

SAWREPTÉ: IMAGENS DO BRASIL CENTRAL



Foto: Maíra Zenun (junho de 2006)

*Odilon Rodrigues de Moraes Neto
Brasília, março de 2007.*

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

***SAWREPTÉ*: Imagens do Brasil-Central**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Odilon Rodrigues de Moraes Neto

**BRASÍLIA
2007**

FOLHA DE APROVAÇÃO

SAWREPTÉ: Imagens do Brasil-Central.

Dissertação de Mestrado defendida por Odilon Rodrigues de Moraes Neto em 5 de Março de 2007, e aprovada pela banca examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. Julio Cezar Melatti

Prof. Dr. Roque de Barros Laraia

Prof. Dr. Oscar Calavia Sáez

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

SAWREPTÉ: Imagens do Brasil-Central.

ODILON RODRIGUES DE MORAIS NETO

ORIENTADOR: PROF. DR. JULIO CEZAR MELATTI

**Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Antropologia da
Universidade de Brasília como parte dos
requisitos necessários à obtenção do grau de
Mestre em Antropologia Social.**

Dissertação de Mestrado em Antropologia Social

Brasília/DF: Março de 2007.

Para Isabel Waktidi

Agradecimentos:

Sou grato a Julio Cezar Melatti que orientou esta dissertação de mestrado com paciência, respeito, dedicação, rigor e sabedoria. Os erros, como sempre, são de minha inteira responsabilidade.

Sou grato a Justiniano Sawrepté, Isabel Waktidi e Zacarias Datopskukwa que me receberam em suas casas e comigo compartilharam momentos de paciência, carinho, atenção e aprendizado. Sou grato, igualmente, aos moradores da aldeia Hespohurê, a todos: Cleber Saparzane, Carlos Sizapi e Aparecida Sidi; Ricardo Sawrepté (atual cacique), Lucimar Wakê, Marcelino Imipu, Luciana Hmōdi, Ronaldo Irêzê, Lucilvane Waiti, Irene Asaté, Luzineta Krêdi e Denílson Wderehu; Rubens Datopskukwa, Fernanda Ktâkupti, Rubiana Sibakadi, Rosilene Sekwahidi, Irene Waiti, Sirlene Kubadi, Elziane Kuzadi (que nasceu quando eu estava em campo); Artur Xavante (ex-cacique), Ivanilda Waktadi, Milton Kmōrê; João Simirizané, Marinalva Pirkodi, Marco Srewen, Jonair Wromenkwa, Itamar Smikrãmi, Janaina Smikidi; Judas Tadeu, Márcia Stukrenpré, Marco Suwaté, Sidinei Resukamenkwa, Kamila Smikidi, Clevacir Wawuenkrurê, Ângela Smikidi, Fabiana Sibakadi; Genivaldo Srōsdazê, Rafael Sisdazê, Gilvan Serepté, Eva Asakredi, Zetulino Kuwrenipi; José Luis Tinkwa, Iraci Kratudi, Rodrigo Sirêwasa, Rosária Brundi, André Luís Irône; Valdomiro Siminawen, Emiliano Kurmisêrã, Dilma Pirkodi, Aparecida Sibakadi, Teodomiro Kumerí.

Sou grato a Roque de Barros Laraia e a Oscar Calavia Saez que aceitaram participar da banca examinadora desta dissertação escrita e entregue tão em cima da hora.

Em Brasília, sou grato à família Gaia (Paulo, Ivana, Pedro e Sara) que me deram um lar nos primeiros meses de residência na capital federal. Aos amigos de ofício e convivência no Departamento de Antropologia: Paulo Rogers, Alessandro de Oliveira, Adolfo de Oliveira, Ricardo Neves, Taís Teixeira, Luana Lazzeri, Juliana Melo, Luis Cayón, Carlos Alexandre, Márcia Leila, Bruno Reinhardt, Letícia Cezarino, Homero Moro Martins, Gonzalo Dias, Cristina Dias, Luís Guilherme, Graziela Rodrigues de Almeida, Silvia Monroe, Laura Órdonez, Helena Nava, Eduardo di Deus, João Marcelo, Priscila Calaf, Ana Lúcia, Sônia Hamid, Mariana Lima, Marcel Taminato, Carmela Morena, Taís Garone, etc. Aos co-residentes na moradia estudantil:

Tiago, Adão, Gustavo, André Gondim do Rego e Caetano de Carli. Às eficientes secretarias do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, Rosa Cordeiro e Adriana. Aos professores do DAN: Wilson Trajano Filho, Lia Zanotta Machado, Stephen Grant Baines, Luis Roberto Cardoso de Oliveira, José Pimenta, Paul Eliot Little, Carla Costa Teixeira e Alcida Rita Ramos. À Máira Zenun que me acompanhou nos momentos mais difíceis desta dissertação e que esteve comigo na aldeia Hespohurê entre os dias 26 junho e 2 de julho de 2006 – a ela, sou especialmente grato.

Em Tocantínia, sou grato a Vitorino Krunõmrin, Lázaro Xerente, Bonfim Xerente, Luzimar e Edward Montoanelli Luz.

Em Miracema, sou grato mais uma vez a Edward M. Luz e aos missionários Carlos Ghunter e Rinaldo de Matos.

Em Florianópolis, sou grato a Oscar Calavia Sáez que me enviou em primeira mão seus artigos inéditos e, aceitou participar da banca.

Em Goiânia, sou grato a toda minha ‘parentela’ (mãe, pai, irmãos e irmãs, avós, tios, primos), que com paciência (não sem alguma resistência) aceitaram minha ausência e de longe ficaram torcendo pelo meu bem-estar físico, psicológico e moral.

"Sinto em mim as forças e formas deste mundo, crescem-me hastes sobre os olhos, o pêlo se multiplica, garras ganham a ponta dos dedos, dentes enchem-me a boca, tenho assomos de fera... Se papai me visse agora, se mamãe olhar para cá! Ao rei dos animais convém que animal seja" (Paulo Leminski)

"O senhor ... Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas - mas que elas vão sempre mudando. Afinam e desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou" (Guimarães Rosa)

RESUMO:

Esta dissertação de mestrado é um levantamento de algumas ‘evidências’ empíricas da operação de redes de relações entre os grupos indígenas que atualmente vivem no estado do Tocantins e sul do estado do Maranhão. O objetivo central da pesquisa é sugerir a emergência de um novo foco etnográfico a ser realizado nos estudos Jê, desde uma perspectiva mais centrada nas formas de articulações supra-locais, do que na assunção de ‘grupos étnicos’ como totalidades discretas, isto é, tomadas como unidade de análise isolável para fins descritivos e comparativos. A partir da trajetória biográfica do *wawen* (ancião) Sawrepté, observo que para o caso dos povos de língua Jê, não se trata de uma ausência empírica de diferentes modalidades de articulações sociais que se convencionou denominar ‘relações intertribais’, mas sim da ausência de um olhar que as tome como constitutivas da reprodução social destes grupos indígenas.

This dissertation gathers some empirical evidence of the operation of a network of relations between those Indigenous peoples that presently live in the state of Tocantins and in the southern portion of the state of Maranhão. The main aim of this research is to suggest the emergence of a new focus of ethnographic concern in the studies of Ge-speaking peoples, centered in the study of forms of supra-local articulations of different peoples, rather than in an assumption of the existence of ‘ethnic groups’ as discrete totalities, that is, of ‘ethnic groups’ taken as units of analysis for comparative and descriptive purposes. From the biographic trajectory of the *wawen* (elder) Sawrepté, I conclude that for the case of Ge-speaking peoples, what is at stake is not an empirical absence of different modalities of local social articulations between them, which has been usually called ‘inter-tribal-relations’, but rather the absence of an outlook that takes these articulations as constitutive of the social reproduction of these Indigenous peoples.

SUMÁRIO

Agradecimentos

Resumo/ Abstract

Apresentação: itinerário, tema e objetivo da pesquisa	11
Capítulo I: Nascimento e partida	20
História colonial no norte da Província	30
Os múltiplos sentidos da conquista	34
Pedro Afonso e Tereza Cristina	40
Capítulo II: Imagens do exterior	49
<i>Rastros Xerente</i>	51
Akwẽ-Xerente e Krahó	58
Krahó e Timbira Orientais	63
No sul do estado do Maranhão	66
Capítulo III: “Agora a família nossa é todo mundo...”	77
O processo de re-criação do ‘parentesco’	79
A formação de um ‘corpo de parentes’	84
História de vida como (construção do) parentesco	88
Referências Bibliográficas	94

APRESENTAÇÃO

Itinerário da pesquisa



Foto: Odilon Morais (março de 2006)

Esta dissertação foi escrita como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Antropologia Social pelo PPGAS/DAN da Universidade de Brasília. Ela está centrada na trajetória biográfica do *wawen* (ancião) Justiniano Sawrepté Xerente. A pesquisa propriamente dita teve início em outubro de 2004 na Casa de Saúde do Índio em Goiânia (CASAI-GO). Esta agência, localizada no centro urbano de Goiânia, recebe indivíduos de várias filiações étnicas em busca de serviços especializados de saúde. As principais etnias que se dirigem à CASAI-GO são: Xavante, Kayapó, Xerente, Krahó, Apinajé e outros. Ali encontrei com Justiniano Sawrepté e sua companheira Isabel Waktidi, que me foram apresentados pelo Krahó Miguelito Caucrê, que por sua vez, me fora apresentado por Roberto Schiavini, filho do indigenista Fernando Schiavini.

Lembro da primeira conversa que tive com Justiniano Sawrepté – uma espécie de monólogo no qual ele enunciava (re)citações referentes a eventos da política indigenista nas décadas de 60 e 70 no sul do estado do Maranhão. O tema era sua história de vida, marcando, sobretudo, sua história de migração e envolvimento político com outros grupos indígenas. Dentre estes, ocupava um lugar central em sua narrativa autobiográfica sua relação com os índios Krikati no Maranhão. Em favor do reconhecimento étnico e do território Krikati, dizia ter ido ao Rio de Janeiro conversar com o chefe da Inspeção do SPI, conclamando-o a tomar providências dado à irrupção de conflitos sangrentos na região. Terminava sua apresentação pessoal observando que agora já estava velho e residia com seus parentes e afins na aldeia Hespohurê que ele mesmo havia fundado dentro da Área Indígena Xerente – e caso me interessasse, o convite estava feito para ir conhecer *sua* aldeia. Em dezembro de 2004 desembarcava em Miracema do Tocantins, atravessava o rio Tocantins e chegava na cidade de Tocantínia, principal núcleo urbano de acesso às aldeias Xerentes.

Quem chega na cidade de Tocantínia logo percebe a intensa movimentação dos Akwen-Xerente. Ali atualmente funciona duas Associações Indígenas e ainda é lugar de moradia de algumas famílias que trabalham ou estudam na cidade – uma espécie de extensão das aldeias via redes de parentesco. Ademais, é o lugar de fluxo e circulação de mercadorias, informações, serviços de saúde etc. A impressão que fica, já notada por outros pesquisadores que passaram pelos Xerente, é que a praça central da cidade opera como se representasse uma instituição social *indígena* na qual os indivíduos das 43 aldeias relacionam-se face-a-face, encontram-se, trocam palavras, gestos, olhares.

Por sorte encontrei nesta mesma praça Sawrepté e seu genro, Artur Xavante. Eles concordaram em me levar para aldeia. Esperamos o ônibus que dá acesso à aldeia na casa da filha de Sawrepté. Ela é filha do casamento de Sawrepté com uma mulher Krikati falecida no início dos 80. Reside na cidade, pois acompanha seu marido, Vitorino Calixtro, presidente da Associação Indígena Xerente. Lembro que nesta casa estava de visita um primo dela que morava na aldeia São José dos Krikati, e mais tarde se mudaria para Tocantínia ao se casar com uma mulher Akwen.

Deste período que fiquei na aldeia Hespohurê, cabe registrar dois contextos nos quais a aldeia estava, ou ao menos meus principais anfitriões, envolvidos. Um deles e mais notável quando cheguei na aldeia, era o estado de saúde do irmão mais velho de Sawrepté, Zacarias Datopskukwa. Ele havia passado por um tratamento de saúde em Palmas, mas não agüentou a (falta) de hospitalidade do centro médico. Voltou para aldeia e agora estava residindo na casa de seu irmão mais novo, incumbido de cuidar do estado de saúde de seu irmão mais velho.

Os dias que se seguiram foram marcados por intensas sessões de pajelança nas quais me foram expressamente abertas para assistir. Como depois havia me observado um dos moradores da aldeia, sessões de cura-pajelança são eventos públicos cujo interdito a pessoas estranhas é algo relevado. Fica ainda mais claro quanto a isso, o desfecho de uma sessão quando o pajé tira do corpo da pessoa o signo da doença e cuja presença de um público é fundamental. Agora Zacarias estava curado e quando retornei na aldeia em Junho de 2006, na realização de uma festa, ele se mostrava bem disposto apesar dos percalços da cegueira e da incapacidade de trabalhar na roça, como ele mesmo me lamentava depois.

Na efetuação do processo de cura de Zacarias, seu irmão mais novo, principal oficiante na sessão de cura, tinha o projeto de realizar um encontro de pajés na aldeia a fim de reforçar a cura bem como afastar os resquícios que ainda perdurava nas redondezas da aldeia, além de comemorar a cura do irmão. Não se conseguiu a verba necessária apesar da disposição de Sawrepté em buscá-la. A tentativa foi feita embora sem sucesso. Ele havia conseguido cerca de R\$ 200,00 com um padre da cidade. Interpelou-me por mais R\$ 200, que estava inteiramente fora de meu orçamento, infelizmente. Diante de minha negativa, e compreendendo minha situação, se dispôs a retirar o dinheiro de sua aposentadoria para completar o orçamento do encontro de pajés. O que por sua vez foi veementemente rechaçado por sua companheira Waktidi, ponderando com um aguçado senso prático – “Você faz a festa, gasta o dinheiro, e o que vamos comer o resto dos

dias...?” O desfecho foi altamente significativo: ela o entregaria no colo a criança recém-nascida que estava sendo criada por eles.

Outro evento que movimentou os moradores da aldeia foi a cerimônia de posse do prefeito de Tocantínia. Nessa ocasião seriam ainda empossados como vereadores e secretário de assuntos indígenas do município três pessoas com estreitas relações de parentesco com a aldeia Hespohurê. O vereador Bonfim Xerente, casado com a sobrinha de Isabel Waktidi; o vereador Lázaro Xerente, irmão de Gilvan Serepté, este casado com a filha de Zacarias Datopskukwa; estes, sobrinhos de Vitorino Calixtro - genro de Justiniano Sawrepté - então empossado como secretário de assuntos indígenas do município de Tocantínia.

Quinze dias após minha chegada, entre noites de sessões de pajelança e alianças políticas municipais via redes de parentesco, deixei a aldeia com a proposta de voltar no próximo ano a fim de realizar uma pesquisa antropológica no âmbito do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. A proposta que havia feito centrava-se numa pesquisa de corte biográfico do *wawen* (ancião) Justiniano Sawrepté e do processo de formação da aldeia Hespohurê. Se em Goiânia tinha ouvido, durante uma tarde inteira, recitações de experiências pessoais que davam conta de um contexto regional (intertribal-interétnico), de um tempo no qual o narrador era jovem e curioso, esta visita na aldeia onde ele vivia com sua ‘parentela’ tinha-me colocado diante de seu, por assim dizer, lugar de fala; do corpo de parentes que conformavam o grupo local.

Como combinado, voltei à aldeia Hespohurê onde me estabeleci entre os dias 1º de fevereiro e 7 de abril de 2006. A pesquisa, no entanto, tinha assumido novos contornos. O encontro e posterior orientação de Julio Cezar Melatti foi decisivo para uma re-avaliação do recorte etnográfico. Como poderá ficar explícito ao longo do texto, não se trata de uma pesquisa centrada na sociedade-cultura-história Akwen enquanto unidade discreta, mas sim das articulações historicamente constituídas destes com seus vizinhos Krahó, Apinajé e outros *warazu* (índios). As dificuldades da pesquisa é patente. Até onde sei esta ‘área etnográfica’ não foi objeto de um estudo centrado nas modalidades de relações ‘intertribais’, tampouco centrada em um recorte estritamente regional. Assim, dados como estes surgem nas monografias da região como resíduos inexplicados – e, muitas vezes, como significativa ausência - em vista de ênfases pautadas em recortes estritamente ‘étnicos’.

Cabe notar, aliás, que os estudos que se orientam pelo foco ‘intertribal’ ocupam papel menor na etnologia sul-americana. Um sobrevôo nos recortes etnográficos bastaria para confirmar esta marginalidade no plano do objeto etnológico. Parece constituir uma sombra morta ou se não tanto, um caráter meramente residual. Parece ainda ser efeito do próprio viés ideológico de seus etnógrafos (ou de seus ‘nativos’), mais preocupados em elaborar sociedades como unidades discretas de análise – constituídas notavelmente de forma a priori – ou em evidenciar os regimes de articulação com uma entidade abstrata de análise, a sociedade envolvente ou nacional.

Se a orientação e diálogo com Julio Cezar Melatti foram decisivos para a reorientação do recorte etnográfico desta dissertação, não menos decisiva foi a disciplina Etnologia do Maciço Guianense oferecida pelo professor Stephen Grant Baines no âmbito do PPGAS-DAN. Se as convenções terminológicas dos estudos etnológicos operam com a distinção entre estudos sobre ‘relações intertribais e interétnicas’ (Cardoso de Oliveira, 1976: 54-5), cuja ênfase reside nos ‘efeitos fundantes’ da violência colonial, ou de outro modo, entre ‘etnologia clássica e etnologia do contato interétnico’ (Viveiros de Castro, 1999), a Guiana Indígena parece trazer à tona um complicador interessante para matizar estas oposições no plano do objeto etnológico. Evidencia-se ali uma ampla rede de relações sociais historicamente constituídas (e constitutivas) a marcar o caráter daquelas sociabilidades indígenas.

Como parece demonstrar Farage (1992), a região das “Guianas” é fortemente marcada por relações inter-locais muito anteriores ao ‘contato interétnico’, e com o arrefecimento da colonização no século XVIII, a ele articulado informando seu curso e dinâmica. Farage (*op.cit.*), demonstra que as redes sociais nesta região transbordavam as relações diretas entre colonizadores e ‘aliados’ indígenas, alcançando regiões remotas e mesmo distantes do ponto focal de articulação inicial, envolvendo a mediação ativa de intermediários índios – o que nos remete à significância das relações ‘intertribais’ na descrição etnográfica.

Em um recente volume organizado por Dominique Gallois (2005), intitulado *Redes de relações sociais nas Guianas*, apresenta-se uma crítica etnográfica do ‘tipo ideal’ guianense, construído sob a imagem do atomismo, endogamia local, fluidez, individualismo e escassez dos recursos humanos, tais como elaborados por Rivière (2001)[1984] e Overing (1983/84). Nesse sentido, os autores do volume organizado por Gallois (*op.cit.*), procuram enfrentar, o que eles denominaram de ‘paradoxo guianense’: os dados históricos evidenciam amplamente as complexas relações sociais entre os diversos ‘grupos’ indígenas e as agências coloniais, e por

outro lado, desde pelo menos o início dos anos 60, a ênfase das descrições etnográficas acentuavam uma característica marcante daqueles coletivos indígenas como fortemente endogâmicos e atomistas. Deste modo, problematiza-se o suposto fechamento sociocosmológico dos ‘grupos’ indígenas da região, apostando na análise etnográfica das redes multilocais que se configuram (historicamente) na Guiana Indígena, à luz dos desenvolvimentos recentes das pesquisas etnológicas das terras baixas da América do Sul. Notavelmente, aqueles estudos produzidos a partir da década de 80, cujo efeito foi demonstrar a operância das relações multicomunitárias, a dominância sociocosmológica do *exterior* sobre o *interior* e da ‘afinidade’ sobre a consangüinidade nos regimes sociais da Amazônia Indígena¹.

Se nas Guianas, no Vaupés, no Alto-Xingu, no ‘macro-conjunto pano’ ou ainda para os Aruaque sub-andinos, passou-se cada vez mais a adotar uma perspectiva centrada nos ‘sistemas regionais’, os povos de língua Jê estiveram à parte destes recortes de caráter regional, isto é, atento às articulações ‘intertribais e interétnicas’ (Viveiros de Castro, 2002a: 333). Por outro lado, quando se atenta para comparações desde uma perspectiva da organização social ou da cosmologia, os povos de língua Jê sempre ocuparam lugar central na paisagem etnológica das terras baixas da América do Sul (Overing, 1981 e 1983/84; Rivière, 2001[1984]; Viveiros de Castro, 1986: 30).

Como espero que fique claro, esta dissertação é o levantamento de algumas “evidências” histórico-etnográficas da operação de redes de sociabilidade regionais na “Área etnográfica Tocantins-Xingu” (Melatti, 2002) cujo propósito central é o de sugerir pesquisas ulteriores de maior fôlego centradas em alguns circuitos de ‘relações intertribais’ que aqui buscarei mapear. Assim, ao descrever alguns fragmentos dessas redes chamo atenção para o fato de que elas não se constituem enquanto circuitos rígidos sejam etnicamente encerrados, seja exclusivo a determinados percursos e territórios – o caso Sawrepté é deste ponto de vista, sugestivamente ilustrativo. Acompanhando a trajetória biográfica de Sawrepté teremos a oportunidade de entrever que estas modalidades de relações ‘intertribais’ não se constituem como ausência empírica, mas sim, pela falta de um olhar que as tome como constitutivas da reprodução social destes grupos.

¹ Para uma contextualização mais detida destes desenvolvimentos recentes da produção etnológica sul-americana, ver Viveiros de Castro (1999: 136-152; 2002b)

Como estava falando, cheguei na aldeia Hespohurê no dia 1º de fevereiro de 2006 e ali permaneci até o dia 7 de abril do mesmo ano. Cheguei em campo com uma observação em mente feita por Nimuendaju: “Com estes povos Gês a norma deve ser: conviver e assistir! Com perguntas não se arranja coisa que preste” (Nimuendaju, 2000: 160). É certo, porém que tinha em mente um objetivo claro: estava interessado, sobretudo, na história de vida de Sawrepté. Mas, como e o quê perguntar quando o assunto é a história de vida de um indígena?

A narrativa autobiográfica ou biografia é um gênero bem conhecido na literatura de tradição ocidental. Desde Rousseau e Santo Agostinho este gênero vem ocupar um papel oscilante na atenção do público. Talvez, um consenso geral seria que esse gênero narrativo remeteria à identidade de um eu particular, avatar do valor individualista da ‘sociedade moderna’. No Brasil, ao longo dos anos 70 e 80, a literatura de cunho autobiográfica renderia valor ao seu papel de documentação da realidade através de um pacto de identidade entre autor, narrador, e personagem, opondo-se desta feita, a literaturas marcadas pela ficcionalidade do narrado e da não-identidade entre autor e personagem (Alberti, 1988 153-6). No contexto antropológico utiliza-se história de vida, autobiografias ou biografias como recursos de abordagens para algumas pesquisas temáticas; seja para reconstruir processos sócio-culturais a partir de experiências particulares, seja para evidenciar que o texto etnográfico é o efeito e a condição do encontro etnográfico.

No contexto da etnologia brasileira as narrativas autobiográficas ou o levantamento de biografias para fins de pesquisa tem ocupado um papel menor, quando não ausentes. Oscar C. Sáez (2005; 2006), em textos recentes (e inéditos), nota a escassez de trabalhos etnográficos centrados em dados que falam da história de vida de um indivíduo particular. Ao comparar com o contexto etnológico norte-americano a ausência fica ainda mais marcada. Se nos E.U.A., os trabalhos de corte autobiográfico ou biográfico chegaram a atingir uma saturação, no Brasil o gênero é praticamente desconhecido. Mas, há um lugar para o *eu* nos estudos ameríndios? É certo, todavia, que as macro tendências teóricas a influenciar a etnologia brasileira, tais como as culturalistas, estruturalistas e etnificantes, preocupadas com a cultura, a sociedade e os princípios de organização social, ou com o contato interétnico, tem deixado a emergência do *eu* no discurso indígena sob suspeitas (Sáez, *op. cit.*).

Por outro lado, pesquisas sob o rótulo geral de história indígena têm cada vez mais ocupado lugar central nos estudos etnológicos sul-americanos. Mas, se trata de uma ‘solução de

compromisso' com o coletivo, o grupo, o povo, a etnia – uma história indígena do/para o grupo, a etnia, o coletivo, etc., como não poderia deixar de ser nos marcos da política colonial predatória ao longo do processo de formação do Estado-nação brasileiro. Assim, se as histórias de vida sempre ocuparam um lugar 'ausente', não-dito, nos estudos ameríndios, noções como grupo étnico, grupo local, coletivo e sociedade passaram a ser cada vez mais colocados em perspectiva ao longo dos desdobramentos das reflexões etnológicas.

Ao que parece, na falta de pistas em outros trabalhos, para coletar uma história de vida, nada me restava a não ser seguir à risca aquela observação de Nimuendaju – “... conviver e assistir! Com perguntas não se arranja coisa que preste”. Contudo, fui ajudado pelas circunstâncias. Logo no primeiro dia de campo chegou na aldeia um antigo funcionário da FUNAI, que agora estava lotado como motorista da FUNASA, trazendo um engenheiro e um técnico ambiental com o objetivo de viabilizar o sistema de saneamento básico na aldeia. Este funcionário foi convidado para tomar um café na casa de Sawrepté; o tema da conversa era o evento de demarcação da Área Indígena Apinajé no início dos anos 80. Para ali, Sawrepté havia se dirigido liderando um grupo de guerreiros Xerentes em apoio aos Apinajés. Neste dia, sugeri a Sawrepté que me contasse um pouco mais sobre sua história de vida, sobre seus incessantes trânsitos entre fronteiras étnicas que conformam os estados do Tocantins e Maranhão. Dias depois a aldeia recebia a visita de um jovem Xavante que estava morando em Palmas, onde cursava Geografia na Universidade Federal do Tocantins. Ele era parente de Artur Xavante, genro de Sawrepté. À noite reuniu-se Sawrepté, Artur, seu sobrinho e eu, para conversar. Após a apresentação de cânticos Xavante, executada por Artur e sobrinho, Sawrepté tomou a palavra. O tema de sua fala era notadamente sua história de vida.

Mais tarde fui perceber que narrativas como estas, de cunho explicitamente autobiográfica, eram feitas em ocasiões nas quais a aldeia recebia a visita de 'estranhos' (como era o meu caso e do sobrinho de Artur) – tratava-se de uma apresentação pessoal do sujeito da narrativa àqueles que chegam pela primeira vez na aldeia. Porém, no decorrer do trabalho de campo, percebi que se tratava não só de uma apresentação pessoal na qual o sujeito buscava se gabar de suas experiências pessoais de saber falar várias línguas indígenas, ou de ter se relacionado com várias mulheres de diferentes ascendências étnicas, tampouco de ter sido um sujeito engajado na 'causa indígena' mundo afora; era, com efeito, uma narrativa que nos remetia

não só à experiência de um ‘eu’ (particular), mas sim da própria condição pela qual aquele grupo de pessoas que vivem na aldeia Hespohurê estão juntos.

Naquela noite, lembro que a narrativa autobiográfica de Sawrepté foi interrompida bruscamente: sua companheira, Isabel Waktidi, nos conclamou a receber o jantar, mas não sem deixar passar a seguinte observação: “Vamos comer!! Este velho conta isso todo dia...” Em outro contexto fui entender o significado desta observação. Outras versões desta narrativa haviam sido contadas outras vezes, desde o retorno de Sawrepté à Área Indígena Xerente, para um público distinto, como depois me observou novamente Waktidi, em outra situação: “ah..., a rapaziada e os velhos se ajuntavam todos para ouvir estas histórias...; este velho vivia como doido, não ‘aquetava’ com mulher nenhuma, em lugar nenhum, e agora nós estamos aqui, assim como até hoje!” Esta observação nos remetia ao processo de formação de um ‘corpo de parentes’ que atualmente conforma a aldeia Hespohurê e, com efeito, de um complexo cultural Jê: a busca no exterior das formas de reprodução da sociabilidade (local). Este processo de formação de um corpo de parentes será descrito no último capítulo da dissertação, onde busco captar o ponto de vista de Sawrepté sobre sua história de vida.

Assim, buscarei acompanhar os *rastros* e percursos de Sawrepté a partir do ponto de vista de sua história de vida como uma ‘construção’ de redes de parentesco e de afins que ultrapassam as ‘fronteiras étnicas’ tradicionalmente operantes nos estudos Jê. Este trânsito em redes de relações ‘intertribais e interétnicas’, por sua vez, é fundamental no processo de formação da personalidade de Sawrepté. Como poderá ficar entrevisto ao longo desta dissertação, (d)escrever a biografia de Sawrepté implica em estar atento a um conjunto de relações sociais entretidas pelo sujeito que se inscrevem em processo histórico empírico de formação de redes de parentesco e afinidade entre os ‘coletivos’ indígenas Akwen e Timbira (capítulos 1 e 2). O ‘caso Sawrepté’, parece assim ser uma ‘evidência’ empírica particular de modalidades de articulações supra-locais, entre outras que serão indicadas ao longo desta dissertação.

CAPÍTULO I

Nascimento e Partida



Foto: Odilon Moraes (março de 2006)

Justiniano Sawrepté Lima da Mata Xerente. O nome tem três marcadores: o de branco (Justiniano Lima da Mata); o de Akwen, Sawrepté; e o étnico, Xerente. O nome de branco, acrescentado de sobrenome, traz à tona uma longa prática colonial empreendida ao longo do século XIX. Conta que seu bisavô era branco, *ktô'anõ*. Acrescenta que ele era um baiano capturado em viagens pela Bahia e que foi criado desde menino dentro da aldeia. Estas práticas de rapto eram levadas a cabo tanto pelos agentes coloniais quanto pelos Akwen. Tratava-se, em suma, de uma estratégia política por parte dos Akwen: primeiro uma retaliação aos colonizadores que, nos combates bélicos no século XIX, raptavam algumas crianças indígenas; por outro lado, além do fato destes prisioneiros de guerra serem sacrificados, havia também a incorporação destes inimigos por meio da socialização na vida aldeã, estabelecendo vínculos matrimoniais, e, com efeito, uma estratégia histórica de pacificação dos brancos².

Há um outro relato mítico (de caráter híbrido) entre os Akwen que narra a socialização de um prisioneiro de guerra: ele teria vivido muito tempo entre os Akwen, casado com a filha do chefe, aprendido a caçar com arco e flecha, e também aprendido a língua Akwen. O nome deste fortunoso prisioneiro era Dom Pedro Cabrais, uma alusão ao imperador D. Pedro II e ao “descobridor do Brasil”, Pedro Álvares Cabral. Depois de várias tentativas da tropa imperial em resgatá-lo, temendo que o pior acontecesse, resolve voltar ao convívio com seus ‘parentes’ brancos e, com efeito, herdar o trono do Império do Brasil³, mas também deixando parentes entre os Akwen, que não raro iam visitá-lo no Rio de Janeiro.

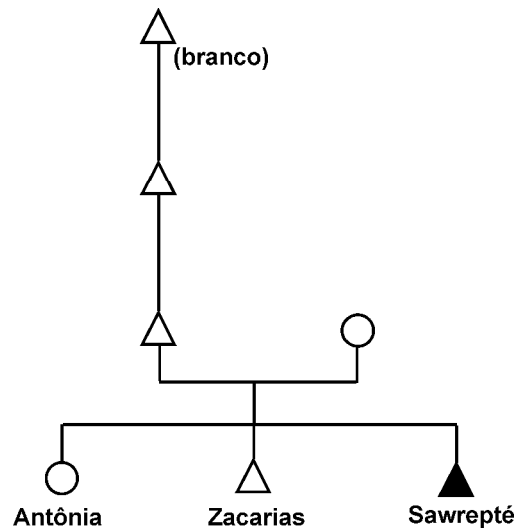
Sawrepté é o nome Akwen que tem como marca o pertencimento ao clã *Wahirê*. A ‘sociedade’ Xerente é estruturada a partir da oposição em metades exogâmicas patrilineares divididas em 6 clãs. A metade do círculo (*Dóí*) é composta por três clãs: *Kuzâ*, *Kbadzi* e *Kritó*; a metade do traço (*Wahirê*), por sua vez, é composta pelos clãs: *Wahirê*, *Krozaké* e *Kremprehí*. Estes clãs têm funções rituais, como no caso da cerimônia de nomeação dos meninos, em que

² Ver, por exemplo, o relato deixado por Alencastre, Presidente da Província de Goiás entre 1861-2: “Por ocasião de ir o tenente coronel Vicente Ayres da Silva da cidade de Porto Imperial em exploração mineralógica pelo rio Somno, por acaso foi ter as aldeãs do Cherente, que receiosos de ver gente estranha nos seus lares se poz em fuga. Retirando-se Vicente Ayres, voltarão os índios as suas cabanas, e observando que tudo se achava intacto e no estado em que haviam deixado, certos de que os brancos nenhum mal lhes querião, aconselhados pelo Cacique de nome Cassiano, que para o meio d’elles foi levado em menino, e hoje é um dos chefes que mais influencia exercem, fizeram pazes com os moradores da margem do Tocantins, e se vierão estabelecer na confluência do Piabanha ao tempo que já se achava fundado o aldeamento de Pedro Afonso, composto em quase sua totalidade de índios Carahós (Krahó)” (Alencastre, 1862: 96).

³ Este relato mítico (híbrido) foi coletado pelo missionário Rinaldo de Matos em 1969 com o finado Caetano Rkopê, e analisado por Luz (2005).

cada clã é ‘dono’ de um estoque finito de nomes pessoais; mas também, como analisado por Nimuendajú (1942), Maybury-Lewis (1979), Farias & Lopes da Silva (1992), têm funções políticas, arregimentando indivíduos a facções, ou em segmentos de linhagem que operam ao nível de uma facção no interior de um mesmo clã. Como descrito por Farias & Lopes da Silva (1992), em ocasiões rituais, há dois motivos básicos na pintura clânica dos Akwen-Xerente: o círculo (*Doí*), associado ao Sol, e o traço (*Wahirê*), associado à Lua. Cada clã, por sua vez, tem sua especificidade expressa por uma variação exclusiva no uso do motivo básico (círculo e traço), formando padrões distintivos. Assim, a metade *Wahirê*, designa os clãs que têm como motivo básico a pintura em traços, cuja especificidade está marcada no tamanho do motivo ou se é aplicado na horizontal ou na vertical. Desde pelo menos os anos 90, Sawrepté apresenta-se cerimonialmente como ‘homem mais velho’ do clã *Wahirê*.

Sawrepté nasceu no início dos anos 30, e é o mais novo de 7 irmãos, sendo que sua memória destes refere-se aos seus dois irmãos imediatamente mais velhos: Antônia, falecida no final dos anos 80, e Zacarias Datopskukwa, que o acompanha desde seu retorno ao Território Xerente. Ao contrário destes irmãos, que nasceram na aldeia Rio do Sono, onde estava ‘o povo da mãe’, ele nasceu na aldeia do Boqueirão (Funil), na realização da festa de nomeação. Sua primeira infância foi vivida na aldeia Pedra Una, na



margem esquerda do rio Tocantins. O ‘povo’ do pai estava na aldeia da Providência, na Porteira e no Funil. Por ‘povo do pai’ refere-se principalmente aos ‘parentes’ patrilineares do pai, especialmente aqueles referidos pelos Akwen, em português, como primos carnais, isto é, aqueles primos da patrilinhagem do pai. No momento do nascimento de Sawrepté, seu pai havia deixado de morar com os ‘parentes’ da mulher, voltando a viver em aldeias de referência na infância.

Da aldeia Pedra Una viajaram ao Rio de Janeiro. A viagem foi liderada pelo pai, que já havia ido outras vezes quando jovem com mais alguns companheiros, mas que levava desta vez, como acompanhantes, Sawrepté (ainda pequeno, turé), Datopskukwa (rapaz), a mãe, a irmã do pai com filho rapaz, além da irmã com casamento recém-cindido e o filho (Sakrbê). A viagem seguiu-se pelo seguinte itinerário: Porto Nacional, Natividade, Descoberto (Porangatu), Goiás

Velho, Anápolis, onde se tomava o trem de ferro até Araguari, Uberlândia, Uberaba, Campinas, São Paulo e, enfim, Rio de Janeiro. Era uma longa viagem, mas com pontos estratégicos de parada e recepção. Dos lugares, lembra-se das boas recepções em Anápolis e Campinas, onde recebiam passagens e ajuda de custo para continuarem a viagem até o destino final.

Estas viagens levadas a cabo por alguns Akwen foram documentadas no livro de Leolinda Daltro (1920): sede do Governo Imperial e depois Republicano, o Rio de Janeiro simbolizava não só a fonte de onde provinham os bens materiais cada vez mais necessários na sociabilidade Akwen, mas, como a narrativa de ‘Dom Pedro Cabrais’ deixa entrever, relembra aos poderes republicanos constituídos o antigo pacto de paz agenciado pelos Akwen desde pelo menos a segunda metade do século XIX. De certa forma, porém, esta viagem relatada por Sawrepté e Datopskukwa difere da composição de grupos de pessoas que freqüentemente faziam tais expedições, pois eram realizadas por homens maduros, sob a liderança de um mediador que entendia e sabia se expressar (formalmente) com a linguagem dos ‘brancos’. Desta vez, no entanto, foram crianças pequenas e mulheres. Ao que parece, lançava-se mão, desta vez, de apresentar não só homens-companheiros, mas famílias inteiras a fim de sensibilizar as autoridades republicanas – ou, como diz a narrativa de ‘Dom Pedro Cabrais’, visitar os parentes do antigo afim capturado em guerra.

Ao voltar com as notícias e novidades da viagem e, o mais importante, com todos viajantes vivos, passaram a morar novamente na aldeia do Rio Sono, depois que o tio da mãe de Sawrepté convenceu seu pai de retornar a viver nesta aldeia. A volta à aldeia Rio do Sono foi corroborada pela instalação, no início dos anos 40, do *Posto Indígena de Alfabetização e Tratamento Rio do Sono*. Desde a fundação dos aldeamentos dos missionários capuchinhos, o ensino das primeiras letras às crianças indígenas era realizado na sede da missão, na cidade de Piabanha (Tocantínia). Com a fundação deste Posto Indígena, as crianças e jovens Akwen teriam a opção de não se deslocarem de suas aldeias, podendo então serem alfabetizadas próximo de suas unidades domésticas. Foi com os professores (laicos) contratados pelo S.P.I. que Sawrepté foi alfabetizado, e, segundo conta, sem muitas dificuldades, logo aprendeu a ler, assinar o nome, e de modo incipiente a redigir uma carta.

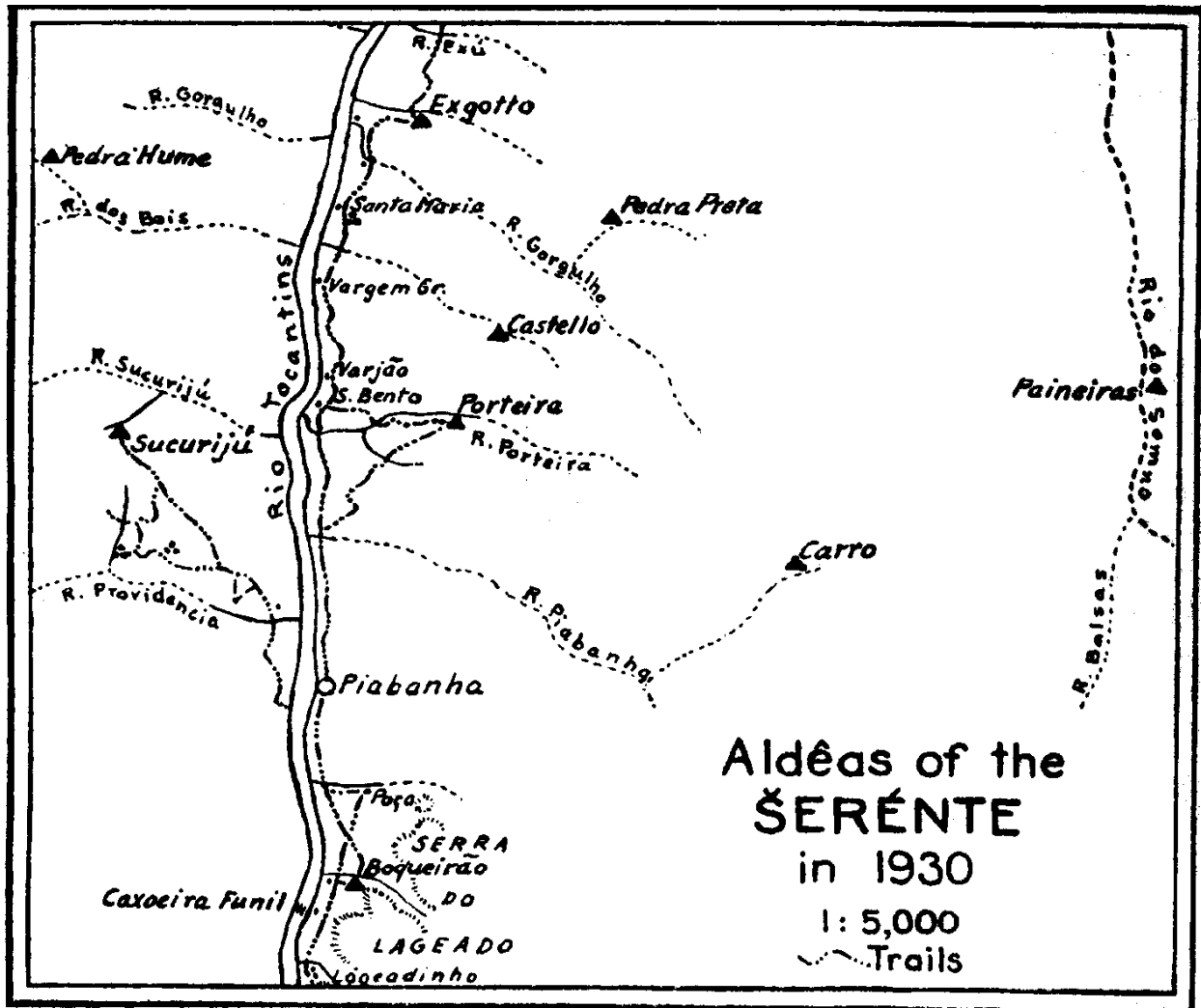
Conta que os mais velhos insistiam muito para que os mais novos aprendessem a ler e dominar os códigos de acesso ao mundo dos *ktô’anõ*. Em uma informação concedida a mim pelo missionário Carlos Ghunter, que chegou às aldeias Akwen por volta de 1956, o pai de Sawrepté

havia escrito uma carta para as juntas das missões batistas solicitando a vinda de missionários para lecionarem na recém-fundada aldeia Baixa-Funda. Esta aldeia, como notou Maybury-Lewis, havia se separado da aldeia Rio do Sono, por volta do início dos anos 50. Na Baixa-Funda o pai de Sawrepté viveu até o falecimento no final dos anos 60, vítima de um acidente de carro na época em que era construída a Belém-Brasília.

Foi ainda na aldeia Rio do Sono que Sawrepté ‘acabou de se criar’ e onde viu seu irmão Datopskukwa se casar pela primeira vez, além da irmã, que tinha arrumado novo ‘casamento’. Fizeram outra viagem. Desta vez uma viagem para ‘os rumos da Bahia’. Mais uma vez liderada pelo pai. Seguiram Datopskukwa, com o casamento então rompido depois da morte de dois filhos, Sawrpté, que era neste momento rapaz, além de dois sobrinhos (que eram irmãos) que mais tarde iriam migrar e viver entre os Apinajé da aldeia Mariazinha. Esta viagem tinha outros objetivos que aqueles das viagens ao Rio de Janeiro: eram viagens com o propósito de conhecer novos lugares, ou melhor, lugares de morada de ‘antigos parentes’, mas também visitar o Grande Rio, o rio São Francisco. Dizem ter ficado pelo menos dois anos em viagem. Voltaram então quando o pai sentiu muitas saudades da mulher e da casa. Traziam consigo histórias de longe: das mazelas e doenças do sertão, mas também das caçadas pelo caminho, da viagem no barco a vapor, etc. Ainda encontrariam alguns remanescentes dos ‘antigos parentes’, que ainda sabiam falar um pouco da língua Akwen, os Xacriabá do norte de Minas.

Além dessas viagens, outro fato marcou decisivamente a infância de Sawrepté: os encontros com os espíritos que ensinam sobre os conhecimentos xamânicos. Conta que, certa vez, saiu para pescar e encontrou os espíritos d’água, chamados de mãe d’água – termo utilizado em alusão ao conhecimento popular sertanejo. Ao chegar em casa, ficou doente. Foi curado pelo pai, que era pajé (*sekwa*). Diz que o pai o aconselhou a não continuar estudando com este ‘espírito’, pois ele era muito perigoso e exigente. Outra vez, quando saiu para matar tatu, encontrou com os ‘espíritos do mato’ e mais uma vez, quando chegou em casa, ficou doente. Desta vez, a mãe intercedeu e mandou chamar o avô dela para atender o filho. O avô da mãe, depois de curá-lo, se propôs a orientá-lo como proceder com os ensinamentos que ele havia recebido dos espíritos do mato. Recusou, pois não tinha coragem suficiente ainda. Porém, havia aprendido alguns remédios do mato com este ‘espírito’, mas não completou os estudos xamânicos. À medida que passou a ter mais coragem, procurou o pai em busca de orientação. Seu pai se mostrava temeroso, pois era

pajé e sabia muito bem dos percalços para tornar-se pajé. Sawrepté conta que seu pai era um pajé poderoso. Diz que curava sem estar presente e que seu espírito viajava longas distâncias.



Em Nimuendaju 1942

Mais tarde, depois de longos anos vivendo fora do convívio imediato com sua parentela de referência, voltaria ao território Xerente, impelido pela alma do falecido pai, que freqüentemente o visitava durante os sonhos, encorajando-o terminar os estudos xamânicos bem como os dos antigos costumes dos Akwen.

Sawrepté foi casado na aldeia Rio do Sono quando era rapaz. O casamento foi combinado pelos parentes dos futuros cônjuges. Diz que teve uma filha com ela mas depois largou da mulher. Diz que ela não sabia preparar caça, não buscava água no ribeirão e ademais vivia

andando de casa em casa da aldeia, sem cuidar dos afazeres domésticos. Certa vez, Sawrepté saiu da aldeia Rio do Sono em direção à aldeia do Funil; lá iria procurar orientação de um pajé. Em uma noite que dormiu no Funil sonhou que a mulher estava se deitando com outro homem. Aconselhado pelo pajé, voltou para a casa onde vivia com a mulher, sogro e sogra. Ao retornar, foi recebido pela mulher como de costume: ela não estava em casa esperando o marido, não havia água no pote, tampouco beiju preparado; como se não bastasse, quando sua mulher apareceu em casa estava muito zangada e o acusou de ir ao Funil por causa de outra mulher.

Conta que então se abusou da convivência com ela e seus parentes; momentos depois saiu sozinho no ‘mundo’ em direção a Pedro Afonso. Além do casamento rompido, o desejo de conhecer o mundo afora foi o outro motivo para viajar. A chegada a Pedro Afonso não era fortuita. Antigo aldeamento fundado para estabelecimento dos Krahó em 1848, era também pólo de articulação para algumas aldeias Akwen. Cinquenta anos depois, Pedro Afonso estava emancipada, abrangendo a vila de Piabanha. Ao que parece, durante a primeira metade do século XX esta cidade representava uma alternativa de comunicação e intercâmbio àquele disponível em Piabanha. Ademais, como veremos adiante, Pedro Afonso concretizou um pólo de articulação ‘étnica’ fundamental na colonização do norte da Província de Goiás no século XIX.

A circulação de indivíduos Akwen para além das fronteiras que encerram a convivialidade aldeã ou inter-aldeã parece ser de uma inscrição notória na formação da personalidade. De certa forma, estes movimentos individuais parecem nos remeter a uma dinâmica central das sociedades Jê: um *continnum* de retração e expansão, multiplicação e coalescência. Com Sawrepté, teremos a oportunidade de entrever uma apropriação particular desta dinâmica e, porventura, cotejar algumas dimensões de um complexo cultural Jê: a busca pelo exterior e o processo de recriação do social a partir dos efeitos desta dinâmica.

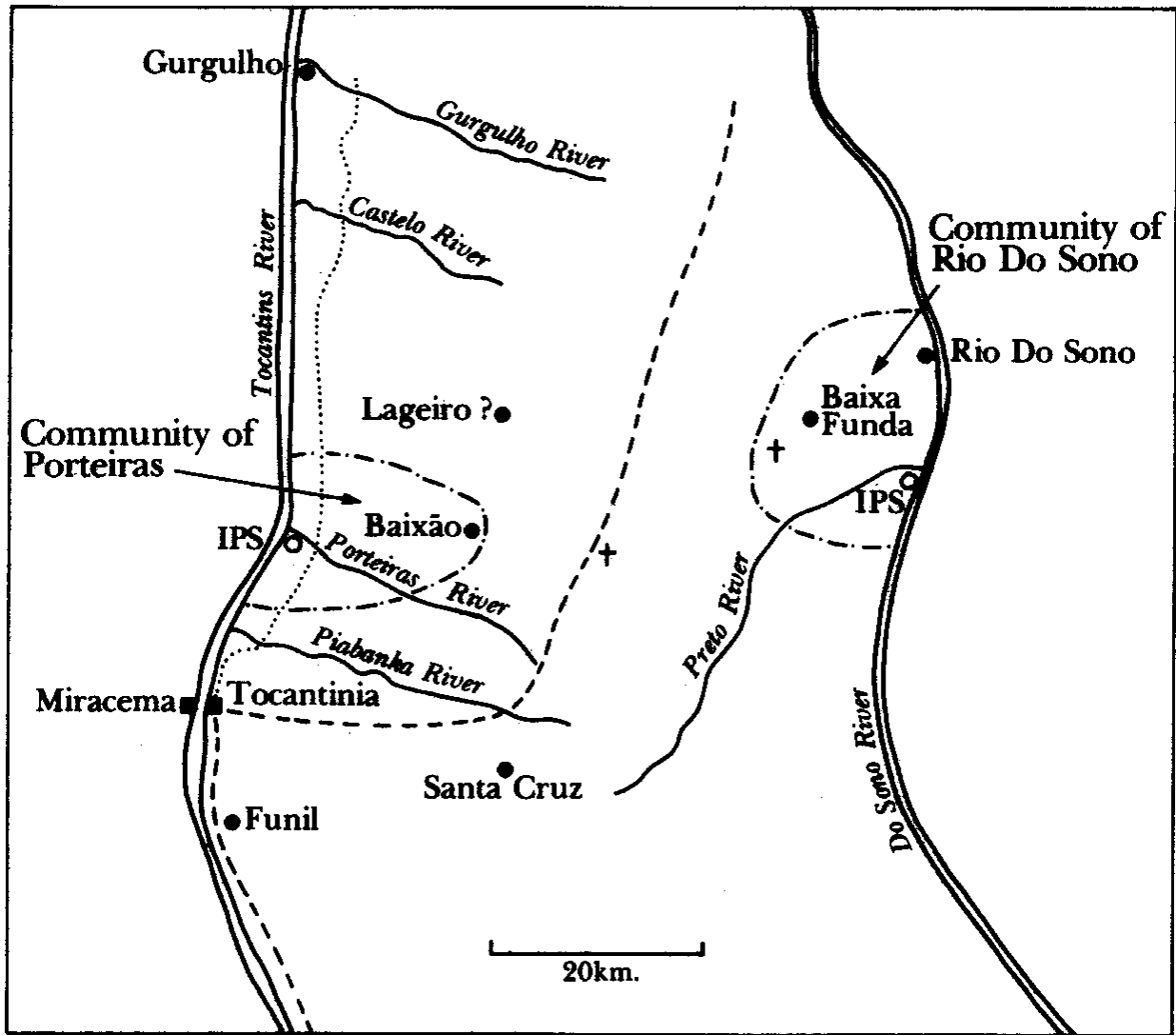
Acompanhando Sawrepté, tratava-se neste momento de sua vida de uma ampliação dos saberes e experiências que já vinha acumulando da convivência com o pai e a mãe. Ele conta que era uma criança (e depois um jovem) diferente dos outros: não andava com os outros meninos da aldeia, não ficava brincando, mas sim ouvindo o que os ‘mais velhos’ conversavam; sua socialização estava marcada pela circulação no espaço dos homens maduros, sempre acompanhando o pai, que era uma espécie de mediador das questões que envolviam a sócio-política Akwen. Diz que ficava calado, só ouvindo o que os mais velhos conversavam. Quando saiu no ‘mundo’ sozinho tinha tudo guardado na cabeça: os conselhos do pai e da mãe, a

referência das histórias que os velhos contavam do ‘tempo antigo’, os conhecimentos/experiências Akwen sobre a relação com o ‘mundo dos brancos’. Entre viagens na infância e juventude acompanhando o pai, os ataques de entidades detentoras do saber xamânico, e o casamento mal-sucedido, ficava a imagem de um ‘exterior’ (de um mundo) altamente diferenciado e amplo. Como disse, a ida para Pedro Afonso não seria fortuita. A chegada a Pedro Afonso e o convívio em aldeias Krahó abririam para ele um mundo ainda mais amplo e diferenciado. Ademais, tomava para si os rastros deixados por outros Akwen que em outros momentos se deslocaram para aldeias krahó.

Entre a primeira visita de Nimuendajú (1930, e depois em 1937) e a de Maybury-Lewis (1955) foi o período de nascimento de Sawrepté (por volta de 1935) e posteriormente, em 1953, de sua deserção para a cidade de Pedro Afonso onde encontraria com alguns ‘parentes’ que haviam se mudado para aldeias krahó e que o levariam para a aldeia do Galheiro na Área Indígena Krahó. “De lá mesmo, eu entrei no mundo...”, diz Sawrepté.

Qual a imagem da sociedade Akwen deixada por estes autores? Um século e meio de contato interétnico e de impacto demográfico, e, a julgar pelo registro deixado por Nimuendajú (1942), sua monografia nada mais era do que a representação de uma sociedade outrora estruturada segundo princípios bem delimitados e operantes. A aldeia representava a efetuação desta estrutura e, como tal, unidade social e cosmológica: sistemas de metades inscritas na organização espacial da aldeia e na regulamentação do casamento; casa dos homens e dos rapazes solteiros não iniciados; sistema de classes de idade a regular a organização econômica e a reprodução social (Nimuendajú, 1939), enfim um modelo de sociedade que seria uma variante do modelo de organização social Jê-Bororo (Maybury-Lewis, 1979).

Nos anos 50 Maybury-Lewis, com o objetivo de chegar aos Xavante, demorou-se cerca de 8 meses em duas aldeias Akwen-Xerente: a aldeia do Gorgulho, na margem esquerda do rio Tocantins, e, a cerca de 50 km dali, na margem esquerda do rio do Sono, a recém-fundada aldeia Baixa-Funda, esta como uma recente cisão da aldeia Rio do Sono. Certamente o registro deixado por Maybury-Lewis não seria muito semelhante àquele registrado por Nimuendajú. O primeiro, de saída, não caucionaria a afirmação do segundo, para o qual a aldeia representava a unidade sócio-cosmológica Akwen e, portanto, a unidade social relevante de análise. Antes, notaria uma rede de intrigas e desavenças entre aldeias a marcar o regime de sociabilidade Akwen.



The map contains the area of the municipio of Tocantinia

- Road
- Horse trail
- † Mission
- Indian Protection Service post
- Sherente village
- Brazilian Town

Em Maybury-Lewis 1979: 221

Assim, o relato de Maybury-Lewis (1990)[1965] nos permite entrever uma dinâmica central desta 'sociedade': aldeias próximas, recém-cindidas, que na maior parte do ano atracavam-se em desavenças, mas com um mediador, que morava com família e agregados no

entre-lugar destas aldeias, geralmente, e, como era o caso, de um homem maduro, independente e conhecedor do arcabouço cerimonial, mas também que era caracterizado por ter passado várias temporadas trabalhando em fazendas e cidades, um potencial conhecedor do ‘mundo dos brancos’. De outro lado, aldeias distantes geograficamente, se não menos hostis, com relações algo esporádicas entre si, inclusive alijadas na realização dos cerimoniais. Afora as aldeias acima mencionadas, o par Gorgulho/Porteira e o par Baixa-Funda/Rio do Sono, havia ainda a aldeia do Boqueirão (atualmente Funil), também com relações algo estremecidas com os dois últimos pares de aldeias – Maybury-Lewis não conheceria a dinâmica social desta aldeia, ao não ser pelas informações de terceiros.

Este relato publicado pelo autor em seu livro sobre as vicissitudes do trabalho de campo (1990) contrastaria com sua análise sobre as categorias culturais Akwen, publicada no volume *Dialectical Societies* (1979). Concordando com Nimuendajú sobre a desarticulação de certas instituições sociais, como o sistema de classes de idade e as associações masculinas, argumenta por outro lado que a oposição estrutural entre “nós” e “eles” regida pela terminologia de parentesco, mantinha-se como instituição (cultural) central a informar o sistema político e a configurar redes de ‘alianças’ e conformação (transitória) de facções. No entanto, deixa de lado as articulações entre as aldeias, reiterando a posição de Nimuendajú sobre a unidade social relevante de análise – a aldeia, o processo sucessório de chefia intra-aldeia, e, por conseguinte, os litígios entre facções clânicas.

Sem avançar exaustivamente nessa controvérsia, efeito de opções teóricas e diferentes momentos históricos de coleta de dados, ao que parece, havia ainda um sistema mais amplo de relações que entretinha as aldeias Akwen. Paralelo ao intercâmbio cada vez mais predatório com as agências coloniais, em uma festa de nominação realizada no Gorgulho, financiada por Maybury-Lewis, registra-se de passagem, sem se delongar no assunto, a presença de alguns krahós na ocasião da corrida de toras. Nimuendajú, aliás, ao descrever o sistema clânico Akwen (1942: 20), registraria a fuga de alguns indivíduos em direção à aldeias na terra indígena Krahó⁴.

⁴ “Antes de 1930, o chefe Kruika do Boqueirão – um Krozaké – tinha sido assassinado por um indivíduo pertencente à metade sdakrã, que alegou como motivo do crime uma suposta feitiçaria que Kruika lhe havia endereçado. Os krozaké clandestinamente prepararam a vingança. Em 1934, numa festa anual organizada pela igreja na Piabanha, dois eminentes velhos – Siku (sdakrã) e Prakumzé – discutiram violentamente na praça. Siku deixou Prakunzé em silêncio devido a sua grande eloquência. Após este incidente, um membro do clã de Prakunzé (krozaké) assassinou Siku e foi para os Krahó. Siku tinha vivido algum tempo lá e, recentemente, um de seus filhos tinha sido assassinado. Em seguida os krozaké assassinou um segundo filho de Siku, ajudados pelos Krahó. Logo após, os sdakrã de várias aldeias marcharam conjuntamente contra os assassinos em Pedra Preta” (Nimuendajú, 1942: 20; tradução livre).

Assim, o regime de sociabilidade Akwen, como descrito pelos autores, pautado na dinâmica faccional, tinha outras possibilidades de efetuação além daquelas circunscritas pela cisão de aldeias, ou pelas relações inter-aldeias⁵, ou, ainda, pelas relações com os ‘brancos’.

A migração para aldeias Krahó, como pode ficar entrevisto, tinha uma longa história. É para ela que agora vamos nos direcionar, antes de continuar com o percurso de Sawrepté em sua busca pelo ‘exterior’. É a partir da segunda metade do século XIX que ocorre uma reconfiguração do ‘campo étnico’ no norte da Província de Goiás: a migração definitiva dos Xavantes para o oeste; o deslocamento dos krahó para a confluência do rio do Sono com o Tocantins; o confinamento territorial Akwen, que depois dos anos 1940, estabeleceram-se definitivamente na área entre o rio Tocantins e rio Sono.

História colonial no norte da Província.

Em 1852 o missionário capuchinho Rafael de Taggia enviava ao Presidente da Província de Goiás, Antonio de Pádua Fleury, a carta oficial de instalação de dois aldeamentos nas margens do rio Tocantins: o de Pedro Afonso, na confluência com o rio do Sono, onde foram aldeados os *Índios Caraós*; e, a doze léguas ao sul de Pedro Afonso, o de Tereza Cristina, cuja população foi identificada como *Cherentes e Chavantes*⁶. Estes aldeamentos alterariam de forma significativa a geopolítica do norte da Província, e, posteriormente, com o advento da República, configurariam as terras indígenas Xerente (1972) e Krahó (1945).

A Província de Goiás, desmembrada da Província de São Paulo em 1722, é marcada pela historiografia a partir de duas fases de povoamento e colonização: primeiro ao longo da descoberta de veios auríferos, para onde afluíram pessoas de outras províncias povoando alguns núcleos coloniais; e em seguida, uma fase caracterizada como de decadência e emigrações, dada a suposta exaustão das minas de ouro, e, conseqüentemente, a iniciativa de agricultura e pecuária ao longo dos rios Araguaia e Tocantins como alternativas ao regime econômico gerado pela exploração do ouro. Giralдин (2004: 158), seguindo a historiografia regional, observa que é entre os anos 1749 e 1811 o período de chegada e estabelecimento de grandes contingentes

⁵ O missionário Zacarias Campelo, que esteve com os Krahós entre 1926 a 1936, faz a seguinte observação: “Entre os craôs, como entre todas as ‘nações’, há muitos peregrinos que cedo se casam e se identificam com a tribo. Em número apreciável havia ali índios xerentes, emigrados de Tocantínia, cerca de 50 léguas ao sul dos craôs, às margens direita e esquerda do Tocantins”. (Campêlo, 1957: 74).

⁶ Este documento saiu publicado na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* em 1856 (vol. 19), oferecido pelo sócio correspondente e presidente da Província de Goiás Antonio de Pádua Fleury.

populacionais à região, isto é, o período que marca um novo fôlego da expansão colonial na Província de Goiás.

Giraldin (*op. cit.*), pautado nas informações oriundas dos documentos avulsos da Capitania de Goiás entre 1731 e 1822, rastreia as dinâmicas de relações dos conquistadores com os povos indígenas no norte da Província de Goiás. Enumeram-se assim os diversos ataques a povoações indígenas autorizados pela corte de Portugal, classificados como guerras justas ou expedições punitivas: em 1744 e 1745 o alvo foram os Akroá sob o comando do Capitão-mor Antonio de Gomes Leite, e em 1751 seriam oficializados os aldeamentos de Formiga e do Duro para os índios Akroá e Xacriabá; mais ao norte da área de ação destes últimos, os alvos foram os Xavante contra os quais, segundo acusa a pesquisa de Giraldin, houve expedições em 1762, 1765, 1767, 1787, e, como veremos, ao longo da primeira metade do século XIX

Em 1788 será proclamada com grandes esperanças para o futuro promissor da Província a ‘conquista do Xavante’ aldeado em Pedro III ou Carretão⁷.

A oscilação da política indigenista no período colonial e depois dele traz consigo uma ambigüidade constitutiva (Perrone-Moisés, 1992; Carneiro da Cunha, 1992), marcada pelas variáveis de guerras contra os *índios arredios* e de pacificação e aliança (algo esporádica) para com os *índios mansos*. Aldeamentos e ‘guerra justa’ contra os *inimigos* marcariam a política colonial dos séculos XVIII e XIX. É bem sabido que as guerras justas estavam orientadas pela classificação dos índios entre os *mansos e os bravos ou selvagens*. Os primeiros eram aqueles que depois de repetidas pelepas bélicas com os agentes coloniais aceitavam, ainda que de modo transitório, a redução nos aldeamentos pelo método da ‘brandura’; os segundos, aqueles que insistiam de forma sistemática em atacar os estabelecimentos coloniais, rechaçando o *modus vivendi* dos aldeamentos.

As proliferações de categorias étnicas são notáveis: sob os rótulos índios selvagens e mansos, passa-se a identificar grupos sociais em termos de suas relações de hostilidade e/ou não-ataque lico aos estabelecimentos coloniais. Desse modo, categorias como Chavante e Caiapó, principais acusados de ataques, saques, seqüestros e assassinatos durante o século XIX no norte da Província de Goiás, se bifurcavam em duas: os grupos Chavante *mansos e os bravos*, os Caiapó *mansos e os bravos*. Os grupos identificados como Canoeiro foram exaustivamente

⁷ Ravagnani (1978) oferece na íntegra o discurso proferido por Tristão da Cunha Menezes na ocasião de redução dos Xavantes (os números parecem ser exagerados, mas, segundo consta, depois de um longo percurso até o aldeamento, havia pelo menos 5.000 índios).

equacionados *índios selvagens*. O mesmo não aconteceu com os Cherente, Caraó e Apinajé: os Cherente até o aldeamento de Thereza Cristina foram classificados como *bravos* e acusados de sucessivos ataques às vilas de Porto Imperial e Carolina, mas a partir de então passaram a adquirir o *status de mansos*; os *Caraó* (Krahó) e Apinajé, passaram a ser vistos como aliados, pois a partir de 1835, quando do arrefecimento da guerra com os Chavante, Cherente e Canoeiro, não mais constavam ataques bélicos atribuídos a eles (Jardim, 1835).

No contexto de colonização do rio Branco durante o século XVIII, Farage (1991: 128) chama atenção para o fato de que os aldeamentos, além de serem políticas predatórias da colonização, sob a forma de escravização e extermínio das populações nativas, implicavam ainda “uma fixação pensada sob um conjunto de regras certamente alheias às estruturas sociais daqueles povos..., os portugueses chegavam para fazer dos índios ‘homens civis, e homens cristãos’, ou seja, traziam uma proposta de ordem social onde não supunham existir”.

Vistos sob a ideologia catequética no Brasil (Baeta-Neves, 1978), que deita raízes no século XVI, os aldeamentos eram a realização da conquista espiritual e do modo de ser dos conversos. Era ainda o lugar onde a expansão religiosa cristã, prefigurada na ideologia religiosa do Ocidente europeu, ganharia novo espaço de produção nos processos concretos de ocupação colonial. “Um cristianismo que considera que tem uma vocação *universal* e precisa exercê-la... Expansão, universalidade, integração, unidade são noções caras a um Ocidente que se lança à sua maior aventura de conquista” (Baeta-Neves, 1978: 28).

Paralelas às políticas de extermínio, caucionadas pela noção de guerras justas, ocorriam as políticas de aldeamento como forma *aconselhada* de relação entre colonizadores e indígenas. Ambas estavam informadas, cada vez mais ao longo do processo colonial, pela conquista territorial (Carneiro da Cunha, 1992) e pelo processo de “colonização da consciência” (Comaroff & Comaroff, 1991). A expansão colonial é múltipla: supõe uma incorporação territorial, além de uma conversão da consciência. A legitimidade da incorporação territorial estaria pautada nos signos da nudez, do nomadismo, do canibalismo e da violência bélica atribuídos aos índios. Para a conversão da consciência, por sua vez, embora implicasse em cobrir-se os corpos, aplacar o canibalismo e incorporar territorialmente unidades sociais altamente dotadas de mobilidade sócio-geográfica, o desafio era certamente complicado: trazer para a Consciência, consciências que ainda não eram unanimemente reconhecidas – lembre-se que durante todo o século XIX

discutia-se a racionalidade do outro construído pelo Ocidente através dos discursos produzidos sobre a selvageria (Jahoda, 1999).

Se desde Lévi-Strauss (2002), e com o advento da moderna Antropologia, a racionalidade do *selvagem* não foi mais posta fora de dúvida, o problema seria colocado nos termos das negociações sempre contraditórias em torno dos processos de atribuição de significado gerados em contexto colonial ⁸(Comaroff & Comaroff, 1991). Os aldeamentos como espaços produtivos, e dramáticos, da luta pelas significações das experiências e percepções no evento colonial. Em uma fórmula, tal como sugerida pelos Comaroff: as ambigüidades e contradições envolvidas na “colonização da consciência” e da “consciência da colonização”. Agência colonial e resiliência indígena, e, de outro modo, agência indígena e resiliência colonial.

De uma perspectiva da *política indígena*, esses aldeamentos pareciam representar a agência estratégica de grupos sociais em torno do multifacetado processo de expansão colonial, bem como das históricas contendas de guerras intertribais e dos intestinos processos de ‘faccionalismo’. Aliás, a região do Brasil Central, consagrada pelo projeto Harvard-Museu Nacional, parece se constituir como uma constante de processos de faccionalismo das unidades sociais indígenas⁹, arrefecidos pelo processo de expansão colonial, no qual parecem ter caminhado a passos lentos, entre outros fatores, dado a ferrenha ‘resiliência’ engajada pelos diversos grupos indígenas que ocupavam a região. Se o mote da colonização ganhou amplitude através de diferentes modalidades de relações com os povos indígenas, em que estavam em jogo pactos de alianças e guerras de diversos grupos entre si e com os agentes da colonização, temos um conjunto de variáveis a serem levadas em conta para se abordar os múltiplos sentidos da conquista envolvidos na ocupação colonial do Norte da Província de Goiás.

Se os aldeamentos sempre representaram para a política indigenista um programa de redução de índios, expolição de terras e obra civilizatória, não é menos verdade que eram, ainda

⁸ “Consequently, colonialism has been as much a matter of the politics of perception and experience as it has been an exercise in formal governance... Colonizers everywhere try to gain control over the practices through which would-be subjects produce and reproduce the bases of their existence. No habit is too humble, no sign too insignificant to be implicated. And colonization always provokes struggles – albeit often tragically uneven ones – over power and meaning on the frontiers of empire. It is a process of challenge and riposte often much too complex to be captured in simple equations of domination and resistance; or, for that matter, by grand models of the politics of imperialism or the economics of the modern world system” (Comaroff & Comaroff, 1991: 5).

⁹ Os exemplos são bem conhecidos: os Caiapós, ao cindirem-se em grupos diferentes levam consigo novas denominações étnicas; os Xavante e Xerente, ao contrário, mantêm a mesma designação mais ampla embora os processos de cisões sejam constantes; os Timbiras, parecem ser o resultado da fissão em diversos grupos a partir de um mesmo grupo ancestral (Melatti, 2002).

assim, objeto tanto de descimentos quanto de constantes fugas e levantes por parte dos índios – a instabilidade da experiência nos aldeamentos é ponto a ser colocado em perspectiva desde que a tomemos como uma variável, entre outras, da *política indígena* no contexto de expansão colonial.

A abordagem de Farage é sugestiva para se entender o processo de arregimentação e formação dos aldeamentos. Desde uma perspectiva da agência indígena, as ‘mútuas estratégias’ colocadas em jogo nesse processo são reveladoras de que “as estratégias adotadas diante do evento da colonização também parecem ter variado em função do jogo político dos diversos grupos, bem como de categorias intragrupos” (*op.cit.*: 149). Em outra passagem (: 153), a autora destaca que “as estratégias adotadas não configuram respostas uníssonas, pertinentes a grupos étnicos, mas antes parecem pulverizar-se entre os grupos locais..., nesse sentido, seriam os grupos locais a fonte geradora de toda a multiplicidade na formulação de estratégias frente à colonização”.

Essas questões postas por Nádia Farage são pistas interessantes para se entender o contexto de produção e sociabilidade nos aldeamentos. Ora, o foco na perspectiva indígena deixa entrever que o deslocamento e/ou fuga são processos inerentes das variáveis políticas indígenas, resultado da agência histórica de grupos e seus líderes ou *principaes*, como eram chamados no contexto colonial.

Permite enfrentar, por exemplo, o contexto histórico dos “descimentos” de índios Krahó no momento da criação do aldeamento de Pedro de Afonso, e dali a sete léguas ao sul, nas margens do rio Tocantins, o pedido de paz agenciado pelos Xerente e a construção do aldeamento de Tereza Cristina. Desde então, esses dois grupos, ao que parece, passaram a estabelecer relações amistosas, e, como bem descreveram Nimuendajú (1942: 20) e Melatti (1967:58), nota-se uma significativa presença de índios Xerente em aldeias Krahó.

Os múltiplos sentidos da conquista

Em 1842, Francisco Ferreira dos Santos Azevedo proferia seu discurso na abertura das atividades da Assembléia Legislativa Provincial com as seguintes palavras:

“Devo fallar claro, he necessário, Senhores, batter fortemente todos os Índios que nos acomettem e prestar todos os socorros não só aos que vivem em paz conosco, como também a aquelles com quem,

supposto não tenhamos ainda relações, com tudo não nos hostilizão: só assim poderá a Província levantar-se. No orçamento eu vou pedir as quantias necessárias *para fim tão justo*" (Azevedo, 1842: 213).

Escrito em 1842, o discurso de Francisco Ferreira aludia às notícias encaminhadas pelos diretores de vilas e comarcas sobre os ataques atribuídos aos índios. Desde 1835, repetidos e sucessivos ataques indígenas e expedições punitivas vinham sendo acumulados nos Relatórios dos Presidentes de Província. Canoeiros, Chavantes e Cherentes eram os principais acusados. Ao nomear os *inimigos*, fazia-se também necessário falar daqueles que não hostilizavam os núcleos coloniais: àquela altura, eram os Caraós e Apinajés que viviam na imediações de Boa Vista e Carolina sob a direção do trabalho missionário do Frei Francisco do Monte de São Vito.

Em 1835 o governador Joze Rodrigues Jardim relatava os ataques atribuídos aos Xerentes, por volta de 1834, ao município de Porto Imperial (atual Porto Nacional), além de saques à fazenda de Thomas de Sousa Villa Real. Nesta fazenda mataram o sobrinho dele e levaram alguns prisioneiros. Em seguida, atacariam a povoação de Porto Imperial, onde mataram o juiz de paz, mulher e escravos, além de levarem consigo cinco familiares do juiz de paz. Após esses ataques atribuídos aos Xerente foram rapidamente organizadas expedições de retaliação a fim de recuperar os prisioneiros e vingar os mortos em combate. O resultado dessa expedição seria a libertação de 13 prisioneiros e o rapto de 19 crianças indígenas, que foram distribuídas entre os moradores da povoação (Jardim, 1835: 21-2). Mais tarde, outro grupo de Xerente voltou a atacar as fazendas do município. Não se sabe, ao ler os relatórios, se houve mais mortes ou se as crianças indígenas foram recuperadas, mas sabe-se que não houve retaliação imediata a esse ataque. Tampouco não se sabe sobre os destino dessas crianças que foram distribuídas entre os moradores da povoação.

Mas o ataque não era exclusivo dos Xerente. Após relatar os vários ataques dos Xerente naquele ano, Jardim escrevia também sobre os Canoeiros:

"Os *indomáveis, e ferozes* Canoeiros continuo infestar os Districtos de Amaro Leite, e de São Felix, dirigindo as suas carreras desde o Município de São José de Tocantins ate o rio da Cana braba. Os habitantes do Julgado de São Felix tem soffrido d'estes cruéis Selvagens insultos, perseguições, e mortes, como se

lê nos Documentos n. 13, e he este o maior perigo a que se expõem os que tranzitao pela estrada de Amaro Leite, e o maior obstáculo que se oppoem aos Povoadores de hum terreno tão fértil, e creador: a vossa prudente descripção fica providenciar sobre hum objecto de tanta monta" (Jardim, 1835: 22).

Os acontecimentos deste ano provocariam a Lei Provincial de 31 de Julho de 1835 declarando guerra e organização de expedições contra os grupos considerados inimigos. Em 1837, Luis Gonzaga de Camargo Fleury seguia as deliberações de 1835 organizando duas expedições bem armadas contra as aldeias dos Xerente e Canoeiro. Não se acharam os Canoeiros. Luis Gonzaga atribui o fracasso da tropa às desordens, falta de interesse e falta de comando. Aos Xerente seguiram três expedições: do Município de Natividade, Manoel de Albuquerque seguiu com 60 praças e o tenente coronel Vicente Ayres da Silva seguiu com 95 praças; do Município de Porto Imperial e Pontal seguiu Thomas de Sousa Villa Real com 116 praças; e, mais uma força que trazia armamentos. Essas tropas se concentrariam na confluência do rio Sono com o Tocantins, e em seguida partiriam ao ataque das aldeias Xerente. "Em 15 dias se achou toda a Força de 271 praças reunida na barra do Rio Sono, e começarão suas explorações pelo território que fica entre o Tocantins e o Araguaia, que onde se diz, haver a maior força do Cherente, cuja Nação por cálculos, que ninguém taxa de exagerados, terá neste território quarenta mil habitantes" (Fleury, 1837: 76). No terceiro dia de marcha da tropa encontraram um "forte Pelotão de Cherente" sob o comando do capitão chamado de Xuaté (Suaté), que segundo o Relatório já tinha estado em missão de paz na comarca de Porto Imperial, "e he hoje *nosso inimigo*". Acompanhemos a narrativa de Fleury sobre os combates e as estratégias de ação de ambas partes em confronto:

"...ordenou (o dito chefe Xuaté) ao Pelotão que mortos todos os nossos rezervasse dous, que amarrados lhe deveriao ser condusidos; aterrados porem os que formavao o Pelotão pela nossa Cavallaria, correrão em debandada, e avisando a Aldeia, foi esta instantaneamente abandonada, por quanto ao pôr do Sol, entrando a nossa Força a ninguém encontrou; no dia seguinte se divisava o Cherente em grupos pelos picos da Montanha, que serve como de Fortaleza a Aldeã, e em altas vozes pedirão a paz, e contra o voto de Abulquerque que desconfiava com rasao da sinceridade d'huma

Nação, reconhecida por falsa, começarão se os ajustes; desceo huma parte, e por *machados*, e *fouces* entregarão seis Christãos, que tinham presoneiros, constando por estes existir mais dez ainda em tão desgraçado estado; os quaes não se poderão resgatar, porque no dia seguinte, appareceo o Cherente de repente sobre a montanha, e declarando que nada queriao de paz, levantarão o grito da guerra; toma a nossa gente as Armas, procura subir a Montanha, mas não foi possível haver ação alguma; e o Cherente embrenhou-se pelas matas, e serranias de tal sorte que não poude mais ser visto pelos nossos: conheceo se então que a paz pedida foi hum estratagemma para dar tempo as mulheres, meninos e velhos a se porem a salvo" (Fleury, 1835: 78).

A tropa permaneceu ainda de posse da aldeia onde destruíram roças e travou um combate cujo resultado foi a captura de algumas crianças indígenas. Segundo as informações dirigidas por Thomas de Sousa ao presidente da Província, os Xerente teriam três grandes aldeias entre os Rio Araguaia e Tocantins, "e que estando 14 dias de posse da aldeia a Força de 271 Praças comendo, e destruindo as roças de Milho, Mandioca, Batatas e Inhame não conseguiram destruí-las nem pela metade" (op. cit. : 78). Segundo as informações dos comandantes da expedição dirigidas ao Presidente, as perspectivas de paz com os Xerente não demorariam: "dizem uniformes (os comandantes de expedição) ser hoje fácil concluir-se huma paz duradoura em esta Nação. O Cherente, Senhores, se acha todo agricultor, tem seos guerreiros, que são também seos caçadores, mas o Corpo da Nação he dado a Agricultura, queixao se da falta de ferramenta para fazerem suas roças, e dizem que só para possui-la he que nos fazem a guerra, ao mesmo Villa Real disse hum Cherente – *nós não matamos por fardo (formaes palavras) he pela precisão que temos de machados, fouces etc.*" (op. cit. :79).

Conclui o Relatório daquele ano conclamando que *a paz* com os Xerente, serviria como estratégia para também estabelecer *a paz* com os Xavante e Canoeiro: "Senhores, se concluirmos huma paz com o Cherente, em breve a faremos com o Chavante, e Canoeiro, e veremos assim a Província livre destes *inimigos* tão perniciosos a nossa prosperidade" (op. cit.: 80).

A guerra, no entanto, continuaria: no relatório de 1838, lido por Luis Gonzaga de Camargo Fleury, são liberados trezentos mil réis, deduzidos da renda destinada para brindes (método da brandura), a uma nova expedição organizada por Thomas de Sousa ao território dos

Xerente e Xavante a fim de propor a paz com a condição de que estes não cruzassem a cachoeira do Lajeado cuja distância de Porto Imperial é de 20 léguas. No mesmo relatório atribui os ataques às vilas de Carolina aos Xerente e os ataques a Porto Imperial e Natividade aos Xavante. Mais ao sul persistiam de forma sistemática os ataques atribuídos aos Canoeiro e aos Xavante: ao que parece, tratavam-se de ataques sucessivos e independentes.

Mas, já na beira do Araguaia constam dispêndios a serem consignados aos Carajaz que visitavam em missão de paz a povoação de Salinas, e, com efeito, por meio destes conseguir a paz com uma aldeia de Xavantes que estava abaixo de Salinas, e que se pensava ser a aldeia daqueles que hostilizavam os Julgados de Crixás e Amaro Leite. A conclusão deste relatório encerrava de modo notável a tônica da política indigenista na Província na primeira metade do século XIX: “A vista, pois do Relatório parece conveniente que o Governo, com quanto esteja autorizado a engajar hum missionário, e a despender a quantia de 400\$000 com brindes, seja também autorizado a despender alguma quantia com bandeiras, porque de outra maneira não pode acudir o justo clamor dos Povos” (Fleury, 1838: 115).

Nos relatórios de 1839, 1840 e 1842 os Xavante, Xerente e Canoeiro continuavam a serem identificados como ferrenhos *inimigos*. Coexistia a política de clamores ao uso do método da ‘brandura’ para o aldeamento, em vistas de uma paz duradoura, e a política de expedições legitimadas pelas *guerras justas*.

Mas como se configuravam as identidades desses grupos? Quem eram eles? Na verdade, não se teria muita certeza. Note-se que os ataques atribuídos aos Xerente por volta de 1836 em Porto Imperial foram um ano depois atribuídos aos Xavante, que ainda estendiam seu raio de ação ao território constantemente atribuído como zona de ataque dos Canoeiros. No mesmo ano os ataques à vila de Carolina, a pelo menos 150 léguas ao norte de Porto Imperial, foram atribuídos aos Xerente.

Em 1842, Francisco Ferreira dos Santos Azevedo, após proferir o discurso que defendia o ataque aniquilador contra os inimigos, principalmente aos Canoeiros, escrevia sobre quem eram estes temíveis guerreiros: “O Gentio Canoeiro falla perfeitamente nossa lingua, e tem muito de nossos erros, e costumes tanto que na occasiao em que huma das Bandeiras de Amaro Leite ia bate-los, huma India vendo que atraz d’hum pau estava hum dos nossos; disse a outro Índio – Cunhado sahe dahí, que atraz d’aquelle pau (apontando para ele) tem tucaia -, principiado o combate disserao os mesmos Índios – Judeos matando gente em dia de Nossa Senhora – Este

combate teve lugar a 15 de Agosto: o mesmo gentio tem por vezes entrado em Amaro Leite, e então repete orações que o Povo recita dentro da Igreja” (Azevedo, 1842: 213). Neste Relatório não se lê sobre os resultados freqüentes dos combates: extermínio, capturas etc.

Chamo atenção para o seguinte fato: quem seriam esses índios que ao seu modo dominavam o vocabulário e a linguagem portuguesa? O capitão Suaté, provavelmente do clã Kreprenhi de uma das metades dos Xerente, expressava-se a Thomas de Sousa Villa Real com “formaes palavras”. Acrescentava ainda que os ataques tinham objetivos precisos: roubar ferramentas e foices, além de vingar mortes e raptos outrora cometidos pelos *Ktoanõ* (brancos). A mulher, identificada como Canoeiro, alertaria em termos precisos o cunhado quando do ataque de emboscada da marcha Provincial.

Seriam estes os descendentes (ou participantes) daqueles que haviam estado em sucessivas fugas do aldeamento Pedro III (Carretão)? Teriam aprendido tais “formaes palavras” dos prisioneiros de guerra ou durante a experiência de aldeamento no Carretão? Teriam sido os prisioneiros de guerra adotados na sociabilidade indígena a ponto de serem incorporados como aliados, ou, de outro modo, a experiência do Carretão tinha gerado uma mais-valia na comunicação? Ao que parece, as duas possibilidades são perfeitamente razoáveis.

Fundado com as pompas de uma vitória de conquista por Tristão da Cunha Menezes em 1788, o aldeamento do Carretão ia anualmente sendo despovoado na proporção direta do arrefecimento da guerra no Norte. Em 1814, em suas explorações no interior da Província, J. E. Pohl observou a decadência do aldeamento: de uma população que chegou a atingir a cifra de 5.000 pessoas até o final do século XVIII, em 1814 estava com apenas 284 habitantes. Pohl, ao que parece, conversou com um dos *capitães* confidencialmente no aldeamento. Este lhe havia observado que muitos não queriam mais ficar por causa dos maus-tratos executados pelos Diretores de Aldeia.

“Atemorizados pelo tratamento grosseiro, imprudente e mau dos administradores dessa aldeia e convencidos, por repetidas provas, de que não se pensava em cumprir as promessas que lhes haviam sido feitas, voltaram à sua antiga vida nômade nas brenhas; apesar de já batizados, desde então não confiavam mais em nenhum branco, antes fugiam sempre que lhes era possível. Impetuosos, vingativos, dotados de memória muito fiel das ofensas e humilhações, como todos os povos selvagens, estes homens maltratados transformaram-se de

compatriícios nos inimigos mais perigosos e figadais” (Pohl, 1994: 130).

Em 1835 lê-se no Relatório, no mesmo ano dos repetidos ataques atribuídos aos Canoeiros, Xavante e Xerente no Norte da Província, a seguinte situação dos aldeamentos existentes na Província: “Os Índios Caiapós não voltarão mais a Aldêa de São José, donde se retirarão em 1832. *Os poucos Chavantes que na Aldeia do Carretão existem*, tem se conservado em paz. Os Caraós, Afoctoges e Apinajés Aldeados nas imediações da Boa Vista tem estado tranqüilos” (Jardim, 1835: 37).

Pedro Afonso e Tereza Cristina

Chamar os índios que eram considerados *inimigos* à vida *civilizada* tornar-se-ia, cada vez mais, o apelo perseguido pela política indigenista em Goiás. A partir do Regulamento das Missões de 1845, sob o II Reinado, a catequese passou a ser estruturada a partir da centralidade do governo imperial. Nota-se em Goiás uma acentuada nomeação de Governadores oriundos de outras Províncias. A nomeação dos Diretores Gerais dos Índios era da competência do Governo Imperial. Instauram-se ainda estabelecimentos missionários para o aldeamento oficial dos índios, cujas direções estavam a cargo dos capuchinhos italianos.

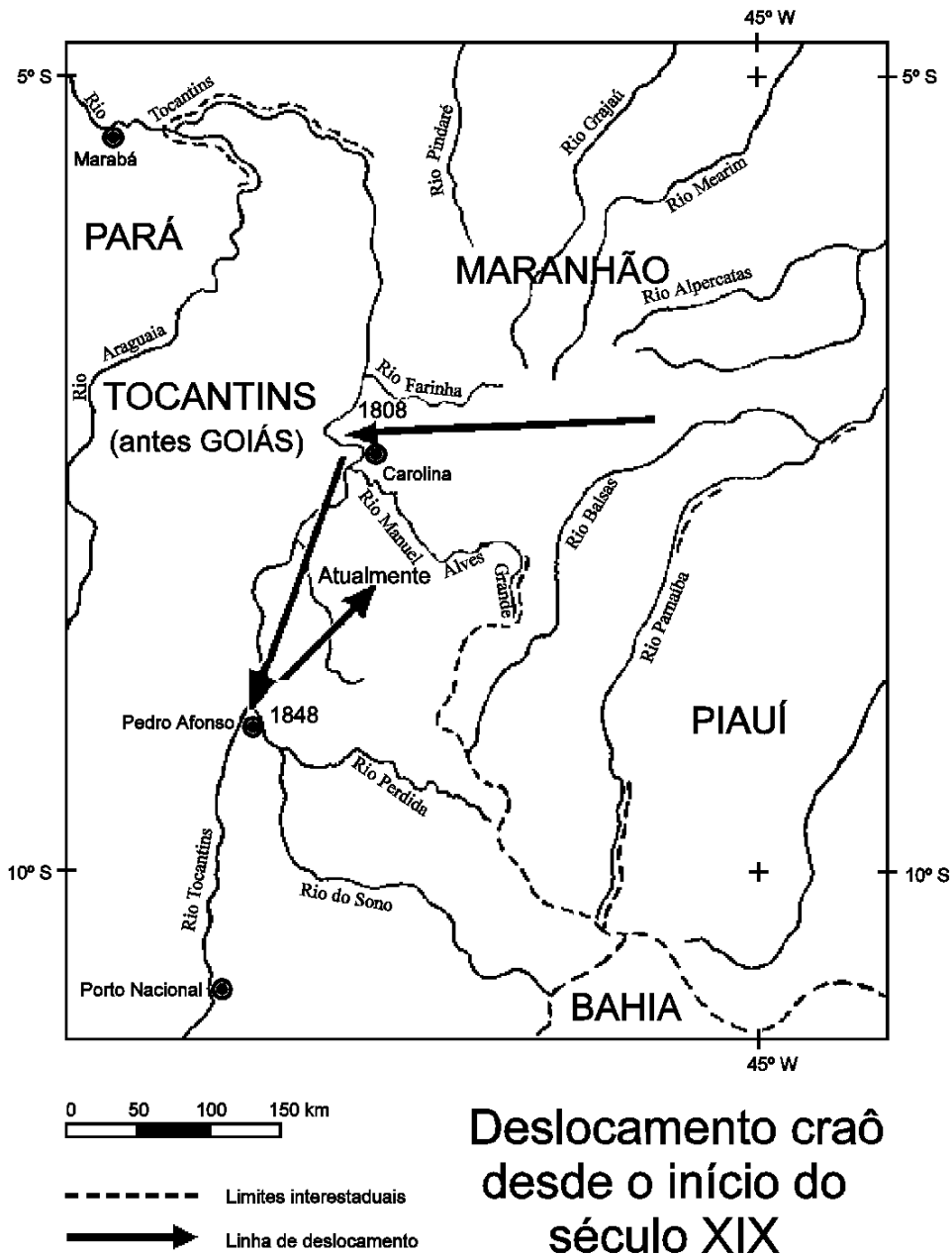
Após alguns anos nas mãos das elites locais as deliberações sobre o ‘problema indígena’, o Governo Imperial assumiria novamente o controle da política indigenista. Como observou Manuela Carneiro da Cunha (1992) sobre a política indigenista no século XIX, especialmente a partir de 1845, mudava-se o registro dos interesses coloniais: o da mera utilização da mão-de-obra indígena para a efetiva ocupação de suas terras. A política de terras era co-dependente de uma política do trabalho. Civilizar/Catequizar os índios implicava em submissão às leis do Império e à obrigação ao trabalho.

O trabalho implicava uma política de concentração: aldear os índios, reuni-los e sedenterizá-los sob o ‘governo missionário’ era o único meio de catequizá-los, era o único meio *legítimo* de ocupação de terras indígenas. A legitimidade da conquista estava informada pela perspectiva de assimilação racial e cultural através da obra da civilização levada pela agência de missionários religiosos - que em seguida trazia consigo imigrantes de outras Províncias

(Maranhão, Piauí e Pará). Isto é, universalizar o Ocidente entre aqueles que ainda estavam sob as arbitrariedades do nomadismo, nudez e da animalidade.

As políticas de aldeamentos ganham novo fôlego no norte da Província de Goiás a partir de 1845. Até esta data havia dois aldeamentos: o próspero aldeamento de Boa Vista, sob a direção do missionário Frei Francisco de São Vito, onde freqüentavam, e além de tudo mantinham-se em *paz*, os Caraó e Apinajé; e o decadente aldeamento do Carretão. No Relatório de 1845 Joze de Assis Marcarenhas anunciava um novo aldeamento: “Tenho a satisfação de comunicar vos que a Aldeia de São Joaquim de Jamimbú já se acha fundada, pois que existe ali hum Destacamento Militar, e o Missionário Capuchinho Fr. Segismundo de Taggia, que tem desenvolvido todo o zelo, e caridade Chistã para com os Índios, submittido à seos cuidados” (Mascarenhas, 1845: 42).

Os índios *submetidos* seriam os Carajaz que, segundo os Relatórios, vinham freqüentando *pacificamente* a povoação de Salinas. De todo modo, estava ainda em jogo a ocupação das margens do Araguaia de modo que se estabelecesse o comércio com o Pará. “Quando concebi o projecto de fundar Aldeamentos á margem do Rio Araguaia foi com duplo fim de promover a civilização dos Indígenas, e proporcionar os meios de realizar se a já conhecida navegação d’este Rio. Poucas noções da Topographia da Província são bastantes para affirmar se que ella he huma das mais favorecidas pela natureza de quantas compõem o Solo Brasileiro” (Mascarenhas, 1845: 43). O próximo passo seria a ocupação efetiva do Tocantins para fins tanto comerciais (contato com o Pará) quanto para fins agro-pecuários. Em 1847 chegava à capital da Província Frei Rafael de Taggia, incumbido de missionar a aldeia criada no antigo presídio de Santa Maria do Araguaia (Ramalho, 1847: 65).



Em Melatti 1967: 16

No Relatório de 1848, Antonio de Pádua Fleury, Presidente da Província, escrevia a mudança de rota de Frei Rafael de Taggia:

"O Missionário Frei Rafael de Taggia, tendo partido para Carolina, com destino de fundar huma aldeia em Santa Maria do Araguaia, foi ali persuadido pelos povos, para que com os Índios Caraós em n° de

300 individuos de ambos os sexos, que habitavão as margens do Rio Farinha fosse fundar huma nova Aldeia na confluência do Rio Somno no Tocantins, não só porque estes Índios onde habitavão causavão damno as Fazendas visinhas com reiterados furtos, como também porque a fundação desta Aldeia no lugar indicado favorece a abertura da estrada, que a tempos se projecta da Villa do Porto Imperial pela margem direita do Tocantins a Carolina, facilitando por este meio as comunicações, incurtao-se algumas legoas, e a própria navegação pôde receber socorros desta Aldeia. Estou informado que neste lugar há muito boas pastagens para a criação do Gado Vaccum, e Cavallar, matas próprias para a lavoura, e he saudável; mas pelo lado da Serra geral, que divide esta Província do Maranhão existem as Nações do Índio Chavante, e Cherente, que todos os annos commetem as da Villa do Porto Imperial, fazendo hostilidades" (Fleury, 1848: 128-9)

“Os povos” que convencerem Taggia a seguir para as margens do Tocantins com o Sono eram na verdade os fazendeiros da região motivados pelos constantes roubos de gado atribuídos aos Krahó. A história dos Krahó na primeira metade do século XIX é marcada por dois momentos: guerra contra os estabelecimentos de fazendas de gado, e, depois de ataques (massacres) cometidos pelos fazendeiros, aliança com estes ajudando nas expedições bélicas dirigidas contra outros sub-grupos Timbira (Melatti: 1967: 36-9). Sabe-se ainda que os Krahó visitavam frequentemente (de forma pacífica) o aldeamento de Boa Vista, a 30 léguas de Carolina, desde pelo menos 1835. No Relatório de 1851 consta que os Krahó estariam tanto em Pedro Afonso quanto nas imediações de Boa Vista, onde a duas léguas desta também viviam, sob o regime da *paz*, os Apinajé. No Relatório de 1849, Antonio de Pádua Fleury, acusa o recebimento da notícia oficial da chegada dos índios Krahó, e com efeito, o estabelecimento da missão de Pedro Afonso¹⁰.

Taggia, em documento oficial dirigido ao Governador Antonio de Pádua Fleury, parecia confirmar os motivos expostos no Relatório de 1848 quanto ao deslocamento dos Krahó para o

¹⁰ “Tive communicação do Coronel Ladislao Pereira de Miranda, em data de 22 de Setembro do anno passado, e do Missionário Frei Rafael de Taggia, encarregado da Cathequese na Aldeia do Rio do Somno, que tinhao com bastante trabalho feito transportar o resto dos Índios, que habitavão nas ribeiras do rio Farinha, para a Aldeia do rio Somno, cujo numero de habitantes já sobe de 800 individuos; e em consideração a grande vantagem que deve resultar ao publico, resolvi, em data de 8 de Janeiro do corrente anno, dar a esta Aldeia a denominação de Pedro Afonso não só para marcar a época de sua fundação, mas também para a collocar debaixo dos auspícios, e protecção de hum tão Prestigioso Nome” (Fleury, 1849: 160-1)

Rio Sono: “habitam pacificamente as suas terras entre os confins desta província com a do Maranhão, e tendo dado aos fazendeiros motivos de queixas, foram removidos, e agora compõem a aldeia de Pedro Afonso, onde nas epidemias sofridas nos anos de 1849-1850 ficaram bastante diminuídos” (Taggia, 1856: 122).

Note-se que o aldeamento de Pedro Afonso fora instalado no local onde as tropas sob o comando de Thomas de Sousa Villa Real aportaram no ano de 1838. Alguns anos depois seria fundada a aldeia de Pedro Afonso nos moldes previstos pelo regimento de 1845. É a partir desta data que o fluxo de bens (brindes) e missionários atinge patamares diferentes de circulação no Norte da Província: se até 1845 o recurso destinado aos ‘brindes’ (roupas, ferramentas, etc.) e aos missionários eram divididos com o custeio de expedições em *guerra justa*, passa-se a partir de então a serem concentrados nas políticas pelo método da ‘brandura’ – o que redundava em brindes (de trabalho, úteis) e missionários (o lugar por excelência da retórica civilizacional).

Assim, em 1851, nas palavras do governador provincial (1851: 23), a situação dos aldeamentos no Norte era razoavelmente próspera. No Araguaia estavam em paz os Carajá sob a direção de Segismundo de Taggia, além da chegada de alguns grupos Xavante nas imediações do mesmo aldeamento. No extremo norte, o aldeamento da Boa Vista (Jardim, 1835: 37), que estava responsável pela jurisdição de aldeias Apinajé e Krahó (estes mais distantes do aldeamento, cujas aldeias estavam localizadas na confluência do rio Farinha com o Tocantins), era dado como o mais ‘próspero’ sob a ação missionária de Francisco de São Vito¹¹.

Supõe-se que, com a ida para Pedro Afonso, os Krahó concentrariam de forma independente o fluxo de bens que então circulava na província. Ao que parece, a instabilidade da ‘aliança com os fazendeiros’ (Melatti, 1967) tinha gerado custos demasiados: guerras com outros grupos Timbira, ataques sofridos por fazendeiros não-aliados, e desde 1835 (segundo os dados dos Relatórios) dividia-se os parques recursos destinados à povoação de Boa Vista com os Apinajé.

¹¹ “Aldeia da Boavista é de todas a mais populosa; consta ella, segundo informações, que tenho, de Índios Apinagés, e Caraós, que vivem, uma, duas, e mais legoas, separados do respectivo missionário, o qual cuida menos de civilisal-os, do que fundar a povoação, que toma o nome da aldeia, e ornala com uma rica Matriz. Os Índios ali dão-se uns aos trabalhos da agricultura, e já colhem gêneros em abundância, e outros á navegação para o Pará, tripulando os barcos, que para ali fazem o commercio. Calculo a população indígena d’essa aldeia em 2:822 indivíduos” (Gomes; 1851: 131).

No entanto, os grupos Xerente e Xavante pareciam estar atentos as estes fluxos de mercadorias e missionários que circulavam na região. Em 1851 Frei Rafael de Taggia escrevia para o governador da província:

“O Missionário da aldeia de Pedro Affonso communica-me, em data de 18 de Janeiro que os Índios Cherentes, em numero de 800, lhe pedirão paz, apresentando-se-lhe, para esse fim, a 17 de Outubro, 4 desses índios; e que, acceitando elle a paz, já por vezes o forao visitar sessenta e tantos d’essa Nação, morando já na sua aldeia, na data, em que me escreveo, 18 homens, 7 mulheres, e 8 menores..., ao passo que me communica que, a 22 do referido mez de Janeiro, chegarao á sua aldeia os Índios Chavantes, em número de 16, a pedirem a paz, affiançando-lhe que no fim do mez de Março hiriao todos morar com elle. Manifesta-me o Missionário sérios receios a cerca da sua segurança, e da aldeia, por não confiar na sinceridade d’essas tribus numerosas, e requisita-me um destacamento reforçado, grande provisão de fazendas para vestir aos Christaos, que hiao a ser-lhe entregues (os prisioneiros guerra), ferramentas para brindar as ditas duas tribus, e viveres para sustento dos Índios em quanto não fizerem roças” (Gomes: 1851: 129).

No ano seguinte as informações que chegaram à capital, lidas na sessão de abertura da Assembléia Legislativa, foram a da realização do aldeamento dos Xerente. “Realisou-se o aldeamento dos Índios Cherentes, de que tratei no precedente relatório, estabelecendo-se uma nova aldeia no ribeirão das Piabanhas, afluente do rio Tocantins pela margem direita” (Gomes: 1852: 180). Segundo as informações contidas no ofício enviado por Taggia ao governador da Província, houve a chegada de 400 Chavantes além da perspectiva de reunir os grupos que estavam nas margens do Araguaia. E acrescenta: “O Missionário Frei Rafael calcula em dous mil os Cherentes aldeados, e acrescenta que chegarão a seis mil almas quando á elles se reunirem todos os Chavantes” (op. cit.).

Lê-se, todavia, no Relatório de 1853 (Mariani: 247), que os Xavante não apareceram como estava combinado. No documento oficial oferecido pelo missionário ao governador Antonio de Pádua Fleury, no ano de 1852 (que em 1856 seria publicado na *Revista do Instituto*

Histórico e Geográfico Brasileiro), contava-se 2.388 Xavante e Xerentes indistintamente. Nota-se que os dados populacionais variavam de ano para ano, mas nunca excedendo 3.000 pessoas; no entanto, a partir de 1870 não consta nos Relatórios a presença de Xavantes no aldeamento de Thereza Cristina, e curiosamente é dado como composto por índios Xerente e Krahó assim como em Pedro Afonso.

Os aldeamentos de Pedro Afonso e Thereza Christina foram administrados pelo missionário Rafael de Taggia até o ano de 1867, data de chegada do Frei Antônio de Ganges. Com a chegada deste missionário o aldeamento de Thereza Christina foi renomeado como Piabanha. Frei Antônio de Ganges não se demoraria por mais que um ano em Piabanha, tendo se dirigido para outra aldeia Xerente na Panela de Ferro (atual Tupiratins) a cerca de 10 léguas ao norte de Pedro Afonso, na margem esquerda do Tocantins. Segundo consta, o motivo desta mudança do missionário foi o deslocamento dos Xerentes de Piabanha para a aldeia Panela de Ferro, onde tinha um maior número de Xerentes. Mais uma vez, exatamente dois anos depois, Antônio de Ganges, voltou a se estabelecer em Piabanha.

Do lado dos Krahó, nota-se uma concentração destes nas imediações de Pedro Afonso, deixando cada vez mais de serem identificados como próximos de Boa Vista, onde seriam vizinhos dos Apinajé e entretinham relações com o missionário Frei Francisco de São Vito lá estabelecido desde 1840. As relações de boa vizinhança com Rafael de Taggia em Pedro Afonso, no entanto, estavam algo estremecida por volta de 1860, com o progressivo deslocamento dos Krahó a nordeste da missão onde havia pelo menos três aldeias, e, como sugere Melatti (1967: 45), talvez algumas delas fossem Xerente.

A realização dos aldeamentos de Pedro Afonso e Thereza Cristina, como vimos, estava situada nas ‘mútuas estratégias’ (Farage, 1992) postas em jogo durante o evento colonial. Significava a tentativa da ‘*paz duradoura*’ com Xerentes e Xavantes que desde a deserção do aldeamento do Carretão impunham sérias dificuldades para a ocupação colonial do Norte da Província de Goiás. Significa a ocupação efetiva das terras ocupadas por esses grupos. Significa ainda a apropriação dos ‘bens dos brancos’ que eram cada vez mais cobiçados (às custas da perda territorial), cuja implicação era constituir novas redes de intercâmbio não necessariamente pautadas em incursões bélicas.

A partir de então se começa ler nos Relatórios não só a ida de brinde via os intermediários do governo imperial e/ou provincial, mas a ida direta dos próprios indígenas à

fonte de origem dos brindes: a capital provincial e à capital Imperial. Ao que parece, estavam sendo postas em prática novas redes de comunicação no Norte da Província. Embora os ataques bélicos sempre estivessem na espreita de qualquer negociação em torno dos recursos socialmente valorizados, novas formas de comunicação e negociação vinham sendo forjadas ao longo da segunda metade do século XIX.

As relações étnicas no norte da Província de Goiás até a proclamação da República, como vimos, passaram por uma importante transformação no que se refere às articulações entre os diversos grupos indígenas. A migração dos Xavante para o oeste (Lopes da Silva: 1992: 364-5; Ravagnani, 1978: 105), colocaria os Xerente mais próximos dos Krahó, não só geograficamente, mas como ‘potenciais aliados’ em favor de suas demandas perante as agências coloniais¹².

Em 1896, chegou ao rio de Janeiro uma expedição, composta por homens Xerente, a comando de Sepé, cacique da aldeia Providência, com amplos objetivos: ferramentas, roupas, cobertores, garantia de posse do território e missionários-professores para educarem crianças e jovens indígenas. O resultado foi a ida da benevolente e patriota-republicana professora Leolinda Daltro, acompanhada destes Xerente em expedição à capital federal (Daltro, 1922). Ali, Leolinda Daltro se demorou cerca de quatro anos, quando então retornou ao Rio de Janeiro, depois de conflitos com o então missionário Antônio de Ganges sobre a tutela e o modo ideal para a catequização dos índios – uma disputa explícita entre dois modelos de ‘conquista dos índios’, isto é, o modelo republicano-laico e o modelo estabelecido durante o período Imperial, de cunho secular-proselitista (Gagliardi, 1995).

Em 1902, uma outra expedição de índios vindos dos ‘sertões’ de Goiás chegaram a então capital da República, o Rio de Janeiro. Desta vez, eles seriam identificados nos jornais da capital como índios Apinajés, em total de 8 pessoas. Como depois esclareceu a professora Leolinda

¹² Não cabe aqui entrar na discussão sobre a unidade étnica Xavante/Xerente ao longo do século XVIII e primeira metade do século XIX. Para tanto, remeto o leitor à hipótese de Maybury-Lewis (1965), e o debate que Ravagnani (1978) estabelece com Maybury-Lewis (*op. cit.*). Cabe no entanto uma observação: ambos autores detêm-se antes na delimitação de unidades sociais nas quais se encerrariam estes ‘grupos’, do que propriamente cotejar as relações existentes entre eles. Tive a oportunidade de coletar em campo duas versões sobre as relações Xerente e Xavante: uma com Sawrepté, que enfatiza que ‘antigamente’ eram duas unidades distintas mas que travavam entre si um intercâmbio de mulheres e disputa por recursos mágicos, questões que não raro os colocavam em confrontos bélicos; a outra versão, coletei com Artur Xavante, genro de Sawrepté, que busca marcar a indistinção entre os ‘grupos’ e a separação geográfica definitiva em torno de um desacordo sobre o contato pacífico com os ‘brancos’ – esta versão também seria narrada por Lopes da Silva (1992) e Carneiro da Cunha (1992). O termo Xerente que designa os Xavante é *Sakrikwa* (aqueles que subiram), e o termo Xavante para os Xerente é *Hempãri* (os que ficaram para trás, mas também, alma dos mortos).

Daltro, tratava-se na verdade de dois grupos liderados por distintos ‘capitães’. O primeiro grupo era de três Apinajé. O segundo grupo, de cinco pessoas: 3 Xerentes e 2 Krahó.

“É aqui ocasião de desfazer por completo um erro em que tem elaborado toda a imprensa: os índios que se hospedam actualmente no Rio de Janeiro, são em sua maioria, das nações dos cherentes e caraós, sendo apinagés três, inclusive o capitão Souza, que quando muito pode exercer influencia sobre essa pequena fracção, não lhe competindo, em absoluto, o commando dos cherentes e caraós, que são meus conhecidos e companheiros de excursão pelas tabas, sendo que um delles tocou-me por afilhado de baptismo em uma das vezes que estive na povoação de Piabanha, então dominada por frei Antonio de Ganges. O certo é que, Caraós e Cherentes vieram procurar-me, buscar-me, a conselho de Sepé” (Daltro, 1920: 405).

Em outra passagem, Leolinda Daltro acrescenta que o grupo Xerente-Krahó, além de estar sob a orientação de Sepé, era composto de um sogro Krahó com o genro Xerente e mais dois cunhados, um xerente casado com a irmã de um krahó. Os Apinajés, que vinham em companhia destes, seguiram sozinhos depois de seus objetivos cumpridos: apresentarem ao governo federal as queixas contra os fazendeiros da região, depois das inúmeras reclamações entre os poderes locais.

Como veremos no próximo capítulo, krahós, apinajés e xerentes emigrados serão os personagens centrais das relações sociais de Sawrepté em aldeias Krahó e, com efeito, teremos a oportunidade de cotejar algumas relações ‘intertribais’ que tinham nas aldeias Krahó um epicentro. Em seguida, continuaremos acompanhando Sawrepté com sua ida aos Apinajé e daí para o leste do Tocantins onde estabeleceria vínculos político-matrimoniais com os Krikati. Após cerca de 25 anos vivendo fora de aldeias Xerente, ele retornaria para a então demarcada Área Indígena Xerente. Em seu retorno, acompanhado de uma mulher e filha Krikati, fundaria aldeias e realizaria o movimento efetuado por outros Xerentes: a busca no exterior de conhecimentos e experiências pessoais na reprodução do *interior, da sociedade*; o efeito final de sua volta aos Xerente poderemos acompanhar no último capítulo desta dissertação.

CAPÍTULO II

Imagens do exterior

"Eu sai no mundo para eu conhecer, saber, contar pro povo...
Primeiramente eu vi Krahó, segundo Apinajé, terceiro Gavião,
quarto Krikati...

Olha, onde eu tiver eu tenho mulher, em qualquer nação. Mas não era de
segurança, o que eu queria era andar..."

No meu trabalho de campo, quando perguntava sobre a ida de alguns Akwen para aldeias Krahó, ouvia uma resposta em uníssono: “Krahó puro não existe mais, é tudo rastro Xerente”. De certo é uma observação exagerada, sendo mais apropriada no quadro da ideologia Akwen da concepção¹³. De um modo geral, para eles o indivíduo é formado a partir do ato sexual repetidas vezes, sendo o elemento central na concepção o sêmen do homem ‘depositado’ na mulher. Isto é, a mulher é o receptáculo da força vital originada no homem. Deste modo, qualquer criança nascida fora de aldeias Xerente, mas cujo genitor é Xerente, pode ser considerada como tal e, por ventura, ativar o idioma do parentesco caso venha estabelecer relações com os Xerente. Por outro lado, em aldeias Xerente há várias mulheres cujo genitor não seja Xerente – neste caso principalmente homens ‘brancos’ – mas seus filhos são inteiramente considerados como tais. Vale notar que, caso o pai seja branco ou de outra etnia, muitas vezes é o avô-materno ou tio materno que acabam por “adotar” a criança passando para ela sua filiação clânica. Nesse sentido, a afirmação de que “Krahó puro não existe mais, é tudo rastro Xerente” busca trazer à tona as migrações ‘antigas’ de alguns indivíduos Xerente para os krahó cujo efeito seria o número de descendentes que lá deixaram.

Mas, para além dos *rastros* Xerente, as aldeias Krahó pareciam mesmo um epicentro de articulações ‘intertribais’ na região. A julgar pelos dados de Melatti (nos anos 60), nota-se ali uma presença significativa de indivíduos Apaniekrá (Canelas do Maranhão), Gavião-Pucobiê e Apinajé, ou deles descendentes. Melatti (1967: 57) ainda nos alerta sobre a impossibilidade de distinguir aqueles indivíduos de ascendência exclusivamente Krahó dos que possuem ancestrais provenientes de outros grupos indígenas. De todo modo, fica a imagem de ‘relações intertribais’ muito anteriores a marcar a formação da ‘sociedade’ Krahó¹⁴. A seguir vamos acompanhar a convivência de Sawrepté nas aldeias do Galheiro (Serrinha) e na aldeia do Posto, e veremos tanto as estratégias de convivialidade de Sawrepté nestas aldeias como uma de suas observações sobre a ‘sociedade’ Krahó: “krahó é tudo misturado, krahó puro é só um pouquinho de gente”.

¹³ Ver dissertação de mestrado (UnB) de F. C. de Oliveira Reis (2001). *Aspectos do contato e formas socioculturais da sociedade Akwen-Xerente (Jê)*.

¹⁴ “Na aldeias do Posto, em 1962, [por exemplo] havia 17 indivíduos nascidos em aldeias não-Krahó, sendo 6 Apinajé, 9 Canelas [Apaniekrá] e 2 Xerente. Entretanto, muitos outros, na mesma aldeia, tinham um dos pais nascidos em aldeia Krahó e o outro estrangeiro. Todavia, mesmo quando sabemos que os pais de certo indivíduo são ambos Krahó, não podemos dizer o que eram seus avós. Por isso, distinguir todos os indivíduos que tenham entre seus ancestrais *elementos de fora torna-se tarefa impossível*” (Melatti, 1967: 57; grifo meu).

Rastros Xerente

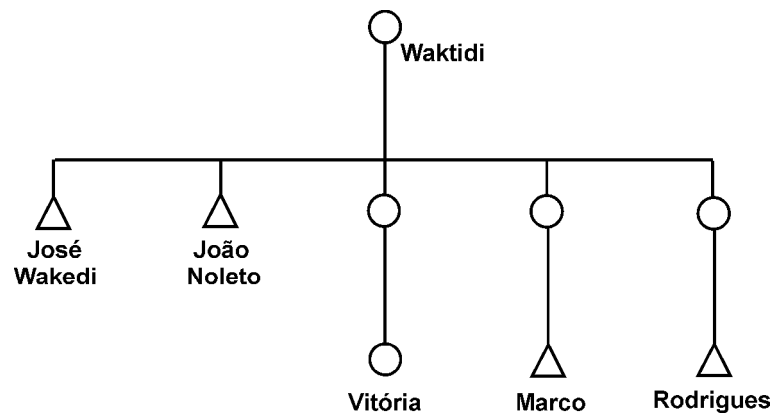
Continuemos com Sawrepté. Lembremos, estávamos nos anos 50 quando da chegada de Sawrepté a Pedro Afonso e ida para a aldeia do Galheiro na Área Indígena Krahó. Em Pedro Afonso encontrou com alguns ‘parentes distantes’, de quem ouvia falar quando criança que tinham migrado para os *warazu* (outros índios). Um deles, entre outros, foi João Noleto, primo patrilateral de sua mãe, que quando criança havia sido levado para aldeias Krahó. Segundo as informações de Z. Datopskukwa, sua mãe falava de primos – criados juntos na infância - que foram para os Krahó; tratava-se dos irmãos Wakedi e João Noleto. Sawrepté encontraria somente o segundo, já que o primeiro havia falecido antes de sua chegada aos Krahó. A ida destes irmãos, ‘parentes distantes’ de Sawrepté, aos Krahó foi relatada a Melatti (1970: 235). Segundo seu informante, Kkró, que morava na aldeia Serrinha (Galheiro) chefiada por João Noleto, este seria o segundo grupo de Xerente a virem viver em aldeias Krahó. Kkró, por sua vez, era neto do primeiro grupo de Xerentes a chegar nas aldeias Krahó¹⁵. Mas foi o próprio João Noleto que contou para Melatti sobre o motivo da ida do grupo de irmãos e parentes à aldeias Krahó:

“O próprio João Noleto nos contou que foi morar entre os Krahó pequeno ainda. Morava na aldeia Xerente de Morro Grande. O pai de João Noleto tinha quatro porcos e desejava com eles comprar um engenho. Dois curadores, Valentim e Sebastião, mataram o pai de João Noleto de feitiço porque este não queria dar porco para eles. Por isso, dois irmãos de João Noleto atentaram contra a vida deles, mas não conseguiram matar. Houve uma intriga tremenda, mas como eram todos parentes, fizeram as pazes. Mas depois os dois curadores começaram a fazer mal de novo e os parentes de João Noleto se retiraram para aldeias Krahó...” (Melatti, 1970: 235).

João Noleto vinha acompanhado ainda, além do irmão Wakedi, de sua sobrinha uterina, Vitória, e dois outros sobrinhos uterinos, Marco (Mröyanõ) e Rodrigues. Foi João Noleto que

¹⁵ “Conta o informante Kkró, morador de Serrinha, que os primeiros Xerente a virem morar entre os Krahó foram: Tsaräkté, pai do pai do informante e também pai de Pedro Penõ, atual chefe da aldeia do Posto; um outro que vinha a ser parente do finado Marquinho (segundo uma genealogia que tomamos, seria Siwassa, pai de Marquinho e de Justino, índios que ocuparam uma posição de liderança na aldeia do Posto); e a mãe da mãe de Txephi, a esposa do informante. Isso teria ocorrido num tempo de fome, quando os krahó foram até às aldeias Xerente e alguns destes voltaram com eles” (Melatti, 1970: 234).

levou Sawrepté à aldeia do Galheiro (Serrinha), onde ficou residindo quando esteve nesta aldeia. Segundo Melatti (1967: 58), esta aldeia era aquela onde havia o maior número de indivíduos com vínculos de ‘parentesco’ ou ‘afinidade’ com os Xerente. Além da aldeia Serrinha, havia também a aldeia do Posto, chefiada por Pedro Penõ, que entretinha estreitos laços de parentesco com indivíduos Xerentes.



Para Sawrepté, acionar o idioma do parentesco, entre estes ‘parentes distantes’ ou descendentes de ‘não-parentes’ que ocupavam uma posição de chefia na ‘sociedade’ Krahó, significava uma estratégia de convivialidade em lugares ‘estranhos’. Mas, esta ‘estratégia de convivialidade’, acionada pela ligação de pessoas relacionadas por ‘parentesco’ em lugares estranhos, não era única em sua convivência com os Krahó. Havia também a perspectiva de “arrumar” mulher, além de companheiros de mesma geração, elementos imprescindíveis na convivência em aldeias. Segundo Sawrepté, “arrumar” mulher era uma tarefa fácil, mas ao mesmo tempo difícil nos Krahó, principalmente do ponto de vista do ‘gênio’ ciumento dos homens e mulheres Xerente. Ele não entendia como os ciumentos Akwen ficavam tanto tempo residindo entre os Krahó, dado o ‘costume’ destes de terem um sistema de troca de parceiros sexuais. E mais, lá era ‘normal’ isso, e não adiantava ter ciúmes, sentimento moralmente negativo para a convivência aldeã.

Sawrepté conta que ficou morando na aldeia do Galheiro (Serrinha), onde tinha os ‘parentes’ João Noleto e Serafim, mas depois ‘arrumou’ mulher e foi morar uxori-localmente, na aldeia chefiada por Pedro Penõ. Antes de ‘arrumar’ mulher, diz ter sido um atento observador sobre alguns elementos da sociabilidade Krahó, como este que parece ser central para a convivência aldeã – estar acompanhado de uma mulher. Ora, além da prática ‘normal’ de troca de

parceiros sexuais – e dos prejuízos sociais de se sentir ciúmes – outro ponto não poderia passar despercebido: a sociedade Krahó era um *interior* de intensas ‘misturas étnicas’. Diz que sua esposa, por exemplo, havia nascido nos Krahó, mas era filha de pai Canela e mãe Xerente, que por sua vez foi criada em aldeias Krahó.

Com o casamento, a sociabilidade de Sawrepté na aldeia chefiada por Pedro Penõ estava pautada numa ética que buscava seguir à risca: sair para caçar com a ‘rapaziada’; ajudar o sogro na lida com a roça; ir ao pátio (kaá), ‘assuntar bem’ a língua Krahó e, com efeito, ver-observar como os mais velhos conversavam. Segundo conta, suas relações pessoais estavam voltadas para com aqueles homens maduros, que ao fim da tarde se reuniam no pátio, bem como com seus ‘tios’ Marquinho e Mrãti, que entendiam e falavam a língua krahó.

Outro ponto importante para sua convivência na aldeia chefiada por Penõ era o envolvimento ativo entre as relações desta aldeia e o chefe da Inspetoria do S.P.I. Certa vez foi pedir ferramentas ao chefe de posto para plantar uma roça mas não obteve sucesso. Foi então reclamar com seu ‘tio’ Marquinho sobre a distribuição de ferramentas executadas pelo chefe de posto. O ‘tio’ havia-o alertado que o chefe de posto distribuía ferramentas mediante o trabalho na roça do posto, não as repassando diretamente ao cacique da aldeia. Diz ter ido então conversar com Pedro Penõ, observando a ele que isso não acontecia na aldeia de onde vinha Sawrepté (a aldeia Rio do Sono, em área Xerente). Em seguida acompanharia Pedro Penõ até Itacajá e depois até Goiânia, sede regional da Inspetoria, a fim de denunciar a administração local do Posto.

Na volta da viagem à Goiânia, passou para visitar o pai que havia se mudado para a aldeia da Baixa-Funda, então recém-cindida da aldeia do Rio Sono. Mas não se demorou muito: disse ao pai que tinha família nos Krahó (tinha-lhe nascido uma filha) e ia voltar. Ao chegar à casa em que morava com a mulher e sogro, ficou inquieto dada a desconfiança sobre a fidelidade da mulher durante sua viagem. Neste tempo que ficou fora da casa do sogro, chegou à aldeia um krahó que estava vivendo com uma mulher Apinajé na aldeia Mariazinha (Apinajé). Este krahó veio visitar a mãe, acompanhado da mulher Apinajé, e não hesitou de procurar os favores sexuais de sua ex-mulher, então atual mulher de Sawrepté. Diz que ficou muito zangado com o ‘adultério’ da mulher e preparou uma fuga com a mulher que tinha vindo dos Apinajé. Diz que certo dia saiu para caçar e matou dois tatus. Entregou-os de presente para esta mulher Apinajé, que prontamente aceitou os tatus e o convite de Sawrepté de fugirem juntos dos Krahó. No fim da tarde foi ao pátio e avisou que iria viajar para Belém a fim de vender alguns artefatos, mas que

voltaria até o fim da estação seca pois tinha família e não queria se demorar muito viajando. Certamente estava blefando; antes de ir ao pátio, teria convencido a mulher Apinajé a ir com ele. Seguiram então para a aldeia de Mariazinha nos Apinajé; deixaria *rastros* entre os Krahós, além da mulher, companheiros e ‘parentes’ que entretinham uma longa história de convivência em aldeias Krahó.

Chegado a Mariazinha, ali não se demorou. Foi procurar dois sobrinhos que estavam casados em outra aldeia Apinajé, a aldeia São José. Estes sobrinhos foram criados juntos com Sawrepté quando eram crianças (ver cap. 1). Eles haviam ido trabalhar para um fazendeiro em Araguaína, e em seguida foram para os Apinajé a fim de ‘arrumar’ casamento. Eles não seriam os primeiros Xerentes a chegar aos Apinajé. Havia um outro parente do pai de Sawrepté que, por desavenças entre os Xerente, mudou-se para os Apinajé. Como nos krahó, Sawrepté ‘arrumou’ mulher e foi morar na pequena aldeia Bacaba, onde residia o sogro. Diz que não ficou ali mais que duas temporadas (inverno-verão/ inverno-verão), depois de desentendimentos com o sogro e com o chefe de posto. Como já havia notado entre os Krahó, nos Apinajé os Xerentes também tinham fama de provocar intrigas dos índios com os chefes de posto, a ponto destes dificultarem a permanência de indivíduos Xerentes em lugares sob influência do Posto de Assistência do S.P.I.

“O chefe de posto não quer que o Xerente entra no lugar que tem posto. O chefe de posto quer ficar com tudo para ele, trabalhando à vontade - não é porque quer ajudar, em lugar nenhum, nem nos Krahó, nem nada... O Bonfim que era chefe do posto nos Krahó, quando o governo manda ferramenta, machado, essas coisas... Quando eu cheguei lá, tinha um índio que derrubou a roça, queimou e não quis plantar... aí me deram essa roça, aí eu plantei e fui pedir para o chefe de posto para me arrumar ferramenta: enxada e um machado. O chefe de posto falou - eu até tinha encontrado com meu tio Marquinho que falou que para conseguir machado, ferramenta, ele botava os Krahó em um dia de serviço para poder ganhar ferramenta, um dia de serviço! Eu fiquei só assuntando. Aí ele falou [o chefe de posto]: “o Marquinho levou o derradeiro machado”. Mas eu quero que vocês me emprestem ferramenta do posto - eu pedi um enxadão para poder cavar buraco. Eu quero é a do Posto. Aí ele falou: “porque krahó é isso, é aquilo, é preguiçoso”. Eu só escutando, só assuntando. Você não pode falar isso. Eu não vim aqui atrás de conversa... eu quero é ferramenta do

posto. Quando eu falei isso, esse Bonfim que era chefe do posto falou: "não, não posso fazer nada, você nem é Krahó". Aí eu falei: você nem pode falar isso porque aqui nos krahó eu tenho muito parente. Tem meu tio Marcos, tem esse Marquinho, tem o Lourenço, tem meu tio Gabriel; lá no Galheiro eu tenho o Serafim, eu tenho o João Noleto, tem meu tio Marcos... Essas ferramentas quem está mandando é o governo, e você já entregou as ferramentas para o cacique? "Não, é por que não tem ainda, não sei o que... tatatatá..." Aí fui para lá e conversei com o Pedro Penõ. Fomos em Itacajá e conversei com o prefeito, eu mais o Pedro Penõ. Aí fomos, então mandou nós para Goiânia, aí de Goiânia viemos para cá e tiramos ele [o chefe de posto]. O filho dele era professor, eles tinham roubado quarenta mil do dinheiro da escola. Ele tinha largado a escola por três meses dizendo que a culpa era dos índios que levavam os filhos embora, e não cuidavam para deixar os filhos na escola. Negativo! Não é assim não. Eu vi você em Itacajá dando tiro no meio da rua, bêbado. Você pegou quarenta mil. Isso foi em 53, 54, de lá mesmo [dos Krahó] eu entrei no mundo.

A mesma coisa eu fiz também na aldeia dos Apinajé. Cheguei lá o chefe de posto era o finado Cícero, este já morreu. Ele foi criado dentro da aldeia, depois ficou como chefe de posto para eles. Lá eu já tinha um roça plantada, de arroz, de feijão, tinha tudo, mandioca... Aí o chefe de posto, ele era crente, eu conheço ele, era o dr. Antônio Mota. Nós viemos de Goiânia juntos ajuntando os índios que estavam por aí na beira da estrada, no meio dos cristãos. Aí eu vim conhecer que era o dr. Antônio Mota. Quando ele soube que eu estava na aldeia do Bacaba, aonde eu estava morando, mandou recado pro meu sogro para mim ir lá. Mas meu sogro não deu recado de jeito nenhum. A aldeia mesmo era São José, mas eu estava no Bacaba. Aí ele não me falou nada. Eu fiquei lá. Um dia à noite eu fui pro mato, matamos duas emas, eu mais meu cunhado. Aí quando nós estávamos fazendo a moqueação ele me falou: "o chefe de posto veio e está querendo mandar você embora, meu pai que recebeu o recado, mas não quis contar... com medo de você brigar com ele". Então é assim mesmo? Você não vai falar pro seu pai não. Deixa assim. Aí de manhã falei para mulher: já quebrei coco, tem um bocado ali; agora eu vou matar piabinha no riacho. Peguei a estrada pro posto; não falei nada

para a mulher que eu ia para lá. “A que hora você vai chegar?” Meio-dia eu estou aqui, ou mais tarde...

- Bom dia seu Antonio Mota

- Bom dia. Só agora que você apareceu? Eu mandei recado mandando chamar você, porque você não me atendeu?

- Você mandou recado foi para um inimigo meu, só meu amigo que me contou.

- Porque aqui é Apinajé, você é Xerente, você não pode ficar aqui, os Apinajé vão te matar dentro do cocal, só os urubus é que vão avisar...

- Seu Antonio Mota, você já me desconheceu quando nós viemos de Goiânia? Agora você vai saber quem é eu. Eu não quero bater-papo com você, porque você não é nada. O chefe de posto não entregou o cargo para você. Você é justiceiro, eu já estou sabendo.

Vamos lá na casa do Cícero, ele não entregou o chefe [a chefia] de posto para você não... e você vem com proposta de aprontar briga comigo. Você veio com sua família foi para tomar conta, não foi para brigar comigo não. Pois é seu Cícero, eu não devo ninguém, eu não devo na minha aldeia, eu não roubei, eu não matei ninguém, eu tenho povo aqui, eu tenho o Jovino, eu tenho o Pedro, e assim, você me conhece, eu faço tudo para minha mulher comer. Depois disso atravessei o [rio] Tocantins e fui pra os Krikati. Este Antônio Mota também foi embora”.

“*Depois disso atravessei o Tocantins e fui pra os Krikati*”. Este seria o próximo lugar de trânsito e relações de Sawrepté: o leste do rio Tocantins, no sul do Estado do Maranhão, onde localizavam-se aldeias Krikati, Gavião-Pucobiê, Canela (Ramkokamekrá e Apaniekrá), além das diversas aldeias Guajajara. Mas antes de continuar acompanhando Sawrepté, gostaria de reter uma de suas observações ao conviver em aldeias Krahó: “krahó é quase tudo misturado, krahó puro é só um pouquinho de gente”. Qual é aqui o sentido da ‘mistura’, poderíamos perguntar.

Certamente, não está em jogo um questionamento sobre a identidade ‘indígena’ dos Krahó, se não a imagem de uma sociedade que é historicamente construída a partir de um complexo nexos de relações sociais envolvendo diversos sub-grupos Timbira e, como vimos, com os Akwen-Xerente; além, claro, das relações com o ‘mundo dos brancos’. Ao acompanhar a história social Krahó, desde do século XIX até pelo menos a chegada de Sawrepté à aldeia do

Galheiro (Serrinha) e à aldeia do Posto, pode-se entrever uma complexa dinâmica de relações ‘intertribais’ e ‘interétnicas’ a informar o processo de formação dessa sociedade.

Deste modo, e certamente o caso não está restrito à história Krahó, caberia perguntar sobre a implicação destas denominações que vieram a se estabelecer como ‘identidades étnicas’ com um território definido, ou como os etnógrafos vieram a estabelecer para fins analíticos e comparativos como uma ‘sociedade’ e uma ‘cultura’. Argumentando com Leach 1996 [1954] para o caso da ‘situação etnográfica’ na Alta Birmânia, o que os etnólogos *dos* Timbira descreveram foi de fato uma construção analítica cujo efeito final era a equação: *uma* sociedade = *uma* cultura¹⁶.

O caso mais sintomático desta equação é a análise de Azanha (1984) em sua tese de mestrado “A forma Timbira: estrutura e resistência”. Segundo ele, a forma de reprodução social Timbira é informada pelo processo de “cismogenesis”, no qual as unidades sociais ao se cindirem reproduziam a forma tradicional de uma aldeia Timbira, eis o sentido da estrutura (social) e da resistência dos povos Timbira diante o ‘contato interétnico’. O pressuposto do autor parece reiterar a proposição na qual a aldeia ou o grupo étnico é uma totalidade sócio-cultural dotada de uma relativa estabilidade ao longo da história. Ao que parece, com graus variados e desde diferentes focos analíticos, os trabalhos sobre os grupos Jê, de um modo geral, tenderam a reiterar exaustivamente a tese de sociedades como totalidades discretas, excluídas de articulações com outros grupos indígenas vizinhos lingüística e/ou geograficamente.

Ora, como venho aqui descrevendo, a partir dos *rastros* e relações efetuadas por Sawrepté ao longo de sua trajetória pessoal, os krahó, xerentes e apinajé, pelo menos, entretinham uma longa história de relações sociais. Lembremos, por exemplo, no capítulo anterior, da ida de lideranças apinajé, xerentes e krahó ao Rio de Janeiro a fim de se apresentarem pessoalmente ao governo federal suas respectivas demandas. Afora este fato, ter-se-ia uma prática empírica de inter-casamentos entre indivíduos xerente-krahó, krahó-apinajé e xerente-apinajé. De toda forma, ao centrarmos no *interior* da ‘sociedade’ Krahó, pode-se ainda observar práticas de inter-casamentos efetuadas também com indivíduos Canela-Apaniekrá e com Gavião-Pucobiê, estes em menor número. Ao que parece, ter-se-ia em operação

¹⁶ O que não seria muito diferente das análises sugeridas por Nimuendajú e Maybury-Lewis para a ‘sociedade’ Xerente (ver capítulo 1).

(historicamente) uma rede de sociabilidade de caráter ‘intertribal’ que entreteria os Akwen e o diversos ‘grupos’ Timbira entre si, desde diferentes modalidades de relações sociais. Vejamos mais de perto algumas destas modalidades de relações.

Akwen-Xerente e Krahó

Antes da formação dos aldeamentos de Pedro Afonso e Tereza Cristina (Piabanha), a relação entre estes dois grupos estava pautada em incursões bélicas, donde o modo geral de relação era a guerra contra os inimigos que falavam línguas ininteligíveis. Lembre-se que, no século XIX os grupos Timbira contrapunham-se e eram vizinhos geográficos dos grupos de língua Akwen – denominados Xerente e Xavante. Como disse no capítulo 1, com a retirada dos Xavante para o oeste, os Xerente se aproximaram dos Krahó que então eram seus vizinhos e estavam sob a mesma jurisdição missionária até por volta de 1867 quando da chegada definitiva do missionário Antônio de Ganges ao aldeamento de Piabanha. No relato de Daltro (1920; ver capítulo 1), já por volta de 1900, pelo menos, vínculos de casamento e aliança (política) foram efetuados por indivíduos Xerente e Krahó. E, como descrito neste capítulo, as migrações de alguns grupos de parentes Xerente que foram viver em aldeias Krahó, por volta da segunda década do século XX. Mas caberia perguntar, qual o lugar dos Xerente na vida social Krahó?

Melatti (1970: 50; 1978: 31-2) levanta a hipótese de que o lugar dos Xerentes na sociedade Krahó estaria vinculado à altivez dos primeiros em relação ao contato com os ‘civilizados’. Ao comparar a relação dos Krahó com outros grupos Timbira (Apaniekrá e Pucobiê), nota que estes contribuíram no que o autor chama, seguindo uma problemática levantada por Galvão (1953), de ‘aculturação intertribal’ via a adoção de ritos e cânticos. Explica-se assim que o ‘contato’ com os grupos conhecidos como Timbira Orientais (Apaniekrá, Pucobiê, Krikati e Ramcocamekrá) favoreceram os krahó em termos da proximidade da língua e do sistema social. Segundo Melatti (1978: 32), “o contato com os Xerente, por outro lado, parece agir no sentido oposto ao do contato com tribos Timbira Orientais: através dos Xerente os Krahó são levados a adotar costumes dos civilizados”.

Mas estamos aqui a falar de ‘aculturação intertribal’ ou de diferentes modalidades de relações sociais? A julgar pelo relato de um informante de Melatti, o mesmo Krakró acima mencionado, “o Xerente é um povo bom, mas é muito zangado. Os Krahó são um povo alinhado e manso. O Krahó ainda tolera alguma coisa”. Deste modo, seria na intersecção com os fatos do

‘contato interétnico’, e dos conhecimentos Xerentes sobre essa relação específica, que eles teriam, digamos, um determinado lugar na sociedade Krahó.

Se na relação com os Xerentes os Krahó “são levados a adotar costumes dos civilizados”, é, por outro lado, no convívio com os Xerentes que os Krahó têm acesso a uma forma de conhecimento mais ativo e destemido com os ‘civilizados’. O mesmo autor ainda nos dá pistas sobre esta forma de relação ao analisar a personalidade do líder do movimento messiânico Krahó: “*José Nogueira se casou com uma mulher Xerente, mais velha do que ele e parenta do chefe da aldeia de Serrinha, João Noletto. A mulher já tinha um filho, Joaquim, e parece que, nos primeiros anos da união, tinha uma certa ascendência sobre o marido. Ela é que ensinou a lidar com os civilizados*” (Melatti, 1972: 54). Lembre-se também do relato acima de Sawrepté das relações dos Krahó com o chefe do posto sobre a distribuição de ferramentas. Para ganhar ferramenta, mandadas pelo governo federal, os Krahó aceitavam trabalhar na roça do posto para então ganhá-las; o que seria, conforme o relato de Sawrepté, algo diferente entre os Xerente, pois, quando chegava ferramenta, eram encaminhadas para o cacique da aldeia e então distribuídas entre os moradores, sem a necessidade do trabalho nas roças do Posto do S.P.I.

Por outro lado, nota-se ainda, do ponto de vista Xerente, que as aldeias Krahó, desde pelo menos a formação dos aldeamentos de Pedro Afonso e Tereza Christina (Piabanha), representavam uma alternativa de conviabilidade aldeã para além das redes de intrigas e desavenças que assolavam a sociedade Xerente. Em certa medida, o regime de sociabilidade Xerente, pautado no ‘faccionalismo’, tinha nas aldeias Krahó uma espécie de refúgio e possibilidade de conviver ‘em paz’ com os outros¹⁷.

Como vimos, as migrações de alguns indivíduos Xerente para aldeias Krahó, no início do século XX, estava informada por litígios *internos* à sociedade Xerente, motivados por acusações de feitiçaria e vingança aos inimigos *internos*. De todo modo, o refúgio em aldeias Krahó era propiciado por redes de parentesco que envolviam os dois grupos, como, por exemplo, pode ficar explícito na história de migração do segundo grupo de Xerentes a chegar em aldeias Krahó.¹⁸

¹⁷ Ver, por exemplo, a seguinte observação de Nimuendaju (1942: 79-80): “The only people with whom intercourse is maintained today are the Krahó, who attract the Sherente by the far more pleasant social life in their villages, which is due to the independent, free, and jolly women and girls there”.

¹⁸ Observe que o relato abaixo é uma versão daquele descrito por Nimuendajú (ver cap. 1, nota 3)

"Em 1926 ocorreu um conflito entre os Xerente ... Queriam matar Chicu [Siku], num lugar chamado Batateira, na Panela de Ferro. Um velho Krahó, chamado Sotero, que conhecia a língua Xerente e que tinha uma irmã casada com um Xerente, foi buscar os indivíduos que corriam perigo. Assim chegou entre os Krahó o segundo grupo de índios Xerente... Quem os levou para o Krahó foi um índio desta tribo, Sotero, mas que era filho de um Xerente chamado Pompeu. Havia uma certa relação de consangüinidade entre Pompeu e a mãe de João Noleto, que, no entanto, este não soube precisar" (Melatti, 1970: 234).

Este conflito entre os Xerente ainda envolveria alguns Krahó, que teriam participado na execução dos acusados Xerentes, mas também teria envolvido as relações entre duas aldeias Krahó, Pedra Branca e Pedra Furada. Um dos assassinados teria 'boas relações' com os moradores de Pedra Furada, sendo benquisto por eles a despeito de ser 'estrangeiro', o que causou um estado potencial de animosidade entre estes e os moradores da aldeia Pedra Branca.

"Uma vez morto Chicu, os Xerentes trataram de matar o Rodrigues. Conseguiram convencer os próprios Krahó a matá-lo. Seus assassinos foram Alfredo, irmão de Gabriel, e Xogó, irmão de Antônio Pereira ... Morto Rodrigues, deveria de morrer também José Wakedi, que estava na cidade de Carolina. Os Xerentes e os habitantes de Pedra Branca puseram-se a esperá-lo. Avisado, porém, por um mensageiro do missionário Zacarias Campelo, quando já se aproximava da aldeia, tornou a fugir para Carolina, de onde só voltou quando o perigo tinha passado.

A morte do Rodrigues também contribuiu para que as relações entre as aldeias de Pedra Branca e de Pedra Furada se tornassem difíceis. Ambrosinho, atual chefe de Boa União e que pertencia a Pedra Furada, conta que ficou com muita saudade do rapaz bom que o povo matou. Penõ afirma que os moradores de Pedra Furada ficaram zangados, pois já estavam acostumados com Rodrigues. Por isso se retiraram da aldeia de Pedra Branca; poucos continuaram a visita". (Melatti, 1970: 236-7).

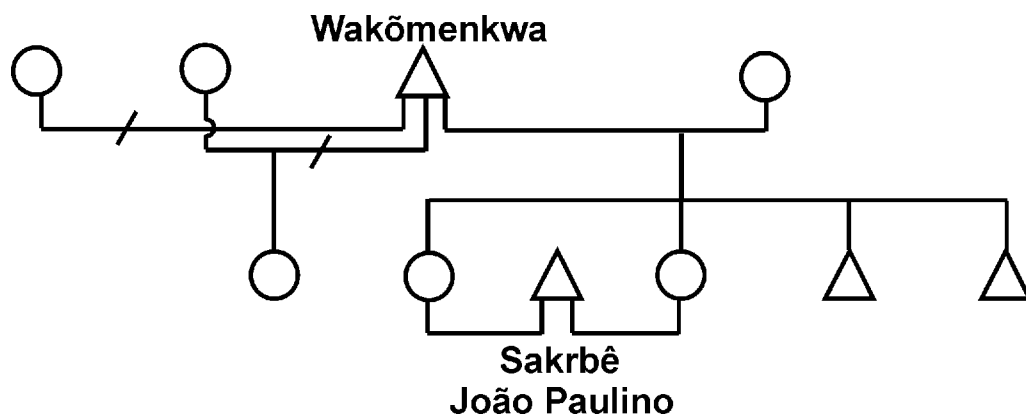
A esta altura poderíamos também perguntar sobre a ‘natureza’ dessas modalidades de relações; tratar-se-ia de relações entre facções clânicas, intertribais ou interaldeias de diferentes ‘grupos étnicos’? Ao que parece, teríamos aqui um entrecruzamento de diferentes níveis de supra-localidade: interaldeão, inter-clânico, intertribal, entrecortado por relações de ‘parentesco’, ‘afinidade’ e ‘companheirismo’. A esta altura poderíamos ainda sugerir que estes ‘grupos étnicos’, antes de encerrar totalidades discretas, operam sua vida social em termos de diferentes níveis de relações regionais com outros grupos indígenas. A imagem das sociedades Jê do Brasil-Central como comunidades globais, isto é, representando dentro de si mesma o cosmos inteiro, parece ser, de resto, uma construção analítica em que ficam excluídos os processos empíricos de articulações inter-regionais e trocas simbólicas ‘intertribais’. As relações entre os Akwen-Xerente e Krahó é sem dúvida uma destas possibilidades.

Paralelo ao refúgio em aldeias Krahó, há ainda as migrações de indivíduos Xerente a aldeias Apinajé; alguns casos parecem ser similares às relações Xerente/Krahó: acusações *internas* de feitiçaria, migração e estabelecimento de vínculos matrimoniais, e ocasionalmente o ‘esquecimento’ dos parentes que deixaram para trás nos Xerente. Este seria, por exemplo, o caso dos sobrinhos de Sawrepté, Jovino e Pedro, que segundo conta o irmão mais velho de Sawrepté: “casam lá, aí ficam gostando da mulher, aí o sogro trata bem, então não volta mais, esquece até os parentes. Vem visitar, mas não volta mais”. Esta observação de Z. Datopskukwa toca diretamente o ponto que levantei acima ao descrever as estratégias de convivialidade de Sawrepté quando de sua permanência em aldeias Krahó: viver em aldeias é entreter relações prazerosas, de respeito e cooperação com mulher, sogro/sogra, cunhados(as) e amigos/companheiros, a despeito das diferenças ‘étnicas’ e de língua.

Vale ainda trazer o caso de João Paulino Sakrbê, pois nos oferece algumas pistas mais recentes das relações entre alguns indivíduos Xerente e Krahó. Sakrbê viveu entre os Krahó entre os anos 60 e 70. Casou-se com Terezinha Hakôk na aldeia Pedra Branca tendo depois mudado para a aldeia do Posto. Com Hakôk, teria as filhas M. e A. Ele visitava frequentemente a mãe (que é irmã de Sawrepté) na aldeia Rio do Sono. Em uma destas visitas, sua mulher Krahó veio a falecer. Não voltou mais a viver em aldeias Krahó, tendo se casado em seguida com as irmãs E. e H., nascidas na aldeia Serrinha (Galheiro) onde morava o pai Pedro Wakômenkwa. Este havia ido aos Krahó por volta dos anos 40, depois de romper casamento com uma mulher Xerente. Segundo Datopskukwa, esta mulher era sua tia, prima patrilateral de sua mãe. Wakômenkwa,

com este casamento rompido, seguiu para o Krahó com outra mulher Xerente, que seria a mãe de Wareti, nascida nos Krahó. Esta mulher de Wakōmenkwa veio a falecer nos Krahó, tendo ele se casado em seguida com uma mulher ‘mestiça’, filha de um negro (Luís Romão). Com ela teve quatro filhos, H. E. K. e P.

Com a morte de Wakōmenkwa, a filha Wareti (do casamento com mulher Xerente falecida nos Krahó) foi à aldeia Rio do Sono e avisou ao seu tio paterno (irmão de Wakōmenkwa) sobre a morte do pai. O tio então mandou chamar os quatro filhos do irmão (H., E., K. e P.; todos crianças) a virem residir na aldeia do Rio Sono. Eles foram trazidos por João Paulino Sakrbê e foram criados pelo tio paterno no Rio Sono. Mais tarde, como disse, após a morte da mulher Krahó de Sakrbê, a irmãs H. e E. foram desposadas por ele. Wareti também veio com os meio-irmãos, e não mais retornou aos Krahó, depois do casamento com um Xerente.



Desde o retorno para as aldeias de referência na infância e juventude, Sakrbê seria um dos homens influentes da sócio-política Akwen nos últimos 20 anos. Depois de alguns anos vivendo entre os Krahó, com visitas ocasionais à mãe no Rio do Sono (aldeia Xerente), Sakrbê se tornaria um *wawen*¹⁹ (ancião) entre os Akwen; um líder na realização de cerimoniais, pajé, e um mediador inter-clânico e nas relações com os ‘brancos’. Como Sakrbê, seu tio Sawrepté efetuaría um movimento similar: longos anos fora das aldeias de referência na infância e juventude; morte

¹⁹ Sakrbê foi um dos principais interlocutores do antropólogo E. M. Luz em seus dois trabalhos dedicados aos Akwen: *As festas Xerente* (monografia de graduação - UnB, 1999) e *Em busca do passado perdido: uma análise estruturalista dos mitos sobre três heróis culturais Akwen-Xerente* (dissertação de mestrado - UnB, 2005)

da mulher ‘estrangeira’ que os acompanhava; um novo casamento com mulher Xerente; e o estabelecimento como *wawen*, na malha sócio-política local. Diferentemente de outros Xerente que migraram para outros grupos indígenas (ou para o ‘mundo dos brancos’) e vieram a falecer fora das aldeias Xerente, eles retornaram, passando então a ocupar um lugar de prestígio e mediação no *interior* da sociedade Xerente. O conhecimento está fora, na circulação e apropriação diferencial de conhecimentos não acessíveis no *interior*.

Krahó e os Timbira Orientais

Aqui, não posso mais que colocar em foco algumas modalidades de relações entre os Timbira Orientais (Krahó, Krikati, Pucobiê, Apaniekrá, Ramcocamekrá) a fim de sugerir pesquisas ulteriores. Como petição de princípio, tais relações não podem ser explicadas inteiramente em termos das teorias da ‘aculturação’. O fato de um grupo adotar um canto ou um rito de outro ‘grupo’, como parece ser caso entre os Krahó, Apaniekrá e Pucobiê, não pode ser isolado das relações sociais entretidas por eles. Por outro lado, se as aldeias Krahó e Apaniekrá parecem estar ligadas em redes, favorecendo o trânsito de indivíduos, visitas, inter-casamentos, participação em rituais e trocas de bens valorizados (cantos, ritos e mitos), exclui-se com efeito outras aldeias (Ramkokamekrá, por exemplo) que não estão ligadas diretamente nestas redes em que aldeias Krahó parecem constituir-se como epicentro.

De todo modo, ao que parece, diferentes modalidades de relações ‘intertribais’ estão em curso ao longo do processo de formação ‘étnica’ Jê-Timbira. Se, com efeito, os estudos Jê tenderam a ignorar estas formas de relações, por outro lado, focalizá-las pode trazer novos rendimentos etnográficos para a etnologia Jê, já que, como notou Melatti para o caso Krahó, estas articulações ‘intertribais’ parecem ser muito antigas e terem caminhado de forma paralela ao contato interétnico²⁰. Aliás, Ladeira (1982: 25-6), ao analisar a morfologia e o processo de formação de segmentos residenciais em aldeias Krahó, Apaniekrá e Ramkokamekrá, faz a seguinte observação:

²⁰ “... vale ainda lembrar da divisão interna dos craôs em mancamecrás e quencateiês, conforme os viu Nimuendaju em 1930. Nós mesmos pudemos constatar, na década de 60, que os craôs das aldeias mais meridionais se diziam mancamecrás ou mancrases, sendo a identificação das outras mais difusa. Isso talvez seja um indício de que os craôs constituam uma fusão de diferentes grupos, embora sem manter relações formais, como acontecia entre os ramcocamecrás e os txocamecrás” (Melatti, 2002: 259).

“A aldeia Apãnjêkra está mais próxima morfologicamente das aldeias Krahô do que da Ramkokamekra; seus segmentos residenciais são compostos de poucas casas e a formação de novos segmentos também só é possível pela incorporação - via matrimônio - de mulheres ‘de fora’ (Kricati, principalmente); entre os Ramkokamekra como vimos a formação de novos segmentos residenciais é dada pelo desmembramento de segmentos residenciais muitos extensos, o que significa dizer que os Ramkokamekra ‘bastam-se a si mesmos’, prescindindo da aliança com outros grupos”.

A autora ainda observa que uma análise mais detida do processo de formação e composição das aldeias Timbira poderia nos levar à constatação de que estes ‘grupos étnicos’ são o resultado de uma história de fusão e cisão de aldeias à revelia de denominações étnicas estanques. Neste sentido, os dizeres de uma mulher krahó – “não é bom casar com uma raça só” – e de uma mulher apaniekrá – “não é bom casar com parente perto” – parece ter conseqüências maiores do que meramente a aliança entre segmentos residenciais de uma mesma aldeia, como notado por Ladeira (*op. cit.*: 63). Pois, uma vez que a formação de segmentos residenciais “só é possível pela incorporação - via matrimônio - de mulheres ‘de fora’”, a imagem que fica é a de aldeias Timbira com segmentos residenciais de caráter ‘intertribal’, em cuja articulação as aldeias Krahó e Apaniekrá ocupam um lugar privilegiado.

Assim, poder-se-iam tirar implicações maiores sobre as formações dos segmentos residenciais em aldeias Timbira: de que eles – os segmentos residenciais - não estão circunscritos no *interior* de um mesmo grupo étnico, podendo estar ‘representados’ em outras aldeias de outros ‘grupos’.

Para continuar com a comparação entre aldeias Timbira do ponto de vista da formação de segmentos residenciais, é importante notar que, entre os Ramkokamekrá, o ‘bastar a si mesmo’, prescindindo da relação com outros grupos, parece ser muito relativo. Uma autonomia relativa pois, se a formação de novos segmentos residenciais ocorre ‘para dentro’, isto é, aumentando o círculo diametral da aldeia, por outro lado, nota-se nestas aldeias um adensamento de várias fusões de outros sub-grupos Timbira marcando uma relação formal

entre estes (estrangeiros, incorporados na aldeia) e os que se identificam como originários da aldeia.

Neste sentido, o ‘bastar a si próprio’ para o caso da aldeia Ramkokamekrá é o efeito histórico de alianças anteriores entre sub-grupos timbira, e não meramente um modelo diferencial de formação de segmentos residenciais entre os grupos Timbira. Deste ponto de vista, as aldeias Ramkokamekrá não parecem muito diferentes das aldeias Krahó e Apaniekrá, apesar da estabilidade política e aumento populacional observado por Ladeira entre os primeiros. Se para os primeiros as diferenças estão dadas no espaço da aldeia, marcadas por relações formais entre indivíduos de diferentes ascendências ‘étnicas’, para os segundos ela se espalha e se torna algo difusa entre-aldeias.

A imagem de ‘grupos locais’ como monâdas potenciais, sem relações com o ‘exterior’, pode assim ser matizada; pois não seriam os grupos locais a efetuação de um nexos social operante em diversos níveis de supra-localidade? Para ficar apenas com uma imagem do *interior* da sociedade Krahó, isto parece claro: um pólo de articulação particular de relações historicamente constituídas entre vários sub-grupos Timbira, bem como com os Akwen-Xerente e os Apinajé. Note-se ainda uma diferença entre as relações Xerente-Krahó e Krahó-Timbira Orientais: na primeira, são exclusivamente homens Xerente que migram para aldeias Krahó, não ocorrendo o inverso (os homens krahó não se casam e vão viver em aldeias Xerente); na segunda, ao que parece, ocorre, ao menos entre os Krahó e Apaniekrá, intercassamentos no duplo sentido – a circulação entre aldeias krahó e apaniekrá tanto de homens quanto de mulheres.

Ora, focalizando o *interior* destas sociedades poder-se-ia argumentar que os grupos locais constituem-se a partir de redes de sociabilidade que ultrapassam os recortes étnicos mais ou menos tomados como dados na descrição etnográfica. Com efeito, quando consideramos as relações supra-locais estamos diante de um vasto repertório: índices consideráveis de intercassamentos envolvendo indivíduos de diferentes ascendências étnicas; laços de amizade formal e alianças políticas, como parece ser o caso da instituição da chefia honorária dos grupos Timbira; trocas simbólicas de cantos, ritos, conhecimentos xamânicos, e de conhecimentos sobre as formas de relações com o ‘mundo dos brancos’.

Ao que parece, para o caso dos grupos de língua Jê, não se trata de uma ausência empírica destas relações, mas sim da falta de um olhar que as tome como constitutiva da reprodução social destes grupos. Cabe notar que, se em outras ‘regiões etnográficas’ foi-se progressivamente destacando a importância das redes supra-locais de aliança político-matrimonial e trocas simbólicas, adotando uma perspectiva mais centrada nos ‘sistemas regionais’ do que propriamente em seus componentes, para o caso Jê-Timbira é uma tarefa que ainda está por ser feita. Temos assim algumas ‘evidências’ empíricas da operação destas relações supra-locais, mas não um foco etnográfico explícito que as considerem como tais. Ao colocar aqui em foco algumas destas relações, centradas *numa* imagem da sociedade Krahó como epicentro particular de diferentes modalidades de articulações intertribais, chamo atenção para a emergência de um novo foco etnográfico a ser realizado nos estudos sobre os Jê-Timbira.

No sul do estado do Maranhão

Retomemos a trajetória de Sawrepté. Como vimos anteriormente, após a saída de Sawrepté da aldeia do Posto, na Área Indígena Krahó, ele seguiu para os Apinajé, onde ficou morando na aldeia Bacaba com mulher, sogro e cunhado. Este percurso de Sawrepté estava, de certa forma, associado a uma rede de relações sociais que tinha nas aldeias Krahó um epicentro particular de articulações ‘intertribais’. Lembre-se que Sawrepté saiu daquela aldeia Krahó acompanhado de uma mulher Apinajé. Ela, por sua vez, morava na aldeia Mariazinha (nos Apinajé) com um homem Krahó. Este, acompanhado de sua esposa oriunda dos Apinajé, veio visitar a mãe na aldeia do Posto (nos Krahó) e não hesitou em procurar os ‘favores sexuais’ da então mulher com a qual Sawrepté estava casado. Ele, zangado com o adultério de sua mulher, convenceu aquela mulher Apinajé a ir embora com ele dos Krahó. Assim, até este momento, sua história de vida estava marcada pelo trânsito em redes de parentesco e afinidade de caráter ‘intertribal’, envolvendo relações entre indivíduos Xerente-Krahó, Krahó-Apinajé e Xerente-Apinajé.

Ao conviver em aldeias Krahó e Apinajé, Sawrepté tinha o recurso ao idioma do parentesco com outros xerentes emigrados como uma estratégia de ‘convivialidade’ aldeã. Não seria o caso ao cruzar o rio Tocantins. Como ele diz, “eu estava sozinho no mundo”, sem parentes ‘próximos’ ou ‘distantes’, mas todavia com outras estratégias de convívio: o conhecimento da

língua Timbira, temporadas em cidades trabalhando como diarista, o encontro com companheiros de trabalho de diferentes ascendências étnicas (krikati, pucobiê, guajajara, canela) e a ida para as respectivas aldeias de origem ou referência destes companheiros e, afinal, a perspectiva de estar acompanhado não só de companheiros/amigos mas também de ‘arrumar mulher’.

Foi nesta região que Sawrepté tornou-se um homem amadurecido, isto é, um homem que acumula de forma particular um conjunto de experiências sociais. A formação de sua personalidade é marcada pelas suas experiências neste conjunto relacional que conforma o ‘campo étnico’ no sul do Estado do Maranhão. De certa forma, sua experiência nesta região corresponde a um outro momento de seu ‘ciclo de vida’, aliás, algo diferente daquele representado pelo modelo ideal de organização social Xerente²¹.

Contudo, as ‘andanças’ de Sawrepté pelo sul do estado do Maranhão nos remete a um exterior distinto daquele encontrado em aldeias Krahó, mas, sem dúvida, um exterior no qual outras modalidades de articulações ‘intertribais’ estão em um longo processo de gestação, que aqui apenas indico no intuito de sugerir pesquisas ulteriores. Algumas destas modalidades de articulações ‘intertribais’ foi abordado na tese de doutorado de Maria Helena Barata (1999), do ponto de vista das articulações entre os Pucobiê, Krikati e Guajajara. Neste trabalho, a autora analisa as articulações deste ‘grupos’ em termos do modelo “matriz dos sistemas interétnicos” elaborado por Roberto Cardoso de Oliveira (1976: 55). Assim, enquanto as articulações entre os Pucobiê e os Krikati estavam marcadas por relações do tipo simétrico – com práticas de intercassamentos, visitas e participações em rituais – as articulações destes com os Guajajara estariam pautadas em relações do tipo hierárquico.

De todo modo, a análise de Barata, embora reitere uma perspectiva centrada na dominação colonial e de suas influências na configuração de determinado ‘campo étnico’, nos permite entrever uma enorme complexidade das relações ‘intertribais’ nesta região muito anteriores ao dito contato com o ‘mundo dos brancos’. Como reconhece a autora, ao focalizar sua análise nas relações entre Pukobiê, Krikati e Guajajara, a trajetória histórica das relações entre estes grupos se processa no *interior* de uma região que ainda abrange outros povos indígenas

²¹ De acordo com este modelo, dado sujeito nasceria na casa de sua parentela matrilateral (tendência uxorilocal); receberia o nome ritualmente, transmitido patrilinearmente; passaria para a posição social de solteiro; logo arrumaria casamento indo morar na casa de seu sogro, e muito provavelmente numa aldeia que não aquela em que seu pai estivesse vivendo; teria filhos e, com o crescimento/amadurecimento destes, se tornaria um homem amadurecido (*iptokrda*) e, com efeito, muito provavelmente seria um vetor potencial de um processo de cisão de aldeias ou se não, um homem da facção hegemônica na malha sócio-política aldeã.

vizinhos social e territorialmente, como os Apaniekrá e Ramkokamekrá (Canelas), os quais, por sua vez, entreteriam relações tanto com os Pucobiê e Krikati²², quanto com outros grupos locais Guajajara.

Em certa medida, o que havíamos anteriormente observado em aldeias Krahó, ou seja, uma sociedade marcada historicamente pela densidade de articulações intertribais, pode-se desdobrar para o campo étnico que circunscribe o sul do estado Maranhão. Aqui, como sugere Barata, está em curso um processo de “acomodação étnica” a envolver diferentes povos indígenas de dois troncos lingüísticos, os Timbiras (Pucobiê, Krikati, Apaniekrá e Ramkokamekrá) e os Tupis (os diversos grupos locais Guajajara), desde diferentes modalidades de relações sociais.

A seguir remeto o leitor à narrativa autobiográfica de Sawrepté sobre suas experiências nesta região. Trata-se de uma longa narrativa, cujo eixo central é um processo de contínuos trânsitos entre as ‘fronteiras étnicas’ que se configura nos anos 60 e 70 no sul do estado do Maranhão, o qual, Barata (1999: 33) denominou “província etnológica” com a perspectiva de salientar a complexidade de articulações étnico-sociais historicamente em curso. O trânsito de Sawrepté por essa região, com efeito, nos permitirá entrever algumas modalidades de relações sociais entre estes ‘grupos’. A mais notável, como poderá ficar explícito ao longo da narrativa, é a relação entre os Pucobiê e Krikati; mas não se reduz a estes, nos remetendo ainda a influência dos diversos grupos locais Guajajara neste ‘campo étnico’.

Meu pai morreu, minha mãe morreu, então eu fiquei só. Tem um irmão meu, uma irmã nossa que morreu... Agora tem esse velho aí e eu. Agora a família nossa é todo mundo. Eu saí no mundo para eu conhecer, saber, contar pro povo. Por isso eu falo pro Xerente, pro povo. Xerente todos foi criado aqui. Não tem nada para saber contar. Eu sei que tem um..., eu tive, foi em..., 62, 61, eu tive nos Apinajé. 62 eu tive na aldeia dos índios Krikati. 62 eu corrigi [no sentido de percorrer] Amarante, aldeia do Governador [aldeia Pucobiê]. Depois eu fui em São Luís, voltei, e fiquei na aldeia dos Guajajara, depois na aldeia dos Canelas. Fiquei quase um mês lá. Aí depois voltei de novo. Fiquei na pedreira do Bacabal²³, São Luís para lá. Aí

²² Lembre-se, por exemplo, da afirmação de Ladeira sobre a composição dos segmentos residências Apaniekrá; vários destes segmentos eram compostos por mulheres Krikati.

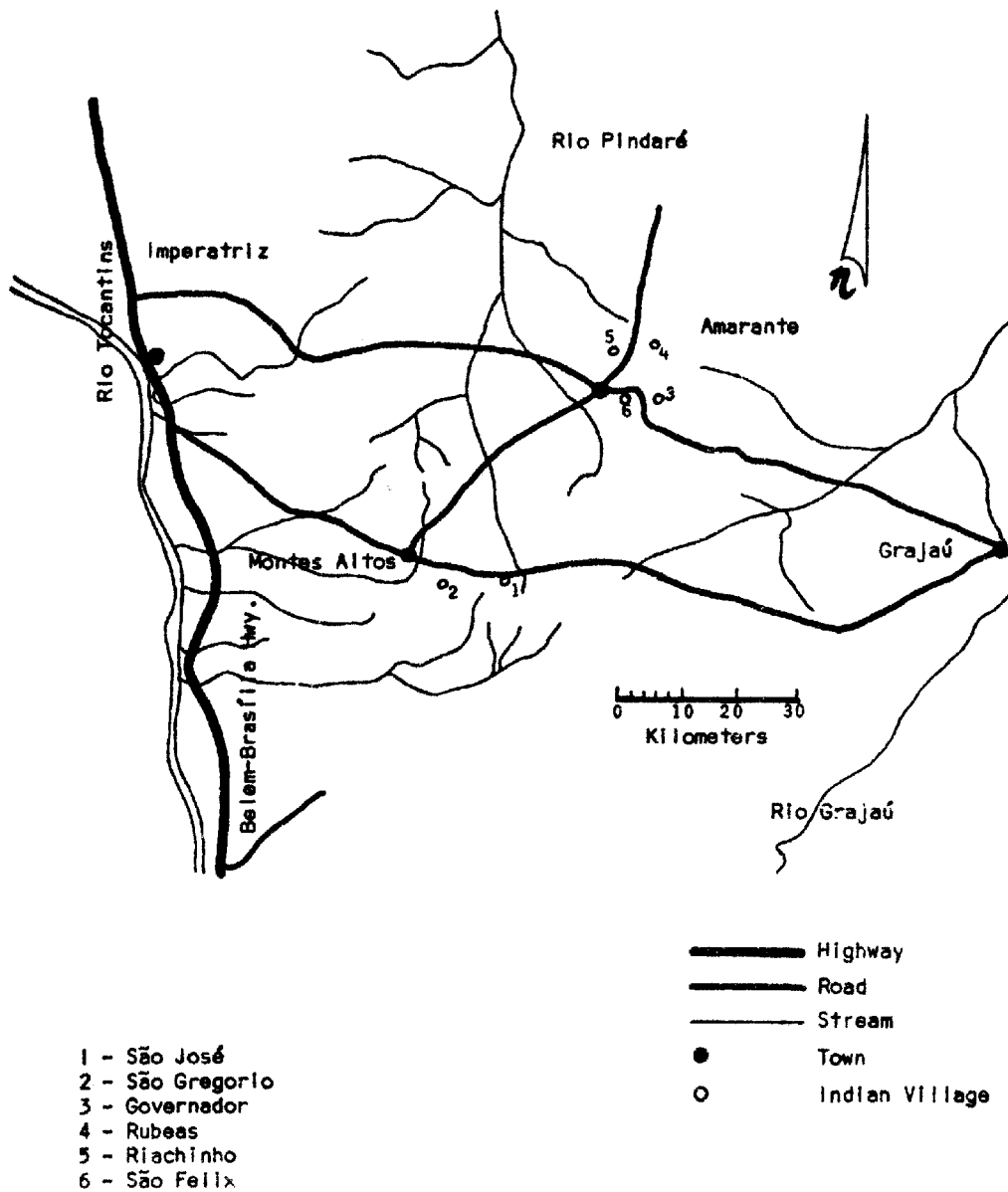
²³ Há uma cidade ao sul de Bacabal chamada Pedreiras.

encontro com a nação de Maracanã²⁴. Voltei no mesmo rastro e fiquei em Barra do Corda. Aí foi com os índios Guajajara. Aí tive no (Umuarama?), no Barriguda, tive na mata, tive no varedão. Em 70 estavam catando camarú para vender... Aí vim, cheguei em Imperatriz. De Imperatriz fui para Açailândia conhecer a nação de Timbira do rio Gurupi. Fui lá onde o Bernardo Saião morreu quando estava abrindo estrada para Belém. O pau caiu por cima, porque lá na mata do Pará pau quebra toda hora. Caiu por cima dele. Aí os peão que trabalhavam com ele - acho que 42 pessoas - foram embora com medo deles serem culpado de ter matado o Bernardo Saião. Aí chegou o caixão com ele. A mulher [dele] queria que abrisse [o caixão], mas não deixaram abrir. Disseram que era um pedaço de pau que tinha botado [no caixão] para não achar [o corpo do Bernardo Saião]. Diz que o índio tinha roubado ele - os índios Gavião, que tem uma aldeia no ... Não foi nem índio... Eu disse que o pau quebrou, quando ele havia armado a rede. Pau quebrou e matou. Andei por lá tudo.

Aí já vim de Belém com motorista do caminhão. Ele me contou: "olha, ninguém pode contar nada, se não pode ficar preso por causa da morte do Bernardo Saião". O dia que eu tinha passado por aqui o Bernardo Saião tinha falecido. Eu sei disso tudo, mas não contei nada. E a mulher dele tava com proposta de dar todo recurso que ela tinha, que ele tinha também, pra quem descobrisse aonde ele tava, de que foi que ele morreu. Ainda não foi descoberto. Não foi índio que mataram, roubaram, nem nada. Na aldeia não foi. Eu andei por lá tudo.

Aí voltei fui para Imperatriz. De lá eu peguei a estrada para Barra do Corda, São Luís, Grajaú e encontro com os índios Krikati. Depois fui para Amarante e encontro com os índios Gavião [Pucobiê]. Como até hoje, lá no Riachinho, no Rubeacea, já andei por lá tudo [aldeias Pucobiê, próximas a cidade de Amarante]. Tudo manso já. Depois voltei, e fiquei em Imperatriz de novo. De Imperatriz fui lá para Montes Altos. Em Montes Altos eu trabalhei na companhia, lá na estrada de caminhão. De Montes Altos para cortar volta para Imperatriz. Lá era uma estrada cheia de volta, uma estrada velha. Os índios Krikati não sabiam de nada. Só tinha gente ruim, na cidade, capital também. Gente de fora é que faz essas coisas.

²⁴ Não foi possível identificar.



Lave, 1967: 3

Aí encontro com os índios Krikati. Dizendo que era Gavião ou Timbira. Não é²⁵. Eu já sabia a linguagem dos Apinajé e dos Krahó, dos Gavião também²⁶. Eu tive no Mãe Maria também, aí voltei, cheguei lá, fiquei na aldeia dos índios Krikati.

²⁵ Esta negativa parece indicar que Sawrepté tinha uma idéia peculiar do que seja Gavião ou Timbira.

²⁶ O termo Gavião é uma denominação genérica que engloba três grupos étnicos distintos: os Pucobiê e Krikati no estado do Maranhão, e os Parcatejês da Área Indígena Mãe Maria no sul estado do Pará. Quanto aos dois primeiros,

Aí fiquei lá. Tinha um padre que me pediu para mim entrar lá [na aldeia] para fazer casa de escola para botar um professor lá para ensinar os meninos. Combinei com os índios de lá, com o cacique de lá. Quando atacaram o Alto Alegre, lá do uarama, mataram freira, mataram padre, mataram todo mundo. Os índios Guajajara que mataram²⁷. Com medo disso os índios não queriam aceitar padre lá de jeito nenhum. Então com medo disso, mandou eu ficar lá com os índios Krikati. É para ensinar, para estudar, para aprender, para mais tarde saber ler, para estudar, para aprender. Porque o padre é para isso. Padre é bom porque nós fomos os [Akwen] amansados pelo padre. Eu estava contando tudinho para eles. Fiz casa de palha, para servir de casa de escola. Aí eu fui lá, fiquei lá fiquei, fiquei, fiquei até que eu acabei de entrar na aldeia.

Tem um tal Quirino que chega numa aldeia diz que é Timbira, chega em outra aldeia é Tupi, chega em outra aldeia é Gavião. Chegou na aldeia de São José dos Krikati, chegou lá dizendo que era Xerente. Eu alcancei ele lá. Aí eu voltei. Fiquei em Montes Altos. Aí eu tava querendo ir para aldeia dos Krikati. "Não você não vai lá não, os índios te mata, eles são ruim", disse assim o tal Quirino. Aí saí e fui para lá. Cheguei lá, eu vi esse Quirino, dizendo que era Xerente. O cacique de lá conversou comigo; eu achei a linguagem muito diferente. Não era dos Krahó, nem Gavião - o que eram Gavião mesmo, que eu sabia. Aí foi indo, foi indo... até que eu tive lá. Eu chamei atenção desse Quirino. Eu queria conhecer ele. Eu cheguei lá ele não veio não, tava com medo. Ele era um paraguaio [mestiço, índio genérico].

- Como é que está?
- Tudo bom!!
- Eu estou bom também.

Nimuendajú, em 1920, mostra que se tratava de dois grupos distintos e autônomos, mas com intensas relações de intercassamentos e participações em rituais. Por volta de 1929, Nimuendaju encontrou vários indivíduos Krikati vivendo em aldeias Pucobiê, depois de uma desastrosa iniciativa do Serviço de Proteção aos Índios de transferir os primeiros para Barra do Corda, dado a irrupção de conflitos com os fazendeiros da região. Segundo o mesmo autor, por volta de 1930, os Krikati não mais estavam organizados como grupo, tendo se espalhado em várias direções: vivendo tanto em aldeias Pucobiê quanto em aldeias Apaniekrá (Nimuendaju, 1946). Quase 30 anos depois, a antropóloga Jean Carter Lave, ao estudar o sistema de classificação social dos Krikati, parece desconsiderar o processo de articulações entre estes e os Pucobiê, utilizando o termo Krikati para referir-se "a todos aqueles que falam Jê na área de Montes Altos e Amarante do Maranhão" (Lave, 1967: 37; Barata, 1993: 44-5).

²⁷ Isto ocorreu por volta de 1901, quando os Guajajaras mataram frades e freiras capuchinhos ao rebelarem-se contra a colocação de suas crianças nos internatos missionários.

- Eu estou aqui com os índios, não sei mais o quê, tatatatá, teteteté, eu já fui para Bahia, lutando pelas ferramentas deles...

- Bahia não!! Vai pertencer ao Rio de Janeiro. Eu sei desse lugar. Aí nós fomos. Os índios me procuraram para saber se ele era Xerente mesmo, esse Quirino. Diz que tinha levado para Bahia, para fazer essas coisas tudo..., eu fui lá no São Gregório [aldeia krikati], já tinha corrigido a aldeia toda. Chego lá com o povo tudinho lá. Ele [o tal Quirino] pediu casamento para a filha do [Altino], mas não pode.

- Bom dia como é que tá!!

- Tudo bom! E você, o que já matou?

- Teteté, tatatá...

Eu não sou assim não, quando chego numa nação, numa aldeia, eu vou caçar, eu saio com a turma, eu sei matar caça, eu sei caçar, eu num fico só dentro de casa.

- Ah! Você é isso, você é aquilo...

- E você já está aqui pedindo casamento!?

- Quem te contou isso?

- Eu já estou sabendo.

Aí saiu de lá, roubou tudo, miçanga, roupa que a mulher tinha ganhado, roubou tudinho. Não era Xerente nada. Xerente que existe aqui, desde o rio Araguaia, Conceição do Araguaia, esses lugar tudo por onde andei, eu conheço Xerente. É Brasília, é em Poragatu.

- Ah! Você não pode falar isso...

- Eu desmancho seu casamento

- Não desmancha nada porque você aqui não manda nada

- Se eu não mandar você vai ver, você não vai casar com essa menina, não vai não...

Ele já vinha com ponto de flecha, e me chamou no terreiro. Eu disse não..., eu não vou tratar com gente malandro não. Não vou lutar com você não, para mim você não é homem não. O Augustão eu conheço, o Rafael que é o cacique falou: "se você brigar com ele, a gente te mata bem aqui... Você não presta não! Você não vai casar aqui não, você aqui não manda em nada. Só quer com valentia, com essas coisas, nós vamos te matar bem aqui..." Ele queria dar parte de mim em Brasília. Fui no prefeito. Falei pro prefeito que o nome dele

era Quirino. Antes disso eu encostei lá no São Gregório [aldeia Krikati], conversei com o índio mais velho, o velho Geba, e procurei qual tribo era aquela, que nação que era. "Você quer saber disso?" Eu quero! Aí falou: "pois é Xerente, nossa nação, nossa tribo, é como a casa-grande, ikré kati é como casa grande, nossa tribo é isso. Vim lá do Serra Negra... os novos, crianças, é que estão aqui na aldeia. Nós não somos Timbira, nem Gavião, nem nada. Somos ikré kati, ikré é casa, casa-grande²⁸".

Cheguei no Rio de Janeiro, naquele tempo o chefão geral da Inspetoria era o seu Josias. Falei para ele que eu não vim atrás de ferramenta, nem de roupa, nem de sapato, nem de munição. Eu vim atrás é da situação do povo.

- Você veio do Maranhão tratar o quê?

- Eu não vim tratar nada por que eu não sou doutor, nem médico.

- Eu quero saber o que você veio fazer.

- Eu não vim fazer nada por que não tenho arte de trabalho nenhum.

Eu estava respondendo ele, não é!?!?

- Não, eu estou procurando o que você veio conversar comigo.

- Eu não vim conversar com seu ninguém, eu não vim bater-papo com seu ninguém!

- Você é cacique de lá?

- Não sou cacique de lugar nenhum, sou Xerente.

- Ah! Você é Xerente então? Você veio aqui saber, tratar de algum assunto, não é?

- Isso!! É isso que eu vim fazer. Eu vim no assunto do povo, dos irmãos nossos, dessas duas índias que estão aí nas suas vistas. Eu sou Xerente, essas índias é que são do lugar... Eu quero saber onde é a Inspetoria que pertence eles, se é em Belém, se é em outro lugar...

- Pois é, pertence a São Luís. Mas de onde é esse povo?

- Da aldeia São José [Krikati], no Maranhão. Doutor Josias, eu não vim bater-boca, eu não vim mentir, eu não vim brigar, eu não vim tratar de assunto nenhum. Eu só vim tratar do assunto dessa nação que está abandonada, isolada, sem medicamento... Doutor Josias, eu

²⁸ O termo Krikati, significa, segundo os estudos sobre este grupo, aldeia-grande: krin = aldeia. No entanto na versão do informante de Sawrepté, ou na leitura deste da língua Timbira, como pode-se perceber no texto, é dado não como aldeia-grande, mas sim como casa-grande. Por outro lado, o "velho Geba" (informante de Sawrepté), ao dizer que ele e os seus não são Timbira nem Gavião, está usando estes termos em sentido estrito: para afirmar que não são Timbira do rio Guripi, nem Gaviões do Pará (Parcatejê), tampouco Gaviões-Pucobiê.

não vim pedir roupa, dinheiro, coberta, espingarda, ferramenta, eu não vim pedir coisa nenhuma. Eu só vim apresentar essas duas índias, para poder ter prova. Por que na linguagem deles, o nome dessa tribo, diz que é Timbira, diz que é Gavião, mas não é... Eu cheguei lá e procurei o índio mais velho, o velho Geba. A tribo deles é como a casa-grande, ikré, ikré kati, como a casa-grande. Em português eu conversei com o prefeito para botar como Krikati. Na linguagem deles é a nação de ikré kati.

- Pois é, eu não estou sabendo disso não.

Aí a gente foi lá pra dentro, olhar no mapa. O Josias não achou o nome dessa tribo. Aí eu combinei com ele: vamos chamar em português de krikati, já falei com o prefeito, já fui em Imperatriz... Aonde é que esses índios vão viver, morrendo, sem ajuda nenhuma, morrendo de doença. Lá não tem posto, não tem Inspetoria... um povo que está jogado, abandonado... Os fazendeiros estão lá tomando o lugar deles, só não vou dizer que eles tão morando em cima do pau, porque eu nem posso dizer isso, porque os fazendeiros estão derrubando os pau tudo, e aonde eles vão viver...? Pode perguntar para elas se elas sabem conversar em português, não sabe!!! Vamos fazer isso, escrever o nome de Krikati, mas é ikré kati, na linguagem deles... Eu estou aqui não é porque me interessa casar com uma índia, não é porque eu quero viver com uma índia. Eu não vim aqui pedir casamento. Tem muita índia vistosa, se destruindo, se perdendo às mínguas. Por isso eu vim pedir para vocês terem pena, terem dó. Eu não vim pedir, eu não vim mentir, eu não vim reclamar sobre ferramenta, sobre espingarda. Eu só quero um lugar pro povo viver. Cheguei lá no dia 26 de Julho.

- Você veio aqui tratar desse assunto, você está comigo. Mas índio vem aqui para pedir ferramenta, espingarda, essas coisas. O lugar de pedir é em Goiânia. Você não. Você não veio atrás disso. Eu vou te ajudar. Vou te arrumar ofício - naquele tempo era ofício, hoje é documento - mas você só vai ser despachado no dia 8 de setembro. Você vai ficar?

- Eu vou ficar!! Eu vim atrás disso, não vim atrás de nada, nem de roupa, nem de dinheiro, nem de nada. Só vim pedir o apoio do senhor, táí as duas índias.

- Para isso, o índio vem conversar sobre esse assunto, eu vou dar apoio. Quando for setembro eu vou acabar de arrumar tudo. Vou te

mandar de avião até São Luís e você vai entregar pro chefe da Inspetoria de lá.

- Pois é, a Inspetoria de São Luís não está valendo nada. È isso que acontece com o povo.

- E o que você está fazendo lá?

- Não, eu não sou cacique, eu não vou tomar conta dessa terra, desse assunto.

- Nós vamos arrumar tudo isso, vai demorar mas vai sair...

- Chega lá eu vou fazer reunião para fazer duas aldeias. São Gregório e São José. Eu vou ajuntar o povo que está espalhado e vou ajuntar tudo lá.

Cheguei em São Luís e fui procurar o dr. Olímpio Cruz. Pois é seu Olímpio Cruz, eu não vim tomar café, eu não vim tomar nada... eu não quero passar muitos dias, amanhã eu quero voltar. Cheguei na aldeia São José, não dormi nem nada, estou vindo do Rio de Janeiro. Eu trouxe um ofício para você, e quero saber se você vai atender ou não. Lá estão os índios morrendo às mínguas, sem medicamento, sem ajuda nenhuma. É isso que vim fazer.

- O que é que está acontecendo lá...?

- É que os fazendeiros querem acabar com o índios. Lá pertence a aqui, eu já estou sabendo de tudo. Aí ele me levou e me mostrou remédio - eu não quero ver remédio não, não sou médico, nem doutor. Aí ele me mostrou ferramenta também - eu não vim atrás de ferramenta, não sou capitão, não sou nada...

- Pois é Xerente, você é casado lá?

- Não sou casado não. Eu trabalho é na Companhia de Montes Altos. Desde que eu comecei a andar, comecei a lutar, foi assim...

* * * * *

Como disse anteriormente, essa narrativa nos remete a um complexo processo de articulações interétnicas e intertribais na região sul-maranhense. Neste texto estão marcadas as articulações entre Pucobiê e Krikati do ponto de vista tanto de suas relações com a dominação colonial, quanto das análises etnológicas que englobam sob um mesmo termo grupos que se consideram distintos, mas com intensas relações sociais como práticas de inter-casamentos, visitas recíprocas e participação em rituais. Ademais, como observado por Barata (1999), estas

relações se inserem ainda num contexto mais amplo, envolvendo além dos Guajajara, os Apaniekrá e Ramkokamekrá (Canelas).

Não é meu objetivo aqui levar a cabo uma análise detida dessas modalidades de articulações intertribais na região. No entanto, vale indicar um campo de pesquisa que poderá ser tomado como objeto de análise a partir de uma perspectiva mais centrada nas redes supralocais, do que propriamente na assertiva de ‘grupos étnicos’ como unidades estanques entre si e em relação às agências coloniais e/ou núcleos urbanos regionais.

Adotando uma perspectiva mais centrada nos ‘sistemas regionais’, enquanto redes de relações, ao invés de focalizar seus componentes como totalidades étnicas, poder-se-ia chegar a outras observações que aquelas feitas por Barata (1999). Esta autora, ao adotar uma perspectiva centrada na “matriz dos sistemas interétnicos”, parece reiterar a prerrogativa de que o ‘contato interétnico’ determina a variedade relacional existente num determinado ‘campo étnico’. Como havia anteriormente observado para o caso das aldeias Krahó, não se trata de uma ausência empírica de diferentes modalidades de relações ‘intertribais’, mas sim da falta de um olhar que as tome como constitutivas da reprodução social destes grupos.

Mas, em toda medida, o ‘caso Sawrepté’ parece ser uma ‘evidência empírica’ desta variedade relacional, pois, como disse acima, é através de seu trânsito nestas redes de relações sociais que ele constrói a formação de sua personalidade. Do ponto de vista do sujeito, trata-se assim de uma narrativa de incorporação do exterior (empiricamente observável) e de aquisição do conhecimento. A seguir, conduzo o leitor à trajetória de Sawrepté em seu retorno à Área Indígena Xerente; pois, afinal, ele fala de sua história de vida desde, por assim dizer, um ‘lugar de fala’. Este é o lugar onde ele vive atualmente engajado na reprodução de um ‘corpo de parentes’.

CAPÍTULO III

“Agora a família nossa é todo mundo...”



Foto: Maíra Zenun (junho de 2006)

Em 1978, Sawrepté chegou nas aldeias Rio do Sono e Baixa-Funda, na então demarcada Área Indígena Xerente. Como visto no capítulo 1, a aldeia Rio do Sono foi o lugar onde Sawrepté cresceu e quando já era rapaz, partiu no ‘mundo’. Isto era por volta de 1953; em seu retorno, a configuração territorial, social, espacial e demográfica Akwen-Xerente era algo diferente daquela que ele havia deixado quando partiu no mundo. Se não bastasse isto, o falecimento do pai e da mãe; mas também a dispersão daqueles de mesma geração que haviam crescidos juntos, como era o caso dos sobrinhos que migraram para os Apinajé (ver cap. 2) e do *ikumrê* (irmão mais velho) Zacarias Datopskukwa, que desde a morte do pai, havia desertado, trabalhando em fazendas da região. Por outro lado, a irmã Antônia sempre esteve na aldeia do Rio do Sono, e com a cisão desta, foi morar com o marido na aldeia da Baixa-Funda – lembre-se que a aldeia Rio do Sono era o lugar onde igualmente sempre esteve a mãe de Sawrepté e os ‘parentes’ dela.

Do ponto de vista geo-político, por sua vez, a ‘sociedade’ Akwen-Xerente também tinha passado por importantes transformações. Por volta de 1953, quando da partida de Sawrepté, não mais havia aldeias na margem esquerda do rio Tocantins, como aquelas registradas por Nimuendajú no início dos anos 30 e depois em 1937. Segundo um informante de Aracy Lopes da Silva, que esteve entre os Xerentes em 1984, as aldeias que estavam na margem esquerda do Tocantins foram transferidas para a margem direita por volta de 1939, sob influência do Serviço de Proteção aos Índios (Farias, 1990: 47). Maybury-Lewis, em 1954/5 registrou, por sua vez, pelo menos 5 aldeias, todas na margem direita do rio Tocantins. Como notado pelos demais pesquisadores que estiveram entre os Xerente depois de 1980 (Farias, 1990; Farias & Lopes da Silva, 1992; Paula, 2000; Luz, 1997 e 2005; Reis, 1998), após os trabalhos de Nimuendajú e Maybury-Lewis, os dados sobre a ‘sociedade’ Xerente rareiam, a ponto de um quase ‘abandono etnográfico’.

Este momento de ausência de estudos sobre os Xerente coincide com o tempo em que Sawrepté viveu fora das aldeias Xerente, entre os anos de 1953 e 1978. Por outro lado, foi neste período que houve o processo de demarcação da Área Indígena Xerente, marcado por conflitos entre índios e não-índios vizinhos, a ponto de algumas mortes de ambas partes²⁹. Em 1978, o missionário batista Rinaldo de Matos publica um informativo dando a localização das então aldeias existentes na Área Indígena Xerente: aldeia do Posto, Gorgulho, Funil, Santa Cruz,

²⁹ Para um levantamento detalhado do processo de demarcação da Área Indígena Xerente, ver Paula, 2000: 61-76.

Baixa-Funda, Rio do Sono, além de outros pequenos núcleos abrigando um número menor de famílias. Estas seriam as aldeias encontradas por Sawrepté ao retornar.

O processo de re-criação do ‘parentesco’

Como vimos nos capítulos anteriores, a migração de Sawrepté realizou-se quando era moço. Diz que saiu no mundo para conhecer, para ter experiência, e para saber contar aos Akwen sobre o mundo lá fora. Diz que saiu da aldeia do rio Sono não foi porque brigou, matou alguém, ou que tenha sido acusado de qualquer ato de feitiçaria, antes seria por causa de sua inquietude e vontade de saber sobre o mundo afora. Saiu no mundo sozinho em direção a Pedro Afonso. Ali encontrou ‘parentes distantes’ (genealógica e geograficamente) que haviam se mudado ou que ali deixaram *rastros*. Como outros Akwen também deixou *rastros* nos Krahó: “tenho muitos netos nos Krahó, minha filha foi criada na Pedra Branca”. De lá seguiu para a aldeia Bacaba nos Apinajé, onde também deixou *rastros*, bem como reencontrou os sobrinhos de mesma geração que foram criados juntos com ele quando crianças. Dos Apinajé, cruzou o rio Tocantins e passou longos anos entre cidades da região maranhense (Imperatriz, Amarante, Montes Altos, Barra do Corda, etc.), aldeias Krikati, aldeias Pucobiê, aldeias Canela e Guajajara, viagens ao Rio de Janeiro em aliança com os Krikati, etc.

Sawrepté estava de fato muito tempo vivendo fora do convívio com os Akwen. Conta que, com a morte do pai, por volta do final dos anos 60, passou cada vez mais a sonhar com ele, que lhe exigia o retorno à aldeia de referência na infância e juventude. As exigências da alma do falecido pai, que se comunicava com Sawrepté através dos sonhos, pautava-se na necessidade do filho retornar ao lugar onde havia se iniciado no aprendizado xamânico e, com efeito, oferecer seus conhecimentos aos Akwen-Xerente. Conta ainda que o pai aparecia em sonho lhe ensinando canções, remédios e os discursos rituais Akwen, exortando o filho a cumprir com os desígnios de voltar aos Akwen. Se, em vida, o pai não estimulou a continuidade dos estudos xamânicos do filho, após a morte passou a, literalmente, exortá-lo para a efetivação dos conhecimentos iniciados durante a juventude.

Paralelo a estes encontros com a alma do falecido pai, conta dois eventos marcantes que culminaram para a efetivação do retorno à convivência em aldeias Akwen-Xerente. Certa vez, quando trabalhava numa fazenda próxima à cidade de Imperatriz do Maranhão, estava capinando uma roça e desmaiou sob o sol à pino. Diz ter se comunicado com o sol quente que passou a lhe

ensinar alguns ‘remédios do mato’, além de fazê-lo recordar tudo que havia aprendido quando era jovem: os conselhos da mãe e do pai, os remédios do mato que sua mãe e o pai lhe ensinavam, o modo como os anciãos conversavam, e os ‘antigos costumes’ dos Akwen. Depois desse evento na fazenda onde trabalhava, saiu de folga em direção à cidade de Imperatriz. No caminho, chegou a uma fazenda semi-abandonada, onde residia sozinha uma mulher que estava muito doente. Diz que ela tinha sido abandonada pelos parentes que estavam com medo da doença dela. Ela tinha feridas pelo corpo inteiro e não conseguia se levantar da cama, tampouco preparar comida. Ao chegar a esta fazenda, Sawrepté diz ter sentido muita pena desta mulher e, após o pedido formal dela, se prontificou a curá-la. Antes de iniciar as atividades de cura, diz ter se lembrado dos seguintes conselhos que ouvia da mãe: quando se chega em lugar desconhecido é aconselhável que se bote água limpa no pote, que se alimentem os animais de criação, se os há, acenda fogo, só depois que se deve tomar banho e preparar a refeição.

Feito isto, saiu para o mato a fim de procurar raízes. Lavou a mulher com as raízes durante três dias. Ao fim deste tratamento, diz que a mulher melhorou, pois as feridas do corpo tinham secado. Ela também, agora, já podia caminhar e cuidar dos afazeres cotidianos – buscar água no ribeirão, preparar alimento e cuidar dos animais de criação. Diz ter ficado por mais de uma semana em vigília, observando a progressão das melhoras de saúde da mulher. Dado o diagnóstico final, a efetuação da cura, diz que esta mulher tentou convencê-lo a ficar morando com ela na fazenda. Sugeriu que ali eles iam viver bem, pois tinha-se de tudo: gado, galinha, terra boa para plantar e outros recursos. Não aceitou, argumentando que tinha família, que naquele momento estava na aldeia de São José nos Krikati, onde havia deixado a mulher e filha.

Foi então buscar mulher e filha para viverem um tempo em Imperatriz, pois ali havia conseguido trabalho numa delegacia da cidade. Afora este ofício, diz que estava correndo um boato na cidade que havia um índio-curador. Este índio era o próprio Sawrepté. Conta que a notícia de cura daquela mulher que vivia sozinha na fazenda tinha chegado a Imperatriz. Conta que chegava muita gente na sua casa a fim de procurar seus serviços de cura. Os pacientes eram, em grande maioria, os moradores de Imperatriz, e alguns pobres trabalhadores que viviam em fazendas próximas. Com isto, o aumento de sua ‘fama’ como curador, diz que passou a ser perseguido pelos farmacêuticos e médicos da cidade, que foram denunciá-lo ao delegado. Este era o patrão de Sawrepté, em cuja delegacia trabalhava, realizando serviços de limpeza. O delegado havia-lhe dado um ultimato, aconselhando-o a parar com estas ‘coisas’, ficando

somente com o trabalho que fazia na delegacia. Retornou então com a família para a aldeia onde estava o sogro.

Ali não se demorou muito, quando acusações de feitiçaria lhe foram endereçadas por um homem Pucobiê que estava casado com a outra filha de seu sogro. Acusações de feitiçaria à parte, as exortações do pai durante os sonhos persistiam. As exortações contínuas da alma do falecido pai o fizeram, enfim, retornar à Área Indígena Xerente. Momento depois retornava acompanhado da mulher e filha Krikati.

Em seu retorno, não havia ‘parentes próximos’ – pai e mãe falecidos, referências clânicas e de outros parentes patri/matri-laterais algo ‘apagadas’ no nível empírico de relações intra-inter-aldeias. No entanto, havia a irmã Antônia que estava casada com Agostinho, um homem influente na sócio-política Akwen. Havia ainda o filho da irmã, João Paulino Sakrbê, que recentemente retornara dos Krahó onde vivera cerca de 15 anos (ver cap. 2). O *inkumrê* (irmão mais velho) de Sawrepté, por sua vez, há alguns anos também vivia fora do convívio com os Akwen.

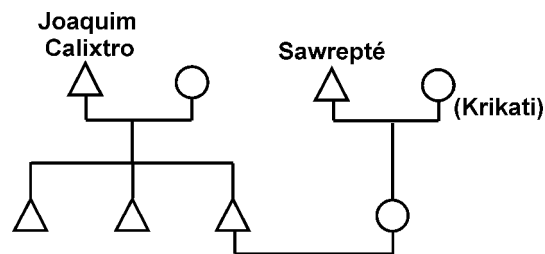
Zacarias Datopskukwa, o *inkumrê* de Sawrepté, tinha se estabelecido com um fazendeiro de Miranorte do Tocantins. Ele era um bom patrão, segundo Zacarias. Pagava em dia, concedia sistematicamente os dias de folga. Pagava um salário extra durante as festas de fim de ano no calendário cristão; fornecia o alqueire para roça particular. Antes de trabalhar para esse fazendeiro, tinha sido uma espécie de “peão do trecho”, isto é, não ‘aquetava’ em nenhum trabalho, migrando de fazenda em fazenda da região. Fazendeiros sovinas, exploradores, estimulavam a inconstância de se estabelecer por mais de uma temporada e meia (inverno/verão/inverno) no mesmo lugar.

Com o ‘bom-patrão’, Zacarias ficou cerca de 10 anos, desde a morte do pai. Estava ainda ‘ajuntado’ com uma mulher cristã (branca); não teve filhos com ela. Em sua casa tinha acumulado geladeira, panela, fogão; plantava roça. “Era roça de inhame, roça de feijão, de arroz, batata, mandioca mansa, tinha tudo”. Estava com proposta do irmão da mulher de mudar para Conceição do Araguaia, onde os fazendeiros estavam pagando o dobro daquele pago em Miranorte. Largou o fazendeiro ‘bom-patrão’ e a companheira. Zacarias foi convencido pelo irmão Sawrepté a seguirem juntos para a cabeceira de um ribeirão (olho d’água) entre as aldeias Baixa-Funda e Rio do Sono – lugar onde eles tinham passado a infância e feito coisas juntos, como pescar, por exemplo. Fizeram uma morada neste lugar; Zacarias, solteiro e sem filhos;

Sawrepté, mulher e filha. Contudo, não ficaram muito tempo morando separado das demais aldeias. Por volta de 1979, Sawrepté funda a aldeia Aldeinha.

Com ele, chegou a ‘família extensa’ de Joaquim Calixtro (mulher, dois filhos casados e outro solteiro). Esta família estava na aldeia Baixa-Funda, e na disputa pela liderança da aldeia, J. Calixtro deixou esta, e foi morar com Sawrepté, aceitando seu convite para fundar a aldeia Aldeinha. Mais tarde, chegaram outras famílias vindas da aldeia Baixa-Funda, como a de Gabriel, do cunhado Agostinho com a irmã Antônia, de Djalma com os filhos casados, etc. O cargo de cacique foi exercido por Joaquim Calixtro, que nesta época era um dos homens maduros (*iptokrda*) e de forte influência nas relações inter-aldeias. A fundação da Aldeinha passou então a receber apoio de uma equipe do CIMI (Conselho Indigenista Missionário), financiando a realização de ‘festas tradicionais’ e oferecendo educação formal para os jovens da aldeia.

Na Aldeinha, a filha de Sawrepté casou-se com o filho solteiro do cacique Joaquim Calixtro. Foi ali ainda que Sawrepté terminou seus estudos sobre o conhecimento xamânico – que havia começado quando era rapaz, mas devido a suas ‘andanças’ havia ficado incompleto. Nesta mesma aldeia, anos mais tarde, faleceu a mulher Krikati de Sawrepté.



Ele então foi cumprir luto em Araguaína, ajudando na criação da AJARINA, recém-criada sede regional da FUNAI³⁰. Ficou em Araguaína cerca de 6 meses e então foi avisar aos parentes

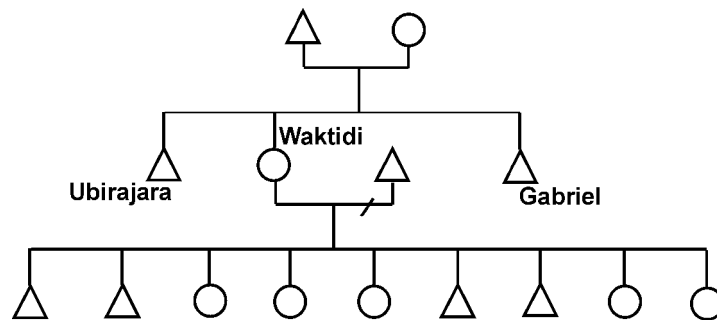
³⁰ Veja o relato do indigenista Fernando Schiavini sobre o contexto de criação da AJARIANA, pois nos remete a modalidades de articulações ‘intertribais’ tais como as mostradas no capítulo anterior, entre os Xerentes e Krahós.

“Quando em 1982, os Krahós se revoltaram contra a invasão da Polícia Federal a uma de suas aldeias, o posto da Funai estava sob a jurisdição da 12ª. Delegacia Regional da Funai, localizada em Goiânia, a cerca de 1.200 quilômetros de suas terras. Com o movimento de expulsão dos funcionários dos Postos e contando com o apoio do CTI -Centro de Trabalho Indigenista-, decidiram reivindicar a transferência da regional de Goiânia para a cidade de Araguaína, no então norte do estado de Goiás, a cerca de 250 quilômetros de suas terras. Contribuíram para essa decisão o fato da invasão pela Polícia Federal ter sido ordenada pelo Delegado da Funai em Goiânia, Sr. Ivan Baiochi. Após muita pressão dos caciques em Brasília e Goiânia, uma aliança com seus vizinhos Xerentes, além de grande repercussão na imprensa regional e nacional, a direção da Funai não teve alternativa senão transferir a sede regional do órgão, conforme era desejo dos Krahós, dos Xerentes e demais grupos indígenas da região. A 7ª

da mulher na aldeia São José sobre a morte dela, mas também sobre o casamento da filha e do nascimento da neta. Disse que o soldo pago pelo trabalho na AJARINA foi gasto com os parentes de sua falecida mulher, que o haviam cobrado pelo falecimento.

Mas, antes de ter ido para Araguaína, durante o velório de sua mulher Krikati, tinha combinado com Isabel Waktidi, também recém-viúva, para tomar conta de sua casa na Aldeinha durante sua estada em Araguaína. Ao voltar, Sawrepté propôs a aliança com Waktidi.

Waktidi estava cerca de dois anos viúva, e com oito filhos, entre homens e mulheres. Ela tinha morado com o finado marido numa casa próxima à aldeia da Baixa-Funda. Com o falecimento do marido, ficou nesta casa cerca de dois anos morando com os filhos. Diz que não queria sair desta casa pois era uma casa bonita e muito bem construída; havia ainda a memória do falecido marido impressa na casa, além da roça plantada por ele. Waktidi tinha várias irmãs que estavam morando na aldeia Rio do Sono, além do irmão Gabriel, que morava com mulher e filhos na aldeia Aldeinha, e o irmão mais velho Ubirajara, que estava na aldeia do Funil.



Os irmãos de Waktidi, após o falecimento do marido dela, foram várias vezes chamá-la para viver junto com eles. Recusou-os, atendendo mais tarde o discurso ritual proferido por Sawrepté sugerindo a aliança com ela e seus filhos (todos não-casados). De seus oitos filhos, quando do falecimento do marido, eram três rapazes que ajudavam na roça (um deles, mais tarde, desertaria para Conceição do Araguaia, onde vive atualmente), três moças que ajudavam na casa e no cuidado com os dois irmãos menores. Ao aceitar a aliança com Sawrepté, estava ainda esperando mais uma criança, que nasceu com a aliança efetuada.

Delegacia Regional da Funai foi então transferida para Araguaína, onde recebeu inicialmente o nome de AJARINA – Ajudância de Araguaína e, posteriormente, 16ª Delegacia Regional” (Schiavini, 2006: 115-6).

Poucos momentos depois da aliança Sawrepté/Waktidi, houve o evento da demarcação da Área Indígena Apinajé, para onde Sawrepté se dirigiu liderando 30 homens Xerente, com ainda outro grupo de Xerentes liderado por Isaque Siminacru. A demarcação da terra indígena Apinajé contou também com a presença de guerreiros krahó, kayapó, canela bem como com o apoio da FUNAI regional e o do Centro de Trabalho Indigenista. De volta a Aldeinha, retirou-se com Isabel Waktidi e filhos (todos não-casados) para a aldeia do Brejo Comprido, então recentemente fundada. A saída da Aldeinha foi motivada pela insatisfação com a partilha dos bens distribuídos pela equipe do CIMI. Evitando conflitos maiores com o cacique Calixtro, pai de seu genro, retirou-se para aldeia Brejo Comprido.

Mais tarde a aldeia Aldeinha cindia-se, ficando apenas Calixtro com os filhos casados. Os demais se dirigiram para o Brejo Comprido, e um pequeno grupo voltou para a aldeia Rio do Sono. Farias (1990: 145), durante sua última etapa de campo entre os Xerente, registrou que, em 1987, a Aldeinha estava dividida em duas facções: “na Aldeinha o grupo formado por Djalma, Gabriel, Samuel e Bonfim fazia oposição à facção dominada por Joaquim (Calixtro), capitão da aldeia e seus filhos”.

A formação de um ‘corpo de parentes’

Se, até a fundação da Aldeinha, Sawrepté tinha como parentes ‘próximos’ o irmão Zacarias e a irmã mais velha, com os ‘afins efetivos’ restritos ao cunhado Agostinho e o sobrinho Sakrbê, a situação havia notadamente mudado quando de sua saída da aldeia Aldeinha. A malha de parentes e afins tinha passado por uma importante reconfiguração no nível das relações sociais concretas. Tinha o genro; o pai deste, o cacique J. Calixtro, com quem trabalhava na gestão da cosmo-política aldeã, ambos reconhecidos como xamãs; a aliança com Waktidi e filhos não-casados; e, com efeito, os cunhados advindos da aliança com Waktidi. A ida para o Brejo Comprido foi algo estratégica: evitava a oposição aberta entre o ‘grupo’ de Calixtro e o do cunhado Gabriel, irmão de Waktidi. Segundo a análise de Farias (*op. Cit.*: 160), naquele momento tratava-se de disputa entre dois clãs de metades opostas: o Wahirê, ao qual pertence Sawrepté e o cunhado Gabriel; e o clã krito do grupo formado por Calixtro, filhos casados e do genro de Sawrepté.

Na aldeia Brejo Comprido Sawrepté morou em aliança com Isabel Waktidi e filhos(as), mais o cunhado Gabriel com filhos casados (e outros solteiros), o cunhado Agostinho, a irmã mais velha, sobrinhos casados, etc.; mas havia novamente separado-se do irmão mais velho com a ida deste para a aldeia Mariazinha nos Apinajé, acompanhado os sobrinhos em visita à mãe³¹.

A aldeia Brejo Comprido foi fundada a partir da proposta da FUNAI de fazer uma roça comunitária para as aldeias sob a administração do Posto Indígena Rio do Sono, que naquele momento abrangia as aldeias Rio do Sono, Aldeinha, Baixa-Funda, Sucupira e Santa Cruz. Um grupo que estava se afastando da aldeia Rio do Sono aceitou morar no local da roça e, em seguida, outros o acompanharam. Com o passar dos anos se estabeleceram nesta aldeia várias famílias vindas do Rio do Sono, Baixa-Funda e Aldeinha.

Foi um período conturbado na sociabilidade aldeã: os recursos da FUNAI haviam minguado, as roças do próximo ano estavam com incerta garantia, além de haver várias famílias extensas vivendo nesta aldeia – o que faz supor um alto número de crianças, isto é, do quadro demográfico por faixas etárias, a faixa entre 0 a 5 anos era bastante expressiva em comparação às demais. A questão da partilha de bens ‘externos’ tornava-se uma questão sensível nas relações intra-aldeia e inter-aldeias.

Numa festa no vilarejo próximo à aldeia houve um intenso conflito entre dois xerentes que viviam no Brejo Comprido. O fato é que este conflito detonaria a divisão da aldeia. Uma das partes entre os litigantes ameaça a vingança caso a pessoa ferida viesse a falecer; para as parentelas envolvidas diretamente nesta questão, bem como para os demais moradores, a convivência na mesma aldeia tornava-se insustentável. Da parte de Sawrepté, o conflito entre as famílias diretamente envolvidas o atingia estreitamente. Tratava-se de um conflito entre as parentelas dos cunhados: aquele casado com sua irmã mais velha, e o cunhado da aliança com Waktidi. Em momentos como esse o procedimento é a arbitragem de um *wawen* (ancião) não-diretamente envolvido na questão. Participam ainda aqueles homens ‘amadurecidos’ que tomam parte da questão.

O nexos das ligações de parentesco era de fato estreitamente finas. A sentença caminhava no sentido da vingança, inclusive sem uma estrita consideração a filiação clânica e metades

³¹ Estes sobrinhos são aqueles que viviam nos Apinajé (ver cap. 2). Segundo Zacarias, eles vieram visitar a mãe (irmã de Zacarias e Sawrepté) na aldeia do Brejo Comprido. Ao retornarem para os Apinajé, Zacarias seguiu com eles na perspectiva de ‘arrumar’ casamento por lá. Ele ficou na aldeia Mariazinha cerca de um ano, onde de fato ‘arrumou’ casamento. Em seguida, seria novamente convecido pelo irmão a retornar.

exogâmicas. Do ponto de vista do sistema ideal, cada clã de uma metade está em relação de ‘amizade formalizada’ com um dado clã de outra metade. Em vista de um conflito envolvendo a espreita da morte pós-litígio violento, estes clãs em relação de ‘amizade formalidade’ orientam-se no sentido de mediar o conflito de modo a evitar a irrupção de um sistema individualizado de vendeta. Em termos clânicos, polarizavam-se nesta questão dois clãs de metades opostas não alinhados de acordo com o par de ‘amizade formalizada’.

De outro lado, a filiação clânica era entrecortada pelas relações de parentesco como a de tio e sobrinho materno. A solução tomada foi a retirada de uma das partes em litígio da aldeia e o pagamento de uma novilha para a família do ferido em combate. A solução foi resolvida, segundo Sawrepté, após o embate dos mediadores da questão. Entre eles, estavam Sawrepté e seu sobrinho João Paulino Sakrbê; o primeiro da parte da solução não-violenta, preservando a vida do cunhado, o outro tendendo para a vingança, da parte do irmão ferido.

Sawrepté diz ter vencido Sakrbê no ‘discurso de mediação’, acertando como acordo a retirada do cunhado da aldeia e o pagamento de uma novilha para o ferido – que era seu sobrinho uterino. Com a contenda resolvida, Sawrepté e o cunhado Gabriel seguiram para uma região, dentro da Área Indígena, de ocupação recente dos akwen, porém invadida por alguns posseiros desde antes da demarcação da área, e que ainda não haviam se retirado. Fundou-se a aldeia Traíra, composta pelas famílias extensas de Sawrepté e de seu cunhado. A família extensa de Sawrepté era composta pelos filhos não-casados de Waktidi: Stuk., Simz., Firm., Wkt. Ktp. No Brejo Comprido, os três filho(a)s mais velhos de Waktidi haviam estabelecido laços de casamento. O mais velho morava uxorilocalmente, enquanto a filha morava com o tio (materno). Ao voltar dos Apinajé, a chamado do irmão mais novo, Zacarias casa-se com a outra filha de Waktidi. A aldeia Traíra é então fundada pelos cunhados Sawrepté e Gabriel (este com os filhos casados e uma filha casada), contando ainda com Zacarias (recém-casado, sem filhos).

A aldeia Traíra fundou-se próximo à aldeia Mirassol. Para esta aldeia havia se dirigido o encarregado de Posto da FUNAI, acompanhado de algumas famílias que estavam anteriormente localizados na aldeia Serrinha, cerca de 15 Km do Brejo Comprido. Fundada em 1983 a aldeia Mirassol tinha como perspectiva central ocupar uma área que, ao longo dos anos 70 e 80, mesmo após a demarcação da área indígena, contava com posseiros que se recusavam a sair sem o pagamento de indenização. Segundo o encarregado de Posto (informação pessoal), foi um

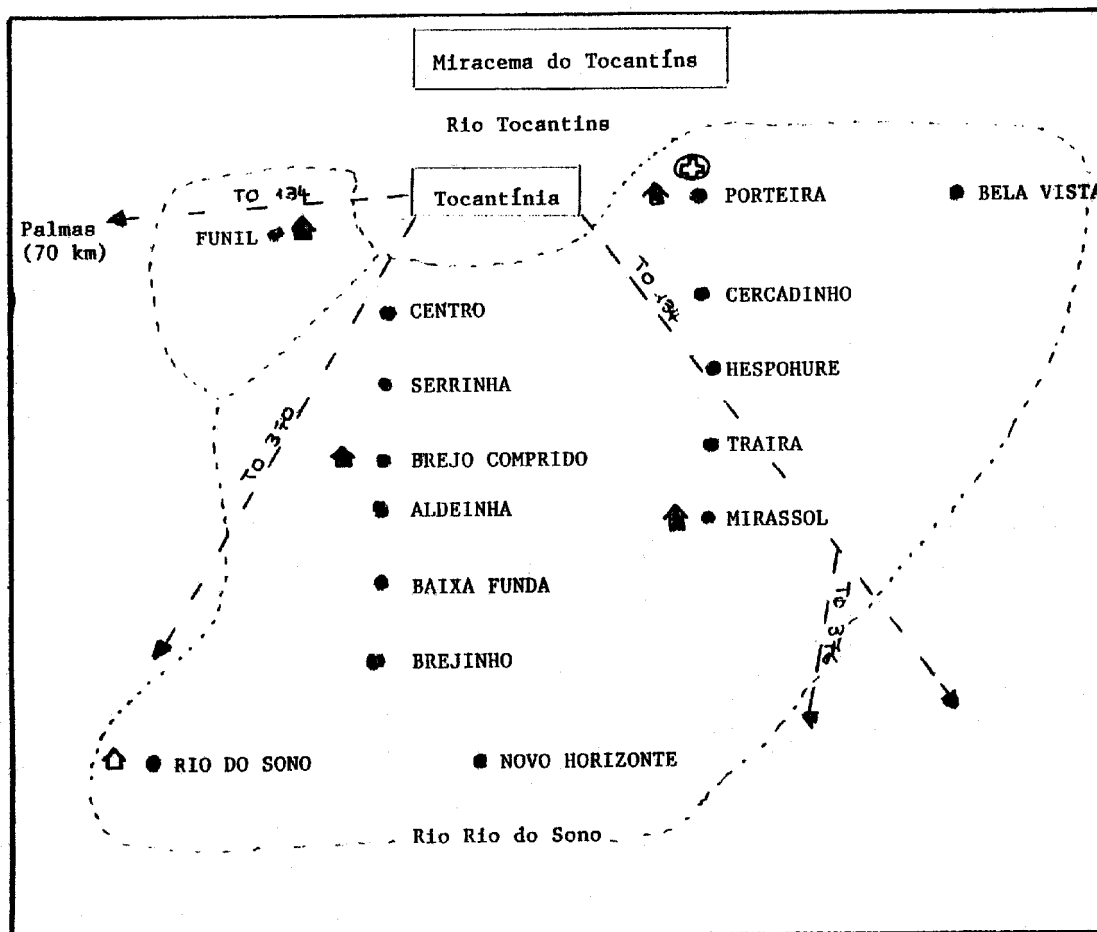
período de intenso conflito, no qual ele próprio esteve ameaçado de morte pelos fazendeiros locais.



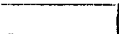




Após viver com o cunhado cerca de uma temporada (inverno-verão) na aldeia Traíra, Sawrepté mudou-se para aldeia Mirassol, acompanhado de Waktidi, filhos não-casados, e do irmão Zacarias e esposa. Paralelo à ida da ‘parentela’ de Sawrepté, chegaram também a Mirassol os dois filhos mais velhos de Waktidi, que não tinham ido viver na aldeia Traíra.

Segundo Sawrepté, a mudança para o Mirassol não fora exatamente uma cisão entre cunhados pela liderança da aldeia. Numa festa realizada na aldeia Mirassol, na ocasião da comemoração da retirada dos posseiros, Sawrepté conta que discursou para o ‘povo’ e apresentou uma música que havia aprendido em seus estudos xamânicos. Ao encerramento desta festa conta que o ‘povo da aldeia’ segurou em seus dois braços concedendo a ele o cargo de cacique. Não pôde aceitar de imediato antes de argumentar que já havia sido colocado como ‘conselheiro’, desde o tempo que viveu no Brejo Comprido. Deste modo, não poderia assumir duas funções. Segundo ele, foi então desafiado por Waktidi a assumir o cargo de cacique. Aceitou.

Não ficou mais que uma temporada como cacique desta aldeia. Conta que a sociabilidade nesta aldeia estava insustentável devido ao alto índice de consumo alcoólico dos moradores, cuja conseqüência fatal era a suspensão do respeito recíproco entre os moradores durante o período de embriagues. Segundo Zacarias, o estopim de tal estado de coisas culminou no confronto entre seu irmão e um branco que há algum tempo vivia entre os Xerente. Este estaria cortejando Waktidi em público – desde discursos formais sugerindo a aliança com ela.

O resultado foi a saída de Sawrepté para o local onde atualmente é a aldeia Hespohurê, sendo acompanhado pelo irmão com a esposa, e dois filhos pequenos. Waktidi, em seguida, acompanha Sawrepté, levando consigo seus dois filhos mais novos não-casados. Na aldeia Mirassol três filhos de Waktidi foram casados: duas filhas com os irmãos Swr. e Drk; e o filho Smz com a filha do então cacique da aldeia; todos eles, com vínculos matrimoniais estabelecidos, acompanharam a mãe na fundação da aldeia Hespohurê.



-  estradas cortando a Reserva Xerente
-  Rios
-  Cidades
-  Aldeias Xerente
-  Postos da FUNAI
-  Enfermaria da FUNAI
-  Area da Reserva Xerente

História de vida como (construção do) parentesco

Como argumenta Viveiros de Castro (2002b: 424) ao tentar captar as dimensões da socialidade indígena nas terras baixas da América do Sul, “o parentesco é construído, sem dúvida; ele não é dado. Pois o que é dado é afinidade potencial”. Com efeito, “a construção do

parentesco é a desconstrução da afinidade potencial; mas a reconstrução do parentesco ao fim de cada ciclo deve apelar para esse fundo de alteridade dada que envolve a socialidade humana” (*op. cit.*: 447). Ora, a história de vida de Sawrepté parece indicar que “esse fundo de alteridade dada que envolve a socialidade humana” é empiricamente observável desde a perspectiva de articulações sociais que não se encerram inteiramente no *interior* de ‘grupos étnicos’. Pois, como pôde ficar entrevisto ao longo desta dissertação, (d)escrever a biografia de Sawrepté implica em estar atento a um conjunto de relações sociais entretidas pelo sujeito que se inscrevem em um processo histórico empírico de formação de redes de parentesco e afinidade entre os coletivos indígenas Akwen e Timbira.

Mas também implica em estar atento a uma dinâmica sócio-cosmológica dos grupos Jê, a saber, da incorporação do exterior para a reprodução das formas de sociabilidade pautadas nos valores do parentesco e da intimidade entre ‘iguais’. Para o ‘caso Sawrepté’, podemos entrever que o ‘parentesco’ é de fato deliberadamente construído ao longo de um ciclo de vida e, com efeito, um campo aberto de relações de alteridade, que neste caso, nos remete a uma longa história de articulações regionais de caráter ‘intertribal’, de que o sujeito biográfico se apropriou de forma particular.

Até aqui este capítulo vem acompanhando a trajetória de Sawrepté desde o nexo de relações agenciadas por ele quando de seu estabelecimento na Área Indígena Xerente. Ora, a aliança com Waktidi, o casamento de seus filhos e a procriação dos filhos destes, a permanência de seu *inkumrê*, em suma, o processo de formação de uma ‘comunidade de substância’, que conforma atualmente a aldeia Hespohurê, e a rede de aldeias de referência dos afins por casamento (as famílias de origem dos genros-nora) estabelecem para o sujeito a posição social de *wawen* (anceião). Com efeito, traz à tona a transformação da personalidade do sujeito: sua história de vida, sua subjetividade como pessoa, passa a estar pautada na continuidade e reprodução de um ‘corpo de parentes’ que vivem juntos; e não mais pela desterritorialização sócio-geográfica que compõe o eixo central de sua história de vida.

Nesta dissertação, busquei acompanhar os *rastros* e percursos de Sawrepté a partir do ponto de vista de sua história de vida como uma construção de redes de parentesco e de afins que ultrapassam as ‘fronteiras étnicas’ tradicionalmente operantes nos estudos Jê. Este trânsito em redes de relações ‘intertribais’, por sua vez, é fundamental no processo de formação de sua personalidade. Como observei no capítulo dois, tratava-se de um processo de incorporação do

‘exterior’ (empiricamente observável), aquisição de conhecimentos, para então, ao fim de um ‘ciclo de vida’, gerir a reprodução do *interior*, de um grupo local.

Deste modo, busquei levar a sério uma reflexão de cunho autobiográfico narrada por Sawrepté durante meu trabalho de campo. A reflexão foi suscitada pela organização de uma expedição de coleta de capim dourado em um lugar a cerca de 25 quilômetros da aldeia. O capim dourado é a matéria-prima da confecção de artefatos (‘enfeites’) destinados ao público não-índio, comercializados semanalmente na cidade de Tocantínia. Boa parte do dia-a-dia das mulheres que residem na aldeia é destinada à confecção destes artefatos, fonte de renda fundamental na sustentabilidade econômica das unidades domésticas.

Esta expedição vinha sendo aventada por Waktidi, companheira de Sawrepté, desde pelo menos minha chegada à aldeia. Como pude acompanhar, foi um longo processo de negociação para conseguir os recursos necessários para tal empreita: primeiramente, conseguir a informação correta de onde havia uma quantidade abundante de capim-dourado, de modo que todas unidades domésticas fossem igualmente contempladas com o resultado da coleta; em seguida, o carro (e combustível) que levaria ao local de coleta; e, enfim, reunir as pessoas por unidade doméstica que iriam participar da coleta.

Na noite que antecedeu a viagem, que enfim vingou, fiquei ouvindo um longo lamento crítico de Sawrepté. Seu desconforto pautava-se menos na objeção da necessidade (algo óbvia) de ter acesso direto, sem o intermédio dos vendedores, ao capim-dourado, mas sim pela organização do grupo de pessoas que iriam e daqueles que teriam que ficar dado o fato de terem crianças pequenas. Este seria o caso de pelo menos três das unidades domésticas, mas que em contrapartida teriam representantes, pois nelas havia jovens em idade de ajudar os pais. Este, contudo, não seria o caso da unidade doméstica de Sawrepté e Waktidi. Ali, durante meu trabalho de campo, viviam eles acompanhados de dois garotos que ajudavam nos afazeres domésticos, além de uma criança (Sidi) que ensaiava os primeiros passos, adotada por eles.

O fato é que Sawrepté não queria que Waktidi fosse participar da coleta devido ao seu estado de saúde inconstante, bem como pela necessidade de cuidar de Sidi, que ainda era pequena e com isso, estava muito vulnerável para agüentar cerca de cinco dias em lugar desconhecido – no mato, fora da aldeia e do espaço doméstico. Ademais, Waktidi tinha muitas filhas, genros e netos que com ela deveriam partilhar os resultados da coleta.

A crítica estava pautada na inobservância pelas pessoas de um critério altamente relevante na sociabilidade Akwen-Xerente: a partilha de bens e cuidados recíprocos entre os co-residentes, simbolicamente marcado no cuidado (idealmente) generalizado para com as crianças pequenas, sobretudo. Este era um ponto que se impôs durante meu trabalho de campo: a relação dos homens e mulheres casados com os seus filhos e os alheios; ponto que ficava muito marcado pelo fato da circulação irrestrita de crianças de casa em casa da aldeia, comendo, brincando, correndo... Ora, aquilo que é precisamente tomado como moralmente negativo para os adultos, em relação às crianças é tido como condição de possibilidade para a convivência cotidiana entre pessoas com diferentes personalidades, temperamentos, identidades étnicas, etc. Neste sentido, uma ‘boa aldeia’ é aquela na qual nasceram e cresceram muitas crianças. Em tese, homens e mulheres se juntam, formam uma aldeia, e ocasionalmente permanecem nela, para criar crianças e oferecer a elas condições ‘sociáveis’ de sociabilidade.

Desde este ponto de vista, a aldeia Hespohurê é uma ‘boa aldeia’ na medida em que ali nasceram e cresceram muitas crianças: “quando eu cheguei aqui, só tinha quatro criancinhas, mas agora veja só quantos tem por aí vivendo!!”, observa Sawrepté. Aqui, quantidade de filhos é qualidade de sociabilidade. Ora, se é com a criação de filhos(as) que indivíduos tornam-se propriamente pessoas, homens e mulheres amadurecidos, é também com o amadurecimento dos filhos e filhas que o indivíduo passa a agir segundo um ‘sistema de relevância’ pessoal que o orienta a gerir este corpo de parentes assim constituído, pois ele não cessa de escapar através das linhas de forças centrífugas que acometem a conformação de um corpo (físico) de parentes. Digamos que os ‘mais velhos’, aqueles que estão no fim de um ciclo de construção do parentesco, pois a morte é o limite, refletem sobre isso desde uma perspectiva histórica, que aliás, é a perspectiva de história de suas próprias vidas, das histórias de suas próprias experiências de ver a produção de ‘corpos de parentes’ irem e virem à revelia da vontade humana em retê-la.

Naquela noite, ouvi uma re-citação de fragmentos de sua história de vida em cujos termos exprimia os marcos de transformação de sua personalidade: os ataques dos espíritos xamânicos à revelia de sua coragem; os agouros para aquisição do conhecimento xamânico; o casamento mal-sucedido quando jovem; a saída do convívio com seus pares e a longa experiência de convívio com o ‘mundo dos brancos’ bem como com outros grupos indígenas; o retorno à aldeia de referência na infância motivado pela exigência do espírito do parente-morto; a aliança com

Waktidi e seus filhos e filhas (que na época eram todos não-casados), cuja implicação era o envolvimento ativo com a sócio-política Akwen nos últimos 25 anos.

Desde seu retorno ao território Akwen-Xerente e aliança com a família extensa de Waktidi, a personalidade do sujeito passaria a não mais estar inteiramente pautada no tráfego por redes de aliança e parentesco (de caráter inter-tribal e inter-étnico), mas sim pela construção de uma nova rede de parentes e afins advindas da aliança matrimonial com Waktidi. Com efeito, esta nova rede de parentes e afins que se efetua deixa para trás um resíduo irreduzível de outros parentes e aliados que se foram ao longo de sua trajetória pessoal. Mas o caso aqui é particularmente interessante, por ser, digamos, ao menos entre os Akwen contemporâneos, excepcional. Ao falar de sua vida e da constituição de sua pessoa, o ponto marcante são suas narrativas adquiridas pelo percurso entre ‘fronteiras étnicas’, isto é, pelas narrativas trazidas do ‘exterior’, que não se encerram em termos das relações com o ‘mundo dos brancos’. A excepcionalidade exprime assim uma diferença não só da construção de um ‘eu’ particular, mas sim do ‘eu’ entre um mundo de diferenças nos quais transitou o autor-personagem da narrativa.

A reflexão de Sawrepté, contudo, não se exprimia inteiramente em termos de um paradigma cosmológico, mas sim em termos de sua história de vida: o narrador falava de suas experiências pessoais de convívio com outros coletivos (humanos e não-humanos), do processo de formação da pessoa e, enfim, das dificuldades e vantagens de se ter uma ‘boa vida’ com um grupo de pessoas que se consideram parentes efetivos, por comungarem um mesmo espaço de sociabilidade, por partilharem corpos, substâncias, afetos.

Assim, a história de vida de Sawrepté pode ser descrita em termos de uma construção de redes de ‘parentesco e afinidade’ que ultrapassam as fronteiras étnicas circunscritas tradicionalmente tanto pelas agências estatais, ao etnificar grupos sociais em territórios delimitados, quanto pelas análises etnológicas dos grupos Jê-Timbira no Brasil-Central centradas na descrição de totalidades sócio-culturais.

Como argumentou Peter Gow em sua etnografia sobre os Piro da Amazônia Peruana, tentando captar o ponto de vista nativo sobre a noção de história:

"Their values are the values of kinship. The idioms of kinship pervade all their language... For native people, history is kinship. History is not experienced by native people as force which enters from the outside to disrupt a timeless structure of kinship duties

and obligations. Kinship relations are created and dissolved in historical time, and historical time draws its meanings and power for native people by being structured by kinship relations" (Gow, 1991: 3)

Parafraseando Gow, história de vida como parentesco. Pois não era isso mesmo que o sujeito-biográfico estava tentando me comunicar? Que a construção de um 'corpo de parentes' é o efeito de saberes/experiências diferenciais acumulados ao longo de trajetórias individuais, isto é, de um processo de transformação da personalidade dos sujeitos engajados na partilha de corpos, substâncias, e na criação responsável de filhos.

É digno de atenção que a formação de um grupo local nos leve tão longe, ao menos na geografia; falar da formação de um grupo local faz parte da biografia e das relações efetuadas pelo sujeito biográfico ao longo de sua história de vida, e o caso em questão é digamos, no mínimo, paradigmático. Pois, o 'ir tão longe' nos levou a questionar as formas operativas de recorte etnográfico nos estudos Jê - etnografias que descrevem, por definição, "etnias", pensadas como uma unidade de análise isolável para fins descritivos e comparativos. De resto, trata-se de formas de produção do conhecimento muito similares àquelas operantes no senso comum – ou do ponto de vista do senso administrativo estatal – sobre o que seja um 'grupo étnico', qual seja, que é dado (ou escolhido) um grupo específico de 'nativos' com território-língua-cultura-identidade facilmente delimitáveis como objeto de estudo.

Ao que parece, a etnologia Jê operou exclusivamente com o recorte étnico, ao menos nos estudos de cunho etnográfico. Penso que seria o momento de uma 'rotação de perspectiva' nos estudos Jê desde um foco mais centrado numa visão dos grupos locais, não como mônadas delimitáveis por critérios 'étnicos', mas sim desde o ponto de vista de que estão em curso diferentes modalidades de articulações, que se convencionou chamar de relações intertribais. Como venho observando ao longo desta dissertação, não se trata de uma ausência empírica destas relações, mas sim da falta de um olhar que as tome como constitutivas da reprodução social destes grupos. O 'caso Sawrepté', parece assim ser uma evidência empírica particular de modalidades de articulações supra-locais, entre outras indicadas ao longo desta dissertação.

Referências Bibliográficas

ALBERTI, Verena. *A identidade no processo de criação literária: autobiografia e ficção em dois casos da literatura brasileira contemporânea*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional – UFRJ. Rio de Janeiro, 1988.

ALENCASTRE, Jose Martins Pereira. “Relatório lido na abertura D’Assembléia Legislativa de Goyaz pelo Presidente da Província o Exm. Sr. Jose Martins Pereira de Alencastre no dia 1º de Junho de 1862”. In: *Relatório dos governos da Província de Goyaz de 1861-1863: relatórios políticos administrativos, econômicos, religiosos etc.* Sociedade Goiana de Cultura, Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central, Centro de Cultura Goiana. Goiânia: Ed. UCG, 1997. (Memórias Goianas; 9)

AZANHA, Gilberto. *A Forma “Timbira”: Estrutura e Resistência*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 1984.

AZEVEDO, Francisco Ferreira dos Santos. “Relatório que á Assembléia Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinária de 1842 o Exm. Vice-Presidente da mesma Província Francisco Ferreira dos Santos Azevedo”. In: *Relatório dos governos da Província de Goyaz de 1835-1843: relatórios políticos administrativos, econômicos, religiosos etc.* Sociedade Goiana de Cultura, Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central, Centro de Cultura Goiana. Goiânia: Ed. UCG, 1986. (Memórias Goianas; 3)

BAÊTA-NEVES, Luis Felipe. *O combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Editora Forense-Universitária, 1978.

BARATA, Maria Helena. *A Antropóloga entre facções políticas indígenas: um drama do contato interétnico*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1993.

_____. *Tupi-Guarani e Jê Timbira: Articulações Étnicas em Processo*. Tese de doutoramento apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. 1999.

CAMPÊLO, Zacarias. *O índio é assim...* Rio de Janeiro, Casa Publicadora Batista, 1957.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo. Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais.

COMAROFF, Jean & John COMAROFF. *Of Revelation and Revolution: Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*. Volume 1. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Política Indigenista no século XIX”. In: _____ (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, FAPESP/Compainha das Letras/SMC, p. 133-154, 1992.

DALTRO, Leolinda. *Da catechese dos índios no Brasil (Notícias e documentos para a História) 1896-1911*. Rio de Janeiro. Typ. Da Escola Orsina da Fonseca, 1920.

FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991.

FARIAS, Agenor & LOPES DA SILVA, Aracy. “Pintura Corporal e Sociedade: os “partidos” Xerente”. In: Vidal, Lux (org.). *Grafismo Indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo: Studio Nobel: FAPESP: Editora da Universidade de São Paulo. 1992, p. 89-117.

FARIAS, Agenor. *Fluxos Sociais Xerente: organização social e dinâmica das relações entre aldeias*. Dissertação de Mestrado apresentada à FFLCH/USP. 1990.

FLEURY, Luis Gonzaga de Camargo. “Discurso com que o Presidente da Província de Goyaz fez a abertura da Primeira Sessão Ordinária da Segunda Legislatura da Assembleia Provincial no 1º de Julho de 1838”. In: *Relatório dos governos da Província de Goyaz de 1835-1843: relatórios políticos administrativos, econômicos, religiosos etc.* Sociedade Goiana de Cultura, Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central, Centro de Cultura Goiana. Goiânia: Ed. UCG, 1986. (Memórias Goianas; 3)

FLEURY, Antonio de Pádua. “Relatorio que á Assembleia Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinária de 1848 o Exm. Vice-Presidente da mesma Província Antonio de Pádua Fleury”. In: *Relatório dos governos da Província de Goyaz de 1845-1849: relatórios políticos administrativos, econômicos, religiosos etc.* Sociedade Goiana de Cultura, Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central, Centro de Cultura Goiana. Goiânia: Ed. UCG, 1988. (Memórias Goianas; 4)

_____. “Relatório que á Assembleia Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinária de 1849 o Exm. Vice-Presidente da mesma Província Antonio de Pádua Fleury”. In: *Relatório dos governos da Província de Goyaz de 1845-1849: relatórios políticos administrativos, econômicos, religiosos etc.* Sociedade Goiana de Cultura, Instituto de Pesquisas

e Estudos Históricos do Brasil Central, Centro de Cultura Goiana. Goiânia: Ed. UCG, 1988. (Memórias Goianas; 4)

GAGLIARDI, José Mauro. *O indígena e a República*. São Paulo. Hucitec; EDUSP; Secretaria de Cultura de São Paulo. 1989.

GALLOIS, Dominique T. “Introdução: percursos de uma pesquisa temática”. In: _____ (org.) *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005, pp. 7-23.

GALVÃO, Eduardo. “Áreas Culturais do Brasil 1900/1959”. In: *Encontros de sociedades. Índios e Brancos no Brasil*. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1979 [1953]: 193-228,

GIRALDIN, Odair & SILVA, Cleube Alves da. “O índio ou ouro: os contatos entre Akwen e os conquistadores no norte da Capitania de Goiás (hoje Tocantins)”: 1749-1811. In: *Revista Territórios e Fronteiras – Programa de Pós-Graduação em História – UFMT – V. 5 – N. 2 – Jul/Dez, 2004*.

GOMES, Antonio Joaquim da Silva. “Relatório que á Assembleia Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinária de 1851 o Exm. Presidente da mesma Província Doutor Antonio Joaquim da Silva Gomes”. In: *Relatório dos governos da Província de Goyaz de 1850-1853: relatórios políticos administrativos, econômicos, religiosos etc.* Sociedade Goiana de Cultura, Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central, Centro de Cultura Goiana. Goiânia: Ed. UCG, 1996. (Memórias Goianas; 5)

GOW, Peter. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon, 1991.

JAHODA, Gustav. *Images of Savages: Ancient roots of modern prejudice in Western culture*. Londres: Routledge, 1999.

JARDIM, Joze Rodrigues. “Relatório que á Assembleia Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinária de 1835 o Exm. Presidente da mesma Província”. In: *Relatório dos governos da Província de Goyaz de 1838-1843: relatórios políticos administrativos, econômicos, religiosos etc.* Sociedade Goiana de Cultura, Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central, Centro de Cultura Goiana. Goiânia: Ed. UCG, 1986. (Memórias Goianas; 3)

LADEIRA, Maria Elisa. *A troca de nomes e a troca de cônjuges: uma contribuição ao estudo do parentesco Timbira*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 1982.

LAVE, J. E. C. *Social taxonomy among the Krikati (Jê) of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University. Tese de doutorado, 1967.

LEACH, Edmund R. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996 (Clássicos, 6).

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas, SP: Papyrus, 3 ed., 2002.

LUZ, Edward Montoanelli. *As festas Xerente. Ritual e política em uma situação de liminaridade nas relações interétnicas entre a sociedade Xerente e parcelas da sociedade nacional*. Monografia de Graduação apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Brasília, 1999.

_____. *Em busca do passado perdido: uma análise estruturalista dos mitos sobre três heróis culturais Akwen-Xerente*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Brasília, 2005.

MASCARENHAS, Jose de Assiz. “Relatório que á Assembleia Legislativa de Goyaz apesentou na sessão ordinária de 1845 o Exm. Presidente da mesma Província Dr. Jose de Assiz Mascarenhas”. In: *Relatório dos governos da Província de Goyaz de 1845-1849: relatórios políticos administrativos, econômicos, religiosos etc.* Sociedade Goiana de Cultura, Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central, Centro de Cultura Goiana. Goiânia: Ed. UCG, 1988. (Memórias Goianas; 4)

MARIANI, Francisco. “Relatório que á Assembleia Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinária de 1853 o Exm. Presidente da Província Doutor Francisco Mariani” In: *Relatório dos governos da Província de Goyaz de 1850-1853: relatórios políticos administrativos, econômicos, religiosos etc.* Sociedade Goiana de Cultura, Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central, Centro de Cultura Goiana. Goiânia: Ed. UCG, 1996. (Memórias Goianas; 5)

MAYBURY-LEWIS, David. “Cultural Categories of the Central Ge”. In: Maybury-Lewis, D. (org.) *Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, MA, Harvard University Press. 1979, pp. 215-246.

_____. “Some Crucial distinctions in Central Brazilian Ethnology”. In: *Anthropo* 60. 1966, p. 340-358.

_____. *O selvagem e o inocente*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

MELATTI, Julio Cezar. *Índios e criadores: a situação dos Krahó na área pastoril do Tocantins*. (Monografias do Instituto de Ciências Sociais). Rio de Janeiro, UFRJ, 1967. v. 3.

_____. *O sistema social Krahó*. Tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, 1970.

_____. *O messianismo Krahó*. São Paulo, Ed. Herder/Ed. da USP, 1972.

_____. *Ritos de uma Tribo Timbira*. São Paulo: Ática, 1978 (Coleção ensaios, 53)

MELATTI, Julio Cezar. “Tocantins-Xingu, Cap. 30”. In: _____. *Índios da América do Sul - Áreas Etnográficas*. Página do Melatti, 2002.

NIMUENDAJU, Curt. “The Associations of the Serente”. In: *American Anthropologist*, New Series, vol. 41, n. 3 (Jul.-Sep., 1939), 408-415.

_____. *The Serente*. Los Angeles: The Southwest Museum, 1942.

_____. *The Eastern Timbira*. University of California Publication in American Archaeology and Ethnology. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1946. v. 41.

_____. *Cartas do Sertão. De Curt Nimuendaju para Carlos Estevão de Oliveira*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia. Assírio & Alvim, 2000.

OVERING, Joanna K. “Review Article. Amazonian Anthropology”. In: *Journal of Latin American Studies*, vol. 13, n. 1 (May, 1981), 151-65.

_____. “Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianense, Central Brazilian, and North-West Amazon socio-political thought”. In: Colson, Audrey Butt & H. Dieter Heinen (orgs.) *Antropologica 59-62/1983-84, Themes in political organization: the Caribs and their neighbours*.

PAULA, Luis Roberto de. *Dinâmica faccional Xerente: esfera local e processos sóciopolíticos*. Dissertação de Mestrado apresentada ao FFLCH/USP. 2000.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séc. XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, FAPESP, Companhia das Letras/SMC, p. 115-132, 1992.

POHL, Johann Emanuel. *Viagem ao interior do Brasil (1817-1821)*. São Paulo: EDUSP/Belo Horizonte: Itatiaia, 1976.

RAMALHO, Joaquim Ignácio. “Relatório que á Assembleia Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinária de 1847 o Exm. Presidente da mesma Província Doutor Joaquim Ignácio

Ramalho”. In: *Relatório dos governos da Província de Goyaz de 1845-1849: relatórios políticos administrativos, econômicos, religiosos etc.* Sociedade Goiana de Cultura, Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central, Centro de Cultura Goiana. Goiânia: Ed. UCG, 1988. (Memórias Goianas; 4)

RAVAGNANI, Oswaldo Martins. *A experiência Xavante com o mundo dos brancos.* Tese de doutoramento apresentada à Escola Pós-graduada de Ciências Sociais da Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo para obtenção do grau de Doutor em Ciências, 1978.

REIS, Francisco Carlos de Oliveira. *Aspectos do contato e formas socioculturais da sociedade Akwen-Xerente (Jê).* Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Brasília, 2001.

RIVIÈRE, Peter. *O indivíduo e a sociedade na Guiana: um estudo comparativo sobre a organização social ameríndia.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001 [1984] – (Ponta; v. 18).

SÁEZ, Oscar Calavia. *Autobiografia e sujeito histórico indígena.* Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina,(mimeo.), 2005.

_____. *Leading lives. Autobiography and indigenous leadership in Brazil.* Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina,(mimeo.), 2006.

SCHIAVINI, Fernando. *De longe, toda serra é azul.* Brasília: Criativa Gráfica e Editora LTDA. 2006.

TAGGIA, Rafael de. “Mappas dos Índios Cherentes e Chavantes na povoação de Thereza Cristina no rio Tocantins e dos índios Charaós da aldeia de Pedro Afonso nas margens do mesmo rio, ao norte da Província de Goyaz”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo XIX, 1856.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

_____. “Etnologia Brasileira”. In: Miceli, Sérgio (org.) *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995).* São Paulo: Editora Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999, pp. 109-225.

_____. “Imagens da natureza e da sociedade”. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. 2002a, pp. 317-345.

_____. “Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco”. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. 2002b, p. 401-457.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.
This page will not be added after purchasing Win2PDF.