

O NOME “ÍNDIO”: PATRONÍMICO ÉTNICO COMO SUPORTE SIMBÓLICO DE MEMÓRIA E EMERGÊNCIA INDÍGENA NO MÉDIO JEQUITINHONHA – MINAS GERAIS¹

IZABEL MISSAGIA DE MATTOS*

resumo: O ensaio aborda a emergência étnica de uma família extensa na região do Vale do Jequitinhonha a partir da intensificação – incidente tanto sobre o plano pessoal como o social – de significados para o patronímico Índio, também utilizado regionalmente como um designativo étnico na identificação de seus portadores. Trata-se de acompanhar analiticamente um processo através do qual os nomes constituem veículos simbólicos que possibilitam aos atores a elaboração criativa de traduções das forças presentes no campo das relações interétnicas para as categorias da auto-identificação indígena. Para conduzir a investigação, diversas abordagens teóricas foram utilizadas de modo complementar, de acordo com a metodologia característica da onomástica - que se dedica ao estudo dos nomes próprios, partindo do pressuposto epistemológico da existência de um estreito vínculo entre o nome e a Pessoa. A hipótese, tanto psicanalítica quanto antropológica, do “fetichismo do nome”, foi levada para um campo social onde as relações interétnicas são travadas, historicamente, de forma conflituosa, no interior de uma “luta de classificações” que ora se apresenta em movimento de reconfiguração de forças, a partir da instalação de uma aldeia Pankararu na área rural do município de Araçuaí – MG, viabilizada pela pastoral indigenista da Diocese local.

palavras-chave: Antropologia dos Nomes Pessoais; História Indígena; identidade; etnogênese.

abstract: This paper deals with the ethnic emergence of an extended family in the area of Vale do Jequitinhonha River. This process took place, both in the personal and social levels, as the finding out of Indian patronymic, also used in the area for ethnically labeling out people. The aim is to follow analytically a process through which names occur as symbolic carriers of meaning, which make it possible for the actors to critically elaborate social vectors present in the field of interethnic relations of categories for the self-identification of Brazilian Indians. For this research, several methodological approaches have been used in a complementary way, according to procedures for onomastic studies. These studies deal with proper names, based on the epistemological presupposition that there is a close relationship between the name and the Person. The hypothesis, both psychoanalytical and anthropological, of a “fetishism of a name” has been taken to a social arena where interethnic relations have historically been dealt with in a conflicting way. This takes place on the inside of a “struggle of taxonomies”, here as a movement of the re-shaping of social vectors, after the setting up of a Pankararu settlement in the rural area of Aracuai- State of Minas Gerais, Brazil, which was made possible by the action of the Indian Workforce from the local Diocese.

key-words: Anthropology of Personal Names; Indian History; identity; ethnogenesis.

* Doutoranda da Área Sociedades Indígenas: Etnologia, Política e História. Doutorado em Ciências Sociais. Unicamp.

1 Trabalho final do curso “A Antropologia dos Nomes Pessoais: Indivíduo, Pessoa, Identidades” ministrado pela Profª. Dra. Aracy Lopes da Silva. Unicamp. 2º Sem. 1998. Comunicação apresentada no Fórum de Pesquisa sobre Onomástica, XXII Reunião da ABA – Brasília – julho de 2000. Agradeço, in memoriam, à leitura e às sugestões da saudosa Profa. Aracy, bem como a Thais Gontijo, psicanalista do Aleph, Psicanálise e Transmissão, pelas indicações bibliográficas. À família Índio (hoje conhecida como Aranã) e à Geralda Soares, indigenista do Cedefes (Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva), agradeço, respectivamente, a acolhida e as discussões acerca deste trabalho, realizado com o apoio da Fapesp.

É bem isto, efetivamente, que nos deixam entrever as mudanças de nome: a maneira pela qual o patronímico faz ligadura na identidade, para si e para os outros, para o melhor e para o pior, protegendo ou aprisionando, num signo que pode tornar-se sinal, estigma ou assinalamento. (...) Receber um nome é achar-se humanamente acolhido na ordem instituída das gerações, mas é igualmente se achar classificado,

sobreclassificado ou desclassificado, às vezes. Sob a empresa de hierarquias sociais ou das paixões nacionais, a vaidade pessoal ou a vingança coletiva fazem patronímico, através do índice de origem, do indicador de um valor ou d'uma natureza.

Nicole Lapierre²

INTRODUÇÃO

O filão simbólico do conjunto dos termos de apelação - sejam nomes próprios, apelidos, patronímicos, etc. - tem demonstrado sua fecundidade na abordagem de temáticas cruciais para a Antropologia, como a das identidades de indivíduos e grupos, que será discutida neste artigo.

De fato, o estudo dos nomes abre “janelas” entre as ciências sociais e as disciplinas afins, como a lingüística, a história, o estudo das relações de gênero ou a psicanálise³. É bom lembrar que essas disciplinas, por sua vez, há muito vêm contribuindo com a antropologia em um contínuo diálogo suscitado por temas que exigem abordagens interdisciplinares. A abordagem, por exemplo, da noção de Pessoa - intimamente articulada à problemática levantada pelo estudo dos nomes -, se considerada um “fenômeno social total”, deve englobar dimensões que vão dos seus aspectos físicos aos aspectos psíquicos e sociais.

A Escola Sociológica Francesa - em seu programa baseado na suposição da determinação social das categorias de pensamento - veio demarcar o campo de estudo do significado dos nomes na designação “das posições especiais do

indivíduo em seu grupo”. Mauss (1979), em seu ensaio sobre “A Alma, o Nome e a Pessoa” - no qual aponta Leenhardt como precursor da investigação do tema sob abordagem sociológica -, demonstra, de acordo com essa perspectiva, a importância analítica da confusão existente entre o nome e a pessoa em diversas sociedades, ilustrando com registros etnográficos de sociedades distintas como o nome pode determinar toda a vida do indivíduo, definindo sua posição em seu clã, em sua família e na sociedade.

O campo antropológico de estudo dos nomes pessoais e de família, nos últimos vinte anos, tem sido preferencialmente abordado no interior das discussões sobre a Pessoa; a tendência, porém, de vincular-se teoricamente a discussões diversificadas - como, por exemplo, a abordagens sobre etnicidade - começa a se fazer notar, o que faz com que a onomástica se caracterize atualmente como um campo “propício à compreensão de dinâmicas e processos sociais e identitários negociados em contextos específicos” (Lopes da Silva, 1998).

Este ensaio se destina a abordar questões relativas ao processo identitário de um grupo familiar a partir da utilização da onomástica na interpretação do seu patronímico étnico, em suas dimensões histórica, social e simbólica. As questões a serem apresentadas e desenvolvidas neste trabalho, a partir da discussão sobre os significados sociais e simbólicos do patronímico “Índio” tanto para os indivíduos isoladamente quanto para o grupo familiar que o porta, se colocam, então, no campo da constituição das identidades que os nomes revelam e conformam.

Os nomes serão considerados aqui em sua dimensão de representação simbólica - na medida em que dizem respeito à gênese social da percepção da Pessoa - e, ainda, em sua dimensão processual e empírica - uma vez

2 LAPIERRE, Nicole. *Mudar de Nome*. Paris: Stock, 1995 p. 177 *apud* Porge (1998).

3 Ver Lopes da Silva (1984: 237).

que seus portadores os manipulam criativamente em virtude dos valores identitários que eles veiculam e que, na prática, tornam-se negociáveis de acordo com os significados estabelecidos relacionamente.

Ambos os aspectos - representação e processo - estão envolvidos na produção de identidades e encontram nos nomes meios que tornam possível sua realização.

A continuada reflexão sobre a questão da identidade tem demonstrado sua premência no âmbito dos estudos antropológicos, ainda que sejam destacados, nas críticas e discussões sobre o conceito, antagonismos que opõem os diferentes pontos de vista para a sua apreensão - seja quando observado à luz de um enfoque histórico, processual, ou sob o olhar da etnologia (Vilaça, 2001).

A análise de Manuela Carneiro da Cunha (1985) sobre o fenômeno, por sua vez, demonstra como a identidade se constitui enquanto “estratégia de diferenças” referenciada no presente, na interação sistêmica entre grupos, e não em remotas tradições. A autora evidencia seu duplo aspecto de contrastividade e virtualidade, o que inviabiliza sua apreensão sob uma perspectiva “substancialista”, à qual escapariam as constantes recomposições e “reinvenções” que tanto a caracterizam enquanto processo.

O modo como a identidade é aqui abordada pretende englobar o fenômeno em seu dinamismo, enfocando as imagens relacionadas à indianidade - que se ajustam ao patronímico “Índio” tomado como veículo simbólico - que são negociadas por indivíduos com elas identificados em seus diferentes contextos de interação. Considero ainda que as identidades “reinventadas” só podem, de fato, “pegar”, tornando-se coletivas, quando “descobertas” dentro das pautas re-conhecíveis do sistema de

conhecimento nativo (Sanchis, 1998) - em um movimento simultâneo no qual atuam forças no sentido de fora (exógena) para dentro, as quais, por sua vez, interceptam forças que atuam no sentido contrário, de dentro (endógenas) para fora.

O processo de etnogênese a ser aqui descrito, a partir da manipulação dos significados do nome familiar “Índio”, conforma-se, assim, de maneira a articular as circunstâncias históricas aos fatores propriamente simbólicos, que determinam seu “fetiche” e seu estigma.

VERTENTES TEÓRICAS E INTERDISCIPLINARIDADE NO ESTUDO DOS NOMES

Os estudos sobre o nome tem se polarizado em torno de duas vertentes teóricas: uma “substancialista” - assim considerada por enfatizar a idéia da existência de um vínculo mágico entre o nome e seu portador, que vigora nas mais diversas sociedades humanas⁴ - e outra relacional, posto que enfoca os nomes como categorias de classificação em um determinado código, apreensível apenas pela sua posição relativa às outras categorias.

Ora, se, por um lado, o caso da família Índio, a ser descrito e analisado neste estudo, oferece rendimento a uma abordagem de viés “substancialista”, em decorrência do fetiche - esse vínculo mágico entre o nome e seu portador - que se acrescenta à subjetividade daqueles nomeados, que, por

4 De acordo com as hipóteses psicanalíticas, sociologizadas por Bernard Vernier (1989), que buscou sua demonstração através de análises estatísticas e biográficas sobre escolhas afetivas baseadas no nome, “O nome, o sobrenome, as letras que são pronunciadas mais fortemente, funcionam como signos que são decodificados pelo inconsciente e interpretados em uma lógica substancialista, como informações sobre a própria natureza do portador assim identificado”.

causa desse nome, se sentem, de fato, “indígenas”, por outro lado, não pode ser compreendido senão no interior de uma situação interétnica, que o qualifica - juntamente com os que partilham o mesmo designativo étnico - enquanto alteridade, de acordo com uma lógica que atribui ao ser índio valores relacionais.

O exercício de articular a dimensão “substancialista” à “relacional” - no caso do patronímico “Índio” -, apesar de aparentemente baseado no paradoxo de um “fetichismo em movimento”, justifica-se na medida em que está orientado no sentido de superar oposições rígidas - esforço que crescentemente se impõe a uma reflexão antropológica desafiada pelas fronteiras, consideradas tanto em seu sentido histórico e social quanto simbólico (Lopes da Silva, 2001: 23). A articulação dinâmica entre essas diferentes abordagens parece, de fato, interessar a uma Antropologia dos Nomes Pessoais que visa “captar a dimensão processual e criadora das práticas onomásticas e seu impacto sobre a constante redefinição do universo sociocultural onde têm vigência” (Lopes da Silva, 1998).

Ambas as vertentes para o estudo dos nomes - ou seja, a “substancialista” e a “relacional” não parecem ser, de fato, excludentes. Bernard Vernier (1989), a partir do estudo das relações de afinidades construídas sobre a sustentação simbólica dos nomes próprios - inicialmente na ilha grega de Karpathos e posteriormente entre as “boas” famílias do Norte da França - observou como o pensamento substancialista pode estar articulado ao pensamento relacional: uma relação de afinidade entre indivíduos - como ele estatisticamente demonstra - pode ocorrer quando, submetidos por exemplo a práticas escolares de chamada ou classificação que utiliza

ordem alfabética, eles têm a “sorte” de seus nomes portarem, as mesmas iniciais⁵. Não parece ser absurdo, seguindo a direção apontada pelo autor, pensar de forma semelhante em relação à identificação entre pessoas com o mesmo sobrenome, pois um vínculo “mágico” parece atuante na delimitação de uma etnicidade que, ao assim definir-se, passa a ser carregada de valores de caráter estigmatizante, provenientes de uma situação relacional, interétnica.

O nome “Índio” que esses indivíduos carregam - seja como patronímico que compõe a sua “assinatura”, seja como qualidade indígena inerente à sua Pessoa - pode caracterizar, de acordo com os contextos interétnicos em que se inserem, significados diversos para a ação política, de assujeitamento ou resistência. Em todos os casos, um *signo do destino* parece estar inscrito no nome.

Bernard Vernier (1989:04), em sua análise das escolhas matrimoniais na ilha grega de Karpathos, demonstra, estatisticamente, a alta incidência de “escolha de objetos incestuosos tendo como suporte os nomes” [como por exemplo, a frequência de cônjuges com o mesmo nome ou cujos nomes têm a mesma inicial do nome da mãe(pai) ou da irmã(o)], o que comprovaria a hipótese da existência de “fetiche” ou “substancialismo” do nome nas famílias estudadas. Para ele, “o substancialismo do nome está também presente naqueles que vêem um signo do destino em seu nome”.

De acordo com a interpretação

5 “E de fato, não se pode excluir totalmente que o pensamento substancialista seja ao mesmo tempo um pensamento relacional, posto implicitamente que as diferenças de natureza entre dois indivíduos têm algo a ver, mesmo que seja em fração ínfima, com a distância que separa as iniciais dos seus nomes dentro do alfabeto”. (Vernier, 1989: 06)

psicanalítica de Erik Porge (1998:16), o patronímico, bem como o prenome, implicaria sempre uma determinação externa, antecessora do sujeito: “o nome próprio” - diz Porge - “divide o sujeito, pois quando o sujeito quer agarrar sua identidade através do seu nome próprio, ele aí encontra uma determinação exterior que o ultrapassa e que faz obstáculo à auto-apreensão de sua identidade. (...) É o que se traduz por *nomen omen*, o nome fixa o destino”.

A importância do nome na definição da subjetividade tem sido investigada e demonstrada em pesquisas que buscam articular hipóteses da psicanálise e da sociologia. Bernard Vernier (1989:12), em sua pesquisa realizada na França e na Grécia, concluiu que “a ordem de nascimento sendo igual, as escolhas [afetivas] ditas narcísicas são ligeiramente mais altas quando ego tem o mesmo nome de seu pai de mesmo sexo.” Daí adviria sua constatação de que o processo identificatório desenvolvido na criança pela nomeação constitui um dos mecanismos mais escondidos de *habitus*⁶.

Ao analisar as práticas de nomeação entre os macaenses de origem europeia, João de Pina-Cabral e Nelson Lourenço (1993), exploram a relação entre identidade pessoal e identidade étnica no contexto de transformação da rede de diferenciação étnica decorrente das mudanças no sistema político-administrativo de Macau. Para isso, lançam mão da noção de estigma tal como trabalhada por Goffman, ou seja, como “a situação do indivíduo que é desqualificado de aceitação social total” (Goffman *apud* Pina-Cabral & Lourenço 1993:12). Para

estes autores, “de fato, nomes e práticas de nomeação são uma das maneiras mais importantes através das quais tais processos de identificação social são efetuadas”.

Em estudo sobre a manipulação de identidade através do nome entre os macaenses eurásianos, estes autores - partindo de uma perspectiva que vê a cultura como “um processo dialético unificado de produção coletiva e subjetiva” (Sangren *apud* Pina-Cabral & Lourenço, 1993: 02) - se propuseram a descrever o contexto emocional e experimental propício para tais mudanças, que levaram à rejeição do próprio patronímico.

Este problema de mudança de sobrenome tem profundas raízes na história Macaense. Desde 1841, o governo da Dinastia Qing proibiu todos os sujeitos chineses de conversão ao catolicismo. Isto significa que, até então, todos os chineses convertidos tinham que abdicar de suas identidades étnicas chinesas: eles cortavam seu hairpiece⁷ (então simbolizando o fim de sua aliança com os Qing), eles vestiam roupas ocidentais, eles adotavam um nome português, e eles eram tomados pela comunidade portuguesa - apesar da discriminação subsequente que eles sofriam por parte desta comunidade também depender do papel que eles desempenhavam na vida da cidade. Esta opção, no entanto, envolvia um estigma profundo. Aos olhos da moralidade confuciana chinesa, esta pessoa tinha cometido os mais graves dos pecados contra a piedade filial.

(Pina Cabral & Lourenço, 1993: 26-27)

6 “Em si mesmo, o costume de dar ao recém-nascido o nome de um parente faz desenvolver na criança um processo identificatório. Trata-se de um dos mecanismos mais comuns da reprodução do *habitus* e indiretamente da ordem social das sociedades concernidas.” (Vernier, 1989:03).

7 Segundo o *Oxford Dictionary*, “*hairpiece*” teria o significado de uma espécie de implante artificial de cabelos, aplicado sobre o natural.

Na situação descrita e analisada pelos autores, o recurso da interdisciplinaridade é largamente utilizado, uma vez que a compreensão do processo histórico é um dos principais integrantes da análise propriamente antropológica de manipulação étnica através da estratégia de mudança do nome. Já a categoria analítica “estigma” permite apreender a pressão emocional que gera um contexto adequado para tais mudanças, o que nos remete a outra fronteira disciplinar: a configuração de uma identidade pessoal “deteriorada”, que o estigma supõe, é objeto por excelência de estudos da psicologia, notadamente aquela que se dedica às origens sociais de distúrbios emocionais.

No caso dos Índios - como são conhecidos os indivíduos da família aqui enfocada quando evocados em conjunto -, o estigma social experimentado por alguns de seus portadores se manifesta em determinados contextos extrafamiliares, a partir de sua identificação como “bichos-do-mato”. Esse estigma passa, posteriormente, a se inscrever no espaço intrafamiliar, e se expressa na recusa de alguns de seus membros de transmitir seu nome para as futuras gerações, o que os faz burlar a regra de transmissão do patronímico e adotar o de outrem.

A interpretação dos significados de ser (da família) Índio, na situação histórica enfocada, será relacionada, ainda, à memória social relativa à origem da família. Segundo interpretações fornecidas pelos integrantes da família, a situação de *mudança de nome* é verificada no momento do surgimento do patronímico. O primeiro Índio, chamado Manoel, teria vindo das matas do Itambacuri, vale do Rio Doce, e sido adquirido ainda menino por um poderoso “coronel” da região, juntamente com uma menina indígena, com quem mais tarde teria se casado e concebido

três filhos⁸. Um deles, Pedro Índio, conhecido também como *Sangê*, transformou-se no patriarca da família cuja trajetória do nome pesquisamos.

Estudos sobre os nomes familiares, por sua vez, têm demonstrado como estes são ferramentas para a apreensão de “crenças, religiões e tradições”, uma vez que “representam um ponto de convergência de fenômenos biológicos, culturais e históricos envolvidos na gênese e na mudança das populações” (Azevedo, 1980:360).

Na memória do grupo familiar, a imagem de Mané Índio, carregada de atributos de coragem, é representada como uma figura que desafiou o processo de escravização. Seus atos de força e rebeldia são relatados e reforçados por seus familiares. O patronímico parece constituir, pois, mais um ato de afirmação de sua diferença, na medida em que os outros índios que também teriam vivido o mesmo processo de “desarraigamento” não teriam chegado a deixar inscrito o nome de sua origem étnica na descendência, como Mané Índio fez. Esta é, em todos os casos, a versão de seus netos e bisnetos que, como ele, se sentem na liberdade de outra vez quererem, ou não, inscrever esse símbolo-étnico-patronímico “Índio”

8 Esta versão conjectura que o casal de crianças indígenas trazido de Itambacuri seriam, na verdade, irmãos. Porém, em versão colhida posteriormente, o menino Manoel Índio teria vindo sozinho de Itambacuri, unido-se em matrimônio com uma mulher negra. A dispersão das crianças indígenas entre os “nacionais”, em todos os casos, foi uma prática amplamente utilizada pelo indigenismo “civilizacional” no período, o que torna surpreendente não a “emergência” étnica deste grupo, mas a exclusividade deste caso.

em sua descendência, como sinal de resistência e memória⁹.

A abordagem do problema levantado - ou seja, o dos significados sociais e simbólicos do patronímico “Índio” como elementos integrantes da identidade pessoal e coletiva de seus portadores -, segundo a vertente “substancialista” torna possível o diálogo com a psicanálise - a qual, por sua vez, vem enfatizar a preeminência do pai na constituição da realidade psíquica. A vertente “substancialista” destaca, pois, a existência de um princípio do fetichismo do nome, ou seja, de um laço indissolúvel entre o nome e a pessoa que o carrega. A presença de um estreito laço entre um nome e seu portador é, de fato, verificável em diversas sociedades onde o nome participa da forma íntima da pessoa, ou seja, ele (o nome) vale por ela (a pessoa). Para Bernard Vernier (1989:03), nessas sociedades, “nomear é evocar, tomar posse (...). Agir sobre o nome é agir sobre seu portador”. Este princípio, no entanto, de acordo com a argumentação por ele desenvolvida, é generalizável para qualquer sociedade.

O conceito freudiano de Nome-do-Pai - que não coincide com o de patronímico, mas que inevitavelmente lhe concerne - é, por sua vez, utilizado na psicanálise em alusão à religiosidade

9 Alguns dados obtidos após a elaboração deste estudo me pareceram extremamente surpreendentes: ao pesquisar, pois, os patronímicos indígenas em documentos do antigo Aldeamento Central Nossa Senhora dos Anjos de Itambacuri, deparei-me - dentro da gama amplamente diversificada de sobrenomes de origem étnica (Potén, Potão, Aranã, dentre outros) - com o registro de matrícula da menina Djanira Índia de Souza, do grupo étnico botocudo conhecido como Aranã, cujo pai, então já falecido (1914), constava com o nome de Manoel Índio de Souza. A tendência ao desaparecimento dos referidos sobrenomes étnicos (supostamente em função do estigma social que lhes são associados) é percebida já no período de funcionamento do Aldeamento de Itambacuri. Uma das raras exceções parece ter sido o nome Índio. A lógica da miscigenação que envolveu o indigenismo capuchinho parece ser a mesma que implicou o desaparecimento da língua e dos sobrenomes étnicos botocudos (Mattos, 1999).

e à fé¹⁰ nele implicadas. De acordo com Jacques Lacan (1971) “O pai é um termo da interpretação analítica. A ele se refere alguma coisa” (*apud* Porge, 1998: 8). A partir daí, Erik Porge (1998: 09) conclui que “se o pai não é senão referencial, os nomes para designá-lo são os nomes de relação ao pai. (...) O Nome-do-Pai não é o nome próprio do pai, ainda que não seja sem concernir-lhe. Ele é o nome próprio ao pai como nome, nomeado e também nomeante, e o nome do conjunto dos nomes do pai”.

O Nome-do-Pai constitui, segundo a leitura psicanalítica, um conjunto de referências que possibilita a entrada do sujeito no mundo do simbólico, na medida em que o remete à Lei. Para Lacan (1979: 173) o Nome-do-Pai representa, desde os tempos “primordiais”, o suporte da função simbólica que identifica o sujeito à *figura da lei*, a qual, em última instância, instaura a ordem humana por meio da interdição do incesto (ou da castração simbólica, no nível psicanalítico). “A lei primordial” - diz Lacan - “é pois aquela que, regulando a aliança, sobrepõe o reino da cultura ao reino da natureza entregue à lei do acasalamento”¹¹.

10 “O pai é um nome cujo referente não é garantido por uma verdade de experiência, ele é garantido pela fé na nomeação deste nome. (...) A incerteza estrutural sobre a paternidade torna incontornável sua abordagem pela fé na palavra que nomeia o pai. Daí o termo Nome-do-Pai.” (Porge, 1998: 8)

11 Não é objetivo desse estudo discorrer sobre a inspiração levi-straussiana subjacente à concepção de um “inconsciente estruturado como linguagem”, elaborada por Jacques Lacan. Nem há espaço, aqui, para o resgate de uma antiga discussão entre antropologia e psicanálise sobre a possibilidade de um universal humano, como o postulado pelo “complexo de Édipo”, tal como concebido por Sigmund Freud. Discussões como estas se encontram bem desenvolvidas na abordagem comparativa sobre o “Édipo Africano” feita por Ortigues (1989), em que os autores puderam esclarecer detalhadamente como “o incesto *materno* do qual fala metaforicamente a psicanálise é algo muito mais elementar do que a diversidade das instituições familiares. (...) Em todo lugar o problema é o mesmo, qualquer que seja a maneira de resolvê-lo: *consiste no fato de que a diferenciação sexual entre menino e menina inscreve na vida emocional uma construção simbólica das relações pessoais, e que a análise desta construção faz aparecer uma base afetiva da ética fundada na relação do ser humano com sua origem.* (Ortigues, 1989: 282-283 – ênfases originais).

Mané Índio, ao nomear sua descendência com a história de sua origem, teria, pois, promovido, do ponto de vista da psicanálise, uma mudança de nome que “pode mesmo ter o efeito de reintegrar o sujeito em sua história e sua filiação” (Porge, 1998:10). Casos como esse, geralmente decorrentes de perseguição do Estado ou genocídio, levam Erik Porge (1998: 10) a concluir que “os laços que existem entre nome próprio do pai e Nome-do-Pai não querem dizer (...) que não se deve mudar de nome, sob pena de trazer danos à eficácia do Nome-do-Pai”. Ao contrário - como no caso analisado do armênio Jean Clusat, que mudou seu nome voluntariamente ao migrar para a França após ter sido expropriado do seu patronímico por causa da perseguição dos Turcos -, o novo nome pode representar “um verdadeiro signo de emancipação, uma liberação que finalmente tornava possível a transmissão, até aí bloqueada pelo pavor” (Lapierre *apud* Porge, 1998: 12).

Tendo em vista a discussão realizada, o presente estudo enfocará a relação entre a memória social e o patronímico do grupo étnico, visando instigar novas questões no campo do estudo dos nomes em antropologia e apontar algumas de suas possibilidades de desenvolvimento. A interdisciplinaridade almejada aqui se explica: a origem étnica e a memória social às quais esse sobrenome reporta têm levado seus portadores a atribuir-lhe valores e significados que dizem respeito tanto à sua identidade pessoal quanto social.

Bernard Vernier (1989) procura adequar métodos da sociologia e da psicanálise à onomástica, apontando a necessidade, presente nas ciências sociais, de produzir estudos sobre os nomes nos quais seja possível um diálogo com teorias da psicanálise. Como instrumentos

metodológicos para essa abordagem interdisciplinar, o autor sugere os recursos da biografia e da estatística. No entanto, com relação ao método biográfico, ele pondera que as demonstrações das hipóteses psicanalíticas podem estar longe de serem compatíveis com a linguagem e o rigor típicos das análises de cunho sociológico. A principal limitação de sua própria investigação residiria, segundo sua leitura, nessa incompatibilidade de linguagem: de fato, na interpretação de Vernier, as generalizações ficam restritas aos resultados estatísticos, permanecendo os estudos de caso e biografias apenas como apêndices que ilustram curiosamente as tendências observadas estatisticamente.

Tendo em vista a profunda significação do patronímico enfocado neste ensaio, tanto para a subjetividade quanto para a situação histórica sob análise, o conceito psicanalítico de Nome-do-Pai foi utilizado no sentido de iluminar interpretações das informações orais e etnográficas colhidas em um curto período de pesquisa de campo.

Aqui também corre-se o risco de transpor fronteiras que exigem estreitos limites. Esta opção, no entanto, tem a ver com a natureza do tema recortado para análise. Todavia, a pretensão deste trabalho foi apenas a de trazer um exemplo da fecundidade teórica aberta por esse campo de estudos que se nos descortina, como um convite para futuras revisitas.

O nome “Índio” constitui uma realidade multifacetada. Como adjetivo do prenome, qualifica seus portadores como “bichos-domato”, estigmatizando-os, portanto. Como substantivo, torna o próprio nomeado símbolo da figura do índio, por ele incorporado. A substantivação do sobrenome - seu fetichismo - é experimentada pelo nomeado de tal forma que se reflete no

gênero: as mulheres parecerem tender a excluir o “signo do Índio” - tão associado aos valores de senso comum sobre a masculinidade, como coragem, força e potencial de rebeldia - de sua “assi(g)natura” através de estratégias como casamento ou pela não nomeação de suas filhas com o patronímico. Ou, de uma outra forma, apesar de assinarem o sobrenome sem flexão de gênero, como usualmente se faz, são designadas oralmente como “Índia”, termo que, em situações extra-familiares, necessariamente acompanha o prenome, para precisar a identificação, o que serve para qualificar aqueles sujeitos também etnicamente.

É bom lembrar aqui que o alto índice de analfabetismo característico do Vale do Jequitinhonha, muitas vezes faz com que o nome próprio nem sempre coincida com o registrado. Interessante, nesse sentido, é o caso de uma “correção” ortográfica realizada por uma das filhas de Pedro Sangê em sua “assinatura” (registro civil). Ela teria “puxado o rabinho” da última letra do sobrenome, transformando-se a si mesma, literalmente, em “Índia”, de acordo com o termo de apelação através do qual era conhecida na prática. Este novo “patronímico” (transformado em “matronímico”) passou a ser adotado no nome de suas filhas.

Apesar de o nome estar carregado de valores e afetos, e ter até mesmo um caráter de “coisa” - uma vez que remonta à figura “selvagem” do avô, aprisionado nas matas de Itambacuri, a quem a memória étnica/familiar atribui qualificativos de força e magia que se agregam, como um fetiche, ao nome de sua descendência - , a etnicidade que ele sustenta aponta para a necessidade de abordar essa atribuição de significados estigmatizantes que, por sua vez, podem ser apreendidos tão-somente de uma

perspectiva relacional, a partir de uma relação de oposição, de polarização. Ora, o “bicho-do-mato” existe enquanto contraponto do cidadão moderno, habitante das cidades, integrado à civilidade e ao “progresso”; é nesse contraponto que as identidades pessoais dos portadores do sobrenome oscilam ambigualmente - entre, de um lado, uma forma de memória social baseada no valor do Nome do Pai (Índio) e, de outro lado, uma forma de estigma - , o que leva alguns dos nomeados a eliminar o sobrenome, tão carregado de significados, das gerações subseqüentes, enquanto outros tendem a mantê-lo, valorizando, ao mesmo tempo, o ser “índio” como uma espécie de etnicidade.

A abordagem relacional do significado do nome torna-se necessária, pois, como afirmam Pina-Cabral & Lourenço (1994:120), “a identidade étnica funciona como estigma em todo contexto no qual se é forçado a interagir ativamente com pessoas de outro grupo étnico”.

FAMÍLIA ÍNDIO E FAMÍLIA CABOCO: SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS

Para melhor situar a problemática discutida, é melhor localizarmos e historicizarmos os acontecimentos que envolvem esses “Índios”. Para isso, é interessante compará-los aos “Cabocos”, categoria étnica que se transformou em uma espécie de “patronímico-apelido” de outra família em interação histórica com a família enfocada. Com “patronímico-apelido” quero dizer que o designativo étnico - também fletido de acordo com o gênero - acompanha o nome de cada um dos indivíduos da família, valendo como seu sobrenome em uma população de tradição exclusivamente oral.

O nome “Caboco” traz em si uma memória étnica, porém de uma situação de “disfarce” da condição indígena. Por isso não carrega, como o nome “Índio”, o peso dos mesmos qualificativos, uma vez que pressupõe um maior grau de “domesticação” ou mesmo “escravidão”. Talvez esse não esteja, mesmo, tão preocupado à função psicanalítica de Nome-do-Pai¹², posto que, reduzido à sua oralidade, não chegou a se transformar em registro, ou “assi(g)natura”. Prova disso é que o cognome familiar extinguiu-se nas gerações mais novas, não mais identificadas com o designativo étnico, termo de apelação restringido à geração dos pais, tios e avós.

Tendo em vista também o alto grau de arbitrariedade envolvido no registro de determinados sobrenomes nos cartórios da região - que denuncia um exagerado poder de determinação destes sobre o registro dos nomeados - torna-se curioso observar o registro do patronímico “Índio” em detrimento do cognome familiar “Caboco”. Talvez este seja ainda mais desqualificante que o nome “Índio”, e sua pronúncia, por isso mesmo, se restringe ao contexto rural, que lhe dá sentido, posto que esse grupo familiar é historicamente identificado como mão-de-obra desqualificada das grandes fazendas da região.

É importante também esclarecer que a maior parte tanto dos Índios quanto dos Cabocos de origem rural só foram devidamente registrados após se tornarem adultos, quando lhes foi exigido, por motivos diversificados, alguma espécie de documentação. Casos há em que o próprio

indivíduo a ser registrado não pode fazê-lo remetendo à sua filiação paterna, restando-lhes apenas a confirmação do nome da mãe - o que aponta novamente para a função de significante-mestre do Nome-do-Pai, que se recobre, no inconsciente psíquico, de valores e afetos por se originar da fé: *pater semper incertus est*. (Porge, 1998: 8).

Ambos os nomes, no entanto, se referem à realidade de um passado de escravidão indígena, presente na memória desse povo. Parte da família dos Cabocos, assim como da dos Índios, contatadas na pesquisa, vive na Fazenda Alagadiço, local de encontro de suas histórias e antiga propriedade do célebre Coronel Murta, que possuía, entre seus escravos, índios “comprados” de uma rede de tráfico de crianças que caracterizou a colonização daquela região (Mattos, 1996).

Tanto no caso da primeira família quanto no da segunda é obrigatório se referir à pessoa por meio de seu designativo étnico após o primeiro nome. Todos os oito irmãos de Luzia Caboca, por exemplo, são conhecidos com o apelido “Caboco” acrescido ao prenome, assim como seus pais. O mesmo ocorre com os Índios: a pronúncia do sobrenome se impõe imediatamente após o nome e, em muitos casos, substitui o próprio prenome.

A família dos Cabocos, não por acaso, mesclou-se à família Índio em uma sólida relação de aliança, fato que diz sobre estigma: Cabocos e Índios não parecem, assim, discriminar-se através de atribuições de identidades “deterioradas”.

A partir do núcleo familiar composto por Emiliania (caboca), Jóvi Índio e seus sete filhos, moradores da Fazenda Alagadiço, podemos penetrar inicialmente no universo da análise onomástica aqui almejada, na medida em que evidencia as formas utilizadas na nomeação.

12 Segundo a psicanálise, ao Nome-do-Pai são atribuídas funções-chave no psiquismo como “a procriação, a interdição do incesto, a relação do significante à lei, a função do nomear...” (Porge, 1998: 14).

Nesse caso, todos os filhos têm o nome “Índio” na assinatura, como gostam de frisar. Emiliana afirma ter transformado seu sobrenome por livre escolha, adotando o “Índio” (como fez, afinal, com o próprio marido “Índio”, o qual, sendo enteado da irmã, era cuidado pela futura esposa quando bebê).

O marido - filho do primeiro casamento de Pedro Índio Sangê, e neto, portanto, de Mané Índio, capturado nas matas do Itambacuri - “assina” Joverdil Índio de Souza; ela, no entanto, diz ter preterido o sobrenome Souza - patronímico da mãe de “Jóvi”, apesar de tê-lo curiosamente deslocado da posição habitual - por considerar “lindo” o nome “Índio”. Esse fato, relatado na presença de sua sobrinha e cunhada Terezinha Índia (ou Tereza Índio Araújo, de acordo com sua “assinatura”), foi prontamente por esta interpretado: Emiliana estaria identificada desde criança com esse nome por ter sido “criada no meio dos Índios”, o que a fez “tomar amor por eles”, segundo a Índia.

O significado de Caboco como estigma, tendo tornado-se anacrônico no contexto da configuração interétnica atual¹³, retoma, no entanto, outros significados a partir da instalação de uma aldeia indígena na antiga Fazenda Alagadiço, que cria um novo contexto interétnico que tende a valorizar as tradições e a indianidade, como veremos a seguir.

Essa revalorização étnica tende, contudo, a atingir mais aos Índios que aos Cabocos,

posto que, entre estes, a geração mais nova não mais se identifica como cabocla, ou seja, de origem indígena. Os jovens Índios, no entanto, demonstram vívido interesse pelo movimento indígena inaugurado na região.

CONTEXTO HISTÓRICO-SITUACIONAL E UTILIZAÇÃO DO NOME “ÍNDIO”

Algumas tendências sobre o uso do patronímico “Índio” foram observadas no universo pesquisado em três situações distintas: na Fazenda Alagadiço, no município de Araçuaí (MG); no “Campo”, município de Cornel Murta (MG) e em Barreiro, região industrial da capital mineira.

a) A Fazenda Alagadiço

A Fazenda Alagadiço foi uma das propriedades da família Murta - poderosa econômica e politicamente na região. Sua área é de aproximadamente 1.800 alqueires. Herdou-a uma das filhas do Coronel Inácio Murta que, não deixando descendentes, doou-a à Igreja Católica, em 1944. Jóvi Índio chegou a trabalhar em suas terras, tendo vindo para a região por causa do relacionamento com os Cabocos - afins do Índios - que ali se encontravam. Ele próprio foi criado em uma fazenda nas imediações, após a morte da mãe no parto de sua irmã, conhecida simplesmente por Caboquinha, de quem não se sabe notícias. O outro irmão também dispersou-se do grupo, tendo posteriormente falecido.

As histórias do cativo que cercam a Fazenda Alagadiço ainda hoje atemorizam seus moradores. As almas que ali circulam não dão paz a quem por ventura resolver passar uma noite em sua sede, hoje abandonada. Conta-se que na colocação da cumeeira - uma tora de madeira muito

13 Este grupo familiar deveria ter, ainda na geração de Luzia Caboca, um status social relacionado à sua condição de indígena, tomado, na região, por um tipo de gente a ser domesticada, submetida a trabalhos pesados, escravizada.

pesada - três índios teriam morrido. As torturas dos cativos somam-se à memória dos costumes, danças e músicas dos “cativeiros”.

Seu Jóvi Índio ressentia-se de ter convivido pouco com o pai, Pedro Sangê, memorável entre sua descendência por dominar a leitura e a escrita - conhecimentos muito valorizados por sua raridade entre aquela população. Os seus dez irmãos do segundo casamento do pai com a irmã de sua esposa (caboca) parecem ter tido mais oportunidades de usufruir de seu convívio, em um sítio muito isolado, onde até hoje vive grande parte dos Índios da família. A localidade, conhecida como “Campo”, no município mineiro de Coronel Murta, região do Médio Vale do Jequitinhonha, faz parte de um latifúndio da família Campos, hoje moradora da capital mineira.

No início da década de 1990, o Bispo de Araucaí decidiu promover uma “reforma” nas terras da Fazenda Alagadiço, após algumas tentativas frustradas de ocupação. Ela chegou a funcionar como patronato, casa de retiros e casa de freiras, mas nunca chegou a ser produtiva.

A “reforma agrária” efetuada consistiu em titular lotes de terra para as famílias de trabalhadores que lá habitavam. O bispo, porém, foi mais adiante ao idealizar ali uma aldeia para os índios Pankararu que habitavam o Posto Indígena Fazenda Guarani, cuja etnia majoritária é Pataxó. A criação de uma reserva ecológica está também em andamento no local.

Os Pankararu ali se instalaram, em 60 hectares de terra, em junho de 1994, juntamente com suas esposas de outras etnias de áreas indígenas de Minas Gerais, Pataxó e Krenak, casadas com dois irmãos Pankararu. Um projeto de beneficiamento da aldeia foi financiado pela ONG

espanhola Manos Unidas com o apoio do CEDEFES (Centro de Documentação Elói Ferreira da Silva).

A chegada das cinco famílias Pankararu tem provocado uma curiosa reação por parte dos membros da família Índio que moram na mesma antiga fazenda, instigando-os à reflexão acerca de sua própria condição de “alteridade”.

Travando relações próximas com os Pankararu, eles também os designam como a si mesmos: com o nome próprio acrescido do nome Índio, como se fosse um adjetivo, ou um sobrenome. Se consideramos que a perspectiva onomástica “substancialista” (Vernier, 1989) mostra como a colocação de vários indivíduos dentro de uma mesma categoria linguística tende a criar entre eles um laço - sobre o qual se basearia o substancialismo do pensamento popular -, podemos entender como os Índios percebem os índios como a si próprios, chegando a afirmar que nunca tiveram dúvidas em relação à sua própria identidade indígena. Essa certeza a respeito de sua origem e identidade étnica, por sua vez, advém, em grande parte, da fé no patronímico, superacrescentado de sentimentos, memórias e afetos relativos à sua alteridade, inscrita no próprio Nome-do-Pai.

Os Pankararu, por seu turno, também reconhecem os vestígios da presença indígena histórica na região. De fato, essa não se reduz à existência pretérita de índios escravizados isoladamente. No século XVIII se tem notícia, nesse local, de um grande aldeamento conhecido como Lorena dos Tocoyós, onde os Tocoyós, de língua Maxacali, teriam vivido submetidos à autoridade militar dos coronéis-fazendeiros, transformando-se lentamente em canoeiros e trabalhadores rurais da região (Brandão, 1913).

As reações impulsivas de um filho de Jóvi e Emiliana foram atribuídas pelo pai às qualidades indígenas das quais ele seria portador. Famoso por conhecer e receitar plantas medicinais para todos os tipos de males, esse jovem Índio tem pleiteado os mesmos direitos conquistados pelos Pankararu em relação aos benefícios do projeto financiado pelas Manos Unidas. Seus cabelos compridos e seu ofício de curador denunciam sua auto-percepção enquanto Índio - ou seja, a afirmação de sua diferença, o que remete novamente à ambivalência e ao fetichismo inerentes à condição de Índio.

Apesar de não haver uniformidade na aparência indígena de todos os irmãos, a “assinatura” agrada a todos os que moram no Alagadiço. Os irmãos que foram para São Paulo, apesar de também serem cognomeados “Índios” nos seus respectivos empregos, devido aos traços fisionômicos, preferiram não transmitir o nome para as novas gerações.

b) Os Índios do “Campo”

O “Campo” sintetiza o “ideal étnico” dos outros Índios dispersos pela zona rural e urbana de Araçuaí, Belo Horizonte e São Paulo: lá se vive em choupanas de palha e se partilha certos rituais, alguns aprendidos através de Pedro Sangê, a quem são atribuídos muitos conhecimentos, artes e ofícios.

Dizer que grande parte dos Índios da família lá habitam se justifica: lá todos mantiveram o patronímico em seus registros, inclusive as crianças, o que é significativamente relevante para a perspectiva interpretativa aqui desenvolvida. Lá, o estigma de portar no nome uma alteridade não ameaça os nomeados. O contexto em que interagem socialmente não exerce pressão no sentido de redefinirem sua identidade, como

ocorre com mais frequência no meio urbano.

Ao “Campo” (na realidade, Fazenda Campo Queimado, onde habitam os Índios historicamente, como agregados), só se chega à cavalo. Para não se perder é preciso perguntar onde moram os índios, e o local será indicado. Lá se planta, se cria animais de pequeno porte e se caça, porém a água é pouca e a seca têm castigado drasticamente a região. Os Índios consomem o que podem produzir e vivem seu modo de vida sem depender da cidade. Os gêneros que precisam “importar” da cidade, como o querosene das lamparinas, sal, etc., são adquiridos aos sábados, dia de feira, onde se pode adquirir mercadorias por meio de troca.

Um costume que os Índios do “Campo” compartilham com os demais é o uso da bebida denominada “chamego” em suas reuniões festivas. Ela é feita a partir de uma planta corante, conhecida como “quiabinho”, garapa de cana e cachaça, como teria ensinado Pedro Sangê. Nas cidades usam sucos de fruta artificiais em pó para colorir e adoçar a bebida. Todos parecem apreciar e mesmo as crianças são incentivadas a experimentar.

c) Os Índios da região do Barreiro - Belo Horizonte

Além de patronímico, o nome “Índio” acaba por adquirir, em situações extra-familiares, características próprias a um apelido estigmatizante. Dessa forma, aqueles integrantes da família que foram habitar nas periferias de Belo Horizonte e São Paulo acabam sendo chamados simplesmente de “Índio”, principalmente nos casos quando, aliada ao nome, a aparência física também concorre para denunciar a ascendência indígena próxima.

A família pesquisada em um bairro industrial de Belo Horizonte descende do “Seu”

Jumá, apelido de Pedro Inácio Índio, o filho mais velho de Pedro Sangê, em seu segundo casamento. A esposa do Seu Jumá é filha de uma “cativeira” da Fazenda Alagadiço, que, como todos em sua condição, inclusive os índios também considerados “cativeiros”, dormiam “apeados” (acorrentados pelos pés) para não fugirem durante a noite. Outras práticas de torturas contra os “cativeiros” são relatadas, porém as estratégias de burlá-las realizadas por Mané Índio são especialmente valorizadas na memória, como forma de marcar a diferença étnica.

Dos catorze filhos desse casal, apenas a metade foi registrada com o patronímico, devido em parte à arbitrariedade dos cartórios. Eles saíram do “Campo” diretamente para a região industrial da capital mineira, onde nasceu o último filho.

O nome sempre foi motivo de “zoada” na escola: a jovem entrevistada conta que era chamada de “Índio Canibal” ou “Índio Caipora” pelos colegas. Outras vezes as pessoas tendiam a “corrigir” o estranho sobrenome, escrevendo-o “Inácio”, que se assemelha à grafia de “Índio” na escrita à mão, para aliviar o peso da diferença experimentada por seus portadores.

Seu Jumá, que trabalha como vigilante noturno, apresenta em seus traços físicos o seu estigma étnico. Aprecia, como o pai, o fato de ser e parecer um Índio: conta-se que seu pai, que tinha vários apelidos, mantinha comprido os cabelos pretos, para a curiosidade das pessoas da região. Contava que sua gente não se assemelhava aos índios “bonitos” da Amazônia, com os cabelos muito lisos.

A descendência masculina de Pedro Jumá parece manter a apreciação em torno da aparência indígena do pai e do avô. Seu filho, apresentado como “Bahiano” na obra em que trabalhava (a região de Minas de onde vem

é, de fato, fronteira com o Estado da Bahia) foi considerado pelo patrão como “bugre” devido à sua aparência. Essa atribuição étnica vem constituir mais um elemento que concorre, nesses indivíduos, para a incorporação da figura do índio na elaboração da identidade, já baseada no valor simbólico expresso no patronímico.

Apesar do estigma étnico, a imagem do pai, orgulhoso de sua ascendência, parece se impor sobre a “degeneração” anunciada pelo nome. De fato, a identificação entre os homens da família ao “objeto” do patronímico pode indicar, ainda, uma partilha de estigma que propicia a superação de uma auto-imagem negativa através da ligação com o pai. Para Vernier (1989:05), “dar a qualquer um o nome de uma pessoa (...) é um dos meios mais utilizados socialmente para aproximá-los e criar entre eles um laço fundamental. Trata-se de práticas simbólicas das quais se espera efeitos reais.”

Mesmo assinando “Índio”, as mulheres da família são conhecidas pelo sobrenome Índia, o que parece gerar um certo incômodo em suas identidades de gênero. Uma das filhas de Pedro Sangê, resolveu, por isso, “consertar” seu sobrenome e o das filhas, transformando-o de uma vez para Índia - fato que de novo aponta para o fetichismo desse sobrenome, pois portá-lo significa impregnar a pessoa com as qualidades sonhadas. Vestir o nome Índio é vestir a imagem de “outro”. É ser diferente. Alguns suportam esse estigma, outros não. Um estigma carregado de masculinidade, que torna mais difícil a sua assunção/transmissão por parte das mulheres da família.

A filha de Seu Jumá, por exemplo, gosta de se “fantasiar” de indígena em casa, simplesmente para sentir-se mais de acordo com seu nome (sangue?). Já o seu marido e primo cruzado, no entanto, se ressentido de não

trazer o nome “Índio” em sua assinatura: sua mãe, Terezinha Índia, temendo a associação do nome com a figura de “bicho-do-mato”, preferiu não passar o nome para a descendência. Com isso, afirma sentir-se não tão indígena como a prima-esposa, que foi nomeada com o patronímico “Índio”.

Ter o nome “Índio” e ser indígena - aquele primeiro pai, originário das matas de Itambacuri, temido e mítico - é uma associação quase inevitável para os homens da família, fato que, por sua vez, remete ao princípio do fetichismo do nome, pois se ele significa a existência de um “laço indissolúvel entre o nome e a pessoa”, as qualidades atribuídas ao nome acabam também por impregnar a pessoa que o porta.

Talvez pelo fato de a origem do nome ser atribuída à própria bravura do índio Manoel que, num esforço de resistência, teria intencionalmente transmitido sua memória a seus descendentes, em forma de sobrenome. Através dessa interpretação, os homens nomeados Índios parecem se orgulhar mais de carregarem os atributos de força e desejo de resistência nele implicados. Por isso, se diz que aquele que não transmite o patronímico para seus filhos “é contra o Índio”, como garante seu Jóvi.

CONCLUSÃO

Ângulos diversos de análise foram utilizados na interpretação dos dados obtidos na pesquisa. A metodologia utilizada em caráter experimental baseou-se apenas na interpretação de relatos orais. Uma pesquisa documental poderia trazer novos dados tanto sobre a história dos Índios quanto sobre o contexto interétnico em transformação histórica.

Não houve, entretanto, pretensão de

aprofundar a análise nessa direção: a enunciação da necessidade de interdisciplinaridade deu-se no intuito de pontuar perspectivas importantes para a apreensão do problema: a identificação pessoal e étnica propiciada pela partilha de um patronímico que veicula simbolicamente uma memória familiar e social.

Nesse sentido, a contribuição da psicanálise mostrou sua fecundidade ao apoiar grande parte das interpretações contidas no texto acerca dos significados do Nome-de (do)-Índio (Pai). Foi possível, com isso, detectar a presença de significados que se entrecruzam no nível das subjetividades em ressonância com significados atribuídos situacionalmente em diferentes contextos etnográficos em que os Índios têm que se haver com a alteridade que o nome expressa, como um fetiche que se acrescenta ao patronímico.

Por outro lado, para um aprofundamento da análise do fenômeno enfocado, torna-se ainda necessário evidenciar o caminho de dupla mão por onde os nomes passam a transportar novos significados. Considerar a produção social de sentido - neste caso, as traduções do patronímico inseridas em um novo contexto de configuração das forças em jogo nas disputas de poder local - uma modalidade da “luta de classificações” (Bourdieu, 1989), implicaria cotejar a produção de identidades regionais com os conflitos travados nas relações materiais e simbólicas entre os que têm interesses em um determinado modo de classificação. Aqui marcamos o limite deste trabalho, bem como a possibilidade de futuras interpretações.

BIBLIOGRAFIA

- AZEVEDO, Eliane. "The Anthropological and Cultural Meaning of Family Names in Bahia, Brazil". In: *Current Anthropology*, n. 3, v. 21, 1980. p. 360-363.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Difel, 1989.
- BRANDÃO, José da Silva. "Documentos Diversos: Os Índios de Lorena dos Tocoyós" In: *Revista do Arquivo Público Mineiro*. Ano XVII, 1913 [1799], p. 431-435.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Negros, Estrangeiros. Os Escravos Libertos e sua Volta à África*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.
- LACAN, Jacques. "O Nome do Pai". In: VARELA, H & LUCAS, R (org.). *Antropologia: paisagens, sábios e selvagens*. Porto: Ed. Lisboa. s/d [1979], p. 173-174.
- LOPES DA SILVA, Aracy. "A Antropologia e os Estudos de Nomes Pessoais e Sistemas de Nomenclatura: resenha da produção recente". In: *Dédalo: Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP*, n. 23, 1984, p. 235-254.
- LOPES DA SILVA, Aracy. "Apresentação da problemática abordada pelo curso: A Antropologia dos Nomes Pessoais: Indivíduo, Pessoa, Identidades". Unicamp, 1998.
- LOPES DA SILVA, Aracy. "A Educação Indígena entre Diálogos Interculturais e Multidisciplinares: introdução". In: LOPES DA SILVA, Aracy & FERREIRA, Mariana Kawall (orgs.). *Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola*. São Paulo: Ed. Global/Mari/Fapesp. 2001, p. 44-70.
- MATTOS, Izabel Missagia. *Borum, Bugre, Kraí: constituição social da identidade e memória étnica Krenak*. Dissertação de mestrado em sociologia. Minas Gerais: UFMG, 1996.
- MAUSS, Marcel., "A Alma, o Nome e a Pessoa" In CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (org.). *Mauss: Antropologia*. São Paulo: Ática, 1979 [1929], p. 177-180.
- ORTIGUES, Marie-Cécile e Edmond. "A Individualidade Humana". In: ORTIGUES, Marie-Cécile e Edmond, *Édipo Africano*. São Paulo: Ed. Escuta, 1989, p. 273-301.
- PINA-CABRAL, João de & LOURENÇO, Nelson. *Personal identity and ethnic ambiguity: naming practices among the eurasians of Macao*, 1993, mimeo.
- PORGE, Erik. *Os Nomes do Pai em Jacques Lacan: pontuações e problemáticas*. Rio de Janeiro: Ed. Cia. de Freud, 1998.
- SANCHIS, Pierre. *Identidade: algumas notas para um debate*, 1998, mimeo.
- VERNIER, Bernard. "Fetichisme du nom, échanges affectives intra-familiaux et affinités électives". In: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 78, 1979, p. 2-17.
- VILAÇA, Aparecida. "O que Significa Tornar-se Outro: xamanismo e contato interétnico na Amazônia". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 44, v.15, 2000. p. 56-72.