relacionamentos através dos arranjos matrimoniais feitos com seus filhos.

Estamos, desta forma, próximos ao sistema de aliança encontrado nas Guianas, no qual o líder político constrói seu prestígio através de redes de alianças. Lá, através de estratégias matrimoniais, uma pessoa pode construir alianças políticas, através dos seus casamentos ou a partir dos seus filhos ou de parentes próximos. Numa conversa com Katàm Kaàk – Amnhimy (Grossinho), um dos principais informantes de DaMatta, ele referiu-se ao casamento e à amizade formal. Grossinho contou-me que DaMatta esteve estudando esta questão mencionando a experiência que o antropólogo fizera de chamar uma menina de **iprô-ti** e o medo que ela sentia, chorando. Segundo DaMatta, isto, “longe de indicar uma terminologia sintomática de prescrição matrimonial (como pensei inicialmente), é usado para marcar a separação destas posições” (DaMatta, 1976a:141). Para ele, o termo **iprô-ti**, aplicado a uma moça ou menina, significa que o homem vai violentá-la.

As informações de Katàm Kaàk – Amnhimy (Grossinho), no entanto, dizem que, de fato, **kràmngêx** não pode casar-se com **pahkràm**. Mas pode haver casamento entre **kràmngêx** e filhos consangüíneos de **pahkràm**. A recíproca também é verdadeira, **pahkràm** pode se casar com os filhos consangüíneos de **kràmngêx**. Além disso, há possibilidade de casamentos entre os filhos consangüíneos de **kràmngêx** e de **pahkràm**.

Pelo Diagrama 12 do modelo de transmissão de amizade formal (veja página 174), pode-se verificar que os filhos consangüíneos não participam do ritual de entrega de enfeites. Dito de outra maneira, ao entregar os enfeites, o **kràmngêx** sênior se faz

acompanhar apenas de seus filhos nominados (**kra pyràk**). Desta forma, a amizade formal transforma os filhos nominados de **kràngêx** sênior em **kràngêx** júnior de **pahkràm**, interditando-os para o intercuro sexual entre si, pois são amigos formais. Mas a amizade formal abre, no entanto, a possibilidade deste intercuro tanto entre os **kràngêx** (sênior e júnior) e os filhos consangüíneos do **pahkràm**, assim como também entre os filhos consangüíneos de todos os amigos formais (sejam eles os **kràngêx** seniores e juniores) para com os filhos consangüíneos de **pahkràm**.

Por isso afirmo que este tipo de aliança ocorre não entre grupos, mas entre duas pessoas, fornecendo possibilidades de casamentos em duas gerações: para os filhos consangüíneos de **kràngêx** sênior, para os **kràngêx** juniores (que são os filhos nominados de **kràngêx** sênior), para os filhos consangüíneos de **kràngêx** juniores e, finalmente, para os filhos consangüíneos de **pahkràm**. É por isso, também, que há a necessidade de se estar sempre estabelecendo novas relações de amizade formal. Ou, como dizem os Apinaje, é preciso estar sempre renovando, ampliando, passando para a frente. Por ser uma relação entre duas gerações apenas, há a necessidade de renová-la.

Como vimos no capítulo III, as responsabilidades sociais do arranjador de nomes estende-se também para os arranjos matrimoniais. Os casamentos podem ser decididos por iniciativa individual com os parceiros livremente escolhendo seus cônjuges (como indicou DaMatta [1976a:137]). Quando são arranjados, eles o são pelas ações dos arranjadores de nomes (masculino ou feminino). Neste caso, a principal base do cálculo para os arranjos e a relação de amizade formal.

Veja-se, através dos Diagramas 20, apresentados aqui e na página seguinte, que em alguns casos os termos de afinidade tornam-se mais compreensíveis

quando relacionados à terminologia adotada para a relação de amizade formal. A partir desta relação é que se torna compreensível,

também, que há uma troca ideal entre as metades<sup>27</sup> Koti e Kore.

Pelos diagramas 20 A e 20 C, pode-se perceber que um homem refere-se aos

filhos consanguíneos de seu amigo formal (**kràngêx** ou **pahkràm**) por termos que são

Diagrama 20  
Terminologia de afinidade  
Relação de amizade formal

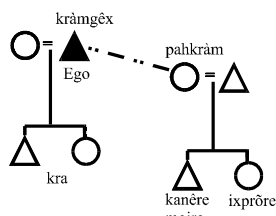


Diagrama 20 A

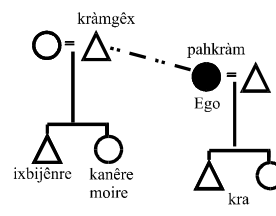


Diagrama 20 B

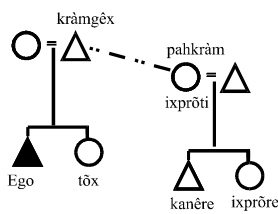


Diagrama 20 C

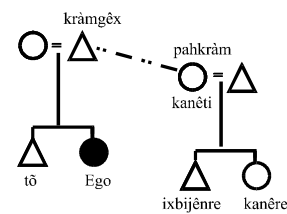


Diagrama 20 D

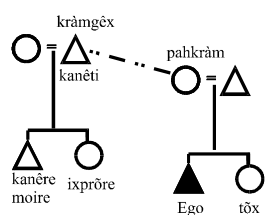


Diagrama 20 E

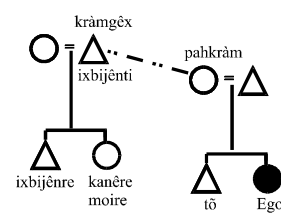


Diagrama 20 F

— — — — —  
relação entre consanguíneos (pais e filhos)  
- - - - -  
relação entre amigos formais

Glosa dos termos  
kràngêx = amigo formal (recíproco =pahkràm)  
ixprò = minha [ix]esposa [prò]  
(ti = aumentativo; re = diminutivo)  
ixbjên = meu [ix] esposo [bjên]  
(ti = aumentativo; re = diminutivo)  
kanè = termo usado como sinônimo de sogro e cunhado [também usado para referir-se ao que é oposto, como os remédios = kanè]  
moire = sinônimo para cunhado (moi = coisa)  
tóx = irmão  
tóx = irmã  
kra = filho(a)

<sup>27</sup> Segundo Nimuendajú, existem, entre os Canela, duas metades, **kq'ikateyê** (leste) e **harã kateyê** (oeste) que são (ou eram) exogâmicas. Estas metades, segundo ele, não estão associadas a Sol e Lua, não tendo, também, nenhum traço distintivo. Estas metades só têm papel exogâmico. Segundo ele, “*embora um terço dos casamentos contemporâneos estejam dentro da mesma metade*” [mas dois terços mantém a regra, o que é maioria significativa] “*e a geração mais jovem em parte mesmo recusa a realidade da regra de exogamia, os velhos depreciam tal falta de vergonha e a preponderância para a uniões exogâmicas entre eles prova que o princípio sobreviveu até não muito tempo atrás*” (Nimuendajú, 1946:79). Para Nimuendajú, a comparação com a organização de outras tribos sugere que as funções agora distribuídas para as metades de pátio e de estação da chuva, estavam inicialmente associadas com metades exogâmicas.

**Diagrama 20**  
Terminologia de afinidade  
Relação de amizade formal

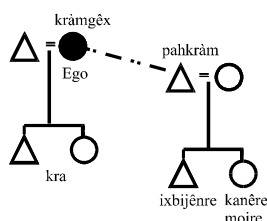


Diagrama 20 G

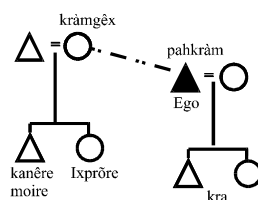


Diagrama 20 H

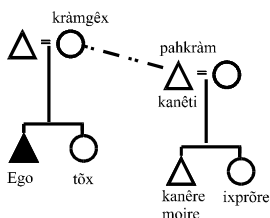


Diagrama 20 I

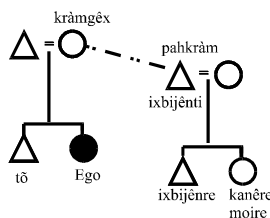


Diagrama 20 J

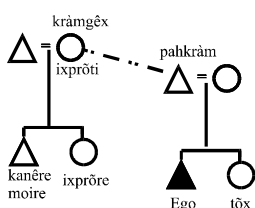


Diagrama 20 L

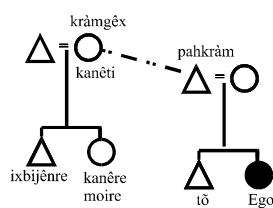
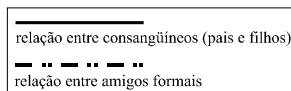


Diagrama 20 M



| Glosa dos termos |  |
|------------------|--|
| kràngêx          | = amigo formal (recíproco =pahkràm)  |
| ixprò            | = minha [ix] esposa [prò]  |
|                  | (ti = aumentativo; re = diminutivo)  |
| ixbijên          | = meu [ix] esposo [bjên]   |
|                  | (ti = aumentativo; re = diminutivo)  |
| kanê             | = termo usado como sinônimo de sogro e cunhado [também usado para referir-se ao que é oposto, como os remédios = kanê] |
| moire            | = sinônimo para cunhado (moi = coisa)  |
| tô               | = irmão  |
| tòx              | = irmã   |
| kra              | = filho(a)   |

usados também por seu filho consangüíneo. O mesmo ocorre com a mulher (conforme diagramas 20 B e F), que se refere aos filhos consangüíneos de seu amigo formal (**kràngêx** ou **pahkràm**) por termos que são utilizados por sua filha consangüínea.

Esta terminologia utilizada entre **kràngêx** e os filhos consangüíneos de **pahkràm** (ou vice-versa) sofre alteração segundo o sexo. Quando forem de mesmo sexo,

o **kràngêx** chamará ao filho consangüíneo de **pahkràm**, por **kanêre**<sup>28</sup> ou **moire**<sup>29</sup>, conforme pode ser visto no diagrama 20 A.

<sup>28</sup> O termo **kanê** é utilizado para referir-se a um elemento específico que serve como contra-elemento. Para uma doença, os Apinaje aplicam como remédio um contra-elemento àquele que provoca a doença. Assim, para a doença do tatu, aplica-se o tatu-**kanê**. Trata-se de uma planta que tem semelhança com o tatu. Quando alguém provoca feitiço na aldeia, ameaçando as pessoas (os **panhî**) os encarregados de eliminá-la (matá-la), são os matadores (**panhî-kanê**). **Kanê**, então, pode ser considerado como uma manifestação de alteridade, do contrário. Nhînôpo e Nhînôkàre, dois personagens Apinaje ligados à história de fissão de uma aldeia ancestral, chamavam-se mutuamente de **kanê-re**, pois suas mães eram amigas formais.

<sup>29</sup> O termo **moire** (**moi** = coisa), é também usado como referência ao cunhado (WB ou HB).

O filho consangüíneo de **pahkràm**, por sua vez, chamara ao **kràmngêx** de seu pai ou sua mãe, de **kanêti**, como pode ser visto no diagrama 20 E. O mesmo acontece entre duas pessoas de sexo feminino. Por serem de mesmo sexo, emprega-se sempre um termo que remete para afastamento, evitação. Mas quando há diferença de sexos, a terminologia se altera.

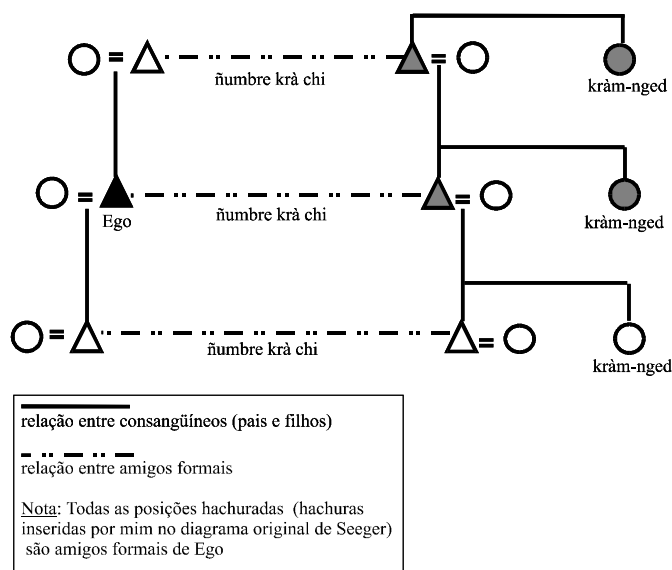
O **kràmngêx** chamará a filha consangüínea de **pahkràm** pelo termo **ixprõre** (literalmente “esposinha”), conforme diagrama 20 A, e será chamado por ela de **ixbjênti** (literalmente “maridão”), conforme diagrama 20 F. A terminologia entre os filhos consangüíneos de **kràmngêx** e filhos consangüíneos de **pahkràm** também é muito interessante. Os filhos consangüíneos de **kràmngêx** e **pahkràm**, de mesmo sexo, chamam-se, reciprocamente, de **kanêré** ou **moiré**, conforme diagramas 20 C, 20 D, 20 E, 20 F, 20 I, 20 J, 20 L, 20 M. Mas quando ocorre a variação entre os sexos a terminologia muda. Um homem chamará a filha consangüínea do **kràmngêx** ou do **pahkràm** de seu pai ou mãe, de **ixprõre**, e será chamado por ela de **ixbjênre**, conforme os diagramas 20 C, 20 E, 20 I, 20 L. O mesmo vale para o Ego feminino. Uma mulher chamará ao filho consangüíneo do **kràmngêx** ou **pahkràm** de seu pai, ou mãe, de **ixbjênre** e será chamado por ele de **ixprõre**, conforme os diagramas 20 D, 20 F, 20 J e 20 M.

Resumindo: o que podemos perceber, pelos diagramas e terminologias apresentados, é que um homem e seu filho consangüíneo chamam ao filho consangüíneo de **pahkràm** do primeiro pelo mesmo termo: **kanêré**; e são chamados por ele por um mesmo termo: **kanêti** (para o **kràmngêx**) e **kanêre** (para filho consangüíneo de **kràmngêx**). Uma mesma terminologia é empregada por um homem e seu filho consangüíneo para se referirem à filha consangüínea de **pahkràm**. Ambos chamam a esta mulher de **ixprõre**. A

recíproca também é verdadeira: ambos são chamados por ela de **ixbjên** (ti, para **kràmngêx**; e re, para seu filho). Também uma mulher e sua filha consanguínea chamam à filha consanguínea do **pahkràm** (ou **kràmngêx**) da primeira por **kanêre** e são chamadas de **kanêti**. Da mesma maneira, elas chamam ao filho consanguíneo de **pahkràm** ou de **kràmngêx** da primeira pelo mesmo termo: **ibjênre**; e são chamadas, por ele, respectivamente, por **ixprôti** e **ixprôre**.

É interessante observarmos que esta utilização de uma terminologia específica para

**Diagrama 10**  
Terminologia entre amigos formais Suyá  
(a partir dos dados de Seeger, 1981)



as pessoas envolvidas na relação de amizade formal também são encontradas em outras sociedades Jê Setentrionais. Entre os Suyá, Seeger (1981:143-144) anotou a seguinte terminologia: o termo recíproco entre duas pessoas em relação de amizade formal é **ñumbe** (veja Diagrama 10 mostrado na página 161 e reproduzido ao lado). Mas há

variações de acordo com a diferença do sexo de Ego com seu amigo formal e o cônjuge dele. Dois homens que estão em relação de amizade formal colocam seus filhos de mesmo sexo em relação de **ñumbe-kra chi**. Entre os amigos formais e filhos deles, há evitação semelhante aquela verificada para com o sogro. Ego masculino utilizará de terminologia específica também para a filha e irmã de seu **ñumbe-kra chi**. Ele se refere a estas por **kràm-ngedi**. Idealmente deve ser ela a responsável pelas pinturas de seu **ñumbe-kra chi**.

O relacionamento de um homem com sua **kràm-ngedi** é formal, muito embora a solenidade não seja tanto quanto entre os **ñumbe-kra chi**. Já o relacionamento entre uma mulher e sua **kràm-ngedi** é marcado por pouca evitação, não havendo também obrigações de se pintarem.

Ainda não encontrei outras informações, em outras sociedades Jê-falantes, sobre terminologia específica para as pessoas envolvidas em amizade formal. Isto parece ocorrer entre os Canela. Em seu livro sobre aquele povo, ao referir-se a amizade formal, Crocker afirma que há um sistema de terminologia que se estende a parentes próximos do amigo formal. Mas, infelizmente, indica que tratará sobre este assunto em outra publicação (Crocker, 1990:255).

### **3.4 - A amizade formal na base de cálculo para impedir casamentos**

O sistema de amizade formalizada serve de base tanto para cálculo de arranjos matrimoniais, quanto de estratégias para impedir a realização de casamentos, bem como para impedir o reatamento de casamentos desfeitos. Quando um arranjador de nomes (ou arranjadora de nomes) de uma pessoa não deseja que seu filho (ou filha) nominado tenha relação sexual ou mesmo que venha a casar-se com determinada pessoa, pode-se arranjar uma maneira de fazer com que os dois tornem-se amigos formais. A forma mais utilizada para tal fim é o arranjo para que um banhe o outro quando ocorre uma morte.

Conheço dois exemplos destes, mas uma pesquisa mais ampla poderia ampliar as informações. O primeiro caso é o de Katàm koxêt (Santana) e Kaxwaxà (Hilda) (veja Diagrama 25, página 210). Eles foram casados durante pouco tempo, tendo o casamento se desfeito. Ele acabou por banhar Kaxwaxà, tornando-se, com isso, **kràmngêx** dela. O



interessante neste caso, foi que seus filhos acabaram casando-se entre si, numa troca de irmãos.

O segundo caso é o de Pẽpkràô (Zé Almeida) e Ire gopikwyi (Julia). Eles inicialmente se casaram de forma adequada, pois são filhos de dois amigos formais (veja Diagrama 26, página 210). Aconteceu, no entanto, uma separação motivada por uma briga do casal. Uma das arranjadoras de nomes de Ire, achou conveniente que ambos não reatassem o relacionamento. Providenciou para que Pẽpkràô banhasse Ire num episódio da morte de alguém, o que de fato aconteceu. O desenlace deste caso, contudo, não foi como desejara a arranjadora de nomes de Ire. O casal resolveu reatar o casamento. Ficaram mais algum tempo juntos, sendo muito criticados por todos, sendo um mal exemplo de comportamento social. Finalmente, o casamento se desfez, ao menos o casal estava nesta situação no momento em que deixei o campo.

#### **4 - Os dados estatísticos sobre casamento e amizade formal**

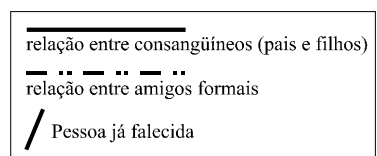
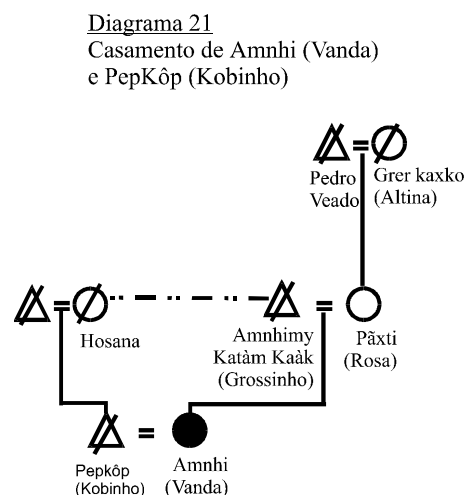
Verifiquei a relação entre casamento e amizade formal em duas aldeias (Patizal e São José), que juntas perfaziam cerca de 700 pessoas, ou seja, 70% do total da população Apinaje. Hoje (setembro de 1999), a população de ambas voltou a se reunir em São José.

Procurei investigar, dentre as pessoas atualmente casadas, ou que já estiveram casadas, qual é a relação entre os cônjuges e os pais de seus parceiros. Investiguei tanto a relação entre um parceiro e seus sogros, quanto a relação entre os sogros. Partindo do princípio de que o casamento ideal deve ocorrer entre filhos consangüíneos de amigos formais, ou entre amigo formal (**kràngêx** ou **pahkràm**) e filho(a) consangüíneo de amigo formal, procurei esta relação dentre os casamento atuais ou passados.

Para minha surpresa, pude verificar que na maioria dos casamentos, atuais ou passados, os parceiros mencionam a existência de relação de amizade formal entre seus sogros, ou entre elas e os pais de seus cônjuges. Não se trata, entretanto, apenas de primeiros casamentos, nos quais se estaria “seguindo a regra” ideal. Encontrei a presença da amizade formal em vários casamentos estabelecidos por uma mesma pessoa ao longo de sua vida.

Vejam os diagramas seguintes, alguns exemplos que evidenciam a relação entre amizade formal e casamento. Não se trata de uma demonstração exaustiva de todas as realizações concretas de matrimônio, mas de alguns casos que demonstram que a amizade

formal é um elemento presente, influenciando nos arranjos matrimoniais.



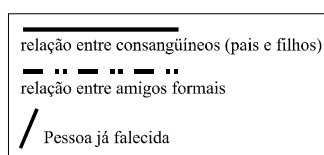
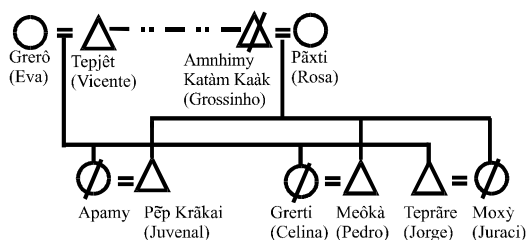
Dos casamentos verificados entre as pessoas da família de Amnhimy – Katâm Kaäk (Grossinho) e Pãxti (Rosa)<sup>30</sup> que habitavam a aldeia Patizal (em 1997), em 85% deles observa-se relação de amizade formal entre os pais dos cônjuges. Alguns exemplos podem ser vistos nos próximos diagramas.

**Diagrama 21** (ao lado): Pẽbkôb é filho consangüíneo de Hosana. Ela é **pahkràm** de

<sup>30</sup> Somente nos casos dos casamentos de Amnhimy (Grossinho) e Pãxti (Rosa), bem como no de Irepxi (Tete [filha consangüínea de Amnhimy {Grossinho} e Pãxti {Rosa}]) e Kagâpxi (Marabá) e de Gurôt (Araci [filha consangüínea de Amnhimy {Grossinho} e Pãxti {Rosa}]) e Rõrký (Roberto [filho consangüíneo de Gôtum [Camilo)]) não foi possível detectar qualquer relação de amizade formal.

Diagrama 22

Relações de amizade formal e casamentos entre filhos de Tepjê e de Amnhimy



Grossinho, pai consangüíneo de Amnhi (Vanda).

Neste caso, o casamento ocorreu entre filhos consangüíneos de amigos formais.

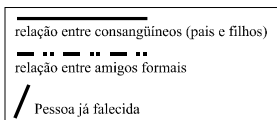
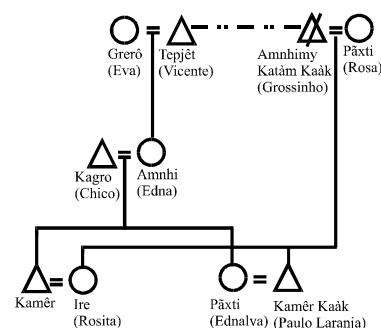
No **Diagrama 22** (ao lado) temos um caso de troca de irmãos, pois Moxý (Juraci), Meôkà (Pedro) e Pẽp krākai (Juvenal), três filhos consangüíneos de Amnhimy (Grossinho) e Pãxti (Rosa), casaram-se, respectivamente, com Teprãre (Jorge), Gerti (Celina), e Apamy, três

filhos consangüíneos de Tepjê (Vicente) e Grerô (Eva). Tepjê (Vicente) é **pahkràm** de Amnhimy (Grossinho). Novamente, filhos de **kràmngêx** casados com filhos de **pahkràm**.

No **Diagrama 23** (ao lado) pode-se ver que dois filhos do casal Amnhimy (Grossinho) e Pãxti (Rosa) também se casaram com dois netos de Tepjê (Vicente), o que demonstra que há possibilidade também de a aliança entre duas pessoas estender-se para a terceira geração. Ire (Rosita), e Kamêr Kaàk (Paulo), filhos consangüíneos de Amnhimy (Grossinho) e Pãxti (Rosa), casaram-se com filhos de Kangro (Chico) e Amnhi (Edna), filha consangüínea de Tepjê e Grerô.

Diagrama 23

Relações de amizade formal e casamentos entre netos de Tepjê e filhos de Amnhimy



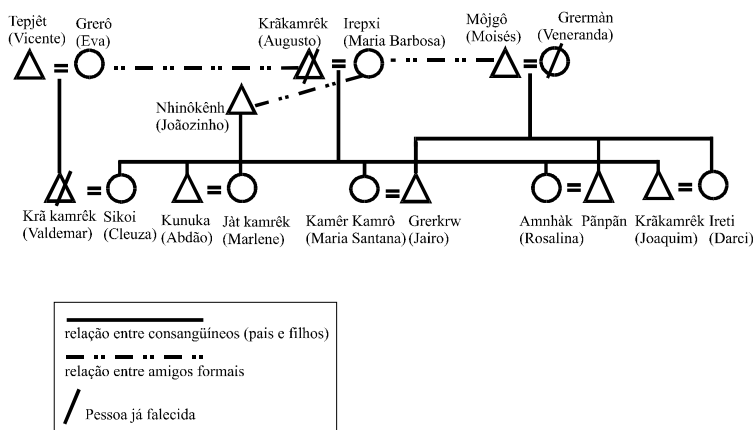
Na aldeia São José, a maior aldeia existente no território Apinaje, com uma população estimada em 700 pessoas (setembro de 1999), pesquisei cento e oito casamentos. Verifiquei que em 71 casos existe relação de

amizade formal estabelecida entre um dos cônjuges e um dos sogros, ou entre os sogros deles. Isto resulta numa situação em que 68% dos casamentos estão ou já estiveram na condição ideal.

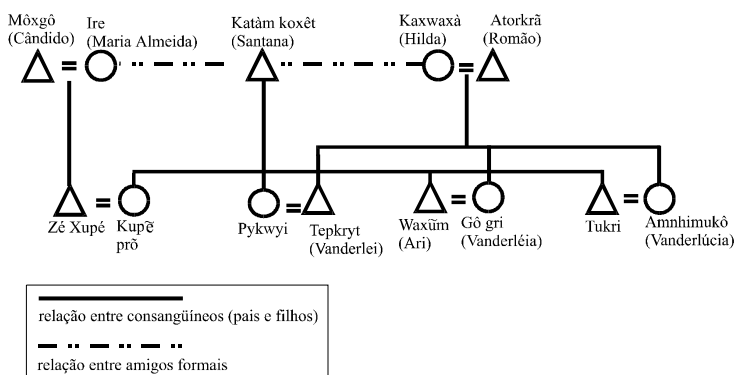
No **Diagrama 24** (acima), pode-se ver os casos de casamentos dos filhos de Irepxi e Krākamrêk. Este casal teve sete filhos, cinco dos quais estão representados no Diagrama 24, enquanto que as outras duas filhas estão presentes nos diagramas 17 a 19. Todos eles estão, ou já estiveram casados com parceiros com os quais sua mãe (Irepxi) ou seu pai (Krākamrêk) têm relação de amizade formal.

Observe-se, da esquerda para a direita, informações sobre estes casamentos. Sikoi foi casada com Krākamrêk (Valdemar), filho consangüíneo de Tepjêt (Vicente) e Grerô (Eva). Esta era **pahkràm** de Krākamrêk (Augusto), pai de Sikoi. Filhos de amigos formais se casando. Kunuka (Abdão), filho consangüíneo de Irepxi, casou-se com Jât kamrêk (Marlene), filha consangüínea de Nhĩnôkênh (Joãozinho). Ele era kràmgêx de Irepxi. Filhos de amigos formais se casaram. Os casos dos casamentos entre Kamêr kamrô (Maria Santana), Amnhâk (Rosalina) e Krākamrêk (Joaquim), filhos consangüíneos de Irepxi, e

**Diagrama 24**  
Relações de amizade formal e casamentos dos filhos de Irepxi (Maria Barbosa) e Krākamrêk (Augusto)



**Diagrama 25**  
Relações de amizade formal e casamentos dos filhos de Katàm koxêt (Santana)



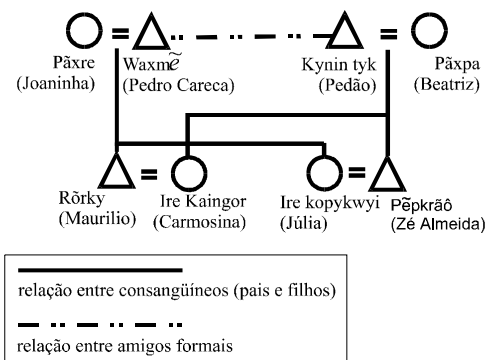
Grekrw (Jairo), Pãnpãn e Ireti (Darci), respectivamente, todos filhos consangüíneos de Mòxgô (Moisés) (**kràmngêx** de Irepxi), e Gremàn (Veneranda), é outro caso de troca de irmãos. É verdade que dos três

casamentos, somente o casamento de Pãnpãn e Amnhàk prosperou, a ponto de terem criado um casal de filhos, antes da separação. Mas os amigos formais, Irepxi e Mòxgô, tentaram casar seus filhos de forma adequada.

O **Diagrama 25** (acima), mostra mais um caso de casamentos com troca de irmãos. Atorkã (Romão) e Kaxwaxà (Hilda) tiveram três filhos: Gôgri (Vanderléia), Tepkryt (Vanderlei) e Amnhimukô (Vanderlúcia). Eles se casaram com três filhos consangüíneos de Katàm koxêt (Santana): respectivamente com Waxũm (Ari), Pykwyi e Tukri. Kaxwaxà (Hilda) é **kràmngêx** de Katàm koxêt (Santana). Neste caso, três filhos de **kràmngêx** casaram-se com três filhos de **pahkràm**. Além desses, uma filha de Katàm koxêt, Kupenprõ, casou-se com Zé Xupé, filho consangüíneo de Ire (Maria Almeida). Ire também é amiga formal de Katàm koxêt (Santana).

No **Diagrama 26** (ao lado) temos alguns casamentos de filhos de Kynin tyk

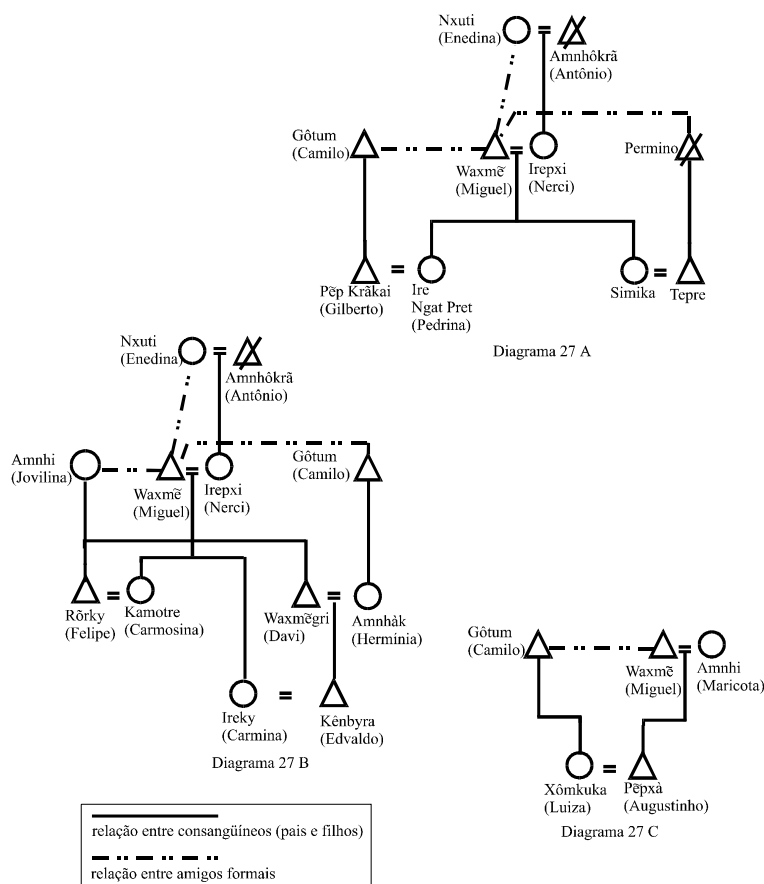
**Diagrama 26**  
Relações de amizade formal e casamentos entre filhos de Kynin Tyk (Pedão) e Waxm ẽ (Pedro Careca)



(Pedão) e Pãxpá (Beatriz). Dentre os casamentos dos filhos de Kynin tyk, dois deles foram feitos com troca de irmãos. Os filhos consangüíneos de Kynin tyk, Ire kaingor (Carmosina) e Pẽpkråô (Zé Almeida), casaram-se com filhos consangüíneos de Waxmẽ: Rõrký (Maurílio) e Ire kopykwyi (Julia). Kynin tyk é **kràmngêx** de Waxmẽ (Pedro Careca). Portanto, filhos de **kràmngêx** casaram-se com filhos de **pahkràm**.

Pelo **Diagrama 27 (A**

**Diagrama 27 (A - B - C)**  
Relações de amizade formal dos casamentos de Waxmẽ (Miguel) e de seus filhos



– B - C), ao lado, temos vários casamentos ocorrendo seguindo a regra de casamento de filhos de amigos formais. No primeiro diagrama (27 A), nota-se que o casamento de Waxmẽ (Miguel) com Irepxi (Nerci), foi entre filha consangüínea de **kràmngêx** e **pahkràm** da mãe dela. Já os casamentos de duas de suas filhas (Ire e Simika) foram entre filhos consangüíneos de amigos formais.

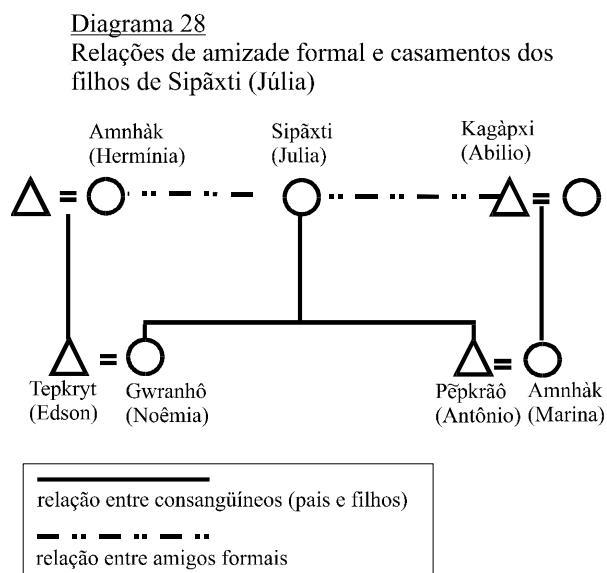
Os casamentos apresentados no segundo diagrama (27 B) indicam que o casamento entre Rõrký (filho consangüíneo de Amnhi [Jovilina]) e Kamotre (filha consangüínea de Waxmẽ), também ocorreu entre dois filhos consangüíneos de amigos formais. Já o

casamento entre Ireky (Carmina), filha consangüínea de Waxmẽ (Miguel), e Kẽnbura (Edvaldo), filho consangüíneo de Waxmẽ gri (Davi), ocorreu de filha de **pahkràm** casar-se com neto de **krãmgêx**. O interessante neste casamento é que ambos os avós de Kẽnbura (Edvaldo), Amnhi (Jovilina) e Gõtũm (Camilo), são **krãmgêx** de Waxmẽ (Miguel).

No terceiro diagrama (27 C), temos o casamento de Pẽpxà (Augustinho) e Xômkuka (Luiza), como mais um entre filhos de Waxmẽ e Gõtũm (Camilo). Este último é **krãmgêx** de Waxmẽ. Neste caso, como em outros apresentados anteriormente, ocorreu troca de irmãos.

No caso do **Diagrama 28** (abaixo), temos que os dois filhos casados de Sipãxti, casaram-se também de acordo com a regra de casamento entre filhos de amigos formais. Sipãxti é **pahkràm** de Amnhàk (Herminia), a qual é sogra de Gwranhõ (Noêmia). Sipãxti,

é também **pahkràm** de Kagãpxi (Abílio), o qual, por sua vez, é sogro de Pẽbkrãõ (filho de Sipãxti).



Pelos dados aqui apresentados, pode-se verificar a ocorrência de diversos casos de filhos consangüíneos casarem-se com netos de amigos formais de seus

pais, ou, então, de netos de amigos formais casarem-se. Não estou certo de o quanto esta aliança pode estender-se para as gerações dos netos de duas pessoas que estão envolvidas em relação de amizade formal. Mas ao observarmos as terminologias de afinidade utilizada

pelas pessoas, verificamos que uma mulher chama ao esposo da neta pelo mesmo termo que utiliza para o esposo da filha (**ixpinhôn**), da mesma forma, utiliza para a esposa do neto o mesmo termo utilizado para o esposa do filho (**xwyti**).

Assim, ainda que registrando a necessidade de maiores pesquisas neste aspecto da organização social e aliança matrimonial entre os Apinaje, tudo indica que pode haver esta extensão da aliança para a terceira geração (aquela dos netos).