



Ritual de nomação de estrangeiros em sociedades Jê-Timbira: endonimismo, “preensão” e multiplicadores nas relações sociais¹.

Luis Augusto Sousa do Nascimento
Instituto Federal do Maranhão (IFMA)
augustowohoty@gmail.com

DOI: 10.22481/odeere.v3i5.2719

Resumo: Analisa os processos rituais e político do ritual de nomação de estrangeiro

¹ Essa pesquisa foi financiada pelo Centro de Trabalho Indigenista no âmbito do Programa Educação Timbira.

em sociedades Jê Timbira no contexto das relações intersocietárias. Como categorias reflexivas, utilizo algumas noções perspectivistas tais como “preensão”, “predação”, “multinaturaslimo” e “reciprocidade” que são empregadas para correlacionar a outros grupos Jê, sobretudo, os Xikrin-kayapó, que apresenta um ritual de nomação cuja estrutura assemelha-se a dos Timbira. A pesquisa é o resultado de um intenso trabalho de campo descontínuo, porém associado que iniciou-se no início do ano de 2000, quando nesse mesmo ano o pesquisador se tornou neófito desse ritual. As considerações analíticas preliminares apontam que o ritual de nomação em sociedades Jê funcionam como mecanismo de “preensão” e estratégias multiplicadoras nas relações sociais.

Palavras-Chave: timbira, preensão, relações sociais

Abstract: Analyzes the processes and rituals of political dubbed foreign companies in the context of Ge Timbira intersocietal relations. How reflective categories, use some perspectival notions such as "hold," predation "," multinaturaslimo "and" reciprocity "that are used to correlate the other groups Ge, especially the Xikrin-Kayapo, which presents a naming ritual whose structure resembles to the Ge Timbira. The research is the result of intensive fieldwork discontinuous, but

associate who started in the beginning of 2000, the same year when the neophyte researcher became this ritual. The preliminary analytical considerations indicate that the naming ritual in societies Ge act as

mechanism "hold" strategies and peer social relationships.

Keywords: Timbira, preensão, social relations.

INTRODUÇÃO

Esse ensaio originou-se das reflexões ocorridas no colóquio sobre rituais, durante a XXXII Reunião Brasileira de Antropologia ocorrida em São Paulo no ano de 2012. Um dos fatores que estimulou a elaboração desse trabalho foi à discussão relacionada à etnologia Jê pautada nas análises dos rituais e nas práticas e transformações no mundo indígena, sobretudo nos rituais de nomeação, “transmissão” e “aquisição” de nomes. Outro fator fundamental para alicerçar a discussão foi minha participação² no ritual de nomeação de estrangeiro nas aldeias de grupos Jê timbira desempenhando a condição de neófito desse ritual. O acúmulo de dados sobre o ritual de nomeação de estrangeiro coletados durante minhas estadas junto às aldeias dos grupos timbira nos Estados do Maranhão e Tocantins e as considerações apontadas durante as sessões do referido *Colóquio* fazem parte das reflexões desse trabalho.

Os Timbira são grupos que norteiam sua vida através dos rituais, pois o mundo timbira centra-se em um calendário cíclico de rituais de iniciação, agregação, separação (GENNEP, 1979), que são fundamentais para reprodução sociocultural do grupo. No entanto, não tratarei aqui de todos os rituais do calendário sazonal timbira, sobretudo pela dimensão social e política que cada um possui e que seria inviável abordar nessa proposta inicial, cuja intenção está centrada na construção de um ensaio que venha contemplar as dinâmicas corporais e políticas do ritual de nomeação, intercalando com outras situações etnográficas de ritual entre sociedades Jê, sobretudo, os *Membengokré-Xikrin* cuja estrutura ritual segue alguns pontos de convergência com o ritual de nomeação de estrangeiros entre os Timbira.

Dessa forma, a minha intenção é analisar os aspectos centrais do ritual, considerando noções de “preensão³” como elemento que pode indicar como multiplicadores nas relações

² Em todos os grupos timbira em que o autor visitou, o mesmo foi nominado, recebendo nomes distintos. Minha primeira nomeação foi realizada na aldeia Nova Krahô – Tocantins - de onde vem à descrição que farei referente ao ritual de nomeação de estrangeiro.

³ Utilizo essa categoria adotada por Cohn (2005) para analisar situações entre os Membengokré-Xikrin no contexto das relações com o “outro”, sobretudo para se distanciar da noção de “predação” muito utilizada em estudos da etnologia ameríndia.

sociais. Esse ritual está deslocado do calendário sazonal e surge no mundo timbira no início do século XX em decorrência das relações intersocietárias entre índios e não índios, reelaborando a “forma timbira” no processo de reordenação social com o “outro”, sem deixar de considerar as bases sociocosmológicas⁴, ou seja, na perspectiva de buscar aliados “civilizados” orientados pelo mito do *Auke*⁵ - o qual narra à origem dos *köpê* (não índio). Esse mito considera a cultura dos “civilizados” como superiores à sua própria (timbira), que lhes foi atribuída por uma escolha considerada equivocada por terem optado a objetos considerados da cultura dos índios, como por exemplo, escolhendo o arco e a flecha, portanto, se afastando da condição de “civilizado”. No momento em que o herói mítico – *Auke* - os colocou diante da opção por uma das duas alternativas – na escolha do arco e flecha, os índios se manteriam como índios e continuariam a morar na floresta/cerrado, caso contrário, escolhido a espingarda, tornar-se-iam “civilizados” e passariam a morar na cidade da maneira dos “civilizados”.

Os registros⁶ encontrados na literatura etnográfica referentes ao ritual de nomeação de estrangeiros em sociedades Jê-timbira são poucos. Os primeiros aparecem de forma discreta nos escritos do etnólogo alemão Curt Nimuendajú (1946) que passou pelas aldeias timbira no começo do século XX, deixando registros concisos sobre vários aspectos da vida social dos Timbira, especificamente, referentes aos Apinajé (Tocantins) e Ramkokamekra (Maranhão). O antropólogo estadunidense Willian Crocker (2006, 1976) dispõe de riquíssimas pesquisas do aspecto ritual de um grupo timbira - os Ramkokamekra. As pesquisas de Crocker centram-se na organização social, nos aspectos rituais, na sexualidade e nas relações mágicas (feitiçaria). Outro ícone dos estudos de rituais de grupos timbira é Júlio Cezar Melatti, que em seu livro clássico, *Ritos de uma Tribo Timbira* (1978) analisou com maestria a vida cíclica ritual dos Krahô, abordando os aspectos da organização social, os processos das relacionais com os outros timbira do Brasil central e com os *köpê*. Manuela Carneiro da Cunha (1976), em sua tese de doutoramento, intitulada “*Os mortos e os outros*” faz uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os Krahô, descrevendo aspectos dos principais rituais de agregação e separação desse grupo.

Dentre as pesquisas mencionadas acima, não existem registros específicos e exclusivos sobre o ritual que coloco em pauta, porém as pesquisas citadas são de fundamental importância para qualquer análise da vida ritual e cerimonial timbira. Dessa maneira, o referencial analítico do

⁴ Referentes a reagrupamento e aliança com o “outro”, ver (MELATT, 1976) e sobre a mitologia timbira ver Nimuendajú (1946)

⁵ Sobre o mito do *Auke*, ver (CROCKER, 1976, e SCHULTZ, 1976)

⁶ Segundo Ramão Apinajé, 88 anos e que conheceu o etnólogo Curt Nimuendajú, informou-me que ele não recebeu nome entre os Apinajé, sobretudo pelo fato do próprio Nimuendajú alegar que já havia sido batizado entre os Guarani.

ensaio está pautado nas observações direta realizada pelo autor quando o mesmo realizou trabalho de campo entre os Timbira na região do centro-oeste do Maranhão e norte do Estado do Tocantins.

O ensaio está organizado em três momentos associados e descontínuos: 1) na primeira parte, uma descrição sucinta sobre os grupos timbira para contextualizar os rituais realizados por eles; 2) uma descrição densa do ritual de nomeação de estrangeiro e; 3) uma terceira parte contemplando concepções teóricas (GENNEP, 1978, TURNER, 1995; LEACH, 1995; PEIRANO, 2000; MAUS, 2003; CAVALCANTI (2006, 2002) relevantes para as análises antropológicas de rituais, fazendo-se uma análise comparativa com alguns rituais realizados pelos *Membengokré-Xikrin* tomando como referência as pesquisas de (COHN, 2008, 2005).

OS TIMBIRA, A LITERATURA ETNOGRÁFICA E SEU CONTEXTO

Os Timbira de acordo com Nimuendajú (1946) são grupos de uma subdivisão do tronco linguístico Jê e juntamente com os Kayapó formam o grupo classificado como Jê do norte. Esses grupos apresentam uma mesma história de contato, cuja literatura específica (LEA, 2011, 1986), (TURNER, 1992), (FISHER, 2005), (GIANNINI, 1991), (GORDON, 1996), (COHN, 2008, 2005) para os Kayapó e; (NIMUENDAJÚ, 1946), (MELATTI, 2000, 1978, 1976), (CROCKER, 2006, 1976), (DA MATTA, 2000, 1976, 1973), (AZANHA, 1984), (LADEIRA, 1982) para os Timbira relata que o contato ocorreu desde meados do século XVIII e início do século XIX, atingidos por frentes pastoris de caráter expansionista patrocinadas por empreendedores particulares com apoio do poder oficial.

Os registros encontrados sobre os Timbira referentes ao início do século XX estão detalhadamente presentes na literatura etnográfica de Curt Nimuendajú, que realizou várias incursões pelo interior do Brasil e, nas décadas de 1920 e 1930 passou pelas regiões norte e centro-sul maranhense, onde se concentravam, nesta última, boa parte dos Timbira. Também as cartas que Curt Nimuendajú escreveu para Carlos Estevão, então diretor do Museu Nacional de Etnologia na década de 1920 as quais foram publicadas no livro “Cartas do Sertão” (1998) são enriquecedoras para entender o contexto timbira da época. Portanto esses documentos complementados pela oralidade do grupo formam o alicerce básico para localizar o espaço territorial e as relações sociais dos Timbira no início do século XX.

Atualmente, os Timbira formam um conjunto de oito grupos: Krahô e Apinajé Na região do norte do Tocantins; Gavião-Pykobjê, Krikati, Apãnjekra-Canela e Ramkokamekra-Canela e os

Krenyé na região centro-sul do Maranhão e os Gavião-Parakateyê na região norte do Pará. Esses grupos compartilham um fundo cultural comum, a *Forma Timbira* (AZANHA, 1984), que aproxima seus ritos, mitos, língua e cosmologia, como fica explícita nas considerações do etnógrafo Curt Nimuendajú:

Os Timbira têm consciência de que são tribos de uma grande unidade étnica, cujas características mais importantes são, além da língua mais ou menos igual, sobretudo o sulco horizontal no cabelo, as rodela auriculares, a aldeia circular e a corrida de toras (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 123)

Alguns desses aspectos marcantes registrados por Nimuendajú em 1920, que se caracterizam como aspectos diferenciadores do grupo, tais como o corte sulco nos cabelos, as rodela auriculares, entre outros, deixaram de ser usados por alguns grupos timbira em decorrência da dinâmica cultural, do processo da pressão do contato com outros indígenas e, principalmente, pela ação missionária que tentou impor outros modos de vida para os índios, porém não com tanto sucesso. No entanto, apesar das mudanças na organização social, como por exemplo, a intervenção do movimento indígena e seus líderes, suas aldeias permanecem circulares⁷ e a corrida de tora⁸ presente como elemento dinâmico. A corrida de tora está sempre associada a algum ritual. Conforme o ritual que se realiza, as pessoas (homens, mulheres e crianças) que participam da corrida de tora, mudam sua posição, conforme os condicionantes⁹ cerimoniais e sua determinação nominal, assim como muda também o formato das toras (tamanho, corte, a pessoa que corta; a pessoa que ornamenta, entre outros) e o caminho a ser percorrido pelos agentes cerimoniais. De acordo Melatti (1978), as corridas de tora constituem a representação da passagem de todos dos elementos "naturais" para o âmbito da sociedade. As corridas de tora e a *endonomia* são uma prática na qual os Timbira deixam evidente a sua marca, sua distintividade e o constructo da "forma timbira" como apontam alguns antropólogos (MELATTI, 1978; AZANHA, 1984; CROCKER, 2006) que chamam classificar os Timbira como grupos que mantêm um *conservantismo cultural* ou nas palavras dos autores: "o conservantismo

⁷ Nimuendajú (1946) considera como um dos mais característicos elementos da "cultura" timbira, a forma circular de suas aldeias. Veja que o autor desenvolve a ideia de forma, que é seguido por Azanha (1984).

⁸ A corrida de tora, mesmo como marca que antecede um rito timbira ver Melatti (1978), hoje está se tornando um ícone do que a antropologia contemporânea denomina de cultura com aspas. Para essa discussão ver Carneiro da Cunha (2009).

⁹ O lugar do indivíduo timbira durante as festas cerimoniais não é marcado pelo fato de pertencer a determinada família ou ter status na hierarquia da aldeia e, sim pelo fato de pertencer a uma determinada metade cerimonial, seja de classes de idade *haaracatej/kyjcatejê* ou metades cerimoniais políticas *atycmàakra/càamaakra*.

timbira¹⁰". Essa classificação pode corresponder à proposição levantada por alguns etnólogos que consideraram os Jê como sendo grupos fechados, por exemplo, em considerar que os sistemas endonímicos dos Jê, os nomes, assim como os bens herdados são mantidos no interior do grupo, constituindo parte de sua propriedade e da sua identidade incorporadas e designando relações sociais particulares, como destaca alguns pesquisadores (COHN, 2000, 2004; LEA, 2012, 1986)

Cohn (2005) demonstra que as sociedades Jê não são tão fechadas como se pensa, mas que elas mantêm-se abertas para o "outro" no sentido de buscar coisas diversas: pessoas, bens rituais ou materiais e instrumentos para a produção econômica.

Nos Jê se manifesta claramente essa "abertura para o Outro". A incorporação contínua de elementos tomados dos Outros demonstra que, se o processo de formação das diferenças internas teve início no tempo mítico, ele não foi interrompido, mas, ao contrário, é permanente reelaborado a partir de relações efetivas e históricas que estabelecem com os diversos tipos de Outros. (COHN, 2005, p. 26)

Assim, essa discussão demonstra ser fundamental para a compreensão das formas sociais Jê da necessidade de buscar coisas de "fora" na perspectiva de "preensão" (COHN, 2005) para dinamizar o sistema social interior. A incorporação do exterior obedece a uma lógica da internalização das diferenças. Assim, a abertura para o exterior se configura como sendo a fonte de recursos materiais e simbólicos; o simbólico já adquirido em tempos míticos. Nesse sentido, precisamos efetivamente ultrapassar a fronteira aldeã para discutir as relações que os Jê estabelecem para além do círculo das casas, tomando-as como propriamente sociais, no sentido pleno do termo. Essas relações são pensadas a partir de diferentes referências, criando gradações diversas entre o Eu e o Outro, ou o Eu e o Não-Eu, o Outro e o Não-Outro, em combinações variadas.

Atualmente, os interlocutores se ampliaram, as conversas se deslocaram do centro da aldeia para a periferia ultrapassando os segmentos residenciais; os agentes de interlocuções são díspares (igrejas, ONGs, antropólogos, empresas mineradoras, agentes estatais, comerciantes, indígenas intelectuais etc.). As viagens esporádicas para as cidades vizinhas às aldeias (Melatti, 1978) que os Timbira faziam outrora, não são mais esporádicas e sim, constantes e necessárias em

¹⁰ A ideia de conservantismo cultural está muito presente nos trabalhos de Melatti (1978), Ladeira (1998), Azanha (1984). Embora perceba que esse *conservantismo cultural* está associado à estilização referentes à alguns grupos vizinhos aos timbira, principalmente aos Tenetehara-Guajajara, bem como a resistência que esses grupos tiveram em relação à adaptação aos trabalhos pastoris comum no entrono do seu território, pois os timbira não foram absorvidos pela sociedade pastoril; continuaram ao lado dela, mantendo seu modo próprio de viver. No entanto, para o meu entendimento é necessária uma discussão curada a respeito dessa categorização.

conformidade com a política de atendimento assistencial, muitas das vezes solicitadas pelos líderes políticos indígenas, tais como (postos de saúde, escolas, curso para professores, funcionários do Estado) e das ONGs, que buscam preparar líderes políticos, bem como assessoramento ambiental e formação de associações/organizações indígenas entre outras atividades que requerem a presença dos indígenas na cidade¹¹. Dessa forma, os índios estão na cidade, porém morando nas aldeias. Com essa mudança social, os grupos Jê(s), e especificamente os Timbira procuram reelaborar sua vida cotidiana, porém, assentados na sua base sociocosmológica.

Conforme Azanha (1984), os grupos timbira reelaboram sua *forma* de ser Timbira, incorporando novos elementos quase sempre atrelados as suas mitologias e voltados para a afirmação de uma superioridade *intra-étnica* frente aos outros grupos indígenas. Fica evidente na fala dos indígenas a necessidade da reelaboração da “forma timbira” e o posicionamento da superioridade *intra-étnica* adotada por alguns grupos.

Nós somos os verdadeiros índios. Nós corremos de tora, se pintamos. Olha o cabelo da rapaziada, tudo grande, não é Guajajara [grupo tupi] não que corta cabelo igual *köpê*¹²[não índio]. Apãnjekra-Canela é índio mesmo de verdade, sangue legítimo de índio. Meu povo não vive na cidade, porque índio de verdade tem que morar na aldeia, correr de tora e ficar brincando como os nossos bisavôs brincavam aqui no *krin* [aldeia]; tudo direitinho. Olham os Krikati, os Pukobjê; eles estão deixando de ser índio mesmo, não corre mais de tora, não se pintam e estão todos virando *köpê*, usando coisa de *köpê*; agente gosta de coisa de *köpê*, mas temos que seguir e cuidar das coisas que nossos bisavôs deixaram para nosso povo, nossa cultura (...) não tem que deixar perder. (Filipinho Tutê Canela, Aldeia Porquinhos – Maranhão, 2008).

Os trabalhos de Nimuendajú (1946) deixam evidências de que os Timbira reconhecem uns aos outros como parentes, membros do mesmo grupo, pelo fato de todos os indivíduos cortarem o cabelo da mesma maneira, disporem as casas das aldeias em círculos e correrem de tora. Em pesquisa recente, Ladeira (1982) chama atenção que uma das marcas do reconhecimento timbira além dos já citados é, a classificação nominal. A autora (Id. Ibid.) cita um caso do encontro entre uma mulher krahô com um homem apãnjekra numa cidade brasileira, cuja primeira pergunta que

¹¹ Por exemplo, os principais presidentes e diretores das associações indígenas timbira compraram ou alugaram casas na cidade. sobre essa abordagem, ver Nascimento (2007; 2005)

¹² *Köpê* na língua Jê-timbira serve para designar os não-índios. O Padrão adotado nesse trabalho para a grafia das palavras em língua Jê-timbira segue o modelo proposto pela Comissão de Professores Timbira.

ambos fizeram foi: “*Jum mam japry*” [qual o seu nome?] *Inxénc. Ta’ na* [agora eu sei]. A partir dos nomes começaram a identificar relações de parentesco e seus possíveis parentes próximos e afins e dessa forma, o reconhecimento de uma antecedência de parentela.

Atualmente, com a nova forma timbira de se fazer política¹³ deslocando-se do centro para a periferia, se configura um novo cenário cujas representações sociais do ser timbira são reelaboradas e retomadas, sempre buscando a base cultural comum timbira. Os grupos procuram se afirmar como Timbira na oposição, no contraste, ou seja, na busca dos elementos dessa base cultural comum, ausente em seus pares, ou seja, reelaboram o que o “outro” tem que seus pares não têm ou não o praticam, como exemplo, os Pukobjê estão adotando a maneira de deixar todos os homens com cabelos longos, comum entre os Krahô e Apãnjekra-Canela e tão distante dos Pukobjê durante muito tempo. Os Timbira estão reelaborando alguns rituais e intercambiando *padré* (que organiza os rituais) e cantores para outros grupos e aldeias, como o caso dos Apinajé, que na atualidade, não realizam os rituais de nominação tão destacados pelo antropólogo Roberto Da Matta.

A partir da década de 1990, com as mudanças na legislação da política indigenista, ocorreu uma descentralização das ações da Fundação Nacional dos Índios (Funai) para outras esferas estatais, como Ministério da Saúde (MS), Ministério da Educação (MEC) dentre outras mudanças sociais, dar-se-á a proliferação de funcionários indígenas nas aldeias. Antes de 1988, os poucos funcionários indígenas resumiam-se aos professores bilíngue treinados pelo *Instituto Summer of Linguistic* sob a coordenação da Funai, além de alguns indígenas que foram enquadrados como auxiliares de serviços gerais pelo órgão indigenista oficial. Atualmente, existem professores, agentes de saúde, agentes ambientais, agentes de saneamento, merendeiras, vigilante entre outros; todos recebendo salários. Essas mudanças ampliaram novas formas de relações sociais, entre índios e índios, entre índios e não índios, dinamizando um novo campo nas relações intersocietária.

Não considero essas mudanças como processo desarticulador da estrutura do grupo, porém posiciono-me assim como Leach (1995), que enfatiza que o observador externo tende a supor que as mudanças na estrutura social do grupo dever ter um significado desagregador. No entanto, isso é apenas um preconceito supor que as mudanças são destruidoras da lei, da lógica e da convenção.

¹³ Para uma melhor compreensão do fazer político extra aldeia entre os Timbira em associação e organizações indígenas, ver Nascimento (2007; 2005)

RITUAL E ORDENAÇÃO SOCIAL

Sabemos que o ritual é um dos temas mais discutidos na antropologia, remontando desde os trabalhos de (DURKHEIM, 1996; VAM GENNEP, 1978; GLUCKMAM, 1974; TURNER, 1974, 2005; e LEACH, 1995) e no Brasil (PEIRANO, 2000, 2006, 2003; DA MATTA, 2000, 1976, 1973; CAVALCANTE, 2006, 2002) entre outros, que vêm se dedicando ao tema. No último século inúmeras definições foram propostas e infindáveis classificações sugeridas (GENNEP, 1978). Portanto, não pretendo aqui fazer reflexões sobre essas inúmeras definições de rituais, tampouco separar os comportamentos sociais e individuais de forma absoluta dos rituais.

Pretendo intercalar o ritual de nomeação de estrangeiro em sociedade Jê-Timbira, fazendo uma análise que permita descortinar um panorama muito mais amplo, que ultrapassa o momento ritual, ou seja, perceber os arranjos que se intercalam entre sociocosmologia e políticos, bem como realizar um exercício de comparação com algumas formas rituais praticados pelos *Membengokré-Xikrin* com a finalidade de entender os valores pensados e vividos pelas sociedades Jê nos processos rituais de nomeação, pois de acordo com Cohn (2005), os agrupamentos sociais constitutivos dessas sociedades não se fundam meramente nas relações de parentesco, na descendência ou aliança, mas na nomeação e na transmissão de nomes.

Nomes e prerrogativas constituem uma parcela da pessoa, são parte da pessoa, [denominado de sua *persona* social]. A oposição e a complementaridade da fabricação do *corpo* e da transmissão e atribuição do *nome*, anuncia-se como responsabilidade de pessoas diversas, ou relações diversas. (COHN, 2005, p. 87)

Gennep (1978) em seu livro clássico “*Os ritos de Passagem*” quando enfatiza a classificação dos rituais, ele faz uma descrição profunda de certos rituais, chama a atenção para a importância da visão geral do ritual e sugere aos pesquisadores de rituais para romper as limitações das fases rituais, analisando o corpo envolto, o antes e o depois, já que todas as fases são relativas umas às outras. Assim como bem destaca a antropóloga Mariza Peirano (2006) os rituais não se separam de outros comportamentos sociais de forma absoluta; portanto, para as sociedades Jê, nomes não se separam das relações sociais. Uma flexibilidade analítica se segue, portanto, e a abordagem desenvolvida para estudar os rituais pode ser utilizada de maneira produtiva e criativa para analisar eventos em gerais. Assim pretendo pautar a minha análise a partir da observação e participação em rituais de nomeação na condição de neófito e pesquisador.

O ritual de nomeação de estrangeiros em sociedades Jê-Timbira: uma descrição.

Um *outsider* que chega a visitar uma aldeia habitada por índios timbira tem grandes possibilidades de passar pelo ritual de nomeação cujo movimento é dinâmico, podendo acontecer em momentos apropriados para o neófito e para a comunidade ou grupos de parentelas que desejam dar o repassar um nome. Quando os timbira passam a sentir um pouco de confiança como “outro” ou o *köpê*, o chefe da aldeia e líderes de grupos domésticos passam e indagar a procedência do *outsider* e comprovando a sua boa índole, se inicia os preparativos de uma ato ritual: a nomeação de estrangeiro.

Informações obtidas por mim junto aos antropólogos Júlio Cezar Melatti e Willian Bill Crocker confirmaram que o ritual de nomeação de estrangeiros é realizado pelos Timbira desde início do século XX e que o antropólogo estadunidense Buell Quain¹⁴ na década de 1930 passou por esse ritual entre os Krahô, sendo para os pesquisadores consultados acima, o primeiro *outsider* a participar de um ritual de nomeação. Crocker e Melatti também me relataram que eles próprios passaram por este ritual, porém somente depois de mais de três semanas nas aldeias, quando os índios resolveram preparar¹⁵ o ato cerimonial - Melatti entre os Krahô no Tocantins e Crocker entre os Ramkokamekra-Canela no Maranhão.

Para os Timbira, os *köpê* como são chamados os não indígenas, não formam um bloco monolítico homogêneo. Eles classificam os *köpê* em uma série de pares de grupos opostos: brancos e negros, funcionários do Estado e de ONGs, católicos e crentes, distantes e próximos. Os Timbira têm a consciência do preconceito expresso pelos sertanejos regionais, considerados como “próximos” os quais circundam seus territórios, bem como sabem que os “distantes” que moram em grandes cidades, possam ajudá-los, presenteá-los e não demonstram preconceitos, vivem em suas aldeias sem rejeitar o modo de vida dos índios, gostam de assistir às festas, tirar fotos e consideram tudo exótico, lindo. São esses *köpê* “distantes” (preferencialmente) que os Timbira escolhem para batizar, dar nome, porque apostam na boa recepção em suas cidades, como alojar-se em suas casas quando viajam para as cidades, bem como na perspectivas de receber bons presentes e manter bons aliados. Anteriormente, os *köpê* – durante o período dos primeiros contatos eram considerados inimigos preeminentes e a “preensão” desses sujeitos tornaram-se fundamentais para os novos arranjos políticos e cerimoniais.

¹⁴ Esse antropólogo fez pesquisa entre os Krahô no período de 1938-39, tendo cometido suicídio no ano de 1939 quando retornava da aldeia para sua cidade de origem. Esse fato é romanceado pelo escritor Bernardo de Carvalho no livro “Nove Noites”.

¹⁵ O professor Júlio Melatti relatou-me uma sequência de antropólogos que foram batizados pelos Timbira entre eles, Harold Schultz, e Vilma Chiara na década de 1950, Manuela Carneiro da Cunha na década de 1970.

O ritual de nomeação de estrangeiro é classificado em vários tipos. Existe a nomeação de uma pessoa que eles elegem para ser *pa'hi* (chefes honorários), que não pode ser qualquer pessoa, mas sim uma pessoa especial, que ajuda com destaque o grupo e que já passou muito tempo vivendo entre eles. O *pa'hi honorário* tem obrigação de ajudar o grupo e é quase sempre chamado para opinar sobre questões que envolvem o grupo com os agentes exógenos e de outras esferas da sociedade circundante. Esse *pa'hi honorário* sempre que podem, contribui para a realização dos principais rituais. Existe também o *pa'hi yo púyê* (chefe das mulheres), meu caso, quando após receber o nome tem vários compromissos com as mulheres da aldeia como, por exemplo, prestar proteção, caçar alimentos, patrocinar rituais entre outros ofícios; e o último caso, o ato simplesmente para receber nome, o mais praticado entre os Timbira para com os *outsiders*. Este último não mantém compromissos intensos com as pessoas da aldeia.

Os Timbira são grupos de estrutura social dual cujas tendências são representadas pela profusão de metades¹⁶ cerimoniais fundamentadas numa ideologia que preza pela simetria e harmonia. Por razões da dualidade intrínseca do grupo, o ritual de nomeação é definido na oposição de gênero, ou seja, se o sujeito submetido ao ritual for do sexo masculino, quem irá comandar o ritual são as mulheres, mas é o nominador será uma pessoa do sexo masculino e o neófito passa a chamar de *kety* seu nominador. No caso do sujeito ser do sexo feminino, o ritual passa para o comando dos homens, mas a nominadora será uma pessoa do sexo feminino cujo neófito passa a chamá-la de *twyj*. Apesar da oposição definida, todos os segmentos sociais participam do processo ritual.

Cada pessoa, qualquer que seja seu sexo, pertence a uma ou outra metade cerimonial e política, conforme os nomes pessoais dos quais sejam portadores. Uma série de prerrogativas está ligada às pessoas nominadas em decorrência de pertencer a uma dessas metades. Em relação às metades *wakemejê* e *catamejê*, que norteiam a vida política na aldeia, seguem uma sequência explicativa: a metade *wakemejê* está ligada ao dia, a estação seca, ao oriente, ao pátio da aldeia, as palhas para enfeite são de cor clara, às listras verticais da pintura de corpo etc. A metade *catamejê*, está ligada à noite, a estação chuvosa, ao ocidente, à periferia da aldeia, as palhas para enfeite são de cor escura, às listras horizontais da pintura de corpo etc. Essas duas metades fazem parte de uma série de oposições.

O Ritual em questão é realizado sempre nas primeiras horas da manhã, antes do sol apontar seus primeiros raios. No amanhecer, o animador de pátio entoia o chamado, avisando à

¹⁶ São várias as metades cerimoniais. Para melhor compreensão dessas metades timbira, ver (MELATTI, 1978; LADEIRA, 1982).

comunidade que está na hora de iniciar o processo ritual. Aos poucos, homens, mulheres e crianças vão se aglutinando no centro do pátio. Depois de reunidos e definido o nominador que pode ser adulto ou criança, direcionam-se para a casa onde está hospedado o neófito que é carregado aos ombros pelas mulheres, caso o neófito seja do sexo masculino e pelos homens se for do sexo feminino até a beira do rio para o banho de purificação.

O banho é dado pela oposição, ou seja, mulheres banham homens e homens banham mulheres. Após o banho, o visitante é levado novamente carregado nos ombros das mulheres ou homens, dependendo do sexo do neófito, até o pátio e sendo acompanhado por várias pessoas da comunidade. Chegando ao centro do pátio fica postado em pé em cima de uma esteira. As pessoas separam-se e se distribuem em duas filas paralelas e frontais por gênero, ou seja, do lado do sol nascente se posicionam os homens da aldeia e do lado do poente, as mulheres. O neófito fica de pé no meio entre as duas filas, quando passa a ser emplumado com penas de arara, papagaio e pintado conforme o símbolo que irá identificar seu pertencimento às suas partes cerimoniais, ou seja, sua metade cerimonial e política. Geralmente são as mulheres que são responsáveis pela pintura das pessoas que passam pelos processos de receber nomes.

Nesse contexto, os animadores de pátio entoam várias cantigas, cujas letras se referem ao chamar atenção pelo respeito com os parentes, pelo compromisso de proteção, pela solidariedade e pela reciprocidade. O animador exalta para que o neófito não esqueça o povo que está lhe acolhendo agora, selando uma relação de amizade, como também solicita ao novo “aparentado” para não sumir da vida da comunidade: *“lembre sempre de nós onde que você esteja. Nossa aldeia agora é também a sua casa. Aqui também você pode fazer parente”*.

Percebe-se que neste caso, como bem frisou Peirano (2006), o ritual não só atua para marcar a agregação ao grupo, marcar passagem de status, mas também constrói e reforça os vínculos entre o indivíduo e o grupo.

O que vemos é um está presente no outro e vice-versa: consideramos o ritual um fenômeno especial da sociedade, que nos aponta e revela expressões e valores de uma sociedade, mas o ritual expande, ilumina e ressalta o que já é comum a um determinado grupo. (PEIRANO, 2003, p.10)

O neófito já emplumado e pintado com suas cores e listras correspondentes à metade cerimonial do seu nominador, é entregue pelo animador que segura pelas mãos do mesmo movimentando-se de um lado a outro entre as pessoas perfiladas, apresentando-o para a comunidade. Fazendo esse movimento, o animador entrega o recém-nominado para seu

nominador, que continua o movimento que por sua vez entrega novamente para o animador que apresenta seu nominador, *kety* e anuncia seu nome em seguida. Depois apresenta para o iniciado seus parentes mais próximos *enxe, enxu, iprôm, itõi, ikrá*, respectivamente mãe, pai, esposa, irmã e filho.

Ao receber um nome, o indivíduo passa a compor uma vasta rede de relações sociais. Com o nome ele passa a ser membro de certas metades e de certo grupo, recebe determinados papéis rituais, passa a contar com amigos formais (*hópi* e *hópitxoi*) e tende a usar os mesmos termos de parentesco que o seu nominador. Também isso significa dívidas, pois no dizer timbira: “*parentes têm que cuidar dos parentes. Parentes dão presentes a parentes, trocam presentes*”, principalmente quando o parente se encontrar numa fase boa de presenteá-los como, por exemplo, quando viajar para a cidade trazer uma lembrança para seus entes. Isso equilibra as relações.

O encerramento do ritual se dá com a distribuição de presentes de vários grupos residências para neófito. A maioria das pessoas presente no cerimonial se direciona ao neófito com presentes, tais como colares, pulseiras, braceletes, cintos, anéis, brincos, esteiras entre outros artefatos, convergindo para as análises de Marcel Mauss (2003) no “Ensaio Sobre a Dádiva” quando observou a importância das trocas de presentes que se alinha ao *dom e contra dom*, isto é, o contrato de dar e receber presentes. O argumento central do *ensaio* é de que a dádiva produz a aliança, tanto as alianças matrimoniais, políticas, econômicas, jurídicas e diplomáticas. Mauss (Id. Ibid.) já definia a dádiva de modo mais amplo. Ele inclui não só presentes como também visitas, festas, comunhões etc. Dessa forma selam-se um contrato, onde tende a prevalecer à solidariedade e a reciprocidade, no caso específico das ofertas de presente entre os Timbira, a solidariedade e a reciprocidade entre *köpê* e *mehe*¹⁷.

O neófito é conduzido para a casa onde mora seu nominador para conhecer seus parentes afins e receber alguns conselhos, pedidos e uma lista de retribuições aos pares afins (contrato). Também nesta mesma ocasião, a comunidade solicita ao visitante uma animação para a aldeia, o que significa financiar um banquete. Geralmente o pedido é a compra de um bovino, sendo que uma parte é dividida entre os núcleos residenciais e a outra parte reservada para o preparo de uma comida ritual, denominada de *paparuto* ou *berubu*, preparada com massa de mandioca recheada com carne, que pode ser de gado, caça, porco, aves ou peixe enrolado em folhas de bananeira brava e assado no calor de pedras que são aquecidas sobre o fogo. Essa comida é preparada exclusivamente pelas mulheres, sendo que os homens participam auxiliando com

¹⁷ *Mehe* – *me* – minha + *hen* carne = minha carne, portanto, minha gente.

alguns trabalhos, tais como cortar folhas de bananeira brava no mato. Essa comida é distribuída¹⁸ no pátio para todas as pessoas.

A partir de então, selam-se relações e o *outsider*, já considerado parente, passa a conviver na mesma casa (*inkré*) do seu *kety*, tendo seus direitos e deveres como parente do núcleo residencial e do universo timbira. Todas as vezes que retornar à aldeia, tem a obrigação de ficar na casa dos seus entes, principalmente na casa do seu *kety* e lhe atribuir presentes.

Os aspectos simbólicos e políticos do ritual de nomeação de estrangeiros são unidades que mantêm as propriedades específicas do comportamento ritual. Turner (2005) descobriu que não conseguiria analisar símbolos rituais sem estudá-los numa série temporal em relação aos outros “eventos”, pois os símbolos estão essencialmente envolvidos com o processo social.

A partir de então passo a analisar os processos sociais do ritual de nomeação de estrangeiro fazendo uma comparação com alguns aspectos dos rituais de nomeação dos *Membengokré-Xikrin*

ENDONIMIA TIMBIRA E OS ASPECTOS TRANSMISSIVOS E AQUISITIVOS DOS MEBENGOKRÉ-XIKRIN

Nas etnografias (MELATT, 1978; DA MATTA, 1976, 1973, 2000; LEA, 2012, 1986; COHN, 2008, 2005) referentes às sociedades Jê do norte, concebem que a pessoa é formada e constituída por corpo e por nomes, que lhes dão sua personalidade social. As práticas de nomeação põem em jogo outras relações não somente entre nominadores e nominados, mas significam o partilhar não somente corpos, pessoas, mas nomes e com eles uma série de prerrogativas. As condições para que os processos de fabricação de pessoas e nomes tão centrais para as sociedades Jê do norte e outros ameríndios se completem e recomecem sempre com a participação de estrangeiros, sejam eles não índios ou indígenas. Seguindo essas considerações, apresentaremos uma breve reflexão a respeito dos processos de fabricação de pessoas e o “dar” nomes entre os Timbira tomando como parâmetro, o ritual de nomeação de estrangeiros no seio dessas sociedades, assim como traçaremos um paralelo com alguns apontamentos relacionados à “transmissão” e “aquisição” de nomes entre os *Membengokré-Xikrin*.

As etnografias referentes aos Timbira não dão pistas evidentes da origem que cada nome tem, porém demonstram que o processo de nomeação é orientado a partir das relações de parentesco, prevalecendo a troca de nomes obedecendo as regras de transmissão e a lógica

¹⁸ No mito do *Rakwôl*, somente a metade *Harãcatejê* pode comer essa comida no pátio, porém nesse ritual todos são convidados a participar da comilança. Ver (PANET, 2005) sobre o mito do *Rakwôl*.

endonímica. Entre os Timbira não existe a preponderância de nomes feios e nomes bonitos, tampouco nomes consagrados em processos xamânicos como é frequente entre os *Membengokrê-Xikrin*. Cohn (2005) destaca que entre esse grupo, o xamanismo¹⁹ é o melhor recurso e meio de aquisição de nomes.

Nomes são os itens de aquisição xamânica por excelência. É possível criar novos nomes, como os nomes comuns, sem classificadores rituais, surgidos em uma autonominação e só então inseridos no sistema e no patrimônio de nomes – mas, se privados do classificador ritual, não serão jamais vinculados à produção ritual de pessoas. (COHN, 2005, p. 102)

Para os Timbira, os nomes não são adquiridos em processo de possessão xamânica, tampouco são fabricados, eles são transmitidos em cadeias de gerações de parentes classificatórios, obedecendo a lógica da *endonimia* e da bilateralidade matrilinear, pois são os membros dos segmentos residenciais que conduzem a dinâmica de nominação. As pessoas (mulheres, adultos, crianças) nascidas nos segmentos residenciais são responsáveis pela transmissão e troca de nomes para seus parentes próximos, *afins potenciais*²⁰. Elas podem ser nominadoras de pessoas pertencentes aos segmentos residenciais de origem, aos segmentos de estado e para *outsiders*. Quando as pessoas nominadoras são do sexo masculino são denominados de *keti*. Essas pessoas dentro de um segmento residencial são na maioria os irmãos da mãe = MZ ou sobrinhos da mãe = SZ. Geralmente, quando a criança for do sexo feminino, todas as mulheres do segmento – residencial de origem do nascido são nominadoras potenciais sendo geralmente irmãs da mãe = ZM, que podem ser chamadas de *tyjre* pelo nominado ou estão na posição de *ënxytyjre*²¹.

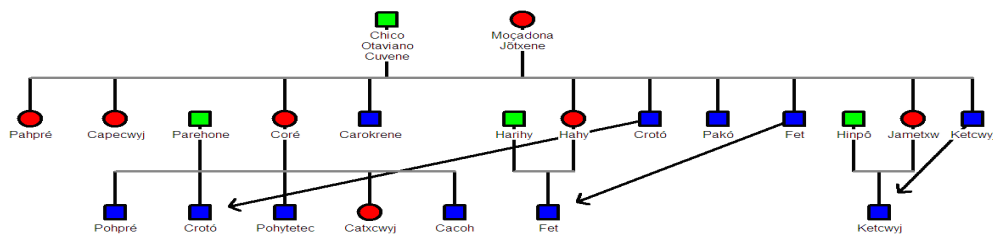
Quando um irmão dá seu nome ao filho de sua irmã, ele reconhece que o grupo da irmã – o seu segmento residencial - é um fato sociológico. Assim, ao mesmo tempo em que ele rompe os laços de substância comum que tem com suas irmãs, ele os substituem por laços cerimoniais, por meio de seu sobrinho, que recebe o seu nome. Essa análise pode ser resumida como uma forma de compensação de um membro do segmento que se afastará de seu segmento de origem, ou seja, vai passar a residir e prestar serviços ao segmento residencial de sua sogra; mas sua

¹⁹ (COHN, 2008, p. 4), observa que receber um nome a partir dessa prática e dessa relação é um importante meio de humanização.

²⁰ Esse conceito foi formulado por Eduardo Viveiros de Castro (1993) inicialmente formulado com base em um dualismo concêntrico entre afinidade e consaguinidade, e que permitiu dar conta conceitualmente de vários fenômenos exteriores ao parentesco como centrais para a reprodução social dos grupos indígenas.

²¹ As irmãs da mãe são chamadas pelos filhos das irmãs de *ënxe*, *ënxythugré*, *ënxecoprô*, que corresponde à mãe intermediária, mãe nova, mãe velha ou *ënxytyjre* – mãe tia que é nominadora de uma filha de sua irmã.

classificação e seus nomes ficarão marcados na figura de outra posição – sobrinho - que também representará o segmento nos atos cerimoniais.



Dessa maneira, dar nome a outro é fazê-lo circular, é compensar a saída do parente do sexo masculino que potencialmente passará a residir em outro segmento residencial quando realizada alianças matrimoniais. Os nomes de pessoas do sexo feminino são transmitidos dentro do interior do seu segmento residencial, bem como há possibilidades de receber nomes das filhas classificatórias dos irmãos e sobrinhos que potencialmente se deslocam para outros segmentos residenciais através dos laços matrimoniais.

Quando se transmitem e trocam nomes entre os Timbira, nominadores e nominados são as mesmas pessoas no campo cerimonial, porém os corpos são diferentes e, esse fator é fundamental para definição de papéis políticos e cerimoniais. Essa posição faz eco com as proposições elencadas por Cohn (2005) quando faz uma analogia entre os Timbira e os *Membengokré-Xikrin*:

Entre os Krahô [Timbira] nominador e nominado são “quase a mesma pessoa”, diferenciando-se apenas no corpo, entre os Mebengokré eles o são ainda menos, porque apenas parte daquilo que constitui sua persona social será compartilhada. Jamais duas pessoas reúnem em si o mesmo patrimônio de nomes e prerrogativas, os quais serão sempre redistribuídos na geração seguinte, e, re-embaralhados, produzirão uma multiplicidade de novas relações e novas pessoas em novos corpos e novas, inéditas, personas. (COHN, 2005, p. 97)

Essa acepção demonstra que o processo de nomeação entre os Timbira serve para regular certos papéis sociais e são nos rituais que eles são transmitidos publicamente tendo em vista, o estabelecimento de prerrogativas que passam a orientar a vida das pessoas no âmbito cerimonial e político e não confirmar através de processos rituais, nomes bonitos ou feios adquiridos por processos oníricos ou xamânicos o que é comum entre os *Membengokré-Xikrin*,

como enfatiza Cohn:

Os Mebengokré diferenciam-se dos Timbira por não transmitirem um conjunto de nomes e não associarem nesta transmissão nomes a prerrogativas. Entre os Timbira, epônimos ocupam a mesma posição na vida pública e ritual, e se diferenciam por partilharem corpos com pessoas diversas: diferenciam-se no corpo, identificam-se no ritual (...) Para os Mebengokré, essa identificação não é completa, ou total – ao contrário, os nomes são distribuídos por uma multiplicidade de nominados, assim como as prerrogativas rituais, cuja transmissão, aliás, não é vinculada à de nomes. (COHN, 2005, p. 88)

A reflexão que faço a partir das análises etnográficas apresentados aqui aponta para a afirmativa que os processos de nomeação entre os Timbira é estruturado sociologicamente através dos parentes classificatórios quando os membros dos segmentos residenciais, sobretudo os de gênero feminino, circulam seus nomes predominantemente no interior dos seus respectivos segmentos residenciais, enquanto os de sexo masculinos transmitem e trocam seus nomes no sentido de compensar a saída de um ente e com ele um nome. Nessa perspectiva, os segmentos residenciais procuram nas relações de nomeação de *outsider* compensar nomes e com isso multiplicar as relações sociais que ultrapassem o centro e a periferia da aldeia. Assim, o processo ritual de nomeação de estrangeiro em sociedades Jê fornece condições para criar novas relações que serão sempre objetos de disputas, mesmo que estas relações estejam referenciadas em outros contextos.

CONSIDERAÇÕES

As alianças inéditas e efêmeras em busca de objetivos de curto prazo surgem constantemente em todas as sociedades. Tais alianças são legitimadas – tornadas socialmente aceitáveis. Assim, o *outsider* que passa pelo ritual de nomeação passa pelo ato de “preensão”, pois o ritual não atua somente para marcar a passagem de status, mas incorporar o estrangeiro – *köpê* - no seio da sociedade, redefinindo vínculos entre pessoa e o grupo, transformando antigos inimigos em amigos “próximos” e amigos formais potenciais.

Criar e manter relações com os *köpe* e trazê-los para a aldeia, procurando tornar coletivamente valiosa relação como eles, podem render ao grupo fonte de recursos materiais sob a forma de dinheiro, objetos valiosos e suporte (coisa, mercadoria, apoio político etc.) de fora da aldeia. Fazer viagens frequentes às cidades, conversar com conhecidos ou pessoas potencialmente

interessantes, receber presentes, hospitalidade, fazer grandes amigos, trazer estes amigos para a aldeia e, finalmente, procurar contrapartidas para o grupo como, pessoas dispostas a assessorar projetos, dar aulas na escola indígena, se comprometer a comprar grandes quantidades de artesanato entre outras “coisas” que representa prestígio para os mesmo. A “preensão” nos leva a pensar a forma como estrangeiros são incorporados e formatados em arranjos cerimoniais e políticos no seio das sociedade Jê.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFIAS

AZANHA, Gilberto.

2003. *A sustentabilidade da ocupação indígena*. In separado: artigo apresentado no Workshop Rede SUSAM, Belém.

1985. *A forma Timbira*. São Paulo, FFCHL-USP, miog.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela.

2009. *Cultura com asas e outros ensaios*. São Paulo, Cosac & Naify.

1976. *Os mortos e os outros*. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes.

CARDOSO DE LIVEIRA, R. C.

1976. *Identidade étnica e estrutura social*, São Paulo, Editora Pioneira.

CAVALCANTI, Maria Laura V C.

2006. *Sobre o Conceito de Drama Social em Victor Turner: notas preliminares*. Trabalho apresentado na mesa-redonda “Do Ritual à Performance”. 25ª Reunião Brasileira de Antropologia. Goiânia.

2002. *Os sentidos no espetáculo*. Revista de Antropologia, volume 45, pp. 37-80, São Paulo, USP.

COHN, Clarice.

2008. *A tradução de cultura: os Membengokré-Xikrin*. 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, Porto Seguro-BA.

2005. *Relações de diferença no Brasil central – Os Membengokré e seus outros*. Tese de doutoramento, Departamento de Antropologia, USP, São Paulo.

CROCKER, William H.

2006. *Apontamentos etnográficos entre os Apãniekra-Canele de 1960 a 2000*. Mimiógrafo.

1976 *O movimento messiânico dos Canelas: uma introdução* In: **SCHADEN**, Egon, Leituras de Etnologia Brasileira, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976 (p.515-527).

1973. *Xamanisms end Ritual among Ramkokamekra tribla the Brazil Central*. Columbia Press University

DA MATTA, Roberto.

2000. *Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade*. Rio de Janeiro, Mana, Vol. 6, N 1.

1976. *Uma reconsideração da morfologia social Apinajé*. In Schaden, Egon. Leituras de etnologia brasileira. Companhia da Editora Nacional, São Paulo.

1973 *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*, Petrópolis, Vozes.

FISHER, William H.

2003. "Name rituals and acts of feeling among the Kayapó (Mebengokre)". In: The Journal of the Royal Anthropological Institute 9:1, pp. 117-135.

GENNEP, A. Van.

1978. *Os ritos de passagem*, Rio de Janeiro, Vozes.

GIANNINI, Isabelle Vidal.

1991. "Os domínios cósmicos: um dos aspectos da construção da categoria humana Kayapó-Xikrin" in: *Revista de Antropologia* 34.

GORDON, César.

1996. *Aspectos da organização social Jê: de Nimuendajú à década de 90*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional-UFRJ.

LADEIRA, Maria E.

1982. *A troca de nomes e a troca de cônjuges*. Uma contribuição ao Estudo de parentesco Timbira. Diss. de mestrado, FFLCH, USP.

LEA, Vanessa.

2012. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis. Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. Edusp, FAPESP.

1986. *Nomes e Nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza*. Tese de Doutorado, Museu Nacional- UFRJ, mimeo.

LEACH, Edmundo.

1995. *Sistemas Políticos na Alta Birmânia*, São Paulo, EDUSP.

MAUSS, Marcel.

2003. *Ensaio sobre a dádiva*. In Sociologia e Antropologia, São Paulo, Casac & Nayfi.

MELATTI, Júlio Cesar.

2000. In Revista Mana; "Diálogos JÊ: a pesquisa Krahô e o projeto Harvard-Museu Nacional; Vol 2, n2, p181 a 193.

1978. *Ritos de uma tribo Timbira*. São Paulo, Brasiliense.

1976. “*Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo krahó*” in: Egon

Schaden, *Leituras de Etnologia Brasileira*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.

1970. *O sistema social Krahô*. São Paulo, USP, Departamento de Antropologia.

NASCIMENTO, Luiz A. S.

2007. *Associativismo, faccionalismo e novas relações de poder: uma análise da relação interétnicas entre grupos timbira*, RAM, UFRGS, Porto Alegre.

2005. *Wyty-Catë: associativismo, representação e faccionalismo político entre os grupos timbira*. In **Revista Pós Ciências Sociais** (pp 23-34), São Luis, PPGCS/UFMA, Edufma.

NIMUENDAJÚ, Curt.

1998. *Cartas do sertões*. Lisboa, Editora Nacional

1946. *The eastern Timbira*. In: *Américan Archaeology and Etnology*, University of Califórnia publicationd.

PANET, Rose.

2005. *Dualismo, metades assimétricas e lógicas paradoxal na mitologia Ramkokamekra*. In **Revista Pós Ciências Sociais** (pp 07-22), São Luis, PPGCS/UFMA, Edufma.

PEIRANO, Marisa.

2006. *Temas ou teoria? O estatuto das noções de rituais e performance*. Rio de Janeiro, Revista Campus

2003. *Rituais ontem e hoje*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

2000. *Análise antropológica de rituais*. Série Antropologia, N 270, Brasília, UnB.

SCHULTZ, Harand.

1947. *Notas sobre a magia Krahô*. In **Schaden**, Egon. *Leituras de etnologia brasileira*. Companhia da Editora Nacional, São Paulo.

1976. *Morte e vida de um feiticeiro Krahô*, In *Leituras de Etnologia Brasileira* (Org). **Schaden**, Egon, São Paulo, Companhia da Editora Nacional.

TURNER, Terence.

1992. “*Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica*”. In: Manuela Carneiro da Cunha (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/SMC/Companhia das Letras.

TURNER, Victor.

2005. *Floresta de Símbolos*. Aspectos rituais Ndembu. Niterói, Rio de Janeiro, EDUFF.

1974 *O processo ritual: Estrutura e antiestrutura*. Petrópolis, Vozes.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

1993. *Alguns Aspectos do Dravidianato na Amazônia*. In M. Carneiro da Cunha & E. Viveiros de Castro (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHI/USP.

Luis Augusto Sousa de Nascimento: Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão - IFMA, líder do Laboratório de Estudos de Populações Tradicionais e Etnologia IFMA-CNPq

Artigo recebido para publicação em: Dezembro de 2017.

Artigo aprovado para publicação em: Abril de 2018.