

Os Nomes Próprios nas Sociedades Indígenas das Terras Baixas da América do Sul

Marco Antonio Gonçalves

A sociologia da nomenclatura não é um tema novo na Etnologia sul-americana. De um modo geral, as monografias sobre esta região fazem referência ao emprego dos nomes pessoais, mas um interesse específico sobre os sistemas de nomenclatura é algo recente (Lopes da Silva, 1984; Petesch, 1984).

O fio condutor deste trabalho é a interferência seminal feita por Viveiros de Castro em nota a seu trabalho sobre os Araweté (1986). No jogo das comparações entre a onomástica Araweté e as de outras sociedades indígenas, o autor esboça um sistema de transformações. De um lado, estariam os "sistemas canibais" ou exonímicos (Tupinambá, Tupi-Guarani, Txicão, Yanomami) e, de outro, "os sistemas centrípetos" ou "dialéticos" (sistemas Timbira; Kayapó, Tucano). Nos "sistemas canibais", os nomes vêm de fora: dos deuses, dos mortos, dos inimigos, dos animais; são sistemas onde se recebe, essencialmente, o nome dos outros. "Sistemas centrípetos" são aqueles em que "os nomes designam relações sociais, podem definir grupos corporados com uma identidade coletiva" (idem, p. 384). Se nos sistemas "canibais" a onomástica é mediatizada pela metafísica e tem uma função individualizadora, nos "dialéticos" ela é da ordem da sociedade, e exibe uma função classificatória.¹ Viveiros de Castro avança a questão quando atribui certas particularidades a cada um dos tipos de sistema onomástico (idem, p. 388), contribuindo, assim, para realçar a importância

do estudo da onomástica dentro das cosmologias indígenas sul-americanas.

Apresentamos, de forma sumária e esquemática, alguns sistemas onomásticos encontrados na literatura etnográfica sobre as terras baixas (Tupinambá, Aché-Guaiaki, Apapocuva-Guarani, Nandeva-Guarani, Tapiraré, Sirionó, Araweté, Yanomami, Jívaro, Txicão, Apinayé, Krahó, Krikati, Suyá, Kayapó, Xikrin, Bororo, Xavante, Tukano, Kaingang, Suruí, Xinguano, Matis, Marubo, Pirahã). Nesta empresa, correremos o risco de empobrecer as interpretações destes sistemas de nomenclatura, uma vez que teremos de recortá-los com vistas a uma formalização. Buscaremos examiná-los a partir do esquema proposto por Viveiros de Castro (1986), que estabelece um *continuum* entre os sistemas de nomenclatura designados canibais e centrípetos. Os sistemas canibais trabalham a partir de uma ênfase em: individualização, aquisição, renomeação, séries diacrônicas, história social e pessoal, abertura, distintividades suplementares. Os sistemas centrípetos trabalham a partir da classificação, da conservação, da transmissão, dos conjuntos sincrônicos, da referência mitológica, da continuidade de identidades complementares.

Nossa apresentação dos sistemas onomásticos procurará marcar que ênfase é dada aos sistemas, se "exonímicos" ou "endonímicos" (Viveiros de Castro, 1987, p. 279). Iniciaremos pelos Tupinambá.

Na sociedade Tupinambá havia os no-

nomes de infância e os nomes de adulto. Os nomes de infância “os tiram [...] dos animais selvagens e tomam para si muitos, com uma diferença porém: após o nascimento é dado um nome, que menino usa somente até que se torne capaz de guerrear e mate inimigos. Então recebe tantos nomes quanto inimigos tenha matado” (Staden, 1974, p. 169).

Os nomes de infância são também buscados entre os nomes dos antepassados, conforme Hans Staden pode observar (*idem*, p. 170). Segundo Metraux (1979, p. 97), formava-se um conselho para eleger um nome para a criança. O nome escolhido deveria exprimir a personalidade da criança, bem como identificar qual dentre seus parentes já falecidos teria resuscitado. Em toda a bibliografia consultada, o que se encontra com mais ênfase é a forma de adquirir nomes via os inimigos: “A maior honra de um homem é capturar e matar muitos inimigos, recebendo um novo nome por cada novo inimigo morto. Ter muitos nomes significa ter matado muitos inimigos, o que consideram uma alta honra” (Staden, 1974, p. 172).

Monteiro (1949, p. 409) chegou mesmo a dizer que os Tupinambá só se casavam após adquirir nomes ligados à guerra e ao canibalismo. Disse ainda que, “[...]tomando novos nomes, conforme aos contrários que matam dos quais chegam a ter cento e mais apelidos, e em os relatar são mui miúdos, porque em todos os vinhos, que é a suma festa deste gentio, assim recontam o modo com que os tais nomes alcançaram, como se aquela fora a primeira a tal façanha acontecera; e daqui vem não haver criança que não saiba os nomes que cada um alcançou, matando os inimigos, e isto é o que cantam e contam[...]” (pp. 409-10).

Cardim registra a relação entre nomes e guerra entre os Tupinambá: “De todas as honras e gostos da vida, nenhum é tamanho para este gentio como matar e tomar nomes nas cabeças de seus contrários...” (Cardim, 1939, pp. 159-60). Fernandes (1963, p. 283) dá uma interpretação do papel dos nomes entre estes índios: “O primeiro sacrifício ritual e as primeiras cerimônias de renomação

concediam a um homem poderes suficientes para que pudesse suportar normalmente e resistir vantajosamente às forças negativas desencadeadas pelo morto, sem precisar repetir todas as provas a que se submetiam os iniciados”.

Em outro lugar, diz que o jovem Tupinambá deve passar por certos ritos, entre eles a troca de nomes, para ingressar na vida adulta. O nome, aqui, localiza o jovem na estrutura social (*idem*, p. 201). Sobre o nome adquirido da vítima, Fernandes comenta: “O nome adquirido por intermédio do massacre ritual não provinha estritamente desta, embora seja provável que o sacrificante captasse através da ação sacrificatória, uma parte dos poderes do sacrificado, inerentes à porção destrutível de sua pessoa[...] é permitido interpretar o nome como sendo o símbolo carismático do benefício recebido de uma entidade sobrenatural através da vítima (*idem*, p. 312).

Uma outra fonte sobre os Tupinambá explicita que os nomes não podem ser ditos senão no momento dos rituais: “[...] os cavaleiros nunca fazem menção dos seus nomes, senão quando há festa de vinhos[...]” (Monteiro, 1949, pp. 409-10).

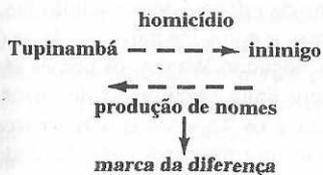
Outro processo de receber nome dá-se através do filho do cativo (inimigo) com uma mulher Tupinambá, como registrou Monteiro: “[...]lhe dão (ao prisioneiro) por mulher filha daquele que o tomou ou uma parenta das mais chegadas; e a causa é pela honra que daquele casamento lhe nasce, porque tendo filhos do tapuia, neles hão de tomar os mesmos nomes, e com a mesma solenidade que no pai, porque cuidam estes bárbaros, que na criança não tem a mãe parte alguma, e que não concorre para a geração, e assim dizem que não serve mais que um saco; e por esta causa comem os filhos que foram gerados dos contrários...” (*idem*, p. 411).

Examinando as descrições sobre a onomástica Tupinambá, observamos que a ênfase recai nos nomes adquiridos mediante o sacrifício da vítima. O nome parece, por um lado, estar associado a uma qualidade que se adquire. Por outro lado, parece produzir

uma diferença. Aqui, o nome é o emblema da diferença. À cada morte de inimigos, os indivíduos, através dos nomes adquiridos, contrapõem-se aos inimigos. Os nomes denotam o homicídio e a guerra, evocam os eventos da morte e do canibalismo.

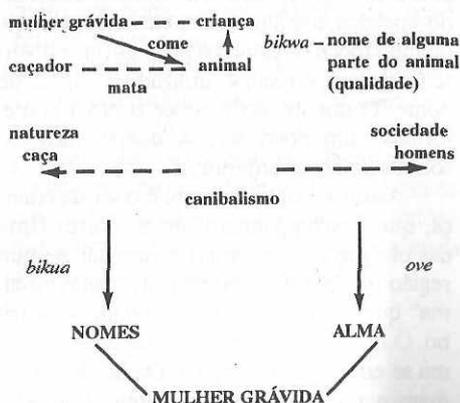
Os Tupinambá privilegiam o acúmulo de nomes. Se identificam a guerra e o canibalismo como produtores de sua sociedade (Viveiros de Castro e Carneiro Cunha, 1987), os nomes são símbolos, a concretização desta concepção mais geral nos indivíduos. A recordação dos nomes durante os rituais faz reviver o modo como foram adquiridos, colocando em operação os temas do canibalismo e da guerra.

A prática da “produção de inimigos” através do casamento de uma mulher Tupinambá com um inimigo produz também nomes. Na sociedade Tupinambá, os nomes chegam do exterior (da morte dos inimigos). Estão sempre vinculados à prática guerreira e ao hábito canibal. Temos assim:



Entre os Guaiaki observa-se um sistema onomástico com propriedades semelhantes ao dos Tupinambá. Através do caso “belles cornes”, Clastres (1972, p. 252) explica o processo de nomenclatura. A criança, ainda no ventre materno, recebe um nome referente a uma qualidade da caça (vaca) consumida por sua mãe: belos chifres. Neste momento o feto passa a ter *bikwa* — essência da caça transmitida ao feto. Uma forma de nomenclatura metonímica e particularizante: uma vaca em particular, não a classe das vacas; e uma qualidade desta vaca (os belos chifres), não toda a vaca. Nesta primeira forma de nomenclatura, os nomes vêm dos animais, da natureza. Existe um outro processo de nomenclatura relacionado à alma (*ove*). Segundo Clastres,

os índios dizem: “eu sou a alma de fulano”. O canibalismo é o meio pelo qual alguém se torna a alma de um morto. Na concepção nativa, a alma é um princípio neutro, impessoal, sem influência sobre o novo ser vivo que habitará, sendo indiferente ao seu sexo. O caso *Kimiragi* é elucidativo: *Dokogi* estava grávida quando *Terygi* morreu. Os Guaiaki ofereceram o pênis de *Terygi* a *Dokogi* para que ela o consumisse no ritual antropofágico. A intenção da doação do pênis àquela mulher grávida era devida ao desejo de que seu filho nascesse homem. Entretanto, nasceu uma menina — chamada *Kimiragi* — que passa a ser identificada como a “alma de *Terygi*” (idem, pp. 338-9). Nesse caso, a alma procede do morto canibalizado. Entre os Guaiaki temos, assim, as seguintes equações onomásticas:



A partir destas duas equações vemos que a onomástica se realiza de duas formas: pela natureza e pelos mortos canibalizados. No caso do canibalismo funerário, incorpora-se a alma e esta engendra um processo novo de referência: “animanímia”. Adquire-se a substância, a alma, ao mesmo tempo que se evoca o outro para se identificar: “Eu sou a alma de *Terygi*”. A incorporação tanto do *bikwa* quanto da *ove* se dá pela ingestão da caça ou de homens. O canibalismo é o que opera a transferência das substâncias para o

indivíduo que devora. Identifica-se o outro para, então, identificar-se.

Entre os Apapocuva-Guarani, descritos por Nimuendajú (1987), há uma relação entre a alma e nome. Alguns dias depois de a criança nascer, os pajés reúnem-se para saber qual alma "veio ter conosco". A alma vem do exterior e, com ela, o nome. O pajé indaga sobre sua procedência e o seu nome. Existe entre os Apapocuva um ritual de nomeação muito complexo, em que se dá o nome à criança na presença de parentes e padrinhos. O nome que um Guarani recebe tem para este uma significação muito profunda. Não é uma simples designação. Pelo contrário, o nome é parte do possuidor, um "pedaço", idêntico a ele, inseparável da pessoa. O nome é a própria pessoa. Maldizer o nome prejudica seu portador. É nesse sentido que os Guarani, segundo Nimuendajú, guardam segredo dos seus nomes, atribuindo apelidos aos filhos. Em casos de doença, quando todos os esforços para salvar o doente fracassam, o recurso utilizado é a troca de nome. O doente, ao receber o novo nome, torna-se um novo ser. A doença fica associada ao nome anterior.²

Assim, o nome Guarani é o ser da criança, que o acompanhará até a morte. Uma das obrigações dos xamãs é precisar de que região do "paraíso" provém as "palavras-alma" que se "encarnam" nas crianças da tribo. O nome é a confirmação de que uma alma se encarnou na criança. Os deuses informam a procedência desta alma (Cadogán, 1954, pp. 41-2).

Shaden (1974) nos diz que há uma identificação entre a alma enviada à terra, isto é, a criança reencarnada enviada pelos deuses, e a reza que o indivíduo recebe como dádiva sobrenatural. Se existe uma correlação entre alma e reza e outra entre alma e nome, logo reza e nome também estão ligados. Não se encontram duas pessoas com a mesma reza entre os Nandeva; a reza, como o nome, é individual; é uma característica do indivíduo. Liga-o ao cosmos, ao sobrenatural. Existe, também, uma acumulação de rezas pessoais, e este é um fator impor-

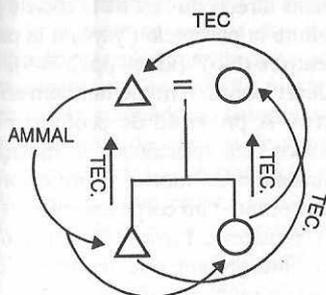
tante para a "distinção social", de *status social*. Viveiros de Castro (1986, pp. 383 e segs.) faz uma correlação entre a acumulação de rezas dos Nandeva e a acumulação de nomes dos guerreiros Tupinambá. Ambos os processos cumprem papéis semelhantes na sociedade. Rezas e nomes vêm de fora (as rezas são recebidas das divindades através do sonho). Ter reza e ter nome significa ser homem, ser social. Se no caso Tupinambá o homem sem nome não pode casar, no Guarani o homem sem reza é colocado à margem da sociedade.

Entre os Tapiraré existem nomes de infância e nomes de adulto. A mãe dá o nome de infância ao seu próprio filho (Balduz, 1970, p. 279). Não há mais de um Tapiraré com o mesmo nome (*idem*, p. 280). Os homens trocam de nomes pelo menos duas vezes na vida; com as mulheres sucede o mesmo. Os nomes de adulto são atribuídos aos homens quando passam a usar o estojo peniano, às mulheres depois da primeira menstruação (Wagley, 1977, p. 142). A menção do nome de infância de um adulto lhe causa embaraço, o nome lhe parece ridículo (*idem*, p. 232). Segundo Wagley, os nomes são herdados em linha paterna ou dos irmãos da mãe. Entre os Tapiraré o nome parece ser da ordem da transmissão, são herdados, logo, ligados mais à sociedade e menos ao cosmos e ao sobrenatural.

O sistema de nomeação Sirionó é apresentado por Holmberg (1978) da seguinte forma: assim que a mulher sente as primeiras dores do parto, seu marido sai para caçar um animal; o nome da espécie do animal abatido será aquele dado à criança. O pai procura por um animal que mostre qualidades positivas (por exemplo, corajoso), como o tapir e o jaguar. Não sendo encontrados tais tipos de animal, procurará por outro qualquer. Se a caçada não for bem-sucedida ou o nascimento ocorrer à noite, a criança receberá um nome referente a uma característica anômala que possua, por exemplo, um pé deformado, ou algum traço que a associe a algum animal. Não existem cerimônias formais de nomeação. A partir da nomeação,

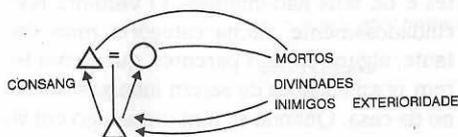
faz o uso de tecnônimos para classificar os pais da criança (idem, pp. 175-6).

Em representação gráfica:



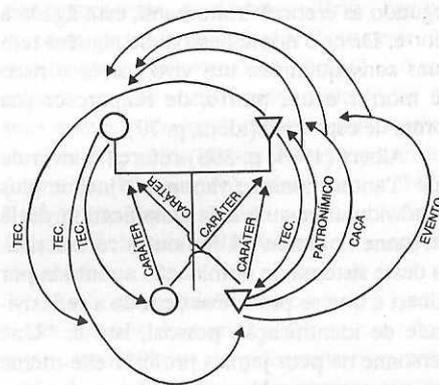
Entre os Araweté existem nomes de infância e nomes de adulto. Na infância o nome é arbitrário; os pais é que fazem a nomeação. O nome de adulto provém dos filhos por intermédio da teconímia (Viveiros de Castro, 1986, pp. 372-3 e 382). Existem “duas regras mínimas e básicas de nomeação: não se usa (se fala, se dá) o próprio nome; dois vivos não podem portar o mesmo nome” (idem, p. 382). Há três fontes de nomes para crianças: de inimigos, de um ancestral ou de uma divindade (idem, p. 383).

Os pais perdem o nome de infância quando nasce o primeiro filho: “O primeiro filho é considerado o nominador dos pais” (idem, p. 371). O nascimento de filhos é a única possibilidade para a mudança de nomes. O nome de adulto é o nome da criança, do filho, mais o termo de parentesco. Não há autonegação, nomeia-se a criança, o filho, e captura-se este nome por meio da classificação terminológica. Os pais se autonominam utilizando como recurso os próprios filhos. Tem-se a seguinte equação:



Viveiros de Castro diz que “o nome tem uma função de individualização, não de classificação” (idem, p. 375); como em outros sistemas sul-americanos, “os nomes e as identidades vêm de fora, remetem ao exterior da sociedade, onde a morte e a alteridade são diretamente constitutivas da pessoa” (idem, p. 383). Acrescenta que este tipo de classificação onomástica é característica dos sistemas canibais “onde os nomes vêm dos deuses, dos inimigos, dos mortos, dos animais consumidos; onde se obtém os nomes do outro” (idem, p. 384).

O sistema onomástico Yanomami foi apresentado por vários autores. Ramos (1976) estabelece uma divisão entre os nomes pessoais e patronímicos. Ambos são secretos. Os nomes pessoais são recebidos em qualquer idade e pode-se ter mais de um nome. Existem cinco possibilidades de se adquirir um nome pessoal. Através da caçada ritual em que o pai abate um animal e o nome deste animal é dado à criança; baseado em características físicas ou de comportamento; baseado em circunstâncias ou eventos ocorridos na ocasião do nascimento ou no decorrer da vida do indivíduo. Patronímicos personalizados. E, finalmente, tecnônimos (idem, pp. 23-4). Este tipo de referência nominal sugere as seguintes equações:



Segundo a autora, os nomes de patronímicos são de *sibs* e de linhagens. São dados de pai para os filhos e nunca se repetem. O patronímico de *sib* + patronímico de li-

nhagem + nome pessoal estabelece um processo de distinção entre as pessoas (idem, pp. 25, 30 e 31).

Para a autora, o sistema Sanumã situa-se entre a categorização e a individualização. A individualização é feita com o recurso do binômio formado pelo nome pessoal + nome do grupo (ou categoria). Todos os nomes, sejam de categoria ou de individualização, são secretos. Existe uma gradação em termos de ocultação, de segredo, entre os distintos modos de nominação. O maior segredo é com os nomes pessoais, seguidos dos patronímicos e do tecnônimo (Ramos, 1977, pp. 150-1).

Segundo Lizot, uma criança pode ser indiferentemente chamada pelo termo de parentesco ou pelo seu nome pessoal. As restrições ao uso do nome começam quando ela atinge a puberdade. A liberdade de usar os nomes das crianças como referência autoriza o uso da tecnonímia (Lizot, 1973, p. 65). Existem alguns indivíduos cujos nomes sofrem tabu: pai, mãe e sogros potenciais (idem, p. 66). A maior interdição recai sobre os nomes dos mortos. O nome pessoal faz parte da personalidade. A interdição de pronunciar os nomes dos mortos estende-se ao uso lingüístico dos radicais formadores do nome (idem, p. 68). A proibição de pronunciar o nome de uma pessoa em sua presença, segundo as crenças Yanomami, está ligada à morte. Dizer o nome pessoal de alguém tem duas conseqüências: um vivo correr o risco de morrer e um morto, de reaparecer (na forma de espectro) (idem, p. 70).

Albert (1985, p. 398) reforça a idéia de que "l'anthroponomie yanomamé incline plus à individuation qu'à la classification de la personne nommée". Uma outra característica deste sistema de nominação apontada por Albert é que se proscree de toda a reflexividade de identificação pessoal, isto é: "Une personne ne peut jamais préférer elle-même son propre nom. Nom d'enfant ou surnom d'adult, il n'a cours en toute circonstances que pour autrui. L'individuation ne prend donc jamais socialement effect dans ce système que du point de vue successif des altéri-

tés collectives que la subjectivent tandis qu'à l'inverse, le processus onomastique d'individuation classe implicitement les univers sociaux successivement pertinents pour la personne nommée: il oppose dans l'enfance les ascendants directs du rest de la société puis à l'âge adulte la parentele ('yayé) à la parenté classificatoire (bio)" (idem, pp. 398-9).

Albert associa o nome também ao traço do morto. A proibição de proferir o nome dos mortos está relacionada à anulação da individualidade do morto; é um esforço de fazer do defunto "un corpe anonyme" (idem, p. 400). Clastres e Lizot (1978, p. 116), por sua vez, interpretam este fenômeno da seguinte maneira: "[...]tout se passe como si les noms propres des Yanomami étaient donnés pour signifier à chaque individu singulier ce qui est son destin singulier, c'est-à-dire sa propre mort".

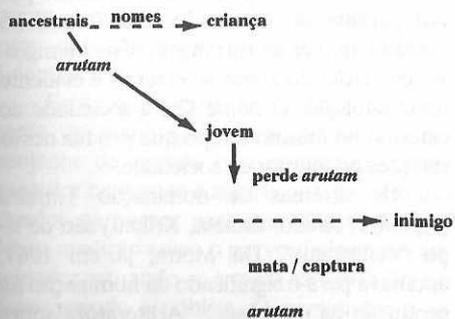
Albert afirma que a interpretação de Clastres e Lizot relaciona os nomes aos mortos e não a nominação à morte (Albert, 1985, p. 401). A proibição do nome do morto prende-se muito mais à escatologia individual e a uma concepção de morte. Sendo assim, "Empreintes, residus, marques, possessions, nom propre[...]ou photographie[...] la 'trace du mort' est ainsi recueillie et détruite ("mangée") avec une méticulosité pointilleuse par les deuilleurs (parents yayé du défunt)[...]" (idem, p. 403).

O sistema de nominação Jívaro e suas correlações com outros domínios sociais põe em evidência um sistema onomástico de tipo "canibal". A criança é nomeada alguns dias após nascer. Deve receber, idealmente, o nome de um parente falecido, da geração dos pais ou avós. Os nomes são de animais, em sua maioria provenientes de pássaros. O conhecimento e manipulação dos nomes definem as relações entre os grupos. Quando um Jívaro visita uma casa estranha, o dono pergunta ao visitante o nome de seus parentes e de seus não-inimigos. O visitante põe, cuidadosamente, numa categoria mais distante, alguns de seus parentes, que pensa terem possibilidades de serem inimigos do dono da casa. Quando se tem um amigo em vi-

sita à aldeia, é preciso acompanhá-lo constantemente e nunca identificá-lo, não dizer o seu nome, pois provavelmente este deve ter muitos inimigos na vizinhança (Harner, 1973, pp. 84-5, 103 e 131).

Os nomes entre os Jívaro parecem ter a função de separar os amigos dos inimigos. Este tipo de procedimento permite aos Jívaro saberem quem eles poderão matar. Paralelamente, e relacionado ao sistema onomástico, há o sistema de captura de almas, que parece complementá-lo. A obtenção do *arutam*, da alma, é o que está na base da morte dos inimigos. Os homens necessitam capturar almas. Ninguém nasce com uma *arutam*. Esta é adquirida por meio de um ritual envolvendo os jovens e os ancestrais, que lhes passam sua *arutam*. No ritual, a *arutam* de um ancestral entra no peito do jovem tornando-o forte e despertando nele o desejo de matar. Após este ritual, os jovens estão preparados para empreender uma expedição de guerra e matar suas vítimas. Nas proximidades da aldeia inimiga, realizam um ritual em que perdem as suas *arutam* para poder, então, capturar a *arutam* do inimigo (idem, pp. 135-43).

Viveiros de Castro (1986) faz um paralelo entre o sistema de nomenclatura que está baseado na obtenção de nomes (como o caso Tupinambá) e o sistema Jívaro, baseado na obtenção de almas. O universo dos inimigos, neste caso, é estabelecido por meio dos nomes. O nome identifica e classifica pessoas. Sendo inimigo, pode-se obter *arutam*. Vejamos a representação gráfica deste sistema:



Neste sistema, o nome e a alma (*arutam*) provêm dos ancestrais. Assim fecha-se o ciclo interno da sociedade. Porém, o jovem perde a sua *arutam* para conseguir a *arutam* de um inimigo, do exterior. O nome vem do interior mas define, por oposição, o inimigo, o exterior; devem-se buscar almas onde não se buscam nomes.

Os Txicão possuem um complexo sistema de nomenclatura que se mescla à classificação terminológica e remete ao exterior da sociedade. Para Menget (1977, p. 187) os nomes pessoais Txicão individualizam. Existem categorias que permitem, em certas circunstâncias, transformar um não-parente em um parente e vice-versa. O sistema de nomenclatura segue caminhos genealógicos; assim, os nomes pessoais são eles mesmos classificadores que desencadeiam novas relações genealógicas (idem, pp. 187-8).

Menget distingue os nomes próprios e os tecnônimos como duas modalidades complementares de classificação. Na sociedade Txicão, pode-se recitar os nomes em alguns rituais, sobretudo quando se retorna de uma expedição guerreira bem-sucedida. O rito é designado *Orengo eganoptovo*. O primeiro nome da série é *emiru*: este é o nome mais corrente e importante, adquirido na metade da vida do indivíduo, quando seus pais já estão mortos. O nome *emiru* é acompanhado dos nomes *imon*, nomes secundários, ligados ao *emiru* desde a nomenclatura. O processo de nomenclatura é cumulativo; um indivíduo é nominado muitas vezes conservando todos os seus nomes (1 *emiru* + nomes *imon*). Assim, existem diferentes classes de antropônimos: (a) *emiru*; (b) *imon*; (c) *amut* (idem, p. 247). Este último seria o apelido, um nome descritivo, acidental, singular, suscetível de esquecimento.

Embora os Txicão possuam uma quantidade elevada de nomes próprios, seu uso é muito raro. Não há propriamente uma proibição de uso dos nomes. Um parente escolhe para uma criança uma seqüência de nomes já existentes, de um de seus próprios parentes, em geral morto. A relação entre nominador e nominado caracteriza-se por ser uma

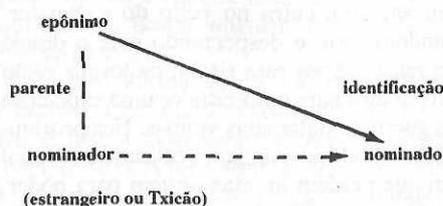
relação de parentes próximos. A nomação é equilibrada bilateralmente: se o primeiro filho é nominado pelo lado paterno, o segundo será nominado pelo lado materno, e assim por diante (*idem*, p. 250).

Existe o epônimo, aquele de quem a criança receberá o nome, e o nominador, aquele que busca o nome para transmiti-lo à criança. A relação entre o epônimo e o nominado é uma relação de identidade, isto é, o nominado pode repetir o destino do epônimo. É neste sentido que se procura buscar um epônimo que não seja desonrado (*idem*, p. 251). A aquisição de um nome não cria um laço durável entre o nominador e o nominado, mas sim entre o epônimo e o nominado. Além da explicitada repetição de destino há, também, uma equivalência de categoria de parentesco. Estende-se a relação de parentesco com o epônimo para o novo portador de seu nome. Assim, o sistema de nomes influi no uso de categorias de parentesco (*idem*, p. 253).

O estoque de nomes é conservado. Pode haver o esquecimento de alguns nomes e sua conseqüente perda. Porém, o sistema é preenchido com novos nomes, criados continuamente. Criam-se nomes a partir de duas situações: (a) integrando os apelidos aos antropônimos, que passam a ser nomes próprios, podendo ser transmitidos; (b) através de estrangeiros cativos de guerra que são incorporados à sociedade Txicão, passando, então, a ser nominadores. Os cativos nominam crianças de outras parentelas, distintas das onde foram adotados, a partir de epônimos provenientes de sua parentela original, estrangeira (*idem*, p. 254). Há aqui um duplo processo: o prisioneiro recebe de seu raptor e da parentela deste um nome Txicão. É, assim, naturalizado Txicão por um nome; em seguida passa a estabelecer relações com outras parentelas Txicão, transmitindo os nomes de seus ancestrais reais para as crianças Txicão (*idem*, p. 255).

A homonímia se caracteriza quando as pessoas têm um mesmo nome *emiru*. Quando este nome é proferido formalmente na presença de seus possuidores, estabelece-se

uma relação de mutualidade designada *eret-cakpo*. Esta relação é transmissível, de homem para homem e de mulher para mulher, linear e colateralmente, de forma automática, após a morte de um dos membros do par. A relação é totalmente simétrica, de partilha (*idem*, p. 262). Da mesma forma que o epônimo se identifica ao nominado, portar nomes iguais parece ser um indicativo de mesma pessoa. Neste caso, os nomes Txicão são constitutivos da pessoa ao mesmo tempo que definem certas relações sociais, produzindo mudanças nas relações genealógicas. Os nomes provêm de fato do exterior e passam, com o decorrer do tempo, a ser nomes próprios Txicão. Vejamos graficamente este sistema:



Se o nominador estivesse sempre na categoria de estrangeiro, os nomes viriam de fora, do outro grupo tribal, passando a ser incorporados aos Txicão como nomes próprios Txicão. Os nomes, ao perder a referência, poderão ser capturados pela sociedade. Neste sentido, se o nome vincula o epônimo ao nominado, teremos então uma vinculação de pessoas ao exterior da sociedade, aos estrangeiros e inimigos. Mesmo que os nomes, hoje, sejam nomes Txicão, adquiridos não só através dos estrangeiros mas também por um parente do nominado, eles foram, no passado, nomes de estrangeiros, de inimigos. A vinculação do nome ao exterior é evidente nesta situação. O nome liga a sociedade ao exterior, ao mesmo tempo que produz novas relações no interior da sociedade.

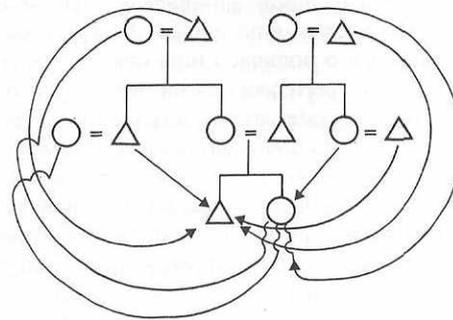
Os sistemas de nomação Timbira (Apinayé, Krahó, Camela, Krikati) são de tipo "centrípeto". Da Matta, já em 1967, apontava para o significado da nomação na produção da sociedade: "A literatura sobre

os Apinayé e trabalhos de campo com os Krahó têm demonstrado que a nomeação nestes grupos não é somente um modo pelo qual a sociedade rotula os seus membros, atribuindo a cada qual uma posição dentro de uma estrutura jurídica, familiar ou cerimonial. De fato os nomes funcionam, também, como um mecanismo de recrutamento para um conjunto de grupos cerimoniais e servem para atribuir, aos seus portadores, papéis sociais de grande importância. Do ponto de vista estrutural, estamos inclinados a crer que a nomeação exerce influência numa série de outras instituições. Isto porque é através da nomeação que vários indivíduos situados em gerações diferentes ficam unidos num mesmo grupo social e por obrigações de reciprocidade” (Da Matta e Laraia, 1979, 1967, pp. 159-60).

Examinemos alguns sistemas Timbira. Começemos pelos Apinayé. Nimuendajú (1956) nos dá uma primeira descrição do sistema de nomeação Apinayé. Os nomes são transmitidos: assim, cada uma das metades tem um repertório finito de nomes, transmitido de geração a geração. O nome é uma reunião de quatro ou mais palavras, cada qual com significados independentes. As palavras parecem perder a referência lingüística quando utilizadas como nomes (idem, pp. 19-25). Os nomes são títulos, papéis sociais. Existem nomes “grandes” e “pequenos”. Os “grandes” parecem ter a função de ligar o sujeito à metade, investindo-o de um papel cerimonial. Na classe dos nominadores encontram-se pessoas do mesmo sexo do nominado. Alguém transmitirá seu nome. A regra básica entre os Apinayé é: aquele que fez o corpo não poderá nominá-lo. Há, assim, uma oposição entre nominador e genitor (idem, p. 21).

Existem três posições centrais neste sistema de nomeação. O nominador, o arranizador de nomes e o nominado. O arranizador de nomes é aquele que procura um doador de nomes para seu “filho adotivo”. Faz a mediação entre o pai verdadeiro e o nominador, situando-se a meio caminho das esferas privada e pública. O nominador é al-

guém que se situa na esfera pública, da perspectiva do nominado. Com aquele estabelece uma relação de formalidade e distância social. Com o arranizador de nome e com seu pai verdadeiro tem uma relação cordial. Os nomes são, como vimos, básicos na estruturação das relações sociais. Assim, encontramos aqui a nomeação produzindo relações sociais (Da Matta, 1976, pp. 108-11 e 113-4). Embora os Apinayé tenham nomes que os ligam diretamente à sociedade, ao seu doador e à metade a que seu doador pertence, existem nomes de “dentro de casa”, apelidos, responsáveis pela individualização. O público e o privado penetram também na esfera da nomeação. Da Matta a representa da seguinte maneira:



A relação ritualizada entre nominador e nominado é contrastada com a relação cordial entre o filho e o genitor. Parece que estas relações opostas querem sinalizar uma não-identificação entre o pai e o nominador (idealmente o tio materno). Faz-se, portanto, uma identificação social com o nominador e uma identificação pessoal e afetiva com o pai. Por uma dupla identificação, produz-se uma diferença. A esfera pública, social, é representada na figura do nominador. O nominado passa a ser uma réplica do nominador. Mesmo nome, mesmas atribuições. Uma relação mediada pelo social, ritualizada. Estabelecida pela lei. O arranizador é quem vai buscar o nome. Ao fazê-lo, projeta o nominado para fora de seu núcleo familiar, ao mesmo tempo que insere o nominador no

interior deste núcleo. É neste sentido que os nomes classificam, Na verdade, nominam classificando. Inserem indivíduos num campo social. Da Matta faz uma comparação entre os nomes na sociedade Apinayé e em outras sociedades Timbira e Jê. Conclui que entre os Apinayé os nomes têm função classificatória pelo fato de o sistema social não possuir outras fontes de classificação. Em contraste, a nomenclatura Kaiapó tem função individualizadora, já que nesta sociedade existem sistemas de classes de idades e metades organizadas responsáveis pela classificação (idem, pp. 123-30).

Julio Cezar Melatti (1976) apresenta o sistema de nomenclatura dos Krahó. Identifica, de imediato, uma relação de substância entre genitor e gerado, representada pelas restrições alimentares simultâneas. Genitor e gerado formam uma unidade biológica; nominador e o nominado uma unidade social. Os nomes pertencem às metades; ligam os indivíduos a estes grupos, atribuindo-lhes papéis rituais. O nominado usa os mesmos termos de parentesco que seu nominador utiliza para classificar as pessoas. O nominado reclassifica os indivíduos, os quais classificava a partir da relação com seu genitor. Com o advento da nomenclatura, parece adquirir a mesma pessoa social que seu nominador; repete as mesmas classificações empregadas por ele. O nome não representa um indivíduo, uma pessoa; atribui um lugar social. Diferentes indivíduos vão ter a mesma máscara social, embora não sejam a mesma pessoa. Melatti usa as figuras do ator e personagem para interpretar o significado da nomenclatura entre os Krahó (idem, pp. 145-6). Neste sentido, o nome enquanto oposto ao núcleo primário da criação biológica é uma forma de reprodução social. Quanto à transmissão dos nomes, o caso Krahó segue a lógica Apinayé, com uma única diferença: entre os Krahó os primos paralelos de mesmo sexo estão na posição de nominador (idem, p. 144).

Carneiro da Cunha (1978, p. 76) enfatiza a relação entre a nomenclatura e a amizade formalizada. Se uma pessoa recebe nomes de dois nominadores terá, potencialmente, a

soma dos amigos formais de ambos. Sobre os nomes, ressalta que entre os Krahó a transmissão de nomes segue a lógica dos nomes passarem de parentes próximos para parentes próximos e de parentes distantes para parentes distantes, o que garante que os nomes voltem para a casa de origem, de onde saíram com os homens. "É, aliás, em termos de 'casas' (na realidade entenda-se segmentos residenciais) que os Krahó às vezes enunciam esta regra: dá-se os nomes na casa de onde eles vieram" (ibid).

Os Krikatí dão mais ênfase à nomenclatura, como constitutiva do sistema social, que os demais Timbira. As relações de parentesco e casamento organizam as atividades dos grupos domésticos. A nomenclatura, igualmente importante, organiza as relações sociais mais gerais. Os nomes têm a função de recrutar indivíduos para as três metades e as sociedades cerimoniais. Transmite, também, papéis cerimoniais e permite que os nominadores socializem os nominados. Estabelece um sistema de amizade formalizada. Os nomes entre os Krikatí são uma instância determinante na perpetuação do sistema social (Lave, 1979).

Ladeira (1982) realizou trabalho minucioso sobre a troca de nomes e cônjuges entre os Timbira. Segundo ela, duas questões são fundamentais para o estabelecimento da sociedade Timbira: com quem casar e com quem trocar nomes. Entre os Timbira, as pessoas são parentes quando trocam de nomes ou quando se originam de um mesmo segmento residencial. A união de segmentos residenciais é estabelecida pela nomenclatura ou pelo casamento. São escolhas excluídas (idem, p. 57). A nomenclatura influi nos arranjos matrimoniais. Um *ego* masculino poderá casar-se somente com as primas paralelas patrilineares ou as primas cruzadas patrilineares. As primas paralelas matrilineares são consideradas "irmãs" e as primas cruzadas matrilineares são "mães". Com ambas não pode casar-se. Existe, portanto, a orientação de casamento entre um *ego* masculino e suas primas cruzadas patrilineares e entre um *ego* feminino e seus primos cruzados matrilineares.

rais (idem, pp. 105, 106 e 108). O retorno dos nomes ao grupo doméstico de origem é possibilitado pelos arranjos matrimoniais, expressando, assim, uma “política de não perder nomes” (idem, pp. 44 e 110). Entretanto, nenhuma parentela detém um conjunto próprio e exclusivo de nomes. Todos os indivíduos têm um nome e um lugar no pátio da aldeia. Trocando nomes e corpos entre os grupos domésticos de segmentos residenciais diferentes, tramam a rede que une os distintos grupos sociais. A vida cerimonial dos Timbira não interfere nos arranjos estabelecidos na “periferia” (troca de nomes e corpos). A terminologia de parentesco explicita esta troca por meio de um conjunto de termos de relação que orienta a troca de nomes e a troca de cônjuges (idem, pp. 112-4). Ladeira mostra-nos, assim, uma dimensão fundamental da nomenclatura entre os Timbira. O nome é algo que produz as relações sociais e que funciona como outra face da aliança. Existem as esferas da aliança e dos nomes; ambas produzem sociabilidade. Com quem se troca esposas não se troca nomes; com quem se troca nomes não se troca esposas. Um sistema construído de forma interdependente. Os nomes, neste caso, são mais do que da ordem da transmissão e da sociedade; fundam as relações sociais, separando e unindo grupos.

O sistema Suya, apresentado por Seeger (1981), assemelha-se aos dos demais Jê. O autor acentua que o nominado seria a réplica do nominador, no que se refere aos papéis cerimoniais. Partilham os mesmos direitos e deveres, havendo uma real identidade entre eles; num certo sentido eles são “um”. O menino é nominado pelo tio materno e a menina pela tia paterna. Nestes casos a homonímia faz a duplicação do sujeito, encarnação de um mesmo ser social (idem, pp. 121-46).

O sistema de nomenclatura dos Kayapó é apresentado por Verswiger (1983). Entre os Kayapó, cada segmento residencial é associado a um conjunto de nomes pessoais, privilégios rituais, itens de enfeite pessoal e direitos de receber partes específicas de cer-

tos animais. Todos os nomes e privilégios podem ser transmitidos a membros de outros segmentos. A transmissão realiza-se através do sistema de parentesco e de laços diádicos (idem, p. 104). O autor afirma que “quando nomes pessoais ou privilégios são transmitidos a membros de um outro segmento residencial, estes devem ser devolvidos ao segmento com o qual são associados, passando para um de seus membros” (idem). Existem dois tipos de nomes entre os Kayapó: nomes comuns e nomes belos ou grandes. Os nomes comuns estão associados a e são produzidos por algum elemento do ambiente natural, uma parte do corpo ou mesmo uma experiência de vida. Os nomes grandes ou belos são constituídos por duas partes: o prefixo cerimonial (existem pelo menos oito prefixos associados a cerimônias específicas) e o radical que serve para a nomenclatura individual. A transmissão destes nomes não se realiza de pais para filhos reais ou classificatórios; caso assim fosse feita, a criança nominada faleceria. Tanto os nomes grandes quanto os comuns são transmitidos por um homem ao filho da irmã e por uma mulher à filha do irmão. Os nomes comuns são doados sem formalidades, enquanto os nomes grandes são confirmados cerimonialmente (idem, pp. 105-8).

Verswiger também discute a idéia sobre a nomenclatura Kayapó formulada por Bamberger (1974), que diz que os nomes masculinos movimentam-se por uma linha uterina de parentela masculina (de filho da irmã para filho da irmã) e que os nomes femininos movimentam-se por uma linha agnática de parentela feminina (da filha do irmão para a filha do irmão). Assim, a sugestão de Bamberger é que os nomes movimentam-se em torno do círculo da aldeia (Bamberger, 1974, pp. 373-4). Verswiger procura provar que os nomes Kayapó são de posse dos segmentos residenciais (Verswiger, 1983, p. 112).

A tese de Lea (1986) segue a pista apontada por Verswiger. Para a autora, o princípio imperativo da nomenclatura é que os nomes devem retornar ao local onde surgiram. A maioria das pessoas tem entre 6 e 15

nomes, com possibilidade de possuir mais de 15. De um modo geral, o indivíduo não sabe sobre todos os nomes que possui; conhece apenas os que são usados. É obrigação de sua mãe repetir seus nomes durante a sua vida, para que nunca os esqueça. Evita-se homonímia. O controle do saber onomástico de cada casa visa assegurar a perpetuidade dos nomes que a ela pertencem. O nominador não renuncia aos seus nomes; passa a compartilhá-los com o nominado. Há, entretanto, exceções: quando há disputa por um nome, este é abandonado pelo nominador, tornando-se, assim, nome exclusivo do nominado. Os homens defendem o patrimônio onomástico de suas casas (idem, pp. 174-9). A transmissão de nomes realiza-se por uma regra também presente entre os Timbira: a mulher transmite seus nomes à filha do irmão e o homem transmite seus nomes ao filho da irmã. O acervo de nomes e de *nekrets* (bens cerimoniais) distinguem uma casa das outras. Cada morador é um nominador potencial; porém necessita de outros para transmitir nomes aos seus filhos. O nome, assim, é um símbolo, um valor (idem, pp. 180-1).

Entre os Kayapó a relação nominador/nominado não é de evitação. Está subordinada à relação homem/filho de sua irmã e mulher/filha de seu irmão. A nomeação reforça a relação preexistente entre um homem e sua irmã. Uma mulher deve transmitir seus nomes (os de sua casa) para as filhas de seus irmãos, em retribuição aos nomes que seus filhos recebem daqueles (idem, pp. 182-6 e 203-4). Para Lea, o importante na onomástica Kayapó é a perpetuação do acervo de nomes de cada casa e o enriquecimento deste pela apropriação de nomes provenientes de casas "vazias". Neste sentido, o nome Kayapó segue outro princípio que não o de "pura" troca e constituição da sociabilidade, como no caso Timbira. Aqui o nome parece ter caráter emblemático. É o que distingue as casas. O nome tem característica de totem. O nome Kayapó, como apresentado por Lea, trabalha exclusivamente com a intenção classificatória. Liga indivíduos a

grupos, a casas. Entre os Kayapó os nomes ligam os corpos às casas, ao mesmo tempo que as diferenciam.

O sistema onomástico Xikrin, descrito por Vidal (1977), distancia-se do sistema Kayapó. Os nominadores, do ponto de vista genealógico, encontram-se na periferia do sistema de parentesco; da perspectiva terminológica, são os avós paternos e maternos, os *siblings* cruzados dos pais de um *ego*. Entre os Xikrin encontra-se uma nomenclatura similar à presente entre os Timbira: existem os nomes "grandes" e "pequenos". Os grandes são transmitidos cerimonialmente e os pequenos, comuns, os acompanham. Vidal enfatiza que os nomes "grandes" não formam grupos corporados; agrupam indivíduos somente na cerimônia de nomeação. À diferença dos Timbira, os nomes Xikrin não incorporam à mesma metade o nominador e o nominado. Os nomes estão ligados à esfera das prerrogativas, conhecimentos e ornamentos rituais. Ganha-se um nome e herda-se por meio de prerrogativas. Um indivíduo pode doar todos os seus nomes a um único ou pode reparti-los entre vários. A relação entre nominador e nominado do sexo masculino é formal e ritualizada, enquanto a relação entre mulheres é mais descontraída. Entre os homens implica a herança de bens e privilégios rituais (idem, pp. 108-10).

Cruz (1939 e 1940), ao descrever o sistema de nomeação Bororo, registrou que o indivíduo pode ter mais de um nome, embora grave somente um em sua memória. Após o nascimento da criança, os pais convocam os parentes matrilaterais para a escolha de um nome e para participar da cerimônia de nomeação. Nesta cerimônia, a criança terá seu lábio perfurado e o perfurador adquirirá uma série de obrigações em relação à criança: desde fornecer o instrumento que lhe furará o lábio até ocupar o lugar de seu pai, caso este venha a falecer. Durante a cerimônia, o perfurador grita o nome da criança de forma que todos possam ouvi-lo. Ao ser pronunciado o nome, a mãe da criança cai em prantos, pois este nome é um homônimo de um antepassado. Todas as pessoas ligadas ao

morto choram ao ouvir seu nome. O nome marca, assim, o começo de uma vida e o final de outra. Os nomes continuam enquanto as pessoas vivem e morrem. Se o filho for primogênito, o pai da criança terá o septo nasal e os lóbulos auriculares perfurados no mesmo ritual. Ritual que marca a incorporação do filho à sociedade e do pai à vida adulta. O perfurador é designado *Uidaga*; nunca poderá esquecer o nome da criança. Os nomes atribuídos à criança são de uso privativo de sua metade e de seu clã. Paralelo a este nome, atribuído pelo nascimento, existe um outro, oculto, doado por um homem de prestígio do clã da criança; este nome somente pode ser pronunciado em voz baixa, por aquele que a nomeou e pelos seus pais, e só será revelado ao seu portador após o nascimento de seu filho.

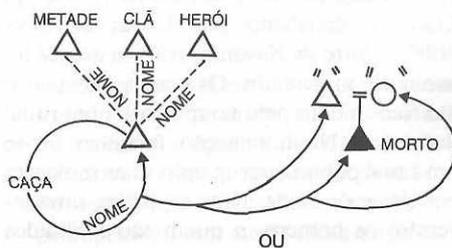
Quando um rapaz atinge a puberdade, adquire um estojo peniano (*Bá*) e um nome de um herói da tribo. Pode receber outros nomes ao caçar, em memória de algum morto. Quando entrega o animal abatido à família e parentes do morto, estes recebem nomes, assim como caçador e o próprio morto (Cruz, 1939, pp. 185-202). Neste caso os nomes derivam das características percebidas no animal caçado ou relativas à alimentação encontrada em seu estômago.

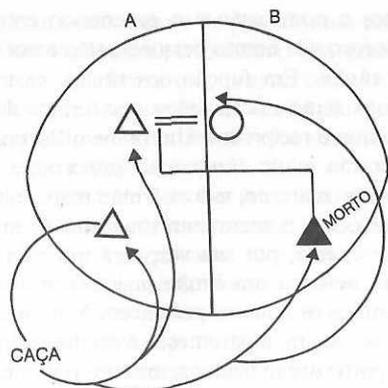
Viertler (1976) divide os nomes Bororo em nomes *Iebiomage* (nomes de caça e de morte) e nomes *Ie-mage* (nomes de vida). Os *iebio* decorrem da caça do *mori* e são considerados nomes de recompensa, proclamados cerimonialmente. Os nomes de morte podem ser usados por todos da aldeia como referência em oposição aos nomes de vida que são de uso reservado. A caçada é realizada por alguém que pertence à metade oposta à do morto. O caçador é visto como um "filho" da mulher que recebe o *mori*, considerada a "mãe" do defunto, casado com o "pai" do defunto; ambos pertencem ao mesmo lado do caçador. A partir deste acontecimento há uma nomenclatura do defunto, do pai e mãe do morto e do caçador (idem, pp. 58-68).

Viertler (1978) explora com maior deta-

lhes a nomenclatura e o parentesco entre os Bororo. Os nomes pessoais estão associados a títulos. Em função dos títulos, os indivíduos serão relacionados por termos de parentesco recíprocos. Um homem Bororo, associado a um título mais importante, será um tio materno, avô ou irmão mais velho de um outro homem com título menos importante; este, por sua vez, será um sobrinho, um neto ou um irmão mais novo daquele. Ambos os homens pertencem à mesma metade. Assim, o parentesco é estabelecido não a partir dos indivíduos, mas sim por intermédio dos títulos, dos nomes que portem. A posição entre os indivíduos, de distância ou proximidade, é equacionada às posições dos títulos dentro do modelo circular da aldeia, visto que a distribuição dos títulos é fixa. A "política de não perder nomes" visa, por meio de adoções, transferências e substituições, manter intacto o círculo dos títulos que configuram o modelo da aldeia (idem, pp. 62-3). Ao concluir, a autora destaca que o complexo e o simbolismo da caça entre o Bororo estruturam a formação de: famílias rituais", que se tratam por termos de parentesco, alterando substancialmente as formas de tratamento e de conduta anteriores à imposição do nome de morte, ou de caça. Neste sentido, "o parentesco é sempre mediado por uma hierarquia de títulos e de nomes pessoais outorgados para a vida e para a morte de seus representantes" (idem, p. 68).

Temos, assim, a seguinte representação:





Crocker (1985, p. 64) acrescenta que os “Bororo emphasize the intimate association between proper names and the immaterial aspect of being termed *aroe*, soul. All such names are derived from the natural and supernatural entities associated with each clan[...] The name-giving confers upon the child its nominal participation in these beings which literally define all collective individual identity”

Diz ainda que “[...] proper names, ritual titles, and the terms for clan property, all derive specifying ways from these *aroe*[...] These essences provide the categories on which social differentiation and identity is based[...] Everything in the world, say the Bororo, has an *aroe* (that is, name) and, since names are spatially organized, a cosmological place” (idem, p. 270).

Para Crocker, portanto, a alma está estreitamente vinculada ao nome próprio (Crocker, 1979, p. 257).

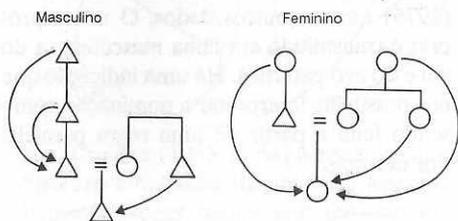
O sistema de nomeação Xavante foi apresentado por Maybury-Lewis (1967, pp. 232-6) e detalhado por Lopes da Silva (1987). Entre os Xavante, existem nomes femininos e masculinos. Os nomes masculinos são transmitidos pelo tio materno num ritual doméstico. Na nomeação feminina faz-se um ritual público, agrupando-se as mulheres por classe de idade. Nota-se, assim, uma inversão: os homens, a quem são atribuídos nomes sociais, realizam um ritual doméstico e as mulheres, a quem são atribuídos nomes individuais, fazem um ritual público. Os no-

mes Xavante, por um lado, classificam e, por outro, individualizam. Marcam as fases de amadurecimento do indivíduo. Os velhos e os recém-nascidos não portam nomes. Entre os Xavante, a relação nominado/nominador não conforma grupos sociais distintos, com fronteiras bem definidas. A filiação às metades é condição para a nomeação masculina. Os nomes masculinos estão identificados à relação irmãos da mãe/filho da irmã. O nome feminino depende da classificação dos homens em grupos de doadores: metades opostas, distinções etárias. Os nomes femininos classificam as mulheres em grupo, de acordo com seus radicais. No caso Xavante, o nominador perde o nome em prol do nominado. Na sociedade não podem existir dois sujeitos com o mesmo nome. Entre o nominador/nominado a relação não é marcada pela evitação. No caso Xavante, a nomeação não produz uma mudança no sistema terminológico, como no caso dos demais Jê.

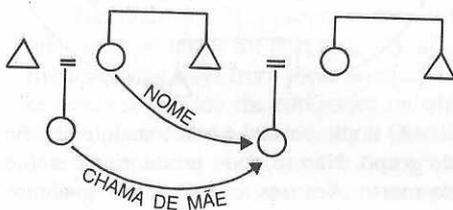
O dualismo Xavante trabalha no interior da nomeação. Os nomes masculinos situam-se na esfera social, do parentesco e do campo cerimonial. Relacionam-se ao público e à esfera ritual da sociedade. Os nomes femininos circunscrevem-se à área natural, vinculam a sociedade à natureza. São nomes criados a cada geração, nomes de animais e plantas. Não são transmitidos, como os masculinos. Não classificam, não se vinculam à sociedade. Individualizam. São relacionados à esfera privada, doméstica, da sociedade. Os nomes de homens são permanentes e transmissíveis enquanto os nomes de mulheres são novos, individualizadores, personalizados. A nomeação Xavante pode ser representada da seguinte maneira:

Nomes Sociais	Nomes “Naturais”
Homens	Mulheres
Transmissão MB/Zs	Criação – Não Transmissão
Ritual Doméstico	Ritual Público
Classifica	Individualiza
Não conforma Grupos	Conforma Grupos

nomes de mortos observa-se a mesma regra. Algumas pessoas, como filhos de xamã, podem receber nomes de espíritos. Os nomes produzem modificações na classificação de parentesco. Há uma transferência de posição: o nominado passa a ocupar a mesma posição que o nominador. A transmissão se dá da seguinte maneira:



Os nomes produzem mudanças na genealogia, nos termos de parentesco. Por exemplo:

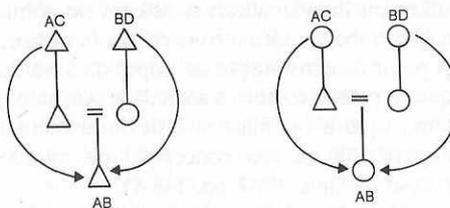


A autora desenvolve a hipótese de que a mudança nos termos de parentesco decorrentes da nomenclatura facilitaria a troca de mulheres.³

Os nomes Suruf são da ordem da sociedade, da classificação. Engendram relações sociais e, por isso, fazem a equivalência entre nominador e nominado.

O papel dos nomes no sistema Xinguanu pode ser apreendido nos trabalhos de Basso (1973) e Gregor (1982). Aí os nomes parecem estar na interseção da identidade social e da identidade pessoal. O nome codifica muitas informações sociais: sexo, idade, participação em rituais públicos, identifica o

indivíduo com a história e a geração dos avós (Gregor, 1982). Há uma proibição de pronunciar os nomes dos afins (cunhados e sogros não se chamam pelo nome). A criança recebe nomes de avós paternos e maternos de acordo com o seu sexo. Vejamos:



Na concepção Xinguana, receber um nome significa o mesmo que trocar objetos de mesmo valor (*"pekaweintsá"*). No ritual de nomenclatura, "o falador" do nome dá o nome à criança, ele "o empurra para dentro, o coloca para dentro dela" (Gregor, 1982, pp. 244-6).

Conforme o gráfico anterior, o pai chama a criança de A e a mãe a chama de B; assim ocorre porque não podem pronunciar os nomes de seus sogros. Chamam a criança pelo nome de seus respectivos pais. À criança é atribuído, assim, nomes das parentelas de sua mãe e de seu pai.

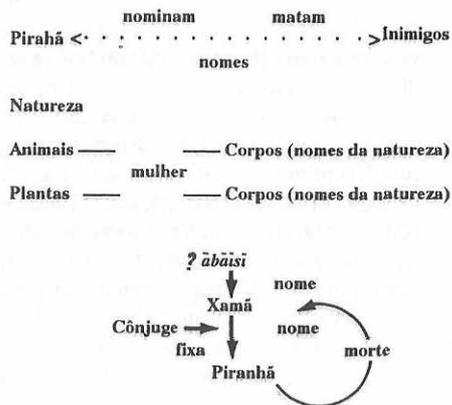
O sistema de nomenclatura Matis é tratado no trabalho de Erikson (1987). Para os Matis, nomear significa dar vida (idem, p.2). Nesta sociedade, onomástica e sistema de parentesco estão estreitamente relacionados. Os nomes, assim, classificam. Existem os apelidos que particularizam os indivíduos, ou produzem uma individuação. A transmissão dos nomes obedece a uma lógica social semelhante à Jê. Porém, ambas as formas de se adquirir nomes são sociais. O apelido pode transformar-se em um nome após transmitido através de gerações. Neste caso, o apelido perde sua referência lingüística, passando a ser um nome próprio (idem, p. 12).

Entre os Marubo, os nomes pessoais são transmitidos em gerações alternadas (Melatti, D., 1985). O indivíduo recebe nomes em três fases de sua vida: ao engatinhar, na puberdade e na fase adulta. Nesta última faz-se o uso de tecnonímia. Os nomes pessoais não são enunciados cotidianamente. Podem vir precedidos pela classificação referente à seção a que o indivíduo pertence (existem nove unidades matrilineares com duas seções cada uma). A divisão em duas seções é estabelecida a partir da alternância dos nomes, seguindo o princípio da alternância das gerações. Segundo a autora, a equivalência de gerações alternadas é importante para a sociedade na ordenação da terminologia de parentesco, na transmissão de nomes pessoais e na divisão de cada unidade matrilinear em duas seções (idem, pp. 40 e 90).

O sistema de nomenclatura Pirahã (Gonçalves, 1988) constitui-se por dois tipos de nomes: nomes de *?ibüsi* e nomes de *?ábäsi*. Os nomes de *?ibüsi* são aqueles que provêm da natureza, que marcam o evento que produziu o corpo, o *?ibüsi*. Algo da ordem do acontecimento. Nome constituinte de uma individualidade, nome que só significa o *?ibüsi*, o corpo. Os nomes de *?ábäsi* são nomes de entidades, dos "deuses" Pirahã. Nomes transmitidos ou pelas próprias entidades ou pelos mortos, quando aparecem ao ritual Pirahã nomeando os vivos. Todos os nomes que não são de *?ibüsi* são de *?ábäsi*. Os nomes de mortos são de *?ábäsi*. A nosso ver o sistema Pirahã trabalha nitidamente com duas orientações onomásticas: uma extremamente individualizadora e outra classificatória. Uma define o corpo, individualiza, e outra que define suas relações com o cosmos e o seu destino. Neste sentido, os nomes classificam ligando o indivíduo ao cosmos, possibilitando o destino no cosmos. Os nomes *?ábäsi* são conservados; há um acervo dos nomes *?ábäsi* que é transmitido pelas entidades aos vivos. Os nomes formam conjuntos sincrônicos na medida que retornam para a sociedade, são recuperados. São da ordem da continuidade, têm uma referência cosmológica e atribuem identidades comple-

mentares aos Pirahã, possibilitando o seu destino, sua transformação.

Os nomes de *?ibüsi* individualizam, formam o corpo, um ser único; a homonímia não pode existir porque não podem existir corpos iguais. São nomes adquiridos (não transmitidos); sempre novos, decorrentes dos eventos que os produzem, que envolvem a mulher e a natureza. Nomes únicos. São constituídos de forma diacrônica, formam conjuntos diacrônicos; os nomes de *?ibüsi* são nomes ligados à vida e à história particular do indivíduo, são temporais. Orientados para abertura, os nomes novos formam distinções suplementares, algo que suplementa o indivíduo. A onomástica Pirahã pode ser representada das seguintes formas:



Três domínios atuam no sistema de nomenclatura. Podemos agrupá-los em:

- extra-social: inimigos e/ou estrangeiros
- natureza: animais, vegetais, objetos etc.
- sobrenatureza: entidades *?ábäsi*, mortos (*kāōāibōgī* e *tōipū*)

Estes domínios, fontes dos nomes, estão fora da sociedade. Parece claro que o que permite a constituição de uma sociedade e a própria articulação da mesma com tais domínios é o processo de nomenclatura. Vemos este processo como um exercício metafórico que tenta conectar, no mínimo, duas séries distintas. O domínio extra-social é conectado à so-

cidade através dos inimigos. É via morte dos inimigos que o nome retorna para a sociedade. O domínio da natureza concebe os Pirahã. Os seus nomes são, antes de tudo, nomes de quem lhes originou, possibilitou sua existência. No domínio da sobrenatureza, é através dos espectros dos mortos (*kãõãibôgi* e *tõipíí*) e das próprias entidades (*?ãbãisi*) que os humanos adquirem nomes (Gonçalves, 1988). Assim, nomes e nomenclatura são de fundamental importância na sociedade Pirahã, por conectar vários domínios e nesse exercício constituir um campo social.

Ao finalizarmos esta exposição sobre alguns dos principais sistemas onomásticos das terras baixas da América do Sul, podemos concluir que as lógicas “canibal” e “centrípetas”, representadas pela ordem da individualização e da classificação, não são excludentes. Estão presentes nos sistemas porém de maneira desigual: alguns sistemas têm uma ênfase “canibal” e outros uma ênfase “centrípetas”, o que lhes confere feições distintas.

(Recebido para publicação
em outubro de 1991)

Notas

1. Goodenough (1964) nos dá um bom exemplo de como a problemática da nomenclatura pode assumir outras características. Em seu artigo sobre a nomenclatura em duas sociedades polinésias — os Truk e os Lakalai — evidencia uma primeira dicotomia no significado dos nomes no interior dos sistemas sociais. Enquanto entre os Lakalai os nomes têm uma função eminentemente classificatória, isto é, o meio de conexão entre o indivíduo e o social, em Truk ocorre o oposto: o nome é o próprio indivíduo. Aqui, os nomes têm uma função individualizadora. Goodenough, procurando dar conta das distintas sociedades, faz uma relação entre estrutura social e nomenclatura. Assim, em Truk os nomes individualizam porque o sistema social é composto de linhagens matrilineares. Os nomes em Lakalai classificam porque lá não existe nenhuma instituição social com poder de classificação. Há, portanto, nesta visão uma adequação entre nome próprio e sociedade, como se uma compensasse a falta de estrutura do outro.
2. Entre os Paresi, grupo Aruak, observa-se a mesma prática da nomenclatura. O nome representa a própria pessoa. Usa-se também trocar os nomes de doentes para que se curem (Costa, 1985, p. 188).
3. Este dado parece ser contraditório com os dados apresentados.

Bibliografia

Albert, Bruce

1985. Temps du Sang, Temps du Cendres. Representation de la Maladie, Système Rituel et Espace Politique Chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie Brésilienne). Tese de doutorado, Université Paris X, Nanterre.

Baldus, Herbert

1970. *Tapiraré: Tribo Tupi no Brasil Central*. São Paulo, Editora Nacional.

Bamberger, J.

1974. “Naming and the Transmission of Status in a Central Brazilian Society”. *Ethnology*, 13(4), pp. 363-78.

- Basso, Ellen B.
1973. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. Nova Iorque, Holt, Rinehart & Winston.
- Cadogán, León
1957. "Ayu Rapyta. Textos Míticos de los Mbyá-Guaraní del Guafrá". *Revista de Antropologia I*, pp. 36-41 e 123-32; II, pp. 37-64.
- Cardim, Fernão
1939. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. São Paulo, Biblioteca Pedagógica Brasileira (Coleção Brasileira, n. 168).
- Carneiro da Cunha, Manoela
1978. *Os Mortos e os Outros. Uma Análise do Sistema Funerário e da Noção de Pessoa entre os Índios Krahó*. São Paulo, Hucitec.
- Clastres, Helene e Lizot, Jacques
1978. "La Part du Feu. Rites et Discours de la Mort Chez les Yanomami". *Libre*, n. 3, pp. 103-33.
- Clastres, Pierre
1972. *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon.
- Costa, Romana Maria Ramos
1985. Cultura e Contato. Um Estudo da Sociedade Paresí no Contexto das Relações Interétnicas. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ.
- Crocker, Christopher
1979. "Selves and Alter Among the Eastern Bororo" in D. Maybury-Lewis (org.), *Dialectical Societies*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
1985. *Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*, Tucson, The University of Arizona Press.
- Cruz, Manoel
1939. "A Imposição do Nome entre os Índios Bororo". *Journal de la Société des Américanistes*, n. 31, pp. 197-209.
1940. "Dos Nomes entre os Bororos". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, n. 175, pp. 185-202.
- Da Matta, Roberto A.
1976. *Um Mundo Dividido: A Estrutura Social dos Índios Apinayé*. Petrópolis, Vozes.
- Da Matta, Roberto e Laraia, Roque de B.
1979. *Índios e Castanheiros: A Empresa Extrativa no Médio Tocantins*. 2a. ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Da Matta, Roberto; Seeger, Anthony e Viveiros de Castro, Eduardo
1979. "A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, pp. 2-19.
- Erikson, Philip.
1987. L'Onomastique Matis Et-Elle Amazonienne? Trabalho apresentado ao Simpósio "Pesquisas Recentes na Amazônia: Etnologia e História", Museu Goeldi, dezembro.
- Fernandes, Florestan.
1963. *A Organização Social dos Tupinambás*. 2a. ed., São Paulo, Difel
1970. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. 2.ª ed., São Paulo, Pioneira/Editora da Universidade de São Paulo.

- Gonçalves, Marco Antonio T.
1988. Nomes e Cosmos. Uma Descrição da Sociedade e da Cosmologia Mura-Pirahã. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ.
- Goodenough, Ward.
1965. "Personal Names and Modes of Address in Two Oceanic Societies". In M. Spiro, *Context and Meaning in Cultural Anthropology*, Nova Iorque, The Free Press.
- Gregor, Thomas
1982. *Mehináku. O Drama da Vida Diária em uma Aldeia do Alto Xingu*. São Paulo, Cia. Editora Nacional (Coleção Brasileira, n. 373).
- Harner, Michael
1973. *Jívaro: People of Sacred Waterfalls*. Garden City, Anchor/Doubleday.
- Henry, Jules.
1963. *Jungle People. A Kaingang Tribe of the Highlands of Brazil*. Nova Iorque, Vintage.
- Holmberg, Allan R.
1978. *Nomadas del Arco Largo. Los Sirioró del Oriente Boliviano*. México, Instituto Indigenista Interamericano (Ediciones especiales, n. 77).
- Hugh-jones, Christine
1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hugh-jones, Stephen
1979. *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kaplan, Joanna O.
1976. "Social Time and Social Space in Lowland South American Societies". *Acts du XLIIe Congrès International des Americanistes*, vol. II, pp. 7-394. ("Introduction"; "Conclusion").
- Ladeira, Maria Eliza
1982. Troca de Nomes e a Troca de Cônjuges. Uma Contribuição ao Estudo do Parentesco Timbira. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, FFLCH/USP.
- Lave, Jean Carter
1979. Cycles and Trends in Krikatí Naming Practices". In D. Maybury-Lewis (org.), *Dialectical Societies*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, pp. 16-44.
- Lea, Vanessa
1986. Nomes e Nekretes entre os Kayapó. Dissertação de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ.
- Lizot, Jacques
1973. "Onomastique Yanomami". *L'Homme*, n. 13, pp. 60-71.
- Lopes da Silva, Aracy de P.
1984. "A Antropologia e os Estudos de Nomes Pessoais e Sistemas de Nominação: Resenha da Produção Recente". *Dédalo*, n. 23, pp. 235-53.
1987. Nomes e Amigos: Da Prática Xavante a uma Reflexão sobre os Jê. Teses de Antropologia, FFLCH/USP.
- Maybury-Lewis, David
1967. *Akwe-Shavante Society*. Oxford, Oxford University Press.
1979. *Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

- Melatti, Delvair
 1976. *Aspectos da Organização Social dos Kaingang Paulistas*. Brasília, Fundação Nacional do Índio.
 1985. O Mundo dos Espíritos. Estudo Etnográfico dos Ritos de Cura Marubo. Dissertação de Doutorado em Antropologia Social, Universidade de Brasília.
- Melatti, Julio Cezar
 1976. "Nominadores e Genitores: Um Aspecto do Dualismo Krahó". In E. Schaden, *Leituras de Etnologia Brasileira*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- Menget, Patrick
 1977. Au Nom des Autres: Classifications des Relations Sociales Chez les Txicão du Haut-Xingú. Tese de III cicle, Université de Paris-X, Nanterre.
- Metraux, Alfred
 1979. *A Religião dos Tupinambás e suas Relações com as Demais Tribos Tupi-Guaranis*. São Paulo, Editora Nacional/Editora da Universidade de São Paulo.
- Mindlin, Betty
 1985. *Nós Paiteer. Os Suruí de Rondônia*. Petrópolis, Vozes.
- Monteiro, J.
 1949. "Carta ao Padre Assistente em Roma sobre Assuntos da Visita do Brasil (1610)". In Serafim Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Tomo VIII, Rio de Janeiro, Cia Editora Nacional.
- Nimuendajú, Curt U.
 1925. "As Tribus do Alto Madeira". *Journal de la Societé des Américanistes*, n. 17, pp. 137-72.
 1948. "The Mura and Pirahã". In *Handbook of South American Indians*, vol. 3, pp. 225-69.
 1956. "Os Apinayé". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Belém, vol. 12.
 1987. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocuva-Guarani*. São Paulo, Hucitec/Edusp.
- Petesh, Natalie
 1984. Le Nom, La Relation. Analyse de Système Nominatif dans les Sociétés Amazoniennes. Tese de Mestrado, Université Paris X, Nanterre.
- Ramos, Alcida R.
 1974. "How the Sanumá Acquire their Names". *Ethnology*, n. 13, pp. 141-85.
 1976. "O Público e o Privado: Nomes Pessoais entre os Sanumá". *Anuário Antropológico*, n. 76, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
 1977. "Tecnonímia e Conceitualização Social entre os Índios Sanumá". *Anuário Antropológico*, n. 77, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- Rivière, Peter
 1984. *Individual and Society in Guiana*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Schaden, Egon
 1974. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo, Editora Pedagógica Universitária/Editora da Universidade de São Paulo.
- Seeger, Anthony
 1981. *Nature and Society in Central Brazil. The Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

- Staden, Hans
 1974. *Duas Viagens ao Brasil*. São Paulo/Belo Horizonte, Editora da Universidade de São Paulo/Itatiaia.
- Verswiger, Gustaaf
 1983. "Ciclos nas Práticas de Nomenclatura Kaiapó". *Revista do Museu Paulista*, n. 29, pp. 97-114.
- Vidal, Lux
 1977. *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira*, São Paulo, Hucitec/Edusp.
- Viertler, Renate B.
 1976. *As Aldeias Bororo. Alguns Aspectos de sua Organização Social*. São Paulo, Coleção Museu Paulista, Série de Etnologia, n. 12.
 1978. "O Estudo do Parentesco e as Práticas de Nomenclatura entre os Índios Bororo: Os nomes de Caça pela Morte de um Bororo (Tebio-mage)". *Revista de Antropologia*, 21(1), pp. 61-8.
- Viveiros De Castro, Eduardo B.
 1985. *Etnografia e Modelos Analíticos. Tipos de Estrutura Social na Amazônia Meridional*. Projeto Finep/Museu Nacional/UFRJ.
 1986. *Araweté: Deuses Canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
 1987. "Sociedades Minimalistas: A Propósito de um Livro de Peter Rivière". *Anuário Antropológico*, n. 85, pp. 265-82.
- Viveiros de Castro, Eduardo E Carneiro da Cunha, Manoela
 1987. "Vingança e Temporalidade: Os Tupinambá". *Anuário Antropológico*, n. 85, pp. 57-78.
- Wagley, Charles
 1977. *Welcome of Tears. The Tapirapé Indians of Central Brasil*. Nova Iorque, Oxford University Press.
- Wieseman, Ursula
 1960. "Semantic Categories of "Good" and "Bad" in Relation to Kaingang Personal Names". *Revista do Museu Paulista (N.S.)*, n. 12, pp. 177-84.