

Imagens do poder: a política xinguana na etnografia¹

MARINA VANZOLINI FIGUEIREDO

resumo O artigo apresenta uma revisão dos modos pelos quais a liderança indígena tem sido descrita nas etnografias do conjunto multilíngüe xinguano (MT). A análise aponta para uma oposição entre trabalhos que delineiam um *socius* hierárquico e centralizador e aqueles que focalizam o que poderíamos caracterizar como vetores centrífugos do processo político local. Mesmo que tal divergência corresponda em alguma medida a realidades etnográficas diversas – diferença entre perspectivas Aruaque e Carib, por exemplo – a oposição é tratada aqui sobretudo como produto dos diferentes alinhamentos teóricos dos etnógrafos. O objetivo deste trabalho não é escolher a descrição mais verdadeira ou propor uma descrição alternativa da política xinguana, mas relacionar as etnografias aos modelos que as informam e, simultaneamente, enfatizar a necessidade de constante revisão da linguagem antropológica pelo confronto com as práticas nativas.

palavras chave Alto Xingu. Política ameríndia. Modelos etnográficos.

A região dos formadores do Xingu, no centro-norte do Mato-Grosso, tornou-se conhecida na etnografia como *sistema social* xinguano ou *sociedade* xinguana em função da constatação, já presente nos primeiros relatos sobre os habitantes da região (Steinen, 1940), de grande homogeneidade cultural entre os povos ali residentes, a despeito de sua variedade lingüística. Para expressar esta homogeneidade, e referindo-se ao uso generalizado do adereço pubiano feminino, Galvão (1953) denominou a região *área do uluri*². As etnografias produzidas ao longo do século XX, além de confirmar a abrangência regional de diversos aspectos da

vida nativa – incluindo sistemas de classificação de parentes, norma de casamento preferencial, mitologia, rituais – apontaram outro elemento compartilhado pelos habitantes da região, a saber, uma certa distinção hierárquica interna às aldeias, associada à transmissão hereditária de posições de liderança. Mais do que isso, essa configuração política não só estaria presente de maneira similar nas diversas unidades lingüísticas que participam da ‘comunidade moral’ xinguana (Basso, 1995) como estaria intimamente ligada ao *kwarup* (nome Tupi pelo qual é mais conhecido), o ritual funerário intercomunitário que, assim como o uluri, ainda hoje simboliza o Alto Xingu na imaginação antropológica e leiga. É sobre tal aspecto da vida xinguana – uma filosofia política cujos traços de centralização e hierarquia parecem distingui-la de outras socialidades ameríndias – que pretendo me debruçar.

Uma análise antropológica motivada pelo encontro com a alteridade, que não se contente em reafirmar as concepções espontâneas do antropólogo, há que problematizar a própria delimitação do campo de estudo. Via de regra, em abordagens inspiradas por um sociologismo durkheimiano ou marxista, “política” ou “economia” são apontadas como a razão última da “organização social”, a verdade cuja existência pode-se entrever sob o véu da vida “religiosa”. Para pensar o que é a política xinguana, no entanto, talvez seja preciso nos afastarmos de uma noção fundada no modelo ocidental do Estado, atrelada ao paradigma da coerção e do controle econômico³. Sob a perspectiva do Estado, de fato, os povos ameríndios só podem figurar como sociedades da falta – um problema que conduziu os americanistas a rejeitarem

os modelos derivados, sobretudo, dos estudos africanos, como veremos melhor a seguir.

Como bem sublinham Goldman e Lima (2003, p.19) na introdução da reedição brasileira de *A sociedade contra o Estado*, o trabalho de Pierre Clastres é um marco fundamental do esforço de desenvolvimento de um modelo de política genuinamente ameríndio, isto é, um modelo que analisa positivamente as feições particulares das socialidades amazônicas. Não é que a noção de poder em Clastres se transfigure mas, vendo-a ainda sob a figura do poder coercitivo, o que o autor procura determinar é um modo propriamente ameríndio de lidar com esse poder (Sztutman, 2005, p.36). Ao invés de se perguntar que condições propiciam o acúmulo e a manutenção do poder, Clastres indaga sobre as condições sociais e filosóficas que permitiriam a não-acumulação do poder. O autor interpreta, deste modo, a ausência de Estado em certas sociedades como produto de um esforço histórico tão grande quanto o demandado pela presença do Estado em outras. Para Clastres, haveria uma descontinuidade radical entre o chefe ameríndio e o chefe de Estado, pois o chefe primitivo representa a negação do poder, ou o poder da sociedade *contra* o Estado (1974, p.223). Mais do que isso, a unidade política primitiva seria anti-estatal não só por ser contra-hierárquica, mas também por ser movida por uma lógica do centrífugo: tendência à dispersão das unidades no espaço, das pessoas em unidades autônomas de tamanho controlado, e do poder dentro de cada unidade política.

Ainda que lançando as bases para um modelo ameríndio de liderança, Clastres foi acusado de manter-se atrelado à noção ocidental de poder, mantendo-o associado a coerção física e controle econômico. Críticas à sua teoria sugerem que a idéia paradoxal de um chefe sem poder é um engano etnográfico, como se o autor tivesse sistematicamente procurado o

poder no lugar errado (Santos-Granero, 1993, 2002; Descola, 1988). Questionando a associação feita por Clastres entre poder e coerção, alguns autores apontam o poder do xamã (que detém os meios místicos de reprodução social e assim controla a produção econômica, nas palavras de Santos-Granero) como o verdadeiro poder político (mas não-coercitivo), enquanto o chefe-sem-poder seria apenas uma ficção antropológica criada para dar conta de papéis sociais diversos. A partir dessa crítica, a fissura entre sociedades com Estado e sociedades sem Estado perde sentido: o xamã poderoso descrito por Descola e Santos-Granero está em continuidade com o chefe “de Estado” na medida em que seu poder não é, por princípio, regulado pelo grupo.

Um comentário de Philippe Erickson (1988) à tese de Santos-Granero complica de maneira pertinente o problema do poder na figura do xamã ou chefe com poderes sobrenaturais. Erickson lembra que mesmo o controle místico não é tido como legítimo senão sob a confirmação da sua efetividade: o sucesso na caça e a atualização do ideal de generosidade seriam necessários como índices de conexões místicas poderosas. Sem me prolongar na discussão, noto apenas que ela aponta para uma considerável *complexidade* no imbricamento das relações humanas com seres sobrenaturais, das relações entre humanos que legitimam as primeiras e assim por diante, complexidade esta que não se confunde com aquela da centralização do poder através do controle dos meios de produção ou da força física. Em outras palavras, mesmo em se tratando do poder imístico, um termo que não me agrada muito, é possível que encontremos uma certa dinâmica “contra o Estado”, isto é, contra a cristalização do poder, nas socialidades ameríndias. A seguir veremos como essa hipótese pode ser profícua para o caso xinguano.

Ao questionar a distinção radical entre sociedades estatais e sociedade sem Estado, a tese de Sztutman (2005) sobre formas de liderança entre os Tupinambá quinhentistas também oferece um caminho interessante para uma reapropriação das análises de Clastres. Seguindo a filosofia de Deleuze e Guattari, Sztutman sugere que os mecanismos anti-estatais dos índios sul-americanos não constituíram uma outra forma de vida social em relação à forma Estado, mas uma *máquina de guerra*, uma potência de desestabilização da estrutura social, presente tanto lá como em sociedades estatais. A imagem deleuze-guattariana de uma pluralidade de centros que podem por vezes coincidir e formar núcleos de poder, mas podendo também ser atravessados por linhas contrárias que desfazem estas estruturas (Deleuze; Guattari, 1980, p. 94), permite a Sztutman fugir da tipologização e do grande divisor nós/eles para entender os processos pelos quais figuras de poder puderam e podem se constituir nos *socius* ameríndios. É no sentido de identificar onde há formação de centros de poder e onde estes são atravessados por *linhas de fuga*, ou vetores centrífugos, para retomar Clastres, que a análise de Sztutman pode ser bastante inspiradora para uma descrição da vida política xinguna. Note-se que esta morfologia da política está necessariamente associada ao conteúdo do poder político, ou àquilo que está em jogo na política, tema das críticas de Descola e Santos-Granero. Sztutman, como estes autores, demonstra a necessidade de associar a liderança entre os ameríndios a processos de apreensão de potência imística, isto é, exterior ao mundo humano; a instabilidade da posição do líder derivaria em larga medida da natureza extra-social dessa potência⁴.

O que há em comum aos trabalhos de Clastres e seus críticos é a postulação da necessidade de descrever processos políticos em termos das práticas e do pensamento nativos. Este mesmo

princípio me guia na crítica às etnografias xingunas, não no sentido de defender o abandono dos modelos teóricos em prol de uma suposta fidelidade ao real, e sim no apontamento da necessidade de contínua revisão da linguagem antropológica. Veja-se, por exemplo, o problema da tradução de termos indígenas: as etnografias indicam que para os xingunos inúmeras posições de liderança sobrepõem-se, distinguindo-se entre elas uma que os índios hoje traduzem por *cacique* ou *chefe*, por vezes desdobrada em *dono da aldeia* e *capitão*, e outra a que denominam *pajé*⁵. Não é preciso, no entanto, aceitar a tradução nativa como definitiva, assumindo de antemão uma perfeita coincidência de sentido entre a palavra *cacique* pronunciada por um xinguno e o mesmo termo redigido numa monografia. A tradução de termos indígenas por *chefe* deve ser problematizada, ou então é a noção ocidental de chefe que precisará se alargar para comportar os predicados do chefe em uma aldeia xinguna⁶.

Meu ponto de partida é uma descrição bastante particular da política xinguna, apresentada por Michael Heckenberger (2000, 2000b, 2005) em trabalhos recentes baseados na combinação de pesquisa arqueológica com observação participante entre os Kuikuro (Carib xinguno). A diferença fundamental entre sua pesquisa e outras etnografias da região é que Heckenberger produz menos uma descrição da política no Alto Xingu hoje do que a imagem de como ela teria sido no passado e, o que me parece mais complicado, *como seria* agora não fosse a tragédia demográfica decorrente da colonização. A partir de uma construção hipotética resultante da combinação de dados atuais com a interpretação de vestígios arqueológicos, Heckenberger localiza a política xinguna num quadro tipológico, sugerindo em seguida que a não coincidência entre práticas nativas e o tipo ideal, retirado da etnologia polinésia, seria explicável pela interrupção de um processo

evolutivo das formas políticas baseado na distinção hierárquica de linhagens e no controle progressivo das linhas superiores sobre os bens simbólicos em circulação na aldeia. Neste cenário pré-colonial já estaria presente, sugere o autor, ao menos uma “idéia de Estado” (2005, p. xiii). Isso não difere muito do que disse Clastres, mas me parece que os autores conferem valores opostos a tal “idéia”.

Heckenberger articula sua argumentação sobre uma crítica direta a algumas descrições bastante influentes da política ameríndia a partir de meados do século XX. Em primeiro lugar, a classificação dos alto xinguanos no *Handbook of South American Indians* (Lévi-Strauss, 1948), como *povos da floresta*, isto é, comunidades igualitárias e isoladas, com fraca liderança e pouca ênfase nas linhas de descendência. Heckenberger propõe uma nova posição para o Alto Xingu dentro de um quadro tipológico traçado fundamentalmente sobre os mesmos princípios que orientam a classificação do *Handbook*, mantendo-se, portanto, no mesmo regime conceitual daquela obra. Outra crítica do autor se dirige à tese desenvolvida por Clastres acerca das sociedades *sem Estado*, comentada acima. Clastres usara, aliás, uma etnografia xinguana (Murphy & Quain, 1955 *apud* Clastres, 1974) para exemplificar a falta de poder coercitivo do chefe ameríndio, e a imagem esboçada então coincidia em certa medida com aquela das *sociedades da floresta* que aparecia no *Handbook* – se bem que tenham resultado de bases teóricas, propósitos e métodos analíticos radicalmente diferentes. Por fim, entre os alvos da crítica de Heckenberger, está a noção de *preensão relacional*, desenvolvida por Viveiros de Castro (1986) a partir do cruzamento de material histórico Tupinambá com a etnografia Araweté (Tupi-Guarani). Posteriormente tomada como modelo para a descrição das cosmologias de outros povos das terras baixas do continente, esta noção se refe-

re a uma forma de constituição de identidade, e conseqüentemente, de liderança, através da apreensão de potência estrangeira, horizontal ou verticalmente distante, isto é, uma potência adquirida de *outros* sociológicos e/ou cosmológicos (modelo utilizado, por exemplo, na tese de Sztutman (2005), referida acima).

Vejam os mais de perto o teor da crítica de Heckenberger (2001) e a análise que ele propõe da política xinguana. Em seguida, um sobrevôo às etnografias *stricto sensu* (baseadas apenas na observação participante) oferecerá contraponto a esta análise e nos permitirá aprofundar a consideração das resistências que o caso xinguno pode apresentar a diferentes modelos teóricos.

Uma idéia de Estado

A crítica à classificação do sistema xinguno no *Handbook of South American Indians* é bastante anterior à tese de Heckenberger aludida acima. Robert Carneiro (1978, 1995), pesquisando também entre os Kuikuro, havia utilizado suas observações no Alto Xingu para questionar a teoria, bastante influente então, da arqueóloga Betty Meggers (1971, 1995) sobre a (não) evolução dos sistemas políticos amazônicos. Enquanto Meggers via nos ambientes fora da várzea amazônica condições ambientais definitivamente limitadoras para a constituição de sociedades de larga escala – que permitissem o desenvolvimento de estruturas políticas e econômicas complexas⁷ – Carneiro argumenta que o território habitado pelos xinguanos, por exemplo, ofereceria as condições suficientes para o desenvolvimento de *chefaturas*, tipo de organização intermediária entre a *tribo* e o Estado⁸. O problema desse tipo de região, para Meggers, seria a baixa fertilidade do solo, mas Carneiro sustenta que o fator ambiental relevante relacionado ao crescimento demográfico seria o acesso mais ou menos garantido, ao

longo do ano, à proteína animal - mais fácil quando a dieta é baseada na pesca, caso dos xinguanos. Deste modo, Carneiro não só explicou o que considerava ser a complexidade atual do sistema sócio-econômico xinguno, mas também sugeriu a existência de uma organização muito mais complexa no passado. É quase como se, antes, o Alto Xingu fosse mais plenamente xinguno, no sentido de mais desenvolvido naquilo que Carneiro identificava nos Kuikuro do tempo da sua pesquisa: hierarquia social, poder centralizado e integração regional pacífica.

Ao mesmo tempo em que segue a agenda de Carneiro, Heckenberger evita uma argumentação puramente materialista – baseada na relação entre base alimentar, crescimento populacional e formação de organizações políticas – e sugere que centralização do poder e hierarquia seriam características de uma base cultural anterior à fixação dos povos xinguanos no território atual⁹. Em linhas muito gerais, o autor afirma que a “sociedade regional” do Alto Xingu é resultado de um processo de aculturação assimétrico de grupos Carib por grupos Aruaque que ocupavam a área no período entre 500-880 e 1750 d.C., depois acompanhados de outros contingentes etno-lingüísticos, que também teriam passado pelo mesmo processo de *xinguanização*, isto é, no entendimento do autor, de adoção da cosmologia e do *ethos* Proto-Aruaque¹⁰ (Heckenberger, 2005, p.152). O autor sustenta ainda que esta hierarquia de origem Aruaque operaria em nível local, dentro de cada aldeia, e no nível regional, entre as aldeias de todas as matrizes étnicas constituintes do conjunto cultural xinguno, o que justificaria sua caracterização como *sociedade* regional. Esta ênfase na imagem de uma unidade política centralizada lhe permite sugerir que mudanças ocorreram basicamente no sentido de enfraquecimento de certas instituições.

Sobre a constituição da liderança, Heckenberger afirma que o pertencimento a uma linhagem de chefes seria condição necessária, mas não suficiente, para a ascensão de um indivíduo a uma posição de liderança oficial (2005, p.269). Esta hierarquia seria objetificada e reproduzida à medida que membros de linhagens de alto *status* detêm o acesso a bens simbólicos, tais como conhecimentos rituais, objetos distintivos e títulos de posse do território, da praça central da aldeia e dos caminhos; estes dariam, por extensão, acesso a bens econômicos e a direitos políticos, isto é, poder de mobilização de pessoas. A aldeia circular assume um papel fundamental neste modelo, enquanto reflexo e promotora da assimetria social: o acesso à praça central, lugar da palavra e da ação pública, seria restrito aos indivíduos de *status* superior, enquanto os demais ficariam confinados aos espaços politicamente passivos da periferia. Também o posicionamento das casas importantes em pontos cardeais definidos é visto como fixação física e simbólica da hierarquia no espaço.

O elemento fundamental para a constituição de hierarquia entre linhagens, segundo o modelo de Heckenberger, seria a superioridade das linhas de primogênitos. Os chefes, por serem primogênitos, seriam os indivíduos genealogicamente mais próximos dos heróis culturais. Nas suas próprias palavras, o autor delinea aí um processo de institucionalização e fixação de uma “nascente estrutura hierárquica”, o modo

pelo qual padrões incipientes de hierarquia baseados em princípios de gênero [subordinação das mulheres aos homens] e idade [subordinação dos mais novos aos mais velhos] e incorporados na praça puderam ser transformados em controle real do ritual e da ação/processo políticos por certos segmentos da sociedade (2005, p. 311).

Este processo derivaria da combinação de uma ideologia hierárquica (ideologia que teria o estatuto, no modelo de Heckenberger, de um arbitrário cultural, isto é, de um *dado* sócio-cosmológico primordial dos povos Aruaque) com condições ambientais determinadas, a saber, condições que favorecessem um crescimento demográfico tal que a distribuição das casas em círculo em volta da praça, em anéis concêntricos, representasse uma distinção real e simbólica entre os mais próximos e os mais distantes do centro da aldeia, que seria de fato um centro de poder.

É necessário contextualizar a insistência de Heckenberger quanto à especificidade do *ethos* Aruaque em relação a outros autores que têm procurado distinguir esta mesma “matriz” num quadro de ontologias amazônicas¹¹. O argumento principal destes autores é que um modo de constituição da identidade e, conseqüentemente, do poder, tipicamente Aruaque não poderia ser descrito por um modelo que privilegia a predação, como o desenvolvido por Viveiros de Castro (1986) para interpretar a cosmologia Araweté e o material quinhentista, simultaneamente. Ao que parece, o regime predatório é entendido pelos autores como um *tipo* no qual se encaixariam algumas formas sociais das terras baixas e outras não. Seria preciso considerar, no entanto, o rendimento de uma distinção tipológica para o conhecimento sobre os povos amazônicos, a fim de evitar os reducionismos ou oposições simplistas que poderiam resultar deste procedimento. Mesmo que a noção de *preensão relacional* tenha se confirmado como modelo pertinente para a descrição de diversos regimes de subjetivação amazônicos, seu valor não poderia ser mais que instrumental, por permitir o aparecimento, em meio aos dados recolhidos em campo, de certos conceitos ou lógicas indígenas. Isto é, a observação de que a relação com o exterior do *socius* parece ser

um aspecto central do pensamento e da experiência de alguns povos, não deveria implicar numa homogeneização das etnografias; pelo contrário, como observa Strathern acerca do método comparativo, um dos efeitos deste procedimento, que consiste em projetar sobre outras sociedades um traço cultural observado num dado grupo, é a percepção da variação de valor conferido àquele aspecto: central para uns, periférico para outros (Strathern, 1991, p. xviii). O rendimento de um conceito para realidades diferentes daquela em que foi produzido só poderia ser analisado, de fato, no decorrer da investigação. De preferência, além disso, o modelo será reformulado ou alargado à medida em que confrontado com aquelas realidades¹².

A mesma observação vale para a noção de *chefatura* utilizada por Heckenberger (2005). Como lembra o autor, no contexto americana o termo fora utilizado por Oberg para descrever o sistema “multiétnico” (frequentemente comparado ao xinguano) do noroeste amazônico. De Oberg, Heckenberger toma o conceito de *chefatura teocrática* para classificar a política xingwana, a qual seria, segundo sua descrição, baseada na proximidade genealógica de chefes com ancestrais míticos. Mas é da etnologia sobre material polinésio que Heckenberger tira as linhas principais de sua descrição do Alto Xingu (em seu hipotético apogeu). Refiro-me especialmente à noção de *clã cônico*, característico de um tipo de estrutura em que linhagens de primogênitos teriam estatuto superior às demais linhagens. De fato Heckenberger reconhece que a etnografia xingwana apresenta não poucas contradições em relação ao modelo polinésio, no que diz respeito, significativamente, à constituição de linhagens de primogênitos. Mas que outros modelos poderiam ser traçados para uma melhor compreensão das práticas/pensamentos dos xinguanos atuais acerca da liderança?

Descendência: ser e não ser chefe

Uma considerável variação de bases teóricas marca o material etnográfico já produzido sobre o Alto Xingu, não muito vasto se comparado à produção sobre outras regiões amazônicas, e do qual apenas uma parte nos interessa para o presente exercício. Como já foi dito, o primeiro relato disponível sobre os povos desta região provém dos registros de von den Steinen (1940) em sua viagem de 1886. Apesar de resultarem de contatos bastante breves, estes escritos revelam um olhar extremamente aguçado sobre os xinguanos. Steinen registra, por exemplo, a proliferação das figuras de liderança em cada aldeia, a flexibilidade das regras de sucessão e até as dificuldades enfrentadas por um chefe, como aparece neste trecho curioso sobre um certo líder Bakairi (grupo então agregado aos hoje considerados xinguanos) à quem coube a vez de ficar cacique; preferiu emigrar, com medo de tratar genteí, de modo que outro lhe ocupou o lugar (Steinen, 1940, p.426). A obra deste autor tem assim o grande valor de propiciar certa profundidade histórica aos trabalhos mais recentes, além de trazer uma coleção impressionante de dados da cultura material.

Os trabalhos seguintes de que tratarei já apresentam a forma da etnografia moderna, principalmente no que concerne à preocupação com a descrição da estrutura social, das bases econômicas e dos rituais. O trabalho de Galvão (1953) é especialmente relevante pela pregnância da definição do Alto Xingu como área cultural, denominada pelo autor *área do uluri*. Quanto a este aspecto, a pesquisa muito posterior de Patrick Menget (1977) entre os Txicão, grupo que na época passava por um processo de incorporação ao sistema xinguno, oferece um interessante contraponto. Pela posição peculiar dos recém-chegados Txicão entre os xinguanos, Menget consegue

perceber e descrever mecanismos de abertura daquela comunidade ideal, isto é, meios pelos quais novos grupos poderiam passar a compartilhar daquela identidade comum reconhecida pelos xinguanos¹³. Este ponto será melhor discutido a seguir.

Galvão é também um dos precursores, no Alto Xingu, da crítica à aplicabilidade do conceito de linhagens, forjado pela antropologia africanista, à realidade ameríndia¹⁴. Tendo centrado sua pesquisa sobre os Kamayurá, Galvão descreve o chefe xinguno como o cabeça de uma família extensa, cuja influência é exercida quase que somente sobre seus co-residentes. Para o autor, a grande extensão dos termos de parentesco possibilitaria uma alta flexibilidade na formação de grupos baseados nas relações de obrigação entre parentes. Galvão problematiza ainda a aparente organização das famílias xinguanas em grupos de descendência, alegando ser esta uma falsa impressão sobre a composição frouxa da família extensa, dada a possibilidade do indivíduo escolher a que grupo se unirá. Quanto às disputas em torno da chefia, Galvão observa, tanto na aldeia Kamayurá quanto entre os Trumai (língua isolada), que indivíduos auto-proclamados chefes tinham seu status questionado por um grupo oponente com base em acusações de falsa descendência, mau comportamento e impureza étnica (por descender de pai ou mãe de outra etnia). Tais observações levam o autor a afirmar que a chefia estaria ligada não somente à transmissão do status em linhagem preferencialmente patrilinear, mas sobretudo ao apoio de uma parentela extensa e ao comportamento do indivíduo que pleiteia a posição de liderança. É a flexibilidade do sistema classificatório de parentes, aparentemente intrínseca ao sistema, que aparece aí como elemento fundamental da disputa pelo poder, tanto pelo seu papel na formação de grupos quanto pela ampla possibilidade de estabelecimento de linhas de transmissão de status.

A mesma direção é indicada na monografia de Ellen Becker (1969) sobre os Kalapalo (Carib). Pode-se dizer que um dos objetivos da autora era definir a estrutura social Kalapalo a partir da constatação da inaplicabilidade do conceito de linhagem, segundo sua formulação na antropologia africanista. Esta inaplicabilidade de conceitos exógenos não se restringia à etnologia dos grupos xinguanos, tendo se apresentado em dado momento como uma problemática americanista (Overing Kaplan, 1976), além de ter sido apontada para outras macro-regiões, como a Melanésia¹⁵. Basso busca produzir, a partir desta crítica, uma descrição da inflexibilidade do parentesco xinguanos em termos de princípios sociológicos estruturais e não de uma discrepância entre teoria e prática ou de involução de um sistema complexo.

Ao invés de linhagens funcionando como grupos corporados, a autora encontra entre os Kalapalo um termo que define uma parentela cognática ego-centrada de limites variáveis, o *otomo*. Quanto mais genealogicamente distantes, as pessoas são classificadas como parentes ou não-parentes com progressivamente maior liberdade, de acordo com interesses pessoais¹⁶. A categoria *otomo* também pode designar, em outros contextos, um grupo faccional, isto é, as pessoas em torno de um líder que o apóiam em situações de disputa. Este grupo é isomorfo à(s) casa(s) de um grupo de germanos; a casa constitui, portanto, uma unidade política dentro da aldeia além de ser também a unidade produtiva mais consistente. Alternativamente, diz Basso, *otomo* designa o conjunto dos habitantes da aldeia; aqui, como já notara Maybury-Lewis para os Xavante, a facção e a aldeia são tornadas homólogas pela relação com o chefe não são o conjunto de pessoas que têm o líder em comum (Maybury-Lewis, 1967). Vale notar que, entre os Kuikuro, Bruna Franchetto (1986) também encontra a palavra *otomo* designando uma categoria de

abrangência contextualmente determinada: parentela, facção, co-residentes, co-aldeãos.

Além de observar que um parente pode ser mais ou menos próximo, e dependendo do contexto parente ou não-parente, no que diz respeito à chefia, Basso descobre uma gradação entre chefes fortes, de status inquestionável (em Kalapalalo, *anetu ekugu*) e chefes de status questionável (*anetu intsoño* = chefe pequeno), distinção que corresponderia melhor ao sistema classificatório nativo que uma oposição discreta e rígida entre chefes e não-chefes. Esta gradação seria relativa ao seguinte critério: o chefe forte (*anetu ekugu*) é o primogênito de um chefe cujo status também é coletivamente reconhecido, enquanto o pequeno chefe (*anetu intsoño*) é herdeiro do status por outras vias (filho de mãe chefe, filho do irmão do chefe, filho não-primogênito de um chefe ou filho de um chefe de status questionado). Ao lado deste sistema gradativo, Basso revela a freqüente contestação da legitimidade dos chefes. O fato de que é possível ser mais ou menos chefe, neste caso, resultaria em um sistema em que nenhum ou quase nenhum homem parece ser chefe o suficiente e inversamente, ninguém é suficientemente não-chefe. Isso poderia explicar a ausência de termos nativos para não-chefes¹⁷.

Num trabalho posterior, Basso (1975) demonstra que em larga medida a facção é determinante das alianças matrimoniais, enfatizando com isso o aspecto indeterminado do sistema de parentesco já apresentado na tese de 1969 e, indiretamente, sugerindo ser mais a facção que a linhagem a unidade pertinente de cooperação e troca. Segundo a autora, um dos critérios para designar um indivíduo como casável (suficientemente distante, isto é, não-parente) ou não-casável (próximo demais, parente), dada a abrangência indeterminada do *otomo*, é o pertencimento a uma facção diferente de ego. Em outras palavras, é mais o interesse em classificar tal

indivíduo como consangüíneo não-casável ou como possível aliado que vai orientar o termo de parentesco empregado por ego, e não uma relação ãreali genealógica. O aspecto estratégico dessa escolha é em grande parte referido pela autora ao jogo político em torno da chefia, mais especificamente em torno da ocupação da posição de representante da aldeia. É como se os Kalapalo fizessem aliados (e casas) para fazerem chefes melhores, de status inquestionável. Isso, talvez possamos extrapolar, como condição de sobrevivência, contra a violência das acusações que pairam sobre indivíduos de status ambíguo, tema que desenvolve à frente.

A etnografia de Viveiros de Castro (1977) sobre os Yawalapití desdobra as observações de Basso relacionando a flexibilidade do sistema de classificação de pessoas ao que poderíamos chamar de flexibilidade do sistema cosmológico. A gradação nos sistemas classificatórios já observada na distinção entre chefes fortes e fracos Kalapalo é retomada e explorada a fundo a partir de modificadores lingüísticos que indicam maior ou menor proximidade dos referentes em relação aos conceitos-protótipos do cosmos nativo. Para os Yawalapití, diz Viveiros de Castro, tudo que existe ser pode ser identificado a um protótipo mítico daquele ente, divino mas também monstruoso (caso em que o nome é associado ao sufixo *-kumã*), ou, segundo um regime de aproximações sucessivas do protótipo, é classificado como versão natural do ente sobrenatural (*-ruru*), como imagem aproximada dele (*-mina*) ou apenas como imitação imperfeita do protótipo (*-malú*). Importante para nossa discussão é que aí reencontramos a distinção entre chefes fortes (*amulaw-ruru*) e fracos (*amulaw-mina*). Mais precisamente, a condição de “nobreza”¹⁸ (*amulaw*) seria expressão da realização em vida do protótipo de chefe, uma vez que os Yawalapití entendem que todos os indivíduos nascem “maus” e tornam-

se (“ficam”) *amulaw* ao longo do tempo.

Para entender este processo de ificarê chefe, é preciso rever, com Viveiros de Castro, a noção de pessoa Yawalapití. O autor define o pensamento Yawalapití como particularmente preocupado com uma lógica de substâncias e do fazer do corpo. No que diz respeito à chefia, a etnografia obriga a uma revisão da noção de *transmissão* de status, pois postula que a pessoa é fabricada não só na concepção, recebendo substância paterna (esperma) e materna (sangue; haveria controvérsia quanto à contribuição feminina), mas também nos rituais de transição como iniciação e *couvade*. Esta fabricação do corpo se daria pela perda e acumulação de substâncias determinadas, e também por sonhos que associam o indivíduo a seres sobrenaturais que possuem as características desejadas. A reclusão, especificamente, seria um momento fundamental de constituição de indivíduos *amulaw*, pois ela determina o sucesso do jovem como futuro lutador, o que, por sua vez, seria condição fundamental para o posterior exercício da liderança. O *amulaw* condensa assim dois princípios, a transmissão de substância na concepção (caráter ãdadoi da posição social) e a educação/fabricação corporal pela indução de determinados comportamentos (caráter ãconstruídoi da mesma). Como vimos, a ausência de termo nativo para designar não-chefes pode indicar o *amulaw* como protótipo da pessoa Yawalapití; como se todo indivíduo, devidamente ãfabricadoi, pudesse ser *amulaw*. Na reedição de seus comentários sobre a cosmologia Yawalapití, Viveiros de Castro enfatiza a conexão entre os conceitos de fabricação e metamorfose: a fabricação como tentativa de fixar identidade humana num mundo onde o risco de metamorfosear-se em *outro* é constante (2002, p.73). Nesse sentido, o chefe é uma super sujeito, alguém cuja posição de sujeito num cosmos povoado de sujeitos em potencial está assegurada¹⁹. Chamo ainda atenção para a diferença relevante entre a noção de *fabricação*

da pessoa e a concepção de que os rituais são *marcadores* (símbolos) de status diferencial adquirido no nascimento, segundo encontramos em Heckenberger (2005).

Utilizei até agora os termos “nobre” e “chefe” com liberdade, já que meu objetivo imediato era mostrar de que maneira certas etnografias mostram e procuram explicar a indistinção ou ambigüidade de status num sistema social idealmente hierárquico. Considero a seguir o problema colocado pela terminologia para a descrição da política xinguanana.

Alianças

Se as sócio-lógicas ou cosmo-lógicas nativas surgem em algumas etnografias como impedimento para a formação de camadas sociais rigidamente distintas, também a noção ocidental de chefe é (mesmo que implicitamente) problematizada pela percepção das diversas figuras de liderança as quais nenhuma, em certas descrições, parece responder isoladamente por algum tipo de poder. Basso aponta a condição de *dono* cerimonial como um meio de obtenção de prestígio independente das relações de parentesco e sugere que a necessidade de acrescentar este status ao de chefe seria um recurso dos indivíduos ambigüamente classificados, chefes fracos, para fortalecer sua posição. O status de dono, assim, deveria ser visto como caminho alternativo para a obtenção do status de chefe representativo. Segundo a etnografia de Viveiros de Castro, porém, a chefia como atividade não seria indissociável da condição de dono. Viveiros de Castro (1977) descreve o chefe como um dono dos espaços públicos, mas de outras coisas também. Assim, descreve o autor, havia entre os Yawalapití um homem que “tomava conta” do grupo, representava-nas interações formais com outras aldeias, coordenava a cerimônia de troca; este era o “dono

da aldeia” e, ao que parece, são prerrogativas desta posição as funções normalmente associadas ao chefe – exortação do grupo ao trabalho, representação regional, fala cerimonial. O irmão mais novo deste dono da aldeia era, por sua vez, considerado dono de um grupo restrito dentro da aldeia; com a saída deste grupo, passa a ser o ajudante principal do seu irmão mais velho. Já o filho do irmão mais novo, jovem que então representava os Yawalapití nos contatos com o branco, estava sendo preparado para substituir o irmão de seu pai como dono da aldeia²⁰. Segundo informação pessoal do autor, o dono da aldeia Yawalapití tinha um filho homem, apenas ligeiramente mais jovem que o filho do seu irmão mais moço. Em nenhum momento os Yawalapití teriam explicado a Viveiros de Castro as razões para a não-escolha desse rapaz como futuro dono da aldeia. A vocação de Aritana, aquele que estava sendo preparado entre os brancos para substituir seu tio paterno, era para aquele grupo um fato.

Muitas outras relações são pensadas em termos de “posse” ou “domínio” (no sentido de maestria) pelos xinguanos: o feiticeiro Kalapalo é “dono de dardos” que penetram no corpo de uma pessoa fazendo-a adoecer, conhecimento transmitido pelos pais aos filhos homens no período de reclusão (Becker, 1969, p. 213). O guerreiro Kalapalo, herói das narrativas míticas, é o “mestre do arco” (Basso, 1995). Um bom orador Mehináku é um “mestre das palavras”, o pajé cantador, um “mestre da canção”²¹. Basso (1969, 1973) traduz o Kalapalo *oto* alternativamente por dono (*owner*) e patrono (*sponsor*), pois o dono de uma cerimônia é a pessoa que, ajudada por sua parentela, produz comida para distribuir aos participantes do ritual (cantores/dançarinos e convidados). Viveiros de Castro (1977) propõe, para os Yawalapití, uma associação entre dono cerimonial e pai: ambos estariam em posição de alimentar/tomar conta – o primeiro, na relação com o espírito patogênico

(a cerimônia é “filha” do dono, dizem os Yawalapití), o segundo, na fabricação do filho (ver acima sobre fabricação da pessoa Yawalapití). A relação de filiação mais evidente notada por muitos etnógrafos é aquela do chefe que fala diariamente à comunidade, referindo-se aos aldeãos como seus filhos, os quais aconselha e exorta ao trabalho²². Esta fala seria de fato uma prerrogativa do “dono da aldeia”. Vê-se, portanto, que o chefe pode ser descrito como um dono, e o dono como um pai.

Existem no entanto algumas divergências entre interpretações de tal relação “paternal” entre chefe e comunidade. Heckenberger apresenta este fato de modo a justificar a caracterização do sistema xinguno como *chefatura*, isto é, afirmando que o chefe é tratado como ancestral comum - descendente direto dos heróis fundadores e conexão destes com os homens atuais - o que teria por efeito a fixação *crescente* (acompanhando o crescimento demográfico e a limitação do acesso a certos bens ou símbolos de poder) das distinções hierárquicas. Com relação ao mesmo fato entre os Xavante, Maybury-Lewis enfatiza a posição paradoxal do chefe, simultaneamente representante da comunidade e de uma facção. Ele é pai (genealógico ou classificatório) da sua linhagem, constituída basicamente por seus descendentes e co-residentes, afins tornados consangüíneos pela proximidade (1967, p. 227). Torna-se “pai” da comunidade apenas enquanto esta pode ser considerada isomorfa à facção – enquanto sua facção é dominante –, *mas isso não implica a fixação de posições*. A própria maleabilidade da estrutura genealógica Xavante indicaria que a linhagem e, portanto, a legitimidade de status por descendência, constituem mais uma linguagem que uma entidade. O que não diminui a necessidade de tradução da noção dupla de pai-chefe. Mas ao invés de identificar o chefe a um pai (segundo o modelo genealógico), talvez pudéssemos fazer o contrário, procurando entender a

figura do pai através da figura do chefe...

A pesquisa recente de Aristóteles Barcelos Neto (2004) entre os Wauja (Aruaque) sobre a fabricação e uso de máscaras rituais é bastante elucidativa quanto à atribuição do estatuto de dono cerimonial e suas relações com a liderança. Segundo a mitologia Wauja, espíritos patogênicos, *apapaatai*, são transformações de espíritos ancestrais que viviam no mundo hoje habitado por humanos. *Apapaatai* é a forma pela qual esses ancestrais se apresentam aos Wauja, mas isso não acontece e nem deve acontecer normalmente. Num encontro inadvertido, pode ocorrer que parcelas de alma da pessoa se percam, indo passear com o *apapaatai* em seu mundo, o que significa, para o vivo, doença. No ritual de cura, contexto de produção das máscaras que “representam os espíritos²³, o doente recupera as parcelas perdidas de sua alma e estabelece uma relação de proximidade amistosa com o *apapaatai* raptor. A produção do ritual envolve toda a comunidade na confecção das máscaras de *apapaatai*, na produção de comida para os dançarinos que vestem as máscaras e na execução de flautas sagradas. O grupo se divide entre o dono do *apapaatai*, que fornece matéria-prima para a produção das respectivas máscaras e comida para os dançarinos, e os dançarinos e artesãos de máscaras. A relação de proximidade ou colaboração com os *apapaatai* perdura enquanto o ex-doente e dono do ritual mantiver a alimentação de seus dançarinos, mesmo fora do contexto ritual. Em troca da alimentação, estes últimos oferecerão ao ex-doente artefatos como panelas, pás de virar beiju, casas, roças de mandioca etc. O ciclo de trocas constitui o que Barcelos Neto chama de *imáquinas de produção*, das quais depende a manutenção da relação com os *apapaatai*. A eficácia dos objetos residiria no fato de tornarem visível e durável a aliança com os *apapaatai* que entram em contato com o doente. As máscaras

e outros objetos seriam, assim, um canal de transferência da potência dos *apapaatai* para determinados indivíduos. A efetividade da transferência, prossegue o autor, é sustentada pela qualidade formal dos objetos, sua decoração gráfica, durabilidade, excelência técnica.

Segundo Barcelos Neto, porém, nem todo doente parece poder receber um diagnóstico de ataque por *apapaatai* e tornar-se dono de ritual; é preciso ter substância nobre, isto é, ser *amunaw*, chefe ou descendente de chefe em linhagem paterna ou materna²⁴. Este indivíduo também deve ser alguém que merece a confiança/respeito do grupo por ter demonstrado possuir certas qualidades, especialmente a generosidade, além de possuir uma parentela que o ajude a manter o fornecimento de alimentos aos (dançarinos de) seus *apapaatai*. Se os chefes são aqueles que, por nascimento, já merecem respeito do grupo social e se, por meio da relação com *apapaatai*, ganham condições maiores de demonstrar sua generosidade e gerar mais respeito, o sistema ritual é visto como uma máquina operando em prol da manutenção da ordem e das posições de liderança na hierarquia social.

Ao mesmo tempo em que caracteriza o sistema ritual Wauja como máquina de reprodução do poder, Barcelos Neto identifica ali o que chama de 'desconfiança do poder absoluto' (2004, p. 285). Isso porque o chefe depende do diagnóstico do pajé e da colaboração de seus dançarinos para estabelecer uma boa relação com *apapaatai*. O pajé, cujo poder deriva da introdução em seu corpo de substâncias *apapaatai*, é responsável por determinar no diagnóstico divinatório quantos e quais *apapaatai* estão em relação com o doente. Depende do número e dos atributos tecnológicos dos *apapaatai* patogênicos a potência transferida ao dono do ritual. Os dançarinos são responsáveis pela produção de objetos rituais e, portanto, pela manutenção da relação do ex-doente com

os espíritos. Em ação coordenada, todos os indivíduos que participam desse processo formam o que Barcelos Neto chama de sistema de distribuição de poderes políticos, fundado na interdependência dos estatutos sociais.

Baseado na pesquisa de Barcelos Neto sobre os rituais de máscaras Wauja, Sztutman (2005) compara os ritos xinguanos em torno da doença e os ritos guerreiros dos antigos Tupi da costa. A tese do autor é que a extensão das unidades políticas seria homóloga à extensão de pessoas, isto é, o tamanho do grupo depende do tamanho do status reconhecido ao líder; variações corresponderiam, entre os Tupinambá, à distância entre tempo de paz e tempo de guerra, este último tornando possível a magnificação do guerreiro e a conseqüente ampliação de seu domínio político. Em relação ao Alto Xingu, Sztutman se pergunta então quais mecanismos permitiriam essa variabilidade (2005, p.226). Ora, se consideramos, seguindo o autor, a doença xinguna como mecanismo de magnificação análogo à ritualística guerreira Tupi, isso contradiz as considerações de Gertrude Dole (1966) e Michael Heckenberger (2000, 2005) sobre o impacto das epidemias no sistema político xinguno. Segundo estes autores, a doença teve o duplo efeito de esfacelar as linhagens cognáticas e aumentar a influência dos pajés visionários, que só então teriam passado a representar poder concorrente ao do chefe hereditário. Alternativamente, inspirados pela tese de Sztutman, poderíamos pensar na possibilidade de uma maior concentração do poder do chefe ã por acúmulo de estatutos cerimoniais adquiridos via doença - relacionada à baixa demográfica. É possível, por exemplo, que poucos homens tenham passado a monopolizar diversas posições de ãdono antes distribuídas por mais membros do grupo. Pelo mesmo raciocínio, podemos considerar a hipótese de a baixa demográfica ter favorecido o acúmulo das funções de chefe e pajé. O que mudaria um pouco as coisas.

É forçoso notar ainda que, se no regime Tupinambá o chefe enquanto matador/predador se magnifica incorporando a potência do inimigo morto, e assim estende a sua influência por um grupo maior de chefiados, entre os xinguanos o chefe se magnifica no processo de ser predado pelo espírito patogênico, e que o subsequente apaziguamento do espírito predador requer que seja constantemente alimentado pelo ex-doente. Haveria, portanto, algumas diferenças interessantes quanto ao regime descrito por Sztutman relacionadas aparentemente ao dito pacifismo xinguno: no Alto Xingu, o chefe é o anti-guerreiro por excelência, ele não fica bravo (Ball, 2007, p.93-94). De modo que a aplicação do modelo da preensão relacional neste contexto requer atenção às particularidades do regime local²⁵.

O pajé xinguno não herda o status de seus ancestrais. Os conhecimentos do pajé podem ser transmitidos de pai para filho, mas a iniciação pode ser feita por qualquer pajé experiente mediante pagamento, o que parece ser mais comum (Murphy & Quain, 1955; Dole, 1964; Becker, 1969; Gregor, 1977; Viveiros de Castro, 1977). Sendo aquele que profere o diagnóstico sobre a natureza da doença (qual o espírito patogênico, se é mais ou menos poderoso), é o pajé que define quem vai tornar-se dono de qual cerimônia (Barcelos Neto, 2004). Considerando-se que a chefia é consequência do acúmulo de posições de destaque (Basso, 1969, 1973) ou que a descendência nobre do chefe precisa ser ipotencializada (Barcelos Neto, 2004) pelo patrocínio de cerimônias de espíritos, a importância do diagnóstico xamânico na distribuição de poder político é considerável. A aliança constituiria assim um contraponto ao poder das linhagens nobres, aliança tanto em nível sociológico (do iniciante com o pajé iniciado não-parente) quanto cosmológico (do pajé com o espírito que lhe confere poderes visionários).

Sobre os Wauja, Barcelos Neto (2004) sustenta que um impedimento à acumulação do poder político deriva da necessária não coincidência dos papéis de xamã e chefe representativo. O autor, contudo, não focaliza as ambigüidades classificatórias subjacentes à divisão faccional. Se não há dúvidas quanto à legitimidade de um chefe, seu poder é controlado na medida em que ele depende de outros homens de destaque. Se a legitimidade dos chefes nunca é totalmente segura (como aponta Basso), a própria ambigüidade do estatuto desestabiliza sua situação, daí que a aquisição de outros estatutos, quer dizer, poderes, torna-se estrategicamente importante. Em todo caso, o peso da participação do pajé na política xinguna atual contrasta com a insistência com que Michael Heckenberger recusa conceder-lhe uma importância paralela à da chefia hereditária. Para Heckenberger, no antigo regime, a doença teria papel marginal, e consequentemente também o pajé, em relação aos grandes rituais de confirmação de substância nobre e produção de ancestrais, tais como o *kwarup* e a furação de orelhas.

Contra poder

Se a ambigüidade da classificação de pessoas, segundo autores como Basso e Galvão, fundamenta a disputa pela liderança, as acusações de feitiçaria são apresentadas em algumas etnografias como instrumento por excelência da disputa faccional. Von den Steinen notara que a acusação de feitiçaria é sempre dirigida a alguém de outra aldeia; na mesma linha, Quain sugere que a feitiçaria substitui a guerra nas relações intertribais xinguanas; Oberg também encontra sempre xinguanos de outras aldeias sendo acusados pelos Kamayurá; Gregor nota que a acusação de feitiçaria se dirige sempre contra um homem não-parente e não-co-

residente do acusador. O feiticeiro xinguano é comumente descrito como paradigma negativo de socialidade, sendo ora contraposto ao chefe (Gregor, 1977, sobre a oposição homem da praça *versus* homem dos fundos da casa), ora ao xamã (Viveiros de Castro, 1977). A feitiçaria, assim como os conhecimentos xamânicos, não é transmitida na concepção, mas normalmente ensinada pelo pai, secretamente, ao filho, no período da reclusão. Sendo assim, o filho de um homem acusado de feitiçaria será também ele alvo preferencial de futuras acusações.

Rafael Bastos é talvez o etnógrafo que mais detalhadamente registrou a relação entre feitiçaria e faccionalismo. Em dois artigos sobre a história recente xinguana do ponto de vista de alguns indivíduos Yawalapití e Kamayurá, Rafael Bastos faz um levantamento detalhado das trocas de acusações entre uma facção Mehináku, de um lado, e uma conexão Yawalapití-Kamayurá, de outro, acusações referentes ao adoecimento de uma mulher Mehináku (Bastos, 1984/85). Num trabalho posterior, o autor investiga a intervenção mais ou menos involuntária dos irmãos Villas-Boas, ao tempo da formação do Parque Nacional do Xingu, nas disputas faccionais pré-existentes (1987/88/89). Suas pesquisas revelam que a associação entre feitiçaria e disputas faccionais nem sempre é evidente, pois, muitas vezes, as acusações não são feitas diretamente contra líderes faccionais, ou nem mesmo contra indivíduos específicos, mas apenas dirigidas a aldeias que abrigariam feiticeiros. Por outro lado, os artigos de Bastos indicam que as acusações são feitas pelo grupo faccional de uma aldeia de acordo com suas relações de amizade ou inimizade – geralmente traçadas por parentesco classificatório – com uma facção da aldeia acusada. Assim, mesmo que um nome não seja apontado, o alinhamento do grupo acusador indica ao menos qual grupo da outra aldeia está sendo acusa-

do – aquele com o qual os acusadores não têm proximidade reconhecida de parentesco. Num caso analisado por Bastos, a acusação suscita por parte do chefe principal da aldeia acusada uma reação em nome da coletividade, na forma “nós Yawalapití não somos feiticeiros”; mas isso talvez porque era a sua facção que estava implicitamente sendo acusada por um grupo adversário Mehináku (ligado a seus opositores Yawalapití).

A análise de uma narrativa Aweti (Tupi), por Marcela Coelho de Souza, fornece uma perspectiva sobre a relação entre chefia e feitiçaria. Segundo a autora, que se inspira na tese supracitada de Menget, enquanto a chefia marca a pacificidade que idealmente define o limite da *xinguanidade*, a feitiçaria seria o “elemento de abertura do sistema”. Como versão xinguana da guerra, a feiticeira seria o meio pelo qual os “de fora” seriam incorporados como *outros* – inimigos, feiticeiros – mas já segundo o código xinguano, isto é, tornando-se parcialmente *mesmos* (Coelho de Souza, 2000, p. 373). Ao invés, portanto, de definir os limites de um sistema social e cultural (definindo, pelo negativo, a moral pacifista que permitiria marcar as fronteiras do mundo xinguano), como sustenta Gregor (1977), por exemplo, a feitiçaria apontaria o ilimitado neste sistema²⁶.

Bastos (1984/85) aponta também a dificuldade de definir fronteiras, neste caso, dos grupos locais, quando descreve as facções como parentelas interligadas regionalmente por casamentos entre aldeias, sendo, portanto, fatores importantes da integração supralocal, tanto quanto os rituais intertribais que celebram a morte e a iniciação de chefes/nobres²⁷. Estes mesmos líderes seriam os pivôs de disputas faccionais, e sua atuação, a nível supralocal, parece interferir tanto no jogo faccional local quanto a força de sua facção em garante sua posição representativa em contexto regional. Deste modo o autor desfaz a imagem corrente das facções

como subgrupos circunscritos à política interna da aldeia, e dos rituais intertribais como conectores de unidades políticas isoladas.

A ênfase no conflito coincide, portanto, com o questionamento da visão congelada de uma unidade pacífica, e com uma tentativa de abordagem processual que diverge consideravelmente da teoria da colonização Aruaque. Na análise de Rafael Bastos (1984/85), os limites da “sociedade” xinguna tornam-se muito mais difusos do que muitas vezes se faz crer – quando, por exemplo, índios (considerados inimigos pelos xinguanos) Txikão ou Kayabi são incluídos no jogo faccional sob acusação de terem sido pagos por gente do Alto Xingu para matar um indivíduo xinguno. A mesma indefinição dos limites sociais é marcada em um conjunto de narrativas Kalapalo traduzidas e comentadas por Ellen Basso (1995): nelas, o termo *angikogo*, índios bravos, em oposição a *kuge* (xinguno, mas também humano em determinados contextos) se refere alternativamente aos inimigos e aos próprios Kalapalo, antes da sua incorporação ao regime moral xinguno.

Imagens paradoxais

Mais do que descobrir o que é a política xinguna, interessava-me aqui delinear algumas coisas que ela talvez *não* seja, e principalmente identificar alguns empecilhos que ela coloca para a tentativa de tradução antropológica. Neste sentido, em primeiro lugar acredito que a política praticada pelos xinguanos hoje definitivamente não precisa ser lamentada como resultado de perda de “complexidade”, ou da falta de condições para complexificar-se. Ao contrário, espero ter mostrado que as práticas acerca da liderança xinguna são extremamente complexas, no sentido não evolucionista do termo, e desafiam qualquer descrição baseada em modelos exógenos, como o das linhagens

africanas ou o do clã cônico polinésio, e também talvez o próprio modelo da preensão relacional elaborado no solo teórico americanista. Evidentemente essa resistência aos modelos não é um privilégio dos xinguanos; qualquer descrição etnográfica se constitui no jogo de comparação com outras etnografias, além de ser moldada de acordo com os problemas que os antropólogos se propõem.

Assim, se é inegável que a colonização representou uma catástrofe de proporções incalculáveis para a vida dos povos ameríndios em perdas de vidas e de conhecimentos, isso não torna menos interessantes ou legítimas as formas de organização elaboradas pelos sobreviventes que, diga-se de passagem, no Alto Xingu ao menos, já há algum tempo aumentam em número. Quanto à possibilidade de conferirmos sentido, partindo da vida atual, aos vestígios da vida passada – o caminho percorrido por Heckenberger – será tanto mais promissor quanto maior a compreensão do que está em jogo na política xinguna hoje, e de como ela é jogada.

O que considero interessante a respeito do Alto Xingu é o aparente paradoxo entre, de um lado, a imagem de unidade pacífica, consagrada a partir dos rituais intercomunitários em prol dos líderes mortos a partir de onde também são iniciados novos líderes – imagem associada à ênfase da descrição tanto nas distinções hierárquicas quanto em valores compartilhados; e, por outro lado, o universo fragmentado que se revela no constante questionamento da legitimidade dos chefes, na dificuldade de um homem para “tratar gente”, lembrando as palavras enigmáticas de von den Steinen, e na violência das divergências entre grupos domésticos em um mundo dominado pela feitiçaria. É claro que o pacifismo e a unidade hierarquicamente ordenada do *socius* constituem um ideal que os xinguanos expressam e professam, para si mesmos e para seus visitantes. No entanto, a cons-

tante ameaça de subversão dessa ordem por forças poderosas como a feitiçaria está igualmente evidente nos discursos/práticas nativos. A questão é o valor que se dá a cada uma dessas imagens, igualmente projetadas por um coletivo que a partir delas se define em relação a um fora, e que pelo mesmo movimento se abre, talvez, para a exterioridade (como sugere Coelho de Souza, 2001). E não só isso. Há ainda muito que entender dos sentidos nativos de “chefe”, “gente”, “feitiço”, “parente”, “espírito” etc.

Apesar de ter usado as etnografias de Gregor, Dole e Barcelos Neto para questionar a descrição de Heckenberger, sustento que esses autores trabalham com uma ênfase muito grande na figura da *pax xinguana*, deixando de lado o elemento disruptivo, as forças desagregadoras. Vejo o trabalho de Heckenberger, dessa forma, como versão forte de uma história sempre recontada a respeito do Alto Xingu, que é a história da hierarquia e da ordem. Mesmo do trabalho de Galvão, com sua discussão a respeito da “flexibilidade” do sistema de parentesco, foi a noção de *área do uluri* que realmente vingou na imaginação ocidental, fixando a imagem de uma unidade de limites sociais, morais e cosmológicos não problemáticos. Com certeza Rafael Bastos é um dos mais empenhados em questionar essa imagem, inclusive no sentido de avaliar a importância da intervenção dos irmãos Villas-Boas na formação dessa unidade (1987/88/89) – assunto que por ora deixo de lado, mas que certamente é da maior relevância para o desenvolvimento desta discussão. Creio, contudo, ainda estarmos longe da descrição exaustiva das forças *contra o Estado*, para retomarmos os termos de Clastres, revelados pelo pensamento e prática xinguanos. Isto não significa necessariamente, devo repetir, reincidir na grande oposição entre sociedades com Estado e sociedades com parentesco, para dar sobrevida às implicações valorativas preconceituosas de tal oposição.

Aponte aqui apenas alguns dos muitos questionamentos possíveis sobre a liderança xinguana, e se alguma solução foi esboçada creio que foi mais um deslize que um objetivo desta revisão bibliográfica. Antes, e acima de tudo, pretendi mostrar que há ainda muitas coisas sobre o Alto Xingu, e além, que justificam a interminável tarefa de re-escrever.

Images of power: xinguano politics in ethnography

abstract This article reviews the ways indigenous leadership has been described in the ethnographies of the multilingual ensemble of the Upper Xingu (MT, Brazil). The analysis points out to an opposition between works that delineate a hierarchical and centralizing *socius* and those that focus on what could be called centrifugal vectors of the local political process. Even considering that these different views could correspond in some way to different ethnographic realities – as in Carib and Arawak perspectives, for instance – the opposition is considered here mainly as a product of different theoretical premises. The aim of the present work is neither to elect the “truer” description, nor to propose an alternative description of *xinguano* politics, but to articulate these ethnographies with the theoretical premises they are drawn from and, at the same time, to stress the need of a constant revision of the anthropological language by confronting it to natives’ practices.

keywords Upper Xingu. Amerindian politics. Ethnographic models.

Notas

- ¹ Este artigo expõe o argumento principal de minha dissertação de mestrado, defendida em março de 2006 no Museu Nacional/UFRJ.
- ² Grupos que formam este complexo multilíngüe hoje são: Kuikuro, Kalapalo, Nahukwá, Matipu (Carib); Wauja, Mehinako, Yawalapití (Aruaque); Kamayurá

e Aweti (Tupi); e Trumai (língua isolada). Não farei referências aos grupos desaparecidos. Reservo para um próximo trabalho, em andamento, a necessária discussão sobre a definição dessas unidades, a que os Aweti, grupo que tenho pesquisado desde 2006, se referem hoje como “etnias”. À frente comento brevemente a problemática definição do próprio “sistema” xinguno.

- ³ Veja-se, por exemplo, a introdução de *African Political Systems*, onde Radcliffe-Brown define organização política como o “estabelecimento e manutenção da ordem social, dentro de uma moldura territorial, pelo exercício organizado da autoridade coercitiva através do uso, ou possibilidade de uso, de força física” (In: Fortes; Evans-Pritchard, 1940, p. xvi). Para uma associação direta entre controle dos meios econômicos e poder político, ver por exemplo Sahlins (1963; 1968) e Earle (1991).
- ⁴ Cf. Sztutman 2005, p. 79.
- ⁵ O português é hoje uma língua franca entre os próprios habitantes do PIX. A respeito do uso de termos de parentesco neste idioma nas relações inter-lingüísticas, ver Basso (1973).
- ⁶ Veja-se Viveiros de Castro, 2004, a respeito da noção de equivocação como condição de possibilidade da antropologia.
- ⁷ Uso aqui a noção de ‘sociedade complexa’ seguindo seu sentido corrente no pensamento evolucionista. Sabemos que a noção de complexidade é desenvolvida segundo o modelo do Estado, portanto é com base na maior ou menor semelhança a este referente que o termo deve ser compreendido. Seus traços fundamentais são a distinção de esferas de ação política, econômica e social, a divisão da “sociedade” em classes, e o desenvolvimento de uma estrutura de governo associada ao controle de bens materiais. Ou, mais simplesmente, o Estado caracterizaria um sistema de poder centralizado, em oposição a sistemas menos centralizados.
- ⁸ Um resumo esclarecedor e sintético desta tipologia é apresentado em *Sociedades Tribais* (Sahlins, 1968). O autor caracteriza a tribo pela falta de autoridade soberana sobre as diversas comunidades que a compõe, ausência de limites do grupo e ausência de instituições que regem a economia, política e religião, cuja organização seguiria então o regime de parentesco. Sahlins localiza temporalmente a sociedade tribal entre uma suposta organização menos complexa de caçadores/coletores e a chefatura, estágio intermediário entre a tribo e o Estado. Diferentemente das unidades

sociais equivalentes de uma tribo, os grupos da chefatura seriam hierarquicamente organizados. Não se trata ainda de uma sociedade de classes, porque não há controle restrito da força e dos meios de produção, mas é como se, sendo todos parentes e membros da sociedade, uns fossem mais membros que outros, por serem de descendência superior. A hierarquia característica de estruturas semi-complexas como a chefatura estaria fundada no clã cônico, estrutura em que o grupo de descendentes de um ancestral comum é dividido em um ramo superior, de primogênitos, e linhas de irmãos mais moços.

- ⁹ O autor retoma na verdade a tese de Max Schmidt (1917). Segundo Schmidt, a difusão de povos falantes de línguas Aruaque carregou consigo uma matriz cultural comum, que, com a migração desses povos, combinou-se a outras bases culturais formando híbridos culturais e lingüísticos. O traço fundamental dessa matriz cultural (e motor principal da sua dispersão no continente) seria a economia de base agrícola e sedentária. Este regime econômico teria conduzido os povos Aruaque à expansão por três motivos: busca de terras férteis para o cultivo; busca de mão-de-obra subordinada para realizar os trabalhos de caça, pesca e procura de lenha; e necessidade de estabelecimento de redes de troca para obtenção de utensílios como as pedras próprias para a confecção de machados e a cana de flecha, recursos que seriam escassos nas terras favoráveis à agricultura. Schmidt acreditava que a expansão dos povos Aruaque teria se dado em etapas sucessivas de grupos avançando em busca de povos “inferiores” a serem submetidos economicamente, sugerindo que a divisão da sociedade em classes seria produto da incorporação de povos dominados. Essa incorporação teria se dado de maneira pacífica, através de alianças de casamento e do controle econômico, ou belicosa, com o rapto de mulheres e crianças. A tese se baseia no estudo comparativo de duas áreas que o autor considera de “colonização” Aruaque, onde povos falantes de línguas distintas teriam sofrido um processo de “aruaquização”: o Alto Xingu e o Rio Negro.
- ¹⁰ “Proto-Aruaque” é o termo usado pelo autor para designar a cultura expansivo-dominadora que teria se dispersado pelas terras baixas formando as etnias Aruaque atuais.
- ¹¹ Cf. Hill e Santos-Granero, 2002.
- ¹² O problema do essencialismo cultural contido nesta crítica é que ele deriva de uma concepção estática

de cultura e/ou sociedade, quando grande parte de literatura antropológica recente, e particularmente uma teoria informada pela etnografia dos índios sul-americanos, se volta para o questionamento dessa concepção. Em acordo com esta corrente teórica, sugiro que não é preciso remeter a essências culturais para notar diferentes modos relacionais. Ver a definição de Viveiros de Castro e co-autores no projeto de pesquisa Transformações Indígenas: “Qual, afinal, o objeto da nossa disciplina? A sociedade, a cultura, a natureza humana? Admitamos, pois se há de começar por algum lugar, que a matéria privilegiada da antropologia seja a socialidade humana, isto é, o que chamamos de ‘relações sociais’; e aceitemos a ponderação (De Gell 1998, p. 4) de que a ‘cultura’, por exemplo, não tem existência independente de sua atualização nessas relações (o mesmo se poderia dizer, aliás, da ‘natureza humana’: que ela não existe fora da matriz relacional). Resta, ponto importante, que tais relações variam no espaço e no tempo; e se a cultura não existe fora de sua expressão relacional, então a variação relacional também é variação cultural, ou, dito de outro modo, ‘cultura’ é o nome que a antropologia dá à variação relacional” (Viveiros de Castro et al 2003).

¹³ Ver também Coelho de Souza, 2000.

¹⁴ Idem.

¹⁵ Cf. Strathern, 1988.

¹⁶ Cf. Coelho de Souza, 1995.

¹⁷ Em Aweti, diz-se de um não-chefe que é “gente apenas”, mo’at tene, onde mo’at = humano ou xinguno, dependendo do contexto de enunciação (observação pessoal) e tene = apenas, somente. Esta pode ser uma boa pista para entendermos a noção de “chefe”, morekwat (observação pessoal).

¹⁸ O autor prefere a noção de nobre à de chefe para tradução do termo nativo, justamente por associá-lo mais a uma condição da pessoa que à uma posição institucional.

¹⁹ Remeto mais uma vez à tese de Sztutman sobre a constituição da chefia Tupinambá.

²⁰ Idem, p.76.

²¹ Para outros tipos de dono, cf. Gregor, 1977, p. 250.

²² Noto que o termo aweti usado pelo chefe, kaminu’aza, não se refere necessariamente aos filhos de um homem, e sim às crianças designadas por um adulto. A relação marcada aqui, a meu ver, é de diferença geracional e não descendência (observação pessoal).

²³ Não seria o caso de discutir aqui a noção de “representação” implicada no uso das máscaras rituais, mas é preciso ao menos notar o caráter complexo dessa relação imagem-espírito, que constitui aliás um tema central da monografia de Barcelos Neto. O que se diz nessas ocasiões rituais é que o espírito está sendo alimentado pelo dono.

²⁴ Isso vale, sobretudo, explica o autor, para apapaatai poderosos como as flautas kawoká.

²⁵ Em artigo recente, Barcelos Neto (2007) descreve o processo de adoecimento entre os Wauja como antecipação de um devir sobrenatural que só se realizaria após a morte: a alma do morto é apapaatai. A cura representaria a apreensão da potência apapaatai ainda em vida, como se apapaatai fosse a origem de potência vital para a constituição da agência humana. Em certa medida, o autor situa apapaatai na posição dos deuses canibais Araweté (Viveiros de Castro, 1986).

²⁶ Cf. Gregor, 1977, e Zarur, 1975, sobre o feiticeiro como um pária e a feitiçaria como mecanismo de controle moral.

²⁷ Seria preciso aqui analisar cuidadosamente quais mortos são homenageados, e qual o processo decisório que leva à realização de um kwarup para determinado morto. Segundo os Aweti, não só “chefes” (morekwat) são celebrados, ou antes, motivo da realização de um kwarup, mas também crianças e jovens reclusos.

Referências bibliográficas

- BALL, Christopher G. *Out of the Dark: Trajectories of Wanja (Xingu Arawak) Language and Culture*. Tese (Doutorado). The University of Chicago. Chicago, Illinois, 2007. 283 p.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo. São Paulo. 2004. 310 p.
- _____. Witsixuki: desejo alimentar, doença e morte entre os Wauja da Amazônia Meridional. *Journal de la Société des Américanistes*. Vol. 93-1, p. 73-95, 2007.
- BASSO, Ellen B. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. Nova Iorque: Holt, Rinehart and Winston, 1973. 157p.
- _____. The use of portuguese relationship terms in Kalapalo (Xingu Carib) encounters: changes in a central Brazilian communications network. *Language in Society*, 2, p. 1-21, 1973.

- _____. Kalapalo affinity: its cultural and social contexts. *American Ethnologist*, 2, 1975. p. 207-228.
- _____. *The Last Cannibals: a South American Oral History*. Austin: University of Texas Press, 1995. 319 p.
- BASTOS, Rafael J. de M. O 'payemeramaraka' Kamayurá – uma contribuição à etnografia do xamanismo do alto Xingu. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, p. 139-178, 1984/1985.
- _____. Exegeses Yawalapití e Kamayurá da criação do parque indígena do Xingu e a invenção da saga dos irmãos Villas Boas. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, p.391- 426, 1987/88/89.
- BECKER [Basso], Ellen R. *Xingu Society*. 1969. Tese (doutorado). The University of Chicago, Chicago. 1969. 360 p.
- CARNEIRO, Robert L. Political expansion as an expression of the principle of competitive exclusion. In: COHEN, R.; SERVICE, E. R. (eds.). *Origins of the State. The Anthropology of Political Evolution*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, Inc, 1978, p. 205-224.
- _____. The History of Ecological Interpretations of Amazonia: Does Roosevelt Have It Right?. In: SPONSEL, L. E. (ed.). *Indigenous Peoples and the Future of Amazonia. An Ecological Anthropology of an Endangered World*. Tucson e Londres: The University of California Press, p. 45-70, 1995.
- CLASTRES, Pierre. Independência e exogamia. In: _____. *A Sociedade contra o Estado*. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac e Naify, 2003 [1974], p. 65-94.
- _____. A sociedade contra o Estado. In: _____. *A Sociedade contra o Estado*. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac e Naify, 2003 [1974], p. 205-234.
- COELHO DE SOUZA, Marcela S. Da complexidade do elementar: Para uma reconsideração do parentesco xinguno. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. B. (org.). *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995, p. 121-206.
- _____. Virando gente: notas a uma história aweti. In: FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. (orgs.). *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001, p. 358-400.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Micropolítica e segmentaridade. In: _____. *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lucia Oliveira, Lucia Claudia e Suely Rolnik. Rio de Janeiro, Editora 34, 1996 [1980], p. 83-116.
- DESCOLA, Philippe. La Chefferie Amerindienne dans l'anthropologie politique. *Revue Française de Science Politique*, 38 (5), p. 818-827, 1988.
- DOLE, Gertrude. Shamanism and Political Control Among the Kuikuro. In: BECKER, H. (ed.). *Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas*. Hannover, Druck: Munstermann-Druck GMBH, 1964, p. 53-62.
- _____. Anarchy without chaos: alternatives to political control among the Kuikuro. In: SWARTZ, M. J. (ed.). *Political Anthropology*. Chicago: Aldine, 1976, p. 73-88.
- EARLE, Timothy. The Evolution of Chiefdoms. In: *Chiefdoms, Power, Economy and Ideology*. Cambridge e Nova Iorque: Cambridge University Press, 1991. p. 1-15.
- ERICKSON, Philippe. Politics in Amazônia; More on Amazonian politics. *Man*, 23(1), 1988, p. 164-167.
- FRANCHETTO, Bruna. *Falar Kuikuro: Estudo etnolinguístico de um Grupo Karib do Alto Xingu*. 1986. Tese (doutorado). PPGAS, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 1986. 577 p.
- FIGUEIREDO, Marina Vanzolini. *Centralização e faccionalismo: imagens da política no Alto Xingu*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2006. 109 p.
- FORTES, M; EVANS-PRITCHARD, E.E. (eds.). *African Political Systems*. Londres: KPI Limited, 1987 [1940]. 302 p.
- GALVÃO, Eduardo. Cultura e sistema de parentesco das tribos do alto rio Xingu. In: _____. *Encontro de Sociedades. Índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979 [1953], p. 73-119.
- _____. Apontamentos sobre os índios Kamaiurá. In: _____. *Encontro de Sociedades. Índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979 [1949], p. 17-38.
- GELL, Alfred. *Art and Agency*. Oxford: Clarendon, 1998. 271 p.
- GOLDMAN, Márcio; STOLZE LIMA, Tânia. Prefácio. In: P. CLASTRES. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac e Naify, 2003 [1974].
- GREGOR, Thomas. *Mehinaku: the drama of daily life in a Brazilian Indian village*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977. 382 p.
- _____. Uneasy peace: intertribal relations in Brazil's Upper Xingu. In: HAAS, J. (ed.). *The Anthropology of war*. Nova Iorque: The Cambridge University Press, 1992. p. 105-125.
- HECKENBERGER, Michael. Estrutura, história e transformação: a cultura xinguna. In: FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. (orgs.). *Os povos do Alto*

- Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001. p. 21-62.
- _____. Epidemias, índios bravos e brancos: contato cultural e etnogênese. In: FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. (orgs.). *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001b. p. 77-110.
- _____. *The Ecology of Power. Culture, Place and Personhood in the Southern Amazon A.D. 1000-2000*. Nova Iorque: Routledge, 2005. 404 p.
- HILL, Jonathan; SANTOS-GRANERO, Fernando (eds.). Introduction. In: _____. *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language and Culture Area in Amazonia*. Chicago: University of Illinois Press, 2002, p. 1-25.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Tribes of the Upper Xingu River. In: STEWARD J. (org.). *Handbook of South American Indians*. Washington: Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution. V 3: The Tropical Forest Tribes, 1948. p. 321-348.
- MAYBURY-LEWIS, David. *Akwẽ-Shavante Society*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1974 [1967]. 356 p.
- MEGGERS, Betty J. *Amazônia, a ilusão de um paraíso*. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 1977 [1971]. 207 p.
- _____. Judging the Future by the Past: The Impact of Environmental Instability on Prehistoric Amazonian Populations. In: SPONSEL, L. E. (ed.). *Indigenous Peoples and the Future of Amazonia. An Ecological Anthropology of an Endangered World*. Tucson e Londres: The University of California Press, 1995, p. 15-44.
- MENGET, Patrick. Les frontières de la chefferie: remarques sur le système politique du Haut Xingu (Brésil). *L'Homme*, Paris, vol. 33 n. 126-128, 1993, p. 59-76.
- _____. *Em nome dos outros. Classificação das relações sociais entre os Txicão do Alto Xingu*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia Assírio e Alvim, 2001 [1977]. 334 p.
- MURPHY, Robert F.; QUAIN, Buell. *The Trumai Indians of Central Brazil*. Seattle: The University of Washington Press, 1966 [1955]. 108 p.
- OVERING KAPLAN, J. Orientation for paper topics. In: *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, vl II, 1077. p. 9-10.
- _____. Comments. In: *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, vl II, 1977. p. 387-394.
- ROOSEVELT, Anna C. Amazonian Anthropology: Strategy for a New Synthesis. In: _____. (ed.). *Amazonian Indians. From prehistory to the Present. Anthropological Perspectives*. Tucson: The University of Arizona Press. 1994. p. 203-224.
- SAHLINS, Marshall D. *Sociedades Tribais*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970 [1968]. 178 p.
- _____. Poor man, rich man, big-man, chief: political types in Melanesia and Polynesia. In: GUASTI, L.; LANDÉ, C. H.; CHMIDT, S. W.; SCOTT, J. C. (eds.) *Friends, Followers and Factions. A Reader in Political Clientelism*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1977 [1963]. p. 220-231.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. From prisoner of the group to darling of the gods: an approach to the issue of power in Lowland South America. *L'Homme*, 126-128, p. 213-230, 1993.
- _____. The Arawakan Matrix: Ethos, Language and History in Native South America. In: HILL, J., SANTOS-GRANERO, F. (eds.). *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language and Culture Area in Amazonia*. Chicago: University of Illinois Press, 2002. p. 25-51.
- SCHADEN, Egon. A aculturação intertribal. In: Fernandes, F. (org.). *Comunidade e sociedade no Brasil. Leituras básicas de introdução ao estudo macro-sociológico do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1972 [1965]. 587 p.
- SCHMIDT, Max. "Die Aruaken: ein Beitrag zum Problem der Kulturverbeitung". In: *Studien zur Ethnologie und Soziologie*. Leipzig: Veit, 1917.
- STEINEN, Karl von den. *Entre os aborígenes do Brasil Central*. São Paulo: separata renumerada da "Revista do Arquivo" Nos. XXXIV a LVIII, Departamento de Cultura, 1940 [expedição de 1886].
- STRATHERN, Marilyn. *The gender of the gift : problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1990 [1988]. 437 p.
- _____. *Partial Connections*. Lanham: AltaMira Press, 2005 [1991]. 188p.
- SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens*. 2005. Tese (doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo. 2005. 652 p.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu. Os Yawalapití*. 1977. Tese de mestrado. Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro. 1977. 237 p.
- _____. *Araweté, os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/Anpocs, 1986. 744 p.
- _____. Esboço de cosmologia Yawalapití. In: *A inconsistência da alma selvagem*. São Paulo: Cosac e Naify, 2002. p. 25-86.

- _____. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti* 2(1). 2004. p. 3-22.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. B.; CALAVIA, O.; FAUSTO, C.; STOLZE LIMA, T.;FRANCHETTO. B. *Transformações indígenas – os regimes de subjetivação à prova da história*. Projeto PRONEX apresentado ao CNPq, Núcleo de Transformações Indígenas. Rio de Janeiro, Museu Nacional. 2003. 119 p. [mimeo].
- ZARUR, George. Parentesco, ritual e economia no Alto Xingu. Brasília: Funai, 1975. 107 p.

Agradecimentos:

Eduardo Viveiros de Castro, Marcela Coelho de Souza, Tânia Stolze Lima e Marcio Goldman, o primeiro como orientador e os demais como membros da minha banca de mestrado, fizeram valiosas críticas a este trabalho. A pesquisa que deu origem à minha dissertação foi possível graças à bolsa concedida pelo CNPq nos anos de 2004 e 2005. Agradeço, sobretudo, aos Aweti por terem me recebido em suas casas então e agora; esta investigação bibliográfica não teria sentido não fosse a perspectiva de reaprender, em seguida, com eles.

autor Marina Vanzolini Figueiredo

Doutoranda em Antropologia Social PPGAS/UFRJ

Recebido em 31/03/08

Aceito para publicação em 12/11/08