



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE MIRACEMA  
CURSO DE SERVIÇO SOCIAL**

**DINALICE SOUZA XERENTE**

**A ORGANIZAÇÃO SOCIAL DO POVO AKWÊ-XERENTE: UMA APROXIMAÇÃO  
NA FORMAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL**

**MIRACEMA DO TOCANTINS (TO)**

**2019**

DINALICE SOUZA XERENTE

A ORGANIZAÇÃO SOCIAL DO POVO AKWÊ-XERENTE: UMA APROXIMAÇÃO NA  
FORMAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL.

Monografia apresentada à UFT –  
Universidade Federal do Tocantins –  
Campus Universitário de Miracema,  
como requisito para obtenção do  
título de bacharel em Serviço Social,  
sob orientação da Profa. Dr.<sup>a</sup>  
Rosemary Negreiros de Araújo.

MIRACEMA DO TOCANTINS (TO)

2019

## **Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Tocantins**

---

X6o Xerente, Dinalice Souza .

A Organização Social do Povo Akwê-Xerente Uma Aproximação na Formação em Serviço Social: Uma Aproximação na Formação em Serviço Social . / Dinalice Souza Xerente. – Miracema, TO, 2019.

50 f.

Monografia Graduação - Universidade Federal do Tocantins –  
Câmpus Universitário de Miracema - Curso de Serviço Social, 2019.

Orientadora : Rosemary Negreiros de Araújo

1. Formação étnica. 2. Formação em Serviço Social. 3.  
Organização do povo Akwê Xerente. 4. Cultura Xerente . 1. Título

**CDD 360**

---

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

**Elaborado pelo sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFT com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).**

DINALICE SOUZA XERENTE

A ORGANIZAÇÃO SOCIAL DO POVO AKWÊ-XERENTE: UMA  
APROXIMAÇÃO NA FORMAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL.

Monografia apresentada à UFT –  
Universidade Federal do Tocantins –  
Campus Universitário de Miracema,  
foi avaliada para a obtenção do título  
de bacharel e aprovada em sua  
forma final pela Orientadora e pela  
Banca Examinadora.

Data de apresentação: 18/12/2019

Banca examinadora:

Rosemary Negreiros de Araújo

Prof.(a) Dr<sup>a</sup>. Rosemary Negreiros de Araújo, Orientadora, UFT

Maria José Antunes da Silva

Prof.(a) Dr<sup>a</sup>. Maria José Antunes, Examinadora, UFT

Rai Vieira Soares

Prof.(a) Rai Vieira Soares, Examinador, UFT

## RESUMO

Este trabalho é resultado de uma reflexão acerca da graduação em Serviço Social, sobre e a partir de duas bases concretas, minha formação pessoal mediada pela cultura Xerente e pela graduação em Serviço Social na Universidade Federal do Tocantins (UFT), no período de 2013 a 2019. A pergunta de partida que guiou a realização da pesquisa surge do conjunto de inquietações que perpassaram minha permanência na UFT e em um esforço de síntese se expressam na questão: como a formação em serviço social despertou em mim um retorno a cultura do povo Akwẽ — da qual faço parte, pertenço, ajudo a reelaborar — com um novo olhar e uma capacidade afirmativa dos modos de vida do meu povo, quando em boa parte do meu percurso formativo os modos de vida do meu povo estiveram ausentes das abordagens teóricas e metodológicas. Orientada por essa interrogação procurei entender e aproximar esses percursos, tão importantes para a minha formação, trazendo por meio da pesquisa, categorias ou conceitos com capacidade de aglutinar esses campos temáticos ainda tão distantes do Serviço Social. Uma importante fonte de pesquisa foram os núcleos que a ABESS/96 aponta como fundamentais para a formação em serviço social, e que serviram para fundamentar a pertinência desse trabalho a partir da classificação/localização e história dos Xerente. Na formação histórica do Brasil, busquei encontrar o sujeito indígena, apontado pelo serviço social, como fundante para a compressão da questão social no Brasil, a fim de conhecer a organização sociocultural, com enfoque para os rituais dos Xerente. Diante do apresentado, foi possível compreender que a dialética entre essas duas bases de formação possibilitou a elaboração de questões, como o distanciamento dos temas abordados no serviço social e a questão indígena, ou até mesmo do sujeito indígena nos textos trabalhados nas disciplinas metodológicas do ensino, a exceção foram as disciplinas de Antropologia e Estágio Supervisionado de Campo. Ao tempo em que, mesmo com esse distanciamento, explicado em parte pela hegemonia no Serviço Social da UFT do paradigma racional, distanciado do paradigma originário, é possível encontrar brechas para discussões sobre as questões indígenas, embora careça de maior comprometimento no tratamento desse campo temático.

**Palavras chave:** Formação étnica; Formação em Serviço Social, Organização do povo Akwẽ Xerente.

## WASKU KRTURĚ

Tâkã hã za ĩt kuĩkre tũ krĩkmãsimãzus mnõze, Dat Krdawaihkã Mnõ Pibumã Hã Danmĩ Rowahdu, Serviço Social nã dat krwamnrẽ mnõ, ĩt kmã wazrêzem nã. Ponkwnẽ wat krĩkmãsinãzus: Wa ĩnĩn romkmãdã, akwẽ-Xerente hawi are dure Dat Krdawaihkã Mnõ Pibumã Hã Danmĩ Rowahdu, Serviço Social nã dat krwamnrẽ mnõ, Universidade Federal do Tocantins (UFT) wam hã nĩm ronkmãdã. Tahã ĩt kmã wazrêze tũ 2013 hawi tũ hdukũ 2019 ku.Tâkã hã, ĩt krkazanãmr mnõ re, wat ĩsi snã krĩz dakã, tũ ĩpkẽzako snã, tâkã hã danĩm rom kmãdkã nã: Dat Krdawaihkã Mnõ Pibumã Hã Danmĩ Rowahtu Mnõze ĩt krkazanãmr mnõ re, wat aipã ĩnĩm akwẽ romkmãdkã nã krĩsimãzus: Tãkã hã romkmãdã tũ wa ĩtẽ, dure, are wahã dure tũ akwẽ are dure wa ĩhawi mãt akwẽ nĩm romkmãdã dure krẽwatobr.Are tâkã hã wat ĩsimã waihuk: Dat Krdawaihkã Mnõ Pibumã Hã Danmĩ Rowahtu Mnõ za aimõ danĩm romkmãdã, akwẽ nĩm romkmãdkã kupanã, tkrẽ dam rowahut, sĩm romkmãdkã prabã, ĩkwaĩ mba wamnẽ.Tãkã nẽ krĩsimãzus mnõ nmẽ, tũ akwẽ nĩm romkmãdã, Dat Krdawaihkã Mnõ Pibumã Hã Danmĩ Rowahdu, Serviço Social nã dat krwamnrẽ mnõ, kmã simãzus mnõ zũ, wat kmã stombo, sikmãkwaimram psẽ nõ zũ. Are danĩm romkmãdã pẽ tkrĩm waihã psẽ mnõ tũ danmĩ rowahdu ABESS/96 wam hã. Tahã mãt psẽ snã wasku nã nã ĩsnãkrta hawi akwẽ kmã rowaskuze kãtũ dure akwẽ krnmrõ mnõze kãtũ dure akwẽ sikapko mnõze, Dat Krdawaihkã Mnõ Pibumã Hã Danmĩ Rowahtu kmã sizus pesẽ mnõ pibumã.Tũ Brasil kmã rowaskuze ĩsnãkrta hawi ĩt krsanãmr mnõ re wat dure akwẽ kmã rowaskuze ĩt krsanãmr. Akwẽ tũ ĩsnãkrta hawi Brasil wam hã akwẽ nmẽ. Tanẽ nmẽ, tũ ĩkwaĩmba Dat Krdawaihkã Mnõ Pibumã Hã Danmĩ Rowahdu, akwẽ nĩm romkmãdkã hawi danĩm romkmãdã tkrẽ dam rowahtu mnõ.Tãkã nẽ mnõzem hawi, watũ danĩm romkmãdã kãr pẽs. Tũ akwẽ nĩm romkmãdkã kupanã, Dat Krdawaihkã Mnõ Pibumã Hã Danmĩ Rowahdu, Serviço Social nã dat krwamnrẽ mnõ danĩm romkmãdã tkrẽ dam wasku mnõ nã, are dure tkrẽ dam rowahtu mnõ re, hẽsuka zanãmrkwa tkrẽ dam rowahtu mnõ re, akwẽ nã kãtũ dure akwẽ nĩm romkmãdkã nã, tkrẽ wamnrẽ mnõ kũdĩ. Are Antropologia nã dat krẽwamnrẽ mnõ si kãtũ dure Estãgio Supervisionado de Campo nã dat krẽwamnrẽ mnõ si, za aimõ akwẽ nã kãtũ dure akwẽ nĩm romkmãdkã nã tkrẽ wamnrẽ pẽs.

**Dammẽ ktabi:** Akwẽ danmĩ rowahtu nã sikmã wazrêze, Dat Krdawaihkã Mnõ Pibumã Hã Danmĩ Rowahtu nã si kmã wazrêze, akwẽ nĩm romkmãdã.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>07</b>
<b>2 CLASSIFICAÇÃO DO POVO AKWÊ XERENTE .....</b>	<b>14</b>
<b>2.1 Situando o povo Akwê-xerente .....</b>	<b>16</b>
<b>3 A FORMAÇÃO SOCIAL BRASILEIRA E O INDÍGENA .....</b>	<b>22</b>
<b>4 A HISTÓRIA DOS XERENTE NO GOIAS E TOCANTINS .....</b>	<b>27</b>
<b>4.1 A organização social dos Xerente .....</b>	<b>30</b>
<b>4.2 A auto denominação e organização sócio-cultural dos Xerente .....</b>	<b>31</b>
<b>4.3 Os clãs e suas metades dentro da organização Akwê Xerente.....</b>	<b>32</b>
<b>5 O DASIPSÊ A FESTA INDÍGENA XERENTE .....</b>	<b>43</b>
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>46</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>49</b>

## 1. INTRODUÇÃO

Este Trabalho buscou refletir sobre a organização social do povo Akwê Xerente, sobre o ponto de vista histórico/dialético, a partir de duas perspectivas a minha formação pessoal/cultural e a formação em serviço social na universidade federal do Tocantins nos anos de 2013 a 2019, a partir destas duas bases surgiu a indagação: Como a minha formação em serviço social, me despertou um novo olhar para a organização do povo Akwê Xerente da qual faço parte?

A aproximação acadêmica em torno desse tema se deu justamente a partir de minha origem étnica Akwê, e nas disciplinas de Antropologia e Estágio Supervisionado de Campo no 2º período de Estágio realizado no CRAS/Tocantínia onde a metade da população indígena é usuária do PNAS, Política Nacional de Assistência Social.

Mas essa questão não será desenvolvida aqui, o objetivo deste trabalho é conhecer e reconhecer a organização social do povo Akwê Xerente, dentro e a partir de minha formação em serviço social na Universidade Federal do Tocantins.

A problematização foi desenvolvida em entre três partes, a primeira delas foi dialogar com autores sobre as particularidades da formação sócio histórica do Brasil onde os temas (indígenas e serviço social) são parte e resultado, a segunda foi problematizar o distanciamento do serviço social e as questões indígenas e a terceira foi identificar a organização social e cultural do povo Akwê Xerente.

ABBESS/96 apresenta três núcleos fundamentais no novo desenho curricular da profissão em serviço social no âmbito do ensino da educação em nível superior distribuído em disciplinas ao longo do processo formativo em Serviço Social, neste estudo busquei autores de referência em serviço social para então tecer algumas considerações em especial em um dos três núcleos de fundamentação da profissão em serviço social.

É a partir do núcleo que estuda os fundamentos da Formação Sócio Histórica da Sociedade Brasileira, dentro desse contexto de totalidade, que desenvolvi a reflexão deste estudo, sobre a organização social do povo Akwê Xerente no estado do Tocantins.

Mas antes de tecer tais considerações é preciso destacar aqui as vivências, ou seja, as experiências vividas por mim antes de adentrar o universo acadêmico, que vejo como que fundamental para que esse novo olhar.

A minha identidade akwẽ- xerente, nasci na condição de ser a primeira filha dentro de uma formação familiar diferente etnicamente, mãe indígena e pai “branco,” termo utilizado na identificação de etnias brasileiras, e ainda fora dos padrões culturais estabelecidos pelos Akwẽ, e entregue aos seis meses de idade para os meus avós maternos para ser criada na aldeia, no lugar de minha mãe, pois esta era filha única.

A minha vida foi marcada por experiências e vivências práticas-sociais dentro de um contexto sociocultural do povo Akwẽ, essa condição sempre me possibilitou a viver entre esses dois mundos, apreender a língua-mãe o Akwẽ Xerente, ter o nome Sekwahi indígena reconhecido culturalmente, civilmente trago somente o nome da etnia Xerente como sobrenome.

Aos dezoito anos casei-me na cultura Akwẽ, tive meu primeiro filho, nominado também dentro das normas culturais, e depois de dois anos de casamento aconteceu a minha separação, essa foi marcada por uma experiência não tão boa dentro da cultura Akwẽ, “tomaram o meu filho após a minha separação”, baseada na cultura patrilinear, que em casos de separação os filhos ficam com a família dos pais, a fim de seguirem as normas culturais do povo Akwẽ.

Essa experiência me pegou de surpresa, pois jamais imaginava o rigor desta norma em seu interior, e assim tive minha primeira decepção com as normas culturais estabelecidas secularmente, e assim busquei meus direitos nas instâncias legais para reverter tal situação, sobre a alegação de que tanto a família do pai quanto eu, morávamos na cidade de Tocantínia, onde ambos tínhamos que seguir também as normas da sociedade na qual estávamos vivendo.

Portanto a minha dupla identidade esteve sempre me acompanhando, nas vivências por onde eu estivesse, desde muito cedo isso já transparecia tanto dentro ou fora da aldeia onde vivia, aldeia Porteira (Nrôzawi) onde atualmente vivem os meus tios, tias e primos, e onde estão também enterrados os meus avós e mãe.

Sobretudo e independente da circunstância que vivia, a educação e o incentivo que recebi desde cedo dos meus avós maternos Indígenas ĩrikta si Akwẽ Ktabi, foi para que eu estudasse e nunca desistisse.

Na vivência entre esses dois mundos tenho recebido estigmas dentro e fora da aldeia, quando estava na aldeia era chamada de ktawanõ kra (filho de branco) e

quando aos oito anos de idade fui estudar na cidade, recebi vários nomes pejorativos tais como cabocla, noutros momentos, riam de meu sobrenome Xerente. Inclusive toda minha vivência escolar e até mesmo na vida acadêmica, tenho tido embates pela minha condição étnica.

Aliado a essas vivências, experiências e características culturais e pessoais destaco aqui a minha formação em Serviço Social, iniciada nos anos de 2013, como que a principal fonte de justificativa do desenvolvimento deste trabalho de pesquisa usando como problematização a seguinte indagação: De que forma a minha formação em serviço social, me despertou um retorno, agora com um novo olhar para o povo Akwê?

Assim o desenvolvimento deste trabalho toma como base tanto a minha formação pessoal quanto a minha formação em serviço social, umas das coisas que despertou em mim esse olhar para o povo Xerente, foi o distanciamento dos temas Serviço Social e a questão indígena no Brasil, como parte e resultados das desigualdades sociais, da clamada “questão social” brasileira e suas expressões que são atualmente embate e objeto de trabalho de serviços social.

Considero que isso foi uma das principais dificuldades que encontrei de até mesmo de me achar no curso, e encontrar onde os povos indígenas estavam incluídos na formação sócio-histórica do Brasil, já que o serviço social considera que está, é uma das bases de compreensão da chamada questão social no Brasil.

A formação em Serviço Social, segundo CEFSS/93 que destaca o trabalho dos assistentes sociais, como que estes, não estão totalmente voltados à população em situação de pobreza e ausência de renda, embora esse seja o maior público de mandatários dos serviços no Brasil, resultado dos altos índices de desigualdades sociais, mas estes trabalham também com pessoas que tem seus direitos violados, ou os que estão em situação de vulnerabilidade social grave exposta.

Muitas foram as dificuldades no processo de minha formação em serviço social, mas uma delas em especial foram as leituras teórico-metodológicas do curso, que por vezes tive a vontade desistir do curso, reforçada pela minha condição étnica, pessoal e cultural ser uma estudante indígena Xerente, sentir um certo distanciamento do processo de ensino da UFT, especialmente no curso de serviço social para com os estudantes indígenas Xerente, que por vezes éramos chamados por alguns professores de “burros” com exceção daqueles que também nos apoia.

Consequentemente as discussões em torno das chamadas expressões da questão social brasileira, objeto de estudo do serviço social, resultado de embate entre capital/trabalho na produção e reprodução de riqueza socialmente construída, e as desigualdades sociais, raramente encontrava-se referências de pesquisas e estudos onde o serviço social tratava das questões indígenas, mas genericamente citadas como que as questões étnicas raciais.

Assim procurei buscar apreender as organizações sociais indígenas dentro da formação em serviço social, a partir de um novo olhar para esses indivíduos do povo Akwẽ e Xerente.

Portanto o curso me determinou a necessidade de me adaptar ao estudo de disciplinas teóricas, éticas políticas, e técnico operativas, requisitos e pré-requisitos para que eu me formasse.

Superadas as fases de barreiras na compreensão de todos os conhecimentos obrigatórios e optativas que o curso oferece, essa reflexão me incentivaram ainda mais a descrever e refletir sobre a base da cultura do povo Akwẽ Xerente dentro Minha Formação em Serviço Social como retorno a minha realidade pessoal e cultural e por fim ainda profissional na garantia dos direitos sociais, dentro de um contexto político democrático.

As dificuldades no processo de formação em serviço social se deram principalmente na dimensão teórico-metodológica, estas dificuldades me motivaram a questionar porque havia poucas referências e estudos de serviço social, sobre povos ou questões indígenas no Brasil, como que parte da questão social brasileira e resultado das desigualdades sociais, objeto e objetivo do serviço social, já que esta faz parte da formação social-política e econômica do Brasil.

A partir dessa reflexão que esse retorno se faz, com um novo olhar para a cultura do povo Akwẽ- Xerente, como necessário e importante tanto para a minha construção pessoal e ao mesmo tempo profissional.

Para tanto, a base ideológica das chamadas ciências sociais despertou em mim a possibilidade de conhecer e reconhecer a cultura do povo Akwẽ Xerente de forma diferente, agora como objeto de estudo dentro da minha formação em serviço social como fruto de reflexões que se deram justamente dentro do decorrer do curso.

Lowy (2009) destaca em seu texto um questionamento muito interessante sobre as “visões sociais de mundo”, (ideologia e utopias) no conhecimento científico social, estes segundo o autor estão no centro do debate

metodológico e epistemológico no conjunto das ciências sociais modernas, desde as suas origens até aos dias de hoje.

Uma das questões que este autor destaca e que para torna possível a objetividade de um trabalho dentro das chamadas ciências sociais, que condições seriam necessárias? Para o autor existem três grandes correntes de pensamento ideológico que se ligam de uma maneira ou de outra na construção de conhecimento científico/social das sociedades a saber, o positivismo, o historicismo e marxismo.

Para Lowy (2009) na busca de respostas coerente as diversas questões dentro das ciências sociais, cada uma destas perspectivas metodológicas tiveram a sua contribuição para a construção de um modelo de objetividade próprio das ciências humanas e para uma sociologia crítica do conhecimento.

A partir dessa afirmação destaco que o método de conhecimento da teoria social-critica o materialismo-histórico-dialético será a ferramenta de compreensão deste trabalho, dentre essas categorias algumas se sobrepõe mais que a outra, a história a dialética e por fim o resultado material.

Portanto foram essas barreiras pessoais e muito particulares que me motivaram a descrever o meu objeto de pesquisa, a cultura do povo Akwẽ-Xerente, como que fundamental na minha formação em Serviço Social a partir do conhecimento da teoria social de Marx o materialismo histórico-crítico e dialético, como já mencionei o intuito é contribuir para uma atuação profissional do Serviço Social competente onde pretendo atuar e estes ainda usuários das política sociais, com respeito a sua organização social costumes e línguas.

Considerando que nas diretrizes curriculares do Curso de Serviço Social a ABESS/96, há um entendimento de que para efetivar o projeto de formação profissional deve haver-se, uma permanente construção de conteúdos teórico-ético-políticos-culturais, ou seja, um conjunto de conhecimentos indissociáveis, que se traduzem em núcleos de fundamentação constitutivos da Formação Profissional.

São esses os três núcleos: Núcleo de fundamentos teórico-metodológicos da vida social; Núcleo de fundamentos da particularidade da formação sócio histórica da sociedade brasileira; Núcleo de fundamentos do trabalho profissional.

Desta forma este trabalho estará especificamente baseado em um dos três núcleos da formação profissional, o núcleo de fundamentos da particularidade da formação sócio histórica da sociedade brasileira, este núcleo busca conhecer a

constituição econômica social, política e cultural em âmbito nacional, regional e local.

Além disso este núcleo aponta ainda como parte do conhecimento da formação profissional, a análise da questão agrária/agrícola como um dos principais elementos da particularidade histórica e nacional, a apreensão dos movimentos e consolidação dos padrões de desenvolvimento capitalista no país, e seu impactos econômicos políticos e sociais peculiares a sociedade brasileira, resultando nas desigualdades sociais diferenciações de classes, gênero e étnico-raciais e exclusão social (ABESS, 1996).

Assim estando de acordo com as propostas apontadas pela ABESS/96 este trabalho também busca reafirmar a diversidade cultural e a participação de grupos socialmente discriminados de acordo com os objetivos ora propostos pelo projeto ético político, que por meio da pesquisa tenho a oportunidade de descrever e compreender a cultura e a organização social do povo Akwê-Xerente, por meio de estudos antropológicos já realizados com os Xerente, respeitando a pluralidades de conhecimento.

Optou se por pesquisa bibliográfica, pelo desejo e a curiosidade de conhecer estudos de caráter científico sobre a classificação, a história e organização social nas práticas de rituais e a vida dos Xerente, como eles são classificados e descritos em estudos e perceber a visão do que vem de fora para dentro, sobre os Xerente.

Conhecer a cultura e a organização do povo Akwê-Xerente vai diretamente ao encontro de garantir os direitos sociais por eles reivindicados dentro dos serviços e atendimentos prestados pelas PNAS/2004, com excelência e qualidade.

A pesquisa bibliográfica de estudos antropológicos, será revisada e adequada de acordo com os termos e interesses e que atendam as perspectivas das três dimensões do Serviço Social, teórico metodológica, ética política, técnica operativa.

Para entender e refletir sobre a vida e história do povo Xerente, parte-se do entendimento de que, muito difundido no serviços social a partir das perspectivas de Marx: e que para ter história há que antes de tudo existir vida, e assim será essencial as leituras dos estudos e relatos de autores que se debruçaram em entender a diversidade e a complexidade que envolvem as lutas e resistências da cultura e organização do povo Xerente na história.

Para Manzo (1971:32), a bibliografia pertinente "oferece meios para definir, resolver, não somente problemas já conhecidos, como também explorar novas áreas onde os problemas não se cristalizaram suficientemente" e tem por objetivo permitir ao cientista "o reforço paralelo na análise de suas pesquisas ou manipulação de suas informações" (Trujillo, 1974:230). Dessa forma, a pesquisa bibliográfica não é mera repetição do que já foi dito ou escrito sobre certo assunto, mas propicia o exame de um tema sob novo enfoque ou abordagem, chegando a conclusões inovadoras (LAKATOS; MARCONI, 2003, p.183).

Início este trabalho descrevendo a classificação geral deste povo, do qual faço parte conforme já mencionei anteriormente, a História de vida e a Cultura do povo Akwê-Xerente.

## 2 CLASSIFICAÇÃO DO POVO AKWĒ XERENTE

No Brasil as etnias Indígenas são classificadas a partir de suas línguas e culturas, no entanto há duas principais classificações de línguas: o Tupi e o Macro - Jê, de forma que há autores que ainda discutem e debatem sobre esta última, como hipótese de consolidação e inclusão de outras línguas, na qual a língua AkwĒ Xerente se encontra incluída. Rodrigues (1999) propõe um tronco linguístico Macro-Jê constituído por doze famílias linguísticas:

Jê, Kamakã, Maxakalí, Krenák, Purí, Karirí, Yatê, Karajá, Ofayé, Boróro, Guató e Rikbáktsa. Entretanto, com a cautela que lhe era peculiar, Rodrigues considerava essa sua hipótese uma hipótese de trabalho em andamento (grifo nosso), de forma que requereria mais estudos comparativos, os quais poderiam levar à identificação de um conjunto maior de evidencialinguísticas para que sua consistência fosse testada e sua validade consolidada, assim como já foi feito com respeito ao tronco Tupi (RODRIGUES, 1999 apud RODRIGUES, 1986, p. 35).

A partir da compreensão de Nimuendajú (1937)<sup>1</sup> as famílias Jês incluem várias outras subdivisões linguísticas que estão espalhados pelo interior do Brasil, que em grande parte, embora não totalmente, coincidem com os agrupamentos geográficos.

E assim ele divide os grupos linguísticos Jês em três grupos geográficos Jê do Norte, Jê Central, Jê Sul. Esta divisão pode ser melhor visualizada no quadro abaixo.

Quadro 1-Distribuição da Família Jês por regiões

Famílias Jês			
Região	Norte	Central	Sul
Línguas	Canela	Akroá	Kaingang
	Timbiras	AkwĒ	Aweikoma
	Apinayé		
	Kayapó		

Fonte: Nimuendajú 1937, Adaptação do autor.

<sup>1</sup> Um etnólogo de origem alemão que percorreu o Brasil em meio aos índios por mais de quarenta anos. Disponível em < <https://www.google.com/search?>> acesso em 22 de nov. 2019.

Os Akwẽ Xerente na descrição de Nimuendajú/1937 estão localizados no Jê Central e composto de dois sub-ramos, (Akroá e Akwẽ) com característica linguísticas diferentes e ramificações.

Quadro 2 - Apresentação dos Sub-ramos de Akroá e Akwẽ e suas respectivas ramificações.

<b>Sub-ramos (Akroá)</b>	<b>Sub-ramo (Akwẽ)</b>
<b>Povos</b>	<b>Povos</b>
Akroá,	Xakriabá
Guegué	Xavante
	Xerente

Fonte: (NIMUENDAJÚ, 1937) Adaptação do autor.

Nas observações do autor o sub-ramo Akroá que incluem os (Akroá, guegué) estes teriam compartilhados a mesma língua.

Já o sub-ramo Akwẽ inclui os Xakriabá os Xerente e Xavante que segundo o autor os (Xerente e Xavante) foram por muito tempo considerados como um todo devido aos mesmos costumes e língua, porém distintos na localização e politicamente que por volta de 1850 abandonaram por definitivo a área a leste do Araguaia.

Assim os Xacriabás, que depois de muitos anos de resistência em 1750 foram aldeados pelos jesuítas na aldeia Formiga, onde após a ordem de expulsão dos jesuítas em 1756 se rebelaram e foram derrotados em 1774 “de modo que em 1819 Saint Hilaire, conheceu uma única mulher familiarizada com a sua própria língua nativa” (NIMUENDAJÚ, 1937, p. 5).

A documentação retrata que com a política de integração de 1755 e o processo de aldeamento, começaram também surgir conflitos de Xavante e Xerente descritas em textos de diversos autores, declarações de viajantes, estudiosos da área bem como em documentos oficiais da época (SCHROEDER, 2006).

Nimuendaju (1937) foi um dos primeiros autores a realizar um estudo de campo onde descreve os Akwẽ Xerente, afirmam-se que somente em 1850 os Xerente e Xavante foram citados em sua localização exata, nominada até então de Tereza Cristina, e posteriormente Piabanha e atualmente o município de Tocantínia, assim em 1859 Ferreira Gomes designa todos os Akwẽ no Tocantins, mesmo aqueles de Pedro Afonso, como Xavante:

Mas depois disso os dois grupos são sempre claramente diferenciados, uma vez que os Xavante retiraram-se definitivamente para o oeste além do Araguaia onde estão até o presente, enquanto os Xerente permaneceram provavelmente em sua casa nova, em ambos os lados do rio Tocantins, entre 8º e 10º latitude sul (NIMUENDAJÚ 1937, p. 9).

Nesta pequena introdução conhecemos que os Akwẽ-Xerente fazem parte do troco Linguístico macro Jê central, tem sua identificação dentro do sub-ramo Akwẽ e que residem ambas às margens do rio Tocantins.

Neste momento iremos discorrer sobre alguns momentos históricos de sua movimentação nas lutas e resistências no cenário nacional especificamente no período colonial<sup>2</sup>.

## 2.1 Situando o povo Akwẽ-xerente

O censo de 2010 revela que os Xerente fazem parte dentre outras etnias como que a de maior população no estado do Tocantins segundo a Coordenação Regional Araguaia e Tocantins da Funai<sup>3</sup>.

Lima (2016) tratando sobre Território indígena e as questões socioambientais reafirma que os Xerente se autodenominam como Gente e destaca que os Akwẽ - Xerente são povos indígenas reconhecidos no Estado Tocantins e localizados a 70 km da capital Palmas.

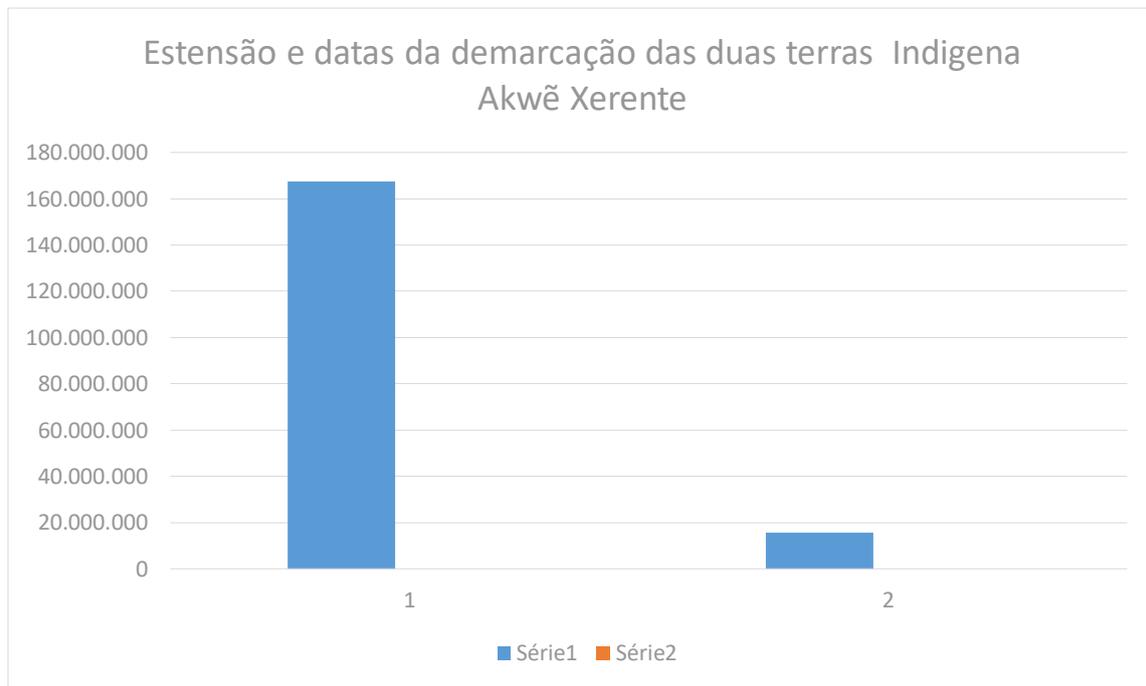
Segundo esta mesma autora estes vivem ao leste do Rio Tocantins em duas Terras Indígenas (TI) denominada de: “Área Grande”, com a superfície total de 167.542.10518 reconhecida oficialmente pela Funai desde 1972; e, a Terra do Funil com a superfície de 15.703.7974 demarcada em 1982 à margem direita do rio Tocantins, ambos fazem parte do município de Tocantínia, com total de 74 aldeias distribuídas em ambas as áreas, segundos dados do DISEI-TO, de outubro de 2016.

Neste sentido, representei em gráficos a área das duas Terras indígenas, a Área Grande e Área Funil, ambas do povo Akwẽ- Xerente. Visualizadas em um gráfico, é possível perceber as extensões, sendo a segunda uma área bem menor. É interessante mencionar, que a demarcação de ambas, foi resultado de muitas lutas, pois já estavam ocupadas por fazendas e propriedades de menor porte.

<sup>2</sup> Um período de produção que antecede o capitalismo no Brasil, ver a história de formação histórica do Brasil. (SODRE, 1992)

<sup>3</sup> Disponível em <[www.funai.gov.br](http://www.funai.gov.br)> acesso em 13 de out. de 2019.

Gráfico 1- Extensão das Terras indígenas (Área Grande e Funil) Akwẽ- Xerente.



Fonte Lima 2016, adaptação de números e gráficos pela autora.

Os estudos que realizei sobre a população indígena Xerente conduziram-me a fazer algumas reflexões sobre a forma como os povos indígenas viviam e vivem em diversos municípios do Brasil e, o município de Tocantínia (TO), é marcadamente indígena Xerente, uma vez que essa população é muito expressiva.

O município é composto em sua maioria por famílias indígenas, principalmente residentes nas duas Terras Indígenas (TI). Os dados abaixo demonstram que a maioria das famílias indígenas reside nas duas Terras Indígenas, conforme citação abaixo:

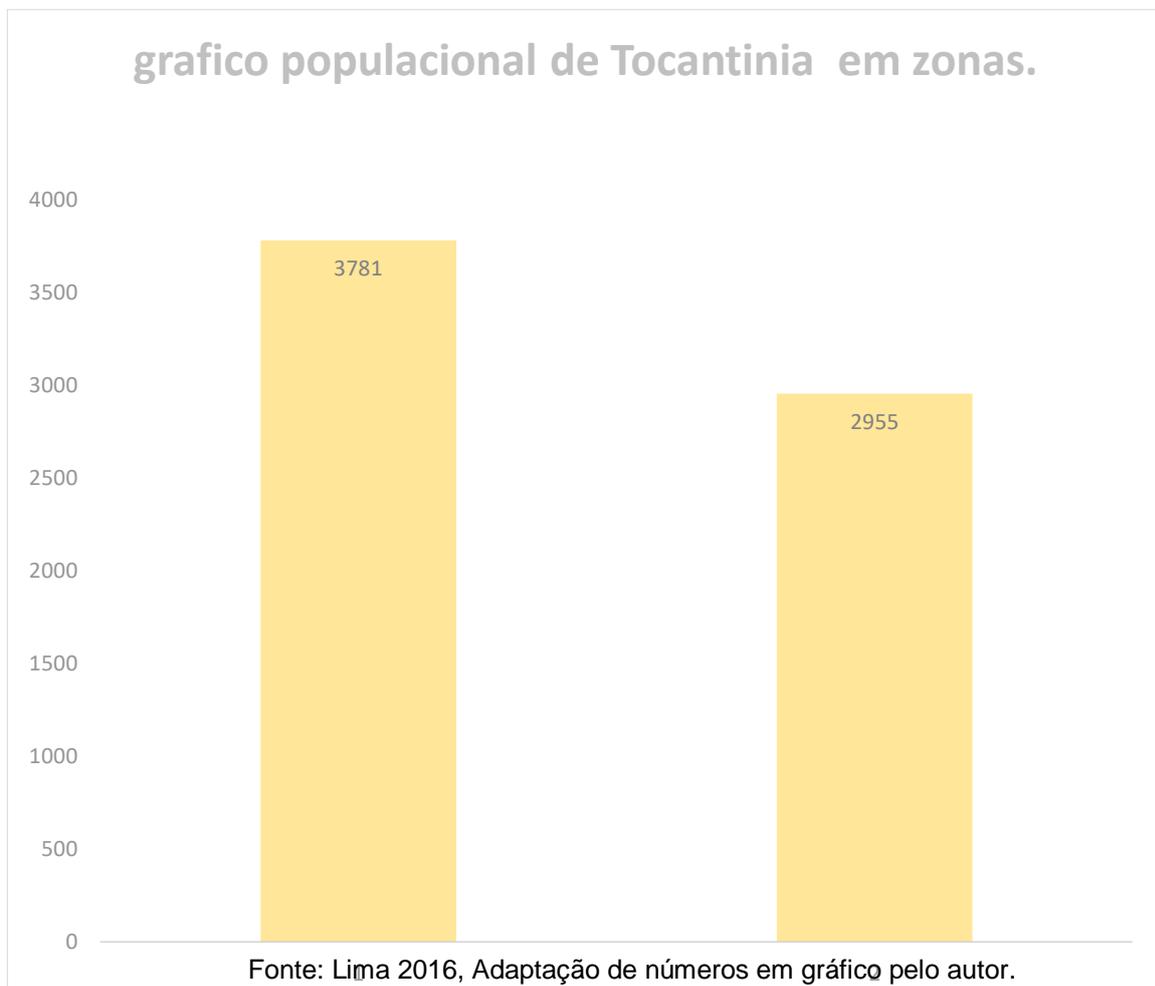
A cidade de Tocantínia tem uma população de acordo com o Censo de 2010 com o total de 6.736 habitantes, desses 2.955 são residentes na área urbana e 3.781 estão em área rural. Existe um número significativo de indígenas no cotidiano da cidade de Tocantínia, ou seja, quase 50% da população é composta por indígenas. Apesar desse número expressivo de indígenas, pode-se observar no município um tratamento em relação aos indígenas distante, e com certo descaso por parte de alguns (LIMA, 2016, p.150).

Mesmo com uma expressiva população indígena, constatei a pouca representatividade social e política no município de Tocantínia, em relação aos

cargos que desempenham na política partidária, a Câmara de vereadores possui no momento (2019) três vereadores indígenas Xerente.

A fim de uma melhor compreensão sobre a distribuição da população no município de Tocantínia, de acordo com as zonas urbana e rural, o gráfico abaixo, demonstra que a população rural é superior em número de habitantes, pois, além da população indígena, a não indígena, há a população de assentados (não indígenas).

Gráfico 2- Número da população de Tocantínia dividida em zonas.



É importante ressaltar que a vida dos Xerente, ao longo da história é marcada por momentos de grandes perdas, mas também de lutas e de algumas conquistas. Para apresentar as lutas e resistências do povo Xerente em especial das (famílias indígenas Akwê-Xerente) além das pontuações de Lima (2016), sobre “Território indígena e as questões socioambientais”, tomo como destaque citações do estudo e pesquisa de campo da tese de Doutorado em antropologia de Ivo Schroeder (2006),

sobre “A Política e parentesco nos Xerente”, além do já citado autor na classificação inicial dos Xerente Curt Nimuendajú.

Antes de discorrer sobre os fatos e acontecimentos históricos que envolveram os Xerente, tal como o processo de aldeamento, é importante ressaltar que os Xerente foram recentemente alvos de uma audiência pública com uma proposta de construção da pavimentação do trecho TO-010 que liga Lajeado a Pedro Afonso dentro do território indígena, tal proposta divide opiniões entre os Xerente, mas prevalece a ideia de que veio como uma imposição, assim como os processos de aldeamentos, que também foram condições histórico-políticas impostas aos indígenas do Brasil.

Não obstante, há pressão do governo estadual e dos municípios vizinhos para pavimentação da rodovia TO-010, que corta a área indígena ligando Palmas a Tocantínia e esta, a Rio Sono, Pedro Afonso e outras cidades. (MESQUITA, 2015, p.34).

A posição política dos Indígenas principalmente no passado sempre foi contrária as imposições de colonos e Estado, por meios de mecanismos de coerção onde os Xerente criaram estratégias para proteger e conservar as suas terras já demarcadas:

O motivo apontado pelos próprios Xerente para explicar a divisão interna em pequenas aldeias (algumas ocupadas por uma única família) “é sentida por eles como uma estratégia de sobrevivência: ocupar a terra para não perdê-la, dividindo-se” (BRAGGIO, 2005 apud Mesquita, 2015 p. 33).

As intervenções do Estado por meio de políticas de desenvolvimento capitalista e a integração dos povos indígenas a esse modo de produção e reprodução, tiveram os seus rebatimentos retratados na produção e reprodução de vida dos povos indígenas, principalmente com os processos de aldeamentos, e a importância da força das suas estruturas sócio-políticas indígenas (KARASCH, 1992 apud. SCHROEDER, 2006, p. 78) “como que decisivos nas suas formas de resistências às guerras de conquistas e escravizações”.

O antropólogo Schroeder (2006) em sua tese, ordena alguns eventos baseando-se em fontes de estudos e relatos do século XVIII e XIX, sobre a movimentação dos Xerente. Para acompanharmos os acontecimentos desses eventos que marcaram de alguma forma a história dos Xerente, entendemos que

dentro da dimensão teórica- metodológica, do serviço social, a história é uma das categorias que permitem conhecer a realidade, conforme podemos verificar em citação de Yolanda Guerra (2009):

A necessidade de atuarmos sobre a realidade é o que nos conduz ao conhecimento. Não obstante, para intervir, é preciso conhecer, para o que há que se ter procedimentos adequados. Como uma mediação privilegiada na relação entre conhecimento e realidade, a pesquisa resulta em um conhecimento sempre provisório, parcial, histórico (relativo a um tempo e espaço sociocultural e historicamente determinado) (GUERRA, 2009, p.4-5).

A neutralidade teórico-política não conduz a direcionamentos ético/político do curso de Serviço social, a história e o materialismo e a dialética são meios que fundamentam a crítica que são essenciais para uma pesquisa verdadeira.

Diante das formas mais avançadas de negação e destruição dos direitos e a garantia da sobrevivência tanto da classe trabalhadora quanto das classes subalternas (IAMAMOTO, 2014), o conhecimento de organização social dos Xerente e que para esta autora são as presenças vivas e históricas de forças sociais e políticas, que permite aos profissionais (assistentes sociais) estabelecer estratégias políticas profissionais.

A nova lógica curricular que a Associação Brasileira de Ensino de Serviço Social propõe, é que a formação em serviço social deve se efetivar dentro de um conjunto de conhecimentos indissociáveis traduzidos em três núcleos, Núcleo de fundamentos teórico-metodológicos da vida social, o Núcleo de fundamentos da particularidade da formação sócio - histórica da sociedade brasileira, Núcleo de fundamentos do trabalho profissional.

Dessa forma, “o núcleo de fundamentos da particularidade da formação sócio-histórica da sociedade brasileira, objetiva que se tenha uma constante e atenta análise conjuntural da sociedade brasileira, e a sua inserção internacional, tendo em vista o acompanhamento dos processos sociais em curso, geradores das múltiplas manifestações da questão social” (ABEPSS, 96, p.12) por meio de conteúdos estruturados e estudados no curso, destaca que, neste mesmo sentido há que atentar-se também ao conhecimento de:

Em profundidade do movimento das ações das classes subalternas, reconstruindo sua composição e posição no processo produtivo; de suas condições de vida e de trabalho; de suas formas de manifestação social, cultural, ética e política; de suas formas de luta e de organização; de suas

aspirações e práticas de resistência, contestação ou subalternização que explicitem seu modo de viver e pensar. (ABEPSS,<sup>4</sup> 1996, p.12)

Considerando que os povos indígenas, fazem parte da totalidade da formação social e histórica do Brasil, não como classes subalternas diante da ordem dominante mas como classes que se contrapõem a essa ordem e particularmente como povo primeiro e originário da formação sócio-histórica do Brasil, assim o estudo com um novo olhar sobre organização social do povo Xerente se faz neste momento importante e necessário.

Para que explicito o modo de vida e de pensar dos Xerente, dentro da minha formação em serviço social, expressos também como que importante em um dos três núcleos contextualizados pela (ABEPSS, 1996, p. 8), busco agora tão somente encontrar a participação do indígena do Brasil na sua formação histórica, especificamente no período colonial, buscando traços que indiquem o distanciamento do serviço social para com o tema das questões indígenas particularmente, pois temos discussões mais genéricas sobre questões étnicas.

Após realizar pesquisas sobre a temática serviço social e questão indígena, no site do CFESS, a partir da data de início de minha formação, foram encontradas raras posições públicas, sendo que o primeiro foi publicado em 2012, o segundo em 2013 e uma no mesmo ano sobre a saúde indígena, não pesquisei anterior ao meu ingresso no Ensino da UFT.

A partir desse quadro pesquisado vemos que além das temáticas são poucas as referências e posições em favor dos direitos indígenas e de suas questões.

---

<sup>4</sup> Documento da ABEPSS (Com base no Currículo Mínimo aprovado em Assembleia Geral Extraordinária de 8 de novembro de 1996)

### 3 A FORMAÇÃO SOCIAL BRASILEIRA E O INDÍGENA

Para Sodré (1963), as comunidades indígenas partilhavam de um regime primitivo quando foram encontradas no Brasil pelos europeus, no século XVI, sua organização social era incompatível com o regime escravista instaurado pelos colonizadores, motivos que segundo ele prolongam até os dias de hoje, a luta e a dizimação dos indígenas ou a fuga para o interior.

Assim de acordo com esse autor as comunidades indígenas, resistiram às novas relações de produção impostas pelos colonizadores:

O indígena não conhecia a atividade agrícola como o colonizador a encarava. A terra lhe servia para caçar ou para plantar e colher o suficiente ao consumo da comunidade. Não estava em condições de aceitar a escravidão, de encarar o trabalho como o colonizador desejava, e como teve de impor. (SODRÉ, 1962, p. 63)

Sendo assim, Sodré (1962) aponta que um traço diferenciador das estruturas sociais entre esses dois regimes de produção, não está no que se produz, mas como se produz, e essa diferença que se carrega entre o indígena e o colonizador e outras formas de produção. Diferente dos indígenas que já habitavam aqui e mantinham suas resistências a esse modo de produção, é importante lembrar que:

Enriquecer, no caso, significa produzir, não para a própria subsistência, ou a da comunidade, mas para alcançar um excedente que se destina ao mercado, produzir mercadorias. A produção desse excedente está na própria finalidade da colonização. Ora, essa produção não poderia surgir do emprego apenas dos braços do colonizador, mas do emprego de outros braços, e de muitos outros. Daí o trabalho escravo, e trabalho escravo do africano [...] (SODRÉ, 1963, p. 70).

Neste ponto conseguimos ver uma categoria que irá acompanhar todo esse processo da formação sócio histórica do Brasil e outros países, o trabalho, até aos dias de hoje como que central na produção e reprodução das relações sociais, e a questão social como que objeto de embate do serviço social, aqui vimos que a população indígena se distancia desse modo de produção de riqueza socialmente construída.

Para o autor nesse processo “a propriedade da terra não tem, de início, nenhuma função apreciável. Ela não o condiciona ou determina” (SODRÉ, 1962,

p.70) no modo produtivo colonizador importava os elementos humanos, estes que a determinavam.

Mesmo as terras sendo distribuídas pela coroa para a produção colonial, os indígenas já sofriam com as expulsões de suas terras, escravidão e morte.

Para Boschett (2016) a expropriação violenta de terras indígenas e quilombolas são vistas como uma bárbara expressão da questão social, por meio da violência no campo, destrói a cultura indígena e quilombola e os submetem às mais indignantes formas de sobrevivência, que de acordo com o Ministério do Desenvolvimento Social (MDS) em torno de 112 mil famílias indígenas tinham nos benefícios do programa Bolsa Família sua única forma de sobrevivência e enfrentamento à condição de extrema pobreza.

Para a autora só isso não resolve, “a questão indígena e quilombola, que requer a demarcação das terras, impedida pelos lobbies do agronegócio”, (PEC n. 215, 2000, p. 61) ameaça os povos indígenas e quilombolas e às unidades de conservação, concedendo poderes ao Legislativo nas demarcações e anulação de terras indígenas e quilombolas já demarcadas.

Quanto à interferência do desenvolvimento econômico nas terras indígenas a citação a seguir esclarece no caso dos Akwẽ Xerente:

A instalação da Usina Hidrelétrica do Lajeado na área, inaugurada em 2001. Grande parte das terras que circundam a área indígena foi inundada. Sabe-se muito bem que qualquer alteração no ecossistema produz efeitos nefastos para as comunidades indígenas (NETTLE & ROMAINE, 2000), por mais que se tente remediar o problema com “ações afirmativas” ou “ações compensatórias”, caso do Programa de Compensação Ambiental Xerente (PROCAMBIX), desenvolvido com o povo Xerente Akwe). Seguramente houve alteração na flora e na fauna, com o desaparecimento de biomas específicos do cerrado, agora no fundo das águas. Essa alteração atinge os pilares de sustentação das formas indígenas de subsistência e, conseqüentemente, sua língua e cultura (BRAGGIO; FILHO, 2006, p. 223).

Esta alteração pode ser constatada nos rituais de Nomação masculina e feminina, em que os nomes próprios são associados aos nomes existentes na natureza, como flores, animais e ainda em sua alimentação, nas festas, ou seja, há uma relação direta da sociabilidade Akwẽ com o meio ambiente onde vivem. No entanto, no caso de desaparecimento de uma das coisas referentes aos nomes e alimentos, como um peixe ou outros, conseqüentemente tais nomes próprios saíram de uso na Nomação Akwẽ afetando a também as culturas mantidas por gerações.

Em relação à pesquisa sobre a formação histórica da sociedade brasileira, captei dados a fim de explicitar as lutas que o indígena teve que enfrentar nesse contexto. De acordo com Sodré (1962) é o trabalho escravo que vai caracterizar a exploração colonial de negros e indígenas e não inicialmente a propriedade privada, pois a coroa doava a terra de forma generosa a quem podia ter escravos.

Vale mencionar aqui, que neste contexto, a catequese do indígena é vista como um esforço empreendido da Igreja para recuperar-se das perdas sofridas nas reformas, entendida como Contra Reforma, era também uma forma de ganhar as populações das áreas não colonizadas para a religião católica e a sua subordinação à Igreja, integrando a comunidade cristã obediente ao Papado passíveis de serem ganhas para o credo romano (SODRÉ 1962).

Havia uma contradição de interesses entre a expansão mercantilista e a catequese religiosa, porém por um lado tinham os mesmos interesses, que era diminuir o choque inicial das populações indígenas quebrando as suas resistências aos elementos colonizadores, e assegurar ao tráfico negreiro e domínio da área produtora americana, mas quando o interesse era escravizar os índios, havia divergências entre si (SODRÉ, 1962, p.113).

De forma que segundo este autor era notório a defesa do índio pelos jesuítas e, especialista da catequese, contrária aos interesses da sorte do negro escravizado.

De outra parte, é ainda interessante lembrar que, embora defensor do índio, o missionário, na prática e na generalidade dos casos, preparava-o para coexistir com o colonizador, com todas as graves consequências que essa preparação trazia, inclusive de a de ser precursora da escravização, como que a preparando (SODRÉ, 1962, p.113) .

Estas foram segundo Sodré (1962) as origens de uma ética que não via imoralidade alguma em escravizar africanos, mas julgava delituoso e pecaminoso escravizar indígenas, e assim não sendo o (negro) objeto de sua catequese não haviam motivo de conflito entre missionários e colonizadores.

Mas o conflito entre (colonizadores e catequese), não estava na catequização dos índios, e sim no fato de que os missionários mantidos pelo dízimo pago pelos leigos, taxa importante no conjunto da tributação do tempo, subtraíam a mão-de-obra disponível, ao alcance dos colonizadores, utilizando-a, como tal, em seus trabalhos e empresas materiais (SODRÉ, 1992, p.114-115).

Foi essa concorrência por mão de obras que constituiu a razão do conflito que levam os missionários a serem expulsos pelos moradores de São Paulo. De acordo com Sodré (1962) a queda da mão-de-obra escrava de fontes africanas, em poder dos holandeses fez com que a Colônia passasse por uma crise muito grave fazendo com que houvesse uma ampliação do mercado de mão-de-obra indígena.

Os indígenas não tinham condições de responder às novas necessidades do mercado, a extraordinária expansão das doutrinas (religiosa) haviam conquistado um vastíssimo território e articulado nele uma rede de aldeamentos indígenas, a defesa natural do índio estava na possibilidade de internar-se, de deslocar-se, aldeado eram mais indefesos. (SODRÉ, 1962, p.116).

Dois motivos tornam-se flagrante para a necessidade de atentar ao estado do Maranhão, conforme atesta Sodré (1962) na citação abaixo:

A fascinação do ouro, despertada com as narrativas dos navegadores espanhóis que haviam descido o Amazonas, no século XVI, e a concorrência estrangeira, com as feitorias que holandeses, franceses e ingleses estabeleceram em diversos pontos da costa acima do Rio Grande do Norte (SODRÉ, 1962, p. 126).

Tal motivo eram os mesmos que, em fase anterior, havia despertado o interesse da Coroa pela área do Brasil, assim agora a ocupação obedeceria especificamente a dois métodos, expulsar os ocupantes estrangeiros e ocupar com elementos metropolitanos, (lembrando que tais interesses políticos econômico) perduram até aos dias de hoje em proporções globais, se tratando das terras indígenas essa situação se agrava à medida que o tempo passa.

Para Sodré (1962) depois da autonomia portuguesa, travaram-se lutas para expulsarem da Amazônia, os holandeses, ingleses e franceses que ali haviam estabelecido feitorias, foi nessa defasagem do interior, percorrendo a rede hidrográfica que o indígena foi novamente submetido às pressões do meio físico (meio ambiente).

Essa ocupação não só determinava a maneira de viver das comunidades o colonizador aproveitava o indígena como trabalhador especializado de coletas de especiarias, que de acordo com Sodré (1992) tal condição só decresce a medida em que a sociedade avançava em suas formas de organização.

Nas condições imperantes no Estado do Maranhão vai repetir-se, sob outros aspectos formais, o problema da escravização do indígena, — peculiar a todas as zonas coloniais em que não ocorreu o investimento do capital comercial europeu (Sodré, 1962, p. 128).

E dentro desse contexto de ocupação amazônica e exploração econômica, com o surto comercial das drogas do sertão, especiarias de (cravos canela pimenta baunilha cacau noz moscada, quina, pau preto dentre outros) que reaparece a escravização do indígena e o conflito com o missionário entre aspas.

Pois era o missionários das missões que organizava as aldeias, as entidades produtoras de proporções relativamente grandes, protegidas pelas isenções, dominando a mão-de-obra local e aproveitando ao máximo a sua aptidão natural para a coleta florestal. (SODRÉ, 1962, p. 132)

Sendo assim, a mineração brasileira foi um fenômeno do século XVIII, sendo descoberto já nos fins do século XVII, e que aparece no quadro histórico do ponto de vista externo, como que acelerador da transformação da economia europeia, que operava a passagem do modo feudal ao modo capitalista de produção (SODRÉ, 1962).

A mineração foi atribuída ao crescimento da população colonial, mas do que em outros modos de produção, a saber o açúcar, algodão, especiarias amazônicas, pecuária sertaneja e a pequena lavoura e do criatório paulista (SODRÉ, 1992).

#### 4 A HISTÓRIA DOS XERENTE NO GOIÁS E TOCANTINS

Schroeder (2006), destaca que a ordem dos eventos descritos nas primeiras citações históricas acerca dos Xerente-Xavante, teriam acontecido ainda no Estado de Goiás, este desmembrado do Estado de São Paulo em 1749 e governado pelo então Dom Marcos de Noronha na capital de Vilas Boas.

Para o autor, na segunda metade do século XVIII, o minério estaria entrando em decadência havendo a necessidade da busca de novas terras e mão-de-obra, para a agricultura, motivos que acirraram os conflitos entre os colonos e grupos tribais, dando ênfase aos primeiros relatos históricos envolvendo os Xerente e Xavante.

Schroeder (2006) aponta ainda que em 1755 o Marquês de Pombal criou a companhia de convênios impondo uma política de integração, através dos aldeamentos, sob direção de diretores leigos em lugar dos jesuítas expulsos em 1759.

Deste modo a política de aldeamento tornou-se a tônica desse período, e assim surgem os primeiros relatos de conflitos envolvendo os Xavante e Xerente descritos em documentos históricos de Nimuendaju (1942), Chaim (1983), Karasch (1942), Lopes da Silva (1992), Ravagnani (1991) e Farias (1994).

Sobre a política de catequese e cativo, empreendida pelo estado de Goiás nos fins do século XIX, em ensaio dedicado ao tema (MARY KARACH, 1992 apud Schroeder 2006, p. 20), relata as informações contidas nos discursos e relatórios de presidentes da província, a mesma destaca que mesmo após as reformas de Pombal de 1750 e a vigência do Diretório (1757-1798), os índios resistiam aos trabalhos escravos e fugiam, atacando gados e fazendas em cidades mineiras.

Karach destaca ainda que punições e guerras teriam sido autorizadas contra os Akroá, Xacriabá e Xavante na época, e assim em 1788 teria sido fundado o aldeamento de Carretão próximo à Vila Boa capital de Goiás pelo então governador da época Tristão da Cunha.

Datam-se do século XVIII a intensificação de bandeiras em buscas de jazidas de ouro na região do Tocantins e Araguaia e as primeiras referências documentais acerca das semelhanças linguísticas e culturais e relações mútuas dos Xavante e Xerente, de modo que a resistência à invasão aos territórios destes e de outros

povos suscitaram reações dispares, aos colonizadores e Estado. (LOPES DA SILVA, 1992 apud SCHROEDER, 2006 p. 20)

De forma que segundo Lopes da Silva havia uma alternância entre Estado e colonizadores, nas guerras de extermínios, aldeamentos e proselitismo missionário além de epidemias de doenças e outros fatores que levaram o declínio demográfico e até mesmo a extinção de vários povos indígenas que ocupavam o Centro Oeste brasileiro.

Neste mesmo entendimento, pode-se assinalar que com a criação da província de Goiás em 1749, houve um intenso esforços para a redução de grupos tribais e a fundação de várias aldeias, dentre eles o aldeamento Carretão ou Pedro III em 1788 para os Xavante, e Salinas ou Boa Vista em 1788, para os Xavante e Javaé que saíram de Carretão, aldeia Graciosa a direita do Rio Tocantins em 1824 para os Xerente (FARIAS, 1994 apud SCHROEDER, 2006). Sobre essa situação há um comentário de Nimuendajú, que explicam as diferentes convivências entre esses povos, e:

Provavelmente os Xerente estiveram pouco ou quase nada envolvidos na experiência do aldeamento Carretão e Salinas. Isto pode explicar sua diferença de atitude em relação aos Neobrasileiros, com quem os Xavante ainda se recusam a terem relações pacíficas, tendo matado dois padres salesianos, muito recentemente, em 1937 (NIMUENDAJÚ, 1937, p. 10).

Schroeder (2006) destaca que a maioria dos autores concordam entre si, sobre o fracasso das políticas de aldeamentos em Goiás, tendo como a principal atribuição a má administração, os maus tratos infligidos aos índios, a falta de clérigos e os desentendimentos com as administrações de militares, e o declínio da produção mineral.

De modo que a Carta Régia de 05/09/1811 instituía a necessidade de pacificar, mas quando isso não fosse possível, a guerra contra esses grupos tribais era legal, (FARIAS, 1994 apud SCRHOEDER, 2006) houve uma reação defensiva do Estado com a demonstração de poder e a construção de presídios militares em 1812, dentre eles foram construídos os presídios de São José das Barras e Santa Maria do Araguaia.

Mesmo após a independência do Brasil em 1822, a política indigenista de Goiás, pouco se alterava, onde novos colonos e criadores de gado continuavam a desinfestar e a escravizar os indígenas, mulheres crianças, destruindo florestas para

onde fugiam e se abrigavam das sujeições dos novos invasores ao oeste do rio Araguaia ou morriam nas guerras do período. (KARASCH, 1992 apud SCHROEDER, 2006, p. 21)

Em síntese, para esta autora uma das explicações da sobrevivência indígena ao domínio luso brasileiro (as guerras, conquistas e escravizações) se devem em grande parte às forças de suas estruturas sócio-políticas. Entende-se ainda, como eles se organizavam internamente para resistirem e criarem estratégias de sobrevivência indígenas de suas vidas e das suas famílias diante os desafios postos a época.

Desta forma o decreto de 5 de Abril de 1857 atesta que administração das aldeias foram passadas aos missionários Capuchinhos vindos da Itália para sedentarizá-los, educá-los e ensinar a religião, entretanto as aldeias fundadas entre 1841-1872 foram São Vicente da Boa Vista (1841), São Joaquim de Jamimbu (1845), Santa Maria do Araguaia (1845) São Pedro Afonso (1849) Tereza Cristina (1851) Missão de Xambioá (1872) (KARASCH, 1992 apud SCHROEDER, 2006, p.21).

E assim em 1851 o Frei Rafael de Taggia teria fundado a povoação de Tereza Cristina, logo após sendo chamada de Piabanha, e atualmente o município de Tocantínia, localizada do lado direito do Rio Tocantins, e que segundo o censo realizado por ele havia 2.139 Xerente (SCHROEDER, 2006).

O padre Rafael Taggia, chegando em 1845, estabeleceu uma missão para os Krahô e uma escola para os Xerente, cujo verdadeiro missionário, no entanto, foi o padre Antonio de Ganges (1851-1899), um verdadeiro amigo dos índios, embora não tendo sucesso nos seus esforços de conversão. Ele fundou Piabanha em 1851, quando o número de “Cherentes e Chavantes” chegava a 2.139 (NIMUENDAJÚ, 1937, p. 10).

Com intuito de reforçar a fundação da primeira aldeia para os Xerente e o número de crescimento/diminuição da população localizado no lado direito do Rio Tocantins em 1851, tomamos aqui a citação Schroeder (2010):

As aldeias Piabanhas, Pedro Afonso e Boa Vista ficavam na região do Tocantins. No início da década de 1880, eram administradas por Antonio Fleury Curado. Piabanhas, fundada para 3800 Xerente e Xavante em 1851, ainda era uma aldeia relativamente bem-sucedida em 1880. Em 1852, frei Rafael de Taggia registrou 2139 Xavante e Xerente na aldeia, que em 1874 abrigava 3 mil Xerente e Krahô. Seis anos de pois, apenas 2 mil Xavante e Xerente eram contados em Piabanhas, habitando 220 casas cobertas de palha, e vivendo da pesca, agricultura e navegação fluvial. A aldeia tinha

uma escola primária com 31 crianças, uma capela e um missionário residente, frei Antonio de Gange. Em 1886 apenas cem lares restavam, com 1500 'almas', das quais quase a metade (setecentas) tinha sido batizada em 1882. No final do século, restavam algumas centenas de Xerente; todos os Xavante estavam 'extintos'. (KARASCH, 1992 apud SCHROEDER, 2010, p. 69)

A descrições apontam que os Xerente foram submetidos a condição de aldeados e que posteriormente iniciou-se um processo de permanência e demarcação de suas terras como já vimos no início deste trabalho, com base nesses dois processos de luta e resistência busquei descrever e compreender a organização social do povo Akwẽ-Xerente.

Após essa exposição histórica que demonstra a localização definitiva dos processos políticos de catequização e aldeamento na qual os Xerente foram submetidos, convém mencionar o objetivo central deste trabalho, a partir de um novo olhar, ou seja, a partir de duas bases importantes da minha formação (pessoal e acadêmica) e ainda trazer dados que demonstram a organização social dos Akwẽ dentro de sua sociedade.

#### **4.1 A organização social dos Xerente**

Segundo Schroeder (2010), trata-se do século XIX, tanto a experiência dos Akwẽ Xerente em Tereza Cristina, quanto as suas memórias sobre episódios por eles protagonizados:

Data desse período a memória sobre episódios protagonizados pelos Xerente e que lançam luz sobre sua realidade atual. São eventos ligados à sua civilização, quando se veem diante do dilema entre jogar ou aceitar as coisas do branco (SCHROEDER, 2010, p. 69).

No ano de 1930 Curt Nimuendaju, citado por Shoerder (2006) visitou os Xerente e os descreveu como “de todas as tribos que conheci, os Xerente são os únicos com algum senso de solidariedade racial, transcendendo diferenças linguísticas e guerras tribais. O deus Sol, Waptokwá,<sup>5</sup> é o pai de todos os índios” (NIMUENDAJU, 1942, p. 9).

---

<sup>5</sup> Waptôkwazawre, significa o grande Pai Deus

## 4.2 A auto denominação e organização sócio-cultural dos Xerente

Na linguagem dos Xerente, Akwẽ” significa “gente” em Português assim devo ir muito além, de que Akwẽ para os indígenas é ser humano que pensa, diferente de bichos que não pensam, pois já dizia a minha avô que aquele que não tem sentimento era rôswianãri (bicho estranho, que não tem forma).

Assim nas anotações de Nimuendaju (1929), citado nos estudos de Schoerder (2006) encontra-se uma tradução de Cherente, cujo significado é Akwe ktutabi, expressão que diz ser um Xerente puro e verdadeiro.

Nessas relações de poder e opressão entre o indígena e o colonizador Schoerder (2006) destaca algumas observações em relação a nomenclatura dos Xerente, que utilizam os nomes como forma de aversão às propostas do não indígena.

Segundo o autor, o nome masculino Rêsumenkwa, estaria ligado diretamente a chegada das missões, que na versão contada por um Xerente Romkrã, teria sido um papel de aviso do padre pendurado em um pau, este foi encontrado por um regional Zé da Mata, que provavelmente já sabia ler, e este por sua vez lera o aviso aos Xerente, e este chamado de Hêsumenkwa pois jogou o que estava escrito no papel aos Xerente.

Desta forma este autor destacou que vários nomes com a terminologia de mēkwa que significa jogar fora as novidades dos brancos, tal como exemplo o nome de ktâpomēkwa jogar a enxada, pois segundo Rômkrã, os Xerente ficaram com muito medo do missionário pois que: “uma vez que o branco cercou um lugar assim de pedra, deixa uma porta só [...]” (SCHROEDER, 2006, p. 69).

Uma das narrativas descritas por Schroeder (2006), é de que além dos nomes estarem ligados a animais e objetos eles também lembram de circunstâncias ou lugares por onde os seus antepassados já passaram ou viveram, dentre as narrativas o autor destaca a de Sõiti que diz que seu pai veio da Bahia por isso recebeu o nome de Baihã.

Um das versões sobre a origem e pinturas clânicas dos Xerente, e a divisão das etnias Xavante Xerente karajá, krahô, foi contada por Sõwarê (2003), que afirma que o clã Krito foram os últimos a escolher suas pinturas.

Foi do Morro Perdido onde se dividiram, Xavante, Xerente. Karajá foi bem daí do Morro Perdido que foi para o Araguaia. Assim foi toda a nação, tava tudo ali no Morro Perdido. Foi ali que dividiram, Krahô, outras nações, tudo. Então é toda a nação, mas quem ficou em Morro Perdido foi os Xerente e ainda hoje está perto (SCHROEDER, 2010 p. 69)

Para entender a organização social dos Xerente com base nas divisões de metades e clãs considerei importante recorrer novamente às pesquisas de Schroeder (2006) que descreve a organização social, citando dados precedentes de alguns pesquisadores, para então apresentar os seus, vamos acompanhar essa descrição para captar algumas características da organização do povo Xerente.

### 4.3 Os clãs e suas metades dentro da organização Akwẽ Xerente

A primeira descrição que Schroeder (2006) identificar são as pesquisas e estudos de Curt Nimuendaju do ano 1930 a 1937, publicados em Nimuendaju (1942 a 1944) e Nimuendaju Lowie (1939).

Este estudo descreve que no século XX os Xerente haviam se corrompido através do contato com os neobrasileiros, nome que ele próprio usa para caracteriza os não indígenas, e em 1937 a sua cultura estava em estado de colapso, na qual ele mesmo se impôs como tarefa a reconstrução da cultura, por meio das observações e lembranças dos mais idosos.

Segundo Nimuendaju (1942 a 1944) os Xerente estavam divididos em duas metades patrilineares exogâmicas, Sdacrã /Sp` tato, cada uma dessas metades era composta de 3 clãs, depois um quarto foi agregado (prase ou Krito) tedekwa e (krozake), a localização das antigas aldeia se dava em sentido Norte e Sul na forma de ferradura.

Quadro 3- Divisão das metades composto de 4 clãs.

<b>Sp` tato</b>	<b>Sdacrã</b>
Kuze	Kreprehi
Isibdu	Isaure
Kbazipre	Isruri`e
Prase ou Krito tedekwa	Krozake

Fonte: (NIMUENDAJU, 1942, p. 19), adaptado pela autora deste TCC.

Cada metade possuía um conjunto distinto de nomes masculinos transmitidos patrilinearmente a netos e a sobrinho-neto os clãs tinham uma localização definitiva dentro da formação da aldeia em forma de ferradura, e aos que se localizam frente a

frente, consideravam-se por Nârkwa, mantendo sempre um relacionamento especial entre si, destacando-se nas decorações de cadáver e os procedimentos funerários em favor do clã alterno. (NIMUENDAJU, 1942 apud SCHROEDER 2006, p. 56).

Segundo Nimuendaju (1942), no centro da Aldeia se localizava a casa dos rapazes também conhecido como Warã, casa de reuniões das quatro sociedades masculinas, Akemhã, Krarã, Annõrowa, Krierikwu e uma sociedade feminina denominada de Ainõwapte.

Dentre as atribuições econômicas, das quatro associações, Nimuendaju (1942) destaca as expedições de caça, a cooperação e divisão de carne, a realização de derribadas de campões de buriti ou de babaçu, de forma que Nimuendaju (1942) atribui a pobreza e a deterioração dos Xerente contemporâneos, a destruição de seu antigo sistema associacional, que estaria solapado segundo ele pelo individualismo moderno.

A função mais importante da sociedade feminina (Ainõwapte) estava no ritual e festivais de Wakedi, onde se conferia nomes a dois meninos pequenos, e assim por volta de 8 anos de idade cada menino era membro vitalício de uma das quatro associações e um dos dois times esportivos, não sendo de imediato considerado como participante.

Entre o período de nomeação e o recebimento de um cinto, recebia-se também o status de Sipsã, fato que implicava agora residir nas choupanas dos noviços localizada no Centro da aldeia. Já sobre os estágios femininos, não havia nenhuma formalidade, mas levadas ainda quando crianças às casas dos membros da sociedade feminina (NIMUENDAJU, 1942 apud Schroeder, 2006 p. 57).

Quanto a nomeação feminina de crianças entre 3 a 5 anos de idades seus nomes eram conferidos pelas associações masculinas, onde cada um já dispunha de um conjunto de nomes distintivo, mas nunca o nome era conferido pela sociedade do pai, e sim imposta pelos nomeadores, acompanhados de mulheres, (Ainõwapte) que marchavam dançando e cantando de casa em casa, cânticos e danças referindo a objetos ou animais de acordo com o nome conferido (NIMUENDAJU, 1942 apud SCHROEDER, 2006 p. 58).

Ainda sobre as nomeações masculinas segundo este mesmo autor, os nomes pertenciam às metades e não às sociedades, e a cerimônia ocorria em intervalos de vários anos, fatores que eram atribuídos ao decréscimo da população e o número menor de nominados.

Na transferência dos nomes masculinos Nimuendaju (1942, apud SCHROEDER 2006, p. 57) esclarece que o nome não poderia ser conferido de pai para filho, mas ter uma alternância de geração, e desta forma o nome era conferido a um neto ou um sobrinho-neto patrilinear.

As series de nomes masculinos pertenciam as duas metades, uma era (siptato do clã prase) e outra metade (sdakrã do clã krozake) e as corridas de toras eram organizadas pelas quatro associações, nunca uma contra a outra, mas antes por metades cerimoniais (hti`mnã e siteromwa) distinguidas pelas pinturas corporais (NIMUENDAJU, 1942 apud SCHROEDER, 2006 p. 57).

Em uma visita do etnólogo a aldeia Providência no dia 10 de maio de 1937, (NIMUENDAJU, 1942 apud SCHROEDER, 2006 p. 57-58) assistiu um ritual de nomeação, observando as reuniões em uma clareira atrás da aldeia, as pinturas corporais de preto ornamentos pessoais como cordões de pindaíba, cintos e colares com penas de gavião e um bastão curvo na ponta chamado de kwiró.

Cada metade tinha o seu gritador com os seguintes títulos: sipt`ato se chamava Dazalienkwá e o seu par Sdakra de Dakmahlikwá, estes tinham sua face pintada de vermelho e carregava arco e flecha, tinha uma tira na cabeça com três penas de arara pendurada obliquamente.

Para Nimuendaju (1942), antigamente as cerimônias duravam três dias, incluindo a caçada do Sipsã a distribuição de carne e bolo de mandioca pelos oficiais, finalizando com uma corrida de tora dos adultos.

Para Schroeder (2006) este ritual e outras como o grande jejum e a saída das máscaras do Padi, demonstram um modo próprio de se apresentarem sobrepondo ainda as performances pretéritas, ou seja, as práticas sociais futuras.

Outra estudo que Schroeder (2006) apresenta sobre as organizações sociais do povo Xerente e a de Maybury-Lewis (1979) que estudou os Xerente entre os anos 1955-56 e 1963, este apresenta uma visão de sociedade Xerente diferente daquela apresentada por Nimuendaju (1942).

Nas considerações de Maybury (1979) este era fascinado pela “verdadeira cultura Xerente” e ainda melancólico, a ponto de considerar seus dados como “desvios posteriores”, pois segundo ele Nimuendaju (1942) não teria descrito os Xerentes como encontrara nos anos 30, mas antes misturara a descrição da cultura Xerente com seu próprio desejo de reconstrução como ela era em algumas épocas atrás.

Apesar disso Maybury-Lewis (1979), afirma ter encontrado os Xerente em circunstâncias semelhantes há vinte anos mais tarde, e descreve que suas aldeias eram agregadas de cabanas sem nenhum significado simbólico, suas metades e clãs não estavam espacialmente localizados e ninguém dava a devida atenção a exogamia de metades.

De modo que segundo este autor, as cerimônias tradicionais eram realizadas entre contendas e confusões, e descreve que os clãs da metade Wairi não se distinguem mais, havendo várias patrilineagem a ele pertencente, embora conceitualmente seja do mesmo lado dos Krozake, já os três clãs da metade Dói dos quatro clãs mencionados por Nimuendaju ainda existiam e assim os descreveu.

Quadro 4 - Descrição das Metades/Clãs

Metades/clãs	
Wairi	Doí
Clã/Wairi	Clã/kuze
Clã/Krozake	Clã/kbazi
	Clã/Krito

Fonte: Maybury-Lewis (1979, apud SCHROEDER 2006, p. 59) adaptado pelo autor.

Mesmo que as metades estivessem a caminho da extinção, a tradição mais vital era o seu Sistema Clânico, porque segundo Lewis era este que determinava o recrutamento para as facções, discordando de Nimuendaju de que estivessem em colapso, pois ainda mantinha sua identidade cultural e linguística distinta e os seus modos de vida demonstravam uma surpreendente resistência, que apesar de sua precária situação econômica e social tiveram sucesso em manter sua população.

Seu sistema associativo estava entretanto moribundo, mas disso eu concluo que isto era menos vital para a sociedade do que Nimuendaju supôs. De fato a persistência do reconhecimento das metades e dos clãs contrasta severamente com o desaparecimento das associações. São as metades como uma matriz conceptual e os clãs como facções potenciais o que constitui a essência da cultura Xerente (MAYBURY-LEWIS 1979, apud SCHROEDER, 2006 p. 59).

Desta forma Schroeder (2006) apresenta aos seus leitores o contraste de visão entre esses dois autores da cultura Xerente, e assim ele entende que o primeiro focaliza a vida ritual e cerimônias, retratando a sociedade como ela se vê idealmente dentro de suas tradições, já o segundo foca suas investigações nas ações sociais e

os cursos de suas práticas contraditórias, submetendo as instituições as estratégias políticas cotidianas, aos interesses de grupos que se opõem em disputas, solapando o ideal de unidade Cultural.

Schroeder destaca ainda uma terceira pesquisa a de Agenor Farias, este segundo ele realizou suas pesquisas entre os Xerente nos anos 80, na qual constatou ali uma sociedade em expansão, resultado segundo ele da desocupação das áreas (pelos fazendeiros e colonos) e aos projetos econômicos da Funai favorecendo a criação de novas aldeias e a retomada de uma intensa vida ritual.

Farias (1990), desenvolveu o seu estudo votados apenas as instituições Xerentes de (metades, clãs e sistema de classes de idade) e as suas relações com a organização social em especial a nomação (feminina e masculina), este afirma ainda que são as filiações patrilineares as duas metades e seus respectivos clãs que constitui a base da sociedade Xerente (FARIAS, 1990 apud SCHROEDER 2006).

Este considera as instituições como que fundamentais (metades e clãs) para formação de grupos políticos e fações, considerando a como um elemento ordenador das relações entre aldeias e responsáveis pela unidade social, desta forma segundo ele para ter uma análise da sociedade Xerente haveria que passar necessariamente pelo crivo da composição das aldeias e da dinâmica das relações entre elas (FARIAS, 1990 apud SCHROEDER, 2006).

Desta forma as relações sociais e as cerimônias estabelecidas entre grupos de aldeias formariam uma variável dependente da composição clânica das aldeias, em suas pesquisas Farias 1990 havia detectado um desequilíbrio numérico dos clãs nas aldeias, resultado de sucessivas cisões, e assim as aldeias não formavam totalidades sociológicas, motivado pela dispersão de metades e clãs em várias aldeias (FARIAS, 1990 apud SCHROEDER, 2006).

A proposta de Farias (1990), seria então compreender a sociedade Xerente Contemporânea, a partir dos estudos das relações entre as diversas aldeias espalhadas pelos territórios, para conhecer o padrão de relacionamento entre as aldeias, e ter a possibilidade de construir um modelo da sociedade Xerente.

A partir do exame de rituais de nomação (feminina e masculina) Farias Argumenta que:

Este ritual assume um caráter agregador que, através de uma pratica cerimonial, suscita a participação conjunta de pessoas de diferentes aldeias que, no passado romperam politicamente, mas entre as quais são

frequentes os laços de consanguinidades e afinidade. Exerce um poder centrípeto numa sociedade altamente marcada pela tendência centrífuga. (FARIAS, 1990 apud SCHROEDER, 2006, p. 60).

As metades e os clãs são apresentados por Farias (1990), Silva e Farias (1992) e Schroeder (2006) Desta forma.

Quadro 5 - Metades e Clãs.

Metades e Clãs.	
1- Wahirê/Sdakra	2-Doi/Siptató
Clãs	Clãs
1-Wahirê	1- Kuza ou (Kunmã)
2-Krozakétmôprumrê ou (krozakéisrurê)	2- Kbazi ou (Isrõ)
3-Krozakétopá ou (itopá)	3- Isibu ou (krito)
4- Kremprehi.	

Fonte: (FARIAS, 1990 apud SCHROEDER 2006, p. 60) adaptado pelo autor.

Estes dois autores segundo Schroeder 2006 pag.60 discordam de Maybury-Lewis, de que as metades estivessem a caminho da extinção, pois bem como a maioria ainda se reconhecia afiliado a uma das duas metades exogâmicas e clãs patrilineares, ao utilizar a linguagem da pintura corporal como sua expressão mais privilegiada (FARIAS, 1990 apud SCHROEDER, 2006, p. 61).

Entende-se que segundo esses autores, as diferentes instituições (metades, clãs, associações, e times de corridas de tora) onde os membros da sociedade Xerente se congregam, denominados segundo eles de “partidos” são correlacionados por meio de padrões de pinturas corporais.

Ainda sobre o funcionamento das associações (Dakrsu) ou sociedades masculinas, (FARIAS, 1990 apud SCHROEDER, 2006) a partir do mito de origem que Nimuendaju recolheu, sugere que essas associações, se organizam partir da classes de idades de forma que, os homens mais novos da aldeias, se unem como (Akemhã), homens pouco mais velhos, como (krará), os homens mais velhos como (Annõrowa), e os homens mais velhos de todos como (krieriekmu).

Com base em estudos de (MAYBURY- LEWIS, 1979) sobre os Xavantes, estes autores terminam por se convencer de que, são as classes de idades, em suas relações recíprocas na composição de rituais de (nomação e corridas de

toras) que formam grupos de associações de (homens mais novos, pouco mais velhos, e os mais velhos, e os mais velos de todos).

Assim os quatros grupos associativos se dividem sob critério de idades nas duas metades cerimoniais ou “partidos de tora”, de forma igualitária, cada metade deve conter tanto homens novos quanto homens velhos (FARIAS, 1992 apud SCHROEDER, 2006 p. 61). Vejamos o quadro a seguir.

Quadro 6 - Associações Masculinas (Dakrsu).

Sociedades masculinas				
Ordem de Nimuendaju	Ordem de nomeação feminina	Ordem de classes de idades	Formação das metades cerimoniais	
1- Krara	1-Akemhã	1- Akemhã	1- Steromkwa	1-Krara (mais velhos)
2-Akemhã	2-Annõrowa	2- Krara		2-Htamhã
2-Annõrowa	3- Krara	3- Annõrowa		
4-Krierikmõ	4- Krierikmõ	4- Krierikmõ		4- Krierikmõ (mais velhos)

Fonte: (SILVA E FARIAS, 1992 apud SCHROEDER, 2006 p. 61).

A partir desse quadro podemos visualizar os dados de Nimuendaju e a ordem de sequência das sociedades dos homens, já sobre a ordem de nomeação tanto a de Nimuendajú quanto de Farias (1992), concordam entre si de que os nomes Femininos são conferidos pelas sociedades dos Homens.

Desta forma cada sociedades ou classes possuíam um conjunto de nomes distintos a seu grupo, podendo haver trocas de nomes (no interior dos rituais) assim como o trabalho em conjunto nas tarefas de nomeações (Krara e Krierikmõ) trabalham juntos e igualmente os (Annõrowa Akemhã) (FARIAS, 1990 apud SCHROEDER, 2006, p. 61).

Nimuendaju não teria associado as metades e rituais com a sociedade dos homens Xerente, já Farias esclarece e concorda com Nimuendaju, de que as mulheres são referenciadas no sistema de classes de idades através da regra da patrilinearidade, a filha de um pai de um determinado clã, poderia sim pertencer a classe de idades de quem a nominou, independentemente do clã e da classe de idades de seu pai, desta forma essas mulheres poderiam fazer parte de qualquer

umas das metades cerimoniais (Steromkwa e ktamhã) e as classe de idades ao qual seu nome pertencia (FARIAS, 1990 apud SCHROEDER, 2006 p. 61).

Já os rapazes desde muito cedo a partir dos 8 anos de idade, já pertencia a uma das metades e clãs patrilineares, por toda a sua vida e uma das metades esportivas de corrida de toras.

Para Schroeder (2006) todas essas abordagens apresentaram e evidenciam uma sociedade com instituições muito ativas, professando um ideal extraídas de antigas tradições, podendo ser retornadas ou reinventadas.

A descrição a seguir sobre os clãs e metades são resultados de uma pesquisa de campo realizada entre 2002 e 2004 com o Tema de Política e Parentesco por Schroeder (2006), o autor participa ainda de duas festas indígenas que segundo ele é um dos mais enfatizados pelos Xerente o Dasipsê- Festa Indígena Xerente.

A abordagem de Schroeder (2006), aos Jês Centrais (Xerente/Xavante) sobre a Política e Parentesco entre os Xerente, parte dos resultados e publicações de estudos realizados pela comunidade antropológica, sobre o parentesco que por muito tempo ocupou o centro da antropologia sobre o estudo de sociedades fundadas no sangue.

Para o autor desde os estudos de Nimuendajú (1930), os povos Jê do Brasil Centrais ganharam atenção, na ostentação de duas metades cerimoniais chegando a ser exemplos de organizações dualistas, no entanto vimos que estas características puderam ser interpretadas de diversas formas como vimos anteriormente.

A pesquisa tem uma ênfase somente na forma como a sociedades Xerente se distribui socialmente e politicamente na sua organização.

Segundo Schroeder (2006), no contexto de todas as contradições a primeira impressão de qualquer pesquisador de campo sobre os Xerente desde logo é marcada pela riqueza de detalhes de suas performances e tradições antigas, porem nem sempre tais descrições indicam se as práticas sociais são pretéritas ou atuais.

Uma indicação de que as práticas e tradições antigas podem ser retomada, desde que alguém juntes as peças e proponha a sua realização, se dar a partir das observações do autor e outras mais recentes, sobre os relatos de que os Xerente sempre enfatizam “meu pai me contou”, “eu vi fazer”, “fulano mostrou como se faz”, “para que os jovens vejam como era antigamente.” Conferindo um caráter flexível

com margens as criatividades de quem conduz os rituais com a destaque a experiência dos mais velhos que são consultados frequentemente (SCHROEDER, 2006, p. 63).

Desta forma destacaremos a seguir os relatos descritos sobre as observações de campo de Schroeder (2006) sobre os sistemas de clãs e metades e logo após sobre um dos principais rituais de integração dos Xerente o Dasipsê – festa indígena Xerente.

Para Schroeder (2006), os Akwê Xerente reconhecem entre si três clãs da metade Dohi (siptato) que são, kuza, kbazi e krito, essas turmas utilizam os círculos grandes, médios e pequenos como forma de identificação na pintura corporal, ou seja o lado oposto das duas metades, ou turmas do lado (traços/círculos) como ele mesmo defini e referencia as duas metades.

Desta forma a outra metade, ou seja as turmas do lado traço, não possuiriam uma denominação única na literatura exposta, Dakrâ Nimuendaju (1942) Wairi Marybury-Lewis (1979) e Wahirê Lopes da Silva e Farias (1942), e assim como também de acordo com este autor os próprios Akwê Xerente ora propõem Wahirê ora Krozakê para se referirem aos clãs dessa metade, não demonstrando interesse em definir um termo geral.

Partindo do ponto de vista de um informante do Clã krozake, haveria portanto uma tendência de classificar todos os clãs dessa metade como krozakê, entre os quais haveria uma parte Wahirê e outra parte como os Krâiprehi, sobre esse ponto de vista o autor utiliza o entendimento de (FARIAS, 1990 apud SCHROEDER 2006, p. 63) das sub- denominações dos clãs dessa metade como krozakeisaptorê e krozakêtopá.

Embora o autor considere um equívoco acreditar na proliferação de nomes para os clãs da metade traço (wahi talo de buriti e Wahirê talinho) em outros tantos, ele entende que os falantes ou informantes Xerente se referem ao clã krozake como que sendo (îsake- risco) o conjunto dos clãs da metade traço, ou seja as turmas do lado traço como o autor prefere chamar.

E assim ele espera que o acréscimo de partículas como que de (îsakê - risco) aos krozake demonstra uma qualidade básica ao risco, de grande, largo ou fino, horizontal ou vertical, mas que todos os clãs são da mesma metade do isake-traço tendo como diferença apenas o padrão, como o do lado oposto o Dohi –Círculos.

Para Schroeder (2006), o acréscimo de ĩsakê como que o conjunto da metade, permite supor, a partir da disposição dos clãs frente a frente com os alternos de acordo com a proposição de Nimuendaju (1947), que se trata de clãs dasisdanãrkwa, ou seja os confrontantes ou ainda mediadores.

Com base nessa observação o autor cita dois modelos de metades e clãs que deixaram clãs órfãos em sua composição, tal como o clã Kremprehi de Lopes da Silva e Farias e o Clã krito de Maybury-Lewis nos anos 50, o argumento que o autor destaca e que se os confrontantes são importantíssimo para o bom funcionamento da sociedade em sua organização social logo as lacunas observadas não poderiam passar despercebidas.

Desta forma o modelo de metades e clãs que Schroeder (2006) propõe cria parte de uma versão contada por um Xerente chamado Romkrã aliado as observações de modelos antigos citados por autores que a precederam.

Romkrã aponta duas denominações para cada clã do lado isake-traço ou ainda Wahi, e explica um contém o outro, o segundo está sobre o primeiro, e não se trata de dois clãs, e se ainda os coloca como confrontantes com os clãs da outra metade.

Quadro 7 - Metades e clãs.

Metades	Īsake	Dohi
Clãs	Wahiarê/krãiprehi	Kuza
	Krozake/wahiwarîp	Kbazi
	Wahiarê/kukaurê	Krito.

Fonte: (SCHROEDER, 2005, p. 64)

Esse modelo segundo o autor acomoda a alternância de clãs da metade isake- traço, citados por alguns informantes Xerente, que ora cita um ou outro em confronto com os Kuza tal como também nas citações Nimuendaju Lopes da Silva e Farias do confronto entre Krãiprehi e kuza e claro não deixa os krito de Maybury-Lewis órfão.

Para Schroeder (2006), esse modelo continua sendo ainda um modelo ideal, se tratando de confrontos ou ainda algumas outras situações, que necessita de mediações entre os clãs alternos, tratados de dasisdanãrkwa, o perguntador ou ainda o mediador e informante de cada lado.

Assim iremos finalizar essa parte dos estudos que trataram das metades duais e os seus receptivos clãs, que caracterizam o povo Akwê Xerente por meio de pinturas e rituais dentro de suas organizações sociais e culturais tratados por diversos autores de determinadas épocas, neste trabalho não irei tratar de questões relacionado ao parentesco, mas somente conhecer e descrever como se dar o fundamento da organização social Xerente, a partir das associações ou sociedades dos homens metades e clãs e por fim apresentar rapidamente a festa indígenas pratica por excelência de todas essas formas de organização social e política.

## 5 O DASIPSÊ A FESTA INDÍGENA XERENTE

Segundo Schroeder (2006) as datas propícias para a realização da festa do Dasipsê podem ocorrer entre os meses de abril a Julho, ocasionadas pelo dia do índio ou pelas férias escolares, as festas tem a duração média de 7 a 10 dias, e com a sequência padrão de atividades tais como, nomeação feminina/masculina, corridas de toras grandes e pequenas.

Para o autor as associações masculinas Dakrsu podem ainda propor atividades como a saída do Padi (Tamanduá) nomes femininos com performances sofisticados, competições e brincadeiras, ou seja o Dasipsê é uma forma eminente de se auto representar em curto espaço de tempo, com o propósito de afirmar e mostrar um modo próprio de ser, recordar como que era e mostrar para os mais novos e visitantes como que era pra não se esquecer.

Segundo o autor são múltiplos os sentidos e sentimentos que acompanham o clima da festa do Dasipsê, “não quero soltar a lei, a nossa lei é outra, do branco é outra, por isso que estou aqui.”

Neste ponto podemos visualizar a importância dos rituais como também como uma posição política na organização do povo Xerente.

A fala se mostra como um mecanismo de transmissão de conhecimento, através do discurso dos conselhos, os mais velhos tomam para si a responsabilidade de conduzir desempenhar e transmitir as tradições que herdaram de seus ancestrais.

Para os mais jovens fazendo parte do começo meio e fim dos rituais ou festa de dasipsê, os mais velhos tomam para si a palavra e a responsabilidade de ensinar lembrar aconselhar os mais jovens, as este cabem ouvir, independentemente se eles acatem ou não (SCHROEDER, 2006).

Schroeder (2006) registra dois momentos da fala de um ex - Cacique Joaquim em uma festa na aldeia Aldeinha no ano de 2004, este ressalta a importância do repasse de conhecimento das tradições e o respeito a suas leis, e lembra a falta de seu companheiro João Paulino Sarbê que morrera um ano antes, como um dos líderes responsáveis do repasse de conhecimento aos mais jovens e cantores da festa:

Tem a lei do Branco, tem a lei nossa, podia o branco entender a linguagem, faz festa para poder compreender. Por isso tou aqui observando, ensinando, acho bom aquele que compreender fazer escrito, para botar no escrito, para provar o começo do mundo, estar no direito, por isso tou aqui, morreu o companheiro meu, estou sozinho nos dois continuavam a festa, se morrer tudo, os novos não vai saber o direito nosso (SCHROEDER, 2006, p. 67).

A outra fala de Joaquim é sobre a divisão de partidos de (annãrowa, krêrêkmõ, Akemhã, Krara) dentro da associação chamada de Dakrsu considerada como uma de suas leis que organiza a sociedade Xerente, na vigilância de seus direitos, para que tenha o respeito e a paz entre eles, tal como também nas organizações de festas, nominação feminina, na qual a atuação do Dasisdanãrkwa é importantíssimo pra promover a paz por meio de conselhos.

Temos muitas leis, para a festa é dividido, é quatro. Tem partição de nós, da nação, ...temos autoridade para vigiar o direito...como branco tem delegado, prefeito, Juiz...assim nós temos vigia, temos tudo, para fazer a festa. No tempo quando era muito a nação, tinha Akemhã, annãrowa tinha Krara e tudo, agora ta pouco, para nós fazer e pouco.... para ser respeito, algum dia vai ter barulho, problema sério dono deste aqui (clã krozake ) vem fazer a paz. Dono deste (Wahire) querer brigar, ai respondero (dasisdanarkwa) vem fazer a paz. Do conselho aí nós respeitamos (SCHROEDER, 2006, p. 67).

Segundo as observações de Schroeder (2006), à medida que se dá o início dos eventos e festas, que incluem a dança do Pajé, nominação feminina e masculina corrida de flecha (TI)<sup>6</sup>, o discurso dos anciãos (wawê) e o atendimento da ordem dos mensageiros (danõhuikwa) a Corrida de tora pequena e grande, todos os participantes da festa são pintados de acordo com os seus clãs.

Schroeder (2006) confirma o entendimento de que desde Nimuendajú as sociedades dos homens Dakrsu (annãrowa, krêrêkmõ, Akemhã, Krara) são as responsáveis por conferir nomes femininos, de forma que cada um contém um estoque de nomes, onde nos ritos de nomeação os nomes são conferidos de dupla de meninas, e ao mesmo tempo uma de cada metade (isake/Dohi), cada associação nomina a filha um do outro, sendo proibido a associação do pai nominar sua própria filha.

Contudo segundo o autor as relações dentro do Dakrsu com a nominação feminina não estaria totalmente claro na sua composição, e que com base nas citações de Farias 1990 e confirmadas pelas informações de um informante

<sup>6</sup> Tradução do nome flecha na língua Akwê

annãrowa do clã (wahirê) é que, as associações “trabalham Juntas” “annãrowa sai com as meninas de krêêkmõ...” e vice verso, indicam que os trabalhos dessas associações acontecem em duplas ou ainda se alternam na composição de duplas (SCHROEDER, 2006, p. 69).

Desta forma estas foram os resultados mais expostos sobre a minha pesquisa, do fundamento da organização social Akwê Xerente dentro da formação em serviço social na Universidade Federal do Tocantins, campus de Miracema.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A hegemonia da perspectiva ocidental não é uma premissa do curso de Serviço Social da UFT, mas uma marca da produção de conhecimento nas instituições de ensino brasileiras. No entanto, mesmo em cursos majoritariamente orientados por paradigmas ocidentais, é possível formular questões que abram brechas teóricas e metodológicas para um repensar sobre povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais, historicamente invisibilizados como sujeitos de direito.

Na minha trajetória uma primeira brecha se abriu a partir da constatação de que até ingressar no referido curso, eu via uma única realidade. Foi a partir dos estudos na universidade, orientados principalmente pela leitura de autores como Marx, que descobri a importância de associar o que eu lia e discutia a realidades distintas. Assim, fui buscar mais conhecimentos de minha própria cultura, ajudando-me a valorizar mais o aprendizado que recebi de meus avós.

Neste sentido, consegui identificar características internas da organização social e da sociabilidade do povo Akwẽ Xerente, com o intuito de articular minha vivência aos temários tratados na minha formação universitária, ou seja, na literatura específica, e não apenas de modo prático, para construir uma aproximação entre esses dois conhecimentos (teórico e prático).

Vale destacar que a relação teoria-prática relacionada aos povos indígenas, no meu processo de formação no ensino superior, foi abordada de forma superficial. Muitas vezes houve tentativas de destruição dos valores da cultura indígena, nas quais vivenciei experiências amargas, como já citei antes, que apontam para um conjunto de preconceitos ainda em vigor em relação a modos distintos de sociabilidade, que não os credenciados pelo ocidente, reiterando a imposição do paradigma ocidental no mundo acadêmico e na sociedade em geral. No entanto, essas situações de preconceito e violência simbólica não me paralisaram, antes contribuíram como motivação para uma busca constante de conhecimento sobre meu povo, inclusive para a construção deste estudo.

A minha formação em si não traria muitas informações para que eu pudesse trabalhar com o público indígena. Porém o acesso às Diretrizes da ABEPSS/96, que aponta a nova lógica curricular para a formação em serviço social através de três Núcleos, entre os quais figura o da Formação Sócio Histórica da Sociedade

Brasileira, reconhece a diversidade da sociedade brasileira, formada por indígenas, portugueses e migrantes. Assim, neste trabalho, em diálogo com essa premissa discuti a organização social indígena dentro de minha formação em serviço social, produzindo brechas para afirmar que os indígenas são agentes fundamentais na formação social, histórica e espacial do território brasileiro, como referenda a lei.

Fazendo um trabalho inverso ao que lamamoto (1997) chama a atenção para o Serviço Social, de que não devemos nos acomodar com uma visão voltada só para dentro do serviço social, mas sim ampliar a visão para as forças sociais que expressam a ação dos movimentos, como indígenas, quilombolas, de mulheres, sindical, entre outros; e o próprio movimento das classes dominantes.

A situação histórica dos povos indígenas é permeada pela insegurança, violência e opressão, que se ampliou drasticamente nos tempos recentes. Mas, também expressa as resistências que nos permitem ainda existir enquanto povo, com uma diversidade de etnias territorializadas por todo o Brasil. Desse ponto de vista, vimos que o passado e o presente andam juntos, o novo surge em meio a velhas posições e circunstâncias em que os indígenas se encontram desafiados a lutar no enfrentamento das mesmas questões do passado que retornam hoje com mais força, a exemplo da expropriação de nossas terras pelo Estado brasileiro, os latifundiários e as empresas transnacionais, numa combinação do capital público e privado.

São várias as expressões da questão social que atingem o povo indígena Akwê. Esta pesquisa foi um breve exercício de aproximação a esses temas, que são a organização social e a formação no serviço social, que podem e devem ser aprofundados, discutidos e abordados dentro do serviço social, na perspectiva da ampliação do arco de incidência do Curso de formação de seus estudantes e no desenvolvimento regional.

Existem diferentes abordagens que poderiam ser discutidas nesse estudo, mas trilhei e encontrei um caminho próprio para abordar o problema de pesquisa, fui buscá-lo na minha formação acadêmica, entendendo e me respaldando numa perspectiva política de garantia dos direitos étnico-culturais e universais dentro da oferta de políticas públicas, na perspectiva de refletir sobre a relevância do respeito às organizações sociais e seus modos de viver e se organizar socialmente.

Que os aprendizados aqui sistematizados colaborem para que os/as leitores/as desse estudo rompam com o distanciamento, e os possíveis (pre)

conceitos com a cultura do povo Xerente. Que as brechas nas leituras de mundo convencionais, abram diálogos e abordagens mais inclusivas, que construamos pontes entre as diversas culturas e povos, que transformemos as diferenças como uma forma de aproximação e respeito a cada vida humana e a natureza que nos cerca.

## REFERENCIAS

ABESS, **Diretrizes Gerais Para o Curso de Serviço Social 1996.**

BRASIL, Política de Assistência Social, resolução nº 145, de 15 de outubro de 2004 (dou 28/10/2004).

BRASIL, **Código de ética do/a assistente social.** Lei nº 8.662/93 de regulamentação da profissão. - 10ª. Ed. rev. e atual. - [Brasília]: Conselho Federal de Serviço Social, [2012].

BRAGGIO, Silvia Lucia Bigonjal e FILHO, Sinval Martins de Sousa.  
**Questionamentos diante do Desafio da inclusão dos Povos indígenas Brasileiros no atual cenário: os Xerente.**

GUERRA, Yolanda. **A dimensão investigativa no exercício profissional.** Atlas - São Paulo. 2009.

IAMAMOTO, M.V. **O serviço Social na Contemporaneidade: dimensões históricas teóricas e éticas-políticas.** Coleção de Debate nº6 Fortaleza, Expressão Gráfica e editora, dez.1997.

IAMAMOTO, M.V. **Relações sociais no Brasil: esboço de uma interpretação histórico metodológico** / Marilda Villela, Iamamoto, Raul de Carvalho\_20. ed. São Paulo, Cortez; [Lima, Peru]:CELATS, 2007.

LIMA, Layana Giordana Bernardo. **Os Akwẽ-Xerente no Tocantins: território indígena, as questões socioambientais.** /São Paulo 2016.

LUCKESI, Cipriano Carlos. **Fazer Universidade: uma proposta metodológica,** [et.al.] \_14. Ed. \_São Paulo Cortez, 2005.

MESQUITA, Rodrigo. **Code-switching em Akwe-Xerente/Português** [manuscrito] /Rodrigo Mesquita. – 2015.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Povo Xerente 1937** (tradução - Gutemberg Raposo e Odair Giralдин) revisão: Odair Giralдин. 1937.

PAULO NETTO, José. **Ditadura e serviço social: uma análise do serviço social no Brasil pós-64.** 12. Ed. São Paulo: Cortez, 2008.

PAULO NETTO, José. Introdução ao método da teoria social. **In Serviço Social: Direitos Sociais e Competências Profissionais**. Conselho Federal de Serviço Social, Brasília – DF. 2009.

SAMPAIO, Simone sobral e Oliveira, Robson, artigo sobre a, **Análise institucional ontem e hoje: indicações pertinentes ao fazer profissional**.

SCHROEDER, Ivo, **Política e Parentesco nos Xerente**, São Paulo, 2006.

SCHROEDER, Ivo. **Os Xerente**: estrutura, história e política. São Paulo, 2010.

SPOSATI, Aldaíza. **Pesquisa e produção de conhecimento no campo do Serviço Social São Paulo** (PUCSP) Rev. Katál. Florianópolis v. 10 n. esp. p. 15-25, 2007.

SODRÉ, Nelson Werneck. **Formação Histórica do Brasil**, 1962.