

APÊNDICE

ORIGEM VEGETAL (conclusão)

Nomes Vulgares

CULTIVADAS:

FRUTAS

Abacate  
Abacaxi  
Banana-inajá  
Banana-maçã  
Banana-pacovão  
Banana-roxa  
Limão  
Mamão  
Pupunha

TUBÉRCULOS

Batata-doce  
Cará-do-mato  
Inhame  
Macacheira ou Mandioca Brava  
Mandioca mansa

OUTROS

Cana-de-açúcar:  
Jerimum  
Milho

TEMPEROS

Açafrão  
Coentro  
Pimenta

SILVESTRES

Açafí  
Babaçu ou cocão  
Bacaba  
Buriti  
Jarina  
Orelha-de-pau  
Patauí  
Piaçaba  
Tucum

Nomes Científicos

*Persea americana*  
*Ananas sativus*  
*Musa violacea* L.  
*Musa violacea* L.  
*Musa paradisiaca*  
*Musa violacea* L.  
*Citrus limonum*  
*Carica papaya*  
*Guilielma speciosa*

*Ipomoea batatas*  
*Dioscoreáceas*  
*Dioscorea*  
*Manihot Esculenta* Cranz  
*Manihot Dulcis*

*Saccharum officinarum*  
*Curcubita*  
*Zea mays*

*Curcuma longa*  
*Eryngium foetidum* L.(?)  
*Piperácea*

*Euterpe oleracea*  
*Orbygnia speciosa*  
*Oenocarpus*  
*Mauritia vinifera*  
*Phytelephas macrocarpa*  
*Poliporáceo*  
*Oenocarpus bataua*  
*Leopoldinia piassaba*  
*Bactris setosa*

CDD: 572.981.11

ONOMÁSTICA PAKAA-NOVA

Denise Maldi Meireles<sup>1</sup>

**RESUMO** – Este artigo apresenta uma análise da onomástica dos índios Pakaas-Novos de Rondônia, como uma forma de contribuição ao estudo dos sistemas de nomenclatura das sociedades indígenas sul-americanas. Uma vez que a sociedade Pakaa-Nova é pouco conhecida na literatura etnográfica, é feita uma breve apresentação da sua estrutura social, onde são enfatizados alguns elementos fundamentais para a compreensão do sistema de nomenclatura. A onomástica é enfocada, a partir de então, sob os aspectos básicos que a compõem: o mitológico, o social e o lingüístico.

**PALAVRAS-CHAVE:** Pakaas-Novos, Índios de Rondônia, Nomenclatura, Organização Social, Organização Espacial.

**ABSTRACT** – This paper presents an analysis of the system of personal and place names of the Pakaas-Novos of Rondônia, as a form of contribution to the study of the South American Indians' nomenclature. As the Pakaa-Nova society is not very well known in ethnographic literature, a brief introduction to its social structure has been written, in which some fundamental elements for the understanding of the naming system are emphasized. The naming system is considered in its three principal aspects: mythological, social and linguistic.

**KEY-WORDS:** Pakaas-Novos, Indians Rondônia, Naming Organization, Social Organization, Spacial Organization.

<sup>1</sup> Professora de Antropologia da Universidade Federal de Mato Grosso

## INTRODUÇÃO

O interesse pela onomástica, enquanto um elemento de suma importância para a compreensão da estrutura social, sempre foi considerável entre os antropólogos. Gostaria de contribuir para a ampliação do debate em torno do tema, focalizando a construção da onomástica entre os Pakaas-Novos.

A maneira como os Pakaas-Novos estabelecem e operacionalizam o sistema e a prática da nomenclatura é fascinante pela sua complexidade. O nome pessoal se presta a fins múltiplos: é um termo classificatório, isto é, um signo distintivo de uma posição social e denotativo da identidade; pela sua origem, remete à mitologia; pelo seu simples enunciado, remete à estrutura social, e pela sua forma, a uma operação lingüística que envolve a construção de jogos de palavras.

Uma vez que os Pakaas-Novos são pouco conhecidos na literatura etnográfica<sup>2</sup> é necessária uma breve apresentação.

Os Pakaas-Novos são uma sociedade classificada, do ponto de vista lingüístico, dentro da família Txapakura, e seus únicos representantes no Brasil. Sua auto-denominação é *Oro Wari* que significa, literalmente, “gente”. Tradicionalmente estavam localizados numa área consideravelmente vasta, ao longo dos afluentes e tributários da margem direita do rio Mamoré, sendo os principais os rios Pakaas-Novos, Ouro Preto e Laje, e do rio Ribeirão, afluente da margem direita do Madeira. Atualmente habitam distintas regiões sob a jurisdição da FUNAI e da Igreja Católica, no município de Guajará-Mirim, em Rondônia, não muito distantes das áreas tradicionais.

Os primeiros contatos mantidos com a sociedade nacional datam do início do século e se configuraram dentro de um quadro histórico específico: a construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré. Os encontros foram-se intensificando a partir da quarta década deste século, em decorrência da exploração da borracha. Inicialmente foram marcadamente hostis, caracterizando um verdadeiro clima de guerra na região, que redundou em operações punitivas contra os aldeamentos inteiros. Este estado de tensão era agravado

2 Existem três teses defendidas sobre os Pakaas-Novos. Duas são de Doutorado, em língua inglesa, e ambas datam de 1977: “*Protective intervention and Interethnic Relations – A Study of Domination on the Brazilian Frontier*”, de autoria de Bernardo von Graeve, apresentada à Universidade de Toronto e “*Oronao Social Structure*”, de Alan Mason, apresentada à Universidade da Califórnia-Davis. A primeira aborda as relações entre um grupo de índios Pakaas-Novos vivendo sob a jurisdição da Igreja Católica e os funcionários daquela instituição – a fazenda Sagarana. A segunda tem como principal foco de interesse a nomenclatura do sistema de parentesco. Ambas, contudo, não trataram da organização social vista na sua totalidade. Visando a preencher as imensas lacunas que ainda existiam, apresentei a minha Dissertação de Mestrado à Universidade de Brasília em 1986, intitulada “*Os Pakaas-Novos*”. Tive como preocupação principal reconstituir a cultura tradicional na sua totalidade, sem o que permaneceriam ininteligíveis a história, as migrações, as divisões internas, os sistemas de trocas, a onomástica, a cosmologia, o xamanismo, a concepção de morte e a antropofagia, temas que procurei aprofundar.

pela prática da antropofagia: a partir dos primeiros contatos, os Pakaas-Novos passaram a cortar e a levar consigo as cabeças, braços e pernas dos seringueiros e dos trabalhadores da ferrovia que matavam, conduzindo os habitantes das áreas próximas ao pânico e ao ódio mortal contra eles.

As primeiras iniciativas para um trabalho de confraternização foram feitas concomitantemente pelo Serviço de Proteção aos Índios e pelos missionários da New Tribes do Brasil. A consolidação do contato só se deu em 1960, quando os índios passaram a viver em Postos e Reservas. Haviam, então, sofrido uma dramática depopulação e seu estado de saúde era crítico, aliado a uma profunda desorganização social interna. Ao mesmo tempo, passaram a ser alvo de uma disputa estabelecida entre católicos e protestantes que, de diferentes formas, procuravam manter a sua hegemonia entre os grupos.

Atualmente a sociedade atinge o montante populacional de mais de 1200 indivíduos e continua sob a influência de católicos e protestantes em distintas áreas.

## ESTRUTURA SOCIAL PAKAA-NOVA

Os Pakaas-Novos se subdividem em oito grupos nominados e reconhecidos, cujos representantes podem ser encontrados – em maior ou menor número – em praticamente todas as localidades onde habitam. Cada um desses grupos tem um nome, que é a sua auto-denominação e a forma como são chamados uns pelos outros:

*Oro Bone* – *oro* tem o sentido de “conjunto”, “grupo”, indica plural e é também uma partícula auxiliar na construção do superlativo. *Bone* significa “fezes”;

*Oro Dao* – *dao* significa “morcego”;

*Oro Rame* – *rame* é “macaco-preto”;

*Oro Rame Xien* – *xien* é a palavra para “outro”. Nesse caso, a tradução literal seria “os outros macacos-pretos”;

*Oro Eo* – *eo* é uma onomatopéia;

*Oro At* – *at* significa “osso”;

*Oro Kao Oro Ajê* – *Kao* quer dizer “comer” e *ajê*, “fruta verde”. Esta designação é metafórica: “comer ainda verde” é alusivo a “ter relações sexuais com meninas antes da menarca”;

*Oro Jowin* – *jowin* é “macaco-prego”.

Explicar a natureza desses grupos é uma tarefa árdua, porque, a princípio, fica bastante claro o que eles *não* são: não são clãs, não são linhagens, não regulamentam o casamento. Mais do que nunca, entre os Pakaas-Novos, ficou claro que tipologias e conceitos não elucidavam os elementos da sua estrutura social e somente as relações estabelecidas entre esses grupos os ex-

plicavam. Ora, essas relações são a sociedade na sua totalidade. Todas as instituições sociais existem para ordenar, estabelecer e compor a totalidade dividida, através de uma complexa dialética onde elementos vários atuam como unificadores e mediadores. Este é o modelo Pakaas-Novo, único, peculiar.

Em primeiro lugar, esses grupos se reconhecem como um só povo, os *Oro Wari*, embora não se reconheçam como uma unidade indivisa. Para explicar a divisão, recorrem à narrativa mitológica. Segundo o mito de origem, a sociedade vivia em conjunto num mesmo lugar. Mas neste local, descrito como uma “gruta”,<sup>3</sup> a vida não pode fluir: não há fogo, nem plantações, ainda não sabem fazer arcos, flechas, esteiras, etc. Ou seja: na estrutura narrativa do mito, é nítida a oposição Natureza/Cultura já que, quando o herói cosmogônico espalha os *Oro Wari* para fora, ato contínuo delibera que comecem a fazer roças, arcos, flechas, a caçar e pescar, etc. Além disso, ao saírem da gruta, os *Oro Wari* começam a ser divididos pelo demiurgo, que estabelece a localização que cada um deve seguir.

A idéia de totalidade contida no mito é paradoxal, porque o mundo real é a antítese desta tese. Ocorre, por isso, que as relações entre os grupos nominados oscilam entre a mediação e a unificação, recompondo a totalidade perdida mas jamais negada.

Os descentendimentos entre os grupos aparecem no mito de origem, quando surgem tensões durante os primeiros encontros. Entretanto, as tensões são solucionadas porque o herói cosmogônico passa a estimular os casamentos intergrupais. As guerras, os roubos de mulheres, enfim, os eventos que sugerem as fissões, recaem quase sempre no mitológico. A unidade mais inclusiva, a sociedade *wari* como um todo é formada por grupos que estabelecem relações direcionadas para a manutenção da coesão e da paz. Entretanto, a despeito de ser a manutenção da totalidade o principal articulador da organização social dos Pakaas-Novos, os grupos nominados mantêm a identidade e se reconhecem como uma unidade.

Ocorre, portanto, que a narrativa mítica reflete, a nível ideológico, o modelo da estrutura social tradicional, e é a primeira fonte de informação para a sua interpretação pelo etnógrafo. O panorama apresentado é o do estabelecimento dos grupos nominados em locais onde passaram a viver e onde a sociedade, como um todo, funcionava. Conseqüentemente, fica claro que os grupos nominados, no passado, eram localizados em territórios delimitados. O conhecimento desses territórios revelou-se extremamente rico e complexo. Historicamente, numa época pré-contato (provavelmente até o início da se-

3 A região tradicionalmente habitada pelos Pakaas-Novos abrangia parte da serra homônima, continuação da Serra dos Parecis. Nesta área, onde a latitude pode chegar a 800 m, a existência de grutas não é incomum.

gunda metade deste século), os territórios eram rigidamente demarcados. Na sua totalidade, estendiam-se da margem direita do rio Pakaas-Novos até a margem esquerda do rio Laje e abrangiam parte das terras situadas na margem esquerda do rio Pakaas-Novos incluindo áreas ao longo de seus afluentes e tributários.

As regiões ao longo dos rios Ouro Preto e Pakaas-Novos eram ocupadas pelos *Oro Dao*, *Oro Eo*, *Oro At* e *Oro Jowin*; a região do rio Laje abrigava os *Oro Bone*, *Oro Rame*, *Oro Rame Xien* e *Oro Kao Oro Ajê*. Conseqüentemente, havia uma evidente proximidade entre os quatro primeiros de um lado, e os quatro últimos, de outro, que tomados em conjunto, estavam separados por uma distância considerável, onde um grande número de rios e porções de terrenos elevados tinham de ser transpostos para que se encontrassem.

Assim estabelecidos, em função da distância, os *Oro Dao*, *Oro At*, *Oro Eo* e *Oro Jowin* mantinham contatos mais freqüentes, e o mesmo é verdadeiro com os demais grupos entre si. Contudo, havia ocasionalmente encontros de caráter cerimonial entre todos eles, embora não simultaneamente.

Os mais velhos foram capazes de traçar, com precisão, suas localizações próximas aos inúmeros rios e igarapés que cortam a região, todos nominados. Dentro de perímetros definidos, ficavam as localidades de cada um dos grupos. Cada uma dessas localidades, por sua vez, era nominada e, segundo pude apurar, totalizavam 232, embora, com toda a certeza, esse número fosse muito maior. O conhecimento dos limites territoriais e o nome das localidades, embora do domínio público e da tradição, variava: os grupos mais próximos demonstraram saber perfeitamente os nomes das localidades uns dos outros e bem menos das mais distantes. A toponímia se constituía em signos de identificação ao espaço de referência de cada grupo nominado que, passados de geração a geração, formavam verdadeiros emblemas de reconhecimento.

As localidades, chamadas *makaracon*, palavra que deriva de *makan*, “terra”, e que pode ser traduzida por “terra habitada”, não eram ocupadas concomitantemente. Tratava-se de regiões passíveis de serem habitadas, isto é, haviam sido historicamente ocupadas (e por isso tinham um nome), podiam ter sido momentaneamente abandonadas e poderiam ser reocupadas.

Quando ocupada, cada uma delas se constituía numa “aldeia” que abrigava uma família extensa patrilocal e algumas casas. Esta característica conduzia à mobilidade, já que com a morte do pai ou o aumento das famílias, os homens podiam mover-se para ocupar outra localidade. Dentro desses movimentos, os nomes dos *makaracon* eram mantidos.

A morte era sempre um imperativo para o abandono do *makaracon*, já que a este acontecimento seguia-se o consumo ritual do corpo e a queima dos pertences do falecido. Outra razão para mudar de ordem econômica:

quando a terra era considerada desgastada.

O *makaracon* abrigava dois espaços: o conjunto de casas e a roça, trabalhada por seus membros. Do ponto de vista morfológico, pode ser entendido como um agregado de grupos domésticos e a sua composição era de um grupo flutuante. Os *Oro Dao*, *Oro Bone*, etc. espalhavam-se por um certo número dessas localidades que, no seu conjunto, formavam reconhecidamente o território de cada um desses grupos nominados. A distância de um *makaracon* a outro variava, mas não era muito grande dentro do território de um mesmo grupo nominado, enquanto que, de um grupo nominado a outro, podia ser imensa.

A terra era o princípio organizador dessas unidades sociais de tal modo que os *Oro Dao*, *Oro Bone*, etc. podem ser considerados como grupos territoriais e os *makaracon*, grupos locais. A territorialidade constituía-se, desse modo, na primeira fonte para a construção da identidade dos grupos, legitimada pela mitologia. Durante um longo período, a formação dos *makaracon* significou a transformação da mata em espaços domésticos e terras cultiváveis, permitindo o assentamento da sociedade enquanto uma totalidade que se divide. Configurou-se assim, a formação de espaços qualitativos com profundas implicações para os grupos nominados, onde a territorialidade remete à identidade e vice-versa.

Se, via de regra, os limites territoriais das sociedades indígenas forem considerados “vagos” e “imprecisos”, entre os Pakaas-Novos ocorre o contrário. A organização em *makaracon* pôs a nu um conhecimento sofisticado e uma organização formada por um conjunto de representações e idéias que conferem uma importância fundamental ao aspecto geopolítico, ao mesmo tempo em que transformavam o mapa topográfico em mapa social. As relações sociais estabelecidas entre os grupos nominados só podem ser entendidas em função dessa organização.

Os *makaracon* eram exogâmicos, já que era demográfica e socialmente impossível o casamento interno. A regra de residência era patrilocal, ressaltando-se que o marido passava algum tempo – não especificado – no *makaracon* da esposa, retornando depois. Em decorrência deste fato, ocorre que nascer no *makaracon* de um determinado grupo, significava ser desse determinado grupo. Portanto, o modelo que explica a filiação é territorial. Os grupos nominados, em si mesmos, não tinham a função de ordenar o casamento e a descendência. No primeiro caso porque havia exogamia de *makaracon*; no segundo, porque a regra era desnecessária. Pela patrilocalidade, a mulher se deslocava – o que garantia, em tese, o estabelecimento de relações pacíficas entre um *makaracon* e outro, entre um grupo nominado e outro. Mas as relações estabelecidas eram mais complexas, porque os Pakaas-Novos tinham uma concepção muito particular dos territórios, definidos e nominados através dos *makaracon*. Nesse sentido, pode-se dizer que os territórios

tinham uma personalidade jurídica, já que conferiam aos indivíduos, que neles nasciam, o direito à filiação ao grupo nominado. Se ocorressem nascimentos no *makaracon* da mulher (o que era raro, mas não impossível), a criança era considerada do grupo dela. Assim, singularmente, a patrilocalidade, enquanto um modelo ideal, tinha para os Pakaas-Novos uma conotação política, uma vez que expressava o desejo de manutenção da identidade, trazendo o “espírito de corpo” como consciência de si dos grupos nominados, e, por extensão, de toda a sociedade.

Um homem não podia tomar como esposa uma mulher do seu *makaracon* ou do *makaracon* de sua mãe. No segundo caso, isso significa que um homem não podia tomar como esposa uma mulher no *makaracon* onde seu pai ou irmão do seu pai tomaram uma esposa. Conseqüentemente, cada união contraída por um homem fechava o *makaracon* onde ele buscava uma mulher como eixo de escolha a seus filhos e aos filhos de seus irmãos e os casamentos criavam novas alianças no plano espacial. A troca matrimonial era uma prática espaço-temporal ou, dito de outra forma, a genealogia era vivida espacialmente: cada união introduzia modificações no sistema, isto é, ampliava-o e reduzia-o ao mesmo tempo, dependendo do ponto de vista do indivíduo.

Em conseqüência da exogamia, os habitantes de cada uma dessas localidades eram obrigados a buscar mulheres em outras, podendo ser, inclusive, de um grupo nominado diferente do seu. Essa necessidade redundou um complexo estabelecimento de trocas, que envolvia a realização de rituais através dos quais, forçosamente, os grupos nominados mantinham encontros de caráter amistoso.

Verdadeiros fatos sociais totais no sentido maussiano, esses rituais, ou “festas”, eram rigidamente organizados: quem oferecia a festa, a aldeia anfitriã, oferecia bebida (mas não consumia) e hospedagem; quem era convidado consumia a bebida e tinha de levar como presente um instrumento musical. Este instrumento, contudo, deveria circular entre os grupos, não podendo jamais permanecer num mesmo *makaracon* por muito tempo. A circulação, entretanto, não era uma relação direta entre dois grupos, mas uma relação dentro dos vários grupos, garantindo um complexo sistema de reciprocidades. Dispersos numa área tão vasta, os Pakaas-Novos tinham de minimizar o efeito da distância. Por isso, estabeleceram essas redes sociais complexas, mobilizadas para inúmeras necessidades, num complicado jogo de intercâmbio.

Durante a realização dessas cerimônias, não raro, ocorriam compromentimentos para casamentos. Na sua forma, de uma maneira simbólica, os Pakaas-Novos teatralizavam o jogo da sedução sexual. Embora não fosse essa a sua função em última instância, os rituais institucionalizados entre os vários grupos nominados favoreciam os casamentos e, conseqüentemente, a manu-

tenção da totalidade social.

A terminologia do sistema de parentesco, do tipo Crow-Omaha, auxiliava e mesmo conduzia à formação de alianças no plano espacial, isto é, no plano dos *makaracon*. Uma vez que a terminologia proscrevia as uniões com todos os parentes consangüíneos e transformava parte dos afins em consangüíneos (como caracteristicamente fazem os sistemas Crow-Omaha), decorre que um homem muitas vezes era obrigado a buscar uma mulher num *makaracon* distante do seu, estabelecendo novas alianças. Mas esta atitude se modificava num estado de turbulência constante, uma vez que, como foi dito, cada casamento introduzia mudanças no sistema. Ou seja, por exemplo: se um homem X do grupo 1, do *makaracon* 1 A se casasse com uma mulher Y do grupo 1 do *makaracon* 1 B, isto significava que, para seus filhos, esse *makaracon* 1 B estava proibido para o casamento, já que as pessoas do *makaracon* da mãe seriam consideradas parentes consangüíneas. As irmãs de sua mãe, por sua vez, ao se casarem, iriam morar em outro *makaracon* devido à patrilocalidade e os filhos delas também seriam considerados consangüíneos. Dentro desse sistema, eram as interdições dos *makaracon* que estabeleciam as fronteiras da endogamia e da exogamia, que podiam ser liberadas ou proscritas a cada geração, impulsionando os indivíduos à formação de novas alianças e atuando como um processo articulador da manutenção da totalidade social.

A antropofagia também reforçava essas relações da seguinte forma: somente os parentes *afins* podiam participar do consumo do morto. O consumo do morto era um imperativo que se devia realizar por razões de ordem religiosa que não se discutirá agora, mas que do ponto de vista social, cabe a uma categoria especial de parentes. Ora, esta institucionalização do canibalismo reforçava, em larga medida, as relações entre os grupos nominados, cujas interdependências eram visíveis, no sentido de que recaía sobre o *outro* a realização de papéis sociais.

Sem dúvida, o jogo entre a alteridade e a identidade tornava essas coletividades solidárias e interdependentes, através de relações de subjetividade. A totalidade respousava sobre a divisão e este paradoxo era contínuo e mesmo cotidianamente superado por uma rede de relações institucionalizadas que iam da nomenclatura ao sistema de parentesco, do partilhar o mesmo corpo mitológico até a antropofagia.

O contato com os brancos, evidentemente, alterou de forma dramática esse quadro, a começar pela destruição dos *makaracon*. Entretanto, a sociedade Pakaa-Nova continua a ser uma totalidade formada por grupos nominados. Se grande parte das instituições desapareceu, os modelos ideológicos estão presentes e continuam a ter lugar várias das relações político-simbólicas e simbólico-cerimoniais entre os grupos nominados. São essas relações que explicam e tornam possíveis várias práticas sociais que reforçam a iden-

tidade dos grupos ao mesmo tempo em que asseguram a totalidade. São práticas unificadoras e mediadoras que necessitam do *outro* para a sua efetivação e que informam o modelo ideológico que as produziu. Como a onomástica, como se verá a seguir.

## O NOME DOS GRUPOS, O NOME DOS MAKARAKON, O NOME DAS PESSOAS

As relações internas entre os grupos nominados são direcionadas para a unificação, mas, em função da própria divisão, os grupos reconhecem diferenças internas. As diferenças fazem parte da tradição teórica que integra a área do simbólico. O quadro onde se localizam demonstra um verdadeiro "jogo de espelhos" onde um grupo coloca outro ora na posição de protagonista, ora na de antagonista, atribuindo a um deles, na mitologia, a "criação" ou a "invenção" de alguma coisa.

A construção dessas diferenças pode ser vista já no mito de origem dos grupos. Este, quando narrado, invariavelmente se faz acompanhar de outro, que o complementa: o mito de origem do nome dos grupos. As denominações, no momento de gênese, reportam-se a determinadas qualidades, comportamentos ou acontecimentos envolvendo os grupos nominados que, de forma eminentemente simbólica, prestam-se à construção da "diferença".

Os *Oro Dao* – "morcegos" – foram assim chamados porque costumavam andar à noite;

Os *Oro Rame* – "macacos-pretos" – porque quando chegavam às aldeias próximas dos outros gritavam como os macacos-pretos;

Os *Oro Rame Xien* – "outros macacos-pretos", formavam, a princípio, um mesmo grupo junto com os *Oro Rame*. Mas alguns velhos se reuniram e decidiram ocupar outra região. Passaram a ser chamados "outros" pelos *Oro Rame*;

Os *Oro Bone* – "fezes" – receberam esse nome porque defecavam perto de casa;

Os *Oro Eo*, porque gritavam *eo, eo, eo*;

Os *Oro At* – "ossos" – foram assim chamados porque eram compridos e magros e também porque costumavam guardar os ossos das caças;

Os *Oro Kao Oro Ajê* porque, como foi mencionado, desvirginavam as meninas antes da menarca;

Os *Oro Jowin*, "macacos-prego", porque essas pessoas achavam graça em tudo, riam como os macacos-prego.

Nos dois mitos (cujas versões foram tomadas entre diferentes membros de cada um dos grupos), o de origem da sociedade e o de origem dos nomes, emergem três grande temáticas:

- a divisão territorial e o surgimento de um espaço social;
- o reconhecimento de uma origem comum;
- a noção de identidade dos grupos, paralela à noção de identidade comum.

As “diferenças” entre os grupos nominados, de ordem simbólica, são construídas metaforicamente, e se prestam para a delimitação da fronteira do *outro* com o qual cada grupo mantém uma relação intersubjetiva ao mesmo tempo solidária e interdependente. É, portanto, uma teorização da sociedade Pakaa-Nova, a forma como a identidade é ideologicamente percebida.

Os nomes dos grupos são explicados pelos mitos e se prestam para assinalar a “diferença”. Mas, por outro lado, como o repertório desses mitos é idêntico para todos os grupos e é partilhado por todos os seus membros, através de uma troca verbal constante entre locutores e auditores, passa a ser a grande sustentação coletiva da organização social, do *nós* num sentido mais amplo. Dessa forma, o nome dos grupos constitui um patrimônio simbólico, que se presta tanto à auto-denominação quanto à denominação de um para outro, ou seja, é um mesmo conjunto onomástico atuando para a identificação.

Isso ocorre também com o nome dos *makaracon* e dos rios que cortam seus vastos territórios. Mas vou considerar apenas os primeiros. Os nomes dos 232 *makaracon* que consegui levantar se distribuem através de conjuntos que podem ser analisados da seguinte forma:<sup>4</sup>

- a maioria (53) é chamado *totain*, palavra que significa “roça”, acompanhada de um adjetivo ou de um substantivo que a especifica. Por exemplo, *Totain Kanüim*, onde *Kanüim* significa “cacau”, portanto, “roça de cacau”; *Totain Mixem*, “roça suja”.

- Um segundo grupo é constituído pela palavra *tocon*, “olho”, na 3ª pessoa do singular, ou seja, “olho de”, com 24 *makaracon*. Por exemplo, *Tocon Kam*, onde *Kam* é “mutuca”, o que é curioso, pois “olho de mutuca” é uma coisa infinitamente pequena. Mas há outros exemplos: “olho de onça”, “olho de macaco-prego” e mais.

- Outro grande grupo de denominações é formado pela palavra *Komí*, que é a junção de *Kom* = “água” + *i*, um locativo, e que pode ser traduzida por “rio”. São 17 *makaracon*, como por exemplo, *Komí Tawi*, onde *tawi* = “mel”, portanto, “rio de mel”.

- Em seguida, têm-se as denominações formadas pela palavra *toxam*, que significa “terra”. Aqui o sentido é diferente de *makan*: enquanto *makan*

4 As palavras em Pakaa-Novo estão escritas conforme se aproximem ao português. Ainda assim, esclareço que:

ç - no início da palavra, deve ser lido como no alemão *ich*;

’ - o apóstrofe no final da palavra indica articulação do *m* ou *n*; entre vogais, indica oclusão glotal;

h - o *h* no início das palavras é uma fricativa glotal.

significa “local habitado”, *toxam* tem um sentido telúrico. Existem também palavras derivadas de *toxam*, como *xom*, com o mesmo significado. São 8 *makaracon*, como por exemplo, *Xom Xá*, que quer dizer “terra mole”.

- Algumas denominações são negativas, isto é, implicam a ausência de alguma coisa, totalizando 7 *makaracon*. Por exemplo, *Om Çiri*, literalmente: “lugar onde não tem banana-brava”.

- Outras, ao contrário, implicam ter alguma coisa, totalizando 10, como *Ma na Horôp*, “lugar onde tem paxiúba” ou “lugar onde existe paxiúba”.

- Três *makaracon* têm nomes que fazem referência à presença de civilizados, como *Ipaiiam*, “roça de seringueiros”.

- Seis nomes referem-se a “casa”: *Indá Xirim*, por exemplo, onde *indá* é um tipo de palha, e *xirim*, “a casa”.

- Outro grande conjunto de nomes refere-se a animais de vários tipos, desde insetos até mamíferos. Para citar apenas dois: *Piudá*, “cotia” e *Xikin*, “trafra”.

- O mesmo ocorre com denominações de vegetais de vários tipos, como *Manapát*, “taboca” e *Kaximá*, “babaçu”, além de frutas, como *Panhuip*, “abiu”.

- Treze nomes mencionam um aspecto geográfico ou característica local, por exemplo, *Matupiu*, “campo” e *Paküin Xain Xain*, “cachoeira”, onde *xain xain* é uma onomatopéia.

- Dez mencionam acontecimentos diversos de difícil tradução. Por exemplo, *Ton Pín*, traduzido por “quando a roça acabou”.

- Finalmente, dois *makaracon* têm nome de um produto, como *Kit*, “machado de pedra” e *Kitam*, “jirau”; dois lembram “queimada”, como *Tanain*, “fumaça”; quatro são homônimos de rios. Os outros não foram traduzidos, em alguns casos por deficiência minha em captar o sentido, em outros (mais raros), porque os próprios índios não sabiam a tradução.

Os nomes desses *makaracon* são um reflexo da informação sócio-cultural que trazem consigo, sendo grande a variedade e a riqueza da carga semântica. Como parte do léxico comum dos grupos, pressupõem uma relação causal, e até mesmo existencial, com a coisa denominada, no caso, a terra. Na sua estrutura, contêm referências fragmentárias a eventos significativos, ou seja, são parte de eventos históricos, assinalando a ocupação dos territórios. Exatamente por isso, os nomes dos *makaracon* não mudam, são mantidos: é porque estabelecem uma relação simbólica entre a terra e o evento, a partir de ocorrências significativas que conferem a esses nomes tanto um sentido cultural quanto de referência. Tanto os vocábulos quanto o significado são partilhados como um grande patrimônio simbólico dos grupos. Não se pode esquecer que o espaço é a grande categoria que permitiu aos *Oro Wari* formar a imagem de um universo socialmente unificado. Conseqüentemente, a maneira como esse espaço é percebido, ou seja, a localização dos

*makaracon* dos vários grupos evoca, nos seus nomes enquanto formas geradoras de sentido, os caules, as ramagens, as frutas, o grito agudo de um certo pássaro, o canto suave de uma determinada ave, os eventos que a memória não deixa apagar, enfim, uma grande pintura impressionista, de cores e matizes, da terra como um todo.

O nome das pessoas exige uma análise mais profunda. Em primeiro lugar, qualquer pesquisador que por ventura chegar a uma aldeia Pakaa-Nova notará, após alguma intimidade, que: existe uma série de nomes pessoais traduzíveis; alguns desses nomes se repetem em diferentes grupos nominados e entre pessoas de um mesmo grupo; alguns nomes pessoais diferentes têm tradução idêntica ou semelhante; alguns nomes pessoais compostos semelhantes têm tradução diferente.

A tradução ou o significado tem uma origem mitológica. A explicação para o significado dos nomes conduz mais uma vez ao mito de origem, quando os grupos foram espalhados pela terra e passaram a ocupar seus territórios. Nesse momento, eram seres sem nome. Começaram a desempenhar as mais diversas atividades, caçando, pescando, cozinhando, amando, adoecendo, morrendo, enfim, humanizando-se através de uma série de atividades e do estabelecimento de relações que uniam o indivíduo ao meio circundante. Foi no decorrer dessas atividades e através dessas relações que os primeiros nomes surgiram, ou seja, como o resultado de um episódio localizado na história da sociedade, como um produto humano ou, mais especificamente, um produto cultural. A seguir alguns exemplos: o nome *Aô Xohará* foi traduzido como "crescer". Mas este significado está ancorado num personagem mítico: havia um menino, que ainda mamava; à noite ele se transformava num homem e tinha relações com a mãe; pela manhã, ele voltava a ser bebê e mamava. Assim foi durante muito tempo. Todo mundo perguntava porque ele não crescia. Quando, finalmente um dia, ele morreu, as pessoas chamaram-no *Aô Xohará*.

O nome *Oroao Pandaram* significa "abelha", sendo *pandaram* tanto uma abelha quanto o mel produzido por este tipo específico de abelha. Tem a seguinte origem: um homem foi buscar mel no mato, ao chegar em casa, chamou seu filho pelo mesmo nome do tipo do mel que havia encontrado.

Além da origem de cada nome (cuja análise, por si só, já exigiria um volume), há uma série de questões que devem ser consideradas:

1. Os Pakaas-Novos afirmam que os nomes são exclusivos a cada grupo nominado, isto é, os nomes *Oro Bone* são somente *Oro Bone*, etc. Entretanto, isto não se verificou na prática já que, empiricamente, é facilmente constatável a existência de nomes que se repetem entre os diversos grupos. A afirmação da exclusividade dos nomes tem um sentido ideológico, porque cada grupo afirma possuir um estoque que identifica como originalmente seu, apesar do fato de que outros grupos podem ter nomes desse estoque.

Existe, com efeito, um repertório que se repete sempre. Isto pode ser constatado, de um lado, pela existência de nomes iguais nas distintas aldeias e entre os grupos; de outro pela forma como se processa a nomenclatura.

O nome da criança é escolhido depois de algum tempo de nascida. Tanto o pai quanto a mãe, irmãos e/ou irmãs do pai e da mãe e avós paternos e maternos podem dar o nome à criança. Mas o nome é sempre de um parente morto. Quando morre alguém, seu nome passa a ser tabu, não podendo ser pronunciado até que alguma criança o receba. Excetuando-se esta restrição, os nomes pessoais são falados livremente.

Não existe entre os Pakaas-Novos uma regra para a transmissão do nome pessoal, como ocorre em várias sociedades indígenas do Brasil. A questão entre os Pakaas-Novos não reside na existência de uma regra de nomenclatura, mas, antes, na *perpetuação* dos repertórios de nomes e na sua *circulação* entre os grupos nominados.

Mencionei acima que a exclusividade aludida pelos índios não pode ser constatada na prática. Mas, depois de coletar vários repertórios, verifiquei que há, de fato, por um lado, predominância de nomes em alguns grupos; por outro, notável predominância de nomes que se repetem entre os grupos nominados que, no passado, mantinham relações mais estreitas entre si que entre os demais.

As repetições entre os grupos reflete, atualmente, através da preservação dos nomes dos parentes mortos, os laços íntimos que existiam no passado, servindo de testemunho etnográfico para os casamentos intergrupais, demonstrando, através da transmissão bilateral, a sua perpetuação.

A perpetuação dos nomes é particularmente importante para os Pakaas-Novos, porque se reconhece a origem dos nomes pessoais ligada à origem dos grupos nominados. Dessa forma, os nomes são ao mesmo tempo signo de identificação ao espaço de referência do grupo, a marca do pertencer a esse grupo e se constituem num patrimônio simbólico.

Entre os Pakaas-Novos, o nome se liga fundamentalmente à consciência de uma identidade de grupo. Muitas vezes, um indivíduo diz, por exemplo: eu sou *Oro At*, mas meu nome é *Oro Dao*. Ou seja: o nome constitui um meio de se guardar na memória a relação comum entre os membros do grupo como um todo. Tal noção se presta, portanto, para fortalecer a identidade dos Pakaas-Novos como um único povo, os *Oro Wari*.

A exclusividade dos nomes, entretanto, embora admitida ideologicamente, poderia ser considerada uma impossibilidade lógica, pelo fato de que os nomes são dados indiferentemente pelo lado materno e paterno. Por isso, creio que a noção de exclusividade, enquanto um modelo ideal, deve ser inteligível como "origem comum", demonstrável ou não. O que importa é que a "origem" traz a marca do pertencer a um grupo, que pode ser concretizada no instrumento mnemotécnico que são os nomes pessoais.

2. A repetição dos nomes pode ser facilmente constatável empiricamente: por exemplo, numa mesma aldeia, nomes iguais simples e nomes compostos com a primeira palavra absolutamente idêntica se repetem 89 vezes entre 150 pessoas. Esta notável repetição vem demonstrar o acentuado sentido de perpetuação.

Em conclusão, o que parece ser realmente importante é a manutenção da imagem do nome ligado a um grupo de origem. Se, em algumas sociedades indígenas, os nomes pessoais se prestam a definir papéis sociais e/ou rituais, a estabelecer relações especiais de comportamento, seja entre portadores de nomes similares, seja na relação nominador/nominado, entre os Pakaas-Novos nada disso ocorre. A função dos nomes pessoais é a de manter viva a imagem dos grupos nominados, já que o sistema onomástico só pode ser entendido em função da divisão da sociedade. O nome pessoal define simultaneamente o ser social – relacionando o indivíduo a um grupo nominado; o cósmico – colocando o indivíduo numa situação de atemporalidade, uma vez que se reporta ao momento inicial da divisão dos grupos no mundo e, por isso mesmo, mítico – uma vez que a explicação do nome, bem como a relação simbólica, são de origem mítica.

Os nomes pessoais entre os Pakaas-Novos foram construídos mitologicamente, mantêm-se socialmente e são aplicados individualmente. O estoque de nomes que se repete são formados de marcas verbais providos de significados para a comunidade. Mas para entender melhor os significados, há de se analisar o conteúdo semântico dos nomes.

## JOGOS DE PALAVRAS

Analisando o repertório de nomes pessoais Pakaas-Novos, qualquer pesquisador notará, em primeiro lugar, que esses podem ser simples ou compostos. Todo nome, conforme detalharei a seguir, tem um significado. Entretanto, o primeiro nome dos compostos não tem significado algum, sendo exatamente o segundo que lhe confere significado. Ora, este fato tem uma explicação: procura-se manter constante o estoque onomástico, para que possa cumprir a função de perpetuar a lembrança dos mortos. Mas, em decorrência das contingências demográficas, o repertório pode aumentar, estagnar ou até decrescer. Contudo, a despeito das modificações no tamanho do estoque, fica inalterada a concepção ideal da formação do nome, ou seja, a sua ligação a um personagem mitológico e a sua identificação a um dos grupos. Assim, a nominação assegura a continuidade dos grupos nominados e ao mesmo tempo a sua permanência, distribuindo e recuperando as identidades.

A exaustiva análise dos repertórios leva às seguintes conclusões:

1. Os nomes pessoais simples e o segundo nome dos compostos são formados de parte das palavras usadas na língua, que não são restritas a uma

classe determinada, pois são substantivos que representam nomes de animais, de vegetais, partes do corpo humano, elementos da natureza; alguns adjetivos; alguns verbos. Os Pakaas-Novos fazem um interessante jogo lingüístico, transformando as palavras, como, por exemplo:

### a) Nomes simples

Nome próprio	Substantivo comum
<i>Nakom</i>	<i>Kom</i> = água
<i>Nirô</i>	<i>Kanirô</i> = passarinho
<i>Pakao</i>	<i>Kapakao</i> = onça
<i>Hatem</i>	<i>Kotem</i> = abelha
<i>Ximai</i>	<i>Kaximai</i> = raiz
<i>Urau</i>	<i>toorau</i> = papagaio

Em alguns casos, conforme mencionei, nomes diferentes têm tradução semelhante, como:

<i>Tunpan</i>	<i>tikiepan</i> = tatu-canastra
<i>Tokohet Xipan</i>	

### b) Nomes compostos

Nos nomes compostos, a primeira palavra (sem tradução) permanece constante, enquanto a segunda ou a terceira sofre o mesmo tipo de modificação como exemplificado acima.

Nome próprio		Significado
Série constante	Outro Nome	
<i>Maxuim</i>	<i>Hat</i>	<i>hat</i> = macaco-preto
<i>Maxuim</i>	<i>Korai</i>	<i>korai</i> = planta
<i>Maxuim</i>	<i>Hom</i>	<i>hom</i> = de homai, "gordura"
<i>Uem'</i>	<i>Kap</i>	<i>kap</i> = largata
<i>Uem'</i>	<i>Xem'</i>	<i>mixem'</i> = preto, sujo
<i>Oroao</i>	<i>Pinkam'</i>	<i>pinkam'</i> = grilo
<i>Oroao</i>	<i>Jiprá</i>	<i>piprá</i> = abelha
<i>Aô</i>	<i>Tôt</i>	<i>totôt</i> = gavião
<i>Aô</i>	<i>Panxintô</i>	<i>xintô</i> = abelha
<i>Orom</i>	<i>Tokom</i>	<i>Kom</i> = água
<i>Orom</i>	<i>Xúu</i>	<i>xúu</i> = frio
<i>Jiemai</i>	<i>Tô</i>	<i>tô</i> = madeira
<i>Jiemai</i>	<i>Torei</i>	<i>torei</i> = urina
<i>Morotin</i>	<i>Uéué</i>	<i>ué</i> = onomatopéia: vômito
<i>Morotin</i>	<i>Pik</i>	<i>pik</i> = seringueira, borracha

Esses exemplos são suficientes para demonstrar que, sendo o segundo nome que confere significado, pode ocorrer, mais uma vez, que nomes diferentes podem ter o mesmo significado.

2. As palavras se modificam a partir de uma das seguintes possibilidades:

- (a) acréscimo no início, como: *Nakom - Kom*;
- (b) supressão, como: *Nirô - Kanirô*;
- (c) mudança no meio, como: *Xinxoi xiroxoi* = abelha;
- (d) transformação de partes da palavra, como: *U'au Horon Tok - morotok* = abelha.

3. Em alguns casos, a palavra é mantida na sua totalidade, ou seja, o nome próprio é idêntico ao nome comum. Por exemplo: *Pirô* (nome próprio) e *pirô* (substantivo comum) = milho vermelho.

4. Finalmente, alguns nomes são onomatopéias. Por exemplo: *Morotin Uéué*, já citado, em que *ué* = vômito e *Maxuim Hat*, em que *hat*, é traduzido por "macaco-prego", mas na verdade é o som (*hat, hat, hat*) que esses animais emitem.

Ao que tudo indica, não existem regras fixas para esses sistemas de transformações que são operacionalizados através da supressão/acréscimo de morfemas, formando verdadeiros jogos mentais.

Os jogos de palavras são um artifício lingüístico através do qual os Pakas-Novos puderam manter um estoque de nomes praticamente intacto, mas, em decorrência da pressão demográfica e para diferenciar os indivíduos, os nomes originais passaram por modificações e os nomes compostos foram sofrendo diferentes acréscimos. Desta forma, o conjunto onomástico não perde a sua função primordial, que é a de constituir um patrimônio simbólico pelo qual a identidade individual se constitui ligada a um grupo nominado. Ao mesmo tempo, este patrimônio de origem mitológica, distribuído entre os grupos, atua como fator de coesão, na medida em que une o indivíduo ao grupo na sua totalidade.

O ser social não é um ser qualquer, mas carrega consigo uma marca, que não é somente o pertencer a um grupo, mas sobretudo uma marca com um significado culturalmente construído, fechando-se os vértices do social-cósmico-mítico no homem atual. Nesse processo, a onomástica Pakaa-nova emerge como um fenômeno de coesão numa sociedade que mantém a sua totalidade através de relações dialéticas.

Recebido em 11.11.88

Aprovado em 21.04.89

## SEMINÁRIO INTERNACIONAL "ORIGENS, ADAPTAÇÕES E DIVERSIDADE BIOLÓGICA DO HOMEM NATIVO DA AMAZÔNIA" CONTEÚDO, TENDÊNCIAS E RESULTADOS. OK

### I. INTRODUÇÃO

O Seminário Internacional "ORIGENS, ADAPTAÇÕES E DIVERSIDADE BIOLÓGICA DO HOMEM NATIVO DA AMAZÔNIA" foi planejado com dois objetivos básicos: efetuar, no Brasil, uma avaliação sobre o estado atual dos conhecimentos relativos à origem e ao processo adaptativo do homem ao meio tropical úmido sulamericano, e delinear prioridades de pesquisa e de formação de recursos humanos nas áreas de Bioantropologia, Antropologia Ecológica (incluindo Arqueologia) e Ecologia Humana.

A promoção do Seminário se insere nos planos do "Programa de Biologia Humana" do Museu Paraense Emílio Goeldi, criado em 1987, de desenvolver no país, a título de emergência, amplas discussões sobre mecanismos adaptativos em populações humanas.

No início de 1987, quando da criação do Programa de Biologia Humana (então Núcleo de Biologia Humana) foi realizado o seminário nacional "Biologia e Ecologia Humana na Amazônia: Avaliação e Perspectivas", com objetivos semelhantes. A partir desse primeiro seminário, ficou claro que a única maneira de se fazer um balanço do estado atual dos conhecimentos sobre a biologia do homem amazônico seria contar com a participação da comunidade científica estrangeira, pois a contribuição nacional nessa área do conhecimento é exígua.

A reunião de cientistas de renome internacional ligados à pesquisa em Antropologia Biológica e Ecológica, em Belém do Pará, teve também como objetivo trazer para o país discussões teóricas e metodológicas que ainda não foram incorporadas pelos círculos acadêmicos nacionais, notadamente no que se refere à Antropologia e à Arqueologia.

Além disso, uma das metas a que se propôs o Seminário foi a de sensibilizar a comunidade científica internacional para uma cooperação mais intensa com países amazônicos, em especial com o Brasil, no que se refere à capacitação de recursos humanos. Em outras palavras, obter ajuda de cientistas de renome internacional para a execução futura de planos de pesquisa e de formação de pessoal de interface entre biologia e cultura.