

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

**ASPECTOS DO CONTATO E FORMAS
SOCIOCULTURAIS DA SOCIEDADE AKWĚ-XERENTE
(JÊ)**

FRANCISCO CARLOS OLIVEIRA-REIS

ORIENTADOR: PROF.º Dr. JÚLIO CEZAR MELATTI

Dissertação de Mestrado em Antropologia Social

Brasília/DF, Março de 2001.

INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA SOCIAL

**ASPECTOS DO CONTATO E FORMAS
SOCIOCULTURAIS DA SOCIEDADE AKWĚ-XERENTE
(JÊ)**

FRANCISCO CARLOS OLIVEIRA-REIS

Dissertação de mestrado apresentada ao
Departamento de Antropologia do Instituto de Ciências
Sociais da Universidade de Brasília como parte dos
requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre
em Antropologia Social.

Banca Examinadora:

Júlio Cezar Melatti (Orientador)

Alcida Rita Ramos

Roque de Barros Laraia

*A realidade
Sempre é mais ou menos
Do que nós queremos.
Só nós somos sempre
Iguais a nós-próprios.*

Fernando Pessoa

A compreensão dos outros é um ideal contraditório: pede-nos que mudemos sem mudar, que sejamos outros sem deixarmos de ser nós mesmos.

Octavio Paz

Agradecimentos

A realização deste trabalho não seria possível sem a colaboração de diversas pessoas e colegas. Sendo impossível mencionar todos essas colaborações, quero destacar o papel do meu orientador, Júlio César Melatti, pela liberdade para escolher as linhas de conduta deste trabalho, pela presteza e zelo com que o analisou.

Dos professores Carlos H. Saito, do Departamento de Ecologia, e, sobretudo, Paul Little, com os quais trabalhei na graduação e sem os quais esse trabalho dificilmente teria chegado até aqui.

Dos professores do DAN, e, sobretudo, Alcida Rita Ramos e Roque de Barros Laraia, que participaram da banca examinadora e enriqueceram este trabalho com observações que incorporei.

A despeito do difícil início e dos cortes de bolsas, agradeço ao CNPq e Capes por me terem permitido o custeio da maior parte deste trabalho nos últimos 24 meses.

À Maria Clara e ao Joaquim César Nava, sem os quais a chegada aos Xerente teria sido tarefa árdua e que tantas vezes abdicaram dos seus afazeres para atender às minhas instâncias, um abraço fraterno pelo apoio logístico em Palmas.

Ao Pastor Batista Rinaldo de Mattos, solícito e prestativo todas as vezes que precisei me servir dos seus manuscritos e textos não-publicados sobre a sociedade Xerente.

Finalmente, *last but not least*, a todos os Xerente da aldeia Salto, anfitriões amáveis e generosos, que toleraram a estada de um neófito em etnologia e dos quais guardo recordações afetuosas. Um agradecimento todo especial vai para Sirinawë e Kuzêidi, que me aceitaram em seu lar e tornaram minha estada entre os Xerente um verdadeiro aprendizado.

Nota sobre grafia de nomes e convenções

Na grafia dos etnônimos optei por seguir a *Convenção Sobre a Grafia dos Nomes Tribais*, aprovada na 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, Rio de Janeiro, 1953. Apesar dessa convenção facultar o emprego de minúscula em função adjetival, usarei sempre iniciais maiúsculas, mesmo quando em funções sintáticas determinativas, como numerais e adjetivos. No caso de palavras em língua Xerente não farei flexão de número ou gênero, e os itálicos se limitarão aos substantivos, sem incluir os nomes próprios.

Como na maioria das palavras Xerente o acento recai na última sílaba, predominando as oxítonas, Nimuendajú usava um acento agudo posposto à vogal, como em *šiptato'*, para simplificar a grafia elimino esse acento. Nada obstante, ao citar outros autores não deixarei de seguir suas respectivas grafias.

Algumas palavras têm seqüências consonantais de difícil pronúncia, o que se deve, certamente, às mudanças fonológicas e à perda de vogais por que tem passado a língua Xerente.

As transcrições serão feitas de acordo com a descrição dos lingüistas Guenther Carlos Krieger, Wanda Braidotti Krieger e Rinaldo de Mattos. Dessa forma:

h = é consoante oral, contínua, glotal surda, como /h/ de “horse” em inglês.

K = é consoante oral, oclusiva, velar, surda, como o /k/ de “Kaiser” em alemão.

r = é consoante oral, vibrante, alveolar retroflexa, sonora branda, como o /r/ de “barata” em português.

S = é consoante oral, contínua, surda alveolar retroflexa. Para pronunciá-la deve-se proceder como o /s/ da palavra “sapo” tendo-se, porém, o cuidado de levar a ponta da língua para uma posição posterior mediante ligeira retroflexão, o que resultará num som entre o /s/ e /ch/ do português.

W = é consoante oral, contínua, sonora, labial, semelhante ao /w/ de “water” em inglês.

Z = é consoante oral, contínua, sonora, alveolar, retroflexa. Para pronunciá-la deve-se proceder como para pronunciar o /z/ da palavra “zebra” tendo-se, porém, o cuidado de

levar a ponta da língua para uma posição posterior mediante retroflexão, o que resultará num som intermediário entre o /z/ e o /j/ do português.

æ = Vogal anterior baixa fechada não arredonda

ë = Vogal posterior média fechada não arredondada

ĩ = Vogal alta fechada não arredondada, soa como um “u” sem arredondamento.

e = Apesar de foneticamente ser uma vogal anterior média fechada, soando sempre com sempre como “café” em português.

ê = Como o /ê/ de “vê”

o = Como o /ó/ de “avó”

ô = Semelhante ao /ô/ d “avô”

û = Vogal sonora central, alta, fechada, pronunciada com os lábios não arredondados. Sem correspondência em português. Contudo, uma aproximação é a pronúncia de um ‘u’ sem arredondamento dos lábios.

/m/ e /n/, na grafia Xerente, valem sempre como consoantes, não indicando nasalização de vogais precedentes.

Para os termos de parentesco uso a notação de língua inglesa, a mais corrente em antropologia. Assim, os termos significam: E= Ego, M= Mãe, F= Pai, W= Esposa, H= Marido, D= Filha, S= Filho, Z= Irmã, B= Irmão; quando é mais de um termo segue a ordem do genitivo saxônio: FM= Mãe do Pai, MF= Pai da Mãe, BS= Filho do Irmão, ZD= Filha da Irmã, SD= Filha do Irmão, DS= Filho da Filha, BW= Esposa do Irmão, WB= Irmão da Mulher. O sinal G+1 é primeira geração ascendente, G-1 é primeira geração descendente e G0 é geração de ego.

SUMÁRIO

Introdução

Condições de realização deste trabalho.....	11
Questões e temas abordados.....	13

Capítulo I: História do contato e devir Xerente

1.1 Introdução.....	14
1.2 Precedentes da colonização do Brasil Central.....	16
1.3 Arraiais, aldeamentos e notícias iniciais sobre os Xavante-Xerente.....	19
1.4 Sociedade e identidade Xerente no século XX.....	25
1.5 Os Xerente contemporâneos.....	37

Capítulo II: Formas socioculturais: parentesco, grupos corporados e teoria da concepção

2. 1 Introdução.....	41
2.2 Desafios iniciais da etnologia Jê: Nimuendajú e Lévi-Strauss.....	42
2.3 Os dualismos das sociedades Jê: Maybury-Lewis.....	46
2.4 Processos e grupos sociais Xerente: Lopes da Silva e Farias.....	55
2.5 Valores e implicações das formas socioculturais Xerente: o exemplo da aldeia Salto.....	58
2.6 Valores e idéias acerca dos clãs, da concepção e do casamento.....	62

Capítulo III: Formas da nomeação e contextos sociais do contato

3.1 Introdução.....	69
3.2 Tradições e modelos sobre nomeação na etnologia sul-americana.....	70
3.3 Algumas distinções sobre os rituais de nomeação Xerente.....	72
3.4 Natureza e significado dos termos da onomástica Xerente.....	77
3.5 As condições históricas da nomeação do contato.....	82
3.6 Valores e idéias nativas sobre as formas de nomeação.....	87

Capítulo IV: Formas socioculturais, contato e dualismo Xerente

4. 1 Introdução.....	93
4. 2 A tradição contatualista e o tema da política na etnologia brasileira.....	94

4.3 Reelaborações Xerente dos fatos do contato.....	98
4.4 Aspectos da concepção política Xerente.....	105
4.5 À guisa de conclusão: valor e dualismo Xerente.....	105
Bibliografia.....	111
Anexos.....	116

Resumo

Este trabalho focaliza, além de alguns aspectos história do contato Xerente com a sociedade brasileira, as formas socioculturais dessa sociedade indígena. No que concerne às formas socioculturais serão analisados aspectos do parentesco, dos grupos corporados e da teoria de concepção, ou, identidade biológica. Ainda no que se refere às formas socioculturais, analiso os rituais de nomeação e a onomástica Xerente.

Cada uma dessas formas socioculturais é analisada buscando-se apreender o agenciamento dos fatos do contato presidido pelos indígenas. Nesse sentido é que se inserem a nomeação surgida do contato e a contextualização do futebol pelas aldeias Xerente.

Por fim, este estudo tenta situar as formas socioculturais nos princípios dualistas que funcionam como uma matriz social Xerente.

Abstract

This study focuses on various aspects of the history of contact between the Xerente and the broader Brazilian society, as well as some of the sociocultural forms of this indigenous society. With regard to these sociocultural forms, kinship, corporate groups and the theory of conception or biological identity will be dealt with. I also analyze under this rubric Xerente naming rituals and their onomastics.

Each one of these sociocultural forms will be analyzed through seeking to understand indigenous agency in response to fact of contact. It is within this context that one can understand the naming process that emerged from contact and the incorporation of soccer by the Xerente villages.

Finally, this study seeks to situate these sociocultural forms within the framework of the dualistic principles that serve as a social matrix for the Xerente.

Introdução

Condições de realização deste trabalho

Este trabalho teve seu início na época em que eu estava concluindo meu bacharelado em antropologia social no DAN-UnB. Entre os anos de 1998 e início de 1999, trabalhei como bolsista de iniciação científica no projeto “Efeitos do Fogo no Bioma do Cerrado”, do Departamento de Ecologia da Universidade de Brasília. No interior desse projeto, eu trabalhava no subprojeto “Etnoecologia do Fogo no Cerrado”, orientado pelo Prof. ^o Dr. Carlos Hiroo Saito, e cujo objetivo central era fazer um levantamento bibliográfico sobre as práticas de queimada das sociedades indígenas que ocupam áreas do cerrado brasileiro. A idéia era recensar o maior número possível de informações sobre o ciclo agrícola dos indígenas e suas práticas de queimada para trazer subsídios a outras divisões do supracitado projeto.

Foi no decorrer das leituras que os Xerente chamaram minha atenção pelas poucas informações etnográficas disponíveis, a facilidade de acesso e a notável capacidade de manter suas formas socioculturais frente às vicissitudes do contato com a sociedade brasileira. Em janeiro de 1998 fiz uma visita à aldeia Salto e tive oportunidade de conhecer sua comunidade e o cacique Siptamowë, que se mostrou solícito em me receber para um trabalho de campo e, para tanto, colocou um cômodo da casa do seu genro à minha disposição.

Em junho do mesmo ano retornei à aldeia Salto para uma estada de duas semanas, quando então puder ter um contato mais próximo com toda a comunidade, trabalhar as genealogias, obter os nomes, coletar relatos e, sobretudo, observar o manejo do ecossistema, as práticas agrícolas e a subsistência da comunidade. Essa visita, devo observar, além de obter dados para o projeto do qual era bolsista, visava ao meu trabalho final de conclusão de graduação sob orientação do Prof. ^o Dr. Paul Little.

Apesar de que meu intuito nessa primeira viagem aos Xerente fosse estudar o manejo do ecossistema e a subsistência do grupo, encontrei a aldeia convulsionada por uma disputa entre duas facções pela liderança da aldeia. O contexto, que envolvia ameaças de morte, boatos, feitiçaria e conciliábulos intermináveis das facções, acabou absorvendo meu interesse e meu parco tempo para pesquisar o manejo do ecossistema dos Xerente. Após retorno de campo e ponderado sobre os acontecimentos da aldeia,

meu orientador achou por bem retornar uma segunda vez à aldeia Salto, o que ocorreu em Novembro de 1998.

A essa altura, a sucessão na aldeia Salto desdobrava-se numa rede de alianças e disputas que, descobri eu, articulava-se com outras aldeias até alcançar autoridades estaduais e federais, o procurador da República em Tocantins e funcionários da Funai. Mais uma vez, permaneci na aldeia Salto duas semanas com o objetivo de amadurecer várias questões da minha monografia de graduação. Assim, das duas viagens de campo aos Xerente resultaram minha monografia de graduação e um relatório de pesquisa, referente ao subprojeto do Departamento de Ecologia do qual participava, entregue ao CNPq com dados sobre práticas de roçado e manejo do ecossistema pelos Xerente da aldeia Salto.

Terminada a graduação e sobrevivendo o mestrado não tinha idéia do que viria a trabalhar, pois os Xerente não se situavam no meu horizonte de interesses naquele momento. Todavia, decorrido um semestre, e dada a premência de estabelecer uma linha de trabalho num mestrado com prazos espremidos, decidi retornar aos Xerente da aldeia Salto e lá permaneci por duas semanas.

Portanto, o trabalho de campo do qual resulta esta dissertação foi de seis semanas. Dada a limitação de prazo para concluir as obrigações acadêmicas do mestrado e realizar pesquisa de campo além de outras circunstâncias materiais, limitei-me a abordar as questões a seguir buscando o máximo de rendimento possível do meu período de campo. Levantar novas questões sobre a sociedade Xerente à luz da bibliografia da etnologia sul-americana e da bibliografia foi uma maneira de trazer maior densidade às questões aqui analisadas. De sorte que a experiência com os Xerente, não tendo possibilitado uma descrição etnográfica à altura dos desafios oferecidos pelo grupo, teve ao menos a função de ser uma “didática de campo”, com seus critérios para a formulação de um juízo, o ensinamento para elaborar uma perspectiva própria sobre os trabalhos conduzidos por outros antropólogos, e, sobretudo, o aprendizado para abordar as qualidades e nuances mais sensíveis do nosso “objeto” de pesquisa etnológica.

Devido às limitações materiais da pesquisa, em todas as minhas estadas junto aos Xerente estive na aldeia Salto e hospedado na casa 9, a de Sirinawë (*Kbazi*). Ainda que não dispusesse de condução própria no decorrer da pesquisa, visitei as aldeias Porteiras, Recanto, e Funil. Se meu foco etnográfico ficou centrado na aldeia Salto e limitou o alcance da pesquisa, ainda assim considero a decisão acertada, pois, dado que meu tempo não me permitiria calcorrear por outras aldeias, permanecer na aldeia Salto apenas me ‘familiarizou’ com seu ritmo e muitos dos imponderáveis que envolvem a

atmosfera do dia-a-dia da comunidade.

Questões e Temas abordados

No primeiro capítulo deste trabalho vou abordar a história do contato da sociedade Xerente com a sociedade brasileira nos mais de 250 anos que mantém esse processo em curso. Dentre os problemas mais importantes deste capítulo menciono as condições e os precedentes da colonização do Brasil Central que determinou o cisma dos grupos Akwë (Xavante e Xerente) ocorrido na segunda metade do século XIX. Abordo também a identidade Xerente que se configurou no decorrer do século XX e apresento um breve panorama dos Xerente contemporâneos.

No capítulo seguinte, vou analisar e descrever aquelas formas socioculturais que abrangem o parentesco, os grupos corporados (clãs, metades, associações masculinas) e a teoria de concepção nativa que se constitui como uma identidade biológica. Também nesse capítulo, discuto e analiso as obras dos autores que trouxeram contribuições à etnologia Xerente nos temas analisados neste mesmo capítulo. E por fim, tento apreender algumas das idéias e valores, sobretudo no caso dos princípios sociocosmológicos do dualismo, que os Xerente elaboram sobre as formas socioculturais que analiso.

O terceiro capítulo aborda os processos de nomeação sob duas formas de realização: os rituais masculino e feminino e a onomástica Xerente. Além disso, nesse capítulo faço algumas distinções do que compreendo ser uma nomeação do contato dos Xerente com a sociedade brasileira em língua portuguesa.

Por fim, o quarto capítulo, de caráter mais conclusivo, visa a retomar algumas das questões referentes ao contato já abordadas de forma pontual nos capítulos que o antecedem. Acrescento também algumas distinções e análises do agenciamento do futebol feito nas aldeias Xerente e destaco as concepções que os nativos fazem dos processos políticos desde uma discussão com o trabalho de De Paula. Ao final, discuto os princípios dualistas Jê à luz de uma cosmovisão Xerente.

CAPÍTULO I

História do contato e devir Xerente

1.1 Introdução

Os antropólogos que têm estudado os Xerente desde Nimuendajú sempre se depararam com os limites historiográficos que a tarefa impõe. Voltando-se para esta dimensão da vida sociocultural Xerente, o analista depara-se com dois obstáculos a obstar-lhe o caminho: por um lado, a escassez de fontes históricas precisas e detalhadas do período antecedente à primeira visita de Nimuendajú, na década de 30, cria uma bruma de incertezas que dá margem apenas às hipóteses sobre as condições sociais em que os Xerente viviam; e, por outro, todos aqueles sempre mencionados déficits de historicidade dos grupos ameríndios e característicos dos seus respectivos devires são característicos da sociedade Xerente: ausência de genealogias ancestrais como trama simbólica dos acontecimentos da vida sociocultural e política, preferência por figuras de fundadores míticos em detrimento de ancestrais e a precedência do mito no conjunto dos gêneros narrativos.

No caso Xerente, preencher essas lacunas passa, em parte, por um exame preciso dos registros históricos, sobretudo os em domínio da prelazia Católica do Tocantins e da Igreja Batista, das relações sociais do grupo com segmentos da sociedade nacional e instituições religiosas que fizeram incursões nas áreas ocupadas pelo grupo nos últimos 150 anos.

Não creio, assim, que apenas por intermédio dos processos políticos e sociais que se articulam com a situação de contato interétnica “os Xerente constituem, ao longo do tempo, uma verdadeira sociedade histórica (De Paula 2000: 01)¹. Contrapondo-se a essa linha de “historicização” das sociedades indígenas, remeto à observação de Sahlins (1985), segundo a qual as diferentes ordens culturais têm seus próprios e distintos modos de produção histórica, se as articulações políticas e as relações sociais decorrentes do contato são englobadas no contexto *das* categorias socioculturais Xerente, o grande desafio analítico é justamente de compreender como os nativos lidam com o sentido desses eventos. Não sendo a intenção reproduzir *tout court* o debate estrutura & história,

¹Infelizmente não consegui ter acesso à dissertação de Luis Roberto de Paula (2000). Doravante, toda citação desse trabalho será feita seguindo sua paginação em uma versão de Word 98, que o autor gentilmente me cedeu. Assim, essa paginação pode, eventualmente, destoar do trabalho apresentado à banca examinadora.

busca-se apenas acentuar, com essas breves considerações, o risco da subsunção da história do índio na história indigenista. Assim, a antropologia pode habilitar-se a identificar essa historicidade que, nos distintos lados de uma situação de contato, terá suas próprias razões que a outra desconhece.

Não tendo o objetivo de esquadrihar a “história Xerente”, tarefa que impõe um trabalho por si só, vou me ater a três tópicos que compreendo como três momentos marcantes de um levantamento historiográfico do grupo. Primeiramente, esboçarei o panorama da diversidade étnica que se disseminava na região do Planalto Central a fim de apontar as linhas mestras das ações de dois segmentos antagônicos: a dos indígenas, em face das condições adversas de reprodução social, e dos colonizadores, obstinados em povoar e explorar as riquezas potenciais de uma região amplamente ocupada pelos indígenas. Em seguida, exploro as primeiras menções históricas aos Xerente e Xavante - grupos irmanados cultural e lingüísticamente - tentando inseri-los no contexto histórico que influenciou a migração Xavante para a região do rio das Mortes, leste mato-grossense, na metade do século XIX. E, num terceiro momento, o foco da abordagem será os elementos engendrados no contexto da situação de contato que concorreram para a configuração da identidade Xerente ao longo do século XX acompanhado, por fim, de um painel das condições sociais e demográficas em que o grupo vive contemporaneamente.

Portanto, a abordagem que vem a seguir visa a esboçar um painel da historiografia dos Xerente levando em conta as disposições antagônicas no encontro dos índios com os brancos e a diversidade étnica presente na região desde os primeiros anos do contato. Ademais, exponho as linhas históricas convergentes para a separação geográfica dos Akwë, por fim, esse painel se completa com os elementos e perspectivas contemporâneas do sistema sociocultural Xerente cuja originalidade segue se reafirmando em face dos desafios oferecidos pelo contato com a sociedade brasileira.

1.2 Precedentes da colonização do Brasil Central

A região do Brasil Central compreendida pela mesopotâmia Araguaia-Tocantins é coberta por campos cerrados pontuados por ilhas de vegetação mais espessa (cerradão) e solos pobres em nutrientes com maior drenagem nas matas de galeria e buritizais que margeiam os cursos d'água. O clima tropical, predominante na região do cerrado, é sazonalmente marcado pela alternância entre período chuvoso e de estiagem, que ocorre de abril a setembro. O ciclo climático do cerrado, que geralmente os sertanejos dividem em inverno e verão, é classificado pelos Xerente como *tã* (estação da chuva) e *wahu* (estação da seca).

Retrocedendo à chegada dos primeiros exploradores no século XVI ao Brasil Central, essa mesopotâmia aparece como ponto de confluência de variados grupos indígenas pertencentes aos troncos Tupi e Jê, estes com poucos relatos históricos detalhados se comparados àqueles legados pelos cronistas quinhentistas e seiscentistas sobre os grupos Tupi do litoral brasileiro. Inúmeras razões contribuíram para a presença de grupos Tupi e Jê nas extensões de cerrado da região, já que eles vinham migrando em movimentos de guerras intertribais e, sobretudo, disputando territórios com as primeiras levadas de bandeirantes e colonizadores que ali chegavam.

Muitos desses grupos indígenas extinguíram-se após o século XVI, ou, mesclaram-se a outros grupos. Devido esse processo de *melting pot*, as fontes documentais legadas por esse período, como no caso Xerente, permitem uma inferência apenas hipotética do etnônimo ali citado e a denominação com que o grupo indígena é hoje chamado. Além disso, o predomínio de grupos Jê na região, acompanhado das formações faccionais, dos cismas de aldeias e das trocas intertribais, também contribuiu para uma área etnográfica sempre propensa aos arranjos territoriais e deslocamentos de grupos indígenas, sobretudo nesses casos de guerras e aldeamentos.

A primeira penetração de uma bandeira no sertão da mesopotâmia Araguaia-Tocantins que se tem notícia fez-se pelo sul do rio São Francisco entre 1589 e 1593. Comandada por Domingos Luis Grou, um português casado com uma índia e que morreu no sertão; a marcha da bandeira foi concluída por Antônio de Macedo, filho de João Ramalho (Bertran 1994: 39). Em 1597, a expedição de Domingos Rodrigues, sob os auspícios de D. Francisco de Souza, Governador-geral situado na Bahia, trouxe da região das proximidades do Araguaia uma índia Goyá [Guaiá?]. Em seguida, suceder-se-iam por ordem as seguintes bandeiras: a expedição de Afonso Sardinha, que parece ter descoberto ouro ao norte de Vila Boa de Goiás em 1598; a expedição de Nicolau Barreto

com 300 homens, que adentrou Goiás pelo norte do Paranatinga (vale do Paranã) e escravizou índios Temiminó (Tupi) em 1602; a bandeira do espanhol Martim Rodrigues Tenório de Aguilar, que esteve com os Karajá na Ilha do Bananal e com os Bilreiro [Kayapó?] na confluência do Araguaia-Tocantins em 1608; a bandeira de André Fernandes, que em 1613 atingiu a cabeceira do Tocantins, onde contataram índios Caatinga [Bilreiro? Kayapó?] municiados de ferramentas, vestimentas de Rouen, foices, cunhas e machados por um grupo de franceses que, adiantando-se aos portugueses, haviam-se instalado numa fortaleza 60 léguas abaixo da confluência do Araguaia-Tocantins no curso do Amazonas; por fim, e encerrando esse ciclo precoce de bandeiras paulistas na região, em 1615 parte a bandeira de Antônio Pedroso de Alvarenga para o Araguaia. Após essa última bandeira, um interregno de meio século sem bandeiras paulistas pelo Planalto Central só seria interrompido pela bandeira de Francisco Lopes Buenavides, que, em 1665, atingiu “o sertão dos Guaiás” (: 41 e ss). Nesse ínterim, contudo, houve incursões de bandeiras paraenses como a do capitão Francisco Caldeira Castelo Branco, que subiu o Tocantins entre 1616 e 1623; e a bandeira de Bartolomeu Barreiros de Ataíde, que partiu de Belém em 1644 e esteve com os Karajá na ilha do Bananal. Dois fatos não podem ser esquecidos sobre o povoamento da região e que se somam às incursões de todas essas bandeiras: o povoamento da foz do Tocantins com engenhos de açúcar na década de 1640 (: 52) e a peregrinação de jesuítas pelas margens do Tocantins em 1625 “na redução da gentilidade” (Alencastre 1863: 24). Segundo Bertram (: 53), a descoberta e o devassamento de Goiás anteriores à fundação colonizadora - quer sejam obras de franceses, paulistas, paraenses ou jesuítas - obedeceram a pressupostos alinhados em seus respectivos propósitos: exploração de uma economia natural de apropriação ou expropriação dos seus produtos inscritos no sistema mercantil mundial dos séculos XVI ao XVIII; sem descartar, ao meu ver, como parte importante do contexto histórico de ocupação do Brasil Central, as complexas relações entre os reinos de Portugal e Espanha e as guerras luso-holandesas no nordeste brasileiro.

As excursões de todas essas bandeiras, paulistas ou paraenses, além da presença de franceses e das missões evangelizadoras dos jesuítas, perfazem os segmentos sociais que compunham as frentes desbravadoras do sertão do Planalto Central a preparar as linhas mestras da ocupação colonizadora da região: desbravamento de áreas inóspitas; embates e escravização de indígenas; fundação dos primeiros núcleos de povoamento e o papel fluvial do Tocantins e Araguaia. As diferenças de origem e de perfil dessas empresas de prospecção econômica, escravista e

colonizadora resultaram dos interesses que as mobilizavam naquele momento, tendo como pano de fundo as disputas territoriais e exploratórias iniciadas pelas capitanias do Pará, São Paulo e, um pouco depois, a de Minas Gerais em torno dos veios desconhecidos da região do Planalto Central, pois que a Província de Goiás só viria a adquirir independência em 1749 (Chaim 1983: 29).

O contexto multiétnico, como já se observou, pulverizava fronteiras e territórios entre os grupos indígenas dando ampla margem às assimilações interétnicas, sobretudo mediante os intercasamentos advindos dos raptos tribais, das uniões com brancos ou escravos. A política pombalina de aldeamentos dos indígenas no século XVIII injetava maior escala às assimilações já que pressupunha a utilização de grandes efetivos de pessoas e recursos, além de mobilizar os interesses da escravização, da exploração do ouro e da colonização. Sempre sob a caução de fontes a serem ainda analisadas, os registros sobre os grupos indígenas que habitaram a região da antiga Província de Goiás, ainda que não permitam emergir todos os grupos, revela, conforme quadro resumo abaixo, uma diversidade étnica bem mais extensa do que aquela encontrada na conjuntura contemporânea da região:

Meridional	Araé, extintos próximo ao rio das Mortes; Arachá, extintos pelos Kayapó; Crixá, extintos com os Goyá após o contato; Kayapó [sul de Goiás?], conhecidos dos Tupi como Ubirajara e Caceteiro pelos cronistas.
Proximidades da Ilha do Bananal	Tapirapé; Mangariruba; Cururu; Craya, exceto o primeiro, todos extintos e habitantes do rio Grande, antigo Araguaia; Javaé e Karajá; Gradaú; Tessemeu e Amadu-Guaia-Guast, viviam nas proximidades da Ilha do Bananal.
Setentrional	Akroá, extintos próximo aos arraiais de Natividade, Carmo e Chapada; Xacriabá, viviam próximos aos Akroá; Xavante, viviam próximo à Ilha do Bananal; Canoeiro, habitavam locais incertos; Apinayé, extremo norte de Goiás.

Os testemunhos diretos das condições sociais desses índios no período, ainda que carentes dos detalhes similares aos dos cronistas dos Tupi litorâneos, registram algumas particularidades da diversidade lingüística e cultural ali predominante. Atitude diferente de

cronistas dos Tupi como Cardim, Soares de Sousa e Vasconcellos, que aos índios do interior do Brasil atribuíam o termo genérico Tapuya (Maybury-Lewis 1968: 341)². Contudo, bem difícil é fazer uma equivalência direta entre esses Tapuya e os Jê atuais, pois que aos primeiros eram atribuídas feições culturais como defloramento ritual de virgens pelo chefe, rituais de horticultura e uso xamânico do tabaco em rituais que eram [e são] práticas alheias à cultura de qualquer grupo Jê (: 342).

1.3 Arraiais, aldeamentos e notícias iniciais sobre os Xavante-Xerente

Depois das bandeiras e dos exploradores terem primeiro devassado a mesopotâmia Araguaia-Tocantins, e, em 1682, a expedição de Bartolomeu Bueno da Silva apesar de ter logrado êxito na descoberta de ouro na Província de Goiás, o filho deste último funda, em 1727, o arraial de Sant'Ana, futura Cidade de Goiás. Núcleo dos primeiros arraiais que passarão a receber levas de garimpeiros ávidos pela riqueza fácil dos metais preciosos em Goiás, em redor de Sant'Ana surgiram os arraiais de Barra, Ferreiro, Santa Rita, Ouro Fino e Caixa (Ravagnani 1991: 18; Alencastre 1863: 40). Apesar de alguns desses arraiais terem vindo a se tornar nascedouros de cidades goianas, o empenho em se lhes dar continuidade era proporcional ao meteórico tempo de produção aurífera local, de modo que já no findar das descobertas dos veios, em 1789, o governador Tristão da Cunha fazia um desanimado prognóstico para essas localidades: “os grandes arraiais que se estabelecem, de ordinário sem mais outra escolha que a riqueza do lugar, e se fazem mais ou menos consideráveis à proporção da riqueza dos descobertos, de tal sorte que se vêem hoje quase despovoados e reduzidos a tapera arraiais que, poucos anos antes, floresceram e foram populosíssimos” (Alencastre 1863: 23).

As primeiras menções aos Xavante, sempre pontuais, surgem justamente nesta segunda metade do século XVIII, quando começa a implantação das políticas pombalinas de aldeamentos como mais uma tentativa de remover os obstáculos representados pelos índios à exploração da região. Entre 1732 e 1738, os arraiais de Crixás, Traíras, São José do Tocantins, Água Quente e Povoado, destinados principalmente ao assentamento de garimpeiros, já estreitavam suas fronteiras diretamente àquelas dos territórios ocupados por Xerente e Xavante às margens do Tocantins (Nimuendajú 1942: 6). Primeiramente

² Não obstante isso, inegáveis são as imprecisões e generalidades das referências históricas alusivas a esse período sobre os Jê. Ravagnani (1991: 23) observa que o uso do termo ‘gentios’ se sobrepôs a inúmeras referências mais precisas sobre os Xavante.

impedidos de atacar uma mina onde trabalhavam trezentos escravos em 1762, os Xavante em poucos dias tornaram a retomar a ofensiva às roças da localidade com reforços, muitos deles armados de espingardas (*apud* Ravagnani 1991: 25). A mesma fonte, numa outra carta, menciona o interessante fato de que os Xavante, em outro ataque a uma roça onde trabalhavam alguns escravos, ao invés de matá-los, convenceram-nos a irem para suas aldeias onde seriam bem recebidos, com mulheres à disposição (: 26). Mesmo sendo impossível estabelecer a proporção desse processo de “exogamia étnica” envolvendo índios *versus* negros no período dos primeiros contatos, a prática teve alcance social e demográfico pela atenção que veio a merecer da legislação dos aldeamentos, que passou a proibir o Diretor e outras pessoas de chamar os índios de negros (Chaim 1983: 136).

O rápido esgotamento produtivo das minas descobertas nas três primeiras décadas de 1700 impeliu os governadores da Província de Goiás a financiar e organizar bandeiras que explorassem um número cada vez maior de localidades a fim de sanar as combalidas contas do erário (Ravagnani 1992: 29). Além dessas bandeiras financiadas pelo governo provincial, os Xerente e os Xavante ao norte da Província tinham de se ater com aventureiros provenientes do Piauí que proliferavam pela região atravessando o rio Sono, as cabeceiras do Parnaíba, Urussuí e Balsas; não esquecendo também os índios Krahó, recuados por criadores de gado que disputavam território com os Akwë (Melatti 1978: 23). Dessa forma, após a segunda metade do século XVIII, os enfrentamentos entre índios e brancos resultaram em inúmeros conflitos armados que traziam perdas consideráveis para ambos os lados. A mina aurífera de Matanças, localizada nas proximidades de Pontal, atual Porto Nacional, por exemplo, teve suas residências destruídas quatro vezes por grupos Xavante. Em 1774, provavelmente os mesmos Xavante impuseram forte resistência à expedição do Capitão Maximo que vinha de Pilar para Pontal (Nimuendajú 1942: 06).

As relações entre índios e colonos sofrerão ligeiras mudanças a partir da implantação da política pombalina de aldeamentos na segunda metade do século XVIII. Tratados até então como objeto de guerra justa, aos índios a coroa portuguesa prescreverá um regime de aldeamento e confinamento em redutos onde seriam ‘civilizados’ como mão-de-obra disponível para a lavoura. Ora, a localização desses aldeamentos nas proximidades dos rios tornaria os índios ótimos auxiliares na navegação e já não representariam encargos às bandeiras que adentravam o interior dos sertões. Esse esquema de aldeamento e servidão, concebido pela coroa portuguesa, foi aplicado aos Xavante principalmente no aldeamento de Pedro III, localizado em uma serra deserta

nas proximidades do rio Carretão Grande. Nessa localidade, conforme as várias fontes, entre 2.000 e 8.000 Xavante foram aldeados depois de persuadidos por um compatriota denominado de Tristão da Cunha, ex-prisioneiro das tropas do governador seu homônimo (Ravagnani 1991: 39). A rendição desses Xavante liberou o acesso dos colonizadores às províncias do Pará e Maranhão, principalmente a primeira pela facilidade de contato através dos rios Araguaia e Tocantins (: 45).

Nimuendajú observa que os Xavante-Akwẽ recebiam outras três designações além de Xavante: Crixá, Puxiti e Tapacua (Nimuendajú 1942: 3). Com essas designações ele situa o grupo no extremo norte de Goiás, estendendo-se pelas áreas ao sul do Piauí, leste do Tocantins, nordeste do rio Sono, proximidades do rio Manoel Alves Grande, acima da cachoeira do Lajeado até o sertão do Duro e entre a localidade de Rio Preto e o Maranhão (Mapa Histórico de Goiás). Ainda que tenha havido uma concentração de Xavante e Xerente na região mais ao norte de Goiás, parcela considerável dos Xavante, nesse período, estava dispersa pontuando sua presença em aldeamentos de diferentes localidades, dos quais se citam: São José de Mossâmedes, o maior aldeamento de Goiás à época, construído em 1774 para os Kayapó mas que chegou a ter mais de 8.000 índios entre Akroá, Xavante, Karajá, Javaé, Karijó e Naudez (Chaim 1983: 119); o aldeamento de Salinas ou Boa Vista, construído em 1788 para receber parte dos Xavante aldeados em Pedro III, a princípio rejeitado pelos índios devido à distância e péssima localização, mas que em 1844 Castelnau o encontrou habitado por 180 Xavante (Ravagnani 1991: 54); a aldeia de Estiva, visitada por Couto de Magalhães em 1863, compunha-se de duzentos indivíduos em sua maioria Xavante e Karajá, com dois Canoeiro e alguns nacionais [?] (: 54). No ano de 1824 o Brigadeiro Cunha Mattos estabelece o aldeamento da Graciosa que, segundo ele,

“foi mandado edificar por ordem minha no dia 28 de junho de 1824 na margem direita do Tocantins junto ao ribeirão Taquaruçu, 12 léguas ao norte de Porto Real; para habitação dos índios xerentes que vieram pedir [...] e com efeito chegou a reunir 800 [...] selvagens [Xerente e Xavante], com um furriel e dois soldados” (Brasil 1924: 202)

Esse aldeamento, é bom observar, foi atacado pelos Xavante apenas cinco meses após o seu estabelecimento³ (: 203). E, finalmente, no ano de 1851, às margens do córrego

3 Observação curiosa ou mera ironia da história, o ponto onde provavelmente se localizava o aldeamento da Graciosa - a confluência do rio Taquaruçu com o rio Tocantins - hoje é o local onde se instala anualmente a praia fluvial da Graciosa, um dos pontos turísticos mais badalados de Palmas entre os meses de junho e agosto.

Piabanha, cerca de trinta léguas de Porto Nacional, foi criada a aldeia Teresa Cristina do rio Tocantins, onde hoje é grande parte do território Xerente. Segundo censo do Frei Rafael de Taggia, essa localidade era habitada por 2.139 Xavante/Xerente - 944 homens e 1.195 mulheres; mas esse número, o próprio frei reconhece, era apenas aproximado, pois, em nenhum tempo achavam-se juntos e as epidemias e invasões de bandeiras eram de tal modo freqüentes que sua população oscilava ao talante dessas variáveis (Taggia 1856: 120). Entre 1887 e 1888, o jornalista francês Alfred Marc, um dos diretores da *Société de Géographie Commerciale* de Paris, esteve em Teresa Cristina como visitante e diz ter encontrado uma população de 2.723 pessoas (*Apud* Magalhães 1927: 16); número pouco confiável, pois representaria um improvável aumento de 27,3 % em relação à população de 1.851 numa época prenhe de epidemias.

Todavia, é importante reter algumas implicações que houve desde a implantação dos núcleos populacionais em Goiás do século XVIII ao XIX e dos arranjos sociais concebidos pelos agrupamentos de Xerente e Xavante como reação à colonização. Amplamente dispersos pelo Planalto Central, os grupos Xavante ocupavam desde a região de Goiás localizada nas brenhas do rio Maranhão e proximidades do atual Distrito Federal (Bertram 1994: 11) até grupos demograficamente mais densos ao norte e beirando a fronteira do Maranhão e do Piauí, com uma parte ocupando o aldeamento de Pedro III e seus arredores no oeste de Goiás. A crescente ocupação das terras mais ao sul da região impelia os Akwë a se concentrar na região norte, onde foram obstados pelos Timbira ocidentais e outros grupos Jê do norte. A convergência dos Akwë na região norte da Província resultava, nesses termos, tanto das pressões dos colonos que lhes imputavam aldeamentos ou guerras justas quanto das relações antagônicas com outros grupos indígenas da região.

Não há consenso entre os autores sobre como se definiam as relações que os grupos Xavante e Xerente estabeleciam entre si no período em que conviveram. Chama atenção a desproporção entre as citações envolvendo grupos Xavante e as menções mais raras aos Xerente. Se por vezes os Xavante aparecem como aliados dos Xerente (Alencastre *apud* Maybury-Lewis 1965: 344) ou como uma subtribo deste grupo; por outro lado mais de um autor subordina a existência dos Xerente à de subgrupos Xavante. Assim como no caso da região já foi observada a inexistência de fronteiras delimitando território, cultura ou ações políticas dos nativos, as fontes também dão apenas margem à hipótese, mais aceita, sobre a unidade Xerente e Xavante baseada nas analogias culturais e lingüísticas (Nimuendajú 1942; Maybury-Lewis 1965). Distinções, se existiram, foram as de ordem política reconhecida enquanto tal por viajantes e cronistas (Maybury-

Lewis 1965: 351).

Uma das principais lacunas a merecer reflexão sobre a relação que esses dois grupos mantinham até o século XIX é quanto às razões que levaram à migração Xavante. Apesar das diferenças de ênfase, Maybury-Lewis (1965), Farias (1990) e De Paula (2000) se alinham na tese de que houve um momento de um cisma dos dois grupos Akwë, fato que teria levado à separação geográfica definitiva. É interessante observar que os três autores partem, do pretérito ao presente, relacionando fatos a partir da leitura das inúmeras fontes históricas até chegarem às condições que determinam a separação dos dois grupos.

Adotando um procedimento inverso ao desses autores, e partindo dos dispositivos socioculturais nativos para se compreender a história, creio possível aventar hipótese distinta baseado-me nas informações e fontes supracitadas. A tese do cisma entre os dois grupos, parece ser mais bem compreendida ao se lhe lançar luz desde o prisma da organização social contemporânea de ambos os grupos. Com efeito, se esta cisão em larga escala ocorreu, o mais provável é tê-lo sido entre 1810 e 1824, pois, antecedendo esse período, as fontes citam-nos como aliados, ao passo que no período ulterior a 1824 predominam as divergências entre os dois grupos tal como os ataques Xavante ao aldeamento da Graciosa habitada predominantemente por índios Xerente. A conhecida característica dos Akwë de buscarem dirimir acirradas disputas intra ou interclânicas por intermédio das formações faccionais quase sempre dá origem a novas aldeias, mecanismo imanente às formas socioculturais dos grupos Akwë e que, conforme se pode inferir das fontes, está na base da cisão ocorrida na região da mesopotâmia Araguaia-Tocantins.

O adensamento⁴ populacional dos colonos e as incursões em busca de metais preciosos certamente provocaram a ocupação de territórios que passaram a confinar os grupos indígenas em áreas mais circunscritas após o século XVIII. Considerando o surgimento de formações faccionais no contexto histórico dos aldeamentos, das povoações e das “guerras justas”, os grupos de Xavante viam o processo reduzido em sua escala espacial àquelas localidades onde pudessem se instalar a salvo dos colonos. A coabitação de grupos Xavante e Xerente no norte da província até o século XIX provavelmente foi o efeito da referida pressão migratório exercida sobre os primeiros Xavante que se localizavam ao sul. Aliás, a primeira separação de grupos Xerente e Xavante pode ter ocorrido pouco antes do surgimento dos povoados no século XVIII.

⁴ Falo em adensamento considerando a probabilidade de que nem todos os Xavante chegaram a se concentrar no extremo norte de Goiás.

Assim, a caracterização que os cronistas e viajantes fazem dos grupos Xerente e Xavante era uma interpretação permeada de causas confusas que se alheavam da tentativa Akwẽ de restabelecer uma unidade sociocultural rompida naquela conjuntura por causa das suas filosofias dualistas e das dissensões entre os grupos corporados.

Apoiando-se nas fontes que suprimem as distinções entre os Akwẽ e nos dispositivos socioculturais originários dos princípios dualistas, o devir indígena, que vem a ser o catalisador desses processos de ruptura e agregação, acrescenta nova luz à tese do cisma. Indo até os fatos, cabe apenas mencionar que houve um predomínio Xavante no início do contato, pois não há menção de grupos Xerente aldeados em Pedro III; e a presença de grupos Xerente no aldeamento da aldeia do Duro, reduzida às cinzas em 1789, é mencionada por Martius com uma diferença de quase 80 anos (*Apud* Maybury-Lewis 1965:350). Dois esquemas funcionais subjacentes às fontes chamam a atenção: por um lado, uma menção aos Xavante implica uma menção aos Xerente, o oposto não sendo verdade; por outro, fontes mencionam Xavante e Xerente como meros aliados. Sobre esse último ponto é ilustrativo o confronto, ocorrido em 11 de fevereiro de 1813, em que uma coligação de Xerente, Xavante e Karajá marchou contra o presídio de Santa Maria obrigando seus 38 ocupantes a lutarem contra o cerco das oito da manhã até às três da tarde. No decorrer do conflito “sobre os 12 soldados caiu uma chuva de setas envenenadas, mas nenhuma os offendeu, ao passo que sobre as compactas columnas dos silvícolas as balas produziam grandes estragos!” (Alencastre *apud* Farias 1990: anexo). Segundo o mesmo relato, ao cair da noite, os “silvícolas” suspenderam o cerco e os ocupantes do presídio puderam fugir às pressas.

O mencionado ataque Xavante ao aldeamento de Thereza Cristina, em 1824, também citado por Pohl, antecede em apenas vinte anos o provável término da migração do grupo em direção ao rio das Mortes. Mas, ainda assim, não obstante esses indícios em busca de uma compreensão das questões acima seus esclarecimentos provavelmente nunca serão completos; cabendo-nos, em meio a tantas dúvidas, apenas a certeza de que, dadas as analogias lingüísticas e culturais, a migração Xavante foi decorrente desse processo de cisma em grande escala com seus consangüíneos e afins Xerente.

1.4 Sociedade e identidade Xerente no século XX

Um fato resultante da migração Xavante em direção à região da serra do Roncador, para além do rio das Mortes, consumada no início da segunda metade do século XIX, foi a configuração dos Xerente como não mais obliterados pela presença dos Xavante em fontes e cronistas. Assim, nada obstante uma ou outra menção genérica aos Xerente em paralelo aos Xavante, começa a surgir descrições e detalhes que melhor caracterizam a cultura Xerente em relação à de outros grupos da região.

Com efeito, o enriquecimento descritivo nas fontes que se sucedem na segunda metade do século XIX traz novos elementos, mesmo que parciais, para se inferir o *modus vivendi* dos Xerente nesse período, bem como um *corpus* vocabular e algo das suas formas socioculturais. São essas dimensões que estarão pontuando o pequeno texto do Frei Rafael de Taggia, um capuchinho italiano que viveu entre os Xerente e os Krahó ao longo de toda a segunda metade do século XIX. Taggia fornece ainda descrições, sempre esparsas, sobre a cosmologia, a população, a cultura material e a subsistência dos Xerente que viviam no aldeamento de Teresa Cristina.

Sobre o período que vai do final do século XIX até o início da década de 30 no século XX aparecem três pequenos trabalhos etnograficamente limitados, mas dos quais se pode apreender alguns dos pressupostos norteadores das concepções ideológicas sobre o índio nas camadas sociais cultas e formadoras de opinião. O contexto do surgimento desses trabalhos caracterizou-se, antes de tudo, por um intenso debate sobre o destino das populações indígenas nos primeiros anos do Brasil República, com mais destaque para três posições políticas sobre a questão: a dos apologistas do progresso econômico sem trégua aos índios que obstassem essa marcha; a posição da Igreja Católica, que reivindicava a primazia de catequizar e civilizar os índios e, por fim, a posição dos positivistas, que propunham a incorporação do índio à civilização sob a égide do Estado e de medidas de proteção como a demarcação dos territórios indígenas (Gagliardi 1989: 104).

No seu livro *Da catechese dos índios do Brasil 1896-1911*, publicado como memória em 1920, a professora Leolinda Daltro, ativista precursora do feminismo e do indigenismo no Brasil, reuniu interessante miscelânea de cartas, discursos, poemas, ofícios e reportagens em que autoridades e anônimos manifestavam suas posições sobre o obstinado propósito dessa professora em visitar as aldeias indígenas dos sertões de Goiás e Mato-Grosso em trabalho de catequese e educação dos índios.

Fato que chama a atenção nesse livro são algumas matérias jornalísticas

descrevendo as viagens que líderes Xerente fizeram ao Rio de Janeiro entre o final do século XIX e 1910 a fim de conseguir ferramentas, armas, vestuário e a instalação de escolas em suas aldeias. Uma primeira dessas viagens, ocorrida em julho de 1896, descreve a visita, à então Capital Federal, de Joaquim Sepé⁵ Brasil, chefe da aldeia Providência, na Piabanha, que se fez acompanhar dos seus compatriotas Domingos (Debaqueró), Sebastião (Dabanhari), Marcellino (Decapsicuá) e Bernardo (Cumencé). Chegando ao Rio, o grupo foi instalado no corredor desabrigado de uma delegacia de polícia junto ao depósito de presos, tendo por leito as pedras úmidas do calçamento (Daltro 1920: 05). Após 20 dias alimentando-se dos rebotalhos de comida da prisão, impossibilitados de se banhar e objeto do escárnio das sentinelas, Sepé e seus companheiros conseguem uma audiência com o Presidente da República Prudente de Moraes (: 17), a quem solicitam “pessoas que pudessem dar instrução e educação a muitas crianças que alli existem sem meios de cultura” (: 21). A professora Leolinda Daltro, que já tinha conhecimento da presença dos índios na cidade - tendo inclusive transformado sua casa em ponto de confluência e albergue para visitantes Xerente, Apinayé e Krahó em trânsito pelo Rio de Janeiro - coloca-se à disposição do governo para ir ao Sertão de Goiás ministrar lições aos Xerente. Alegando falta de verba, o governo indefere seu pedido, mas a professora inicia seu longo périplo de patriota educadora dos índios subvencionada por jornais, estudantes, igrejas, escolas e por intermédio de campanhas públicas beneficentes conduzidas a despeito das perseguições do poder público à sua pessoa, que suspendeu sua licença de docência, reteve seus vencimentos e submeteu-a a situações humilhantes e vexatórias apenas para ela não seguir adiante nos seus planos, pois alegavam tratar-se de mulher. Não bastando tudo isso, ao chegar à área Xerente, a professora foi perseguida e caluniada como sendo o “Anti-Cristo” por Frei Antônio Ganges, fundador de Tocantínia e instalado há quase meio século na área, que a todo custo tentou proibi-la de ter acesso às aldeias (: 347). Seu livro, apesar de não trazer dados etnográficos, reúne interessante iconografia de retratos Xerente, Krahó e Apinayé do início do século e se constitui, sem dúvida, numa importante fonte a esclarecer o andamento das polêmicas por segmentos formadores de opinião sobre o lugar dos índios na construção da Nação nos primórdios da República.

Em 1927 são publicados dois artigos na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* sobre os Xerente. No primeiro deles, *Algumas notas sobre os Cherentes*, Basílio Magalhães faz uma útil recensão sobre as fontes que até então mencionavam o

5 Acredito que os nomes Xerente grafados à época corresponderiam hoje a Sôpre, Dbakro, Dbanĩĩĩ, Dakwapsikwa e Kumĩĩse.

grupo. Também significativo a se destacar nesse autor é sua marcada tendência a formular juízos discricionários sobre os Xerente, e por extensão aos índios, mesclando positivismo-nacionalista, integração civilizatória do índio e um ímpeto classificatório-evolucionista que, mais por ornato de estilo do que pelo esforço conceitual, concebe os índios de acordo com tipologias eruditas da época tais como “selvagens goianos”, “fetichistas”, “grei mongolóide” entre outras do mesmo jaez. Magalhães introduz e justifica seu trabalho correlacionando o interesse do estudo dos Xerente numa tríade que envolve antropologia física, organização tribal e nacionalidade (Magalhães 1927: 05). Os dois primeiros tópicos ele aborda nas entrelinhas de todo o seu artigo, quando na conclusão retoma a alusão inicial à integração do índio nas bases de uma discussão sobre a formação da nacionalidade (: 30).

Já o artigo de Urbino Vianna, *Akuen ou Xerente*, apresenta interesse sobretudo por causa da localização e população das doze aldeias Xerente que ele diz ter obtido em visita não precisada. Pela informação de Vianna, nesse período os Xerente ainda habitavam ambas as margens do Tocantins, existindo à margem esquerda cinco aldeias, e à margem direita as restantes que se espalhavam pelo Funil e outros cinco rios e ribeirões afluentes do Tocantins. De acordo com observações que o autor afirma ter feito, a população Xerente giraria em torno de 1.400 pessoas, número elevado se considerarmos toda a população atual com pouco mais que 1.800 pessoas, mas também um número diminuto se considerarmos os supostos 2.723 do final do século. Alinhado nas tipificações e pressupostos evolucionistas de Magalhães, Vianna segue um esquema de apresentação da sociedade Xerente que mistura argumentos morais com uma terminologia erudita. Seguindo a voga da época, inicia sua descrição pela caracterização dos biótipos Xerente, em seguida passa às suas considerações morais sobre a família, constituída, segundo ele, em patriarcado rudimentar, sendo a união sexual resolvida

“quando o macho, em todo o seu vigor viril, está apto para a procreação. [...] A mulher respeita ao marido e lhe obedece em tudo, mesmo no mercado do seu corpo, pois todos consideram a mulher posse legítima do marido [...] A moral da família é muito especiosa: o marido fecha os olhos quando as infidelidades da mulher lhe rendem qualquer cousa” (Vianna 1927: 40-41).

Sobre essa insinuação de um suposto rufianismo dos maridos Xerente, Nimuendajú reagiu categoricamente afirmando que “Vianna está inquestionavelmente errado quando caracteriza desse modo a moral da família Xerente [...] do que eu conheço sobre os Xerente, eu não lhes atribuo uma adaptabilidade em tais óbvias contradições

com todos os casos concretos citados” (*op. cit.* 36).

Observa-se assim que o delineamento mais efetivo da cultura Xerente e do registro de suas feições até então não descritas se deu no curso de um contexto em que os indígenas passaram a ser tomados como o último obstáculo à expansão das fronteiras da civilização. Marcados por essa concepção ideológica mais geral, todos esses três autores⁶ impregnaram-na em suas escolhas descritivas e caracterizações da sociedade Xerente, restando pouca ou nenhuma margem de manifestação da alteridade nativa, fato este, ao meu ver, tido menos como puro e simples etnocentrismo pessoal dos três do que as determinações históricas dos seus respectivos tempos e das posições sociais que assumiam.

O trabalho de Curt Nimuendajú pode ser considerado como um divisor de águas na historiografia Xerente. Os detalhes etnográficos que ele se preocupou em registrar, o esforço de relativização que marca seu *feeling* antropológico e sua notável intuição para as perspectivas privilegiadas pelas concepções nativas dão mostras de sua vida de dedicação às populações indígenas no Brasil. Na obra clássica, *The Šerente*, Nimuendajú segue o roteiro descritivo tradicional de suas monografias: história, organização social e cosmologia, com as subdivisões exigidas por esses três grandes tópicos.

Diferente do modelo de sociedade Xerente que concebe e descreve, Nimuendajú exprime sua desolação e desapontamento⁷ por ter encontrado a cultura Xerente num estado de colapso, econômica e socialmente arruinada e confinada pelos povoamentos dos “neobrasileiros”⁸ (Nimuendajú 1942: 8). Sem se resignar diante desse quadro, Nimuendajú combina uma descrição do “presente etnográfico” Xerente com as narrativas providas pela memória dos anciãos para reconstituir o que ele supõe ter sido a sociedade Xerente antes do contato. Desde esse método, Nimuendajú elabora um modelo bastante bem acabado do que seria a organização social Xerente, e sobre o qual teremos

6 Não tive acesso a um outro pequeno artigo de 1915, *Apontamentos sobre os índios Cherentes*, do engenheiro e militante positivista José Feliciano de Oliveira. Segundo Magalhães, José Feliciano recenseou e descreveu as aldeias Xerente, sua forma de governo, a vida doméstica, os costumes étnicos, noções religiosas, as cerimônias rituais, as lendas, o sistema de numeração e os conhecimentos astronômicos (Magalhães 1927: 20). Gagliardi (1989) cita amplamente as atividades positivistas e anticlericais de Oliveira em prol dos indígenas, e suponho que o líder ‘Sepé’, citado por Leolinda Daltro, foi informante de Oliveira numa das viagens do cacique ao Rio, pois, segundo Magalhães, “conta José Feliciano de Oliveira *ter ouvido do capitão Sépé* que aqueles índios foram realmente antropófagos, porém que há muito o deixaram de ser” (: 13, grifo meu).

7 Essa desolação sociológica do pesquisador, que Sahlins (1997) chama de pessimismo sentimental, e marcante na perspectiva de Nimuendajú sobre todos os grupos indígenas que ele estudou, traduz, ao meu ver, um duplo espanto do observador: por um lado, perante a capacidade grupo em englobar e reelaborar os objetos e fatos sociais agenciados do contexto do contato, a despeito do ímpeto assimilativo deste último; por outro, o espanto é efeito do que é desolado como mudanças e descaracterizações violadoras de uma tradição que supostamente existia de forma prístina.

8 Não esquecendo que Nimuendajú considera os indígenas como os verdadeiros brasileiros, ao passo que os colonizadores seriam os neobrasileiros.

oportunidade de retornar na discussão sobre as formas socioculturais.

Os dados de Nimuendajú trazem alguns esclarecimentos quando comparados aos de seus antecessores apresentados até agora. Na primeira estada de Nimuendajú entre os Xerente, em 1930, ele encontrou nove aldeias, quatro a menos que as treze encontradas por Vianna menos de uma década antes. Se ocorreu essa redução de aldeias entre as duas visitas, o período parece demonstrar um movimento centrípeto e agregador de aldeias Xerente que se confirmaria na segunda visita de Nimuendajú em 1937, quando encontrou apenas sete aldeias, quando o número de aldeias se estabilizou entre sete e 9 até os anos 70. Esse movimento centrípeto ocorrido entre os anos 20 e 30 é inverso ao movimento centrífugo de formação e dispersão de aldeias a partir da década de 80, já tendo chegado a 34 aldeias (1999).

Nessa mesma época, Nimuendajú observou que, tirante as circunstâncias rituais, iniciatórias e a sucessão do chefe⁹, cada aldeia era uma comunidade completamente independente, sendo facultado às famílias habitarem as diversas aldeias sem alteração dos seus respectivos *status* nas novas localidades (: 10).

A estada de Nimuendajú coincidiu com um período marcado por conflitos entre os índios e os habitantes das cidades vizinhas em torno de suas terras. Em 1937, por exemplo, o chefe da aldeia Providência, Bruwê, arriscava a própria vida defendendo as terras das aldeias contra os invasores que tentavam ocupá-las de todos os lados (*Op. cit.*, 14). A defesa da terra, questão candente em toda história da relação dos Xerente com os brancos, apresenta indícios de já no século XIX ter exibido manifestações de defesa. Significativo deste fato foi uma visita do líder Sliemtoi, antecedendo a visita de Sepé ao Rio em 1896, ao Imperador D. Pedro II no ano de 1868, para pedir o mesmo que pediu Sepé (Maybury-Lewis 1990: 68; Daltro 1920: 366), este que tinha entre suas queixas ao presidente da República “a ameaça que os grandes fazendeiros significavam para as terras em que viviam” (Gagliardi 1989: 109). Curioso é observar que a figura do Imperador, sobre o qual tive a oportunidade de ouvir mencionado *en passant* no relato de um ancião, fixou-se na memória Xerente como uma sábia figura benevolente, preocupada em garantir aos índios o domínio e a posse de suas terras (Ribeiro 1977: 67; Maybury-Lewis 1990: 68 *et passim*; Nimuendajú 1942: 45).

Um grande mérito do trabalho de Nimuendajú foi seu cuidado em registrar a íntegra de fatos que ajudam hoje a compreender a organização social e o processo de

9 Interessante observar que Nimuendajú não obteve a anuência do chefe Bruwê, para permanecer na aldeia Providência, antes deste consultar os chefes de outras aldeias (*Op. cit.*, 14). Apesar da atitude demonstrar uma articulação política entre as aldeias da época, e minhas visitas às outras aldeias serem sempre precedidas de solicitações aos seus respectivos chefes, minha estada no Salto independeu desse tipo de anuência.

formação de facções clânicas de teor político-conflitivo entre os Xerente. Destaco e reproduzo abaixo um desses conflitos surgido entre dois grupos clânicos na década de 30:

“Pouco antes de 1930, o chefe do Boqueirão, Kruĩka’ - do clã *krozake* - foi morto por um *sdakrã*, que suspeitava dele por feitiçaria. Os *krozake* clandestinamente resolveram conspirar uma vingança. Em 1934 na festa anual da igreja da Piabanha dois eminentes anciãos, Šiku (*sdakrã*) e Prakumze (*krozaké*) tiveram uma violenta contenda na praça. Šiku defendeu a superioridade dos *sdakrã* sobre os *krozake* com tal eloquência que deixou o envergonhado Prakumze em silêncio. Tão logo ocorreu esse incidente, um homem do clã de Prakumze matou Šiku quando ele estava viajando para os Krahó, entre os quais havia morado por algum tempo e onde recentemente um dos seus filhos havia sido assassinado. Após a morte de Šiku, também seu segundo filho foi morto pelo clã de Prakumze, ajudado por um Krahó.

Como resultado disso, os *sdakrã* de diversas aldeias juntaram-se em marcha contra os assassinos, que estavam em Pedra Preta. No Varjão, 16 km abaixo da Piabanha, os grupos hostis encontraram-se, e num conflito com armas de fogo um certo Sirnari foi morto entre os vingadores. Ele, no entanto, não era um *sdakrã*, mas um šiptato convencido a vir junto. Do lado *sdakrã* também houve uma baixa; os šiptato teriam considerado suas perdas como compensadas e esforçaram-se em prol da paz junto aos *krozake*. Enquanto isso, os šiptato esperaram o transcorrer dos eventos por dois anos, aguardando se um acordo poderia ser alcançado sem o recurso da morte de um *sdakrã*. Como nada disso aconteceu, eles finalmente decidiram cobrar uma vendeta aos *sdakrã* pela morte de Sirnari. Os *sdakrã*, entretanto, mesmo diante de qualquer demanda formal a eles, rejeitaram qualquer responsabilidade pela morte de Sirnari, e imediatamente fizeram a paz com os *krozake*, tentando lançá-los contra os šiptato. Nesse pé estava a coisa durante minha estada entre os Xerente em 1937. A questão da vendeta de Sirnari era considerada como algo envolvendo os šiptato de todas as aldeias” (*Op. cit.*, 20).

Este conflito, desdobrável a cada lance sem uma solução de consenso, revela-se paradigmático por enfeixar aqueles vestígios tão característicos dessas disputas faccionais no interior dos grupos corporados Xerente: feitiçaria, vendeta, morte, boato, alianças, cisões e o poder da fala como um atributo de persuasão do líder. Do ponto de vista da relação entre os clãs e as metades, esse conflito, já em si repleto de desdobramentos, dá margem a dúvidas que a narrativa de Nimuendajú não esclarece. *Sdakrã* e *krozake* são clãs compondo a mesma metade exogâmica, com o detalhe de que, nos relatos míticos, os *krozake* são como "sócios menores" incorporados tardiamente à metade; seria então essa condição de sócio menor um agravante do conflito? Por outro lado, a intervenção da metade šiptato nesse conflito, não esclarece se aí se incluiria o clã que mantém a relação de *narkwa* [amizade formal] com os *krozake*.

Mas a exemplaridade do caso, aparentemente desencadeado por uma vendeta e suficiente para suscitar essas questões acerca das relações entre os clãs e as metades, inclui-se dentre vários outros narrados pelo próprio Nimuendajú em que o foco do conflito pode centrar-se em torno da deposição do chefe, do roubo, da feitiçaria, das demandas do tio materno quando ocorre a defloração da sobrinha e variados outros casos de adultério e ciúmes, disputa pela posse de crianças, questões de débito, calúnia, ameaças e, segundo Nimuendajú, uma porção de outras ninharias que sempre ocupavam o cacique da aldeia Providência (*Op. cit.*, 15).

O período compreendido entre a década de 30 e 40 foi particularmente marcado pela ocorrência de epidemias de varíola, malária e febre amarela na região. Nimuendajú não entra em detalhes acerca dessa questão na sua monografia, mas em carta de 18 de junho de 1937 a um amigo, afirma ter encontrado os Xerente em estado lastimável: “Desde minha última visita em 1930 o seu número diminuiu de 500 para pouco mais de 300. Três aldeas (*sic*) das que então havia não existiam mais. Bexiga [varíola] por toda parte” (*Apud* Mantoanelli Luz 1999: 58).

Entre os anos de 1934 e 1938, Júlio Paternostro, trabalhando no Serviço de Febre Amarela, descreve no seu livro *Viagem ao Tocantins* - como o mesmo misto de desolação sociológica de Nimuendajú e espanto pela persistência do “*quid* hereditário” que arrasta os índios para o modo de vida ancestral e os tornam infensos à “civilização” (Paternostro 1945: 141) - os contatos próximos que teve com os Apinayé e os Xerente. Segundo ele, os Xerente repartiam-se em cinco aldeias de aproximadamente 180 famílias; e do ponto de vista da reprodução social “os indivíduos [estão] escasseando à custa da malária que, pela alta incidência, é uma praga [da] região” (:147). Tendo vivido e sentido esse período como ameaçador à reprodução social do grupo, o ancião Ktëmëkwa relata ter sido um dos raros sobreviventes da antiga aldeia do Boqueirão, na atual área Funil, que foi assolada pela febre amarela nos idos de 1942 e 1943.

Entre as décadas de 50 e 60, o antropólogo inglês Maybury-Lewis permaneceu, junto com sua esposa Pia, entre julho de 1955 e fevereiro de 1956 trabalhando com os Xerente com o objetivo principal de aprender a única língua Akwë análoga à Xavante, com os quais ele pretendia fazer um trabalho de campo mais prolongado. Da estada com os Xerente Maybury-Lewis não produziu nenhuma monografia, surgindo tão-somente um artigo sobre organização social na coletânea *Dialectical societies* (1979) e o relato em primeira pessoa, *O selvagem e o inocente*, publicado na década de 60.

Esse último trabalho, um *mix* de crônica, confissão e narrativa picaresca, destina-se a um público mais amplo de leitores curiosos por relatos etnográficos salpicados de

exotismo. Ainda que carregue nas tintas da caricatura e do lugar-comum, *O selvagem e o inocente*, sem precisar ser julgado com o rigor de um trabalho monográfico, trata-se mais de uma crônica dos costumes que singulariza a vida Xerente, dos seus rituais de nomeação, das intrigas das facções clânicas, das disputas intra e interaldeias, dos conflitos no âmbito do contato interétnico, dos estereótipos que os regionais alimentam sobre a cultura Xerente, além de ser uma improvisação narrativa dos dramas pessoais do pesquisador com os indígenas.

A população encontrada por Maybury-Lewis foi de apenas 330 indivíduos na época de sua pesquisa, dando a entender um crescimento populacional irrisório em relação aos 300 citados por Nimuendajú em 1937. O efeito das mortalidades provocadas pelas epidemias ocorridas entre a década de 30 e 40 também deve ter exercido grande influência nesse baixo crescimento populacional.

Na década que antecedeu a chegada de Maybury-Lewis, as disputas territoriais entre os Xerente e os regionais, assinaladas como foco de conflito já no século XIX, acirraram-se em função da expansão pastoril dos fazendeiros regionais. As visitas de Nimuendajú tiveram o efeito prático de chamar a atenção das autoridades para o cerne de um conflito que punha os Xerente em grande desvantagem na disputa com os brancos. Logo após sua primeira visita, em abril de 1930, o autor de *The Xerente* fez gestões pessoais para que o Estado brasileiro intervisse em favor dos índios conforme se depreende do teor da carta abaixo transcrita *ipsis verbis* e dirigida ao Inspetor regional Major Alencarliense Fernandes da Costa:

“Uma turma destes índios visitou o nosso Posto de Redenção Indígena, apresentando-se ali com a seguinte carta: ‘Piabanha, 4 de abril de 1930 - Ilmo Snr. Major Alencarliense – Bananal – Permita-me que lhe apresente, na pessoa do portador desta, o ‘capitão’ Antonio Cypriano Bruém, da tribo dos Xerentes. (...) É chefe do agrupamento actualmente maior destes índios, situado a tres léguas ao NE da Villa da Piabanha, na margem esquerda do Ribeirão da Porteira, e composto de 9 casas, com cerca de 80 habitantes. O número total dos xerentes eu calculo em 500 no máximo. Durante a minha viagem de estudos etnológicos estive hospedado nesta Aldeia e na casa daquelle Chefe, durante 11 dias, tratado com a máxima atenção e amabilidade. Vi, por essa ocasião, a sua pobreza e as difficuldades com que luctam em adquirir os objetos de primeira necessidade; e também assisti a campanha de mentiras e diffamação que intruzos, ávidos de terras, lhes movem para afastar dos índios as sympathias de quem os visita e para crear precedentes para futuras arbitrariedades. Consultando-se aquelle capitão

commigo sobre as autoridades competentes para attende-lo nas suas afflicções, e conhecendo eu, de longa praxe, a insufficiência da proteção religiosa, tomei a liberdade de aconselha-lo que fosse procurar o Senhor ou quem as suas vezes fizesse no Posto do Serviço de Protecção aos Índios na Ilha do Bananal , na esperança do que se compadeçam do estado deplorável em que se encontram estes míseros restos de uma tribo dantes tão numerosa e respeitada. Aproveito a oportunidade para apresentar-lhe os meus protestos de elevada estima e distincta consideração. (a) Curt Nimuendajú.” (Apud De Paula 2000: 26).

Esta carta de Nimuendajú, enquanto documento produzido por alguém envolvido de forma inexorável aos fatos narrados, enuncia, no seu estilo rogatório, os termos moral e socialmente assimétricos em que se dão as disposições de amabilidade, simpatia, devoção dos "míseros restos de uma tribo dantes tão numerosa e respeitada", e a campanha de mentiras e difamação que intrusos, ávidos de terra lhes movem. Com efeito, esse quadro social em que dois segmentos são pintados em campos e intenções diametralmente opostas era a forma de Nimuendajú, homem habituado a lidar com os burocratas dos diversos rincões do Brasil, compadecer o chefe do Posto do SPI da situação deplorável dos Xerente.

Os dois primeiros postos indígenas instalados junto aos Xerente, o da banda leste do rio Tocantins e o abaixo do rio Sono, ocorreram apenas no início da década de 40, e a medida foi simultânea à atmosfera de medo, terror e ameaça que se disseminou na região logo após o ataque a duas aldeias Krahó em que morreram mais de vinte índios, o que forçou o Governo Federal a instalar um Posto e o Governo de Goiás a conceder a estes índios o uso e gozo de uma área de terras (Melatti 1978: 25). Em carta datada de 31 de janeiro de 1944, Cildo Meireles, responsável pela 8ª Inspetoria Regional do SPI, dirige-se ao interventor de Goiás, Pedro Ludovico Teixeira, solicitando intervenção do Governo estadual em favor dos Xerente:

“A tribo dos índios Cherente que mora, há tempos imemoriais, toda aquela região tocantina, acima do Rio do Sono, onde ela dominava também, outrora. Hoje, depois de lutas constantes, sem trégoas, com os ‘cristãos’ pela manutenção de posse da sua terra natal, encontram-se por fim nossos desventurados indios, ali e acolá, em pequenas aldeias, numa faixa estreita de terra,...resistindo atoicamente [estoicamente?], num derradeiro esforço anônimo, a invasão e a ocupação de uma nação superior em força e riqueza a sua, muitas vezes!. Exmo. Sr. Interventor – o Serviço de Protecção aos Índios não impetra nem reivindica, no

momento, para os índios Cherentes, todo o território que primitivamente habitavam e possuíam, numa margem e outra, em cada um dos rios Tocantins e Rio Sono! Solicita do Governo de V. Excia. apenas a área em que atualmente se comprimem suas varias aldeolas, na faixa de terra entre aqueles dois rios! Nessa área de terra possuída pelos Cherentes, mantêm já o SPI dois estabelecimentos:- o Posto Indígena de Assistência , Nacionalização e Educação 'Tocantinia', e o Posto Indígena de Alfabetização e Tratamento 'Rio Sono'. (*Apud* De Paula: 2000: 27)

O tom e o estilo da carta de Meireles, rogatória como a de Nimuendajú, mas irresoluta e não tão animosa em acentuar um forte antagonismo entre regionais - dos quais ele provavelmente fazia parte - e índios, pois, como o ônus dos que conspurcaram as terras indígenas fica ao encargo de entes supra-regionais como "cristãos" e a "nação superior", dirige-se ao interventor em termos mais formais, e tentando mostrar a modéstia da solicitação, que vem a ser não mais do que uma estreita faixa de terra onde se comprimem várias aldeolas.

A instalação do primeiro posto indígena na área Xerente, em 1941, a solicitação de demarcação das terras Xerente, e o testemunho do ancião Ktëmëkwa de que à época da instalação do posto indígena em que ele vivenciou a atmosfera dos massacres aos Krahó, levam a crer numa íntima relação entre essas medidas e aquelas, de igual teor, tomadas em favor dos Krahó. É curioso observar como, nessa mesma época, as autoridades regionais e municipais propunham como solução mais viável para o 'problema indígena' a transferência de todos os Xerente para a Kraolândia (*Apud* De Paula 2000: 18). A demanda regional sobre as terras indígenas era, por assim dizer, expressão direta da expansão de áreas pastoris mais amplas numa região tradicionalmente ligada à prática de pecuária extensiva. Por essas e outras razões, os Xerente e os Krahó eram relacionados como um dos três casos significativos de situações sincréticas do projeto de pesquisa *Estudo de Áreas de Fricção Interétnica do Brasil*, elaborado por Roberto Cardoso de Oliveira, em 1962, mas que se limitou aos trabalhos do Prof.º Julio Cezar Melatti sobre os Krahó.

Tendo existido em todos os momentos do contato como catalisador de tensões e disputas, a demanda pelo usufruto garantido de uma extensão de terras demarcadas começa a tomar proporções mais urgentes a partir do final da década de 60 em função do acirramento de conflitos envolvendo regionais e índios, que já não passavam incólumes à opinião pública nacional, cada vez menos condescendente com assassinatos de índios.

O registro legal das duas áreas indígenas dos Xerente, não bastando ter começado sob o regime militar da década de 70, foi um processo que se desenrolou alimentado pelas ameaças, tensões e lances dramáticos que mereceram cobertura em vários jornais de circulação nacional como Estado de SP, Folha de SP, Globo, Popular e Correio Braziliense. Ocupantes históricos das terras localizadas nas bandas leste e oeste do rio Tocantins, os Xerente viram-se obrigados a recuar suas aldeias até a banda leste por causa das pressões dos invasores brancos. Apesar do recuo Xerente ter confinado todas as aldeias na banda leste, os povoados próximos, e, sobretudo, a cidade de Tocantínia, não tituberam em continuar a expansão até os limitados domínios indígenas.

Na década de 70, sem uma fiscalização eficiente de dois Postos Indígenas instalados na área, as ocupações das terras tradicionais do grupo já ocorriam às escâncaras, o que suscitou reações mais enérgicas dos Xerente. Num conflito em 1972, um Xerente foi baleado e três invasores mortos dentro da área. Seguiram-se ao fato ameaças e boatos de execuções, derramamento de sangue e extermínio de índios, periclitando um confronto armado entre os Xerente e a população de Tocantínia, que interditou a circulação de índios na cidade. O Governo Federal, ciente da gravidade em curso na área, enviou tropas federais e constituiu um grupo de trabalho para iniciar a demarcação e o registro definitivo das terras do grupo. Reelaborados pelo devir Xerente, esses fatos tendem a ganhar calor e sentido como “ponta-de-lança” para ações de afrontamentos atuais com os brancos.

A atmosfera conflituosa se fez acompanhar da criação, pela portaria nº 60/71 do Presidente da Funai, de um Grupo de Trabalho (GT) integrado pela Funai, INCRA, Governo Estadual e Polícia Militar. Seu papel era o de estabelecer os marcos referenciais da futura área a ser demarcada e fazer o levantamento das famílias moradoras que seriam indenizadas e retiradas para um outro local. Assim, o Decreto presidencial nº 71.107, de 14 de setembro de 1972, estabelecia como “reserva indígena” o marco referencial do que viria a ser a Terra Indígena Xerente, registrada definitivamente pela União somente em 1989. Nessa mesma época (1971), também foi criada a Guarda Rural Indígena (GRIN), recrutada entre os jovens, que portavam fardas, cassetetes e recebiam um treinamento militar semelhante aos de “tiro de guerra”. A GRIN tinha o objetivo de evitar invasões da terra indígena e monitorar a retirada daqueles que ainda se encontravam na área, mas não deixou de suscitar implicações sobre as relações sociais no interior do grupo à medida que seus membros passaram a estender seu mando impondo “leis” e

construindo “cadeias” onde prendiam pessoas embriagadas.

A demarcação da Terra Indígena Xerente não contemplou todos os Xerente de uma só vez. A aldeia Funil, área tradicionalmente ocupada pelos índios ao sul do município de Tocantínia, iniciou seu processo de demarcação apenas em 1979. Grande foi a pressão de lideranças políticas e da população de Tocantínia, que se opôs fechando a prefeitura, a delegacia, os cartórios e demais repartições públicas e, ainda, isolando a cidade com a apreensão da balsa que fazia a travessia do rio Tocantins (De Paula 2000: 38), tudo para que a área não fosse demarcada sob a alegação de que o ‘progresso’ municipal ficaria ilhado entre as duas terras demarcadas. Da sua parte, os índios do Funil, desde a década de 50, quando a tentativa de expansão das fronteiras agrícolas até as terras Xerente resultou no assassinato de um fazendeiro, reagiram às tentativas de retirá-los do local justificando que ali eles já habitavam há tempos imemoriais e que não poderiam abandonar os mortos enterrados no antigo cemitério da aldeia Tamanca.

O crescimento da população Xerente, a partir da segunda metade da década de 70, vai estar diretamente relacionado à implantação das equipes volantes de saúde da Funai, aos programas governamentais de vacinação e, também, “à demarcação das terras indígenas que talvez tenha sido o fato que mais levantou o moral dos Xerente e permitiu o crescimento da população porque, até então, eles viviam resignados com a idéia de que a extinção do grupo era inevitável” (Mattos: depoimento pessoal). Assim, o que em meados da década de 60 era apenas uma população em torno de 500 pessoas distribuídas em sete aldeias, em 1984 já alçava a 850 Xerente, com 94 pessoas na área Funil e 756 na área Xerente.

No curso desse crescimento populacional e da legitimação da presença indígena na região através das terras demarcadas, a figura da liderança e com ela a formação de novas aldeias são atualizadas pelo devir indígena dados os novos contextos históricos do contato com os regionais. Se em 1937 Nimuendajú encontrou 7 aldeias em toda a área ocupada pelo grupo e a oscilação da quantidade de aldeias foi mínima no decorrer dos anos - Maybury-Lewis 7 (1965) e Agenor Farias 9 (1987) - perguntar-se-ia: por que desde os anos 80 os Xerente conheceram a proliferação de uma miríade de aldeias, passando de apenas 9 para as 34 atuais, se incluirmos as duas áreas?

É preciso recuar até o início dos anos 80 para compreendermos a gênese desse processo. A autonomização crescente que os grupos indígenas foram alcançando desde meados dos anos 70 passou a conscientizá-los de que as demandas feitas à Funai poderiam prescindir da mediação de porta-vozes, na maioria das vezes o chefe de posto, que geralmente tornavam a eficácia dessas demandas algo quase inócuo. Assim, as

viagens a Brasília, as manifestações na Praça dos Três Poderes e no Congresso Nacional tornaram-se uma forma muito mais eficaz para grupos como Xavante e Kayapó fazerem suas vozes chegar até os “donos do poder”. Com efeito, com vistas a limitar a efervescência desse processo, de notória ruptura com a figura da tutela, a Funai passou a financiar projetos agropecuários e comprar veículos doados às aldeias como forma de tutelar esse surto de mobilização autônoma do crescente movimento indígena. Exemplo dessa iniciativa da Funai foi o “Projeto Xavante”, mantido pela Funai nos anos 80 - com o objetivo de implantar uma agricultura mecanizada em larga escala entre os Xavante - cuja

“perspectiva de ganhos materiais, através da formação de novas aldeias, acelerou o mecanismo Xavante de fissão e criação de novos grupos locais. Em quatro das sete reservas, o número de aldeias teve aumento significativo desde 1980 (...) Kuluene, que tinha um total de três aldeias, agora tem sete. O número de aldeias de Parabubure pulou de três para nove...” (Graham 1986: 348).

A tendência centrífuga das disputas entre as facções clânicas Xerente aliada à sua capacidade de englobar os fatos engendrados na esfera do contato nos termos do universo sociocultural nativo contribuiu para que as cisões de aldeias fossem justificadas pelos projetos de roça mecanizada da Funai como um novo incentivo. Esse processo, que começou a se desencadear no início dos anos 80, tinha o apoio de lideranças jovens que, por efeito dos dispositivos agenciadores e tradutores do sistema de dualidades, instaurara grupos faccionais em relação à geração dos mais velhos (Maybury-Lewis 1990: 423). Assim, a filosofia social de caráter dualista Xerente, ao perpassar todos os aspectos de seus dispositivos socioculturais, reafirma seu desprendimento das circunstâncias políticas, demográficas, ecológicas ou de qualquer outra instituição particular. Voltarei ao tema do dualismo no final deste trabalho.

1.5 Os Xerente contemporâneos

O povo Xerente atualmente vive em duas áreas demarcadas e registradas à margem esquerda do rio Tocantins, região central do Estado do Tocantins, cerca de 90 km ao norte da capital. A primeira área do grupo, denominada de Terra Indígena Xerente, tem 167.542 hectares, com a população aproximada de 1600 pessoas distribuídas em 30 aldeias. A Terra Indígena do Funil foi registrada em 1991, sua área é de 15.704 hectares, e a população atual é de pouco mais de 200 pessoas.

Na primeira área estão instalados quatro PIs da Funai que, por causa das deficiências orçamentárias da Funai tem sido esvaziado de muitas de suas funções, enquanto os Xerente passam a exercer sua própria agencialidade nas situações que envolvem relações com os regionais ou instituições extra Funai. Na área Funil existe apenas um PI, onde foi instalado um posto médico às expensas do Consórcio Lajeado-INVESTCO, responsável pela construção da Usina Hidrelétrica LEM-Lajeado.

Atualmente, há 37 professores, três deles brancos, que ministram a alfabetização, em língua vernácula e portuguesa, de 565 alunos em 25 escolas. O teor das lições, além das línguas, inclui as ciências biológicas, geografia, educação artística, matemática; os anciãos geralmente são solicitados pelos professores a narrar mitos, histórias e ensinar as tradições e “os costumes dos mais velhos”. Como muitos jovens freqüentam a cidade, os alunos também recebem noções básicas sobre doenças sexualmente transmissíveis e prevenção ao uso de drogas. Essas escolinhas¹⁰ têm apenas o primário, se algum jovem quiser seguir adiante, a opção é estudar na cidade. Nesse caso, geralmente ele mora em casa de parentes, é custeado por missões religiosas ou pode ir para a Escola Agrícola de Catalão-GO, onde, em regime de internato semestral, cerca de 25 jovens atualmente seguem o ginásio e dois jovens líderes Xerente fazem curso superior na UNITINS (Universidade do Tocantins).

A subsistência dos Xerente consiste principalmente em produtos obtidos da roça e da venda do artesanato, dos benefícios previdenciários pagos aos anciãos e da renda dos Xerente funcionários do governo estadual ou da Funai. Os Xerente plantam três tipos de roça: a familiar, a coletiva e a roça de vazante. A roça familiar, geralmente, é levantada nos arredores da aldeia, num local de antiga capoeira, onde já houve outras roças. Neste trabalho todos se envolvem: o homem e seus filhos cuidam do trabalho pesado da broca, da derrubada, da limpeza do terreno e da queima; as mulheres auxiliam

¹⁰ Um bom balanço sobre o processo de formação pedagógica de professores Xerente e o funcionamento do ensino nessas escolinhas foi feito por Susana Guimarães (1996).

na capina, no plantio, na comida levada aos trabalhadores na roça e na colheita. A roças de vazante são cultivadas às margens do rio Tocantins e a fertilização das terras depende do período das chuvas, quando o rio começa a baixar e essas áreas são loteadas entre os grupos domésticos. Já a roça coletiva é um projeto que envolve reuniões de toda a comunidade e com os chefes dos PI. Quando os recursos da Funai o permitem, ela auxilia com sementes, fertilizantes, implementos agrícolas, aluga trator e colheitadeira para complementar o trabalho dos índios. Estas roças coletivas são sempre pretextos de desentendimentos entre os participantes ou até entre aldeias que se sentem excluídas em alguma vantagem. Talvez advenha daí a relutância de muitos Xerente em tomar parte dessas roças. Os produtos mais cultivados pelos Xerente são a mandioca, o arroz, o milho, a batata-doce, o feijão, a abóbora, e algumas frutas como o mamão, a melancia ou cana-de-açúcar, todos para consumo doméstico.

A fauna e a flora do cerrado propiciam alguns produtos à subsistência dos Xerente. A coleta envolve principalmente frutos como bacaba, caju-do-campo, cocos silvestres, buritis, pequis e algumas variedades de mel.

A caça é pouco praticada em áreas localizadas próximas às cidades. Muita da que já existiu os caçadores brancos ilegais exterminaram ou se refugiaram em áreas distantes e de difícil acesso para muitas aldeias. Assim, poucos caçadores dessas aldeias arriscam-se a enfrentar uma baldada noite de espera diante do risco de voltarem com a matula vazia.

Um outro item que tem decrescido de importância na subsistência Xerente é o peixe. A construção de grandes obras hidrelétricas, como Serra da Mesa e Luis Eduardo Magalhães (LEM)-Lajeado, reduziu de forma acentuada a ictiofauna do rio Tocantins. Assim, a pesca praticada à jusante é uma atividade tão esporádica quanto à caça.

Saúde e alimentação são duas questões intimamente correlacionadas entre os Xerente. Consistindo principalmente de amido (farinha, arroz, mandioca, milho) e lipídios, a pobreza de proteínas animais, laticínios e variedades vegetais na dieta Xerente, ao que parece, torna-os, sobretudo no caso das crianças, bastante vulneráveis às doenças. As de maior incidência são verminoses, gripes, disenteria, bronquite, pneumonia, reumatismo, conjuntivite, amidalite e alguns gêneros de micose. Em 1999, a Fundação Nacional de Saúde (Funasa) detectou alguns focos de tracoma, conjuntivite grave e crônica que pode comprometer a visão. Muitos anciãos ainda lembram com pesar as mortandades causadas pela malária e pela febre amarela, sobretudo na década de 40, que provocaram grande decréscimo populacional. O alcoolismo também tem atingido os homens adultos Xerente. Junto com a debilitação orgânica que ele causa, o álcool

desencadeia desentendimentos e conflitos não apenas nas relações pessoais que resvalam para conflitos clânicos como também entre aldeias.

Desde 1999 a Funasa passou a substituir a Funai na assistência à saúde. Equipes volantes percorrem as aldeias esporadicamente; quando não, o encargo fica para os agentes de saúde indígenas treinados em cursos básicos e assalariados. Quando há casos mais delicados, os Xerente recorrem ao posto do Sistema Unificado de Saúde (SUS), em Tocantínia, ou à maternidade e ao hospital de Miracema. A equipe médica da Funai, na Casa do Índio em Gurupi, também é uma opção de atendimento muito procurada pelos índios.

Novos e crescentes desafios têm se apresentado à sociedade Xerente à medida que sua população aumenta, a caça e a pesca escasseiam, a fertilidade das terras decrescem, as cidades ao redor de suas terras expandem-se e, principalmente, a instalação da capital do novo Estado do Tocantins a apenas 90 km de suas terras, que desencadeou uma euforia desenvolvimentista de grandes obras incidentes direta ou indiretamente sobre o grupo.

A fracassada tentativa do governo estadual de construir uma ponte sobre o rio Sono e o asfaltamento de parte da estrada TO-10, ambas obras no interior das áreas indígenas, desencadeou diversas vezes a reação contrária dos Xerente por temerem o crescimento do alcoolismo, riscos de atropelamento, surgimento de casos de prostituição e depredação do cemitério da aldeia Tamanca.

Projetos desenvolvimentistas de maior envergadura, em fase de execução ou de planejamento, têm exposto o grupo a reais temores quanto à sua reprodução social. A Hidrelétrica LEM-Lajeado, segunda hidrelétrica após Serra da Mesa construída a montante das áreas Xerente, e o projeto da Hidrovia Araguaia-Tocantins, ameaçam o sistema de roças de vazante, a ictiofauna local, o volume hídrico de escoamento e a contaminação do rio por dejetos. Já o PRODECER III (Projeto de Desenvolvimento Agrícola do Cerrado), com aporte financeiro de US\$ 138 milhões de grupos japoneses, tem uma de suas áreas de plantio de soja irrigada justamente na fronteira norte da área indígena Xerente.

Certamente, impossível é fazer qualquer previsão sobre o desenrolar e no que vai resultar todos esses novos desafios enfrentados pelos Xerente. Mas assim como as grandes obras e os projetos desenvolvimentistas têm no discurso ideológico da integração do índio à sociedade brasileira seu cavalo de batalha, os Xerente têm, além de sua tradição de mais de 250 anos de enfrentamento com os brancos, sua cultura e sua identidade como ponta-de-lança dessas investidas alheias.

Capítulo II

Formas socioculturais: parentesco, grupos corporados e teoria da concepção

2.1 Introdução

Neste capítulo começo fazendo uma revisão dos três principais trabalhos que analisaram os elementos e atributos correspondentes aos domínios do parentesco, da terminologia de relações, e dos grupos corporados Xerente. Essa revisão visa a dois objetivos principais: por um lado, instaurar um canal de interlocução com observações e dados que produzi em três estadas na aldeia Salto e, por outro, reler de forma sucinta essa literatura etnográfica desde a perspectiva que amadureci no transcorrer do meu trabalho com o grupo.

Após discutir esses trabalhos, e, sobretudo, algumas das visões sobre as quais eles apóiam suas interpretações da sociedade Xerente, vou abordar os mesmos temas tentando trazer algumas contribuições, como no caso da teoria de concepção ou identidade biológica Xerente, inserindo essas formas socioculturais no quadro de uma discussão sobre as idéias e os valores dos princípios dualistas.

2.2 Desafios iniciais da etnologia Jê: Nimuendajú e Lévi-Strauss

Começo destacando o trabalho pioneiro e seminal de Nimuendajú realizado nos anos de 1930 e 1937 em duas estadas de aproximadamente três meses, cada uma, nas aldeias Xerente. Ainda que tomado pelo espanto da desolação e do ardor nostálgico-prístino, Nimuendajú debruçou-se diligentemente no exercício de reconstituir as formas originais de uma sociedade que, ante sua visão, apresentava-se econômica e socialmente arruinada (Nimuendajú 1942: 8). Nesse seu trabalho de reassentar um *modus vivendi* que ele considerava em vias de desagregação, Nimuendajú procedeu por duas vias principais: por um lado, coligiu narrativas míticas, relatos de anciãos além de eventos históricos no domínio da memória coletiva; por outro, o autor buscou esquadriñar quase todas as fontes históricas que até então faziam menção ao povo Xerente. Seu fim era apreender uma visão conjunta sobre o grupo desde os primeiros contatos com os europeus no século XVII. Malgrado o peso que Nimuendajú dá a algumas formulações ideais dos seus informantes, como no caso da regra de residência, o autor nos oferece uma visão da sociedade Xerente que merece ser integralmente transcrita no trecho da sua monografia em que melhor a sintetiza:

“Os Xerente estão divididos nas metades patrilineares exogâmicas *sdadrã* e *šiptato*, respectivamente localizadas nos lados norte e sul do arco da aldeia. Originalmente, cada metade tinha três clãs, às quais posteriormente se acrescentou um quarto. Os clãs têm localização definida e aqueles que se defrontam diretamente, desde os lados complementares da aldeia, mantêm uma relação especial recíproca.

Além desses grupos hereditários, existem as quatro associações masculinas e uma única sociedade das mulheres. Destas, somente uma dentre as primeiras tem uma iniciação formal.

Próximo aos oito anos de idade, o menino é designado membro permanente de um dos dois times esportivos e também para uma das quatro associações masculinas, sem que, no entanto, seja imediatamente reconhecido como um participante pleno e efetivo. Nesse ínterim, ele recebe um nome, tem os lóbulos das orelhas perfurados, e ao receber um cinto ele obtém o *status* de um *šipsa*, que implica residência na casa dos solteiros no centro da aldeia. Dentro dessa estrutura, os jovens são divididos espacialmente de acordo com suas associações e metades. Além disso, seis estágios são reconhecidos entre os solteiros, somente o mais elevado sendo considerado pronto para o casamento.

Não existe série equivalente de estágios para as meninas, já que, sendo ainda pequenas, elas são levadas para a associação das mulheres, onde obtêm a filiação sem nenhuma formalidade” (: 9).

Os motivos e padrões pictóricos que particularizam e referenciam a relação entre os clãs e as metades dessa estrutura social têm claramente uma conotação simbólica e espacial. Suas características são exemplificadas e discutidas por Nimuendajú ao longo da obra. Sem me deter nos exemplos do autor sobre o desempenho dos clãs e seus filiados, que parcialmente retomo em outros pontos dessa dissertação, elaboro um quadro esquemático abaixo para melhor visualizar o modelo etnológico descrito pelo autor:

Metades exogâmicas	Clãs patrilineares	Identificação pictórica/ simbólica/espacial
<i>Sdakraã</i>	<i>Krëprehi</i> (status preferencial) <i>Ĭsaure</i> <i>Ĭsrurie</i> <i>Krozake</i> (clã suplementar)	Traços horizontais na pintura corporal Lua Norte da aldeia
<i>Šiptato</i>	<i>Kuze</i> (status preferencial) <i>Kbazipre</i> <i>Ĭšibdu'</i> <i>Prase</i> (clã suplementar)	Traços verticais na pintura corporal Sol Sul da aldeia

No seu modelo reconstituído da sociedade Xerente, Nimuendajú põe as unidades formais e estruturais em primeiro plano a fim de distribuí-las eqüitativamente pelos grupos corporados das duas metades exogâmicas. A forma da aldeia celebrizada por esse modelo caracterizava-se pela forma de uma ferradura - variante de um tema presente em outros grupos Jê estudados pelo autor - teoricamente repartida em dois segmentos: a abertura do arco teria a direção oeste, ao passo que a convexidade teria a direção leste. As casas do segmento norte eram aquelas da metade *sdakraã*, sendo que ao sul estavam as casas da metade *šiptato*. Essas metades (*ĩ-kuiwa*), segundo ainda o autor, teriam três funções: primeiro como portadoras de um repertório distinto de nomes próprios

transmitidos ritual e patrilinearmente de acordo com uma ordem patrilinear de gerações alternas: FF:SS e FFB:BSS; segundo como mediadoras das trocas exogâmicas; e, por fim, as metades encarnariam os valores simbólicos dos heróis míticos Sol (metade *šiptato*) e Lua (metade *sdakrã*) (: 17).

Nimuendajú identificava como papéis funcionais dos clãs (*ĩ-šnakrda*) tão-somente a tarefa de preparar os ornamentos festivos, sendo que os clãs *kuze* [*kuzâp*] (*šiptato*) e os *krëprehi* (*sdakrã*) teriam essa “prerrogativa artesanal”. Além desse aspecto, estes dois clãs, no entendimento de Nimuendajú, seriam detentores de um *status* preferencial porque se localizavam no caminho em direção leste da parte convexa do arco da aldeia (*path of the sun*) (21). Quanto aos clãs suplementares *prase* e *krozake*, incorporados posteriormente, o autor faz uma interessante observação de que a origem do primeiro remontaria a um grupo indígena chamado Sampe, que teria vivido nas quedas d’água das montanhas do Tocantins-Araguaia (: 19); mas, no que se refere à origem dos *krozake* o autor confessou não ter conseguido estabelecer sua origem¹¹.

Ainda apresentando os dados etnográficos de Nimuendajú, em grau de maior importância econômica e social que os clãs ele coloca as associações (*dakrsu*) masculinas e feminina. A origem dessas associações atribui-se a três visitas dos heróis míticos Sol (*Waptokwa*) e Lua (*Wahirê*), que teriam aparecido transmutados em homens e disfarçados de jovens portando pinturas corporais. Após essas visitas, os Xerente inspiraram-se nos motivos pictóricos que revestiam os corpos dos heróis para criar as seguintes associações masculinas: os mais jovens (*akemhã*), os adultos (*krara*) e os homens maduros (*annorõwa*)¹²; mais tarde, incorporou-se ao conjunto uma quarta associação, a dos mais velhos (*krieriekmü*). Às mulheres estaria reservada exclusivamente uma associação (*ainõwapté/pikõ*), também fruto de uma visita dos heróis, dessa vez disfarçados de mulheres (: 59-ss). No caso de cada associação masculina, Nimuendajú não deixa de observar a equivalência de suas formações com classes de idade, pois que, diariamente, “os *annorõwa* dirigem-se aos *krara* como *wa-kra* (filhos); enquanto que os *krara* aplicam o mesmo termo aos *akemhã*. Eles são reciprocamente chamados de *wakupsõimnõkwa* pelo grupo júnior, um termo que eu não tenho como explicar” (: 59-60).

É interessante pensar por que Nimuendajú cumula de tão grande importância as metades e as associações, chegando mesmo a alicerçar seu modelo de sociedade

11 Em sua dissertação, De Paula levanta a hipótese, mas não apresenta dados, de que o clã *krozake* teria se originado de um agrupamento pertencente aos Krahó (De Paula 2000: 19).

12 Os Xavante também têm entre suas classes de idade masculinas uma de nome *Anorowa* (Maybury-Lewis 1984: 154).

Xerente nestas últimas, e minimiza o papel dos clãs, que são instituições operando no primeiro plano da vida sociocultural dos Xerente contemporâneos. Se esse acento diferencial no papel dos grupos corporados (associações e clãs) foi consequência da adesão de Nimuendajú às idealidades dos seus informantes ou apenas resultado da sua tentativa de reconstituiçãoêmica da sociedade Xerente, é impossível afirmar, pois que os dois procedimentos se imbricavam no trabalho do grande etnógrafo. Quanto à postura metodológica de Nimuendajú, com seus modelos de reconstrução cultural, no que se refere aos Xerente já se lhe observou a idealização de uma sociedade pela qual estava fascinado, apego à uma rigidez formal e idealista e abordagem do político de maneira confusa (Maybury-Lewis 1979; Farias 1994; De Paula 2000). De fato, difícil seria dar um juízo justo sobre uma obra que ainda não teve uma edição crítica à altura, e, ainda que Nimuendajú incorra nesses deslizos etnográficos, seria exagero ou injusto menosprezar os méritos de seu trabalho sobre os Xerente: um raro corpo a corpo com os dados, antecipação da forma contemporânea e atual de combinar narrativas míticas, memória, relatos orais e, num outro plano da pesquisa, a leitura crítica das fontes históricas sobre os Xerente. No julgamento da obra desse autor, não se deve esquecer as intervenções e “correções” levadas a termo por Robert Lowie, interlocutor, divulgador e tradutor da obra de Nimuendajú nos EUA¹³. Ademais, o idealismo de Nimuendajú, que no meu entender seria uma adesão às idealidades dos seus informantes nas circunstâncias da pesquisa, não pode ser compreendido sem o contexto da sua práxis de pioneiro e militante indigenista que sempre advogou em proveito das populações indígenas com as quais trabalhou.

Após a morte de Nimuendajú, como já se observou abundantemente alhures, a divulgação de sua obra chamou a atenção para desafios teóricos e etnográficos de tal monta que, dadas as proporções da empresa, só poderia ser enfrentada pelas gerações futuras de “jê-ologos”. Não obstante as inconsistências e incoerências presentes nesse material, Lévi-Strauss reanalisou os dados de Nimuendajú sobre os Jê e teve a perspicácia de extrair problemas etnológicos que instigariam a novas pesquisas e reflexões. Com destaque para o ensaio acerca das organizações dualistas do Brasil Central, onde ele se detém com mais vagar sobre esse material, relembro aqui apenas três das principais conclusões do mestre francês: a primeira concerne ao valor funcional dos grupos corporados (metades, associações, classes de idade e clãs), que no seu

13 Alguns fatos chamam atenção nessa relação: a pesquisa que Nimuendajú realizou em 1937 com os Xerente foi financiada pelo Institute of Social Sciences da Universidade da Califórnia, alguns trechos da monografia foram rescritos por Lowie e os dois mantiveram uma correspondência regular. Sem ser nosso objetivo aprofundar esses fatos, talvez eles pudessem suscitar interessantes questões sobre a produção etnológica de Nimuendajú.

entender seriam “de preferência uma série de traduções, *cada uma parcial e incompleta*, de uma mesma estrutura subjacente que eles reproduzem sob inúmeros exemplos” (Lévi-Strauss 1958: 144, grifo meu); em seguida, vem a questão das representações sociológicas nativas, que podem ser não apenas uma parte ou um reflexo de sua organização social, como também contradi-la; por fim, “o esforço desesperado (*effort désespéré*) para colocar em primeiro plano um tipo de estrutura: metades ou classes exogâmicas, das quais o papel real é bastante secundário, quando mesmo não é completamente ilusório” (*Ibid.*). Observo que essas conclusões visam à explicação de um universo abrangendo os grupos Jê do Brasil Central, mas dado o objetivo deste trabalho, limitar-me-ei a abordá-las, mais adiante, no contexto da discussão sobre os princípios dualistas Xerente.

2.3 Os dualismos das sociedades Jê: Maybury-Lewis

Um efeito direto das dúvidas e sugestões lançadas por Lévi-Strauss foi a formação do Harvard-Central Brazil Research Project (HCBRP), um programa de esforço cooperativo envolvendo a Harvard University e o Museu Nacional entre os anos de 1962 e 1967 com o objetivo de produzir etnografias sobre os grupos Jê, que resultou numa tentativa de comparação do material de pesquisa produzido pelos seus membros¹⁴ (Maybury-Lewis *et alii* 1979).

Figura central do HCBRP, David Maybury-Lewis centrou a maior parte do seu trabalho nos Xavante, e limitou-se a produzir um ensaio comparativo-teórico em que retoma parte dos seus dados Xerente. Nesse ensaio, o autor confessa sua surpresa ao ter encontrado uma sociedade semelhante àquela descrita por Nimuendajú, apresentando ainda uma notável resiliência do seu modo de vida (Maybury-Lewis 1979: 219-221). Ao formular o seu “modelo”¹⁵ social, o autor esboça um quadro em que o confronto diretamente com o modelo de Nimuendajú:

14 Em comunicação pessoal, o Prof.º Roque Laraia me afirmou ter pesquisando, nesse ano, a população regional de Tocantínia visando a obter dados relativos ao citado projeto. Infelizmente, a pesquisa não pôde continuar e o único relatório de campo produzido dessa viagem não foi publicado e se perdeu.

15 Apenas para lembrar, metodologicamente Maybury-Lewis faz uma distinção bastante nítida entre o que seja sistema, uma forma de organização da ação e da prática social, e modelo, um plano dos princípios culturais e das instituições sociais subjacentes às práticas, e ambos incluem-se, dialeticamente, na noção de análise estrutural do autor (Maybury-Lewis 1984: 4).

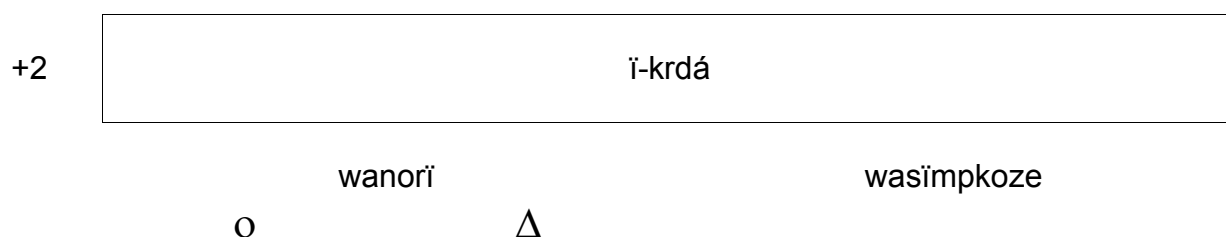
<i>Modelo de Nimuendajú</i>		
Metades	Sdakra/Wairí	Šiptató/Doí
Clãs	Krëprehí	Kuze
	Isauré	Išibdu
	Isruríe	Kbazi
	Krozaké	Prasé/Klitó
<i>Dados de Maybury-Lewis</i>		
Metades	Wairí	Doí
Clãs	Wairí	Kuze
	Krozaké	Kbazi
		Klitó

O quadro acima expõe parcialmente as diferenças entre as etnografias de Nimuendajú e Maybury-Lewis. No registro etnográfico realizado pelo último, a metade *wairí/wahirê* apresenta a ausência de dois clãs, pois, em seus lugares, os informantes do autor identificavam um número de diferentes “patrilineagens” pertencentes ao clã *wairí*, que “eram consideradas como estando “do mesmo lado”, conceitualmente falando, dos *krozaké*” (: 224, aspas original). Esses cinco clãs, repartidos em duas metades, são a forma da organização social que encontramos atualmente, ressaltando-se apenas a coexistência das variações de pronúncia entre as diferentes gerações de Xerente acerca das denominações para os clãs.

As associações masculinas/feminina, lembrando Nimuendajú, eram estrategicamente situadas na ordem econômica e social do grupo, mas Maybury-Lewis as encontrou “moribundas” (*moribund*), sem que isso, segundo o autor, implicasse maiores prejuízos para o funcionamento da organização social (: 220). Na ausência das associações, as metades eram alçadas à condição de matrizes conceptuais da sociedade Xerente, e o sistema clânico, considerado a instituição mais tradicional e vital em funcionamento, desempenharia o papel de recrutar indivíduos para as facções potenciais (: 221).

No que concerne às metades Xerente, gostaria de observar uma implicação que parece escapar às austeras análises de Maybury-Lewis. Segundo ele, a função exogâmica e a afiliação¹⁶ às metades eram concepções desconhecidas aos Xerente no decorrer de sua pesquisa; todavia, algures o autor observa que a existência dessas “matrizes conceptuais” era de conhecimento ou inferida pelos nativos mediante dois critérios indiretos: no momento da formação dos grupos cerimoniais de nomeação e pela via da filiação clânica, essa de notório conhecimento (: 223). Problemático se torna, como veremos, sustentar o definimento da função exogâmica das metades quando, conforme implícito nas colocações do autor, a afiliação às metades não parecia ser completamente ignorada pelos nativos.

Retomando a apresentação esquemática dos dados etnográficos de Maybury-Lewis concernentes ao campo do parentesco, e de modo a reproduzir o mais próximo possível seu pensamento, transcrevo abaixo a matriz binária com a qual ele classifica o sistema de parentesco Akwë-Xerente; em seguida, listo os termos da terminologia das relações, com pequenas modificações na seqüência:



16 Conforme alerta de Alcida R. Ramos (1977: 274), chamo a atenção para o uso distinto que se faz entre ‘filiação’, transmissão de direitos e deveres de pais para filhos, e ‘afiliação’ como condição de pertencer. Neste caso, diferente de outros autores (De Paula 2000: 211 *et passim* e Farias 1990: 67), o termo ‘filiação’, no sentido de descendência, aplico às filiações clânicas; ao passo que para as metades, que enfatizam uma idéia de pertencimento, uso ‘afiliação’, levando-se em consideração que os wawë, quando se lhes outorgam prerrogativas “gerontocráticas” para a direção das cerimônias, dão precedência ao equilíbrio numérico em relação às filiações clânicas para a formação das metades .

+1	ĩ-tbe	ĩ-mumã	awasñĩ
EGO	ĩ-kumrë ĩ-nõrie		kremzú
	ĩ-kra		
-1	baknõ	bremĩ	
-2	ĩ-nihrdú		

Afins específicos

Patrilineagem da mãe

○ ĩ-natke Δ nõkliekwa
kremzukwa

Patrilineagem de ego para casados

○ asimhĩ Δ ĩ-zakmü
○ asaí (SW)

Pelo casamento de ego

Δ aimãpli ○
WF WM
○ ĩ-mrõ ○ asimhĩ Δ aikãri
W WZ WB

A conotação da terminologia de parentesco em ambos os “lados” é sempre discernida pelos Xerente entre *wanõrĩ* (nós, pessoas do meu lado) e *wasĩmpkoze* (eles, pessoas do outro lado). Conforme a matriz binária apresentada acima, os termos podem se desdobrar nos seguintes domínios semânticos:

ĩ-krdá: qualquer pessoa que está na geração dos avós de ego ou acima;

ĩ-nihrdú: qualquer pessoa que está na geração dos netos de ego ou abaixo;

Wanõri (distinção para nós)

ĩ-tbe: qualquer mulher em G+1 que é *wanõri* para ego;

ĩ-mumã: qualquer homem em G+1 que é *wanõri* para ego;

ĩ-kumrê: qualquer pessoa mais velha em GO que é *wanõri* para ego;

ĩ-nõrie: qualquer pessoa mais jovem em GO que é *wanõri* para ego

ĩ-kra: qualquer pessoa em G-1 que é *wanõri* para ego;

bremi: qualquer homem em G-1 que é *wanõri* para ego, com exceção do filho de ego;

baknõ: qualquer mulher em G-1 que é *wanõri* para ego, com exceção da filha de ego;

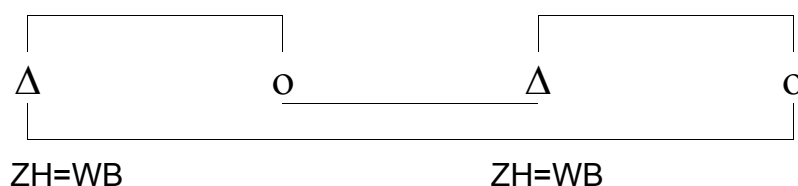
A opção de Maybury-Lewis pela apresentação da terminologia de relações Xerente, no esquema de uma matriz binária, é a mesma seguida em relação ao material Xavante. Inspirado no clássico trabalho de Dumont sobre os sistemas dravidianos da Índia do Sul¹⁷ e nas análises de Needham, o autor ressalta a semelhança da lógica binária do parentesco Xerente e alguns sistemas dravidianos, estabelecendo a diferença entre os dois tipos.

Na terminologia Xerente, por exemplo, ego classifica todos os parentes de G+2 e G-2 pelos termos respectivos *ĩ-krdá* e *ĩ-nihrdú*, neutralizando em ambas gerações a distinção *wanõri/wasĩmpkoze*. Na G+1, qualquer mulher do lado *wanõri* seria *ĩtbe* e os homens seriam *ĩ-mumã*. No lado *wasĩmpkoze* todos são designados pelo termo *awasnĩ* em G+1, e nas GO e G-1 recorre-se à designação *kremzú*. Esses dois últimos termos, aplicados a afins, podem ser subdivididos por outras subcategorias e termos específicos listados abaixo da matriz. Mas dentre os *wasĩmpkoze*, cabe mencionar o tio materno (*nõbliekwa*) e a tia materna (*ĩ-natke*), que fazem parte da patrilinearidade da mãe e não são casáveis. É importante nos determos nesse ponto.

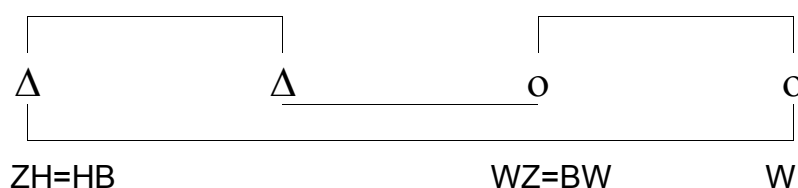
O autor observa que ego, para desposar uma mulher da metade oposta, teria de fazê-lo com uma *kremzu*, i.e., qualquer mulher na GO ou G-1 não pertencente ao clã da própria mãe (G+1). E no caso de vir a ocorrer casamento entre irmãos de diferentes

¹⁷ Maybury-Lewis, assim suponho, foi um dos primeiros a ter percebido as analogias entre uma terminologia sul-americana e as terminologias dravidianas da Índia do Sul, analogias que seriam abundantemente exploradas pela etnologia sul-americana após os trabalhos de Peter Rivi re sobre o casamento entre os Trio e de Joana Overing sobre o parentesco e o casamento Piaroa.

sexos haveria a conhecida equação de troca direta:

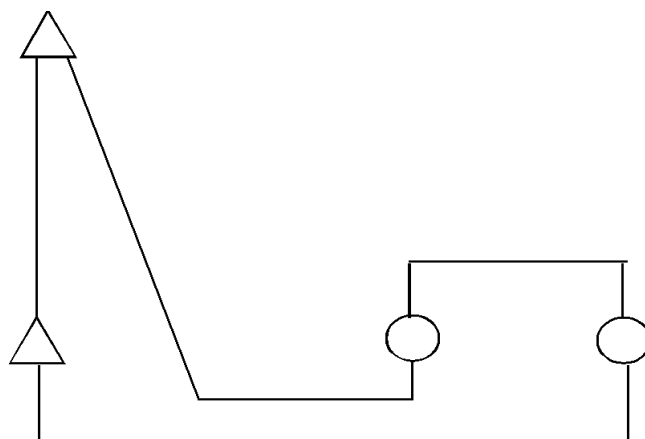


Fórmula, segundo Maybury-Lewis, não aceitável, pois “um homem não poderia simultaneamente ser *i-zakmu* (ZH) e *aikãri* (WB) para o outro” (: 228). Nesse caso, a forma preferida de casamento, para o sogro, seria aquela em que um grupo de irmãos desposaria um grupo de irmãs, resultando na fórmula de afinidade recíproca:



Essa forma de casamento, além disso, é um exemplo de como a uxorilocalidade, ao trazer genros de outro grupo doméstico para o do sogro, tem o notável efeito de aumentar o poder, a força e o prestígio deste último. Mas essa capacidade do sogro em arregimentar genros não ocorre como um somatório de termos absolutos. Sua eficiência é relativa ao prestígio ou ao poder do futuro genro que, se estiver investido de mais poder do que o sogro, pode se sobrepor à regra e não morar uxorilocalmente. No diagrama abaixo ilustro um exemplo da aldeia Salto, onde um pai (viúvo) e seu filho casaram-se com um grupo de irmãs¹⁸:

18 No caso, esse casamento se refere à casa 23, residência de Mrāzdanāřĩ, que se casou com a filha de Damsōkēkwa (casa 24); ao passo que seu pai - o wawē Tpēmēkwa - desposara a jovem irmã da esposa do filho pouco tempo depois. Apesar de Tpēmēkwa ser constantemente visto na casa do seu sogro, sua autoridade moral e seu prestígio como conhecedor das tradições e mitos Xerente permitiram-no englobar a uxorilocalidade e residir na aldeia Recanto. Também se nota, no caso de Mrāzdanāřĩ, a uxorilocalidade adjacente à casa do pai da esposa, forma mais comum na aldeia Salto.



Esse tipo de arranjo matrimonial se assemelha às manipulações orientadas pela política e pelo *status* em face das quais está sujeita a uxorilocalidade na maioria dos grupos indígenas do Continente (Viveiros de Castro 1986: 96; Seeger 1980: 119).

Retomando o valor funcional da terminologia de parentesco Xerente, Maybury-Lewis nos mostra que teoricamente ficava bastante claro para um Xerente como ele deveria se dirigir aos membros de outros clãs, sabendo qual o termo a usar. Todavia, situações práticas como a socialização em uma nova comunidade ou interesses individuais para se desvencilhar dos compromissos de reciprocidade que muitas vezes implicam os laços de parentesco contradizia o correto uso da terminologia; quando não eram situações pragmáticas a escamotear a terminologia, seu uso não era funcional porque a maioria dos Xerente não sabia a filiação clânica à qual o outro pertencia (: 228-9).

O fato de não ter trabalhado na língua Xerente não me permitiu esmiuçar a atual funcionalidade da terminologia de parentesco. Indícios levaram-me a crer que uma diferença de ênfase vigora no uso dos termos entre as gerações, pois, abordados os informantes jovens eles usavam termos apocopados e se esquivavam com o silêncio; os velhos, por sua vez, não perdiam a oportunidade de espicaçá-los pelo abandono “do jeito certo de ‘tratar’ os mais velhos”. Um fato sintomático dessa diferença de valoração da terminologia entre as gerações, e, sobretudo, entre as aldeias, foi a atitude de uma professora Xerente. Após ouvir repetidas queixas de seus alunos sobre o modo formal e altivo com que eram tratados em visitas à aldeia Rio Sono, ela passou a orientar e incentivá-los a reaprender o uso da terminologia de relações que, segundo ela, não era prática corrente na aldeia Salto.

Com relação à aplicação do conceito de linhagem elaborado por Maybury-Lewis, e largamente aplicado ao universo social Xavante e Xerente, gostaria de fazer alguns comentários e observações. A distinção entre clãs e linhagens, até onde se compreende o propósito de Maybury-Lewis, define os primeiros como portadores de nomes, rituais, motivos e padrões pictóricos e esquemas de relações sociais equivalentes à amizade formal (*narkwá*, caso dos Xerente); por seu lado, o sistema político composto de grupos sociais concebidos nos contextos faccionais é o que basicamente define as linhagens Xavante ou Xerente (Maybury-Lewis 1984: 227). O critério da afiliação a uma linhagem, que transcende os laços de filiação clânica, definiria o *status* pessoal de alguém consoante o contexto político e as ações coletivas em que ela se inserisse.

Neste caso, por causa de sua precedência sobre a filiação clânica nos contextos políticos, a afiliação a uma linhagem, para Maybury-Lewis, torna-se o valor por excelência do *status* pessoal de alguém.

O pressuposto da tese de Maybury-Lewis engloba a descendência na política nativa por intermédio do seu representante conceitual, a linhagem. Assim é o que se passa, segundo o autor, com as aldeias Gorgulho e Porteirias, lideradas pelo clã *wairi/wahirê* e que alimentavam relações litigiosas entre si devido aos processos de fissão; a mesma situação de um clã dividindo-se em duas linhagens opostas pode coexistir no interior de uma aldeia (Maybury-Lewis 1979: 222).

O lastro empírico em que Maybury-Lewis assenta o conceito de linhagem, ao relacioná-lo de forma intrínseca aos contextos *ad hoc* da política, leva-nos à expectativa de um equivalente Xerente do conceito que, infelizmente, não se cumpre¹⁹. Além de projetar a idéia de linhagem dos Xavante para os Xerente, Maybury-Lewis parece acionar o conceito de linhagem de acordo com sua forma operacional na tradição antropológica africanista. Ao se considerar aqueles dois critérios elaborados por Evans-Pritchard para analisar o desempenho das linhagens Nuer, os quais são: a correspondência e partilha de um mesmo nome, sem serem idênticas com os grupos políticos, e, além disso, o clássico critério do tracejamento das relações genealógicas de um grupo de parentes, mortos e vivos, até um fundador (Evans-Pritchard 1978: 202-203); apenas o primeiro critério se aplica parcialmente às “linhagens” Xerente²⁰.

19 Quanto aos critérios empíricos que distinguem as linhagens dos clãs, Lopes da Silva & Farias (2000) já haviam feito observação equivalente.

20 Não faço a crítica, obviamente, escamoteando o contexto histórico do americanismo à época em que Maybury-Lewis trabalhou; meu objetivo se liga ao de buscar a pertinência analítica do conceito. Ademais, Lopes da Silva, no seu estudo da onomástica Xavante, talvez já sob a atmosfera de influência do famoso artigo de Seeger *et alii* (1979) sobre a construção da pessoa nas sociedades indígenas, discretamente já discordava das análises da sociedade Xavante segundo uma orientação de modelos africanistas, conforme se encontra em Maybury-Lewis (Lopes da Silva 1986: 25).

Chamo atenção também para o aspecto um tanto quanto eclético da forma como o conceito é utilizado para o caso Xerente, haja vista ele extrapolar o seu alcance político inicial para adentrar o campo das alianças matrimoniais. Segundo observa Maybury-Lewis, ao invés de tentar assegurar a exogamia clânica, os Xerente “estavam *mais interessados* em assegurar a exogamia de linhagem, apesar de alguns casamentos ocorrerem dentro da linhagem” (: 224, grifo meu). Esta observação levaria a pressupor interessantes implicações sociais entre a política e o casamento. Todavia, a única análise simultânea dos dois temas é encontrada no caso Xavante, para mostrar que os casamentos se situam numa esfera neutra frente a qualquer fim político (Maybury-Lewis 1984: 127). Desse modo, apesar do conceito de linhagem pressupor relações outras que as da política, seu rendimento analítico fica aquém do esperado e, por que não dizer, sem os devidos ajustes contextuais de onde ele se originou.

Em comentário posterior à publicação da maioria dos seus trabalhos etnológicos, Maybury-Lewis afirmou ter sido mal entendido “pelos antropólogos” ao elaborar “novas categorias” para a análise da sociedade Xavante. A mesma colocação se fazia acompanhar ainda de um incitamento para sairmos do regionalismo e começar a elaboração de verdadeiras teorias, isto é, de teorias gerais (Maybury-Lewis 1988: 119). A apologia em defesa da comparação e de posturas *a priori* parece destoar tanto da linha dos trabalhos anteriores de Maybury-Lewis, quanto de tendências do americanismo contemporâneo, que apregoam um maior adensamento dos regionalismos antropológicos - sem o abandono da comparação - dado que o enriquecimento etnográfico dos últimos trinta anos levantou inúmeras outras questões etnológicas (Viveiros de Castro 1999).

Nesse sentido, repito, ao se criticar o conceito de linhagem como categoria de explicação das estratégias de ações e arranjos políticos desencadeados na sociedade Xerente, a idéia não é de fazê-lo pela via da pura negatividade. Em contrapartida ao conceito de linhagem, a própria concepção nativa de clã oferece uma noção explicativa do desenrolar das desagregações e junções das facções que se formam seu interior. Com efeito, os clãs Xerente são grupos sociais que corporam a pessoa, símbolos, nomes próprios além da ideologia de descendência patrilinear. A natureza constitutiva do clã traz, imanente a ela, a dinâmica de um *continuum* sociocultural que manifesta o eterno retorno da sua natureza formativa através do ciclo de vida dos seus filiados, dos nomes próprios deixados *post mortem* pelos *wawê* e transmitidos às novas gerações. Na etimologia do próprio termo nativo para clã, *snãkrda*, está a referencialidade ao substantivo concreto ‘raiz de árvore’, além de se referir a processos que envolvem início, começo e princípio. Dado esse aspecto incoativo presente na natureza do clã, creio

possível estendê-la às ações que são presididas por esses grupos.

De modo mais empírico e claro, o princípio Xerente de uma incoatividade a presidir as ações, disputas e dissensões que são engendradas no interior dos clãs, prescinde da noção de linhagem que avalia esses processos como pura ruptura, separação ou partilha da unidade do grupo corporado. Essas fissões conjunturais dos grupos corporados, ao mesmo tempo em que são alimentadas pelos boatos e emuladas pelos líderes, têm seus conflitos acomodados ou protelados mediante mecanismos diversos de conciliação que incluem reuniões públicas, acordos entre os litigantes, conciliábulos ou interposição de mediadores entre os beligerantes. O influxo dessas disputas veladas ou explícitas, que inclui desde a simples admoestação pelo roubo de alguns mamões na roça de um grupo doméstico até as acusações de malefícios aos feiticeiros (*smikâtdékwa*)²¹ e ameaças de morte entre grupos oposicionistas, são tão correntes entre as pessoas que não deixam de ser notórios elementos da natureza constitutiva dos clãs. No caso das disputas cotidianas não terem uma solução de consenso, elas podem encadear-se com outras disputas latentes ou mal resolvidas e dar início, num segundo plano, aos primeiros indícios de separação e migração para uma outra localidade, ou, como tem sido comum ao universo sociocultural Xerente desde a década de 80, a formação de uma nova aldeia. E esse novo grupo, ainda que cindido de um clã, dificilmente se deslocará para uma distante localidade que definitivamente rompa ou cesse suas relações com o grupo de origem. Nesses casos, a despeito da fissão já ter ocorrido, a busca da reconciliação nunca deixam de existir devido à ideologia de descendência e às relações sociais que os unem. É interessante observar a ocorrência de um valor transitivo oriundo dessas disputas entre grupos corporados à medida que se revela no modo como os estrangeiros ou pessoas de outras etnias são incorporados ao universo sociocultural Xerente, porquanto lembro o caso de um índio Javaé, referido como “parente” pelos membros do clã *kbazi* era veladamente hostilizado por membros do clã *wahirê*.

2.4 Processos e grupos sociais Xerente: Lopes da Silva e Farias.

21 Sobre o xamanismo Xerente, assim como em relação a muitos outros tópicos de sua sociedade, meu parco trabalho de campo pode apenas fazer menção. Ao que parece, os xamãs são classificados em dois tipos: os *sekwa*, considerados exímios curadores e profundos conhecedores de plantas, combinações medicativas, canções e outras ferramentas para lidar não apenas com doenças mas também com os fenômenos naturais e a predação de animais e peixes; os *smikâtdékwa*, são os donos do feitiço e sobre eles geralmente recai a propriedade de feitiços e malefícios que se apossam subitamente de uma pessoa. Todavia, as funções desses dois conjuradores cósmicos parecem se misturar, pois suas formações - segundo relato de um ancião e um exemplo descrito por Nimuendajú (*Op. Cit.* 86) - envolve sempre a posse do espírito de um animal com o qual tem relação íntima.

As pesquisas conduzidas por Farias (1990; 1994) e Lopes da Silva & Farias (2000) serão tomadas aqui num único bloco pelo alinhamento desses trabalhos em torno de idéias comuns. Quero começar por destacar as teses mais importantes defendidas nesses trabalhos que também sustentam um estreito diálogo com Maybury-Lewis.

Farias parte da tese de que “a partir da filiação às metades exogâmicas e aos clãs patrilineares, os Xerente constroem a base de sua sociedade” (Farias 1994: 310). Desembocando nessa tese está a idéia de que as aldeias dispersas pelo território indígena formam uma “unidade social”. Assim, a aldeia é destituída dos elementos que compõem a organização social porque é transcendida pela dinâmica interna aos fluxos sociais existentes na sociedade Xerente contemporânea e que formam uma unidade social (Farias 1994: 310 e Farias 1990: 02).

A tese, marcada por uma ênfase nos processos e dinâmicas sociais, *grosso modo*, propugna, através de esquemas conceituais como “flexibilidade estrutural”, “dinâmica interna” e “fluxos sociais” (Farias 1990: 02), uma perspectiva distante da “rigidez formal” e da idéia de unidades aldeãs autônomas postuladas por Nimuendajú. Em relação aos trabalhos de Maybury-Lewis, Farias também deixa claro não concordar com a “não vinculação” entre a dimensão cósmica e teórica do dualismo Xerente a instituições sociais específicas (Farias 1994: 313). Sobre este ponto voltaremos em outra parte.

Farias também retoma o problema da funcionalidade das associações masculinas, entendidas como elementos de composição “duas a duas para a constituição de metades cerimoniais” (: 316). Segundo o autor, os Xerente distinguem metades cerimoniais de modo mais claro e nítido do que os pares de classes de idade.

Mas a contribuição dos autores que gostaria de mais destacar se refere à pintura corporal Xerente. A originalidade deste trabalho, ao meu ver muito próximo ao que Nimuendajú fez em relação aos relatos míticos e orais, consiste em ter acrescentado novos prismas analíticos de compreensão dos ideais e valores de classificação das formas de realização da vida sociocultural Xerente. Mesmo tendo a pintura como uma inscrição eminentemente cerimonial, os autores mostram haver um papel de ativa cumplicidade dos motivos e dos padrões pictóricos com uma linguagem simbólica que se propaga em signos de referencialidade dos clãs e como representação pictórica dos princípios dualistas que organizam as relações entre grupos e pessoas. Nesta última idéia sobre o dualismo está a base da discussão de Lopes da Silva & Farias (2000) para sustentar um vínculo entre instituição social e dualismo, que eles acreditam estar parcialmente expresso na pintura corporal.

Lopes da Silva & Farias ainda retomam outros dois problemas abordados por Lévi-Strauss²² e Maybury-Lewis sem uma solução de continuidade satisfatória: por um lado, a busca de um critério tipificador das associações, vistas aproximadamente como classes de idade e, por outro, qual seria a funcionalidade das metades exogâmicas. Inspirando-se em Nimuendajú e em dados coletados em campo, os autores propõem-se a estudar a composição das associações (*dakrsu*) Xerente a partir da comparação com os grupos corporados de outras sociedades Jê, que baseiam seus cerimoniais em classes ou categorias de idade. Nesse processo, as associações Xerente guardariam atributos tanto das classes de idade Xavante, formadoras de metades com funções rituais, quanto com as categorias de idade Kayapó, que implicam passagem dos indivíduos de uma a outra ao longo do seu ciclo de vida e constituição de metades com funções econômicas (Lopes da Silva & Farias: 108).

De fato, contemporaneamente os Xerente fazem referência às associações masculinas e feminina somente nos contextos que envolvem a organização dos rituais de nomeação masculino e feminino (*dakmãhrâze* e *dasipê*), dos rituais fúnebres (*kupre*), das corridas de toras (*iknõ/isitro*) e como elementos de composição das metades rituais. Todavia, a relação das associações com “funções econômicas” tais como caça, pesca e roça coletiva não parece ficar tão patente ou não apresenta evidências etnográficas suficientemente fortes nas aldeias que pude visitar, pois, observa-se, nenhuma dessas atividades se acerca de aparatos cerimoniais que cobra a presença das associações²³.

No que concerne à operacionalidade das metades, ao analisarem 43 casamentos em quatro aldeias, os autores chegaram ao resultado de 79,1% deles realizados sob o regime de exogamia de metades, fato que chega a surpreender e incita a novas investigações, sobretudo quando nos reportamos à afirmação de Maybury-Lewis para quem as metades exogâmicas não eram operacionais.

Portanto, creio que mediante a recensão apresentada acima - feita inegavelmente sob o prisma das escolhas e comentários pessoais - espero ter situado o leitor em três momentos de reflexão sobre a sociedade Xerente objetivando analisar os temas abordados neste capítulo. Em cada um dos autores analisados, assim espero ter demonstrado, esboçam-se problemas, abrem-se novas perspectivas e oferecem-se soluções para dilemas sociais que estão no cerne da sociedade Xerente. A seguir,

22 Ao analisar o material de Nimuendajú, Lévi-Strauss já tinha sugerido a hipótese de entender as associações Xerente como classes de idade e com função matrimonial (Lévi-Strauss 1958: 138-139).

23 Esse aparato cerimonioso, que inclui ainda a intervenção dos clãs e dos grupos faccionais, tem eficácia em ações auto-afirmativas do povo Xerente frente às situações criadas pelo contato com os regionais e instituições oficiais, tais como as obstruções das pontes Rio Sono e Tocantínia, levadas a cabo por homens pintados e estilizados para a “guerra” contra o governo estadual.

partindo de alguns dos dados de campo e da minha breve experiência etnográfica, tendo como pano de fundo o diálogo com os autores acima, esboçarei alguns dos aspectos que compõem as formas e os valores da organização social para, em seguida, discuti-las no quadro mais amplo do dualismo Xerente.

2.5 Valores e implicações das formas sociais Xerente: o exemplo da aldeia Salto

Nas três vezes em que estive na aldeia Salto entre junho de 1998 e agosto de 1999, a composição dos grupos domésticos não passou por grandes oscilações. Nesse período, pude observar a convulsão que dominou a aldeia por causa da disputa pela liderança e das contínuas tentativas inglórias do novo cacique de consolidar sua posição frente aos grupos rivais (Oliveira-Reis 1999). Contrariando os procedimentos de praxe em tais casos, naquele momento de sucessão não ocorreu uma cisão ou ruptura migratória objetivando a formação de uma nova aldeia. O líder do grupo contendor, num dos reservados colóquios comigo, aventou a hipótese de fundar uma nova aldeia porque não havia mais espaço para ele e seu grupo na aldeia Salto. Ao se queixar do seu adversário político, procurava não demonstrar ressentimentos ou mágoas pela derrota na sucessão. Dizia-me estar cansado de disputas, e se esquivava dizendo que não iria mais “mexer com isso”. Contudo, sob o véu da indiferença, esse sagaz líder se mobilizava diligentemente junto ao procurador regional da República, à diretoria regional da Funai e lideranças de outras aldeias com o intuito de expor as ligações “conluiadas” (termo dele...) do novo cacique com setores do governo estadual.

Dado que foi o lugar da minha experiência junto aos Xerente, creio importante traçar um panorama da aldeia Salto para tornar mais presente as razões que desencadearam eventos como os acima. Ademais, a singularidade desta aldeia frente a outras envolve a disposição de suas casas de alvenaria seguindo o antigo modelo de aldeia arqueada, e uma população de 134 pessoas (1999)²⁴. Assim, segue abaixo um diagrama com a localização dos grupos residenciais dessa aldeia e o clã do chefe do grupo doméstico:

Grupos residenciais da aldeia Salto

24 A população das aldeias costuma variar entre 40 e 60 pessoas. Talvez não sejam 4 as aldeias que ultrapassa 100 pessoas.

Metade Oeste	Clã	Metade Leste	Clã
Casa 1	krozake	Casa 13	kbazi
Casa 2	krozake	Casa 14	krozake
Casa 3	Kuzâp	Casa 15	kuzâp
Casa 4	kbazi	Casa 16	wahirê
Casa 5	kbazi	Casa 17	wahirê
Casa 6	kbazi (vazia)	Casa 18	kbazi
Casa 7	kuzâp	Casa 19	wahirê
Casa 8	krozake	Casa 20	wahirê (O)
Casa 9	kbazi	Casa 21	wahirê (O)
Casa 10	kbazi	Casa 22	wahirê (vazia)
Casa 11	wahirê	Casa 23	krozake
Casa 12	kbazi	Casa 24	kuzâp
Casas externas ao círculo da aldeia			
Sikmõwë	Kbazi		
Sumëkwa	kuzâp		
Dawapsikwa	wuahirê		

No diagrama acima tomo dois critérios para separar as casas em lado oeste e leste: o primeiro é a repartição espacial das metades do arco da aldeia segundo a numeração das casas de alvenaria e o segundo critério é a afiliação política dos grupos residenciais de fora do círculo na ocasião da sucessão do chefe em junho de 1998. Para facilitar a visualização desse esquema pode-se tomar o posto de saúde interposto entre as casas 12 e 13, e o galpão comunitário intercalado entre as casas 1 e 24 como os extremos imaginários de um segmento de reta que reparte a aldeia de norte a sul em metades. O diagrama mostra a preferência espacial dos clãs em fixar residência nos pontos da aldeia que agregam seus semelhantes; mas segundo versões que ouvi, a designação dos “endereço” na aldeia Salto também envolveu critérios de antiguidade do morador e proximidade das casas às fontes d’água, no caso as próximas ao posto de saúde.

Conforme se observa, os grupos residenciais do lado oeste de 1 a 12, e incluindo as casas de taipa de Sikmõwë, Sumëkwa e Dawapsikwa, são dominados por sete *kbazi*, que fundaram e lideraram a aldeia²⁵ até maio de 1998. Em seguida, na mesma metade vem os *krozake* com três, *kuzâp* três e *wahirê* dois²⁶. Do lado leste está as casas de 13 a 24 e a composição dos grupos é dominada pelos *wahirê* com seis grupos residenciais, os

25 A aldeia Salto foi nominada de Sadunmõzê (cocar), que segundo os próprios *kbazi* é um nome (não confirmado) do repertório onomástico de seu clã.

26 Dawapsikwa é *wahirê*, mas, como foi criado por Smisuite (*kbazi*), costuma se aliar aos *kbazi*.

kbazi com dois, *krozake* dois e *kuzâp* dois. As casas apontadas como vazias estão todas em situação temporária devido às atividades dos seus ocupantes: a casa 21 é de um grupo residencial que se ausentou para uma temporada de caça e trabalhos em roças; a casa 6 é de um pescador, que se ausentou com a mãe, a mulher e os filhos para negociar com peixes na cidade. Portanto, de uma forma resumida e ilustrativa, a população clânica da aldeia Salto é:

Clãs	N.º Grupos Domésticos
Wahirê	8
Kbazi	9
Krozake	5
Kuzâp	5
Total	27

À exceção dos clãs *krito*²⁷ e *Krëprehi*, todos os outros clãs têm representantes na aldeia Salto, e, conforme se observa, apesar da uxorilocalidade temporária ser a força concêntrica que faz circular os homens entre os grupos domésticos, criando uma contínua alteração nas proporções em que se repartem os clãs, desde a fundação da aldeia, ao final de 1994, a liderança da aldeia saiu do domínio dos *kbazi* apenas em maio de 1998. No caso desse predomínio político, é interessante enfatizar a eficácia e o valor da ideologia de descendência, através da relação de *narkwá* (amizade formal) entre *kbazi* e *krozake* para sua sustentação, a despeito das inúmeras tentativas dos *wahirê* de insuflar um *coup de grâce* sobre o hábil líder *kbazi*.

A composição desses grupos residenciais, em sua maioria composta de famílias elementares, apresenta alguns arranjos matrimoniais que são as variações que consegui identificar na aldeia Salto. No quadro sinóptico abaixo apresento os dados sobre esses arranjos:

Casamentos da aldeia Salto	Quantidade
Endogamia de metade	6
Endogamia clânica	6
Exogamia de metades	8
Exogamia étnica	3
Separados	2

27 Segundo um *wawë*, esse clã, que “ficou sozinho”, forma uma relação de *narkwa* com os *Krëprehi*, também ausentes na aldeia Salto e que no modelo de Nimuendajú tinha *status* preferencial.

Viúvos	2
Total	27

A categoria de endogamia de metade abrange casamentos de cônjuges filiados a diferentes clãs que pertencem a uma mesma metade, ao passo que a endogamia clânica, obviamente, reúne os casamentos de pessoas pertencentes a um mesmo clã. Assim, incluindo ambas as categorias teríamos: os casamentos da casa 1 (*ĩnsake/krozake* $\Delta=O$ *krozake*), casa 2 (*krozake* $\Delta=O$ *Kbazi*), casa 3 (*kuzâp* $\Delta=O$ *kuzâp*), casa 4 (*kbazi* $\Delta=O$ *kbazi*), casa 9 (*kuzâp* $\Delta=O$ *kuzâp*), casa 13 (*kbazi* $\Delta=O$ *kbazi*), casa 14 (*kbazi* $\Delta=O$ *kuzâp*) e a casa de Dawapsikwa (*wahirê* $\Delta=O$ *wahirê*), fora do arco da aldeia. Um dado interessante a se observar é que, tirante a casa 14, a ocupar um ângulo da metade leste, todas as outras casas onde ocorrem esses casamentos tomam a direção da metade oeste.

No caso dos casamentos por exogamia de metades teríamos: casa 11 (*kbazi* $\Delta=O$ *wahirê*), casa 15 (*kuzâp* $\Delta=O$ *wahirê*), casa 16 (*wahirê* $\Delta=O$ *kbazi*), casa 18 (*kbazi* $\Delta=O$ *wahirê*), casa 19 (*wahirê* $\Delta=O$ *kbazi*), casa 23 (*krozake* $\Delta=O$ *kbazi*) e a casa 24 (*kbazi* $\Delta=O$ *wahirê*), além das casas fora do arco: Sumëkwa (*kuzâp* $\Delta=O$ *wahirê*) e Sikmõwë (*Kbazi* $\Delta=O$ *wahirê*).

Há duas residências com homens separados: a casa 5 de Srêwasa (*kbazi*), homem de 55 anos e que já foi casado quatro vezes, e a casa 13 de Simissuĩte (*kbazi*), um ágil *wawê* de 71 anos que já foi casado duas vezes, sendo que sua última esposa é a atual de Sumëkwa. Na categoria de viúva estão duas mulheres: Waikwadi (Isabel), brasileira de 77 anos, que vive entre os Xerente desde os 12 anos de idade e convenientemente “filiada” ao clã *krozake*, casou-se por duas vezes com dois primos paralelos do clã *kuzâp*; e Arbodi (casa 20 - *kuzâp*), que após a morte do primeiro marido foi desposada pelo irmão deste em regime de levirato.

Na categoria de exogamia étnica estão incluídos os Xerente casados com não Xerente, tais são: Smĩkadi da casa 7 (Javaé $\Delta=O$ *kuzâp*), Waĩkarnãse da casa 17 (*wahirê* $\Delta=O$ branca) e Pirkodi da casa 21 (branco $\Delta=O$ *wahirê*). Sobre esses três casamentos há algumas particularidades a destacar: Smĩkadi é um singular caso de reprodução da afinidade fora da esfera do grupo já que se casou quatro vezes, apenas uma delas com um Xerente; seu atual marido é um índio Javaé da aldeia Canuanã, homem laborioso e de generosidade fácil, que me narrou como, sob efeito de cachaça, assassinou seu

cunhado e se tornou *persona non grata* entre os do seu grupo. Waïkarnãse, “representante” dos Xerente junto ao governo estadual, tem residência definitiva em Tocantínia, mas mantém sua casa na aldeia para usufruí-la em fins de semana e férias; no caso de Pirkodi ocorre a mesma situação residencial dupla, mas de modo inverso: separada de um *wahiré* e casada com um branco ela tem residência em Miracema, mas como leciona na escola permanece com os dois filhos toda a semana na sua residência da aldeia.

2.6 Valores e idéias acerca dos clãs, da concepção e do casamento

Ainda que se observe essa diversidade de arranjos matrimoniais na aldeia Salto, o fato matrimonial apresenta algumas regras que, apesar de não serem seguidas literalmente, não deixam de se inserir em alguns valores e idéias que os Xerente sustentam sobre a união entre um homem e uma mulher.

Sobre esse ponto é imprescindível falar da figura do tio materno de “amarração” da moça (*nõkrêmzukwa/sõkrêmzukwa*). Segundo observa Nimuendajú, apesar dos tios materno e paterno serem igualmente estimados, e os únicos referidos por um termo especial, a figura do tio materno de amarração da moça (*isokrêzukwa*, na grafia dele) era o único a desempenhar um papel significativo, já que:

“ele distribui comida entre os membros de uma sociedade concedente de nomes quando sua sobrinha recebe seu nome e no retorno obtém decorações para ela. Ele conduz sua sobrinha para seu noivo e dissolve um casamento insustentável trazendo-a da casa de seu noivo para a casa de seu pai. Ele concede a uma virgem a escolha formal entre o casamento e o estado de “mulher sem compromisso”²⁸ (*wanton’s state*), e no caso de defloração pré-marital convoca o culpado para o acerto. Por outro lado, o irmão da mãe, à parte alguns encargos insignificantes na festa de nominação do rapaz, ele meramente concede o cinto e o colar emblemático de penas de um *šipsa* [permissão para entrada na casa dos solteiros] ” (Op. Cit. 58-59).

Com efeito, a figura do tio materno, como também já foi observado por Maybury-Lewis, é glosada pelos próprios Xerente como sendo a de um padrinho, alguém que na condição de representante do sobrinho na metade oposta transcenderia as relações de hostilidade e contraste entre os afins dos grupos domésticos do pai e da mãe.

28 Não sei como traduzir esse termo de Nimuendajú, mas suponho que sejam as mulheres que os Xerente chamam de mulheres sem compromisso, que já se casaram várias vezes ou são separadas.

Comentando essa relação, Maybury-Lewis afirmou que o papel do tio materno e de todos os homens do seu grupo de descendência é o de “ser um ‘pai’ da pessoa ou protetor na metade oposta, que, por outro lado, contém somente remota e potencialmente a hostilidade dos homens” (1979: 243). Mas é sobretudo com relação à sobrinha que o tio materno tem uma relação especial. Após o nascimento, ele vai até a mata e traz a fibra de buriti com a qual confecciona a cordinha (*wdê nrõ*) que amarra no pescoço (ou no braço, segundo alguns) da criança. Doravante, ele passa a ter uma relação de afeto especial com a menina, algo que inclui zelo, solicitude, conselhos e pequenos mimos como caça, roupas ou apenas miçangas para que essa relação de afeição seja reiterada até o casamento da moça²⁹. Nesse dia, o tio materno ajuda a preparar a noiva amarrando as cordinhas no pulso e no tornozelo, oferece os alimentos cerimoniais (carne, arroz e o *wâr kbû*, bolo de massa de mandioca recheado com carne) aos parentes do noivo e acompanha a noiva em cortejo até a casa dos pais do noivo. De modo a melhor ilustrar as implicações sociais do papel do tio materno de amarração e observá-lo no desempenho prático de seus atributos, narro rapidamente o caso de uma moça deflorada na aldeia Salto.

Como sói acontecer nesses casos do dia-a-dia Xerente, durante alguns dias correu à boca pequena, dois rapazes, um do clã *wahirê* e outro *krozake*, eram acusados de ter deflorado uma moça do clã *kbazi*, filha de um ex-cacique. O tio materno da moça, um jovem *wahirê* de 17 anos, inquieto com o boato inquiriu o pai da moça para que se realizasse uma reunião pública onde fosse esclarecido esse caso de “bulição” (*kmãkwamã*). A discussão pública da pendência no pátio central (*warã*) tinha o objetivo de alcançar um acordo entre os litigantes.

Nas quase duas horas de reunião, discursaram o tio materno de amarração, o pai da moça, o pai de um dos rapazes e um *wawê*, que apartava os ânimos e buscava um consenso. O acordo, diga-se de passagem, pode ser o casamento, mas o pagamento da indenização ao “tio de amarração”, e na falta desse o pai ou o avô, nunca é dispensada.

Conforme me esclareceram, uma parteira (*aikte zaparkwa*), ali presente entre os figurantes da reunião, em exame prévio da vulva da moça não deixava mais dúvidas sobre a defloração, ao passo que a moça também já havia admitido ter praticado o ato com ambos os rapazes. Mas o pomo de discórdia, e sobre o que não se chegava a um acordo satisfatório, era justamente qual dos dois rapazes havia primeiro feito o *introitu penis*, visto que sobre o acusado, ou sobre o pai, recairia o ônus da indenização.

Na discussão desse último ponto estendeu-se a maior parte da reunião, e

29 No caso dos Xavante, o irmão da mãe tem atributos para com os filhos da irmã que inclui acompanhar seu crescimento, manter laços de muita afeição, brincar com eles quando crianças, ornamentá-los para aprender a correr, amarrar o primeiro cordão em volta do pescoço após o nascimento, enfim “O tio materno é visto pelos Xavante (e principalmente pelos homens Xavante) [...] como uma figura indulgente e protetora (Maybury-Lewis 1984: 291-292).

ao final, sem o consenso esperado, apenas ficou sugerido que o ônus do dote deveria recair sobre Sinã (casa 24). O pai deste, que não negava o “contato” do filho com a moça, obviamente rejeitou o ônus alegando que a moça e o outro rapaz - um jogador de futebol que estava morando em São Paulo - havia planejado citar apenas o nome de seu filho na reunião e, além disso, o caso exigia maiores esclarecimentos em função da ausência de Warõ - cacique, adversário do pai da moça e aliado do grupo doméstico do jogador - o que, aos olhos do pai de Sinã, tirava qualquer legitimidade do acordo. Ele iria exigir uma outra reunião, com a presença do cacique e de um *wawé* “neutro” de outra aldeia.

No caso acima, deve-se observar, algumas circunstâncias se encadeavam para tornar o caso mais complexo. A demanda, por exemplo, delimitava dois lados: um em que estava o tio de amarração e o ex-cacique, e de outro, os dois acusados pertencentes ao grupo rival que havia assumido a liderança da aldeia. Neste caso, o contexto da sucessão ainda recente agravava o conflito e tornava a recusa do pai de Sinã uma afronta ao ex-cacique. Este, no caso da recusa do outro, seria obrigado a assumir o ônus da indenização, mas procurava evitá-lo mobilizando seu clã, maior e mais forte, em ameaças veladas ao pai de Sinã

Nesse tipo de reunião os envolvidos normalmente reatualizam antigas querelas, questionam a legitimidade da demanda ou apenas usam de artifícios protelatórios enfatizando pontos falhos do “processo” a fim de obter uma sobrevida moral nesse circuito de competições retóricas que envolvem argumentação e contra-argumentação³⁰. Na reunião acima, por exemplo, alguns dos partidários do ex-cacique tentavam inflamar os ânimos dos presentes, abertamente ou em comentários depreciativos, atizando os membros do grupo do cacique, que no momento era um ausente.

Ainda nessa mesma reunião que testemunhei, o tio materno, quando lhe era dada a ocasião, executava atitudes e gestos muito semelhantes aos do pai como, e.g., as severas admoestações dirigidas à sobrinha de dedo em riste e olhar iracundo, por ela haver cometido uma falta daquela natureza. É importante acentuar que essa autoridade moral do tio materno sobre a sobrinha cessa com o casamento ou o nascimento do primeiro filho do casal, pois, segundo a maioria dos Xerente, em ambas situações o tio materno recebe um dote.

Deve-se observar que, nessas circunstâncias, temos um serviço da noiva que se desdobra tanto nas indenizações atribuídas ao tio materno sob o encargo do noivo

30 A situação é muito semelhante ao que ocorre entre os Krahó, quando se trata do acerto de dívidas; entre esse grupo Timbira-Jê, cabe lembrar, os parentes de uma moça deflorada também convocam reuniões para demandar uma indenização dos acusados de aliciamento (Melatti 1978: 54-55).

quanto na uxorilocalidade temporária que este terá de cumprir na casa ou nas proximidades do sogro. No caso apresentado acima, a indenização exigida pelo tio materno referia-se, literalmente, à indenização que ele teria direito após o casamento da sobrinha porque, no caso da mulher deflorada, o noivo está desobrigado de tal encargo.

É interessante também notar que, em certos casos, a autoridade do tio materno sobre a sobrinha começa a expirar após o casamento e encerra-se com a instituição da residência neolocal pelo marido, após este ter cumprido o período de uxorilocalidade temporária nas proximidades ou no grupo doméstico do sogro.

Outro ponto importante a ser considerado sobre a união entre duas pessoas na sociedade Xerente diz respeito à teoria nativa sobre a concepção física da pessoa. Apesar de ter trabalhado em apenas uma aldeia, pude obter enxertos de falas e comentários Xerente em que se prenunciavam valores e idéias acerca de uma identidade biológica comum a outras sociedades Jê. No transcorrer dos levantamentos genealógicos e da coleta de terminologia - atividades nunca fáceis pois a maioria tratava a matéria com displicência deliberada -, alguns Xerente, quando instados e interessados, adicionavam às entrevistas comentários pontuais marcados por frases e sentenças como “cada clã tem um sangue”, “*wahirê* é um sangue, *kbazi* é outro”, “quando a gente envelhece o sangue fica fraco, perde a força”, “se o sangue da mulher é mais forte, nasce muita menina mulher” e outras afirmações do gênero que variavam sobre o mesmo tema do sangue. E aqui, mais do que me aprofundar em um problema que apenas debuxo, chamo a atenção para a concepção cultural Xerente sobre o sangue revestindo-se de idéias como força, criação, gênero e clã. Com efeito, a idéia é de que o sangue é o princípio vital que torna os indivíduos ágeis, fortes e robustos. E os atributos da vitalidade, da força e da capacidade genésica³¹ associados ao sangue vêm do pai e da mãe em diferentes proporções. Em geral, e de uma forma quase atávica, busca-se confirmar os traços somáticos ou psíquicos do pai; quando isso não se confirma, ou, quando o casal tem filhas em sua maioria, é porque a mulher tem sangue forte. E aqui enfatizo a atribuição do sangue forte à mulher e não do sangue fraco ao homem porque é muito mais difícil a um Xerente, conforme pude observar, admitir que um homem pode ter sangue fraco, o que talvez macularia sua virilidade.

Com efeito, a idéia subjacente que parece estar presente aos vários comentários sobre o sangue é de que na cópula o homem incute na mulher, além da substância vital, um conjunto de atributos pessoais, que podem ser transmitidos pelo pai ou pela mãe e

31 São esses mesmos atributos de vitalidade, criatividade e força na concepção que os Xavantes associam ao sangue (Maybury-Lewis 1984: 306-307).

que concorrem para a formação física da criança. Entre os Xerente, a mulher grávida é uma *dawasã* (*dawa*: sangue; *sã*: ser colocado em posição ereta, soerguido), uma pessoa que sob o influxo do sêmen, i.e., o *danĩ waku* (*danĩ* = carne humana; *waku* = substantivo para líquidos viscosos, sucos) no momento da cópula (*dasihuri*) tem seu útero (*aikteze*) impregnado da substância vital que dará origem a um recém-nascido (*aikte pre*). Chamo a atenção, neste último caso, para a homologia semântica entre os termos para “útero” e “bebê”, ambos formados por derivação sufixal a partir do mesmo radical. Sendo assim, na ideologia de concepção dos Xerente, o sêmen, tido por eles como um *ersatz* do sangue, no ato da concepção torna-se, nominalmente e, por assim dizer, o principal predicado de constituição do sujeito.

Contudo, não foi possível identificar um diferencial preciso sobre a participação do pai e da mãe no ato da concepção da criança em si, não ficando, portanto, esclarecido se a introjeção do sêmen no útero da mulher, no momento da concepção, seja concebido como um ato de sucessivas cópulas, com a participação de outros “genitores”, conforme se identificou entre os Apinayé e os Krahó (DaMatta 1976: 83 e Melatti 1978: 55). Mas sobre esse aspecto, a filiação clânica dos cônjuges parece ser uma representação sempre presente, pois, afirmaram alguns, o homem dá a semente do filho, e se for o caso de pessoas casadas do mesmo clã, não tem como “puxar” para o pai, i.e., sendo os sangues masculino e feminino do mesmo clã, estaria diluída entre os cônjuges aquele diferencial de força sempre esperado do sangue masculino. É interessante observar que essa homologia de sangue pode ser acionada para justificar os casamentos endoclânicos, pois, de certa feita, um informante dava-me a explicação sobre um desses casamentos dizendo que “no costume antigo só se casava com outro partido [clã], mas como descobriu-se que maltratavam a mulher, partido passou a se casar com partido, porque como é um sangue só, aí não tem problema para dar conselho, orientar, isso fica mais fácil” (informante).

Cada Xerente parece ter suas representações sobre os outros clãs que, de um ponto de vista político, pode ter sempre um valor incidental nas disputas e conflitos que se desenrolam entre os grupos. Essas representações são os feitos memoráveis, as honrarias e dignidades com que os Xerente procuram cingir os clãs aos quais são filiados. Assim, um ancião do clã *krozake* expressava seu orgulho ao ver seu clã solicitado a emprestar nomes próprios ao clã *wahirê* por ocasião de um ritual de nomeação em que se procurava evitar a homonímia; outras atitudes de orgulho e dignificação do próprio clã ocorrem em outras situações para exaltar a beleza da pintura corporal do seu clã em comparação a dos outros; acentuar os ditos e feitos que seu clã obtém nas corridas de

tora ou justificar com pretextos ou acasos quando não vai bem; menosprezar a capacidade conceptiva de outros clãs, enfim há todo um conjunto de representações valorativas que os filiados nutrem sobre seu próprio partido e os partidos adversários. Tendo tido a ocasião de trabalhar num período de ânimos políticos um tanto quanto excitados, observei que essas representações, revestidas de discretos queixumes no dia-a-dia da aldeia tendem a circular com outros tons e numa outra altura quando se trata de disputas de cunho político.

Neste ponto, creio ser possível retomar uma tentativa de entendimento dos casamentos por endogamia clânica, 50 % dos realizados na aldeia Salto, conforme já observei acima. Antes de se falar numa determinação do político ou de alguma regra matrimonial sobre os casamentos, não se deve passar ao largo da influência que essas representações exercem sobre a escolha do cônjuge.

Quando interrogados sobre esses casamentos endoclânicos, os Xerente não deixam de sentir pudor e vergonha diante de algo que eles mesmos sabem serem ofensivos às regras matrimoniais do grupo. Na tentativa de esclarecer essas uniões, os Xerente são evasivos nas respostas, alegam que “não pode ser assim... mas fazem assim mesmo!” Na impossibilidade de esclarecer essa questão pela via das perguntas diretas, os indícios, as pistas ou as sugestões devem ser buscadas alhures. Dois incidentes, no entanto, chamaram a atenção para a possível correlação entre essas formas matrimoniais, as representações valorativas e a política nativa. Em comentário de circunstância, uma interlocutora observou que não iria admitir o casamento de sua filha com homens do clã *wahirê*, porque os *wahirê* estavam “crescendo demais” e assumindo a liderança de “todas” as aldeias. Antes, eu já tinha ouvido de um membro do clã dessa zelosa mãe o comentário de que os *wahirê* “são os mais danados para ter filhos”. Outro fato também sintomático das representações mediando as uniões ocorreu nesse mesmo período quando se dissolveu o noivado entre a filha do chefe Warõ e o filho do ex-chefe Siptmowë, datado de uma época em que os dois líderes ainda viviam em entendimento mútuo. Antes desse fato, Siptmowë, que havia enviado o filho para uma escola agrícola em Catalão-GO - na linha dos novos líderes de investirem na educação formal dos filhos para torná-los futuros líderes - não escondia seu descontentamento em ver seu filho casar-se tão jovem (18 anos), tendo toda uma “carreira” a ser realizada pela frente. Warõ, em tom mais contemporizador, tinha apenas a lamentar e se queixar por causa da intransigência de Siptmowë, que criava obstáculos desnecessários contra o casamento. Dias antes da chegada do rapaz, seu pai anunciou o fim do noivado, numa ocasião em que a aldeia já estava impregnada dos rumores e maledicências entre os dois líderes.

É interessante observar em relação a esse caso como o valor e as implicações da regra de residência podem ser construídos por imponderáveis políticos e determinar a realização de um casamento ou não. No caso, o filho de Siptmowë tinha o hábito de, nas férias escolares, permanecer e ser bem recebido a maior parte do tempo na casa do pai da noiva, algo que prenunciava para Siptmowë a inevitável uxorilocalidade que ele parecia querer evitar para seu filho. Nesse aspecto, a sintonia entre o marido da filha e o pai da esposa, como parte de um esforço de Warõ para aumentar seu capital político e sua legitimidade como líder, contrasta com a esperada assimetria da uxorilocalidade e que Nimuendajú notou de forma tão nítida quando esteve entre os Xerente (Nimuendajú 1942: 30).

Ao fazer um levantamento da filiação clânica dos líderes das nove aldeias sob a esfera de um só posto indígena³², pude constatar, em agosto de 1999, uma das razões por que as representações sobre o clã *wahirê* no Salto, sobretudo por parte dos *kbazi*, tendiam a ser tão hostis: sete dessas nove aldeias estavam sob o domínio de líderes do clã *wahirê*.

Nesse contexto, o casamento entre pessoas de um mesmo clã que alegam se precaver das hostilidades dos outros clãs, vem corresponder, em parte, a uma demanda de equilíbrio da população entre os clãs e, em última instância, vem a ser um instrumento a se trabalhar no campo da política. Nessas duas últimas situações, a estrutura dos clãs não é abalada porque a conjuntura trabalha na reelaboração de um importante aspecto da forma social, o que, ao meu ver, não o torna caudatário dos contextos políticos ou de oscilações demográficas. A bem dizer, esse aspecto da sociedade Xerente, entre outros, são mais bem compreendidos de acordo com os princípios dualistas que subjazem às formas de vida social Xerente, e aos quais voltaremos na ocasião oportuna.

32 Nas duas áreas Xerente existem cinco Postos Indígenas (PI), e cada um desses postos tem sob sua “geopolítica” administrativa um número determinado de aldeias.

CAPÍTULO III

Formas da nomeação e contextos sociais do contato

3.1 Introdução

Neste capítulo³³ analiso e descrevo o processo de nomeação Xerente focalizando suas duas principais formas estruturais e interdependentes: de um lado, os padrões e seqüências que tipificam os eventos rituais no tempo-espço e, de outro, o sentido e a natureza dos nomes próprios que compõem a onomástica. Partindo dessa descrição etnográfica das formas estruturais do processo de nomeação, avanço em análises ao que entendo ser um processo de nomeação Xerente no contexto do contato com a sociedade brasileira. Essa nomeação do contato, termo na falta de melhor, consiste basicamente em atribuir nomes próprios à pessoa Xerente em língua portuguesa. Apesar de aparentar procedimentos *ad hoc* e não se cumular de um aparato cerimonial como a nomeação tradicional, as linhas da nomeação do contato trazem à tona alguns elementos das relações sociais do contato dos Xerente com segmentos da sociedade brasileira.

A nomeação Xerente, apesar de partilhar características com diversos sistemas onomásticos das terras baixas sul-americanas, neste trabalho limita-se a ser abordado a partir dos elementos de sua organização e formas socioculturais no quadro etnográfico da sociedade Xerente. Assim, introduzo a questão da nomeação fazendo um sobrevôo pela abordagem que o tema mereceu na etnologia sul-americana; em seguida descrevo e analiso as características dos rituais e a natureza e significado da onomástica Xerente. E nas duas partes finais deste capítulo analiso as condições históricas e sociais da nomeação do contato com um arremate sobre as idéias e os valores que os Xerente projetam sobre suas formas de nomeação.

33 Parte deste capítulo inspira-se no curso sobre “Ritos Sociais” realizado em 1º/2000 ministrado pela Prof.^a Mariza G. Peirano - a quem devo comentários preciosos - e que resultou no artigo “Os rituais de nomeação Xerente e o contexto de contato”, publicado na *Série Antropologia* 283 (2000).

3.2 Tradições e modelos sobre nomeação na etnologia sul-americana

Os estudos sobre os processos de nomeação das sociedades são candentes no contexto das abordagens etnológicas sobre organização e classificação social. No início do século XX, quando da consolidação institucional da antropologia, Rivers já preconizava sobre as vantagens incidentais do estudo dos nomes próprios para a obtenção de informações sobre as genealogias (Rivers 1991: 62). Também em discussão metodológica do livro *L'âme primitive*, Mauss criticava a abordagem de Lévy-Bruhl que se fundamentava em uma “mística da palavra e um preconceito ilógico” para abordar as relações da alma, da personalidade e do nome em diversas sociedades (Mauss 1981: 382). Em contraposição à esta tese, Mauss reivindicava um estudo dessas mesmas relações, de natureza eminentemente social, na organização social da sociedade (*Ibid.*). Com efeito, deslindar o funcionamento e tirar implicações sociais dos sistemas onomásticos têm sido de alto rendimento analítico para a compreensão das formas de identidade, dos mecanismos de reprodução social e simbólica, da estrutura dos grupos corporados dentre outros esquemas que alicerçam a vida sociocultural das sociedades estudadas pela antropologia.

Passando ao largo dos diversos enfoques que os processos sociais de nomeação mereceram na história da antropologia, e fazendo uma simplificação, pode-se analisar a questão desde duas importantes tradições que a constituem. Uma primeira tradição circunscreve os nomes próprios às classificações sociais e se origina de Lévi-Strauss que, por sua vez, inspira-se em Durkheim e Mauss e na lingüística estrutural. Com efeito, o modelo de Lévi-Strauss pode ser sintetizado em três proposições: 1) os nomes próprios são modalidades práticas dos sistemas classificatórios; 2) os nomes próprios são códigos, i.e., modos de fixar significações, transpondo-as para os termos de outras significações; e 3) os nomes próprios são como classes em número finito com a propriedade de se transformarem uma nas outras (Lévi-Strauss 1989: 194). Assim, a tradição que se constitui no curso das pesquisas estruturalistas passa a tomar os nomes próprios *grosso modo* como índices de significação dotados de diferentes modalidades de classificação social.

Num sentido diferente, e tendo como inspiração os filósofos Stuart Mill e Peirce, constitui-se uma outra tradição que considera os nomes próprios como designadores, tal qual pronomes demonstrativos, destituídos de significado e que apontam para particularidades e constituem individualidades. Essas duas tradições, conforme esclarecem suas linhas de trabalho, têm distintas visões sobre o valor sociológico dos

nomes próprios mas ambas não são diametralmente opostas a ponto de abolirem as possibilidades de uma complementaridade recíproca.

Parte da etnologia sul-americana, sobretudo a que se delineia desde os anos 70, vem se inspirando nessas duas tradições dos estudos de sistemas onomásticos a fim de aprofundar a compreensão dos mecanismos estruturais e de reprodução social dos grupos indígenas. A vertente etnológica que rejeita várias das categorias de explicação extra-regionais e se propõe a elaborar categorias de explicação imanentes às alteridades indígenas sul-americanas toma apreende os sistemas onomásticos como um dos objetos e instrumentos privilegiados da construção social da pessoa entre os grupos do continente (Seeger *et alii* 1979: 4).

Procedendo diretamente dessa linha de reflexão é o modelo, apoiado em síntese comparativa das onomásticas sul-americanas, sugerido por Viveiros de Castro, que enfeixa as onomásticas das terras baixas em dois sistemas transformativos: no primeiro, os nomes próprios são obtidos do “Outro”, externos à sociedade e designado como exonímico; no segundo sistema, os nomes próprios vêm de dentro do próprio *socius*, remetem para a essência distintiva e por isso são endonímicos (Viveiros de Castro 1986: 384).

Tomando a aplicação desses modelos e tradições aos estudos de onomástica nas realidades etnográficas ameríndias como referência, a análise da nominação Xerente norteia-se por algumas de suas idéias e valores. Nesses modelos analíticos comungam-se dois pontos convergentes: de um lado, a busca do lugar ou posição do nome próprio na sua relação com a sociedade e, de outro, a identificação das propriedades transformativas que operam na base dos sistemas onomásticos. De sorte que, nessas linhas de análise, o nome próprio distingue-se ora como um instrumento de classificação social, ora como um individualizador da pessoa.

A análise da onomástica e dos rituais de nominação Xerente pode contribuir para o aprofundamento dessas formulações teóricas e do *corpus* etnográfico nas quais elas buscam inspiração. Tal contribuição, acredito, viria dos atributos partilhados por estes contextos etnográficos sul-americanos com o contexto social Akwë. O balanço dessa contribuição, devo frisar, não passa pelo escopo desse trabalho, pois que ele se consagra *a fortiori* a compreender os nomes próprios na imanência do universo sociocultural Xerente e em sua relação com a sociedade brasileira.

3.3 Algumas distinções sobre os rituais de nomeação Xerente

Dentre os fatos sociais ritualizáveis na sociedade Xerente, a nomeação e suas formas mobilizam pessoas dotadas de diferentes papéis sociais e se inscrevem numa escala coletiva que articula alguns mecanismos socioculturais. A circunscrição dos rituais de nomeação articula e estabelece relações sociais entre aldeias que, sem esse influxo ritual, seguiriam linhas de atuação autônomas em relação às suas congêneres.

Além desse aspecto dinamizador das relações sociais interaldeias, os rituais de nomeação são dotados de valores e símbolos que se associam à vida sociocultural Xerente habilitando-os como dispositivos de mediação e de tradução das relações sociais surgidas nas instâncias do contato com a sociedade brasileira. Sob esse prisma, não deixa de ser pertinente observar que a devotada efervescência coletiva dos Xerente aos rituais de nomeação é acompanhada de um hábil valor de positivação da identidade étnica do grupo, tal qual veremos adiante.

Os rituais de nomeação são eventos diferenciados conforme o gênero dos nominados, i.e., tem-se o ritual masculino (*dakmãhrâze*)³⁴ e o ritual feminino (*dasipê*)³⁵. Essa classificação ritual, à medida que expressa idéias e valores conferidos a homens e mulheres nos processos de nomeação, são manifestações continuadas da ideologia de descendência patrilinear que atribui um *status* a homens e mulheres perante as instituições sociais.

Há pelo menos três categorias de pessoas que assumem tarefas e modalidades de ações que se incluem como preparatórias dos eventos rituais. As duas primeiras categorias de pessoas a destacar nessas tarefas preliminares do ritual são os líderes e os anciãos.

Sobre o líder (*kmãdkâkwa/dakmãdkâkwa*) incide o trabalho de agenciar donativos junto aos foros do contato para suprir as demandas materiais de toda coletividade que participa dos rituais. Esse trabalho de agenciar donativos e recursos tem seus objetivos voltados para instâncias como a Funai, o Governo do Estado, a Procuradoria Regional da República e ONGs, que têm alguma relações sociais de natureza política, jurídica ou econômica com a sociedade Xerente.

É nos recintos dessas instâncias diretamente com seus dirigentes, sediadas quase

34 Tive oportunidade de assistir a esse ritual no dia 28 de agosto de 1999, na aldeia Funil.

35 Uma palavra sobre a concepção nativa de ritual. Conforme o dicionário de Krieger *et alii* (1994) o prefixo *da* exerce cinco funções gramaticais, mas em três delas ele aparece como 3ª pessoa honorífica, indefinida ou coletiva possuidora, ao passo que *sipsê* pode significar como verbo reflexivo: adornar-se, enfeitar-se e ser bom. Portanto, *dasipê* seria um adornar-se, ser bom para a coletividade. Creio, também, que *dasipê* seja cognato de *datsipetsê*, termo Xavante para 'cerimônia' (Maybury-Lewis 1984: 305).

sempre na capital Palmas, o líder Xerente se dirige na expectativa de suprir as demandas materiais dos eventos rituais. Em geral, essas gestões são conduzidas pelos líderes pela “legitimidade” de que eles estão investidos e também porque a oratória e a desenvoltura no trato das relações interpessoais, qualidades exigidas para essa função, costumam se lhes associar.

Assim, é por intermédio dessas gestões com características de economia política do contato, que os líderes viabilizam um fluxo de bens de consumo que envolve principalmente a carne, a farinha e o café. Todavia, mais do que serem bens destinados exclusivamente ao consumo conspícuo, a esses produtos da economia política do contato são agregados valores nativos como a dádiva e a generosidade que se tornam condições do seu consumo. A comunidade onde se realizam os rituais assume o dever de bem receber seus comensais, parentes ou convivas que se fazem presentes nessas ocasiões. O eficaz agenciamento dos produtos do contato e, por conseguinte, uma agregação de valores nativos aos bens de consumo dos brancos traz, geralmente, as cifras da fatura e da generosidade para a aldeia anfitriã. Esse prestígio auferido pela comunidade não deixa de ser extensível ao líder. Com relação a esse aspecto é interessante observar um aspecto da ambivalência pública do líder. Se por um lado, o líder é a pessoa mais objetivada pelos boatos ou comentários malevolentes, por outro, são justamente as apologias públicas sobre generosidade e a capacidade dele para articular as gestões econômica-políticas no contato que exercem um relativo efeito suspensivo sobre os boatos.

Não deixa de ser pertinente sugerir um outro aspecto dos valores Xerente sendo atualizados através dessas gestões da economia política do contato feita pelos líderes em seus périplos junto às instâncias do contato. Refiro-me aqui à relação filial entre as viagens para caçadas coletivas, descritas por Nimuendajú, e os deslocamentos dos líderes até às instâncias do contato para agenciar produtos da comensalidade dos rituais. *Mutatis mutandis* em ambos os fatos se identificam condições histórico-sociais criadas pelo contato com a sociedade brasileira que têm implicações sobre os rituais de nomeação. De fato, a crescente população regional, por exemplo, ao ter se tornado um fator desfavorável para a reprodução da fauna da região, por causa da predação ilegal exercida sobre as terras indígenas, impossibilitou que os Xerente continuassem a depender dos vacilantes sucessos das caçadas coletivas para suprir³⁶ a comensalidade

36 Foi tentando minorar esta situação de escasseamento da caça que, no final da década de 80, a Funai doou dezenas de reses para iniciar um processo de criação pecuária na aldeia do Posto. Contudo, dada a voracidade apreciativa dos Xerente por carne bovina, como pintou Maybury-Lewis, e principalmente o valor político que o gado tem para os grupos faccionais, não tardaram a surgir acusações de abates feitos às surdinas ou à revelia das outras aldeias, monopólios faccionais sobre as reses, obscuras negociações de

dos rituais.

Ora pois o prestígio gozado outrora pelos caçadores que participavam dessas expedições predatórias hoje é capitalizado pelos líderes que fazem ‘expedições’ gestoras junto às instâncias do contato.

Outra categoria que trabalha pela viabilização preliminar dos eventos rituais é o ancião (*wawě*). O notório saber desses senhores sobre a etiqueta estilística e as formalidades cerimoniais lhes facultam prerrogativas quase gerontocráticas para conduzir as cerimônias. Nos dias que precedem os eventos, os anciãos reúnem-se para partilhar experiências entre si ou convencionar alterações que porventura sejam suscetíveis de se fazer no andamento das cerimônias. Além da gestão desses aspectos simbólicos da organização preliminar dos rituais, os *wawě* atuam como oficiantes nas *performances* das danças e no monitoramento das “filigranas” cerimoniais.

A efervescência coletiva preliminar e a que se desenrola nas cerimônias se conciliam com a noção de um tempo dos rituais e se reflete no comportamento da comunidade que fica impregnada dessa atmosfera cerimonial. No período em que estive nas aldeias Xerente, Nimuendajú afirma que o ritual masculino, por causa do decréscimo populacional e do pouco número de nominados, era realizado com intervalo de alguns anos (*Op. Cit.* 44). Do seu lado, o ritual feminino era realizado praticamente ao longo de todo o ano como “as *performances* cerimoniais mais freqüentes” (: 56)³⁷. Hoje, ambos os gêneros de rituais tendem a se realizar no período de estiagem no cerrado, i.e., em qualquer ocasião da segunda quinzena de abril até a segunda quinzena de setembro, início de período que, curiosamente, coincide com a colheita do feijão, do arroz e da debulha do milho. Todavia, até onde me é permitido dizer, o significado dos rituais de nomeação gravitando em torno da identidade social da pessoa Xerente dificilmente permitiria uma sua articulação a algum desses fatos cíclicos da subsistência.

No que se refere aos rituais de nomeação feminina, mais simples e menos aparatosos nos seus procedimentos, é a associação dos homens que governa sua realização. Dispostos em fila indiana, os membros da associação partem da casa da nominada marchando até o pátio onde entoam cantos; em seguida, eles percorrem cada casa da aldeia e o cântico correspondente ao nome da nominada é entoado. Na etapa final dessa marcha ritual, os homens retornam ao ponto de partida onde são recebidos

gado entre líderes e fazendeiros regionais, acusações de roubos vingativos às aldeias ressentidas e demais ocorrências bem ao gênero dos rumores Xerente que frustraram os propósitos da Funai: transformar os índios em criadores.

37 É curioso observar que Nimuendajú justifique a descontinuidade dos rituais masculinos com um argumento demográfico quando não houve interesse seu em fazer levantamentos cuidadosos sobre a população Xerente.

pelo tio materno da menina, que já aguarda com a comida preparada pelo clã materno e doada aos homens partícipes da marcha ritual (Nimuendajú 1942: 52- ss; Farias 1990: 111).

Os rituais masculinos, além das características mencionadas, têm alguns atributos marcados pelo teor simbólico suscetíveis de apreensão conforme descrição etnográfica que se segue. Em noite anterior à da nominação dos homens, uma pequena multidão acotovela-se no pátio central (*warã*) para acompanhar a designação do nome. Apesar de titularmente ser o oficiante que faz a sanção pública e social do nome, o *wawë* não o prescreve como compulsório sem levar em consideração a opinião do nominado. Mesmo com um leque de opções limitado aos nomes repertoriados pelo clã, ao nominado é facultado escolher um nome minimamente do seu agrado.

Aos primeiros albores da manhã seguinte, os homens começam a se preparar para o ritual da corrida de toras, realizada com os troncos de buriti pequeno (*iknõ*) ou as duas toras grandes (*isitro*), estas devidamente ornamentadas e com os padrões pictóricos aplicados aos corpos dos corredores das metades cerimoniais *htâmhã* e *steromkwa*. Apesar de não haver uma emulação competitiva entre os times, e não se descartar o auxílio ou até um *handicap* ao competidor, na hora da corrida é inevitável uma pequena torcida incitar seus atletas a um melhor desempenho. As corridas de tora descritas pelos autores que trabalharam com os Xerente não diferem das corridas praticadas por outros grupos Jê.

Após o término da corrida, os homens começam a se dirigir para as proximidades do riacho ou córrego nos arredores da aldeia. Nesse local, auxiliados por uns e outros, ou por aqueles que ali estão sem participar dos eventos, os nominados se adornam com as gravatas cerimoniais de embira (*nõkrêmzu/sõkrêmzu*), pintam-se nas cores preta e vermelha utilizando traços e listras que identificam seus clãs às metades. Nessa espécie de liminaridade de breve duração, e com acesso vetado às mulheres, os homens mais expansivos dão vazão aos gestos jocosos, às provocações, às zombarias e simulam brigas com os membros dos clãs da metade oposta. Esse momento corresponde a uma antítese e a uma antecipação daqueloutro solene, grave e cercado de respeito: a chegada do *wawë* oficiante da cerimônia e dos *dakumãrukwa*, os dois casais cerimoniais que o auxiliarão.

Logo, forma-se um cortejo de duas filas indianas compostas pelas duas metades rituais *htâmhã* e *steromkwá*. Os homens portam bastões estilizados com o motivo pictórico da metade; os casais, segurando à mão direita o arco e a flecha, interpõem-se no meio do cortejo e entre as duas filas; o ancião toma a dianteira e dá a ordem de

partida e todos seguem a passos céleres e cadenciados em direção ao pátio central da aldeia. Ali chegando, os homens do cortejo ladeiam as duas grandes toras de buriti (*ĩsitro*) meticulosamente carpintejadas e ornadas com os motivos das metades. Em seguida, *vis-à-vis*, os membros das metades executam a dança ritual (*wapsisi*) em que alternam suas posições, bramem à maneira de guerreiros, gesticulam ameaças e simulam um confronto armado. Ao término da *wapsisi*, os guerreiros selam a paz depositando seus bastões bélicos diante das duas toras e dos dois casais cerimoniais. Após a dispersão das formações em metades, a ‘multidão’ que acompanha o evento aproxima-se dos casais cerimoniais que conduzirão os homens prestes a receber o batismo do nome. Nesta etapa, os casais anunciam ao oficial nominador (*dakmãhrákwa*) o nome que o conduzido receberá; em seguida o *dakmãhrákwa* sussurra ao ouvido do *wawě*. Nessa circulação sempre pública e coletiva do nome, o *wawě* em altíssimo e modo vibrato anuncia publicamente o nome designado e apenas aguarda a réplica do casal cerimonial com a fórmula estereotipada “*ĩhê, ĩhê, ĩhê*”, uma espécie de sanção adverbial do nome conferido ao nominado³⁸.

38 É pertinente observar que esse tipo de discurso-fórmula, observado em outros contextos etnográficos do mundo como um dos principais componentes formais da linguagem ritual (Tambiah 1985: 140), reproduz-se quase *ipsis verbis* em alternadas épocas e segundo o relato de diferentes autores que trabalharam com os Xerente (Farias 1990: 134; Maybury-Lewis 1990: 147; Nimuendajú 1942: 46).

3.4 Natureza e significado dos termos da onomástica Xerente

A onomástica masculina Xerente reúne um repertório de nomes próprios pertencentes aos clãs *wahirê*, *krozake*, *kuzâp*, *krito*, *kbazi* e *krephehi*, que totalizam os grupos corporados de descendência. De um ponto de vista funcional, os repertórios onomásticos dos clãs têm uma dinâmica transferencial que se caracteriza por uma circulação diacrônica de nomes no interior de cada clã ou na direção sincrônica em consórcio com outros clãs. Na sentido diacrônico, os nomes sucedem entre gerações alternas, sobretudo mediante a transferência de nomes dos avôs, ao final da vida, para seus netos que serão nominados³⁹. Em outro sentido, os nomes deixam de ser termos circulando no interior de cada clã para possibilitar uma dinâmica de empréstimos mútuos. Esses empréstimos são estimulados pelo déficit onomástico dos clãs em que a população supera o repertório de nomes próprios. Nesse sentido, o nome próprio masculino Xerente é um termo de significação que subsiste como um termo repertoriado pelo clã, mas suscetível de ser transferido a outros grupos corporados.

Essa relação de indexação identitária do nome próprio a um grupo corporado também é uma das bases constitutivas da onomástica feminina. Nimuendajú já alertava para a dificuldade de se compreender os mecanismos funcionais da nomeação feminina, pois, supunha ele, “a atribuição de nomes femininos segue alguma regra, a associação do pai sendo o fator decisivo, mas não consegui obter detalhes” (*Op. Cit.* 54). Ele apenas supõe que a regra de nomeação feminina seguisse uma seqüência de ‘troca generalizada’ entre as associações masculinas - *krara*, *krieriekmu*, *akemhã*, *annõrowa*. Mas Nimuendajú não leva adiante essa tese e, em outro ponto da sua exposição, chega mesmo a contradi-la ao afirmar que “as mulheres recebem seus nomes da metade dos seus tios maternos” (*Op. Cit.* 23). Trabalhando evidências etnográficas adicionais e depoimentos atualizados de informantes, Farias retomou as hipóteses defendidas por Nimuendajú e mostrou haver, de fato, duas linhas de conexão entre os nomes femininos e as associações masculinas: de um lado, a segmentação da onomástica feminina é orientada por repertórios de nomes próprios pertencentes às associações masculinas, de outro, a nomeação da mulher segue como regra o recebimento do nome de uma associação à qual o pai não está afiliado (Farias 1990: 114; Nimuendajú *Op. Cit.* 54).

Segundo a interpretação de Farias, e baseado-se no que ele chama de inversão complementar, ao formarem grupos que determinam posições no sistema social Xerente,

³⁹ Há casos de pessoas que receberam seu nome do irmão do pai do pai, que na terminologia de relações é o mesmo termo para pai do pai, *ikrdá*.

os nomes próprios aplicam a regra da patrilinearidade sob duas formas: positivamente, no caso dos nomes masculinos que remetem ao clã paterno do nominado; e negativamente, quando se trata dos nomes femininos, já que a nominada o é por intermédio de uma associação à qual não pertence o pai (*Ibid.*). Na base dessa “inversão complementar”, segundo ainda o autor, está uma integração dos mundos masculino/feminino, público/privado, cerimonial/doméstico na sociedade Xerente (*Ibid.*).

Todavia, no interstício dos dois gêneros de nominação, a inversão complementar pode ser compreendida como apenas uma variante manifesta da filosofia social dualista partilhada pelos Xerente com outros grupos Jê, e que de modo tão imanente se radica nas formas sociais desses grupos indígenas.

Um esclarecedor aspecto da nominação Xerente pouco acentuado pelos autores diz respeito ao significado dos termos que compõem as onomásticas masculina e feminina. Em seus horizontes semânticos, essas onomásticas agregam universos de referencialidade que traduzem a natureza dos nomes próprios, e a análise de seus dispositivos adiciona maior compreensão dos processos de nominação. Tomando como critério a diversidade dos universos de referencialidade dessas duas onomásticas, transcrevo abaixo alguns dos seus termos⁴⁰:

Nomes Próprios Xerente	
Masculinos	Femininos
1. <i>Saparzuze</i> : acolher, pegar;	1. <i>Pizadi/Piza</i> : pote, panela;
2. <i>Siwakru</i> : descansar	2. <i>Sidi/Si</i> : ave;
3. <i>Sõpre</i> : olhar;	3. <i>Sibakadi/Sibaka</i> : garça;
4. <i>Siprâ</i> : pegar com a mão;	4. <i>Kakkmëkudi/Kakkmëku</i> : pau-doce, maria-mole;
5. <i>Sipĩprã</i> : trabalhar;	5. <i>Sipriki/sipri</i> : abelha tubiba;
6. <i>Wawëkrurê</i> : camundongo velho;	6. <i>Brupahi</i> : andorinha;
7. <i>Kasuwamri</i> : sacudir babuqueiro;	7. <i>Wakrtidi/Wakrdi</i> : seriema;
8. <i>Amzâwë/Azâwë</i> : marimbondo-enxu;	8. <i>Wikidi/Wiki</i> : perdiz;
cascael;	
9. <i>Wdëkruwë</i> : cipó-de-escada;	9. <i>Krtipre</i> : gafanhoto-de-asas-vermelhas;
10. <i>Smĩsuite</i> : acertar, achar, escolher;	10. <i>Tpêdi</i> : peixe

Dados os exemplos acima, convém observar como os repertórios onomásticos

40 Ao final deste trabalho acrescento em anexo um inventário dos nomes próprios masculinos e femininos que pude obter, seguidos ainda das suas respectivas glosas parciais.

Xerente estabelecem esquemas classificatórios que abarcam universos referenciais com essa heterogeneidade. Como característica fundamental dessa semântica destaco a propriedade transformativa dos seus termos de referência. Com efeito, antes de remeterem a pessoas, os termos da onomástica Xerente, são táxons que classificam e remetem para objetos e seres de naturezas diversas sem que, no entanto, o universo de referência se confunda com o termo. Os universos alcançados pela referencialidade desses termos incluem-se utensílios domésticos, ações humanas, partes do corpo humano e, sobretudo, espécies que correspondem aos reinos faunísticos e florísticos.

Os nomes femininos se notabilizam pelo seu elevado percentual de referencialidade, aproximadamente 80 %, a espécies do reino faunístico. A classe dos animais aerodinâmicos, abrangendo aves e insetos, oferece nomes que atendem às demandas de nominação feminina em mais de 60%. A remissão a outros reinos da natureza, como classes de animais terrestres e aquáticos, ou espécies do reino faunístico e utensílios domésticos, correspondem aos outros 40%. Os repertórios onomásticos femininos têm inventariado um menor número de nomes do que os presentes nos repertórios masculinos. A recensão dos 232 nomes revelou que essa desproporção quantitativa entre os repertórios onomásticos masculinos e femininos era de 188 para os primeiros e apenas 44 de nomes femininos.

Esse diferencial quantitativo entre as onomásticas feminina e masculina é apenas uma das características a distingui-las. Nesse sentido, é interessante observar a atitude, os comentários e a reação que os Xerente têm em relação aos nomes de homens e mulheres. A modéstia do inventário onomástico feminino recenseado é homóloga às atitudes comedidas, ao interesse refreado ou aos comentários breves sobre os nomes femininos. Por outro lado, quando se trata de comentar sobre os nomes masculinos o interesse devotado é outro: surgem gracejos, relembram-se as ocasiões do nome recebido, faz-se apologia do repertório onomástico do clã, enfim, atitudes opostas às devotadas aos nomes femininos.

Todavia, se por um lado as atitudes em relação aos nomes femininos são de reserva e sobriedade e seu inventário onomástico é menor do que a onomástica masculina, outros aspectos dos nomes femininos podem ser destacados de forma a matizar uma suposta valoração assimétrica entre um e outro gênero onomástico.

Os nomes próprios femininos, por exemplo, apresentam muitas de suas formas como termos apocopados de outros nomes. Esse apocopamento dos nomes femininos, cujo percentual ultrapassa os 80%, ocorre predominantemente pelo acréscimo ou supressão de afixos. O mesmo processo detectado nos nomes que compõem a

onomástica masculina não alcança os 2%. Se esse processo de formação de novos nomes através do apocopamento corresponde à retenção de nomes no interior de uma associação - algo difícil já que há casos de nomes femininos se repetindo em mais de uma associação - ou se seria a forma do sistema reagir em face dos casos de homonímia é algo que eu sustentaria de forma apenas hipotética.

No que concerne ao universo semântico dos termos onomásticos, se os nomes femininos constroem seus referenciais via objetos ou espécies faunísticas do meio ambiente que circundam a sociedade Xerente, a prioridade dos nomes masculinos será por referenciais ditados por termos que traduzem processos e ações protagonizados por uma pessoa. Neste último caso, os termos da onomástica masculina, considerando-os do ponto de vista lexical, são deverbais, i.e., substantivos pós-verbais sem acréscimo de afixos que se originam de verbos incoativos e durativos; além desses termos deverbais, os termos da onomástica masculina utilizam-se dos atributos da fisiologia corporal para nominar uma pessoa.

Os nomes masculinos, apesar dos 112 analisados 53% serem termos originados de verbos incoativos ou durativos e assumirem termos de cunho somático, não obtive evidências críveis de alguma relação afetiva do nominado com os objetos, fatos ou ações aos quais seu nome eventualmente faça referência.

O sistema onomástico Xerente tem como um dos seus dispositivos funcionais a nomeação múltipla no ciclo de vida da pessoa. Com efeito, aos homens é lícito participar dos rituais de nomeação e fazer acréscimos à sua 'onomástica pessoal' para, ao final do ciclo de vida, transmitir os nomes aos seus descendentes em linha paterna. Além desse aspecto funcional do sistema, a nomeação suplementar pode ser induzida pelos juízos estéticos que os Xerente têm sobre os nomes pessoais.

Todavia, essa nomeação suplementar, que assim denomino por não se tratar da renúncia de um antigo nome e sim da adição de um outro, tem sido condicionada pelo déficit onomástico dos grupos corporados. É interessante observar que algumas nomeações suplementares se correlacionam exatamente a grupos domésticos recém-fixados na aldeia, pois, assim parece, um novo nome se torna índice das novas relações interpessoais que os membros desse grupo doméstico passa a ter na aldeia.

Além dessas referências aos quais os nomes masculinos remetem, pode-se acrescentar nomes com remissão a espécies faunísticas. Mas diferente da onomástica feminina, em que abunda a remissão a animais aerodinâmicos ou espécies florísticas, quase nenhum dos nomes masculinos se utiliza desses expedientes de referência. Uma miscelânea de outros universos referenciais pode ser abrangida pelos nomes masculinos

tais como objetos de trabalho manual, armas, peças de uso masculino. Aparentemente, essa heterogeneidade de referências, ao meu ver, pode ser causada pelo déficit onomástico de alguns clãs que assim se vêem induzidos a ampliar e acrescentar novos termos ao seu universo onomástico.

Assim, a onomástica Xerente *lato sensu* não se sustenta sobre uma delimitação estrita das fronteiras semânticas dos nomes próprios femininos ao universo da natureza - supondo que os Xerente tenham uma concepção homogênea do meio ambiente que os circunda⁴¹ - e ao mundo doméstico, ou que os nomes masculinos se limitem a representar uma ação humana, como já se afirmou (Farias 1995: 114). Conforme observado, os nomes masculinos são formas nominativas derivadas de verbos incoativos e durativos sem que eles sejam recalcitrantes às formas nominais originadas de universos referenciais que não esses. Sobre os nomes femininos poder-se-ia ir mais longe, pois os termos com referência aos reinos faunístico e florístico não são exatamente a representação de uma concepção Xerente de natureza, porquanto a constituição de todo um acervo de nomes femininos referendados a uma classe de animais aerodinâmicos demanda renovados estudos sobre a relação entre uma concepção Xerente de natureza e a formação dos seus repertórios onomásticos, algo sobre o que não tenho infelizmente condições de avançar.

Ao encontrar um predomínio de termos onomásticos masculinos originados de verbos incoativos e durativos, esse aspecto funcional dos nomes masculinos se coaduna com a concepção Xerente de um princípio incoativo a presidir as ações, disputas e dissensões que são engendradas no interior dos clãs, conforme observado anteriormente. Relacionado a esses aspectos incoativos dos nomes próprios e dos clãs, pode-se observar aspecto semelhante seguido nos procedimentos hierárquicos dos termos onomásticos registrados pelo clã. Com efeito, não sendo aleatória a ordem de atribuição dos nomes masculinos pelos *wawë* na ocasião da cerimônia, tem-se um esquema hierárquico⁴² em que cada nome ocupa uma determinada posição no interior do clã.

Em termos nominativos, a idéia de hierarquia é mera função da ordem ou, para usar os ordinais substantivados de Peirce (1977), da primeiridade (*firstness*), dos termos que têm a prerrogativa de ocupar o topo do inventário de nomes de um clã. Esse procedimento ocorre porque cada um desses nomes, no decorrer dos rituais de

41 Agradeço à Prof.^a Alcida Rita Ramos, que em atenta leitura de uma primeira versão deste trabalho me chamou a atenção para o teor da concepção Xerente de natureza e sua relação com os nomes próprios.

42 Emprego hierarquia num sentido próximo ao de Louis Dumont (1985), i.e., fazendo uso de sua capacidade meramente ordenadora, sem relação com poder ou comando.

nominação, é o primeiro a ser atribuído dentre os do seu respectivo clã. Segue-se, após sua atribuição, a pronúncia da fórmula estereotipada *ki nnãkrda*, um predicativo qualificador de um processo que se inicia, de uma idéia de começo no sentido de que o nome inicia um novo ciclo de existência.

Não obstante os nomes próprios masculinos estarem inexoravelmente inseridos nesse inventário dos clãs, e os juízos estéticos das pessoas não serem estranhos ao sistema, a relação entre nomes e *status* social dificilmente pode ser identificada no universo social Xerente. Com efeito, a coextensão de qualquer nome ao desempenho de papéis dignitários que têm lugar nos rituais, ou que deles se derive relações especiais entre nominador e nominado, como já se observou entre os Jê setentrionais (Melatti 1976: 144), é alheia à onomástica Xerente. A mesma colocação também é válida para os nomes femininos, sancionados e legados pelas associações masculinas, mas destituídos de qualquer função dignitária.

3.5 As condições sociais e históricas da nomeação do contato

Os mais de 250 anos de contato que os Xerente estabelecem com o mundo dos brancos tiveram inúmeros reflexos sociais reelaboradores dos processos de nomeação do grupo. A gestão da economia política do ritual conduzida pelos líderes junto às instituições do contato é apenas um desses reflexos, no nível da nomeação, entre a sociedade Xerente e a sociedade brasileira. Além dessa economia política, outros reflexos institucionais e econômicos podem ser identificados de modo a mais bem se compreender a nomeação que se constitui no contato.

Analisando esse contexto do contato que dá surgimento à nomeação dos Xerente em língua portuguesa, sua reprodução é ditada pelas orientações do Estado-nação e seus principais mecanismos funcionais são: o sistema previdenciário, o funcionalismo estadual, a Funai, a emissão de carteira de identidade, certidões de nascimento, títulos eleitorais, cadernetas médicas, entre outros mecanismos jurídicos, políticos e econômicos que têm como matriz última o Estado-nação que intercede na vida Xerente por intermédio de cada um destes mecanismos.

As relações sociais do contato nos interessam, sobretudo, a fim de compreender a nomeação do contato que subsume a pessoa Xerente à sociedade brasileira por intermédio dos mecanismos supracitados e da língua oficial⁴³. A nomeação do contato,

43 Refletindo sobre a “grande diferença”, identificada por Peirano, entre concebermos os grupos indígenas

vista como indexadora da pessoa Xerente a um outro contexto sociopolítico, e existente paralela à denominação tradicional Akwë, situa seus termos em cada um dos mecanismos das relações entre Xerente e brancos. Todavia, as condições sociais engendradas na ordem do contato precisam ser analisadas nas suas naturezas endógenas e exógenas para, em seguida, restabelecê-las no contexto dos dispositivos socioculturais Xerente, contexto do qual se parte e ao qual se atinge quando o objetivo é refletir e analisar as diversas nuances que os processos de denominação assumem nessa sociedade indígena.

Assim, para que se tenha uma visão conjunta da denominação do contato não se deve tomá-la como infensa ou à margem da denominação tradicional Xerente. Seus processos de atuação, além de oferecer um ângulo de reflexão adicional para se refletir sobre os processos de denominação Xerente, esclarecem e trazem à tona importantes aspectos de uma tradução, reelaboração ou agenciamento nativo das externalidades sociopolíticas ao universo sociocultural indígena.

Em termos analíticos, pode-se identificar algumas características desse processo de reelaboração Xerente da denominação do contato dirigido aos contextos nos quais ocorrem as relações sociais mais prementes entre os Xerente e segmentos da sociedade brasileira. Em cada um desses contextos, por exemplo, a onomástica do contato, por assim dizer, forma diferentes classes de nomes sob as quais a denominação se efetiva.

Uma primeira dessas classes pode ser identificada no que vem a ser uma onomástica de nomes bíblico-cristãos. Incluem-se, assim, os nomes próprios que são originados das ordens católicas e das missões evangélicas que, com diferentes ênfases e estratégias de atuação, proclamam suas prédicas nas aldeias Xerente ao longo de mais de 150 anos de contato⁴⁴. Esses nomes próprios cristãos ou bíblicos são os Abraão, Moisés, Pedro, Isaac, Absalão dentre outros nomes da mesma natureza onomástica pelos quais têm predileção os Xerente adeptos de algum dos credos cristãos. No contexto dessas denominações, não deixa de ser pertinente observar que, em alguns casos, sua sanção é orientada por procedimentos como o batismo católico ou evangélico e até experiências “reveladoras” que remetem a estas denominações. A título de ilustração, faço rápida menção a dois exemplos de como se processa essa denominação.

“como *situados* no Brasil, ou quando se os compreende como *parte do Brasil*” (Peirano 1992: 73, grifo original), algo chama a atenção no contexto das onomásticas indígenas. Até o raiar da Constituição de 1988, a “grande diferença” oscilava sempre em favor de uma grande integração em que os nomes próprios dos índios, aqueles com os quais são chamados nas suas respectivas sociedades, tornavam-se *parte do Brasil*. E assim acontecia porque, o instrumento da tutela, no presente ainda não totalmente suprimido da legislação, reconhecia oficialmente esses nomes próprios apenas na condição de sobrenomes para critérios de indianidade (Ramos 1998: 111).

44 Em sua dissertação Luis Roberto De Paula faz um razoável levantamento documentado das várias denominações religiosas que se relacionaram com os Xerente desde o século XIX.

Sirinãwë, jovem de 27 anos convertido ao credo Batista e um dos tradutores do Novo Testamento ao idioma Xerente, optou por nominar o seu filho Dbatêkrdu de Moisés, impressionado que ficou com os feitos do Patriarca hebreu após a leitura do livro de Êxodo. Já no caso de Krikripidi, não por acaso irmã de Sirinawë, quando estava grávida do seu último filho ainda era católica, mas, conforme relato, “havia um missionário que sabia mais que a gente, que escreveu vários nomes no papel e mandou eu escolher. Como eu tinha o pensamento de ser servidora de Deus e meu filho [Srêzê] ainda não tinha nome, escolhi o do apóstolo Tiago”.

Observadores de outros períodos históricos já relatam nomeações do contato sob a égide inspirativa da onomástica bíblico-cristã. Em curto relato de quando estive entre os Xerente na década de 70, Mattos mencionava uma variante dessa forma de nomeação no contexto do cristianismo:

“Procuram na folhinha o nome do santo do dia (costume católico) ou tomam o nome de algum civilizado vizinho para dá-lo ao recém-nascido. A maioria leva o filho para ser batizado pelo padre. Quando a criança tem sete anos, mais ou menos, é feita a cerimônia Xerente de nomeação dos filhos nos moldes tradicionais, e a criança passa a ter dois nomes: um Xerente e um brasileiro” (Mattos 1978: 02).

Muitos dos anciãos atuais e seus filhos relatam que seus nomes foram atribuídos segundo o contexto católico em que o Pároco de Tocantínia ou os “padrinhos” brancos avocavam a atribuição do “nome cristão” no momento do batismo.

Essa classe de nomes bíblico-cristãos, cuja nominação é ditada por conjunturas históricas ligadas a missões católicas ou evangélicas, funciona segundo um dispositivo bastante atuante na nominação tradicional. Com efeito, vimos na nominação tradicional os termos onomásticos funcionando como táxons que classificam, mas não criam uma relação direta de significação entre o nome e o seu objeto de referência. No caso da nominação bíblico-cristã e, por conseguinte a outros contextos da nominação do contato, o agenciamento dos nomes do contato ocorre como simples táxons ou termos que não se confundem com o objeto referenciado pelo nome. Neste caso, o devir indígena intercede instaurando um descolamento entre o significado que batistas, católicos ou qualquer outro credo cristão queiram dar aos sugerirem termos onomásticos oriundos dos seus universos de interesse e o significado meramente classificatório, quando em situação de contato com os brancos, que os Xerente dão a esses nomes.

Com efeito, se o devir agencia os nomes próprios prescindindo de qualquer compromisso com o sentido desses nomes, creio que o mesmo pode ser pensado para a relação dos Xerente com esses credos cristãos. A “apostasia” dos Xerente, que tanto desconcerto causa aos missionários e padres, tem tido sempre precedência sobre os dogmas que estes tentam pregar aos índios na inglória tentativa de lhes incutir valores que os Xerente tomam, ainda que com a efervescência e o ardor de alguns, de forma meramente contingente e relativa às circunstâncias históricas, sem solução de continuidade. Assim, a capacidade agenciadora do devir indígena resulta em dois efeitos: por um lado, malogra os esforços apologéticos de evangelizadores e missionários em tornar os índios bons cristãos; e, por outro, os fatos do contato são dinamicamente apreendidos a partir da forma Xerente de situar valores e concepções sociais exógenas nos termos da sua sociedade. Sirinawë, mais uma vez a título de exemplo, expôs-me, com a habitual fala serena, seu atabalhado esforço para compreender o Deus trinitário. Isso se deu porque, sendo a cosmologia do seu povo constituída por uma “teologia” que se fundamenta nos princípios e valores duais encarnados nos heróis míticos e Sol (*Waptokwa*) e Lua (*Wahirê*), como conceber um Deus uno e a um só tempo três: Pai, Filho e Espírito Santo? E, segundo ele, após ter “entendido” a teologia trinitária, questionava-se como encontrar a equivalência de um termo nativo para traduzir os atributos de um Deus trinitário? A única resposta para esse dilema teológico de tradução cultural veio, de acordo com ele, pela formação de um neologismo que aglutinou *Waptokwa*, termo de referência para o picaresco e malicioso herói da mitologia Xerente, e *zawre*, prefixo denotador da idéia de grandeza. Assim, nominalmente, o Deus cristão se tornou para alguns um *Waptokwazawre* grandioso e respeitável, mas para outros, e,

sobretudo, às crianças que ouvem dos anciãos as narrativas sobre o herói, Deus era apenas um superlativo sintético do malicioso e picaresco Waptokwa.

Uma série de outras circunstâncias que resultam do contato com a sociedade brasileira são também suscetíveis de manifestar seu teor nas formas que os nomes do contato são atribuídos aos Xerente. Os nomes provenientes dos chefes de posto, de funcionários da Funai em trânsito, agentes de saúde estadual, funcionários do hospital de Miracema onde as mulheres fazem serviço de parto são exemplos de como os Xerente agenciam uma exonímia ditada pelo horizonte de possibilidades do contato. Mesmo nos casos em que a escolha parece orientada pela arbitrariedade, o nominador é guiado por preocupações pessoais que remetem aos horizontes de possibilidade do contato. Com relação a Dabâzârkwa - entusiasta do futebol e irmão de jogadores em clubes de Miracema - nominou seus quatro filhos de Romário, Edilson, Dinael, Paulo Henrique, quatro dos seus ídolos futebolísticos. Neste último caso, o nome próprio, apesar de provir de um horizonte de preocupações pessoais, não prescinde de uma conjuntura forjada pelo contato. Preocupações pessoais e circunstâncias do contato também foram motivo condutor da nomeação de Rondon, cacique da aldeia Baixa Funda,⁴⁵ cujo nome foi atribuído pelo seu pai como uma homenagem ao Marechal indigenista.

Assim, as situações de contato revelam em seus diversos contextos, além dos lugares de produção das relações políticas, econômicas e ideológicas com a sociedade nacional - observações celebrizadas nas análises de Cardoso de Oliveira e de sucessivos autores devotados aos mesmos temas - produzem também nomes próprios. Mas diferente das “totalidade sincréticas” que põem a ordem nacional e tribal em relações diametralmente opostas (Cardoso de Oliveira 1972 [1964]: 26), no que respeita aos nomes próprios, passa a ocorrer uma tradução dos fatos do contato segundo os dispositivos do devir indígena.

Nesses termos da tradução dos fatos do contato, e, sobretudo, da nomeação do contato como uma das suas formas, a onomástica e os rituais de nomeação Xerente têm se servido dos seus próprios dispositivos funcionais e simbólicos para agenciar essas externalidades sociais das quais eles não podem se subtrair.

A gestão econômica-política dos líderes Xerente junto aos sujeitos que financiam os rituais tem como uma das suas contrapartidas sociais a subscrição desses mesmos sujeitos como figurantes no *script* dos rituais de nomeação. Desde os anos 80 esse fenômeno já era mencionado por autores que trabalharam com os Xerente sem nunca,

⁴⁵ Esse nome, aliás, fez sucesso também entre os Xavante. Após a morte do Marechal, o chefe Apöwë, de São Domingos, assumiu este nome e na mesma medida um chefe Xerente nominou seu filho com o mesmo nome [com grandes probabilidades de ser o supracitado cacique] (Maybury-Lewis 1984: 298).

no entanto, ter sido analisado nas suas implicações sociais e simbólicas.

Na aldeia Salto, por exemplo, realizou-se em abril de 1998 um ritual de nomeação com considerável afluência da imprensa por causa da participação do então presidente da Funai, Sullivan Silvestre, do governador do Estado, Siqueira Campos, do vice-governador, Raimundo Boi, e do procurador da República no Estado, Mário Lúcio Avelar⁴⁶. A presença desses sujeitos investidos de um poder representativo, que suas respectivas instituições lhes delegam, acrescenta novos elementos ao significado dos rituais de nomeação Xerente, e dos quais ainda falarei.

3.6 Valores e idéias nativas sobre as formas de nomeação

Dado o quadro etnográfico e as análises que procurei esboçar acima, vou destacar algumas distinções que marcam a nomeação Xerente e aquela que venho chamando de nomeação do contato. Desse modo será possível vê-las desde uma ótica conjunta que a um só tempo as distinga e as situe no universo sociocultural dos indígenas.

A onomástica Xerente insere-se no quadro das onomásticas sul-americanas à medida que seus nomes próprios trabalham com características que envolvem a classificação, a conservação de repertórios onomásticos e a referência aos heróis míticos fundadores das classes de idade.

A nomeação também se inscreve como um valor socializador à medida que continuamente aciona os grupos corporados para a construção social da pessoa Xerente. Antes de um Xerente ser nominado e, por conseguinte, estar conectado pela via do nome a algum dos grupos corporados, ele é chamado pelos termos *turë* (menino), *tura* (menina) ou apenas por um tecnônimo que toma os pais como referência. É interessante observar que o nome do contato tem precedido essas alternativas tradicionais de chamamento, como o tecnônimo, porque a criança, após o nascimento, é registrada nos Postos da Funai e seu nome do contato é muitas vezes usado até que ocorra uma cerimônia que ocasione a nomeação da criança.

É também interessante observar que certos ideais e valores da sociedade Xerente estão continuamente sendo veiculados por intermédio da nomeação. Isso se observa no caso das mulheres, cuja legitimação social como pessoa se dá pela via do recebimento dos nomes da associação masculina oposta à do pai e, além disso, revela um esquema

46 Não me foi possível presenciar o ritual à época, minha chegada a campo se deu quarenta dias após seu término e nos relatos Xerente é que me baseio. Assim, pude obter apenas os nomes atribuídos ao Governador, *Kasuwamrĩ* e ao Vice-Governador, *Wazase*.

de troca direta dos termos onomásticos que remete a mais uma dentre tantas outras sistematizações sociológicas do dualismo Xerente. Não seria exagero também tomar essa troca direta de nomes como a ritualização, por outras vias, de um ideal de exogamia de metades aspirado pelos nativos, já analisado no segundo capítulo.

É importante também insistir que a ideologia de patrilinearidade Xerente participa do valor simbólico dos rituais de nomeação por intermédio da figura do pai. De fato, nos dois gêneros de nomeação Xerente vamos nos deparar com a centralidade da figura paterna. No caso masculino, o pai está presente em dois momentos: na escolha do nome do filho e na ênfase da relação filiativa de pai e filho pela via do clã. Quando se trata dos nomes femininos, o pai renuncia à nomeação da filha e delega tal escolha a uma associação que não a sua. Desse modo, ambas as nomeações colocam a figura do pai, símbolo maior da ideologia de patrilinearidade Xerente, naquela permanente situação dualista Jê em que se busca a tentativa de uma síntese de oposições para criar um balanço e uma harmonia de instituições opostas (Maybury-Lewis 1979: 13).

A propriedade classificatória da nomeação Xerente também se serve da filiação clânica dos homens, e, ritualmente, da nomeação das mulheres pela associação masculina para mostrar a subsistência de uma onomástica que se reproduz de forma endonímica à medida que os grupos corporados, detentores dos nomes próprios que constituem a pessoa, designam relações sociais e definem-se com uma identidade coletiva (Viveiros de Castro 1986: 384).

De forma a ter uma visão conjunta da nomeação surgida do contato, alguns elementos adicionais vêm à tona. Desprovida de ritualização, não zelosa de um repertório legado de geração a geração, ou não se referenciando a campos semânticos distintos como a onomástica Xerente, os nomes do contato são agenciados pelo devir Xerente de um modo *sui generis*. Se os nomes próprios Xerente são um construto e um classificador social da pessoa, os nomes do contato, ao contrário, exerceriam a função de índices que designam aquilo sobre o que se fala, aproximando-se dos pronomes demonstrativos ou relativos que apenas atraem a atenção para o objeto particular que visam sem descrevê-lo (Peirce 1977: 10). Algo muito próximo com a observação de que o nome do contato é um táxon agenciado pelo devir Xerente implicando renúncia ao objeto originalmente significado pelo termo onomástico.

Assim, os nomes próprios do contato atuam como signos dêiticos esvaziados de sua semântica para exercerem a função de individualizar a pessoa Xerente frente às exigências *ex jure* do Estado-nação⁴⁷. Ao analisar a função dêítica do índice, Peirce já

47 É bom observar que a individualização ocorre, neste caso, sob a ótica da sociedade nacional, porquanto,

observava uma não confusão entre o índice e seu objeto, podendo ele ser considerado apenas como um signo “numa conexão dinâmica (espacial inclusive) tanto com o objeto individual, por um lado, quanto, por outro lado, com os sentidos ou a memória da pessoa a quem serve de signo” (: 74). Em complemento a essa afirmação, vale mencionar que, na onomástica masculina Xerente, o nome próprio também desempenha a função dêitica de colocar a pessoa numa relação mnemônica com os mortos; relação, diga-se de passagem, de profundidade não mais que além da 2ª geração ascendente. Essa relação mnemônica consiste em receber os nomes dos mortos, geralmente no sentido patrilinear, do FF ou do FFB, corroborando assim, em ato, apenas o que o sistema já prevê em potência, i.e., a reserva de nomes próprios até o encerramento do ciclo de vida. Lembro-me do ancião Ktëmekwa, 84 anos, de debilitada saúde mas extraordinário vigor para o trabalho, que me confidenciou, de um modo resignado e melancólico, que iria encerrar suas participações nos rituais e legar seu último nome pessoal (Wawëmrã) para o neto que, desse modo, “não iria perder a lembrança do avô”.

Se lembrarmos dos casos citados sobre a nominação do contato, em todas elas o nome próprio vem por sugestão de agentes diversos ao universo social Xerente e com os quais eles contraem relações, lembrando o outro que sugere um nome aos pais da criança, o outro que é cumulado de alguma homenagem por um Xerente, o nome do outro que é apenas ouvido (não apenas no rádio, mas na cidade, como já me disseram), a nominação do contato põe em atividade uma abertura para a alteridade, para o outro, para a exonímia. Quanto a esse aspecto, ao observar as carteiras de identidade de várias pessoas chamou-me a atenção a seqüência de nomes que, muitas vezes, mas nem sempre, seguia a ordem nome português, nome do clã e etnônimo do grupo. Essa seqüência veio a me parecer uma síntese em que os três nomes a um só tempo classificam a pessoa em sua sociedade de origem (por intermédio de seu clã), ao passo que em outra sociedade, com a qual tem fortes relações sociais, ele é individualizado.

Também na própria nominação tradicional Xerente algo dessa exonímia já está prefigurada no delegar à associação masculina alterna à do pai o ato de nominação da mulher. Em termos de alteridade, tem-se aqui, para usar um oxímoro, uma ‘exonímia endógena’, pois a alteridade se exerce no interior dos próprios grupos corporados que compõem a sociedade, ao passo que até agora viemos falando da exonímia como algo exterior à sociedade.

Em outras sociedades indígenas do Continente, os nomes surgidos do contato

entre si, os Xerente chamam a si mesmos sempre no vernáculo, reservando o nome do contato apenas aos usos que têm os brancos como interlocutores.

criam casos inusitados de deslocamento semântico e fônico. No caso dos Araweté (Tupi), e.g., os nome surgidos do contato pronunciados na sua língua, "remetem, respectivamente, a "Osvaldo", "José", "Funai" e "Mano Velho" (apelido do enfermeiro do Posto)" [...] E há até mesmo o caso do nome [...] Karayo, que traduz a interjeição "caralho", abundantemente empregada pelos funcionários do Posto " (Viveiros de Castro 1986: 380). O exemplo também é evocador de um dos procedimentos de nomeação encontrado entre os Yanomami, que abordam os estrangeiros de passagem a fim de nominar os seus filhos (Lizot 1973: 61-ss). Por sinal, entre os Sanumá, subgrupo Yanomami, as diversas formas de nomeação surgidas do contato com os brancos se tornaram tão populares que são consideradas bem vindas ao seu próprio repertório de nomes, haja vista se tornar um pretexto para manter seus já secretos nomes mais velados ao público (Ramos 1995: 228). Uma das formas de nomeação do contato com os brancos identificados pela autora entre os Sanumá tem conotações notáveis com os nomes bíblico-cristãos encontrados entre os Xerente. Assim, a lógica onomástica que vigora entre os Sanumá serve-se com desenvoltura dos nomes bíblicos Paulo, Davi, Enoque, Sara, Moisés, Lucas que vêm da influência dos missionários (: 231). Por fim, há o caso dos Bororo, os quais, após o contato, agregaram "nomes civilizados" onde há indícios, segundo Viertler, de que todo o sentido da distribuição desses nomes siga uma lógica tradicional (Viertler 1979: 26-ss).

Portanto, a nomeação do contato para os Xerente caracteriza-se pela reelaboração e deslocamento da referência original dos seus termos para os termos dos dispositivos socioculturais do grupo. A nomeação do contato com os brancos, mesmo fazendo as vezes de individualizar o sujeito de direito ante o Estado-nação, tem seu sentido reelaborado pelo grupo sem consagrar-lhe a prerrogativa de construir socialmente a pessoa, porquanto seja esvaziado da sua capacidade classificatória, quando o mesmo não ocorre com os nomes próprios Xerente. Além disso, nos termos da efetuação sociocultural Xerente, esses nomes do contato vêm, como já destacamos, por obra de uma intervenção da alteridade, sinalizando para as fontes filosóficas e éticas do dualismo ameríndio "que se manifestou com toda a clareza quando dos primeiros contatos com os brancos, embora estes fossem animados por disposições bem contrárias" (Lévi-Strauss 1993: 14).

Destacando mais uma vez, as gestões dos líderes pela obtenção de recursos e produtos para os rituais implicam efeitos perlocucionários para a economia política do contato. De fato, além dos produtos para os rituais, essas gestões implicam facilidades creditícias aos líderes junto aos comerciantes das cidades de Miracema e Tocantínia pelo

simples fato daqueles darem mostras de que têm relações com pessoas como o Governador do Estado. Assim, essas facilidades, que têm como objetivo primário os preparativos do ritual, tem seus efeitos perlocucionários habilmente utilizadas pelos Xerente que fazem circular outros bens de consumo na economia política do contato.

Também na criação de elos com as instâncias do contato, os brancos nominados são situados no regime sociocultural Xerente para propiciar a veiculação - por meio de imagens e discursos difundidos por jornais, emissoras de rádio e televisão - de um aspecto essencial da identidade Xerente representada pelos rituais de nominação à audiência tocantinense, tão freqüentemente exposta ao discurso ideológico e às ações integracionistas e desenvolvimentistas de um Estado⁴⁸ cuja aceitação das sociedades indígenas ocorre somente quando há reações dessas e de seus aliados.

No que concerne à habilidade pragmática dos anciãos e líderes, eles a exercem *ex ante* quando se trata do saber cerimonial expresso na capacidade de liderar, conduzir a organização, agregar e coordenar pessoas, orientar os preparativos práticos e participar ativamente das reuniões no pátio central (*warã*) das aldeias envolvidas no evento. Além disso, pode se destacar aqueles exercícios de competência pragmática de ambos organizadores no *hic et nunc* dos rituais, tais como: domínio dos discursos exortativos, governo das pessoas inseridas na cerimônia e correção da etiqueta. Assim como os caciques, ao fazerem da fala seu instrumento de ação, anciãos e oficiantes fazem dos rituais de nominação um contexto significado em que o evento “deve colocar a fala em “novos” contextos de uso, envolvendo as contradições que devem ser encompassadas pelo sistema” (Sahlins 1981: 6, aspas original).

Retomo aqui, ainda que de forma breve e tardiamente, outros elementos não analisados que, no entanto, concorrem para a eficácia dos rituais de nominação Xerente. Refiro-me, sobretudo, aos aspectos musicais, gestuais e pictóricos que estilizam os eventos rituais. Os urros dos simuladores da disputa entre as metades, os cânticos entoados na nominação das mulheres e as gesticulações dos *wawë* nos passos marcados das danças também são expressões desses gestos cinéticos.

Quanto ao aspecto pictórico, a pintura faz uso do corpo ao inscrever o simbolismo dos clãs e das associações tornando coletivo e manifesto as linhas que demarcam as diferenças e semelhanças dos grupos que compõem a sociedade Xerente. Portanto, a musicalidade, as gesticulações estilizadas e os motivos pictóricos imbricam-se às palavras e acabam por *felicitar* a eficácia dos rituais nos seus modos característicos de

48 Refiro-me ao Estado na esfera estadual, pois, em nível federal, os fatores e as condições de relação com as sociedades indígenas no Tocantins são de outra escala.

representar iconicamente (Peirce 1977: 64).

Por fim, a eficaz consumação dos atos perlocucionários e as habilidades pragmáticas que os Xerente investem para a realização dos seus rituais de nomeação podem ser compreendidas como capacidades de suas estruturas sociais em lidar com as inúmeras conjunturas sociais, políticas, econômicas e simbólicas defrontadas nas situações do contato com os brancos. Essas situações do contato, conforme buscamos mostrar até aqui pela análise da nomeação, não são apenas *situadoras* da história ou dos dispositivos socioculturais Xerente, pois que, na verdade, são reelaboradas nos quadros das estruturas de significação indígena. O caso das nomeações do contato nas sociedades indígenas, conforme foi exemplificado, surge tanto na etnologia sul-americana como alhures. Ousando ir um pouco mais longe no espaço e no tempo, Sahlins no mostra que os chefes havaianos do século XIX apropriaram-se de prestigiosos nomes tais como Billy Pitt, George Washington, Thomas Jefferson e Tom Paine com o propósito de servirem ao seu próprio *status*, pois que “ao realizarem-se como chefes europeus, a nobreza havaiana reproduziu uma habitual distinção entre eles mesmos e a população subalterna” (: 29).

Ora, assim como a chegada dos europeus foi subsumida aos princípios da teoria da ordem cósmica e política dos havaianos, a própria organização dualista que os Xerente partilham com outros grupos Jê coloca-os no plano daquelas sociedades que “são capazes de gerar novas formas institucionais (*new institutional arrangements*) quando e onde isso ser revela necessário” (Maybury-Lewis). O permanente oscilar do desequilíbrio das organizações dualistas e sua grande capacidade de engendrar formas institucionais novas diante de diferentes contextos sociais ajuda a compreender, portanto, como uma nomeação que classifica e constrói socialmente a pessoa não se contradiz a si mesmo ao incorporar uma segunda nomeação, que individualiza a pessoa conectando-a numa ordem social diferente daquela do grupo.

Capítulo IV

Formas socioculturais, contato e dualismo Xerente

***“É a cultura....a cultura ainda não acabou, a gente
ainda está cumprindo a cultura”***

(Krikpidi, Professora da Escola Indígena Waikarnãse)

4.1 Introdução

Esse trabalho se iniciou com uma análise de diversas fontes historiográficas da região do Planalto Central a fim de discutir as conjunturas históricas que influenciaram o cisma Xerente-Xavante ocorrido no século XIX, além de oferecer um breve panorama do *modus vivendi* dos Xerente contemporâneos. No segundo capítulo, as análises estiveram centradas nas relações socioculturais que orientam as formas do parentesco, a terminologia de relações, os grupos corporados e a identidade biológica ou teoria de concepção física da pessoa. Numa terceira etapa, os processos de nominação e suas implicações sociais, simbólicas e econômicas no ato de agenciar os fatos sociais do contato estiveram no foco de interesse, sendo que nessa etapa predominaram as discussões sobre a natureza e o significado da onomástica e dos rituais de nominação Xerente.

No percurso de cada uma dessas etapas foram abordados e discutidos os objetivos propostos sem, no entanto, perder de vista o sentido da interlocução e da articulação recíproca entre eles, que nesse final tentarei alcançar de forma mais sucinta.

Todavia, as formas socioculturais aqui delimitadas - as quais têm como matriz, basicamente, o parentesco, os grupos corporados e a nomeação, porquanto sejam formas não estáticas mas sim como relações que *podem* conservar-se constantes ou suscetíveis de atualizações contextuais pelo devir indígena - mostraram que as implicações de cada uma delas se articulavam com duas outras dimensões: a dimensão do contato e a dimensão de uma filosofia social constituída por uma sociocosmologia dualista operante como matriz social. Assim, neste capítulo espero articular alguns aspectos dessas duas dimensões com as formas socioculturais já analisadas.

Nessa conclusão, espero ainda inserir a análise que empreenderei da prática do futebol entre os jovens Xerente, no quadro das análises sobre os processos de agenciamento ou reelaboração nativa dos fatos do contato. Como o contato vem sendo analisado ao longo desse trabalho, o desafio dessa etapa será o de analisar as condições e possibilidades que o tornam passível de apreensão social, simbólica e, sobretudo, política nos termos do regime sociocultural Xerente. O dualismo, por sua vez, será analisado desde o prisma do seu valor e de sua manifestação no plano sociocosmológico que perpassa as concepções nativas.

Por fim, antecipando-se ao contato e ao dualismo como arremate deste trabalho, espero abordar esses aspectos da vida Xerente fazendo um breve balanço do tema do contato na etnologia brasileira e das principais discussões sobre o dualismo Jê.

4.2 A tradição dos estudos de contato e o tema da política na etnologia brasileira

As relações sociais entre índios e brancos no Brasil sempre foram marcadas pela antinomia dominante e dominado. Talvez por causa da importância decisiva que o teor político dessas relações tenha assumido no plano do contato, e da existência das populações indígenas que sempre no mais das vezes esteve sob seu arbítrio, foi que o tema sempre gravitou no centro de interesse da etnologia brasileira. Com efeito, a predileção pela política se credita, em grande parte, às vicissitudes históricas que configuraram as relações assimétricas entre os índios e as instituições nacionais desde as primeiras décadas da Conquista. A propósito desse ponto, os estudiosos de grupos indígenas no Brasil comumente são parte de uma tradição absorvida pela dupla tarefa de compreender o funcionamento e as concepções dos regimes socioculturais indígenas e, a um só tempo, não descolar essa compreensão dos vínculos econômicos, sociais,

políticos e ideológicos que tornam os grupos indígenas ou como *situados* no Brasil ou como *parte* do Brasil (Peirano 1992: 73, grifo original). Mudando-se um matiz ou outro dessa tradição, ela está presente na nossa etnologia desde os trabalhos precursores de Nimuendajú, Baldus, Schaden, Eduardo Galvão e Darcy Ribeiro.

Foi no curso dessa linha de trabalho que, no início dos 60, Cardoso de Oliveira propôs, de forma mais complementar que antitética aos estudos culturalistas dos autores seus predecessores, “o problema da fricção interétnica, como um tema de reflexão e de pesquisa de caráter basicamente sociológico [...] numa ordem de preocupações em nada inédita no Brasil” (Cardoso de Oliveira 1972: 25). Ao ter assumido a distinção nítida entre sociedade e cultura como conceitos “com conteúdos ontológicos específicos e definidos - e não, simplesmente, [...] mutuamente traduzíveis um no outro” (: 21), Cardoso de Oliveira iniciava toda uma nova linhagem de pesquisadores devotados por quase três décadas a penetrar na dimensão política, econômica e ideológica da situação de contato (*Op. Cit.* 25-26). A tradição dos estudos de contato, assim inaugurada, assumiu uma clara opção pelas “relações de conflito em lugar de focalizar as relações de *equilíbrio*” (Cardoso de Oliveira 1972: 07, grifo original); opção que, diga-se de passagem, era também ditada por uma ordem histórica-política em que os movimentos indígenas e os direitos de minorias eram realidades ainda incipientes no país. A implicação metodológica de maior monta da agenda elaborada por Cardoso de Oliveira foi uma inversão da cultura como prioridade analítica para as relações sociais (Ramos 1991: 463).

A tradição dos estudos do contato, tal como foi fundada por Cardoso de Oliveira, passou a frisar de forma mais intensa no estudo das sociedades indígenas dois outros horizontes vislumbrados pelos autores “culturalistas”: o comprometimento político do pesquisador com o destino das populações indígenas e a relação dessas sociedades com as ideologias de construção da nação.

O tema do contato interétnico - originado dos estudos de Darcy Ribeiro sobre as frentes de expansão, teoricamente elaborado por Cardoso de Oliveira com a noção de fricção interétnica e, posteriormente, retrabalhado por Oliveira F.^o segundo as sucessivas noções de situação histórica e, mais recentemente, territorialização (Pacheco F.^o 1998) - foi incorporado ao estilo de etnologia brasileira como uma sua marca registrada (Ramos 1991: 464).

Assim, os estudos do contato, como uma das importantes linhas de pesquisa da etnologia brasileira, ampliou a compreensão dos aspectos econômicos, sociais, ideológicos e, sobretudo, políticos dos segmentos da sociedade brasileira (frentes extrativistas e de atração, órgão tutelar, regionais, etc.) envolvidos em relações sociais

com as sociedades indígenas. Todavia, a supracitada separação entre sociedade e cultura, metodologicamente assente na linha de pesquisa inaugurada por Cardoso de Oliveira, está, ao meu ver, na origem das duas concepções ou vertentes acadêmicas dos estudos antropológicos de populações indígenas no Brasil “às vezes rotuladas de *etnologia clássica* e *etnologia do contato interétnico*” (Viveiros de Castro 1999: 111, grifo original).

Não sendo o objetivo deste trabalho abordar as discussões desencadeadas pela suposta ‘dicotomia’ entre essas duas etnologias, limito-me a dois pontos: por um lado, configurar o lugar da política no contexto da abundante literatura produzida sobre o contato desde os estudos de fricção interétnica e, de outro, a erradicação estruturalista nos anos 70 “da distinção durkheimiana entre a base social e a reflexão cultural” (Ortner *apud* Viveiros de Castro 1999:127), que foi fundamental para Sahlins reformular “de um golpe a questão das relações entre estruturas socioculturais e transformação histórica, oferecendo finalmente ao tema do ‘contato interétnico’ uma possibilidade de interpretação antropológica” (Viveiros de Castro 1999: 128, aspas original).

Tomando mais especificamente o caso da sociedade Xerente, o trabalho que mais se aproxima de uma linha de análise com estrita filiação à tradição do estudos de contato foi elaborado pelo antropólogo Luis Roberto De Paula, que aborda o fenômeno da política na sociedade Xerente seguindo algumas noções que espero discutir.

Nesta sua dissertação, reivindicada como uma contribuição à antropologia política na linha dos trabalhos da Escola Processualista Inglesa e dos estudos de situação interétnica desenvolvidos por Oliveira F.º, De Paula optou por discutir dois eixos da ação Xerente: a dinâmica faccional e os processos sociopolíticos. A política é definida como se relacionando “àquelas atividades sociais nas quais os atores (indígenas e não-indígenas) cooperam ou competem de maneira pública com vistas à conquista da *hegemonia* não só no campo político da esfera local, como também nos demais campos políticos que a ele se encontram articulados” (: 10, grifo original). Da mesma maneira que a noção de política, a operacionalidade da noção de dinâmica faccional ocorre nos planos internos e externos à sociedade indígena:

através dos confrontos e articulações existentes entre grupos domésticos, aldeias, linhagens ou segmentos de linhagem, relações estas em que não seja observada idealmente nenhuma articulação com os demais atores não-indígenas envolvidos no campo político [...] Por outro lado, quando se tratar de um arranjo político no qual se encontrem articuladas determinadas facções indígenas e

distintos atores não-indígenas, denominarei esse processo de *dinâmica faccional ampliada*” (De Paula 2000: 15, grifo original).

No quadro dessa abordagem analítica bipolar, o autor forja as noções de hegemonia e autonomia que exercem importantes funções operacionais no modo como suas análises apreendem as ações políticas dos Xerente.

No que concerne à noção de hegemonia, o autor explicitamente remete sua filiação a Gramsci, mas desloca a noção de hegemonia do seu lugar marxista e almeja identificar essa forma de ação política na pauta das diferentes ações dos Xerente. E nesse caso mais específico do contexto Xerente, De Paula se serve de um outro marxista, o inglês Raymond Williams, ao atribuir à hegemonia um dinamismo que se sobrepõe à forma de dominância passiva, pois que a hegemonia precisa ser continuamente renovada, recriada, defendida e continuada. Ainda nessa mesma linha de torções processuais, a hegemonia também precisa ser continuamente resistida, limitada, alterada, desafiada por pressões (: 10).

De Paula sugere que o ideal de “hegemonia” dos Xerente esteja em fins diversos como a autonomia social, política, econômica e educacional da sua sociedade perante as instâncias do contato. Esse ideal também é almejado no plano interno, à medida que a sociedade Xerente está continuamente se dinamizando na organização política em relação aos demais arranjos sociais (: 16), na dinâmica faccional (: 175), na fragmentação de aldeias desencadeada nos anos 80 (: 206).

Sua tese da política funcionando segundo as escalas de atuação das facções, contrapõe-se à tese de Farias de que “a compreensão satisfatória da sociedade Xerente contemporânea exige o estudo das relações entre as diversas aldeias espalhadas pelo território Akwë -Xerente” (Farias 1990: 4).

De um modo geral, o autor explora “as denominações “política” e “político” em referência tanto às atividades faccionais Xerente como aquelas nas quais se encontram envolvidos recursos e processos do “mundo do branco” (De Paula 204, grifo original). Essa multiplicidade de implicações se deve à sua abordagem que abrange as dimensões endógenas da sociedade Xerente e as instituições com as quais ela se relaciona no mundo dos brancos.

4.3 Reelaboração Xerente dos fatos do contato

O processo de apropriação criativa dos elementos do contato tem sido amplamente observado entre os grupos indígenas do Continente, revelando algumas surpresas sobre os regimes socioculturais dessas sociedades. Ao analisar os diversos esquemas de reelaboração funcional, social e simbólica dos elementos apreendidos no contexto do contato pelos Kayapó (Jê), Terence Turner observou que, à medida que

“os povos indígenas vêem a afirmação de suas culturas e a manutenção de ritos e instituições sociais tradicionais como parte integrante de sua resistência política à perda de terras, recursos e condições de autodeterminação [...] os estudos antropológicos de fricção interétnica teriam de dar uma atenção maior às formas culturais e sociais a partir das quais os povos nativos articulam suas ações e atitudes diante da sociedade nacional” (Turner 1987: 44).

No caso desse grupo estudado pelo autor, o processo de “colonização do colonizador” empreendido pelos indígenas da aldeia Gorotire envolve a direção do Posto da Funai; a assalarição do piloto que dirige o avião do grupo; a direção da enfermaria, dos serviços religiosos, dos postos de vigilância e a administração e policiamento dos garimpos de ouro pelos próprios índios (: 48 *et passim*).

Diagnóstico de um processo equivalente, mas com referência às relações da cosmologia e da política do contato, foi elaborado por Bruce Albert em relação aos Yanomami por ele estudados. Segundo o autor, o discurso político Yanomami das últimas décadas tem se fundado “em um duplo enraizamento simbólico: numa auto-objetivação através das categorias brancas da etnificação (“território”, “cultura”, “meio ambiente”), e uma *reelaboração cosmológica dos fatos e efeitos do contato*” (Albert 1999: 4, grifo meu).

Os sentidos intercalados pelas cosmologias indígenas em relação aos fatos advindos do contato, como bem se observa, estão no cerne dos desafios que se apresentam para compreender o permanente vaivém dos devires indígenas entre os elementos que eles incorporam e situam nos seus contextos socioculturais e os que vão implicar alterações no ‘equilíbrio’ das relações sociais internas. Com efeito, a ativa reação dos dispositivos socioculturais indígenas a esse processo é pródigo de exemplos ao longo do Continente envolvendo grupos “recém-contatados”, como os Arara (Caribe), que incorporaram os brancos e seus objetos no circuito de troca e de ajuda mútua da cosmologia do seu sistema cultural (Teixeira-Pinto 1995: 236).

Caso interessante de reelaboração cosmológica das crenças do contato e uso funcional desses mesmos fatos do contato se deu entre os Waiwai (Caribe) em suas relações com outros grupos indígenas. Hábeis na estratégia de domesticação das mercadorias brancas, os Waiwai se apropriaram “da linguagem da evangelização como uma das estratégias para persuadir os outros a se juntarem a eles, mas ela foi subordinada a seus próprios modelos e dirigida a seus próprios fins cosmológicos e políticos” (Howard 1993: 234). Esse processo de assimilação, que envolve a busca do contato com “índios isolados” para transformá-los em “Waiwai decentes”, chegou a um ponto em que, hoje, os Waiwai “congregam não apenas um ou dois grupos, mas entre meia e uma dúzia” (: 231). Não esquecendo as novas correntes da etno-história que, ao inverter os focos de análise economicistas sobre o envolvimento dos grupos indígenas do maciço guianense nas trocas e no comércio com os holandeses no século XVII, passou a analisar “a intermediação exercida por estes grupos nos circuitos de troca [que] os faz emergir como protagonistas ativos desse processo” (Farage 1991: 85).

Esses dispositivos nativos de reelaboração do sentido e da funcionalidade dos objetos e fatos que eles agenciam nas situações de contato também têm suas formas atualizadas no regime sociocultural Xerente. Os rituais de nomeação, tal qual analisados, têm acionado suas estruturas aos múltiplos processos de conversão de bens de consumo em dádivas, transfiguração dos sujeitos das instâncias do contato em aliados externos à sociedade pela via da nomeação e veiculação ‘midiática’ de aspectos essenciais de sua identidade étnica. Além disso, nesse processo de nomeação dos brancos não deixam de estar incluídos os missionários e antropólogos que são incitados a participar do processo⁴⁹ e, por conseguinte, são agenciados nessa malha de afins do contato

49 Já na década de 50, quando esteve entre os Xerente, Maybury-Lewis observou que a nomeação de sua mulher, Pia, “agradaria aos tradicionalistas, por colocá-la formalmente numa relação social correta com o restante dos moradores e, ao mesmo tempo, a faria sentir uma espécie de obrigação” (Maybury-Lewis 1990: 112).

incorporados ao mundo Xerente. É interessante observar que, junto com a nominação, esses sujeitos nominados também passam a serem “afiliados” às formações faccionais Xerente porque, sob o prisma das noções nativas, a filiação clânica é um dos primeiros índices de alinhamento político dos grupos⁵⁰.

Não limitada pelos tópicos mais abrangentes da política e da economia, a reelaboração sociocultural dos fatos e efeitos do contato está presente no dia-a-dia da vida Xerente. Com efeito, os fatos do contato são reproduzidos e reelaborados nos imponderáveis do cotidiano nativo sem se limitarem às decisões da política levadas a termo pelos líderes. Dentre esses imponderáveis, podem ser mencionados os bens de consumo como bicicletas, fogões, panelas e objetos do gênero que têm sustentado a rede de bens e dádivas construída nas ocasiões de cerimônias fúnebres, nominativas e matrimoniais. A construção das casas de alvenaria na aldeia Salto e o modo Xerente de contextualizar o jogo de futebol foram dois fatos engendrados e agenciados no âmbito do contato que tive oportunidade de analisar de forma mais detida.

Ao se adentrar a aldeia Salto suas casas de alvenaria alicerçadas em tijolo anápolis, telhas coloniais de barro, janelas e portas venezianas, confronta-se de imediato a peculiaridade dessa sua feição estrutural com as das outras 33 aldeias das duas áreas indígenas. Cada uma dessas casas segue um padrão de conjunto habitacional caracterizando-se sua planta por três cômodos: dois de 4 x 5 m² – cada um com uma porta interna e uma janela, ambas de ferro e veneziana – e o principal de 8 x 5 m² com acessos laterais externos através de duas portas venezianas de ferro. Cada casinhola segue a antiga disposição circular das aldeias Xerente, procedimento espacial abandonado pelas outras aldeias nos anos 70 e 80, mas que começam a retomar.

A construção dessas casas foi concluída no segundo semestre de 1996, resultado de um convênio entre a FAET (Federação da Agricultura do Estado do Tocantins) e o Governo do Estado do Tocantins, projeto significativamente intitulado “Índio Cidadão Tocantinense”. No caso da aldeia Salto, esse projeto incluía, além das 26 casas de alvenaria, uma escola de duas salas e um depósito de material, um galpão comunitário, um posto de saúde, um poço artesiano, um curral com 50 matrizes e 2 touros, energia

50 Para a compreensão dessa relação direta entre a nominação masculina e os processos políticos, foi-me muito importante duas experiências pessoais. Hóspede na casa de Sirinawë (*Kbazi*), as visitas que eu recebia eram em sua maioria de pessoas filiadas a esse clã. As visitas mais raras que eu recebia eram de pessoas filiadas ao clã *wahirê*, mesmo assim eram visitas rápidas, sem delongas, e o visitante se postava na entrada evitando adentrar o recinto. Além dessa atitude de rivalidade entre *kbazi* e *wahirê* pela liderança da aldeia, lembro as sutis provocações do *wawë* Smisuite que, com seu jeito trêfego, gostava de me admoestar dizendo que eu só seria nominado com um nome vindo do clã *kbazi*, e não um nome do “povo lá de cima” (clã *wahirê*).

elétrica, e um campo de futebol gramado⁵¹. A aldeia Salto, por ser a maior dentre nove outras administradas pelo PI-Xerente, foi escolhida como o modelo piloto desse projeto de agrovila “escalonado para gerar excedentes” com previsão de ampliação aos grupos Apinayé, Xambioá, Krahó e Javaé.

É bom observar que, apesar das diretrizes do projeto e do abandono da construção de aldeias em formato de ferradura desde os 70, a opção pelo formato tradicional foi uma injunção dos indígenas. Os moradores do Salto interrogados sobre o porquê de uma aldeia de alvenaria e no estilo tradicional, quando não se silenciavam, replicavam com a sentença: “a aldeia fica mais bonita como na época dos mais antigos”.

Tão logo se tornou corrente, essa sentença era instrumentalizada pela memória coletiva da comunidade mediante sua dupla remissão aos superlativos “mais bonita” e “mais antigos” para um duplo efeito: por um lado, afirmar a memória coletiva da comunidade diante do devir indígena e, por outro, legitimar e auto-afirmar um fato e seus objetos incorporados não como subscrição ou abandono das tradições do grupo, conforme boato incluído no circuito dos rumores dos Xerente de outras aldeias e dos regionais de passagem, mas sim como um agenciamento indígena sob o prisma da cultura.

A remissão dos indígenas do Salto até à “época dos mais antigos” legitimava as casas de alvenaria como um valor nativo tradicional e, ao mesmo tempo, buscava neutralizar os boatos de outras aldeias e retrucar os comentários integracionistas dos regionais que visitavam a aldeia. Nesse sentido, não deixa de ser pertinente observar que essa mesma sentença auto-afirmativa também reelaborava e englobava as aspirações do Governo Estadual de transformar a aldeia Salto no seu modelo piloto de agrovila para gerar excedentes mercantis. Portanto, a memória coletiva da comunidade do Salto e, por conseguinte, a capacidade de agenciamento própria do devir indígena, inseria a “agrovila” em antigas formas socioculturais do grupo e transformava as casas de alvenaria “mais bonita” em mais aldeia.

A espacialidade arqueada da aldeia Salto, partilhada com outros grupos Jê, reproduz no plano institucional os princípios dualistas das concepções sociocosmológicas à medida que reparte os lados oeste e leste que correspondem às oposições políticas dos grupos. Nesse ínterim, as formas socioculturais pretéritas também são retomadas desde o *locus* dualista e tradicional da aldeia.

De fato, ao se percorrer as aldeias Xerente, o *warã* sempre se destaca como um

51 Obtive uma cópia do esboço desse projeto (anexo) por intermédio do líder Siptamowë, que teve papel decisivo para a construção das casas de alvenaria na aldeia Salto.

espaço social que centraliza a vida ritual, as corridas de tora, as demandas políticas e outras atividades que mobilizam a comunidade de uma aldeia. A centralidade espacial do *warã* evidencia-se inclusive nas aldeias que têm suas casas dispostas no formato de duas fileiras e fazem da 'rua' da aldeia seu *warã*. Atualmente, somado às suas funções tradicionais, o *warã* tem sido construído para assentar as traves de futebol que dão formato aos campos em que os jovens e, ocasionalmente, as mulheres realizam a prática desse esporte de grande aceitação nas aldeias.

É bastante notável o valor que os jovens dedicam ao futebol no modo como eles falam do assunto, na absorção devotada à formação de times em cada aldeia, nas informações que eles reúnem sobre os campeonatos das cidades próximas, no nível de esclarecimento que eles demonstram sobre o andamento do esporte no país, e até mesmo o sucesso dos jovens Xerente que têm migrado para São Paulo e Rio de Janeiro para treinarem em grandes clubes⁵².

A introdução e consolidação do futebol nas aldeias Xerente, segundo informantes, remonta à década de 70, quando a Guarda Rural Indígena (GRIN) recrutou e assalariou 18 jovens Xerente. Desonerados da lida agrícola, da caça e da pesca por causa do salário da GRIN, e ociosos quando não estavam patrulhando as terras, os guardas indígenas logo passaram a otimizar o tempo livre em partidas de futebol nas proximidades do P.I. Nos finais de semana, quando o esporte era praticado, passaram a contar com a participação de outros jovens que em pouco tempo formaram um selecionado Xerente para jogar com os brancos.

A sociedade Xerente, lembro novamente, segmenta sua totalidade sociocultural em metades cerimoniais, clãs patrilineares e associações masculinas que têm influência na construção social e simbólica da pessoa. Ora, conforme se observa na nossa sociedade, os grupos sociais que se comprazem em fazer do futebol uma espécie de classificador social e totêmico de si mesmos tomam espécies como o urubu (Flamengo), o porco (Palmeiras), o galo (Atlético-MG), etc., para iconicamente sinalizar as diferenças dos grupos que lhes são similares nos procedimentos e no *modus operandi*. Com efeito, esse uso do futebol como classificador social tem suas próprias especificidades na forma como os jovens Xerente o agenciam para seu universo sociocultural.

Ao observar e conferir a formação não aleatória dos times de futebol da aldeia Salto, notei a distribuição simétrica dos jogadores entre as metades esportivas de modo que eles raramente se alternavam entre os dois times. Mesmo não havendo uma regra

52 A Folha de São Paulo (08/11/1998) já publicou matéria, como principal chamada de capa em edição de domingo, sobre o atacante Waïkawra, que treina com outros jovens Xerente em clubes de São Paulo (Anexo).

explícita para esse procedimento, e os jogos de finais de tarde serem apenas “peladas”, os membros de um time são quase sempre os mesmos. A continuidade dos jogadores em um time, em se tratando de pelada, evidenciava-se pela própria designação que me deram quando participei de algumas dessas partidas como jogador no time da metade que me nominou e da qual era hóspede. Essa relação entre as filiações clânicas e os times, quando colocada aos jovens, era apenas racionalizada como uma rivalidade que os artilheiros dos times compulsavam entre si e, por conseguinte, era assumida pelos membros de cada time. Assim, a formação dos times, não deixando de ser determinada por essa rivalidade na artilharia que, creio eu, seguia exemplos semelhante ao dos brancos com quem costumam jogar, era, em última instância, orientada pela aliança consútil dos clãs que formam as metades rituais, cerimoniais e esportivas dos Xerente e que tinha um importante papel nessa constituição dos times.

Aliás, não creio que a rivalidade dos artilheiros chegue a ser preponderante porque o futebol, mesmo tendo uma considerável platéia, surpreende pela esportividade, pelas comemorações de gol ou de vitória feita de forma bastante moderada, nunca ocorrendo desentendimentos, apesar do jogo em si ser uma disputa acirrada e enérgica.

Do ponto de vista do espaço social, a incorporação do futebol numa plataforma compartilhada com as cerimônias que se realizam no *warã* tem distintas escalas e diferentes implicações conforme os locais onde os jogos se realizam e de acordo com a formação dos times. Essas diferentes dimensões e implicações são analisáveis da perspectiva da aldeia, da interaldeia ou do contato com os brancos. No interior da aldeia, por exemplo, os times de futebol orientam sua formação pelo dualismo das metades à medida que a população dos clãs o permite; dessa forma se representam as antíteses cosmológicas e conceituais assumidas pelos clãs e que são atualizadas por intermédio do futebol para a *performance* dessa ideologia. No plano interaldeia, esse dualismo cosmológico é atualizado para dar precedência à formação de um único time de futebol representando a aldeia nos jogos com os times de outras aldeias. Por outro lado, quando os Xerente vão jogar na cidade de Tocantínia ou Miracema, as diferenças entre clãs, metades e aldeias são mais uma vez reescaladas em favor de uma única identidade: a do time dos Xerente que se contrasta com a do time dos brancos ou “cristãos”.

Dados esses três diferentes contextos em que se realizam as partidas de futebol na sociedade Xerente, seus sentidos tendem a corresponder às diferentes expectativas dos dispositivos socioculturais nativos. Assim, num primeiro nível intra-aldeia, o futebol é incorporado como um traço diacrítico a mais para instaurar a antítese dual entre as identidades dos grupos corporados. Em seguida, no nível interaldeia, o futebol põe em

jogo a auto-affirmação da aldeia, cuja condição de *locus* de pertencimento é zelosamente defendida pelos times nas partidas que disputam entre si. Por fim, quando se trata de jogar nas cidades próximas, os Xerente usam o futebol para 'desestigmatizar' sua própria identidade étnica perante os brancos.

Além desses jogos da identidade transfigurados nas partidas de futebol, as mobilizações coletivas como as pequenas torcidas que acompanham os times nos jogos interaldeias e os próprios jogadores dão prosseguimento a essas relações sociais através dos boatos que vão e vêm com as visitas dos times, das informações circulantes entre os parentes de aldeias que não possuem radiotransmissor e, sobretudo, através da reciprocidade esportiva que o futebol instaura no nível intra-aldeias, haja vista que a aldeia anfitriã tem de "pagar o jogo" em data combinada, i.e., ela deve ir jogar na aldeia do time visitante. Sobre esse aspecto de dinamizar as relações sociais interaldeias, o futebol se assemelha às mesmas articulações que se desenrolam entre as aldeias Xerente quando da realização dos rituais de nomeação.

Um segundo aspecto a ser notado da apropriação dos elementos do contato diz respeito à rede de parentesco surgida em decorrência dos Xerente que se casam e moram com os brancos na cidade. O fato de alguém se casar com brancos e ir morar com eles, e a grande maioria dos casos é de mulheres, estabelece uma residência de trânsito que pode ser usada nas situações de doença, nas visitas mais prolongadas à cidade ou quando um filho está dando continuidade aos seus estudos. Essas relações entre afins que emigraram para o exterior e aqueles que estão na terra natal formam um fenômeno, comum entre diversos povos, chamado de sociedade transcultural, i.e., "uma sociedade (...) dispersa, mas centrada na terra natal e unida por uma contínua circulação de pessoas, idéias, objetos e dinheiro (Sahlins 1998: 110), que neste caso é geradora de favores e afinidades semelhantes àsquelas existentes no interior da terra indígena.

Assim, os exemplos do futebol se somam ao da construção das casas de alvenaria da aldeia Salto como mais um aspecto da contextualização operada pelos Xerente dos fatos do contato e dos dispositivos socioculturais que esses eventos põem em movimento.

Esses processos de agenciamento dos fatos do contato, correntes na etnologia ameríndia, já mereceram extensas considerações de Marshal Sahlins como "um fenômeno mundial característico do fim do século XX" (Sahlins 1997: 127). Assim, o termo cultura, ou equivalentes locais, estão na boca dos povos, sobretudo no contexto das forças nacionais e globais que ameaçam os modos tradicionais de existência dos povos, e os Xerente têm seus próprios equivalentes manifestados nas reivindicações que

as pessoas idosas pronunciavam sobre "nossa lei", "a lei dos mais velhos", "nosso costume", "os costumes dos mais antigos", "a cultura do primitivo", "o costume do índio" ou sentenças auto-objetivadoras das suas próprias disposições para organizar suas ações e experiências de acordo com seus instrumentos culturais. Como bem já foi observado, o que se busca é “determinar a atividade propriamente criadora desses povos na constituição do ‘mundo dos brancos’ como *um dos componentes de seu próprio mundo vivido*” (Viveiros de Castro 1999: 115, grifo meu). Nessa perspectiva, dialeticamente marcada pela antítese indígena da tese sugerida pela integração branca através de uma síntese nativa original daquilo que é interno e externo⁵³, o desafio que se coloca ao antropólogo é o de “não se deixar impressionar pelas evidências da presença da sociedade colonizadora, mas apreendê-la a partir do contexto da sociedade indígena em que ela está inserida e que a determina como tal” (: 117).

4.4 Aspectos da concepção política Xerente

Alguns dos componentes que caracterizam o modo Xerente de conceber a política, como “necessidade inerente à vida social” (Clastres 1988 [1974]: 18), podem se distinguidos para efeito de inserção no esquema nativo de agenciamento dos fatos do contato. Um primeiro desses componentes é a figura do chefe ou cacique (*dakmãhrâkwa/kmãdkâkwa*), que literalmente quer dizer aquele que está investido da condição de governar, assistir, olhar, vigiar (*kmãdâ*). A condição de líder, apesar de implicar os atributos de poder, governo e conduta da vida social nas relações exteriores, não implica um mandato ou posição proeminente em relação aos outros membros da comunidade. Ao invés disso, ao depender da legitimidade e da sustentação de uma comunidade jamais consensual, o chefe encontra-se numa posição precária, instável e solapada pelos grupos rivais que tentam alijá-lo da liderança. Além de corresponder aos apelos dos seus partidários, que em sua maioria são os que compõem os clãs de sua metade, o equilíbrio mínimo do exercício do cargo depende da habilidade do chefe em neutralizar os movimentos oposicionistas.

No dia-a-dia das aldeias são pródigas as situações que demandam do líder a

53 Os termos ‘interno’ e ‘externo’ são meramente analíticos, sem nenhuma conotação de essências discretas, mesmo porque, “quanto menos as culturas [têm] condições de comunicar entre si e, portanto, de se corromper pelo contato mútuo, menos também seus emissários respectivos [são] capazes de perceber a riqueza e o significado dessa diversidade” (Lévi-Strauss 1996: 40). Em rápidas palavras, nenhuma sociedade surge ou se reproduz *ex nihilo*.

exposição pública dos seus dotes pessoais, das suas capacidades conciliadoras, do seu talento para mobilizar recursos ainda que em favor dos partidários, arregimentar forças, e dirimir disputas legais, enfim o líder é sempre solicitado a expor o virtuosismo de suas habilidades nos mais inesperados litígios, mesmo quando se trata de bagatelas, como observou Nimuendajú (*Op.Cit.* 15). Contudo, o exercício do poder nunca é delegado de forma unilateral na sociedade Xerente, pois seu exercício é sempre partilhado pela autoridade e prestígio de que gozam os *wawë*.

Aparentemente, em outros tempos os *wawë* atuavam de forma mais sistemática através do conselho que era chamado de *pekwa*. Ao interrogar os Xerente do Salto sobre essas antigas instituições apenas dois *wawë*, um de 81 e outro de 77 anos, fizeram menção dessa antiga instituição sem conseguirem me dar maiores detalhes. Todavia, os conflitos e disputas que envolvem ameaças de morte, sucessões da chefia, feitiçaria e defloramento de moças implica a presença dos mais velhos da aldeia e, em alguns casos, até de outras aldeias como mediadores das demandas legais. Na aldeia Salto o *wawë* Smĩsuite exercia o tradicional ofício de conselheiro-orador (*kwatprekrda*), que ao cair da noite ou início da manhã discursa do *warã*, sobretudo em épocas de conflito, conclamando os antagonistas a se conciliarem, faz prédicas sobre os comportamentos da aldeia, censura os desvios dos ideais de conduta, incita a comunidade ao não abandono das tradições entre outras orientações sobre comportamento. Mas nesse papel o *wawë* evita citar nomes, pois ainda que eludidos, esses discursos são facilmente assimilados pela comunidade que raramente está alheada das temáticas abordadas pelo *wawë*, conforme me esclareceu Sirinawë.

É digno de observar que a indiferença da comunidade às poucas ordens que emanam do líder, a rejeição de alguma pretensão hierárquica pressuposta nas prédicas, ou mesmo o desinteresse que muitos manifestam quando se trata de abordar as normas de conduta na comunidade são uma constante nas relações entre o líder e a comunidade. Quanto a isso, Nimuendajú observou: “O povo poderia ouvir atentamente, mas somente uma minoria atuava de acordo com suas afirmações; e nem ele [chefe Bruwë] nem qualquer outro chefe tinha poderes coercitivos contra os homens recalcitrantes” (*Op. Cit.* 15).

Conforme se depreende da afirmação de Nimuendajú, apesar dos recalcitrantes e dos poucos que acatavam as ordens do chefe, nem por isso a relação entre o líder e a comunidade e, sobretudo, a condução do ‘governo’ da aldeia assumia uma conotação anárquica ou acéfala. De fato, antes de ser uma relação de pura insubordinação, a comunidade subscreve as ordens do líder sob a condição de que os termos dessa

relação estejam pautados por demandas de concreto interesse para a pessoa ou nas quais esteja envolvido seu grupo doméstico. Dessa forma, o bordão “Xerente é tudo desunido”, sempre reiterado pelos Xerente mais ativistas ou amargurados com algum intento coletivo que foi baldado, não pode ser considerado literalmente porque a própria concepção que os Xerente fazem da política encontra-se entrecortada pelas segmentações socioculturais presididas pelos grupos corporados. A multipolaridade engendrada pelos grupos corporados é, no meu entender, o catalisador mais importante a orientar as opções ou linhas políticas dos Xerente, seja no nível das relações sociais internas seja no nível que trata das relações (econômicas, políticas, simbólicas) com agentes do contato. Assim, não creio que as ações políticas dos sujeitos Xerente estejam devotadas a algum tipo de autonomia ou hegemonia, como supõe De Paula. Se houver tal ideal, da parte dos Xerente, ele só teria sentido na condição de tomar os indígenas como tutelados, quando, na verdade, vai uma certa distância entre uma condição jurídica que depende de outras instâncias e os Xerente serem sujeitos das suas próprias formas de apreenderem os diferentes fatos e objetos do mundo dos brancos.

Mas, por qual razão os Xerente têm sempre em suas aldeias homens propensos a investirem suas habilidades pela disputa de uma função repleta de dissabores e suscetível de colocá-lo em más relações com seus parentes? Conforme observado no tocante à economia política do contato, é bom observar as prerrogativas do líder no papel de mediar ou traduzir o fluxo de bens e relações sociais com as diversas instâncias do contato.

De fato, se a posição do chefe nunca é consensual e está sendo sempre minada, é na economia política do contato, quando suas habilidades são acionadas para obter recursos para os rituais e bens coletivos para a comunidade como um caminhão, um radiotransmissor, um boi, etc. que a relação paradoxal entre o líder e a comunidade melhor se expressará. Nesse seu papel de tradutor ou mediador do fluxo de bens ou recursos, o líder deve, por um lado, atender às demandas dos adversários, que estão a lhe minar a posição, de modo a protelar um conflito sucessório e para tentar algum tipo de contemporização; por outro lado, quem lhe dá o maior alicerce a assegurar sua função são seus parentes e seus aliados clânicos com os quais a generosidade deve ser às farras. A título de exemplo, um caminhão concedido pela Funai e um radiotransmissor doado por uma ONG à aldeia Salto tornaram-se dois bens coletivos inseridos no circuito dos litígios sucessórios de duas facções da aldeia. O caminhão, prioritariamente colocado à disposição dos pensionistas, mas para uso de toda a comunidade, estava tendo seu uso monopolizado pelo clã do chefe, que procurava maximizar o uso do veículo entre os

seus nas ocasiões que estava abastecido. No caso do radiotransmissor, com instalação ainda aguardada na ocasião da minha última estada em campo, o mesmo líder que monopolizara o caminhão, estacionando-o na sua casa, disseminara o rumor de que o aparelho seria abrigado na latada construída ao rés de sua casa. Além disso, é quase paradoxal a atitude dos adversários diante desses bens da comunidade pois, se por um lado eles pressionam pelo usufruto, na impossibilidade disso, eles tendem a menosprezá-los, minorar-lhes o valor, colocá-los em pouca conta e até imputar-lhes defeitos técnicos quando se trata de compará-los aos similares em outras aldeias.

Já no caso da exploração dos recursos naturais das terras indígenas, a área Xerente, cuja predominância é de Cerrado, não oferece uma disponibilidade de recursos naturais apta a uma exploração sistemática ou um extrativismo em economia de escala como a de alguns grupos da região amazônica. Todavia, algumas aldeias do PI Xerente que comercializaram madeiras de lei com madeireiros de Miracema por um período foram severamente reprovadas pelas aldeias da mesma geopolítica. Não há uma alienação do teor negativo do trabalho da exploração porque, se uns mascaram essa negatividade em proveito da positividade do lucro e do afluxo de bens, a outros segmentos da mesma sociedade o que se oferece é a negatividade na sua própria ameaça de continuidade do grupo.

Assim, nem sempre alinhada em torno de interesses consensuais, seja locais ou na esfera do contato, a política nunca deixa de atuar ao sabor das composições clânicas, das disputas entre líderes e dos arranjos ou cisões no nível dos universos de afins, como entre genro-sogro e tio materno-pai. Chega a ser notável como essa mesma política nativa, pródiga em reproduzir as cisões e rupturas de aspecto faccional, tenha a eficaz capacidade de articular representantes políticos regionais, também cindidos numa outra política⁵⁴, para o único objetivo de participar dos rituais de nomeação tradicionais dos Xerente.

Apesar de analisar a dinâmica faccional Xerente no plano interno e externo com a riqueza etnográfica de um trabalho conduzido ao longo de quatro anos, De Paula é absorvido pela tarefa de se concentrar nos depoimentos dos líderes e dos gestos dos sujeitos do contato e perde, do seu horizonte de análise, os imponderáveis da vida Xerente que se desenrolam em eventos como o futebol e os rituais de nomeação, que, apesar de corresponderem a outras demandas diferentes da dinâmica faccional, são parte da reelaboração continua e permanente dos dispositivos socioculturais nativos. O

⁵⁴ Em seu trabalho, De Paula (2000), malgrado sua idéia gramsciana sobre os ideais da política nativa estar 'fora do lugar', esboça um excelente panorama do papel das diversas instituições e sujeitos políticos estaduais com as quais os Xerente se relacionam.

realismo desses imponderáveis da vida sociocultural Xerente, se assim nos for permitido, é o vivido pela maioria dos Xerente e não muitas vezes passa ao largo das posições e das alianças dos líderes que vão às sedes da Funai em Gurupi e Brasília, ou ao Palácio das Princesas, sede do Governo Estadual em Palmas. Além disso, ao se falar em uma dinâmica faccional Xerente, mesmo que ampliada até os espaços do contato, ela só existe *ex post* às formas socioculturais e aos princípios dualistas que os Xerente têm como dispositivos *ex ante* à ação.

Nesse sentido, evitamos fazer da política uma matriz que engloba o destino e preside a constituição da sociedade Xerente, seja nas relações sociais internas seja nas relações do contato, porque, antes de buscar nas ações indígenas uma hegemonia e uma autonomia que substancializam a “antropologia política”, deve-se atentar para o verdadeiro desafio que a etnologia nos oferece, que é o de investir nas zonas de intersecção da “política” como a religião, o parentesco, o direito e as relações pessoais como única condição de uma antropologia *da* política (Palmeira *et alii* 1998: 9 *et passim*).

4.5 À guisa de conclusão: valor e dualismo Xerente

No transcurso das análises dos capítulos anteriores venho fazendo uso do termo valor para contextos etnográficos diversos sem a contrapartida de uma definição. No caso dos grupos corporados como os clãs e as associações, e.g., o valor compreende as idéias que os Xerente concebem para o funcionamento, a gênese e a interrelação que essas formas sociais postulam na realidade. Nesse sentido, falei da incoação como uma idéia de eterno retorno subjacente à estrutura dos clãs através de seus diversos dispositivos funcionais (filiados, nomes, etimologia) que não deixa de ter um valor pertinente às disputas, conflitos e fissões de conjuntura com as quais eles lidam nas relações com outros grupos. Com efeito, se o valor, conforme as acepções que assume nas formas socioculturais Xerente, imbrica-se com as idéias nativas projetadas na realidade, têm-se algumas das características do que Dumont definiu como a ideologia própria das sociedades não modernas ou holistas, i.e., a indissolubilidade entre idéia-valor e valor-idéia, um imbricamento dos valores na concepção de mundo e uma hierarquização particular entre ambos (Dumont 1985 [1983]).

A mesma relação idéia-valor pode ser encontrada naqueles aspectos da vida social Xerente ligados aos grupos corporados tais como clãs e metades, na terminologia de parentesco, nas formas matrimoniais, regra de residência e formas de nomeação à

medida dos seus respectivos funcionamentos.

Em relação aos Xerente e, à maioria dos grupos Jê, já se falou numa concepção de mundo que aciona um conjunto de esquemas duais como masculino-feminino, centro-periferia, nome-corpo, cultura-natureza, estrutura-processo entre outros como parte de um esquema mais amplo de construção de seus respectivos esquemas filosóficos e cosmologias (Maybury-Lewis 1989: 104). Ao se falar em dualismo para caracterizar tal fenômeno social, interessa distingui-lo do que se entende por organizações duais usadas para se referir às formas sociais - metades, trocas de bens, serviços, mulheres entre dois grupos, classes de idade e assim por diante. Ao passo que, quando se fala em dualismo, esta a se referir aos princípios que organizam não somente relações sociais, mas também concepções de tempo, espaço, pessoa, e o cosmo” (Seeger 1989: 192).

Entre os Xerente, é possível estabelecer alguns aspectos dos princípios dualistas, mas sem que isso seja suficiente para estabelecer uma simetria com o tipo de sociedade dual caracterizada por Seeger. De fato, os grupos corporados Xerente, dos quais se esperaria esquemas funcionais de reciprocidade, limitam-se a postular o valor da funcionalidade dos princípios dualistas que estão presentes na distinção estabelecida pela terminologia de parentesco entre *wanori/wasimpkose*, os heróis míticos Waptokwá e Wahirê, as metades rituais, as corridas de toras e até nas formas políticas que costumam subsistir de forma dual com a facção dominante e a oposicionista que lhe mina as posições.

Aquele processo que Lévi-Strauss caracterizou como sendo uma tradução parcial e limitada de uma estrutura subjacente na maneira como os diversos grupos corporados da sociedade Xerente funcionam, vem a se situar, no meu entender, justamente no domínio dessa relação que os princípios dualistas instauram na sua relação com as idéias-valores Xerente.

Portanto, as instituições, os dispositivos e as formas socioculturais Xerente nesse trabalho analisados, ao serem essas traduções parciais de uma estrutura social implícita, haja vista que elas se dinamizam em diversas conjunturais, concede ao dualismo Xerente justamente aquela capacidade de transcender essas particularidades e, por consequência, insular-se das mudanças e das circunstâncias, já que ele tem a capacidade de gerar novos arranjos institucionais quando e onde ele se faz necessário (Maybury-Lewis 1989: 115).

Bibliografia

Alencastre, José Martins Pereira de. 1979 [1883]. *Anais da província de Goiás*. Goiânia: Convênio Sudeco/Governo de Goiás.

Albert, Bruce. "O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza". In *Série antropologia* 174, Brasília: Dan-UnB.

Bertram, Paulo. 1994. *História da terra e do homem no Planalto Central*. Brasília: Solo Editores.

Cardoso de Oliveira, Roberto. 1972 [1964]. *O índio e o mundo dos brancos*. Brasília: Editora UnB.

Chaim, Marivone Matos. 1983. *Aldeamentos indígenas (Goiás 1749-1811)*. São Paulo/Brasília: Nobel e INL, Fundação Nacional Pró-Memória.

Clastres, Pierre. 1988 [1978]. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

Daltro, Leolinda. 1920. *Da catechese dos índios do Brasil (notícias e documentos para a história) 1896-1911*. Rio de Janeiro: Typographia da Escola Orsina da Fonseca.

DaMatta, Roberto. 1976. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes.

De Paula, Luis Roberto. 2000. *Dinâmica faccional Xerente: esfera local e processos sóciopolíticos*. Departamento de Antropologia da FFLCH-USP. (Dissertação de Mestrado).

Dumont, Louis. "O valor nos modernos e nos outros". In *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, pp. 237-278.

Evans-Pritchard, E.E. 1978. *Os Nuer*. São Paulo: Ed. Perspectiva.

Farage, Nádia. 1991. *As muralhas do sertão: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Paz e Terra/ANPOCS.

Farias, Agenor J.T.P. 1994. "Ritual e parentesco na sociedade Xerente contemporânea". In *Revista de antropologia* Vol. 37. São Paulo, 309-331.

_____. 1994 *Fluxos sociais Xerente: organização social e dinâmica das relações entre aldeias*. Departamento de Antropologia da FFLCH-USP. (Dissertação de Mestrado).

Gagliardi, José Mauro. 1989. *O Índigena e a República*. São Paulo: Hucitec/Edusp/Secretaria de Cultura de SP.

Gonçalves, Marco Antonio. 1992. "Os nomes próprios nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul". In *Boletim informativo bibliográfico de ciências sociais*,

n.33, pp. 51-72. Rio de Janeiro, Relume Dumará/ANPOCS.

Graham, Laura. 1986. "Uma aldeia por um projeto". In: *Povos indígena no Brasil - 85/86*. São Paulo/Rio de Janeiro: CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação), Aconteceu Especial 17, pp. 348-350.

Guimarães, Susana. 1996. *A aquisição da escrita e a diversidade cultural - A prática de professores Xerente*. Faculdade de educação da UnB (Dissertação de Mestrado).

Howard, Catherine. S/d. "A Domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai". Pp. 01-35.

_____. 1993. "A Farsa dos visitantes entre os Waiwai". In Viveiros de Castro, Eduardo e Manuela Carneiro da Cunha (Orgs.) (*Op. Cit.*)

Krieger, Wanda Braidotti e Guenther Carlos Krieger. 1994. *Dicionário escolar: Xerente -português; português - Xerente*. Rio de Janeiro: Junta das Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira.

Lévi-Strauss, Claude. 1958. *Anthropologie strutucturale*. Paris: Plon.

_____. 1989 [1962] *O Pensamento selvagem*. São Paulo: Ed. Papirus.

_____. 1993 [1991]. *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. 1996 [1952]. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras.

Lizot, Jacques. "Onomastique Yanomami". 1973. In *L'Homme XIII* (3). pp. 60-71

Lopes da Silva, Aracy. 1986. *Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. FFLCH – USP. Antropologia, 6.

Lopes da Silva, Aracy & Agenor J. Farias. 2000 [1992]. Pintura corporal e sociedade: os "partidos" Xerente. In Lux Vidal (Org.) *Grafismo indígena - estudos de antropologia estética*. 2ª Edição. São Paulo: Studio Nobel/Edusp/Fapesp, pp. 89-116.

Magalhães, B. 1927 "Algumas notas sobre os Xerente". In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: vol. 155, tomo 101, pp 5-30.

Mantoanelli Luz, Edward. 1999. *As festas Xerente: ritual e política em uma situação de liminaridade nas relações interétnicas entre a sociedade Xerente e parcelas da sociedade nacional*. Dissertação de Graduação. Dan-UnB.

Mattos, Rinaldo de. 1978. "Informações gerais sobre os Xerente". Tocantínia: Ms.

Maybury-Lewis, David. 1966. "Some crucial distinctions in central brazilian ethnology". In: *Anthropo* 60, pp. 340-358.

_____. 1979. "Cultural categories of the Central Gê". In David Maybury-Lewis (org.) *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

_____. 1984 [1974]. *A sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves.

_____. 1990 [1988]. *O selvagem e o inocente*. Editora da Unicamp.

_____. 1988. "Estrutura e estratégia". In *Anuário Antropológico* 86, Brasília: Ed. UnB/Tempo Brasileiro, 117-129.

_____. 1989. "Social theory and social practice: binary systems in Central Brazil". In David Maybury-Lewis and Uri Almagor (Editors), *The attraction of opposites: thought and society in the dualistic mode*. The University of Michigan Press.

Melatti, Júlio C. 1976. "Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo Krahó". In Egon Schaden (org.) *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

_____. 1978. *Ritos de uma tribo Timbira*. São Paulo: Editora Ática.

Nimuendajú, Curt. 1942. *The Sherente*. Los Angeles: Publications of The Frederick Webb Hodge, The Southwest Museum.

Oliveira Fº, João Pacheco. 1998. "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". *Mana* 4 (1): 47-77.

Oliveira-Reis, Francisco C.. 1999. *Subsistência Akwê-Xerente: manejo do ecossistema e projetos desenvolvimentistas em um grupo Jê*. Departamento de Antropologia–UnB (Dissertação de Graduação).

_____. 2000. "Os rituais de nomeação Xerente e o contexto de contato". In Mariza G.S. Peirano (org. e introd.) *Análises de Rituais; Série Antropologia* 283. Brasília: Dan, pp. 63-80.

Palmeira, Moacir *et alii*. 1998. Uma antropologia da política: rituais, representações e violência. Cadernos do NuAP. Rio de Janeiro: Ed. NAU.

Paternostro, Júlio. 1945. *Viagem ao rio tocantins*. Companhia Editora Nacional. Biblioteca Pedagógica Brasileira. Serie 5ª Vol. 248.

Peirano, Mariza G.S. 1992. Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas. Brasília: Ed. UnB.

Peirce, Charles. 1977. *Semiótica*. São Paulo: Editora Perspectiva.

Ramos, Alcida Rita. 1977. "O mundo unificado dos Apinayé ou o mundo dividido dos antropólogos". In *Anuário Antropológico* 76. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 263-281.

_____. 1990. "Ethnology brazilian style". In *Cultural Anthropology* 5(4), 452-472.

_____. 1995. *Sanumá memories: Yanomami ethnography in time of crisis*. The University of Wisconsin Press.

_____. 1998. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. The University of Wisconsin Press.

Ravagnani, Oswaldo. 1991. *A experiência Xavante com o mundo dos brancos*. Araraquara: Faculdade de Ciências e Letras/Departamento de Antropologia, Política e Filosofia - UNESP.

Ribeiro, Darcy. 1977. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Rio de Janeiro: Vozes.

Rivers, William Halse. 1991 [1910]. "O Método genealógico na pesquisa antropológica". In Roberto Cardoso de Oliveira (Org.), *A antropologia de Rivers*. São Paulo: Ed. Unicamp, pp. 51-69.

Sahlins, Marshall. 1981. *Historical metaphors and mythical realities: structures in the early history of the Sandwich Islands Kingdom*. The University of Michigan Press.

_____. 1985. *Islands of history*. The University of Chicago Press.

_____. 1997. "O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção". In *Mana* vols. 3, nº1 e vol.3, nº2.

Seeger, Anthony. 1980. *Os índios e nós: estudos de sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus.

_____. 1989. Dualism: "fuzzy thinking or fuzzy sets?" In David Maybury-Lewis e Uri Almagor (Ed.) *The attraction of opposites: thought and society in the dualistic mode*. The University of Michigan Press.

Seeger, Anthony, DaMatta, Roberto & Viveiros de Castro, Eduardo B. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional* 32: 2-19.

Taggia, Frei Rafael. "Mappas dos índios Cherentes e Chavantes na nova povoação de Therezza Christina no rio Tocantins e dos índios Charaós da aldeia de Pedro Affonso nas margens do mesmo rio, ao norte da província de Goyaz". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*. Rio de Janeiro: tomo 19 (t. 6 da 3ª série), pp. 119-124.

Stanley, Tambiah J. 1985. *Culture, thought and social action: an anthropological perspective*. Harvard University Press.

Teixeira Pinto, Márnio. 1997. *Ileipari: sacrifício e vida social entre os índios Arara (Caribe)*. São Paulo/Curitiba: Editora Hucitec/ANPOCS, Editora UFPR.

Turner, Terence. 1993. "De Cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In Viveiros de Castro, Eduardo e Manuela Carneiro da Cunha (Orgs.) (*Op. Cit.*)

Vianna, Urbino. 1927. "Akuen ou Xerente". In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: vol. 155, tomo 101, pp. 33-48.

Viertler, Renate B. 1979. A noção de pessoa entre os Bororo. In *Boletim do Museu Nacional* 32 20-30.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/ Anpocs.

_____. 1999. "Etnologia brasileira". In Sérgio Miceli (org.) *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, *Antropologia Vol.01*. São Paulo: Anpocs/Ed. Sumaré; Brasília: Capes.

ANEXOS

Nomes próprios masculinos Xerente

Os repertórios onomásticos aqui listados se baseiam numa lista de nomes que me foi gentilmente cedida por Rinaldo de Mattos. Os nomes são apresentados numa seqüência vertical que se orientam pela ordem em que eles são atribuídos no decorrer do ritual de nominação. Assim, os nomes que encabeçam a lista são os “*ki nnãkrda*”; vários nomes estão incluídos sem nenhuma glosa, outros estão seguidos de um ponto de interrogação porque são sujeitos a futuras cauções. Dado meu desconhecimento da língua e o pouco tempo para trabalhar a semântica desses nomes próprios, o que se segue abaixo é tão-somente uma glosa parcial, auxiliado por alguns informantes Xerente, sobretudo Sirnawë e Wawënkure, e também do dicionário de Krieger & Krieger.

Clã wahirê	
<i>Pñikudâ</i> : perder, errar o alvo; <i>Wakrëro</i> : flechar, perfurar; <i>Mmirkopte</i> : Mmîr: lenha; <i>Datopskukwa/Datopsu</i> : olho; <i>Kwatëpomëkwa</i> : embira; <i>Kuiromëkwa</i> : borduna; <i>Tikwa</i> : chão (?); <i>Kummkawë</i> : espingarda (?); <i>Sizapi</i> : retirar (?); <i>Skrawë</i> : conduzir, levar; <i>Simmãwë</i> : orgulhar-se; <i>Kakbupre</i> : escrever, pintar (?); <i>Saïpsi</i> : repartir em grupo; <i>Dakumserã</i> : coceira, cócega; <i>Srêmse</i> : colocar dentro, sepultar (?); <i>Azâwë</i> : cascavel (?); <i>Ainãkre</i> : nuvem vermelha; <i>Dawasikwa</i> : gemer (?).	<i>Saparzuze</i> : acolher, pegar; <i>Sipîprã</i> : trabalhar; <i>Sõpre</i> : olhar; <i>Siprã</i> : pegar com a mão; <i>Dakmãnãrkwa</i> : oficial nomeador; <i>Srépawë</i> : colocar dentro, vestir; <i>Wdékruwë</i> : cipo-de-escada (?); <i>Stõzanõ</i> : dormir; <i>Ainãto</i> : <i>Pikôiwaka</i> : <i>Wairokrã</i> : afrouxar, folgar; <i>Amnnë</i> : lavoura; <i>Kazdaite</i> : <i>Waïkazapari</i> : invejar; (?) desejar (?) <i>Mãkrãwëkõ</i> : crepúsculo (?) <i>Waïkazdazë</i> <i>Krãsãpte</i> : marimbondo-surrão; <i>Asïpsi</i>

Clã krozake	
<i>Wawëkrurê</i> : rato velho; <i>Waikainë</i> : <i>Ktâpomëkwa</i> : enxada (?) <i>Sinãrî</i> : perguntar; <i>Krãnîpi</i> : espinho; <i>Rowasde</i> : ematar, acumular mato; <i>Wakõmëkwa</i> : quati (?); <i>Saparzanë</i> : acolher, pegar, receber;	<i>Sõka</i> : roçar; <i>Darêrê</i> : <i>Romrê</i> : secar; <i>Hëwardu</i> : <i>Kwanhã</i> : gengiva (?) <i>Dbazanõ</i> : <i>Waka</i> : desviar; <i>Spomëkwa</i> :

<i>Suzawre</i> : cortar o cacho de uma fruta; <i>Wazakru</i> : halo da lua; <i>Wakukepre</i> : <i>Dakburōikwa</i> : inchaço, endema; <i>Krarārāte</i> : <i>Wazase</i> : misturar <i>Kumrī</i> :	<i>Dbaniwari</i> : <i>Kazamrī</i> : desanimado, moleirão; <i>Sipīprā</i> : trabalhar; <i>Sikrbowē</i> : <i>Kmōrē</i> : chifre (?); <i>Srēnōkrā</i> : <i>Srēzē</i> : <i>Peikwa</i> : conselheiro e pacificador.
---	---

Clã kuzâp	
<i>Simnā</i> : enciumar, suspeitar; <i>Simnākru</i> <i>Mrōzanō</i> : casar (?); <i>Sirnārē</i> : enflorar; <i>Krērdu</i> : rapaz (?); <i>Suprawēkō</i> : supra: chapada de areia; <i>Bruwē</i> : roça (?); <i>Dawakreikwa</i> : preguiçoso (?); <i>Pizumēkwa</i> : buriti (?); <i>Ktēmra</i> : badoque; <i>Tpēkru</i> <i>Kwaskukārkwā</i> <i>Romprē</i> : cisco (?); <i>Dabāzārkwā</i> <i>Sinā</i> : dobrar; <i>Wakuke</i> <i>Wasde</i> <i>Prerde</i> : pesar, valorizar (?);	<i>Srēmtoŵē</i> <i>Kurmāse</i> <i>Rbemērwa</i> : mirindiba (?); <i>Dakwapsikwa</i> : céu da boca (?); <i>Smīsuite</i> : acertar, achar, escolher; <i>Dapibuikwa</i> <i>Damsōkwā</i> <i>Aināhrā</i> <i>Sirnāwē</i> <i>Aināksēkō</i> : nuvem (?); <i>Srēzasu</i> <i>Wamzumzanē</i> : jogar (dual); <i>Kunkēdi</i> : feio, mau, mal (?); <i>Sromdakārkwā</i> : faltar, escassear (?); <i>Siwakru</i> : descansar; <i>Dbaze</i> <i>Siwarrīru</i> : pedir, orar (?).

Clã krito	
<i>Prase</i> : antigo nome do clã krito; <i>Sipahimēkwa</i> : estar amendrotado (?); <i>Sidakrā</i> <i>Srēbukrā</i> <i>Kruze</i> : ordenar (?); catinga (?); <i>Kurbēpte</i> : alcantil, desfiladeiro, barranco; <i>Wakrāwi</i> : retrucar, responder; <i>Wasurē</i> : desacatar; <i>Pasiku</i> <i>Waikawra</i> <i>Wrewē</i> <i>Wawērā</i> <i>Sēikō</i> : adoçar (?); <i>Kupkrtāmēkwa</i> : melar, untar (?); <i>Dakawazrēkwa</i>	<i>Smrīhu</i> : abandonar, largar (?); <i>Wazapa</i> : misturar (?); <i>Wasde</i> <i>Sikuwakārkwā</i> <i>Sinā</i> <i>Wakuke</i> <i>Sōwarē</i> : adiante (?); <i>Sōiti</i> : avarento, mesquinho (?); <i>Waikairē</i> <i>Kukawnōmrē</i> : ruão; <i>Rkopē</i> : acender fogo; <i>Sakruiwē</i> : assoprar (?); <i>Wahēnnē</i> <i>Snāromti</i> : zombar, rir; <i>Dbanināri</i>

<i>Pawimëkwa</i> : cachimbo; <i>Sawrekmōzê</i>	<i>Wakuiwa</i> : caldo, suco (?); <i>Wasde</i>
---	---

Clã kbazi	
<i>Srêtōwë</i> <i>Wawëmrã</i> <i>Dbatopre</i> <i>Pnîrê</i> : perder, errar o alvo (?); <i>Tpêmëkwa</i> <i>Sipsâpte</i> : enfeitar-se (?); <i>Kuhânîpi</i> : porco-queixada (?); <i>Sikmōwë</i> : gavião-real; <i>Sâpte</i> <i>Sumënkwa</i> : arremessar (?); <i>Dbatêkrdu</i> <i>Panhâ</i> <i>Krëwanîsu</i> <i>Kasuwamrî</i>	<i>Nrõrêmëkwa</i> : coco piaçaba; <i>Sromnê</i> <i>Samrî</i> : colocar de pé (?); <i>Krkozdbabu</i> : macaco-lascivo; <i>Srêwasa</i> <i>Nrõsumëkwa</i> <i>Srêkupari</i> <i>Kbazdimëkwa</i> : algodoeira (?); <i>Smîwaibu</i> : ser generoso (?); <i>Wrewë</i> : mergulhão; <i>Sōwêkō</i> <i>Sakruikawë</i> : subir (?); <i>Prerde</i> <i>Sakukrê</i> : saco, matula, embornal.

Clã krephehi	
<i>Romtêpre</i> <i>Kmōhizanë</i> : chifre (?); <i>Sawrepte</i> : crescer, tornar-se grande; <i>Kunrê</i> : murici (?); <i>Krāsâpte</i> <i>Amnë</i> : sonho (?); <i>Waikakbupre</i> <i>Waikazdaite</i> <i>Samōru</i> : perseguir; <i>Sōzê</i> <i>Sukë</i> : endurecer.	<i>Waikazapari</i> <i>Wairokrã</i> : afrouxar (?); <i>Kupsinã</i> : borduna com cabeça (?); <i>Srêwë</i> <i>Prakumse</i> : calçar; <i>Mãkrãwëkō</i> : anoitecer; <i>Kupte</i> : melar, untar (?); <i>Kanōsê</i> <i>Srêzê</i> <i>Dbaniwari</i> <i>Hêsukamëkwa</i> : papel, livro (?).

Nomes próprios femininos

Os nomes listados abaixo baseiam-se em Nimuendajú. Procurei atualizar a transcrição fonológica, acrescentar outros nomes e esclarecer, junto a informantes, sobre o pertencimento de alguns nomes às suas respectivas associações. Sobre a semântica desses nomes, assim como em relação aos nomes masculinos, muitas das suas referencialidades não são glosadas de forma consensual pelos Xerente, dessa forma acrescento-lhes um sinal de interrogação.

Associação Akemhã	Associação Annõrowa
<i>Wasidi/Wasi</i> : estrela; <i>Wakedi/Wake</i> : cigarra (?); <i>Asatedi/Asate</i> : marimbondo-vermelho; <i>Sirtudi/Sirtu</i> : andorinha-urubuzinho; <i>Kwapredi/Kwapre</i> : dente (?); <i>Krtidi</i> : gafanhoto; <i>Simnãitedi/Simnãite</i> : pássaro-xexéu; <i>Kakkmëkudi/Kakkmëku</i> : pau-doce, maria-mole; <i>Hirêki</i> : rato-d'água (?); <i>Sibâdi/Sibâ</i> : garça; <i>Skrãzasedi/Skrãzase</i> : escorpião; <i>Waiti</i> : papagaio.	<i>Sikwatkadi/Tkadi</i> : araponga; <i>Pirkodi/Piro</i> : borboleta; <i>Asakredi/Asakre</i> : marimbondo-tatu; <i>Mrörtödi/Mrörnõ</i> : fava-de-coceira (?); <i>Sipriki/Sipri</i> : abelha tubiba; <i>Krtadi/Krda</i> : arara-vermelha; <i>Tpêdi</i> : peixe; <i>Wareti/Ware</i> : buritirana; <i>Wakrtadi</i> : seriema; <i>Popradi/Popra</i> : unha de veado.

Associação Krara	Associação Krieriekmü
<i>Mhõndi</i> : abelhão; <i>Wakõdi/Wakõ</i> : quati; <i>Pizadi/Piza</i> : pote, panela; <i>Krkodi/Krko</i> : macaco; <i>Kêti/Kê</i> : abelha-mumbuca; <i>Pikumdi/Piku</i> : abelha-chupé; <i>Waikwadi/Waikwa</i> : piranha-negra; <i>Sibakadi/Sibaka</i> : garça branca; <i>Kupkratãdi/kupkrnã</i> : abelha-arapuá; <i>Krawadi/Krawa</i> : paca.	<i>Kupãrdi/Kupãri</i> : abano; <i>Krtadi/Krda</i> : arara-vermelha; <i>Kukedi/Kuke</i> : mutum, cabaça (?); <i>Smikidi/Smiki</i> : corujão; <i>Sidi/Si</i> : ave; <i>Smikadi/Smiki</i> : cinza; <i>Arbodi/Arbo</i> : morcego; <i>Zdupuzâ</i> <i>Wikidi/Wiki</i> : perdiz; <i>Krtipre</i> : gafanhoto-de-asas-vermelhas; <i>Aptudi/Abdu</i> : abelha-sanharó-grande; <i>Tkadi/Tka</i> : araponga.