

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Centralização e faccionalismo

Imagens da política no Alto Xingu

Marina Vanzolini Figueiredo

2006

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Centralização e faccionalismo

Imagens da política no Alto Xingu

Marina Vanzolini Figueiredo

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Eduardo Batalha Viveiros de Castro

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2006

Centralização e faccionalismo

Imagens da política no Alto Xingu

Marina Vanzolini Figueiredo

Orientador: Eduardo Batalha Viveiros de Castro

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Aprovada por:

Presidente, Prof.

Prof.

Prof.

Prof.

Prof.

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2006

Figueiredo, Marina Vanzolini.

Centralização e Faccionalismo. Imagens da política no Alto Xingu/ Marina Vanzolini Figueiredo. – Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 2006.

ix, 109f.

Orientador: Eduardo Batalha Viveiros de Castro

Dissertação (mestrado) – UFRJ/Museu Nacional/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2006.

Referências Bibliográficas: f. 101-109.

1. Política ameríndia. 2. Alto Xingu. 3. Modelos etnográficos. I. Viveiros de Castro, Eduardo Batalha. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Centralização e faccionalismo. Imagens da política no Alto Xingu.

Para meus avós Paulo e Maria de Lourdes

Resumo

Esta dissertação consiste em uma análise dos discursos sobre a política xinguana pela articulação desses discursos a modelos descritivos usados na história da antropologia em diferentes épocas e sob diferentes orientações teóricas. Dois tipos de imagens polares são identificados, uma que descreve a política local como sendo centralizadora e hierarquizada, e outra que descreve esta política como sendo flexível e com tendências centrífugas. Estas duas imagens serão associadas, na presente análise, respectivamente, ao modelo evolucionista da *chefatura*

Abstract

This dissertation presents an analysis of discourses on xinguano policy by the articulation of these discourses with descriptive models drawn from the history of Anthropology at different times and under different theoretical premises. Two types of polar images are identified. One describes local policies as being centralized and hierarchical, and the other as flexible, with centrifugal tendencies. In the present analysis these two will be associated, respectively, with the Evolutionist model of chiefdom and with Pierre Clastres's theory on the Amerindian policies.

Key-words: Alto Xingu, amerindian policies, descriptive models.

Agradecimentos

Sem a ajuda e o incentivo do meu orientador, Eduardo Viveiros de Castro, esta dissertação não teria realmente sido possível. Eduardo foi sempre mais generoso com as idéias e atencioso do que eu poderia esperar. Além disso, foi ele o culpado por minha decisão de estudar etnologia, quando ministrou o curso sobre “As Mitológicas” de Lévi-Strauss, em 2005. Só não se sabe como depois disso fui estudar política.

Marcela Coelho de Souza foi quem me conduziu pela primeira vez ao Alto Xingu. Agradeço a ela pela confiança, por ter me apresentado às pessoas certas e ensinado o caminho das pedras para a vigem ao campo, por ser além de amiga um modelo de trabalho e pela companhia nos momentos difíceis que inevitavelmente acontecem na aldeia.

Agradeço também ao professor Gilberto Velho, cujo incentivo, como amigo, foi fundamental para minha entrada no PPGAS/Museu Nacional, e, como professor, para que minha formação em antropologia fosse mais aberta o possível.

Agradeço sempre às colegas Clara Flaksman e Joana Miller. Clara, por ter me conduzido (literalmente) ao mestrado em antropologia, quando a direção a tomar na vida profissional ainda era um grande problema para mim. A ela agradeço também pela companhia tão inteligente nos estudos e pelo conforto da sua amizade. Joana foi, e espero que continue sendo, além de amiga, uma companheira de etnologia para conversar sobre viagens ao campo, idéias e para ouvir meus infundáveis lamentos sobre o trabalho, quando este parecia impossível. Agradeço a presença das duas ao meu lado. Adriano, que chegou no fim do processo, ajudou a tornar os meses de escrita menos solitários e penosos. E a Mariana Rito me deu casa, comida e cerveja num momento crucial.

Também aos colegas do Nuti, que ao longo do último ano expuseram da forma mais generosa seus trabalhos, agradeço por não me deixarem ser preguiçosa demais com as idéias.

Agradeço aos meus pais, cujo apoio e confiança foram imprescindíveis para a realização deste trabalho e, mais ainda, para que a antropologia fosse para mim uma opção viável. Minha mãe, especialmente, ajudou na revisão de texto.

A realização desta dissertação só foi possível graças à bolsa financiada pelo Conselho Nacional de Pesquisa (CNPQ).

Índice

<i>Capítulo 1 A política no Alto Xingu e na antropologia</i>	01
1.1 Apresentação do problema.....	01
1.2 Sociedade e política na literatura antropológica: breve comentário.....	12
1.2.1 Matriz evolucionista: descendência e estrutura.....	13
1.2.2 A política como campo de estudo e a mudança social.....	15
1.2.3 Transformações do problema da origem do Estado: tribos e chefaturas no modelo de Sahlins.....	20
1.2.4 Transformações do problema da origem do Estado: marxismo e ecologia cultural....	24
1.2.5 Clastres contra o determinismo ambiental e contra o Estado.....	29
<i>Capítulo 2 Imagens da centralização</i>	33
2.1 Fundamento ecológico.....	35
2.2 Fundamento cultural: a tese de Schmidt.....	39
2.3 Uma ou duas cosmologias.....	52
2.4 Nova síntese.....	58
2.5 Conclusão: Heckenberger <i>versus</i> Barcelos Neto.....	63
<i>Capítulo 3 Imagens do facionalismo</i>	64
3.1 Ambigüidade: ser e não-ser chefe.....	66
3.2 Poder distribuído: donos, pajés e chefes.....	77
3.3 Contra-poder: feitiçaria.....	87
3.4 Última consideração: poder ou não poder.....	91
<i>Conclusão</i>	94
<i>Referências bibliográficas</i>	101

*Este é o reino do rei que não tem reino
E que – se algo o tocar – desfaz-se em pedra.*

Augusto de Campos

Capítulo 1

A política no Alto Xingu e na antropologia

1.1 Apresentação do problema

Enquanto ainda decidia que rumo tomar na antropologia, uma “carta de recomendação” me permitiu visitar rapidamente, em Novembro de 2004 e Agosto de 2005, a aldeia Aweti, localizada às margens do rio Curisevo, no Alto Xingu. Mas foi principalmente a leitura de parte da literatura sobre a região que me conduziu ao recorte temático deste trabalho, a política. De acordo com a prática corrente dos mestrandos em etnologia, minha pesquisa foi puramente bibliográfica; as viagens aos Aweti tiveram antes o sentido de preparar o terreno para uma estada mais extensa em futuro próximo, com vistas a uma etnografia deste grupo até hoje pouco estudado. Assim, ao desenvolver um problema que apenas de forma impressionista é confirmado pela parca experiência que tive entre os índios, pretendo também delinear uma questão que justifique uma pesquisa de campo a ser realizada, espero, brevemente.

Mesmo para quem esteve em uma aldeia da região tão pouco tempo como eu, é aparente que os xinguanos valorizam imensamente a chefia. Em comentários corriqueiros, como, por exemplo, discutindo quem seria bem ou mal recebido pelo chefe do posto da Funai na área (o “Posto Leonardo”), os Aweti distinguiam “lideranças” (*morekwát*) e “peões”. Na literatura, o primeiro destes termos (*amulaw*, em Yawalapití, *amunaw*, Waurá, *anetu*, em Kuikuro, por exemplo) é normalmente traduzido por “chefe”, às vezes por “nobre” ou “aristocrata” (especialmente em Viveiros de Castro, 1977). Seu recíproco

“peão” parece estar ausente dos léxicos nativos; ele existiria apenas na língua do contato, nos termos “camará” ou “camaga”, derivados do português “camarada”¹. Uma questão que surge imediatamente, então, é a do *sentido da ausência de termos indígenas para designar não-chefes*. O que isso pode nos dizer sobre o sistema político xinguano? Outra questão surge da observação, por virtualmente todos os etnógrafos da área, de intensas disputas em torno do poder. Como explicar a resultante instabilidade da posição do “chefe”, ou da maioria dos chefes, instabilidade que pareceria estar em contradição com o ideal nativo? A partir de questões como essas, a idéia de procurar entender a política no Alto Xingu apareceu-me em primeiro lugar como um modo de procurar de entender o Alto Xingu, isto é, como uma intuição de que a política seria um bom começo – e um bom fim para os propósitos atuais.

A área conhecida como Alto Xingu é compreendida pelos rios formadores do Xingu (Batovi, Ronuro, Culuene) e seus afluentes, no centro-norte do estado do Mato Grosso, uma região de transição entre o Planalto Central e as terras baixas amazônicas. Os povos que habitam esta região vivem fundamentalmente da pesca e da agricultura de mandioca, compartilhando uma restrição alimentar ao consumo de muitos animais de caça, principalmente certos grandes mamíferos como o porco do mato, o veado e a anta, ao passo que certas espécies de macacos, algumas espécies de aves e os jabutis são consumidos normalmente. O Alto Xingu integra o Parque Indígena do Xingu (PIX), nascido Parque Nacional do Xingu em 1961, sob a direção dos irmãos indigenistas Orlando, Cláudio e Leonardo Villas-Boas. A designação desta região como “área cultural”, “sistema social” ou “sociedade” (variações de nomenclatura que correspondem a correntes teóricas diferentes)

¹ Segundo informação de E. Viveiros de Castro, em algumas outras línguas/culturas amazônicas, os derivados da série “camará” designam os Brancos em geral (cf. a forma araweté *kamarã*), ao passo que estes são chamados *karaiba* no Alto Xingu

é baseada na crença geral de que os grupos que habitam o Alto Xingu podem ser compreendidos como um bloco homogêneo sob certos aspectos cruciais, crença que se tem traduzido na forma de generalizações pan-xinguanas feitas a partir de estudos de grupos locais (aldeias). O presente trabalho, da mesma maneira, supõe uma *identidade xinguanas* que corresponde em alguma medida a uma estrutura social comum aos habitantes da região. Tal suposição remete à primeira descrição sobre os *xinguanos* – como têm sido chamados estes grupos na literatura – de que temos notícia, realizada por von den Steinen (1894) em fins do século XIX. A caracterização desta região como “área do uluri” por Eduardo Galvão (1953) confirmou e fortaleceu a imagem deixada por Steinen sobre a homogeneidade cultural da região.

A paisagem social descrita por von den Steinen (1894) é a de um conjunto lingüisticamente variado - composto por grupos falantes de línguas Aruaque (atualmente Waurá, Yawalapití e Mehinácu), Caribe (atualmente Kuikuro, Kalapalo, Nafuquá e Matipu), Tupi (atualmente Kamayurá e Aweti)² e da língua isolada Trumaí - cujas relações internas são da ordem da troca matrimonial, cerimonial e econômica, enquanto as relações com o exterior são de potencial hostilidade e guerra. Estudos posteriores, mais preocupados com o pensamento indígena, indicaram que esta caracterização corresponderia aos sistemas classificatórios nativos, segundo os quais grupos integrados no sistema auto-denominam-se *gente*, marcando aparente indistinção entre si, e distinguem-se tanto dos *índios* (ou *índios bravos*, uma vez que os próprios xinguanos passaram a se reconhecer como *índios* no discurso do contato) quanto dos *caraíba*, ou brancos (Gregor, 1977:300; Basso, 1969:275).

² Por não constituírem o foco deste trabalho, evito citar grupos lingüísticos desaparecidos, muitas vezes pela fusão de indivíduos remanescentes em grupos que mantiveram sua identidade distintiva até hoje. Além disso, convém notar que em grande parte do século XX cada grupo lingüístico correspondia a uma aldeia. Essa situação pode estar mudando com o crescimento populacional registrado nas últimas décadas. Tive notícia, pelos Aweti, de pelo menos duas aldeias Kuikuro e duas em que haveria mistura de contingentes Aweti e Kamayurá.

Recentemente, pesquisadores da área têm procurado matizar o clichê do pacifismo xinguano com uma perspectiva histórica que problematiza a definição dos limites dessa “sociedade” (c.f. Menget, 1977; Bastos, 1984/85 e 1987/88/89; Basso, 1995; Coelho de Souza, 2000). Veremos adiante que esta perspectiva processual, especialmente atenta à dificuldade de se estabelecer uma fronteira rígida entre interior e exterior da “comunidade moral” xinguana (Basso, 1995), está associada a uma certa imagem da política na área. Portanto, se nos vemos aqui obrigados a falar em “Alto Xingu” ou “xinguanos”, deveremos também eventualmente questionar, com alguns autores, tal designação. Além do mais, teremos de considerar a existência de variações entre os grupos xinguanos, dentro de um processo histórico, no que diz respeito à sua organização sociopolítica.

Se me parece interessante entender a política indígena para entender o Alto Xingu, o sistema político xinguano, como é descrito, apresenta peculiaridades interessantes para pensarmos questões da antropologia política em geral, e de uma antropologia política pensada a partir do contexto ameríndio, em particular³.

Grosso modo, as etnografias da área apresentam duas imagens polares da política: ora teríamos um sistema centralizado, fundado na transmissão hereditária do *status* de chefe, cuja atuação e atualização seria a razão de ser dos rituais intertribais; ora vemos esse sistema marcado pelo faccionalismo, pela comum ambigüidade na atribuição de *status* aos indivíduos e, conseqüentemente, por uma grande flexibilidade na ocupação das posições de destaque político. Um ponto que deve ser necessariamente considerado no presente trabalho, o que não quer dizer estabelecido por ele, diz respeito à existência de uma

³ A definição do domínio “político” é complicada, mas necessária para possibilitar qualquer recorte temático deste trabalho. Entenderei por “políticas” as questões na vizinhança da chefia indígena. A revisão do conceito de “chefe” (capítulo 3) implicará necessariamente o questionamento dos limites da “política” e suas conexões com “xamanismo”, “parentesco” etc. Ademais, nossa incursão pela literatura da antropologia política segue basicamente conexões feitas pelos próprios autores que estaremos investigando, na tentativa de explicitar os modelos que subjazem às etnografias.

duplicação problemática desta dualidade, isto é, de sua vigência nos modelos descritivos e na realidade etnográfica (ou pelo menos nos modelos nativos, presentes explicita ou implicitamente nos modelos etnográficos). Teríamos duas faces da política xinguana enfatizadas (ou desprezadas) e interpretadas de maneiras diferentes nas etnografias?

Meu problema, contudo, no âmbito desta dissertação não será entender a política xinguana em si, para o que me faltam recursos analíticos e, sobretudo, dados de campo, mas tentar articular os discursos da etnologia regional sobre a política com problemas da teoria antropológica em um nível mais amplo. Trata-se mais de um estudo sobre a antropologia política feita sobre o Alto Xingu, pelos antropólogos, que de uma antropologia da política feita no Alto Xingu, pelos xinguanos. Vamos procurar entender principalmente em que medida as descrições do modelo político xinguano reproduzem orientações teóricas, correspondendo a momentos históricos (não necessariamente etapas evolutivas da Teoria antropológica) diferentes. O resultado esperado não pode ser mais que uma certa “desnaturalização” desses discursos descritivos, isto é, sua *politização* teórica.

Fortalecida pela pesquisa arqueológica empreendida na década de 1990 por Michael Heckenberger (2000, 2005), a imagem que enfatiza o aspecto hierárquico e centralizador da política xinguana faz do Alto Xingu um caso-problema para a teoria clastreana d’*A sociedade contra o Estado*, ao mesmo tempo em que, ou na medida em que, o transforma em exemplo de “chefatura”, na linha dos modelos evolucionistas da antropologia política. No mesmo fôlego, esta imagem é usada por Heckenberger, junto com alguns estudiosos de grupos Aruaque (Hill e Santos Granero, 2002), para contestar os limites da teoria da predação ontológica (c.f. Stolze Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996). Este modelo, bastante influente nas últimas décadas como descrição do processo de constituição da identidade nas terras baixas sul-americanas, sugere uma noção de identidade ameríndia

distinta da noção clássica ocidental, substituindo a equação *Eu sou o não-Outro* por *Eu me constituo pelo Outro* incorporado, canibalizado. Segundo o modelo de Heckenberger, centralização política e auto-reprodução social seriam partes de um mesmo “*ethos*” (para seguirmos o termo muitas vezes empregado pelo autor): caberia aos chefes garantir a continuidade social “fazendo” chefes-ancestrais - chefes que, depois de mortos, ascendem à condição de ancestrais míticos, conectados à comunidade dos vivos através de seus descendentes de substância e sucessores - nos rituais funerários e de iniciação.

Quanto à diferença entre a teoria de Heckenberger e a noção de predação ontológica, seria possível diferenciá-las em termos de aquisição vertical e aquisição horizontal de potência, seguindo a distinção feita por Stephen Hugh-Jones (1994) para o xamanismo ameríndio? Aqui vale desviarmo-nos da literatura xinguaná brevemente para um comentário ao estudo comparativo feito pela arqueóloga Mary Helms (1993) sobre os processos de constituição e legitimação do poder. Abrangendo o amplo universo das “sociedades tradicionais” de diversas partes do mundo, Helms encontra “uma moldura conceitual comum” que se realizaria tipicamente sob duas formas: de um lado, teríamos sociedades de artesãos (*crafters*), em que o poder estaria associado à habilidade de transformação de elementos (sobre-)naturais; de outro, sociedades de comerciantes (*traders*), em que o poder seria conferido àqueles que controlam a interação com centros de produção distantes. Esses modos distintos de obtenção do poder teriam a função comum de propiciar a *aquisição* de potência do exterior cosmológico. Isso porque, segundo Helms, a distância geográfica significa exterioridade cosmológica, num eixo horizontal, *da mesma forma que* o mundo celeste dos ancestrais, por exemplo, num eixo vertical (isto é, a sociedade estabeleceria em todos os eixos alteridades de valor equivalente). O objetivo da autora é mostrar que, de modo geral, nas “sociedades tradicionais”, o poder se constitui

pela captura de energia concebida como elemento de fora, algo que deve ser incorporado e transformado pela sociedade.

Artesãos e comerciantes distinguir-se-iam, contudo, quanto ao modo de aquisição de potência. Segundo Helms, nos dois tipos de sociedade, a potência estaria referida à ancestralidade, *locus* de habilidade criadora e produção da ordem moral. As sociedades que situam o centro provedor de potência num eixo vertical veriam a si mesmas como realização quantitativa mas não qualitativamente distinta deste lugar “lá no alto” (o mundo dos deuses, geralmente celestial). Essas sociedades se veriam como recriadoras do ideal moral cósmico, lugar da civilização e da moral, em oposição a centros distantes no eixo horizontal, vendo-se assim com a obrigação e o poder de incorporar tais centros amorais e incivilizados. Nos termos de Helms, o centro terreno, reproduzindo a relação de “superordinação” com o centro “lá no alto” (*up there*), vê-se como centro de superordinação dos centros distantes “lá fora” (*out there*). Quer dizer, este seria um tipo de sociedade missionária e expansionista, processo que se realizaria por meio da sua elite político-ideológica, diretamente identificada com a potência gerativa ancestral. Isso porque os lugares distantes no eixo horizontal, ao mesmo tempo que incivilizados, são vistos como fonte de potência; esta porém, deve ser transformada, moldada pela cultura. Assim os centros civilizados seriam exportadores de objetos trabalhados (artesanato) e importadores de matéria-prima, sendo a habilidade transformadora do artesão prova da superioridade inerente das verdades da moralidade ancestral que permite ao centro expandir-se, conquistar e abarcar o caos além de suas fronteiras.

Em oposição a esse tipo de sociedade que se vê como um “centro superordinado” (*superordinate center*) estariam as “sociedades aquisitivas” (*acquisitional societies*), que veriam a relação com centros horizontais como meio de aquisição de poder ancestral

(vertical). Sob o ponto de vista de uma sociedade deste tipo, um centro “lá fora” é um lugar em que a conexão com os deuses ancestrais (encontro dos mundos terreno e celestial) pode ocorrer na ação ritual. Isso estaria ligado a alguma característica física do lugar exterior: árvores muito altas, cabeceira de rios, montanhas etc. Centros “lá fora” são vistos assim como focos de transformação da potência (produção artesanal externa) e liderança política ritual. Para a sociedade aquisitiva, as coisas trabalhadas que vêm destes lugares significam o ideal distintivo de humanidade e indicam ligações com o poder transformativo dos ancestrais criadores da ordem moral.

Acredito ser possível estabelecer uma analogia entre o modo de aquisição de potência do tipo “comerciante” e a ontologia “predatória”, por um lado, e, por outro, o modo “artesão” e a ontologia da “incorporação” – como podemos chamar o modo xinguano/Aruaque de constituição do poder segundo o modelo de Michael Heckenberger. Em relação aos discursos antropológicos, o que se pode concluir de tal comparação é que a consideração dessas duas ontologias políticas opostas ultrapassa o contexto da literatura ameríndia. O questionamento, por Heckenberger e Santos-Granero (entre outros aruacólogos), da prevalência de um único *ethos* ameríndio (de tipo “aquisicional”) e a afirmação da existência de um *ethos* Aruaque (do tipo “centro superordinado”) estaria assim em consonância com o estudo muito mais abrangente de Mary Helms sobre as “sociedades tradicionais” (sendo que o trabalho desta autora não aparece na bibliografia do xinguanólogo). Vejamos melhor o teor da crítica de Heckenberger.

Heckenberger (2005) sustenta haver uma diferença relevante entre as matrizes etnolinguísticas que compõe o sistema xinguano; especificamente, haveria uma distinção marcante entre um *ethos* proto-Aruaque e um *ethos* Tupi e Caribe. O primeiro seria caracterizado pela divisão hierárquica da sociedade, por uma tendência à centralização do

poder e à incorporação pacífica de elementos estrangeiros à esfera da “civilização” mediante alianças comerciais, rituais e matrimoniais. Os traços fundamentais da “cultura xinguana” derivariam diretamente desta cultura proto-Aruaque, que teria assimilado, num processo de aculturação assimétrico, os grupos Caribe e Tupi, que teriam entrado mais tarde na área dos formadores do Xingu. Notamos desde já que, segundo esta teoria, a discrepância entre as descrições enfatizando ora a centralização, ora o faccionalismo, não seria estranha, já que existe de fato uma coincidência entre etnografias sobre grupos Aruaque e a ênfase na centralização (Barcelos Neto, 2004), e etnografias sobre grupos Caribe e Tupi e a ênfase no faccionalismo (Basso, 1969; Menezes Bastos, 1984/1985; Coelho de Souza, 2000). Testando esta hipótese, poderíamos nos perguntar — sem poder responder —, se as ênfases diferentes na centralização e no faccionalismo correspondem a diferenças de fato entre os grupos étnicos que compõe o sistema xinguano, os quais têm sido estudados isoladamente.

A afirmação de uma tendência à centralização política (proto-Aruaque), associada à comparação do sistema xinguano com exemplos de sistemas “proto-estatais” segundo a literatura evolucionista, como a chefatura havaiana, leva Heckenberger a conceber a prática política atual no Alto Xingu como resíduo de uma “complexidade” política perdida. As intensas disputas faccionais registradas principalmente nas etnografias de Ellen Basso (1969, 1974) e Rafael Menezes Bastos (1984/1985), mas sugeridas em pesquisas anteriores como as de Buell Quain (1955) e Thomas Gregor (1977) são entendidas, sob a ótica de Heckenberger, como disputa entre elites numa sociedade hierarquizada segundo princípio de descendência, mas também, em certa medida, como produto de uma decadência sociopolítica resultante das enormes perdas populacionais anteriores aos primeiros contatos registrados, no século XIX (Heckenberger, 2005: 174-176). No extremo, Heckenberger

(2000b) parece sugerir que nenhum documento histórico e muito menos uma etnografia recente pode ser tão fiel quanto o material arqueológico para atingir o que seria a verdadeira cultura xinguana. Vale ressaltar que, de acordo com a tese de que uma matriz proto-Aruaque seria o fundamento único da cultura xinguana, Heckenberger considera o quadro político atual uma involução do sistema Aruaque primitivo pelo contato *com os Brancos*, e jamais como transformação (ainda que pensada em termos de degeneração) deste sistema — como quer que fosse originalmente — devido a sua interação com outros *ethoses* ou outros sistemas políticos *indígenas*.

Ao tratar a presença de ênfases diferentes na centralização e no faccionalismo como um problema, já revele meu ponto de partida no debate aqui configurado. Quando levamos a sério o fato relatado por muitos etnógrafos de que, se na teoria sabem dizer exatamente o que é e como se faz um chefe, na prática os xinguanos têm muitos problemas para concordar sobre o *status* das pessoas, inclusive de chefes “ativos” (veremos adiante as sutilezas dessa questão); quando levamos a sério também descrições sobre a combinação dos *status* transmitidos hereditariamente e dos *status* adquiridos em atuação ritual; e se não desprezamos o comentário de Buell Quain – para citar um exemplo de Clastres (1963:77-78) – sobre o tremendo desprestígio do chefe Trumaí, que aliás foi sucedido não por seu filho, como era de se esperar, mas por um indivíduo que havia sido classificado como não-chefe pelo informante; enfim, quando consideramos uma parte importante do que se observa hoje na política no Alto Xingu, pensamos que, a despeito da existência passada de um verdadeiro e intocado (e único) sistema político pré-colonial, talvez algo possa ser dito para além da teoria da degeneração político-demográfica. Seria o Alto Xingu de hoje uma mera sombra deixada por uma evolução rumo ao Estado indígena, abortada pelo contato desastroso com o Estado ocidental colonizador? Ou teriam os rumos dessa

sociedade após o contato algo a nos dizer sobre modos indígenas (tão indígenas quanto os do Alto Xingu pré-contato) de pensar e fazer política?

Na próxima seção, farei uma breve revisão da literatura de antropologia política, procurando situar minimamente os modelos que orientaram o tratamento do material xinguano por seus etnógrafos. Na comparação das análises etnográficas, diferenças de ênfase deixam a impressão de uma “contradição” entre o ideal nativo - de uma política centralizada e de uma sociedade estratificada - e a prática - marcada pelo jogo faccional. É principalmente no tratamento das “inconsistências” do sistema que se diferenciam os autores. Com isso pretendo justificar minha atenção, na seção a seguir, ao lugar dado à disputa pelo poder nos diferentes modelos.

Veremos que, nos modelos evolucionistas, que têm o Estado nacional no horizonte, a disputa política será vista, ora como motor da centralização (Carneiro, 1978), o que poderíamos chamar de interpretação positiva, ora como resultado da ação de forças desorganizadoras externas ao sistema, ou seja, uma interpretação negativa (Heckenberger, 2005). Neste último sentido, as disputas pelo poder serão tratadas como mera contingência, irrelevantes para o entendimento do sistema social. Pierre Clastres (1974, 1980) inverterá a equação, procurando na sociedade primitiva (no duplo sentido do termo, isto é, anti-estatal e pré-colombiana) os mecanismos que explicam a não-emergência do Estado. Esta abordagem permite positivar os elementos de disputa porque tem *a limitação do poder* como horizonte.

No segundo capítulo detenho-me sobre os modelos que descrevem o sistema xinguano como hierárquico e centralizador e procuram distingui-lo de outros sistemas sociais das terras baixas sul-americanas. Os trabalhos sobre grupos xinguanos realizados por Robert Carneiro, Michael Heckenberger e Aristóteles Barcelos Neto serão nosso fio

condutor. No terceiro capítulo, são apresentadas as etnografias que contradizem a imagem acima apresentada, levando-nos a questionar o significado de termos como “chefe” e “linhagem”. Veremos também que estes trabalhos representam um esforço de apresentar o sistema xinguano como exemplar mais ou menos “normal” de uma configuração sociopolítica ameríndia generalizada.

1.2 Sociedade e política na literatura antropológica: breve comentário

Após mais de meio século esquecidas pelas principais correntes teóricas da antropologia, as sociedades sul-americanas tornaram-se, nas décadas de 1960 e 1970, berço de uma poderosa crítica aos modelos analíticos vigentes até então. Com a teoria estruturalista, é Lévi-Strauss (1947) quem primeiro as coloca no centro de um palco até então dominado por sociedades oceânicas e africanas. Seu trabalho posterior sobre mitos suscita ainda uma revisão dos próprios objetivos da antropologia, no sentido de associar estreitamente a “organização social” ao pensamento nativo ou “filosofia” indígena. As sociedades da América do Sul tornam-se a partir daí um exemplo ou experimento importante para a antropologia pós-estruturalista, desenvolvida em grande parte na esteira das intuições de Lévi-Strauss. Duas questões desenvolvidas neste cenário nos interessam aqui particularmente para discutir as etnografias xinguanas: o problema da natureza da sociedade a partir da crítica às noções de descendência e linhagem; e, especificamente em relação à “política” indígena, a crítica ao evolucionismo e ao determinismo ambiental empreendida por Pierre Clastres a partir da teoria exposta em *A Sociedade contra o Estado*.

Tentarei nas seções a seguir situar brevemente estas questões e os modos como foram tratadas na literatura. De uma perspectiva basicamente diacrônica, pretendo apenas

relacionar certas correntes teóricas entre si, procurando mostrar como certos modelos foram desenvolvidos a partir da necessidade de superação de questões colocadas por seus predecessores. Esta forma de apresentação pode causar a impressão perigosamente enganadora de superação real de um modelo por aquele que surgiu a partir da sua crítica. Na verdade, sabemos que novos problemas teóricos surgirão a cada tentativa de superação de problemas antigos. Reconhecemos de antemão, contudo, a dificuldade de mantermo-nos igualmente alertas frente a todos os modelos, sobretudo os mais próximos desta dissertação, ideológica ou historicamente.

1.2.1 Matriz evolucionista: descendência e estrutura

Para os antropólogos evolucionistas, explicar a sociedade primitiva significava desvendar o caminho que teria levado da “selvageria” à ordem social moderna, isto é, ao Estado moderno. A imagem de sociedade projetada por estes antropólogos baseava-se fundamentalmente na idéia de que a sociedade era constituída por grupos de parentes consangüíneos cuja perpetuação no tempo estaria ligada à manutenção da riqueza (da propriedade) do grupo em seu próprio seio. O modelo de L.H. Morgan (1877) enfatiza especificamente este problema, ao situar o desenvolvimento da família monogâmica, a partir de um suposto estágio de prosmicuidade, como etapa necessária da evolução social. A monogamia, para Morgan, seria uma condição para a formação de linhas de descendência, fundamentais por sua vez para a determinação da transmissão de direitos e propriedades. Este modelo serviu de base para a teoria de Engels (1884), segundo a qual a retenção dos bens pela família monogâmica seria o fundamento para a diferenciação social baseada na posse dos meios de produção, isto é, para a constituição de classes sociais. Para

Engels, o Estado surge para conter o antagonismo entre as classes e, com isso, assegurar a manutenção da diferença social; a transformação deste modo de vida só poderia acontecer mais adiante na história, com a superação do Estado capitalista.

Este modelo, forjado ainda nos quadros da “antropologia de gabinete”, a partir de relatos de viajantes não-especializados, determinou fortemente a agenda da ciência nascente. Dentre os novos antropólogos-etnógrafos, A. R. Radcliffe-Brown, trabalhando na África, ao se destacar pelo desenvolvimento de estudos sobre o parentesco, deu continuidade à abordagem “juralista” que marcava as teorias evolucionistas de Morgan e H. Maine. Em *Sucessão Patrilinear e Matrilinear* (1935), texto em que o modelo de sociedade radcliffe-browniano aparece com clareza, a linhagem, como célula social cuja continuidade constitui a razão de ser do “sistema”, aparece como resposta ao problema da transmissão de direitos sobre bens e pessoas, essencial para a perpetuação da sociedade. Por outro lado, na época de florescimento da teoria de Radcliffe-Brown já havia passado a um segundo plano a determinação de explicar a sociedade moderna a partir dos primitivos; a descoberta de *leis* implícitas ou inconscientes que operariam em um dado sistema social garantindo sua auto-reprodução constituem o novo objeto da antropologia, e a questão da origem do Estado sai de cena temporariamente.

No terceiro capítulo, veremos como o sistema político xinguano, relacionado ao sistema de parentesco, levará alguns antropólogos a questionar o modelo de sociedade segmentar (as linhagens portadoras de direitos) derivado do evolucionismo e desenvolvido pelo estrutural-funcionalismo (Basso, 1969; Viveiros de Castro, 1977). Este questionamento se inseria em uma crítica mais ampla à imagem “juralista” de sociedade por parte da antropologia das décadas de 1960 e 1970, crítica essa que orientou a atuação de muitos antropólogos americanistas (Overing Kaplan, 1978), e que se desdobrou na

formulação ou “descoberta” de novos modelos e questões, entre as quais a da difusão e importância do parentesco cognático em sociedades *tribais* “da floresta” por Marshall Sahlins (1968), como veremos adiante.

No mesmo sentido em que “rigidez” da descendência linear é posta à prova pelos dados, a rigidez do “sistema social” radcliffe-browniano será criticada, criando espaço para uma concepção antropológica da sociedade como resultado (consciente ou inconsciente) de um trabalho coletivo contingente mais que como expressão automática de uma regra necessária, concepção essa que sublinhará a abertura do social ao evento. Este é o tema da próxima seção.

1.2.2 A política como campo de estudo e a mudança social

As pesquisas na África avançam com a geração de alunos de Radcliffe-Brown. Aplicando a noção de *sistema* ao estudo da política, na coletânea de artigos *African Political Systems* (1940) os editores Meyer Fortes e E.E. Evans-Pritchard propõem um recorte que delimita o campo do político na antropologia até hoje. O prefácio de Radcliffe-Brown traz uma definição deste campo em termos do “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” (Fortes e Evans-Pritchard, 1940: xvi). O autor prossegue explicando que os dois meios de exercício desta força seriam a lei, por um lado, e a guerra, por outro. Na introdução à mesma coletânea, Fortes e Evans-Pritchard identificam dois tipos de sistemas africanos: “Estados primitivos” e “sociedades sem Estado”. Os autores relacionam o modelo das linhagens (essencialmente, linhagens agnáticas) ao segundo tipo de sistema político, caracterizado pela ausência de

instituições administrativas. Nestas sociedades, o sistema linhageiro (descendência unilinear), que os autores distinguem de um sistema de parentesco (sempre cognático, e baseado em noções de consangüinidade mais ou menos próximas da noção ocidental), seria isomorfo à estrutura política: as clivagens internas e as fronteiras do grupo seriam marcadas pelas relações entre linhagens. Fortes e Evans-Pritchard conferem especial atenção aos modos de resolução de conflitos nos dois tipos de sistema: nas sociedades com estrutura administrativa, instituições diversas operariam de maneira a promover um equilíbrio momentâneo, enquanto as divergências entre as linhagens seriam contrabalançadas pela soma das relações que elas estabelecem entre si (como grupos matrimoniais, de ajuda mútua, grupos de idade etc.). Ainda nesta introdução comparativa, os autores sugerem que sistemas centralizados poderiam abarcar sociedades mais populosas, e que a centralização política estaria relacionada à heterogeneidade cultural e econômica, resultando numa estrutura de classes (Fortes e Evans-Pritchard, 1940: 9). Quanto a este ponto, eles ressaltam que, entre grupos culturalmente e economicamente mais homogêneos, a centralização política poderia não resultar no desenvolvimento de uma estrutura de classes.

É o próprio Radcliffe-Brown que, ao escrever o prefácio da coletânea, parece adaptar seu conceito de *sistema* a uma abordagem menos rigidamente sincrônica: “A estrutura social não deve ser pensada como estática, mas como condição de equilíbrio que persiste apenas por ser continuamente renovada...” (*idem*: xxii). Nesse sentido, as pesquisas editadas em *African Political Systems* apontam o início de uma reação ao modelo estrutural-funcionalista clássico e ao método sincrônico de estudo das sociedades. Uma nova linha analítica, desenvolvida pelos antropólogos da chamada escola de Manchester, mostrou-se particularmente apropriada para o estudo da política, uma vez que dirigia seu foco sobre os arranjos e rearranjos de poder. A história é reintroduzida com força na

antropologia, a mudança torna-se mais interessante ao olhar do pesquisador do que a estabilidade; esta passa a ser vista como transitória, e como não mais verdadeira ou reveladora do que a transformação. Um dos marcos desse tipo de antropologia é a *Análise de uma situação social na Zululândia moderna*, de Gluckman (1958). O método consistia em detectar na situação cotidiana – que ganha status de um ritual, onde se processa o balanço de forças antagônicas da estrutura - os elementos e as relações funcionais entre os elementos do sistema social zulu-branco. Uma investigação bibliográfica da história local confirma e explica o desenvolvimento do sistema analisado, resultante da interação da sociedade hierárquica zulu, marcada pelo faccionalismo, com o sistema colonial britânico, fundado na dominação política e na produção capitalista.

Se Gluckman transforma, para efeito de análise, o cotidiano em ritual, encontrando a estrutura onde havia política, Victor Turner faz em certa medida um movimento inverso, para encontrar política onde deveria haver pura estrutura. Em um artigo publicado numa coletânea sobre políticas “locais” (*local-level politics*), isto é, sobre um campo definido negativamente como política fora do Estado, (*in Swartz, 1968*), Turner analisa o ritual Ndembu de iniciação de rapazes, ressaltando a operação de interesses pessoais em contraste com o próprio sentido do ritual, que seria a afirmação de valores comunitários e a desvalorização de grupos corporados. Em outras palavras, o autor enfatiza o efeito centrífugo da luta por *status* sobre o movimento (“durkheimiano”) centrípeto da estrutura ritual. A mesma coletânea traz uma análise interessante da biografia do cacique de uma comunidade agrária mexicana, por Paul Friedrich (*idem*). Não sendo um cargo oficial, o *cacicado* seria uma posição alcançada por influência e força monetária, na forma de um controle informal da vida jurídica e econômica do lugar, onde a competição por prestígio entre parentes se combina à manutenção do poder na mão de uma mesma família. Notemos

que nestes artigos de Friedrich e Turner, a política aparece fundamentalmente na ação de forças contrárias à acumulação e centralização absolutas do poder, resultantes da própria disputa pelo poder.

O grupo da escola de Manchester pode ser caracterizado pela preocupação em abrir espaço nas etnografias para as ambigüidades e contradições da prática nativa, opondo-se à imagem fechada de sistemas sociais criada pela ortodoxia funcionalista. Esta reação veio acompanhada de uma revisão do conceito radcliffe-browniano de estrutura social, revisão que tem na obra de Edmund Leach uma referência fundamental. Em *Sistemas Políticos da Alta Birmânia* (1954), este conjuga a descrição dos sistemas políticos “ideais” (isto é, assim como descritos, mas não vividos pelos nativos) kachin *gumsa* e *gumlao* e chan com uma análise minuciosa das inconsistências dos mesmos, avaliando as possibilidades de manipulação das normas em função de interesses pessoais. Resumindo, Leach interpreta o sistema altamente instável *gumsa* como uma combinação de duas estruturas políticas pré-existentes que teriam entrado em contato em determinado momento histórico - o modelo igualitário *gumlao* e o modelo hierárquico e centralizado chan. O sistema *gumlao* está fundado na troca generalizada de esposas, havendo diferença relativa de status entre linhagens doadoras (superiores) e tomadoras de mulheres (inferiores). Em teoria, esse sistema não admite a formação de hierarquias fixas, mas Leach observa que na prática facilmente o status relativo se converte em diferenciação de classes entre linhagens, tendendo para uma organização hierárquica *gumsa*. A questão é que essa evolução para a hierarquia, na verdade uma tentativa dos chefes kachins de imitação do sistema político chan, é igualmente instável e tende a precipitar por sua vez revoltas de grupos dissidentes que impedem ao chefe em ascensão transformar-se em chefe chan verdadeiro. O problema estaria na inconsistência do casamento entre o sistema kachin de status relativo, em que o

superior doa esposas aos inferiores, e o sistema chan de *status* absoluto, em que a superioridade está ligada à posse de terras e o superior toma esposas de seus inferiores, estabelecendo deste modo suas alianças políticas. Assim “ao tornar-se um chefe chan, o chefe kachin tende a isolar-se das raízes de seu poder, ofende os princípios de reciprocidade *mayu-dama* e encoraja o desenvolvimento das tendências revolucionárias *gumlao*”(Leach, 1954:270). Voltarei a este modelo para comentar uma reinterpretação marxista do material birmanês. Por enquanto, ressalto que o conceito de estrutura nesta obra tem uma dimensão necessariamente histórica: é na variação diacrônica que se revela a estrutura de alternância entre dispersão e centralização política.

Enquanto a crítica à teoria e aos métodos de antropólogos evolucionistas do século XIX afastou alguns antropólogos radicalmente do problema da origem do Estado moderno, levando-os mesmo a procurar a política ali onde faltava o Estado, a problemática

1.2.3 Transformações do problema da origem do Estado: tribos e chefaturas no modelo de Sahlins

Em *Sociedades Tribais* (1968), livro da fase evolucionista da obra de Marshall Sahlins, encontra-se uma classificação dos estágios de evolução social que nos servirá de base para entender a caracterização da sociedade xinguana como *chefatura*⁴ (Carneiro, 1978; Heckenberger, 2000, 2005), assunto do nosso segundo capítulo. Ao mesmo tempo, a descrição das sociedades sul-americanas pelo próprio Sahlins nesta obra contribui para a fixação da imagem que Carneiro e, posteriormente, Heckenberger, contestam.

Sahlins distingue uma *tribo* de uma nação moderna na medida em que as “várias comunidades [da tribo] não estão unidas sob o governo de uma autoridade soberana, nem os limites do todo estão clara e politicamente delimitados” (1968: 7). A tribo seria pouco “complexa”, porque lhe falta esta organização coletiva e porque não possui instituições que regem sua economia, política e religião; tais aspectos da vida seriam organizados pelo mesmo regime de parentesco e grupos locais: “segmentos de linhagem e clã, famílias extensas e aldeias” (idem: 8). Esta *sociedade tribal* caracterizaria um estado evolutivo entre uma suposta organização menos “complexa” de caçadores/coletores e o Estado. Tal passagem evolutiva estaria relacionada à revolução neolítica, sem ser condicionada por ela.

A *chefatura*, representando uma tendência à integração do sistema segmentário, é apresentada como estágio intermediário entre a *tribo* e o Estado. Diferentemente dos grupos segmentares 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, todos sendo parentes e membros

⁴ O termo correspondente encontrado na tradução de *Sociedades Tribais* é *chefia*.

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 numa estrutura social de *clã cônico*.

Sahlins define o clã - “unidade de descendência multilocal, patrilinear ou matrilinear” (Sahlins, 1968:41) - como instituição típica da tribo. Vejamos com mais detalhe sua definição do *clã cônico*, tipicamente encontrado nas sociedades polinésias, uma vez que vamos encontrar este tipo de estrutura nas etnografias sobre grupos xinguanos discutidas a seguir:

O clã cônico é um grupo de descendência comum extensivo, hierarquizado e segmentado ao longo da linha genealógica [cognática], com tendência ideológica à patrilinearidade⁵. (...) São feitas distinções entre os membros do grupo de acordo com a distância genealógica com relação a um ancestral.(...) uma regra de primogenitura está implícita: o filho mais velho deverá suceder à autoridade de seu pai. Uma segunda implicação é que qualquer grupo de descendentes de um ancestral comum será dividido em um ramo superior (linha principal) e ramos inferiores (linhas caçulas).

Assim a *chefatura*, enquanto sistema político, estaria baseada no clã enquanto unidade de descendência hierarquizada. A produção cotidiana seria ainda levada a cabo pelas residências e aldeias, mas a chefia tornaria possível o recrutamento de maior contingente para a execução de grandes obras públicas. A *chefatura* seria também caracterizada pela especialização produtiva dentro de uma mesma “organização cultural”, enquanto a troca entre tribos segmentares se daria entre culturas diferentes.

⁵ O texto da tradução brasileira foi ligeiramente modificado por mim para facilitar o entendimento. A frase original em português era: “... segmentado ao longo das linhas genealógica e patrilinear em uma tendência ideológica”.

De acordo com sua resposta adaptativa ao ambiente, os povos amazônicos são classificados por Sahlins, ao lado de outras “culturas da floresta no Congo e Oceania”, como povos *tribais*. O autor interpreta a coivara, agricultura de queimada, como limitador da produção que, embora permitindo a sedentarização parcial, requer área cultivada muito grande, obrigando os grupos a manterem-se pequenos e dispersos. Com a consideração deste aspecto, que denomina “efeito centrífugo” da coivara, Sahlins pretende explicar o “atraso político” destes povos. Em termos de estrutura social, essas sociedades seriam organizadas em “grupos de descendência local cognáticos”, sem ênfase na linha e sem hierarquia. O autor chama atenção para o fato, contrariamente ao que se costumava pensar, de não funcionar este sistema de parentesco como princípio de recrutamento para grupos corporados. Ao contrário, o parentesco dos “povos da floresta” seria caracterizado pela possibilidade de escolha e pela formação de grupos através da combinação dos princípios de residência e descendência. Se a residência patrilinear, nota Sahlins, pode ser mais efetiva que a linhagem na constituição de grupos, a descendência seria principalmente uma forma de estabelecer alinhamentos políticos – uma linguagem.

Notemos que esta imagem das sociedades sul-americanas converge com a imagem traçada por Clastres (1980) em aspectos importantes e, em relação à antropologia xinguana, converge parcialmente com a etnografia de uma das principais pesquisadoras da região, Ellen Basso (1969). Em primeiro lugar, a imagem de sociedades atomísticas em Sahlins, assim como em Clastres, é associada a um estado de guerra (Clastres diz, “ser-para-a-guerra”) diferenciado do Estado no que este se define pelo monopólio da força - monopólio considerado por Sahlins necessário para a ordenação de uma sociedade grande e internamente dividida. Isso explicaria a influência do modelo estrutural-funcionalista, cujo foco recai sempre sobre os mecanismos de equilíbrio social e reprodução do grupo:

“...quanto mais a guerra está implícita, tanto mais fazer a paz torna-se uma necessidade explícita...” (Sahlins, 1968: 19).

A percepção do conflito e da instabilidade dos grupos sociais também está presente na etnografia de Basso sobre os Kalapalo (1969), editada logo após *Sociedades Tribais*. Em Basso, esta instabilidade é associada a ambigüidades no princípio de organização de grupos e, principalmente, na formação de linhagens de transmissão de *status*. Basso refere-se à mesma flexibilidade e possibilidade de escolhas estratégicas já descritas por Sahlins em relação ao sistema de parentesco cognático. Muitas vezes alianças “de conveniência” são “encobertas” pelo parentesco, diz Sahlins (1968). Confirmando o caráter “ficcional” do regime de classificação de parentes, o autor ressalta a designação de certas associações como “fraternidades” e o uso do mesmo termo para designar “viver como parentes” e “fazer a paz”. Nas palavras do autor: “Não importa quão remotos, genealogicamente, os parentes não precisam ser considerados distantes, nem de fato ser tidos como remotos na classe de parentesco” (*idem*: 24).

Sahlins apresenta, no estudo de 1968, uma distinção que desenvolvera anteriormente (1963) entre *chefete* (tradução brasileira para *petty chief*), homem com autoridade oficial, mesmo que mínima, e *líder*, sem autoridade oficial, homem que não alcança uma *posição* de destaque, mas adquire destaque nas suas *ações*. Chefetes e líderes seriam, segundo o autor, tipos encontrados às vezes na mesma tribo. No artigo de 1963, contudo, Sahlins explora o contraste entre o líder Melanésio (*big man*) e o chefe Polinésio (*chief*) em termos de “tipos ideais” que indicam, senão etapas evolutivas, os limites de expansão de um sistema político. O chefe havaiano, de qualificação herdada, possuiria grande capacidade de mobilizar trabalhos coletivos, armazenar fundos para investimentos sociais e sustentar sua máquina burocrática. Com o crescimento da estrutura

governamental, ocorreria um desequilíbrio entre os bens convertidos para sua manutenção e aqueles redistribuídos para a população, resultando no irrompimento de revoltas políticas e na instauração de um ciclo de centralização e fissão das chefaturas, neste sentido semelhante à estrutura instável *gumsa* descrita por Leach (1954). O chefe melanésio, por sua vez, ascenderia a uma posição privilegiada através do apoio de uma facção. Tomando partido das obrigações de reciprocidade tecidas na rede de parentesco, vale-se do trabalho de seu grupo restrito para patrocinar rituais e outras atividades de interesse do grupo mais amplo e opor-se a líderes rivais. Mas a natureza pessoal das relações que fundamentam este poder constitui seu próprio limite: obrigado a explorar o trabalho da facção em favor da população, o chefe Melanésio pode perder facilmente o apoio daqueles que o sustentam. A importância de tal distinção deve ficar clara no decorrer desta dissertação, pois veremos que a divergência das etnografias em relação à política xinguana se dá basicamente em torno de descrições que associam (explicitamente) o chefe xinguano ao chefe polinésio e outras que apresentam (sem necessariamente fazer menção direta) o chefe como um líder melanésio, um *big man*.

1.2.4 Transformações do problema da origem do Estado: marxismo e ecologia cultural

Um dos principais expoentes do neo-evolucionismo, Elman Service distingue, na introdução à coletânea de artigos que edita em conjunto com Ronald Cohen (1978), duas linhas teóricas da antropologia evolucionista em relação à política. De um lado, estariam o que o autor chama de *teorias integrativas*, que enfatizam o acordo social em torno da necessidade de centralização política para garantir o acesso aos meios de subsistência e à justiça. A estratificação social seria consequência da formação de um corpo especializado

na função estatal (hipótese do próprio Service). Do outro lado estariam as teorias que identificam um conflito resultante da estratificação social precedente à centralização política, tendo esta a função de neutralizar as forças desagregadoras (tese de Morton Fried, na mesma coletânea). O marxismo é visto como vertente desta última tese.

Em relação à teoria marxista clássica, formulada como explicação para a sociedade de classes, sua aplicação ao estudo das sociedades primitivas mostra uma tentativa de relativizar a noção de infra-estrutura para livrá-la de seu conteúdo excessivamente “materialista”. No entanto, o que se faz é complexificar a análise dos meios pelos quais a “base material”, isto é, a produção alimentar, determina e é determinada pela “estrutura social”, ou instituições como o casamento e a vida ritual.

Vimos que Leach analisa o sistema *gumsa* da Alta Birmânia em termos do choque de estruturas políticas distintas gerando um sistema político intrinsecamente oscilante entre igualitarismo e hierarquia. Jonathan Friedman (1975), em artigo publicado numa coletânea editada por Maurice Bloch sobre a influência do marxismo na antropologia social, retoma os dados de Leach e analisa a mudança do esquema igualitário à centralização hierárquica como evolução linear de um único sistema político. Ele vê a possibilidade de distinção hierárquica progressiva contida em germe no sistema *gumlao*. Ela resultaria da combinação, interna ao sistema, da troca matrimonial generalizada – em que ocorre a diferenciação relativa de status entre linhagens doadoras e linhagens tomadoras de mulheres – com a hierarquia dos espíritos celestes reproduzida como hierarquia entre linhagens. À medida que estas são classificadas em termos de grupos de descendência de irmãos mais novos ou mais velhos, a distinção relativa da aliança matrimonial tende a ser substituída por uma distinção absoluta e fixa de status, expressa em termos da relação preferencial de uma linhagem com o espírito ancestral mais importante (configurando o que

alguns autores chamam de clã cônico, cf. supra). Essa hierarquia estaria em última análise baseada na produção material e tenderia ao acúmulo de *status* pelo chefe da linhagem superior, segundo a seguinte lógica: a terra cultivada da aldeia pertence ao fundador ancestral, do qual o chefe político estaria genealogicamente mais próximo que os demais aldeões; o chefe é mais rico porque coleta impostos, é beneficiário do trabalho de escravos e recebe um alto valor em pagamento pelas filhas dadas em matrimônio; sua opulência é associada à ligação privilegiada com o mundo sobrenatural, de modo que fica confirmada sua genealogia e justificada sua atuação ritual, política e econômica. Os limites desse sistema seriam igualmente materiais: uma combinação de expansão demográfica e limitação territorial levaria ao uso abusivo das terras e à degradação ambiental. A resultante queda na produção entraria em contradição com o crescente status do chefe, acompanhado da inflação dos impostos e do preço da noiva. Daí a explosão de revoltas, tendo como consequência direta a desvalorização do status de chefe e a deflação geral. E aqui entra efetivamente a novidade da interpretação: a nova ordem econômica estabelecida possibilitaria uma reconstituição ambiental, permitindo assim o restabelecimento das condições necessárias à “evolução” política. Quer dizer, o retorno ao igualitarismo, em condições adequadas, funcionaria na verdade como um mecanismo de reajuste do sistema hierárquico e centralizador *gumsa*, que prosseguiria então em direção à formação de um Estado. O que a Leach aparecia como oscilação estrutural a Friedman se revela como micro involuções num movimento macro-histórico de transformação unidirecional.

A interpretação de Friedman exemplifica bem a importância da ecologia em certas correntes da teoria antropológica na segunda metade do século. Leach relaciona os modelos políticos a ecossistemas e técnicas agrícolas, mas o coração da sua análise está na descoberta de uma incompatibilidade entre sistemas sociais distintos. Aliás, aquilo que

Leach chama de ecossistemas distintos será tratado por Friedman como oposição entre ecossistemas intactos e ecossistemas degradados, o que baseia sua reinterpretação da relação observada por Leach entre solo pobre para a agricultura e sistemas autodenominados *gumlao*. Vimos também que no resumo evolucionista de Sahlins (1968), os grupos da floresta são classificados, *em função do meio ambiente e da sua possibilidade produtiva relativa a este*, tribos menos “complexas” que as chefaturas havaianas, por exemplo. De fato, o pensamento evolucionista posterior à crítica estrutural-funcionalista vai se fundar fortemente na imagem da sociedade com um reflexo adaptativo ao meio ambiente. No que se refere à América do Sul, autores ligados à *ecologia cultural* norte-americana vão se debruçar fundamentalmente sobre uma questão: porque os habitantes das terras baixas não criaram sistemas políticos tão desenvolvidos quanto os dos povos andinos?

Via de regra, altas taxas demográficas e disputa pelos meios de produção constituirão o principal argumento das teorias evolucionistas que apresentam a centralização política como solução para uma crise sócio-ambiental. Um dos defensores mais influentes desta tese é Robert Carneiro (1978. cf Earle, 1991). Carneiro alega que o crescimento populacional decorrente da revolução tecnológica neolítica teria sido o detonador de um processo gradativo de centralização política. Em lugares onde o acesso a terras férteis fosse limitado (condição ambiental característica de regiões secas como o Oriente Médio, por exemplo), grupos subjugados na disputa por terras acabariam incorporados pelo grupo vencedor, de modo que uma relação hierárquica se estabelecesse entre eles, então constituintes de uma nova e mais

centralização política – e, mais especificamente, de hierarquia regional – nas terras baixas sul-americanas fica explicada pela abundância de terras férteis: ali, unidades políticas em conflito teriam espaço suficiente para manter sua autonomia.

No que diz respeito à América do Sul, talvez a tese mais pregnante do ecologismo cultural, defendida principalmente pela arqueóloga Betty Meggers, tenha sido uma que parte de suposição contrária à de Carneiro sobre o solo amazônico; é a pobreza dessas terras, e não sua fertilidade, que responderia pelo “atraso” político dos índios das terras baixas, já que a impossibilidade de produzir alimentos em grande escala impediria a constituição de grupos amplos o suficiente para a constituição de uma unidade social hierarquicamente dividida. Subentende-se que este desenvolvimento seria a evolução normal de qualquer sistema político (Meggers, 1995).

A geração subsequente empenhou-se em retomar e matizar teorias como a de Carneiro, Fried, Service e Sahlins. Em linhas gerais, todas essas teorias vêem no Estado a *solução* para a escassez de terras/bens materiais. A discussão na década de 1990, ao contrário, parte de uma crítica ao determinismo ambiental e demográfico para apontar múltiplos fatores que, por diferentes rotas, levariam “à complexidade” – teoria do “evolucionismo multilinear” (Earle, 1997:13). Pesquisas arqueológicas combinadas a material etnográfico fundamentam teorias que procuram identificar nas chefaturas havaianas e centro-americanas as condições de aumento do controle econômico, militar e ideológico. Na prática, e no trabalho de Earle isto é explícito, a base produtiva não perde seu posto; sob o controle militar e ideológico que asseguram a posição diferenciada de um chefe, está o poder econômico que sustenta a concentração crescente do poder.

Na década de 1980, as pesquisas da arqueóloga Anna Roosevelt, identificando nas terras baixas vestígios de sociedades de grande escala, representam um golpe na teoria da

pobreza ambiental amazônica. Ainda que Carneiro (1995) alegue ter contestado os estudos de muito antes de Roosevelt, a divulgação das pesquisas desta autora parece ter sido mais impactante em termos de história da disciplina. Esta virada abriu caminho para a teoria de Michael Heckenberger, discutida no próximo capítulo, sobre a complexidade parcialmente perdida da sociedade xinguana pré-colonial, a qual vai ser aproximada morfológicamente da chefatura polinésia. Assim, a descoberta de que o ambiente amazônico não é um limitador fundamental da centralização política conduz à imagem oposta – a de um sistema político que se desenvolvia em direção à centralização do poder e à constituição de unidades políticas amplas, hierarquicamente relacionadas. Note-se que, por ser o negativo da anterior, esta imagem parece de alguma ainda vinculada à problemática do determinismo ambiental. Ao mesmo tempo, adotando a perspectiva menos materialista defendida pelo evolucionismo multilinear, Heckenberger sustenta a existência de uma competição por bens de prestígio - uma economia simbólica - e não por bens materiais.

1.2.5 Clastres contra o determinismo ambiental e contra o Estado

Valendo-se da descoberta, por Sahlins, de que nas chamadas economias de subsistência indígenas a capacidade produtiva era muito maior do que o necessário, e portanto a ausência de excedente não seria efeito de limitações tecnológicas, Pierre Clastres procura uma maneira de evitar o determinismo ambiental e referir as formas de organização social a si mesmas, como sistemas ideológicos e não meramente adaptativos (Clastres, 1974). Antes de entrar no modelo clastreano própria

de Leach anteciparia de certo modo o tipo de abordagem adotado por Clastres para desenvolver o modelo da sociedade primitiva, ou “contra o Estado” (ainda que Leach admita uma estrutura oscilante entre centralização e dispersão do poder, enquanto Clastres defende a existência de dois sistemas regidos por lógicas diversas, uma de conservação e igualitarismo, outra de mudança e hierarquia, como veremos melhor a seguir).

Clastres dialoga diretamente com as teorias evolucionistas ao tomar a ausência de Estado em certas sociedades como produto de um esforço histórico tão grande quanto o demandado pela presença do Estado em outras. Ao invés de se perguntar que condições/ações propiciariam o acúmulo e a manutenção do poder, indaga sobre as condições/ações que permitiriam a não-acumulação do poder. O Estado está no horizonte de ambos como destino (quase) inexorável. Para os evolucionistas, como objetivo a ser alcançado, como solução para um cenário de disputa sócio-econômica; para Clastres, o poder se parece com algo como uma compulsão anti-social universal, a ser combatida. Ele descreve o chefe primitivo não como homem de poder, mas como homem de prestígio, cuja palavra não tem força de lei, mas força de convencimento, objeto de crítica social e por isso instável – segundo o modelo do *titular chief*, de Lowie (1948. apud Descola, 1988: 820) e comparável ao *líder* ou *big-man* melanésio, de Sahlins (1963; 1968). É fundamental para a teoria clastreana o postulado da descontinuidade radical entre esta figura e o “chefe de Estado” (1974: 223). Seria impossível pensar numa gradação entre um e outro, afirma Clastres, pois o chefe primitivo representa a negação do poder, ou o poder da sociedade *contra* o Estado.

A teoria de Clastres propõe um “ser da sociedade primitiva” como unidade autônoma igualitária e conservadora, isto é, voltada para a reprodução simultânea da sua homogeneidade interna e sua identidade diferenciada em relação ao exterior (1980). A

negação do Estado seria estrutural nos dois sentidos. Por um lado, significaria a negação de qualquer divisão interna entre comandantes e comandados, negação da constituição de hierarquia anterior ou posterior à instauração do lugar diferencial de poder. Se este lugar existe nas sociedades primitivas, diz Clastres, é para afirmar exatamente a ausência de poder de quem o ocupa, como que para lembrar da existência de algo a ser combatido (1974:63). Por outro lado, o Estado como resultado da agregação de unidades políticas inicialmente autônomas (c.f. Carneiro, 1978) também é negado. A unidade política primitiva é anti-estatal não só por ser contra-hierárquica, mas também por ser movida por uma “lógica do centrípeto”: tendência à dispersão das unidades no espaço, das pessoas em unidades autônomas de tamanho controlado, e do poder dentro de cada unidade política.

Eis a sociedade primitiva segundo Pierre Clastres: sociedade movida para a guerra e para a fissão em vista de uma manutenção da própria autonomia, afirmando-se em oposição a outras comunidades autônomas, ao mesmo tempo em que a troca restrita interna à comunidade local instaura a indivisibilidade (igualdade entre as partes) daquela unidade política. Sociedade que tem a guerra como condição de permanência; não como o seu contrário (a troca mal-sucedida, cf. Lévi-Strauss); nem tampouco, o que nos interessa em particular, como necessidade ambientalmente determinada, como afirma Carneiro. De certa maneira, Clastres e Carneiro concordam quanto à imagem da sociedade primitiva primordialmente caracterizada pela fissão social e guiada pela busca de autonomia. Mas, para Carneiro, os povos amazônicos não fazem guerra porque têm terras em abundância; se a fizessem, seria por necessidade econômica. Para Clastres, o ser-para-a-guerra das sociedades primitivas é o fato etnográfico necessário e irreduzível; elas fazem guerra para permanecerem iguais, não por contingência ambiental.

Críticas recentes a esta teoria sugerem que a idéia paradoxal de um chefe sem poder é um engano etnográfico, como se Clastres tivesse sistematicamente procurado o poder no lugar errado (Santos-Granero, 1986, 1993; 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 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 clastreana 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, controlado pelo grupo. Um comentário de Philippe Erickson (1988) à tese de Santos-Granero nos ajuda a pensar 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. Ora, o material xinguano citado no artigo de Descola (Dole, 1973, apud Descola, 1988:824) revela mais do que o autor faz parecer. Mostra não apenas o papel “político” do xamã, isto é, a participação do xamanismo no jogo político, mas também a influência de aspectos da vida política estranhos ao xamanismo na atividade xamânica. Em outras palavras, se o xamã pode ser mais poderoso, em termos do controle social alcançado em seus diagnósticos, do que um chefe, a atividade do xamã também está sujeita a avaliações guiadas por interesses particulares de grupos e pessoas em torno do poder. De modo que o deslocamento da questão do poder político do chefe para o especialista ritual não parece resolver o problema.

Capítulo 2

Imagens da centralização

A aparente flexibilidade da política xinguana surpreendeu os etnógrafos da área desde von den Steinen, o primeiro viajante a relatar sua estada entre os habitantes das cabeceiras do Xingu. Steinen nota, por exemplo, que a transmissão hereditária do posto de chefe muitas vezes se dá em desacordo com o ideal nativo, e que o poder do chefe sobre sua comunidade é bastante reduzido; esta pode simplesmente abandonar o líder caso esteja descontente (von den Steinen, 1894: 426). Depois dele, muitos outros etnógrafos notaram uma contradição entre teoria e prática nativas no domínio político: não-chefes que se tornaram líderes em lugar dos herdeiros legítimos, chefes que não cumprem as funções esperadas de um homem nesta posição (como o discurso matinal), chefes acusados de praticar feitiçaria (cf., por exemplo, Coelho de Souza, 2000; Murphy & Quain, 1955). Buell Quain, em notas sobre sua visita aos Trumai em 1938, relata um fato que lhe parece significativo: quando as mulheres da aldeia recusam-se a prestar um serviço ao etnógrafo, o chefe é obrigado a fazê-lo sozinho, o que atesta sua total falta de autoridade. Quain acreditava que em outros grupos xinguanos, como os Kamayurá, haveria chefes com maior domínio sobre suas comunidades, e sugere que o desprestígio do chefe Trumai resultava da grande perda populacional sofrida pelo grupo nas primeiras décadas do século XX. Esta hipótese é exemplar de um modo de análise das “incongruências” ou “inconsistências” da política xinguana que ganhou força com o avanço da arqueologia na área - referimo-nos especificamente aos trabalhos recentes de Michael Heckenberger (2000, 2005). Neles, interpreta-se o jogo político “flexível” registrado nas etnografias como sombra apagada de um sistema outrora mais nítido, no qual o chefe teria muito maior autoridade de fato. Neste

capítulo, pretendo discutir as análises que projetam esta imagem da política xinguana, a saber, a imagem de uma sociedade onde o poder político é efetivo e se concentra na mão de um grupo restrito de pessoas, e vou tentar expor os alinhamentos teóricos que fundamentam tais análises. Veremos que os dados de Quain, por exemplo, correriam o risco de ser descartados sob a alegação da anexação recente dos Trumai ao conjunto xinguano, quer dizer, sob a “acusação” de serem os Trumai pouco xinguanos demais para servir de ponto de partida para uma análise do sistema regional.

Se parecem incondizentes com o discurso nativo, as acirradas disputas pelo poder observadas no Alto Xingu estão de acordo com a imagem, forjada no contraste com as grandes sociedades andinas e centro-americanas, dos grupos da floresta como pequenas unidades autônomas. Duas correntes teóricas sustentaram essa imagem. Por um lado, os chamados ecologistas culturais norte-americanos, do qual consideraremos a arqueóloga Betty Meggers como principal expoente para o caso amazônico, postulavam a limitação ambiental (isto é, uma limitação extrínseca de tipo material) como impedimento para o desenvolvimento social, leia-se, o desenvolvimento de unidades políticas grandes e hierarquicamente organizadas. De outro lado, questionando a tese materialista de Meggers, Pierre Clastres defende a existência de um dispositivo contra-hierárquico imanente à socialidade indígena, (isto é, uma limitação intrínseca de tipo político-cultural) definidor do que ele chama de “sociedade primitiva”: uma sociedade contra o Estado. Apostando nas descrições nativas sobre o sistema político xinguano, os etnógrafos que defendem a existência de uma divisão social fortemente marcada e de uma chefia efetiva, no passado ou no presente, deverão confrontar as duas teses acima. Vejamos como isso se dá, a começar pelo problema das limitações ecológicas.

2.1 Fundamento ecológico

A teoria proposta na década de 1950 pela arqueóloga Betty Meggers para explicar por que as sociedades das terras baixas sul-americanas não teriam evoluído como as sociedades meso-americanas representou um duplo compromisso com a imagem corrente das *sociedades da floresta (tribos*, na tipologia evolucionista revista em Sahlins, 1968) e com a necessidade de explicar evidências arqueológicas da existência de grandes organizações sócio-políticas nas regiões de Marajó e Santarém, entre outras áreas amazônicas, no período pré-colonial. Para dar conta do caso marajoara, especificamente, Meggers lançou a hipótese de que esta sociedade descenderia de povos andinos deslocados para a floresta, que teriam se extinguido como cultura (se não como população) sob as condições limitadas de sobrevivência em território amazônico (c.f. Roosevelt, 1987).

Em 1970, a tese da influência andina sobre a cultura marajoara é questionada por Donald Lathrap, que sugere ter havido um movimento migratório inverso – da floresta em direção aos Andes – em consequência da disputa por terras cultiváveis. Lathrap considera, assim como Meggers, que a infertilidade do solo seria o aspecto mais marcante da história dos povos amazônicos, mas o autor sustenta que a limitação ecológica não teria impedido sua evolução tendo, pelo contrário, impulsionado estes povos à expansão dominadora. Lathrap propõe haver, em termos de possibilidades adaptativas, uma distinção relevante entre os solos da várzea e da terra firme. A partir de relatos sobre grandes populações na bacia do Amazonas nos primeiros séculos da colonização, o autor sustenta que o habitat da várzea teria sido a origem da *cultura da floresta*, isto é, um pólo de evolução cultural de onde, com o aumento populacional associado ao desenvolvimento tecnológico, teriam partido levas de emigrantes em busca de novas terras. Logo após a edição de *O Alto*

Amazonas, de Lathrap (1970), Meggers lança *Amazônia, ilusão de um paraíso* (1971), onde argumenta que, apesar da alta fertilidade do solo da várzea, a variabilidade do regime de cheia do Amazonas tornaria imprevisível a produtividade agrícola nestas regiões, de modo que o crescimento populacional seria também limitado neste ambiente, como o era na terra firme, ainda que o limite populacional da várzea fosse maior.

Seguindo os passos de Lathrap, na década de 1980 a arqueóloga Anna Roosevelt volta ao “problema” das grandes sociedades amazônicas procurando explicar sua existência a partir do desenvolvimento *in loco* de formas de subsistência capazes de sustentar grandes populações e, logo, *chefaturas*, organizações sócio-políticas “complexas”, isto é, hierarquizadas e com poder centralizado. A autora sugere ainda que a economia baseada na agricultura de queimada e na caça ou pesca, comum aos povos das terras baixas no presente, seria o retorno, decorrente da depopulação no período colonial, a um modo de vida arcaico, que teria existido na Amazônia antes do desenvolvimento da economia intensiva das chefaturas tais como a marajoara e tapajônica. (Roosevelt, 1987: 159). Roosevelt argumentava inicialmente, a partir do estudo de uma sociedade do médio Orinoco, que a introdução do cultivo do milho teria proporcionado condições nutricionais para um salto demográfico. Ao comentar esta teoria, Robert Carneiro (1995) nota que ela só seria pertinente à medida que a quantidade de proteína disponível para as sociedades ribeirinhas antes da introdução do milho fosse insuficiente. Notando que a própria Roosevelt, ao mudar seu campo de pesquisa para o Amazonas, não retoma a tese do milho como condição tecno-ambiental para o desenvolvimento de chefaturas nas terras baixas, Carneiro aponta como condicionante ecológico do crescimento populacional a presença de pesca abundante nos grandes rios.

Em suma, enquanto Meggers via tanto na várzea quanto na terra firme ambientes incapazes de fornecer nutrientes para o desenvolvimento de sociedades de larga escala, Roosevelt e Carneiro afirmam a existência de áreas ecológicas mais ricas onde teriam florescido culturas superiores à dos povos pouco sedentarizados, autônomos e socialmente homogêneos representados na imagem mais comum das *sociedades da floresta*. Roosevelt procura no solo a possibilidade de se desenvolver uma dieta suficientemente rica em proteínas para permitir um aumento da população, o que a leva a circunscrever as áreas com condições ambientais favoráveis às terras férteis da várzea. Carneiro discorda da tese de Roosevelt em três aspectos: primeiro, alega que na chamada *terra firme* é possível cultivar mandioca e milho em quantidade suficiente para sustentar unidades locais de até duas mil pessoas; segundo, questiona, como Meggers, a própria produtividade das terras da várzea, já que a cheia dos rios seria variável demais para garantir constância nas plantações; e terceiro, afirma ser não o milho, mas a proteína animal o condicionante crítico do crescimento demográfico. O que possibilita a sedentarização de um povo e a constituição de grandes grupos locais, afirma Carneiro, é a presença abundante de proteína animal, o que de fato só pode ser conseguido quando a dieta se baseia mais na pesca que na caça, pois esta última torna-se inevitavelmente escassa com o tempo, enquanto a quantidade de peixes nos grandes rios é ilimitada (Carneiro, 1995).

Desvinculando a alta produtividade de alimentos da área da várzea, ao sugerir que a fertilidade do solo importa menos que a proximidade de grandes rios provedores de pesca, Carneiro abre caminho para a busca de chefaturas em regiões antes consideradas limitadoras. Para nós interessa especialmente que essa tese tenha sido elaborada a partir de pesquisa entre os Kuikuro, que, plantando na terra firme e pescando nos formadores do Xingu, estariam em um ambiente favorável ao desenvolvimento da sua atual *complexidade*

social e, talvez até, de unidades locais ainda maiores, organizadas regionalmente sob a liderança de um chefe político único, e com estratificação social mais marcada. Em suma, Carneiro vislumbra um Alto Xingu, no passado, como mais plenamente xinguano, no sentido de mais desenvolvido naquilo que ele identificava nos Kuikuro do tempo da sua pesquisa - hierarquia social, poder centralizado, integração regional pacífica - e o situa, nos termos das tipologias evolucionistas da época, como chefatura, estágio intermediário entre a tribo - organização sedentária e agrícola, como a chefatura, mas composta de aldeias politicamente autônomas (sem chefia supralocal) e com pouca ou nenhuma estratificação social - e a sociedades estatais.

A tese de que uma perda quantitativa (demográfica) estaria associada a uma perda qualitativa da organização social (involução) defendida por Carneiro para os grupos do Alto Xingu, encontra certo eco em uma hipótese sugerida pelos irmãos Claudio e Orlando Villas Boas (1970) em relação à presença de extensas "valetas" em torno de aldeias abandonadas. Segundo os Villas Boas, as valetas deveriam ter sido usadas como abrigo contra o frio e denotavam a presença muito antiga de grupos na região (a antiguidade era sugerida pelo fato de que apenas em uma condição climática significativamente diferente da atual este tipo de abrigo seria necessário).

As mesmas valetas que suscitaram essa interpretação tão pouco ortodoxa dos irmãos Villas-Boas constituem um dos principais elementos da pesquisa arqueológica que levou Michael Heckenberger a caracterizar o sistema político xinguano como chefatura (*chiefdom*), algo que Carneiro parecia mais reticente em fazer - ou preferia fazer evocando um passado hipotético, enquanto Heckenberger aposta numa continuidade essencial entre passado e presente.

2.2 Fundamento cultural: a tese de Schmidt

Ao mesmo tempo em que segue a agenda de Carneiro, procurando os signos da centralização do poder, da operação de hierarquia social e da integração regional pacífica nos povoamentos passados e presentes xinguanos, Heckenberger pretende evitar uma argumentação puramente materialista. Como vimos, as teses de Meggers, Roosevelt e Carneiro se apóiam numa cadeia causal que relaciona base alimentar, crescimento populacional e formação de organizações políticas *complexas*, isto é, com crescente diferenciação social em classes e centralização do poder, além da constituição de unidades regionais também expansivas. Lembremos que Carneiro (1978), em um artigo clássico sobre o surgimento do Estado, enfatizava o papel da competição e da guerra por recursos materiais na formação de estruturas políticas regionais centralizadoras; de fato, a afirmação de que no território amazônico seria inexistente tal competição devido à ausência de “circunscrição”, i.e. de limites ecológicos claros e territorialmente restritos, de forma que a migração para terras férteis na vizinhança seria nas uma solução possível para o conflito político ou a escassez alimentar, permitiu-o então explicar a existência de pequenos grupos autônomos na região. No artigo de 1995, Carneiro mantém a tese de que a guerra seria o principal motor da centralização política associada à estratificação social, utilizando-a agora para explicar a concentração do poder em certas sociedades amazônicas (e não a ausência de centralização). Em outras palavras, se por um lado afirma a existência de condições ambientais favoráveis ao crescimento populacional na *terra firme* Carneiro supõe haver uma relativa escassez de recursos naturais impulsionando o processo de concentração do poder e a constituição de unidades sociais expansionistas.

Informado por uma corrente da antropologia mais “mentalista”⁶, ou seja, mais voltada para os fatores *internos* de desenvolvimento das culturas – como o seriam as visões de mundo, as cosmologias ou como se queira chamar -, Heckenberger dissocia condições ambientais e disputa pelo poder no contexto xinguano. O bem escasso em disputa são os distintivos simbólicos de poder dentro de uma estrutura social que já é, *de saída*, hierárquica, independentemente das condições ambientais. Em outras palavras, Heckenberger sustenta a tese de que o ambiente alto-xinguano é capaz de sustentar estruturas sócio-políticas de larga escala, e sugere que estas de fato teriam existido no passado; propõe que essas estruturas em larga escala seriam, provavelmente, fortemente marcadas pela hierarquia e concentração do poder; e que esta centralização e hierarquia derivariam não (ou não somente) da disputa por recursos materiais escassos, mas seriam *características de uma base cultural* anterior à fixação dos povos neste ambiente. Esta última tese é largamente fundamentada nos escritos de Max Schmidt sobre os povos Aruaque.

Schmidt (1913) entende que 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 linguísticos. 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, trabalhos gradativamente mais pesados à medida que o ambiente próximo ao assentamento era

⁶ O vocábulo pertence às discussões teóricas travadas no ambiente intelectual norte-americano, nas décadas de 1970 e 1980, entre “mentalistas” e “materialistas”.

degradado pela ocupação; 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 naturalmente 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, num processo que lembra o modelo do nascimento da hierarquia elaborado por Carneiro muito depois: a divisão da sociedade em classes é na verdade um produto da incorporação de povos dominados. Essa incorporação se daria de maneira pacífica, através de alianças de casamento e do controle econômico, ou belicosa, com o rapto de mulheres e crianças (Schmidt, 1913). Esta imagem de uma matriz Aruaque expansionista, incorporativa, colonizadora e hierarquizadora traçada por Schmidt perdura em Heckenberger, ainda que ligada a novas teses sobre as causas da "diáspora"⁷.

É importante ressaltar que parte dessas conclusões é tirada do estudo comparativo de duas áreas consideradas por Schmidt de "influência Aruaque", isto é, marcadas pelo que o autor chama de "colonização" Aruaque, onde povos falantes de línguas distintas teriam sofrido um processo de "aruaquização": o Alto Xingu e o Rio Negro. As pesquisas arqueológicas de Heckenberger no Alto Xingu apoiam-se fundamentalmente na mesma tese. Segundo este pesquisador, a "sociedade regional" do Alto Xingu que conhecemos hoje é resultado de um processo de aculturação assimétrico de grupos Aruaque e Caribe que ocupavam a área no período entre 500-880 a 1750 d.C., depois acompanhados de outros contingentes etno-linguísticos. Os antepassados dos atuais Aruaque e Caribe xinguanos teriam vivido separadamente, em dois agrupamentos de aldeias bastante distintos. O

⁷ Note-se como essa palavra é desviada de seu uso mais corrente, por exemplo a diáspora judia, significando a dispersão de um povo devido à perseguição, exílio, invasão por potência estrangeira etc.

agrupamento a oeste, habitado pelo contingente Aruaque, era composto por aldeias circulares, às vezes organizadas na forma "galáctica" de uma grande praça central avizinhada por praças satélites menores, interligadas por largas estradas e circundadas por valetas concêntricas, provavelmente defensivas; neste conjunto foram encontrados fragmentos cerâmicos semelhantes em estilo e função à cerâmica usada no Alto Xingu hoje, e que é especialidade técnica de um grupo Aruaque atual, os Waurá. Este tipo de formação geopolítica teria chegado ao auge por volta de 1400. O grupamento a leste, por sua vez, era habitado pelo contingente Caribe, e seu padrão de ocupação era caracterizado por aldeias separadas, compostas de uma única ou de algumas poucas grandes casas circulares. Heckenberger supõe que, como efeito indireto das entradas européias em busca de escravos (cerca de 1600-1750), os habitantes do grupamento a leste tenham se deslocado em direção ao oeste, passando a ocupar aldeias abandonadas pelo contingente Aruaque, também em migração e desorganizado após grandes perdas populacionais resultantes da difusão de epidemias. Fundidos, estes dois grupos que habitavam desde há muito a região teriam formado a base da sociedade xinguana, mas a partir de uma "colonização" ou "enculturação" dos Caribe pelos Aruaque. O período entre 1700 e 1800 foi de deslocamentos e incorporação de novos grupos à base cultural xinguana: dos Yawalapití (Aruaque) até sua localização atual, rio acima; dos Kamayurá (Tupi) também rio acima; dos Aweti (Tupi) vindos do sul. Depois de 1800, o padrão Aruaque de aldeias fixas domina a região. Em meados de 1800 chegam os Trumai (língua isolada), Bakairi (Caribe) e Suyá (Gê); já no século XX, Arawiné, Manitsauá e mais tarde, Ikpeng – todos passando pelo processo de xinguanização pelo qual haviam passado os primeiros Caribe e Tupi. Processo que, na definição de Heckenberger, significa aceitar a cosmologia e o *ethos* proto-Aruaque que fundamentam a cultura xinguana: "Comunidades estabelecidas vieram a aceitar

estrangeiros como parceiros iguais na cultura xinguanana, e imigrantes vieram a aceitar os padrões culturais xinguanos sobrepostos aos seus próprios” (2005:152).

Cabe aqui um comentário sobre a noção de sociedade usada por Heckenberger para descrever o conjunto multiétnico do Alto Xingu. Ele distingue uma “sociedade regional” de um “sistema regional” pelo critério de que a primeira dependeria para sua reprodução material e simbólica da participação de todas as unidades constitutivas – o autor tem em mente os grandes rituais intertribais xinguanos, em que chefes mortos são celebrados e filhos de chefes iniciados, idealmente, na presença e com a participação de especialistas rituais de todas as aldeias da região. Além de diferenciar o Alto Xingu de outros conjuntos multiétnicos (como o rionegrino, por exemplo), parece-me que o autor quer enfatizar a imagem de uma *unidade* política integrada e, portanto, passível de ser (mesmo que não necessariamente) hierarquicamente organizada sob um poder regional

pela predominância de certos chefes sobre os chefes de outras aldeias como representantes do conjunto xinguano, em face de grupos não-xinguanos (os brasileiros, por exemplo). No primeiro caso, tratam-se de relações dentro de uma mesma etnia, pois referem-se ao modelo de aldeias Aruaque segundo a interpretação do material arqueológico. O segundo caso, relativo ao presente, trata de relações inter-étnicas e é associado pelo autor à suposta supremacia da cultura Aruaque. Na verdade, esta proto-cultura seria em si mesma hierárquica, e por meio de um processo colonizador teria conferido padrões organizacionais hierárquicos ao sistema resultante da incorporação de grupos étnicos estrangeiros. Em outras palavras, Heckenberger vê uma hierarquia de origem Aruaque operando em nível local, dentro de cada aldeia, e no nível regional, entre as aldeias de todas as matrizes étnicas constituintes do sistema. Outra afirmação importante para a definição do Alto Xingu como uma *unidade* política é a de que relações entre os grupos da região teriam sido pacíficas desde a pré-história. Esta interpretação é referida ao sistema de estradas que ligavam as aldeias e à proximidade entre estas, ambos os traços levando à suposição de que o sistema de valetas observado pelos irmãos Villas Boas tinha o objetivo de proteção contra inimigos distantes (2005:136). Hierarquia entre aldeias e interdependência econômica e ritual num sistema de trocas em que a guerra interna está ausente parecem definir o que Heckenberger denomina “regionalismo”.

A permanência generalizada entre os grupos da área das aldeias circulares e das técnicas agrícolas observadas entre os ancestrais Aruaque, além da continuidade da produção cerâmica com estilo e usos semelhantes aos do passado (cerâmica cuja produção é hoje restrita ao grupo Aruaque Waurá, mas usada por todos os outros grupos da região) são tomadas por Heckenberger como prova da continuidade e prevalência de um *ethos* fundamentalmente igual ao descrito por Schmidt para todos os Aruaque no começo do

século XX. Grosso modo, o que Heckenberger afirma é que a "sociedade" do Alto Xingu é *um exemplar da cultura Aruaque*, e que as mudanças ocorridas foram basicamente no sentido de *enfraquecimento de certas instituições*. Já Schmidt apontava para o fato de que, além do sedentarismo e da tendência de acomodação de grupos estrangeiros ao seu padrão cultural, os povos Aruaque teriam como característica comum uma organização social fundada em divisões hierárquicas⁸. Ora, o foco principal da tese de Heckenberger é a continuidade, os modos de reprodução e os fatores de mudança da sociedade hierárquica (e quiçá pré-estatal) do Alto Xingu antes da colonização européia.

Segundo Heckenberger, a chefia xinguaná segue linhagens cognáticas que tendem a diferenciar-se em classes sociais endogâmicas, os chefes e seus descendentes sendo designados (na língua dos Caribe Kuikuru, junto a quem Heckenberger fez sua pesquisa) pelo termo *aneti*, e os demais por *camaga*, do português *camarada*⁹. A constituição de linhagens de chefes seria favorecida pela tendência de as famílias mais importantes manterem na casa de origem seus filhos homens após o casamento, de modo que as linhagens de chefe correspondem geralmente a casas de chefe¹⁰. Dado o pequeno tamanho das comunidades atuais, o autor reconhece que virtualmente todo Kuikuro tem um ancestral *aneti*. Os indivíduos são então classificados de acordo com a proximidade genealógica a um

8 O autor não procura explicar o fato de povos Aruaque como os Terena e Chané tenham sido subjugados por povos não-Aruaque, referindo-se apenas à presença de formações "regionais" e hierárquicas entre estes os primeiros, sobre os quais Oberg (1949) teria desenvolvido o conceito de *chefatura*.

9 Heckenberger não discute especificamente a ausência de termos nativos para designar não-chefes. Uma explicação possível para este fato aparece nas etnografias de que trataremos no próximo capítulo.

10 A manipulação da regra uxorilocal *default* e sua exceção para famílias poderosas parecem ser bastante generalizadas no Brasil Central e na Amazônia. Encontra-se em estado difuso nas etnografias sobre povos ameríndios a observação de que filhos homens de chefes ou, mais geralmente, de "grandes homens" e de famílias/facções poderosas adotam a residência pós-marital de tipo virilocal, isto é, trazem a esposa para morar com seus pais, *ao mesmo tempo em que* as filhas destas mesmas famílias adotam a residência uxorilocal. São formados assim grupos domésticos maiores e mais produtivos que os demais da aldeia, com filhos e genros, noras e filhas morando sob o mesmo teto e autoridade. O primeiro autor a generalizar esta questão, tendo o caso dos Tupi-Guarani em mente (citando também os xinguanos), foi Viveiros de Castro em sua tese sobre os Araweté (1984: 96-97 nota 9).

aneti reconhecido; ela é que determina a força de sua reivindicação ao *ofício* de chefe – um posto a ser conquistado para além da *condição* herdada de *aneti*.

O elemento fundamental para a constituição de hierarquia entre linhagens, segundo o modelo de Heckenberger, é a superioridade das linhas de primogênitos. Filhos mais novos teriam progressivamente menos força (em ordem de nascimento) que o filho mais velho para reclamar para si o *status* dos pais. Isso resultaria numa formação de tipo “clã cônico”, que incorpora linhagens de maior e menor *status* numa estrutura genealógica unificada (2005:63-64): a aldeia é pensada como um conjunto de linhagens de germanos hierarquicamente ordenadas. Os chefes, por serem primogênitos, seriam os indivíduos genealogicamente mais próximos dos heróis culturais. Mulheres receberiam também o *status*, sendo incapazes de assumir as posições de efetivação da chefia, mas capazes de transmitir o *status* a filhos homens ou mulheres (no entanto, não fica claro o que aconteceria no caso de uma mulher primogênita, se esta teria precedência sobre seus irmãos mais novos no que diz respeito à geração de seus filhos) Por serem conexões do conjunto da aldeia com o passado mítico, os *aneti* seriam os únicos interessados em registrar genealogias; na verdade, a legitimidade de sua posição depende delas. Por isso são os “donos” da história da comunidade, e representam toda a aldeia enquanto mediadores desta com os ancestrais (2005:286).

Em suma, 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 (2005:269). O filho do chefe é preparado para a chefia nos rituais de iniciação, ele é *feito* chefe desde seu nascimento (2005:271). Note-se que o conceito do “fazer” aqui remete à tese de Viveiros de Castro (1977) sobre os Yawalapití. Esta noção parece complicar a imagem de uma hierarquia *já dada*, de uma ordem imutável natural das coisas. No entanto

aqui o fazer do chefe faria parte de um processo de manutenção da hierarquia dada. Esta hierarquia seria objetificada e reproduzida à medida que membros de linhagens de alto *status* detém o acesso a bens simbólicos como conhecimentos rituais, objetos distintivos e títulos de posse do território, da praça e dos caminhos; estes dariam, por extensão, acesso a bens econômicos e a direitos políticos, isto é, de mobilização de pessoas. A praça circular assume um papel central neste modelo como reflexo e promotora da assimetria social: o acesso à praça, lugar da palavra e da ação pública, é restrito aos indivíduos de *status* superior, enquanto os demais ficam confinados nos 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.

Nas suas próprias palavras, Heckenberger 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 [subordinação dos *camaga* aos *anetao*]” (2005:311). Não se trataria de um processo especificamente xinguano, pois teria precedido a formação do conjunto multiétnico que conhecemos hoje, tendo ocorrido nos povos proto-aruaque entre 1000 e 500 A.C. (Heckenberger, 2002). Ao que parece, então, tais princípios hierárquicos seriam *incipientes* e *nascentes* somente entre os proto-Aruaques, já tendo se desenvolvido no período de formação da “sociedade” xinguana. 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* sociocsmológico primordial, talvez mesmo de uma “essência”, 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, que é também um centro de poder. Lembremos que para Heckenberger o surgimento da hierarquia e a competição por distintivos de poder explicam a dispersão dos povos Aruaque¹¹. A distinção entre o tempo em que as casas eram distribuídas em diversos anéis concêntricos e o tempo atual, em que nenhuma aldeia possui mais de um círculo completo de casas em torno da praça, sustenta o argumento de que a atual separação algo difusa entre chefes e não-chefes é uma versão enfraquecida do que foi no passado. Se grandes aldeias proporcionaram o nascimento de grupos sociais hierarquicamente distintos numa sociedade em que a hierarquia era “incipiente”, a grande baixa demográfica decorrente da colonização teve o efeito contrário (2005:311).

Temos contudo a impressão de que este quadro foi constituído pelo avesso: para explicar a contradição entre as “obras monumentais” do passado e uma chefia relativamente fraca hoje (chefes com pequena autoridade e ambigüidade de *status*), Heckenberger infere que houve uma perda em termos de concentração do poder e que esta está relacionada à inegável perda demográfica sofrida pelos ameríndios desde os primórdios do contato colonial. Assim explica-se também a contradição entre ideologia e prática nativas, *como se houvesse uma descontinuidade entre a continuidade do ethos Aruaque/xinguano e as transformações da eco-demografia xinguana*.

É marcante o contraste entre a descrição feita por Heckenberger do sistema político xinguano e as notas de Gertrude Dole tomadas entre os mesmos Kuikuro cerca de 40 anos

¹¹ É de se perguntar quais seriam as condições de surgimento da ideologia proto-Aruaque, ou proto-hierárquica dos Aruaque e seu lugar de origem.

antes, em meados da década de 50. Vale a pena reler a sucinta apresentação da etnóloga em um artigo publicado em 1964¹²:

Enquanto em outros grupos da floresta na América do Sul o líder (*headman*) organiza empresas comunitárias, entre os Kuikuro o trabalho por tais atividades é pago com comida e bebida oferecidas por um indivíduo, referido como dono da empreitada.

Como sugerem essas técnicas de mobilização de trabalho, a liderança formal entre os Kuikuro é extremamente fraca. Muito poucos privilégios e obrigações são atribuídos ao líder. (...) Na prática, contudo, é questionável que qualquer uma dessas funções fosse realizada pelo homem que ocupava a posição de líder na época em que as observações que resultaram no presente trabalho foram feitas.

Na teoria, a posição de líder é herdada patrilinearmente, mas na verdade muitas vezes os filhos são jovens demais para assumir a liderança quando o líder morre. Sob essas condições o posto passa a um homem adulto de outra família, de modo que homens de muitas famílias assumiram a liderança ao longo das últimas gerações e os filhos de todos eles têm agora algum direito à sucessão. (Dole, 1964:53)

A despeito das teorias nativas sobre os deveres de um chefe e a transmissão hereditária de *status*, dada a “fraqueza” da chefia Kuikuro, o problema que Dole se coloca é: como numa sociedade sem chefia efetiva são assegurados o controle moral do comportamento e a coesão social? Em outros termos, trata-se do problema da natureza do *socius*, a que antropólogos africanistas haviam respondido com teorias sobre constituição

¹² Texto originalmente em inglês, tradução minha.

de linhagens e direitos sobre pessoas, e a que Lévi-Strauss respondeu com a teoria da aliança e a proibição do incesto. Numa perspectiva mais “hobbesiana”, Dole assume que deve haver na sociedade indígena uma autoridade que garanta a perpetuação do grupo social.

Dole aponta o xamã como detentor da autoridade que falta ao chefe. Ela explica que a doença e a morte entre os Kuikuro são sempre entendidas como fruto da ação maligna de um feiticeiro ou do contato com um espírito patogênico. O xamã, por manter uma relação privilegiada com alguns espíritos familiares, tem a capacidade de identificar (ver) o causador de uma doença, isto é, de acusar um feiticeiro, que pode vir a ser executado caso a acusação seja suficientemente convincente. Para contrapor este poder divinatório do xamã, que ela compara ao de um juiz, à ausência de autoridade do chefe, Dole relata o episódio em que uma execução foi levada a cabo sem que o representante oficial da aldeia fosse sequer consultado. Neste caso, o homem acusado estava envolvido numa disputa com o irmão do xamã em torno de uma jovem, de modo que a acusação e posterior execução do “culpado” acabou por resolver a querela em favor da família do xamã. Apesar de observar que, neste caso, houve uma solução do xamã em causa própria, Dole acredita que as divinações xamânicas geralmente ecoam opiniões correntes na praça, e por isso são também geralmente aceitas sem contestação. Para a etnóloga, o fato relevante é que as divinações acusatórias funcionam como exemplo moral, estimulando as pessoas a manterem comportamento pacífico, amável, solícito. Ao mostrar-se descontente ou combativo um indivíduo sujeita-se a ser acusado e eventualmente morto quando surge um problema pelo qual pode ser culpabilizado. Como controle moral internalizado, tomando o lugar de um poder coercitivo externo, a autoridade do xamã seria então inversamente proporcional ao poder do chefe.

A tese de Dole nos lembra os comentários ao modelo de Clastres por Fernando Santos-Granero e Philippe Descola. Segundo estes autores, seria errôneo ver no chefe indígena sem poder a ausência de poder na sociedade indígena; há poder nessas sociedades, mas ele está associado à liderança por autoridade religiosa e não à coerção. No entanto, é preciso destacar que para Santos-Granero o poder resulta do controle dos “meios místicos de reprodução social”, isto é, controle dos rituais ligados à produção alimentar e de pessoas, enquanto Dole focaliza, sobretudo, os efeitos moralizadores do julgamento por meio da ação divinatória.

Em artigo posterior, Dole retoma o questionamento sobre a autoridade política entre os Kuikuro, agora apontando a falta de poder do chefe como resultado de uma perda demográfica: em outros tempos, os Kuikuro teriam possuído liderança política mais forte (1966:79). Isso seria evidente pela força da “tradição” da chefia patrilinear. Historicamente, a perda de autoridade do líder estaria ligada ao amalgamento de famílias de chefes provindas de grupos diferentes em uma mesma aldeia devido à depopulação, o que teria gerado maior competição pela posição de liderança e enfraquecido a instituição da chefia. A autora acredita também que a ausência de linhas claras de transmissão de autoridade, devido ao sistema de descendência cognática, teria contribuído para dificultar o estabelecimento de uma liderança amplamente reconhecida com autoridade efetiva. (Dole, 1966:85). A cogação seria um mecanismo de resposta à perda populacional.

Heckenberger se opõe à primeira tese de Dole (1964) alegando que as observações feitas pela etnóloga em 1954 registravam uma situação atípica entre os Kuikuro, decorrente da baixa demográfica que teve seu auge em meados do século passado. Para criticar isto que caracteriza como uma superestima do poder xamânico, Heckenberger usa levantamentos demográficos indicando que as doenças do branco teriam atingido as

populações indígenas do interior do país muito antes do contato direto com o europeu, e principalmente antes dos primeiros relatos escritos sobre essas populações. O autor sugere então que o poder do xamã teria aumentado à medida que, com a propagação de epidemias, doenças, mortes, o medo da feitiçaria passou a ocupar um papel central na vida social das aldeias. Conseqüentemente, o xamã não deveria ser visto então como um elemento da estrutura social em oposição ao chefe - nem como concorrente, nem como substituto deste. Seu poder seria, antes, derivado dos efeitos do contato e da desestruturação do sistema político centrado no poder do chefe. (Heckenberger, 2000; 2005). Como já observamos, o que leva Heckenberger a apostar numa chefia mais forte no “antigo regime” é a presença de obras pré-históricas “monumentais”, a interpretação das praças circulares como inscrições da hierarquia no espaço e dos rituais intertribais como meios de produção de chefes/ancestrais. O problema desta teoria, em concordância com a segunda tese de Dole (1966), é que indica que o poder do chefe e o sistema político xinguano só podem ser apreendidos em sua potência real quando olhamos para o passado. Em outras palavras, para Heckenberger o sistema político xinguano atual é *e será* exclusivamente *feito* do sistema político passado, este último visto como atualização completa de suas virtualidades. *É como se todos os dados tivessem sido lançados nos séculos que viram a “diáspora” Aruaque e as primeiras epidemias dos brancos.* Nada de novo ou criativo aconteceu depois.

2.3 Uma ou duas cosmologias

A diferença entre poder do chefe e poder do xamã é importante para a tese de Heckenberger porque ela aponta para modos distintos de aquisição/reprodução de potência.

Dole explica assim a feitura do xamã - uma vez que o poder xamânico não é hereditário: um homem torna-se xamã quando é “chamado” por seres sobrenaturais através de sonhos, passando então a ter um xamã experiente como tutor para ensinar-lhe cantos e o transe induzido pelo tabaco;()-43.1769(t)-4.889172jdxuzilo moaræ-27.7465(s)8.38323(e)-3.48087(r)-27.7465

esta teria prevalecido sobre as demais matrizes culturais dos grupos que integram o sistema multiétnico em questão. Semelhança ainda maior, por força da proximidade temporal, observamos entre a descrição de Heckenberger e trabalhos recentes sobre povos de língua e/ou cultura Aruaque, compilados no volume organizado por Jonathan Hill e Fernando Santos-Granero (2002), que contém aliás um ensaio de Heckenberger. Esses autores parecem concordar quanto à especificidade Aruaque no que se refere a um princípio ontológico fundamental: enquanto em certas sociedades a pessoa se constitui (torna-se potente) pela apreensão de qualidades pertencentes a seres estrangeiros (Viveiros de Castro, 2002b; Vilaça, 2000; entre outros), os xinguanos ou, mais especificamente, os Aruaque, localizariam a potência social no interior da sua sociedade, literalmente, no centro da praça onde estão enterrados os chefes ancestrais mais importantes. A diferença da relação com o exterior em um “*ethos* da acomodação” (Aruaque) e um “*ethos* da predação” (Tupi e Caribe, no Alto Xingu) seria então a diferença entre constituir-se como o *alter* (identidade apreendida) e constituir o *alter* como si mesmo (identidade quantitativamente, mas não qualitativamente, estendida). Hill e Santos-Granero resumem este ponto na introdução da coletânea¹⁴:

...a guerra e o canibalismo não são constitutivos das identidades Aruaque como se dá entre os Jívaro, Caribe, Pano e Tupi. Este contraste marcante sugere a existência de uma ontologia Aruaque profundamente arraigada, na qual poder ritual e relações de comércio e troca cerimonial predominam

14 Texto original em inglês.

sobre predação e conflito como princípios básicos de ordenação da vida social e construção da socialidade. (Hill e Santos-Granero, 2002:18) 15

Para Heckenberger, a ação propriamente política se dá nos grandes rituais intertribais, na praça, e não nas divinações xamânicas realizadas dentro de casa. Assim ele enfatiza a diferença, na sociedade xinguana, dos papéis de chefe e xamã, mas associa o poder do chefe ao que poderíamos chamar, parafraseando Santos-Granero (1986) de "meios místicos de reprodução social". É a ligação genealógica mais direta com os ancestrais míticos que justifica a posição do chefe, o que leva Heckenberger a qualificar como "sagrada" sua autoridade; esta ligação é confirmada e mantida pelo controle dos rituais iniciatórios e funerários de chefes, quando se afirmaria o ciclo de transmissão de substância divina dentro da linhagem de alto status. Baseado nesta descrição, Heckenberger propõe a classificação do sistema político xinguano pré-colonial como *chefatura teocrática*, conceito que fora usado por Oberg para descrever sociedades Aruaque do sudoeste amazônico (*apud* Heckenberger, 2005:332), por Julian Steward e Louis Faron (1959) para sociedades Aruaque das Antilhas (os Taino), para as chefaturas mesoamericanas e, finalmente, por Sahlins, para as chefaturas polinésias. Ao situar a *polity* xinguana neste grupo, Heckenberger pretende corrigir o que considera um erro de avaliação histórico: a identificação inicial do sistema xinguano, por Steward e Faron, como "cultura tropical da floresta", quando na verdade tratar-se-ia de um sistema hierárquico involuído após o contato colonial (Heckenberger, 2005:42). Esta imagem da *polity* xinguana está em

15 Não estou a par, no entanto, do lugar reservado pelos defensores desta particular distinção entre o *ethos* Aruaque e o *ethos* predatório Tupi/Caribe/Pano aos povos Jê do Brasil Central, que combinam aldeias circulares e chefia desenvolvida ora com sistemas guerreiro-expansivos, ora com sistemas pacíficos não-incorporativos. A questão merece investigação.

concordância com a tese de Santos-Granero (1993) sobre a origem do poder centralizado nas lideranças religiosas. Vale notar que Schmidt já discute em 1913 o domínio, entre os Pareci, de certa camada social sobre a demais pelo controle dos rituais, sugerindo ser o controle cósmico a verdadeira fonte de poder.

O chefe xinguano é descrito assim como um líder religioso, porém com um modo de conexão com o mundo sobrenatural distinto daquele que fundamenta o poder xamânico. Mais propriamente, diríamos que são sobrenaturezas diferentes em cada caso. O chefe-sacerdote deriva seu poder da relação privilegiada com ancestrais cultuados como heróis míticos; o poder se funda, pois, na continuidade de substância entre iguais. Já o xamã adquire poder pela sua habilidade em transformar-se em outro, em comunicar-se com a alteridade cosmológica e capturar sua potência¹⁶.

A tese de Renato Sztutman (2005) sobre o profetismo tupi-guarani do século XVI é esclarecedora quanto às implicações contra-hierárquicas do regime cosmológico associado ao xamanismo. Tal cosmologia, que Eduardo Viveiros de Castro isolou a partir de etnografias diversas e chamou de *perspectivismo*, define a condição humana como posição discursiva, ponto de vista ou perspectiva, passível de ser transmutada. A capacidade de assumir outros pontos de vista – de ver um espírito como humano, isto é, de se ver como um espírito se vê e, portanto, comunicar-se com ele – é o que define o xamã. A mudança de perspectiva que funda a experiência xamânica é associada por Viveiros de Castro ao que se passa com o guerreiro tupinambá ao matar um inimigo, o qual compõe a alteridade social do guerreiro assim como o espírito compõe o exterior cosmológico do humano em geral; ambos são provedores de uma potência que deve ser apreendida. Este processo instaura um

¹⁶ Esta diferença pode corresponder à distinção entre xamã vertical e xamã horizontal proposta por Stephen Hugh-Jones (1994).

trânsito entre humanos e não-humanos, parentes e inimigos, que torna sempre instáveis as identidades pessoais e coletivas. Pois, se a potência do grupo ou pessoa provém do exterior – exterior social, os inimigos derrotados pelo guerreiro, e exterior metafísico, os espíritos com quem o xamã se alia - as identidades resultantes serão sempre impuras, constituídas por fragmentos de alteridade, e instáveis, constituídas num processo contínuo de apreensão de alteridades. Retomando Viveiros de Castro, Sztutman reconhece no trânsito cósmico próprio à cosmovisão perspectivista um impedimento à fixação do poder político, que só poderia constituir-se sobre uma unidade identitária estável. Essa função xamânica seria oposta à do chefe-sacerdote, cuja função representativa implica a existência de um grupo humano não ameaçado por mudanças de perspectiva advindas da incorporação de subjetividades diversas (Sztutman, 2005:79). Em suma, a predação e o perspectivismo, dado o “perigo” da perda de identidade (cosmológica e social) que engendram, seriam um impedimento para a constituição de unidades políticas estáveis, ao passo que uma cosmopolítica na qual a pessoa ou grupo são constituídos por transmissão de potência em linhagens de parentesco permitiria a estabilização de unidades identitárias.

Lembremos que Clastres (1974) aponta uma contradição interna à figura dos profetas tupinambá: se, por um lado, eles atuavam em oposição ao crescente poder dos chefes-guerreiros, impelindo à fragmentação dos grandes assentamentos, passavam, por outro lado, a constituir uma força agregadora que sugeriria a origem de uma religião de Estado. Santos-Granero (1993) discute essa hipótese ao analisar a história dos sacerdotes Amuesha, grupo Aruaque da Amazônia peruana. Estes sacerdotes se diferenciavam dos chefes em dois sentidos: tinham influência regional, enquanto os chefes atuavam apenas localmente; e tinham a seu favor uma relação assimétrica com a população Amuesha, sendo doadores de palavras eficazes, rituais e bens. Contra Clastres, Santos-Granero alega que a força

agregadora dos sacerdotes não era estável o suficiente para fundamentar uma crescente fixação e institucionalização do lugar de poder. Mas aponta alguns indícios da evolução (interrompida [comme toujours...]) de maior estabilidade, entre eles a associação dos sacerdotes com castas de guerreiros e a transmissão hereditária do posto sacerdotal. Mais uma vez então, encontramos a coincidência entre formação de linhagens, divisão social e constituição de liderança política *com poder*, coincidência significativamente relativa, mais uma vez, a um grupo Aruaque.

2.4 Nova síntese

Tendo a tese de Michael Heckenberger como base, tentamos até agora demonstrar a maneira pela qual uma certa imagem da política xinguana associa condições materiais favoráveis ao desenvolvimento de grandes assentamentos, uma matriz cultural Aruaque que teria servido de molde para a formação da “sociedade” multiétnica e regional, a caracterização dessa matriz como anti-predatória e uma concepção (antropológica ou indígena) do poder como *controle cosmológico*, sendo o aspecto econômico fundamental para garantir a fixação de distinções sociais.

Vejamos agora uma descrição do sistema político no Alto Xingu que concebe a centralização do poder como resultado da coordenação entre chefia e o modo xamânico/predatório de potência, de modo que a apropriação e domínio dos “meios místicos de reprodução social” fica aparentemente dissociado da formação de linhagens, mas ainda assim assume papel fundamental no jogo político. Refiro-me à pesquisa recente de Aristóteles Barcelos Neto (2004) entre os Waurá (grupo Aruaque), sobre as máscaras cerimoniais e as relações que ocorrem “na vizinhança” (Gell, 1998) desses artefatos,

relações que culminariam com a produção e de máscaras que, inversamente, seriam propagadas nesse processo. É significativo que, tratando da relação do poder político com o domínio cósmico, Barcelos Neto e Heckenberger tratem de contextos cerimoniais distintos. Heckenberger, como vimos, chega à imagem do chefe-sacerdote a partir dos rituais intertribais, enquanto Barcelos Neto enfatiza o poder do xamã ao se ocupar dos rituais intra-aldeãos realizados no contexto de cura de doenças causadas pelos espíritos *apapaatai*.

Segundo a mitologia Waurá, os *apapaatai* são transformações de espíritos ancestrais, *yerupoho*, que viviam no mundo hoje habitado por humanos. A criação dos humanos pelos gêmeos Sol e Lua tornou o mundo humano inabitável para os *yerupoho*. Aqueles que não conseguiram fugir transfiguraram-se com roupas que lhes conferem traços animais identificados a propriedades tecnológicas, como o poder de voar, tocar flautas etc. Um mesmo *yerupoho* pode transfigurar-se por meio de uma quantidade aparentemente ilimitada de roupas/atributos tecnológicos; é sob esta forma, isto é, transformado em *apapaatai*, que ele se apresenta aos humanos, mas isso não acontece e nem deve acontecer normalmente. O contato com *apapaatai* se dá quando, inadvertidamente, a pessoa é tomada de uma vontade de comer que não é satisfeita. Quando ela encontra o espírito, parcelas de sua alma se perdem, vão passear com o *apapaatai* em seu mundo, o que significa, para o humano, doença. No ritual de cura, o doente recupera as parcelas perdidas de sua alma e estabelece uma relação de proximidade amistosa com o *apapaatai* raptor. A manutenção dessa relação por meio de ações rituais continuadas garante que o ex-doente não vai se tornar novamente vítima do mesmo *apapaatai*. Mediante o processo ritual, a transição da pessoa humana para o mundo dos espíritos é convertida em seu contrário, a integração do espírito ao mundo Waurá.

A integração dos *apapaatai* ao mundo humano se realiza por meio da representação dos espíritos patogênicos por certos parentes escolhidos pelo doente, seus *kawoká-mona*. Em um primeiro momento do ciclo ritual, os *kawoká-mona* visitam cerimonialmente o convalescente, o que sinaliza a devolução das parcelas raptadas de sua alma. O segundo movimento do processo de cura é a realização do ritual propriamente dito, envolvendo toda a comunidade na confecção das máscaras de *apapaatai*, na produção de comida para os atores-encenadores e na execução musical de flautas sagradas. Os mesmos indivíduos podem atuar no ritual como “donos” dos *apapaatai*, fornecendo matéria-prima para a produção das respectivas máscaras e comida para os atores, ou como *kawoká-mona*, produtores de máscaras e encenadores (representantes) de *apapaatai* no ritual. A relação de proximidade ou colaboração com os *apapaatai* perdura enquanto o ex-doente e dono do ritual mantiver a alimentação de seus *kawoká-mona*, 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. Este ciclo de trocas constitui o que Barcelos Neto chama de “máquinas de produção”, das quais depende a manutenção da relação com os *apapaatai*. A eficácia desses objetos residiria no fato de tornarem visível e durável a aliança com os *apapaatai* que entraram em contato com o doente. As máscaras seriam, assim, um canal de transferência da potência dos *apapaatai* para determinados indivíduos. A efetividade da transferência é sustentada pela qualidade formal dos objetos, sua decoração gráfica, durabilidade, excelência técnica.

Barcelos Neto, porém, observa que 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 materna. 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 *kawoká-mona* 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 sociais na hierarquia social.

Barcelos Neto sugere não haver então descontinuidade entre os rituais de *apapaatai* e os rituais pós-funerários e de iniciação de chefes realizados em escala regional; ambos formariam um complexo que opera “como um plano consciente de produção ritual contínua de homens e mulheres *amunaw*”(2004:286). Note-se que essa relação implica uma interpretação dos rituais intertribais bastante diferente daquela avançada por Heckenberger. Para Barcelos Neto, tanto o *kwarup* quanto festas de *apapaatai* são mecanismos de domesticação da alteridade. É verdade que o autor refere-se especificamente às festas funerárias realizadas para os irmãos Villas Boas, entendendo o rito como meio de captação de potência da alteridade branca. De qualquer maneira, *isso permitiria conjecturar que os ancestrais, em geral, estariam talvez numa posição de alteridade a apreender, e não de identidade a reproduzir..* O que mudaria bastante as coisas. Sublinhe-se de qualquer modo que, tratando de um grupo Aruaque, Barcelos Neto relaciona hierarquia e predação, diferenciando-se dos etnólogos cujas teorias foram comentadas acima.

Se por um lado descreve uma máquina de reprodução do poder, Barcelos Neto identifica no sistema político-ritual xinguano o que chama de “desconfiança do poder absoluto”, (Barcelos Neto 2004:285). Isso porque o chefe depende do diagnóstico do pajé e da colaboração de seus *kawoká-mona* 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 *kawoká-mona* 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 hierárquica dos estatutos sociais.

O sistema político Waurá como descrito acima se aproxima de modelos que enfatizam um “fazer” do chefe independente das determinações de transmissão de *status*. Esta diferença pode ser traduzida pela oposição dos tipos ideais do *big man* e do *chief* segundo Sahlins (1977). Nesse sentido, Barcelos Neto rejeita a imagem de uma matriz Aruaque destacada do conjunto ameríndio, ou nem mesmo considera essa imagem ao não considerar equivalentes cultura xinguana e matriz Aruaque. No entanto, o tipo de controle do poder do chefe que o autor identifica nos Waurá é diferente do controle exposto em *A sociedade contra o Estado*. Segundo a etnografia de Barcelos Neto, o chefe Waurá é poderoso e dono de uma palavra eficaz, derivada do contato com seres sobrenaturais. Esta imagem nos remete novamente ao sacerdote Amuesha descrito por Santos-Granero, indivíduo que, doando à comunidade mais serviços, e serviços mais essenciais do que aquilo que recebe em troca, é dono de uma autoridade moral maior do que a normalmente creditada a chefes em outros grupos indígenas (Santos-Granero, 1993:222). Para Pierre Clastres, a assimetria fundamental que garante o controle do poder do chefe pelo grupo é a diferença de valor entre aquilo que o chefe recebe, mulheres, e aquilo que dá em troca,

palavras. Ora, no momento em que essas palavras ganham o estatuto de “meios místicos de reprodução social” ocorre uma grande inflação do discurso e seu poder se presentifica.

2.5 Conclusão: Heckenberger versus Barcelos Netos

A discrepância entre as imagens da política xinguana traçadas por Heckenberger e Barcelos Neto não anula o fato de estarem ambos descrevendo um sistema de chefia *com poder* (ou *sistema de poder com chefia*). Para Heckenberger, este poder deriva de transmissão hereditária e está associado um regime cosmológico baseado na auto-reprodução de identidade. Barcelos Neto, ao contrário, descreve a constituição do poder do chefe Waurá como se dando por via da apreensão de potência no exterior cosmológico. Com este enfoque o autor se aproxima de imagens da política xinguana que enfatizam o aspecto ambíguo da classificação de pessoas e a disputa faccional, de forma que a “chefia” aparece diluída em *status* diversos, incluindo o de pajé, dono da aldeia, donos de rituais etc. No próximo capítulo vamos tratar deste modelo alternativo.

Por fim ressalto que a etnografia de Barcelos Neto constitui uma imagem do poder no jogo político presente, e não referida ao passado, como ocorre na argumentação de Heckenberger.

Capítulo 3

Imagens do faccionalismo

Alternativamente ao modelo que focaliza a centralização do poder enquanto elemento constitutivo e distintivo da “sociedade” xingwana, um certo número de etnografias sobre os grupos da área põe em primeiro plano a dispersão, e por vezes a negação, do poder. Se imaginarmos os modelos que informam uma descrição etnográfica como se estivessem dispostos numa linha, nos aproximamos agora do pólo clastreano. Chama-se aqui atenção para a falta de autoridade do chefe e para a instabilidade da sua posição. Não se trata de negar a chefia, mas de um duplo movimento de aproximar a noção de “chefe” dos conceitos nativos, por um lado, e ressaltar mecanismos sociais que impediriam a concentração do poder nas mãos de uma pessoa ou grupo, por outro. A coexistência e a complementaridade de diversas posições de destaque social parecem resultar na diluição do poder, de modo que encontramos nas etnografias, não a figura de um “chefe” isolado, mas inúmeros líderes ou “donos” dos recursos valiosos do grupo (Murphy & Quain, 1955; [Basso], Becker 1969; Gregor, 1977; Viveiros de Castro, 1977). A etnografia de Viveiros de Castro, especialmente, aponta para a impropriedade da palavra “chefe” como tradução de termos nativos que designam ora o que parecem ser cargos ou funções públicas, ora uma camada social distinta, uma espécie de nobreza. Ao mesmo tempo, análises da estrutura social indígena que procuram se libertar do modelo africanista clássico encontram nas aldeias xinguanas uma enorme flexibilidade na classificação de parentes e, conseqüentemente, na formação de grupos, fato que parece confundir não só o entendimento analítico do processo de transmissão hereditária da chefia, ou a própria sucessão de homens no poder ([Basso] Becker, 1969).

Este tipo de abordagem, do qual Ellen Basso (1969), para o Alto Xingu, é pioneira, antecipa os pontos principais avançados por Joanna Overing Kaplan no XLII Congresso Internacional dos Americanistas (1976), a saber, a crítica às noções de “descendência” e de “grupo corporado”, uma vontade de aproximação aos modelos nativos, e a fusão (influenciada pelo trabalho de Lévi-Strauss) dos domínios, até então separados na antropologia, da “cultura” e da “organização social” (Overing Kaplan, 1976:9-10). Podemos ver assim na etnografia de Basso um esforço para situar o Alto Xingu no cenário mais amplo das sociedades ameríndias, buscando mais semelhanças que especificidades, enquanto Heckenberger (2000, 2005), por exemplo e ao contrário, aproxima o sistema xinguano de sociedades que pareciam ser antes exceções que norma entre os grupos amazônicos (as chefaturas pré-colombianas marajoara e tapajônica).

No que diz respeito à política, a descrição do sistema político xinguano por Basso coincide com a imagem traçada por Clastres na década seguinte. Lembremos que este autor usa uma etnografia xingwana, as notas de Buell Quain sobre os Trumai, para exemplificar a ausência de autoridade – na forma do poder coercitivo – do chefe ameríndio (Clastres, 1963). Algumas sociedades Aruaque (Taino, Caquetio, Otomaque, do noroeste amazônico, e Guaná, do Chaco), ao mesmo tempo, eram apresentadas por Clastres (1962: 46) como exceções à sua tese. O posicionamento dos grupos xinguanos dentro ou fora da norma clastreana pode ser relacionado, desta forma, a uma consideração sobre as origens do sistema multi-étnico. Ali onde se defende a tese da aculturação assimétrica (Heckenberger, 2005), é possível analisar o Alto Xingu em termos de um bloco de sociedades da exceção; por outro lado, uma visão menos aruaque-centrada, que considere as contribuições (no mínimo) Tupi e Caribe, pode conduzir ao encontro com outros grupos amazônicos. Devemos ressaltar, contudo, que a questão das origens do sistema multi-étnico não é tratada

sistematicamente por nenhum dos autores aqui discutidos, cabendo a nós relacionar essas etnografias com teoria da matriz aruaque defendida por Michael Heckenberger (2005).

3.1 Ambigüidade: ser e não-ser chefe

Como resume Eduardo Viveiros de Castro (1977) na introdução à sua etnografia sobre os Yawalapití, o problema de certa etnologia americanista na segunda metade do século é livrar-se do modelo juralista da sociedade forjado por Radcliffe-Brown, Fortes, Evans-Pritchard etc. sobre os sistemas africanos. Esta crítica está ligada ao que Viveiros de Castro chama “descoberta dos sistemas cognáticos” (1977:51), isto é, à percepção de que as sociedades sul-americanas (e quiçá as africanas) não se constituem como agregados de grupos unilineares de parentesco que respondem pela transmissão de direitos sobre bens e pessoas e que se acham ligados (a contragosto, poder-se-ia dizer) por aliança matrimonial¹⁷. Quais seriam então os princípios de organização dessas sociedades ou, mais geralmente, qual a natureza do *socius* ameríndio, quais as unidades que o constituem, se é que ele é constituído por unidades? No Alto Xingu, especificamente, a flexibilidade das regras de filiação e residência e a ambigüidade na classificação de pessoas foram apontados como traços marcantes desde os primeiros trabalhos mais sistemáticos sobre a organização social dos povos da região (Galvão, 1953; Dole, 1954; Murphy & Quain, 1955 ; Gregor, 1977).

¹⁷ A descoberta dos sistemas cognáticos se fez, sobretudo, fora da América do Sul, mas levou os etnólogos americanistas a perceberem que muitas das sociedades que vinham sendo descritas como baseadas em princípios unilineares de recrutamento eram na verdade sociedades cognáticas, ou simplesmente desprovidas de princípios relevantes de afiliação social, ou mesmo, como proposto na etnografia-modelo de Joanna Overing sobre os Piaroa, sociedades que usariam a aliança, não a filiação, como princípio de formação intragrupal, e não apenas de relação intergrupala.

Em 1953, Eduardo Galvão publica um artigo sobre o parentesco xinguano em que aparecem bastante claramente alguns dos principais aspectos da política explorados depois mais sistematicamente por Ellen Basso. Tendo centrado sua pesquisa sobre os Kamayurá, Galvão descreve o chefe xinguano como o cabeça de uma família extensa, cuja influência é exercida quase que somente sobre seus co-residentes. Para Galvão, a grande extensão dos termos de parentesco possibilitaria uma alta flexibilidade na formação de grupos baseados nas relações de obrigação entre parentes. O autor afirma ainda que a aparência de que as famílias xinguanas se organizariam em grupos de descendência seria uma falsa impressão sobre a composição frouxa da família extensa, dada a possibilidade do indivíduo escolher a que grupo se uniria segundo critérios pessoais. Quanto às disputas em torno da chefia, Galvão observa, tanto na aldeia Kamayurá quanto entre os Trumaí, que indivíduos que se proclamavam 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). Estas observações levam o autor a afirmar que a chefia estaria ligada não somente à transmissão do *status* em linhagem preferencialmente patrilinear, mas também ao apoio de uma parentela extensa e ao comportamento do indivíduo que pleiteia o *status*. 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*.

Explicar essa flexibilidade em termos de princípios estruturais e não de uma discrepância entre teoria e prática ou de involução de um sistema complexo é o objetivo fundamental de Ellen Basso (1969) e, posteriormente, como ênfase para a relação entre cosmologia e sociologia, Viveiros de Castro (1977). Tanto Basso quanto Viveiros de Castro

sublinham a influência dos estudos sobre os grupos Jê orientados por Maybury-Lewis (publicados quase dez anos após o período das pesquisas de campo em *Dialectical Societies*, 1979), especificamente no que se refere à crítica ao modelo juralista anglo-saxão. Maybury-Lewis descobre que as linhagens Xavante, compondo facções de apoio a líderes políticos, não eram determinadas por aspectos puramente genealógicos, mas contextualmente formadas segundo interesses ligados às disputas faccionais - de modo que a linhagem aparece na verdade como um idioma dessa disputa e não como uma entidade real definida pré-existente. Contrabalançando esta força altamente centrífuga, fissional, da sociedade Xavante, estariam os grupos de idade e todo o complexo ritual ligado à iniciação.

Esta mesma composição de forças centrífugas e centrípetas aparece na figura do próprio chefe Xavante, que é, simultaneamente, líder de uma facção importante (que apóia sua alegação de legitimidade para representar a aldeia) e representante da aldeia como unidade. A chefia aldeã não precede a liderança faccional, pelo contrário, é um reconhecimento da influência já exercida pelo chefe dentro de seu grupo faccional, de maneira que, numa comunidade dividida entre facções de igual força, um líder pode ser reconhecido como chefe por apenas parte do grupo, ou mais de um líder pode ser reconhecido como tal. No entanto, uma vez tendo assumido a função de representante, o chefe deve tanto expressar a unidade local frente a outras unidades, quanto promover esta unidade procurando arbitrar imparcialmente querelas faccionais.

A ambígua figura do chefe como simultânea ou sucessivamente representante da comunidade e líder faccional também é notada por Ellen Basso em relação aos líderes Kalapalo. De fato, dois anos após a publicação de *Akwê-Shavante Society* (Maybury-Lewis, 1967), Basso produz a primeira descrição sistemática das disputas faccionais e das figuras de liderança no Alto Xingu ([Basso] Becker, 1969), com bastante maior rigor que o de

outras observações esparsas sobre a “flexibilidade” da sociopolítica xingwana, anteriores ou posteriores a sua tese (c.f. Murphy & Quain, 1955; Gregor, 1977). Ao invés de linhagens funcionando como grupos corporados, Basso 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 certa liberdade, de acordo com interesses pessoais (c.f. Coelho de Souza, 1993). 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. Veremos adiante que 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 entre os Xavante, a facção e a aldeia são tornadas homólogas pela relação com o chefe – são o conjunto de pessoas que têm o líder em comum. Vale notar que, entre os Kuikuro, Bruna Franchetto (1986) encontra a palavra *otomo* designando igualmente uma categoria de abrangência contextualmente determinada: parentela, facção, co-residentes, co-aldeãos.

Da mesma maneira que um parente pode ser mais ou menos próximo – e contextualmente, 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 (*intsoño anetu*) 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 apresenta o freqüente questionamento 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-não-chefe, ou seja, chefe. Isso poderia explicar a ausência de termos nativos para não-chefes.

Além de Galvão e Basso, outros etnógrafos discorrem sobre o questionamento do *status* de chefe nas aldeias xinguanas. Em relação aos Trumaí, por exemplo, Buell Quain (Murphy & Quain, 1955) chamara a atenção para a dificuldade em distinguir chefes de não-chefes e para a oposição constante feita ao chefe Maibu por membros de uma das casas da aldeia. A oposição, nota Quain, se manifestava em duelos verbais, em disputas matrimoniais e também na recusa em participar de atividades grupais organizadas pelo chefe. Quain interpreta a má vontade deste grupo como uma “aversão à autoridade” (Murphy & Quain, 1955: 55), mas na análise de Basso dados como este serão interpretados em termos de disputa política e alinhamento faccional. O etnógrafo dos Aweti, George Zarur, também alude a uma gradação ideal entre chefes fortes, filhos de pai e mãe chefes, e chefes fracos (*morekwat itoto* e *morekwayt*, respectivamente), mas ressalta que, no momento da sua pesquisa, haveria apenas chefes fracos na aldeia. Zarur sugere que este fenômeno seria efeito da depopulação, mas reconhece que, na época da pesquisa, a chefia estaria mais fundada nas relações concretas de um homem com sua família extensa que na descendência – igualmente fraca para todos os que pleiteavam o *status*.

Na esteira do trabalho de Maybury-Lewis, a etnografia de Ellen Basso apontava a facção como um grupo social crucialmente relevante, cuja composição merecia ser investigada em profundidade. Em sua primeira descrição extensa sobre a organização social

Kalapalo, a autora ([Basso] Becker, 1969) define a facção como agrupamento em torno de um pequeno chefe, com a função principal de confirmar publicamente a legitimidade de seu *status*. Este grupo seria composto pelos co-residentes de um líder e os co-residentes de seus germanos (o que é confirmado pelo relato de Quain citado acima). O grupo faccional presta serviços de assistência mútua entre seus membros e, principalmente, defende-os de acusações de feitiçaria por meio de contra-acusações a indivíduos de outros grupos faccionais. A importância da facção como unidade produtiva fica mais clara a partir da análise da autora de outros *status* que marcam posições de destaque na sociedade Kalapalo, assunto de que trataremos na próxima seção. Por enquanto, diremos apenas que Basso, e depois dela outros etnógrafos, apresenta a chefia como realização de um ideal de sociabilidade ligado a outros *status* que não o de *anetu*, sugerindo que esta realização depende fortemente da capacidade de um homem de demonstrar generosidade distribuindo comida em quantidade que só pode produzir com auxílio de uma parentela extensa. A facção seria importante então na medida que reconhecemos a distinção entre um posto ou cargo de liderança, designado por termos vulgarmente traduzidos por “chefe” ou “capitão”, e uma camada social específica, composta por indivíduos hereditariamente aptos a ocuparem esta posição. Quanto à potência acusatória da facção, veremos também adiante de que maneira, na etnografia de Basso, a feitiçaria aparece como linguagem da disputa política pela posição de representante da aldeia.

Até aí, vemos a facção determinada pelas relações de parentesco e regras de aliança, já que é a casa e os grupos de germanos que a constituem. 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 classificatório já apresentado na tese de 1969 e, indiretamente, opondo a facção à linhagem como unidade 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. Quer dizer, é mais o interesse em classificar tal indivíduo como consangüíneo não-casável ou como aliado potencial que vai orientar o termo de parentesco empregado por ego, e não uma relação “real” 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 como condição de sobrevivência, contra a violência das acusações que pairam sobre indivíduos de *status* ambíguo.

Lembremos que Dole (1966) atribui a ambigüidade do *status* dos chefes xinguanos contemporâneos não só à depopulação, como mais tarde o fará Heckenberger (2000, 2005), mas também aos efeitos do parentesco cognático, que considera ineficiente como princípio de formação de linhas de descendência. Dole ressalta que, apesar de bilateral na prática, a transmissão do *status* entre os Kuikuro seria idealmente patrilinear, ou com peso maior dado ao *status* paterno, fato que a autora interpreta como prova da degeneração de um sistema que teria sido agnático na origem (c.f Coelho de Souza, 1993). Galvão se mostrara indeciso quanto à(s) regra(s) de transmissão de *status* e sucessão da chefia: por um lado, nota uma preferência à sucessão por linha paterna; por outro, reconhece que a ambigüidade em torno do *status* dos indivíduos no presente seria coerente com a transmissão bilateral (Galvão,1953). A gradação encontrada por Basso entre os Kalapalo aponta também para um conflito entre o ideal patrilinear (e de primogenitura) e as demais possibilidades de transmissão de *status*, mas a autora não atribui esta aparente contradição à ação de fatores

extra-estruturais. Entendidas como parte da estrutura social, a facção formada em torno dos homens que pleiteiam o *status* de chefe desempenharia o mesmo papel centrífugo das facções Xavante descritas por Maybury-Lewis, ao passo que os rituais intertribais de iniciação e morte de chefes atuariam centrípetamente, como se as discordâncias fossem momentaneamente anuladas em prol da confirmação e perpetuação da identidade do grupo local.

Comparando os sistemas de parentesco xinguanos, Marcela Coelho de Souza (1993) ressalta uma diferença entre os sistemas Aruaque e Carib em relação à classificação de germanos: enquanto nos sistemas Carib (Kuikuro, Kalapalo) germanos não são distinguidos por idade relativa, os Aruaque (Yawalapití, Waurá) possuem termos distintos para irmão mais velho e irmão mais novo. Ressaltamos aqui o fato notado por Coelho de Souza para retomar brevemente a tese de Michael Heckenberger sobre a origem Aruaque do sistema regional xinguanos. Heckenberger descreve tal sistema ou “sociedade” como organização hierárquica cuja progressão em direção à “idéia de Estado” (Yoffee, 2001, apud Heckenberger, 2005) estaria fundada numa estrutura comparável às de “clã cônico” ou “ramagem” descritas para a Polinésia. Neste tipo de estrutura, as linhagens são distinguidas em termos de sua maior ou menor proximidade aos ancestrais importantes, sendo tal distância relativa à ordem de nascimento, com privilégio seja de primogênitos, seja de últimogênitos.

Heckenberger tenta resolver o “problema” da ambigüidade de *status* frente à distinção ideal entre chefes e não-chefes pela afirmação de que a estrutura de linhagens (ou ramagens) teria se tornado pouco eficiente após a intromissão de fatores externos ao sistema. Basso, como vimos, rejeita a noção de linhagem como grupo de descendência, mas encontra na norma de residência um dispositivo de formação de grupos de aliança

diferenciados hierarquicamente. A autora nota que uma tendência à virilocalidade imediata para as famílias de chefe e uxorilocalidade (em princípio) temporária para os demais levaria à formação de quase-patrilinhagens aristocráticas em casas habitadas por grupos de irmãos e suas famílias nucleares. Por este mecanismo, casas de chefes (sempre homens, entenda-se) tenderiam a permanecer no tempo, enquanto casas de não-chefes tenderiam à dispersão. *Note-se, porém, o deslocamento do foco, na questão da formação de uma classe de chefes, do grupo de descendência para o grupo de residência: a condição de chefe não estaria ligada somente ao status herdado, mas também à possibilidade de afirmar este status nas relações com afins. Com isso Basso abre caminho para a consideração de outros fatores além da concepção na “fabricação” de indivíduos com status distintivo.*

A etnografia de Viveiros de Castro (1977) sobre os Yawalapití estende as observações de Basso ao relacionar a “flexibilidade” do sistema de classificação de pessoas ao que poderíamos imperfeitamente 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. Para os Yawalapití, diz Viveiros de Castro, todo ser pode ser classificado como mítico/arquetípico (-*kumã*), divino mas também monstruoso, ou segundo um regime de aproximações sucessivas desse modelo – pode ser a versão natural do protótipo sobrenatural (-*ruru*), uma imagem aproximada dele (-*mina*) ou apenas uma imitação imperfeita (-*malú*). O importante é que aí reencontramos a distinção entre chefes fortes (*amulaw-ruru*) e fracos (*amulaw-mina*). Mais precisamente, a condição de nobreza (*amulaw*) seria expressão da realização do protótipo de chefe, uma vez que os Yawalapití entendem que todos os indivíduos nascem “maus” e tornam-se (“ficam”) *amulaw* ao longo da vida.

Para entender este processo de “ficar” chefe precisamos rever, com Viveiros de Castro, a noção de pessoa Yawalapití. Todo o esforço do autor é no sentido de situar o pensamento Yawalapití como particularmente preocupado com uma lógica de substâncias e do fazer do corpo. No caso que nos interessa, a 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; há controvérsias sobre a contribuição feminina), mas também nos rituais de transição como a iniciação e a *couvade*. Esta fabricação se daria pela perda e acumulação de substâncias determinadas, e também por sonhos que associam o indivíduo a animais 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, condição fundamental para o exercício da chefia. O *amulaw* condensa assim dois princípios, a transmissão de substância na concepção (caráter “dado” da posição social) e a educação/fabricação corporal pela indução de determinados comportamentos (caráter “construído” 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 “fabricado”, pudesse ser *amulaw*.

Neste modelo, a associação entre um sistema de classificação gradativa dos seres e a noção de fabricação da pessoa responde então pela falta de nitidez da fronteira entre *amulaw* e não-*amulaw*, para além dos efeitos da descendência cognática. Mas subsiste no campo aberto da transformação/fabricação corporal o determinante da descendência, já que os Yawalapití aparentemente não admitem a possibilidade de um filho de não-*amulaw* tornar-se chefe; este chegaria no máximo à condição de líder, de *big man*, sem receber distintivos de nobreza. Um dos líderes Yawalapití na época da pesquisa de Viveiros de

Castro, Kanatu, era de família de grandes chefes, mas não era ele mesmo considerado *amulaw*, por seu comportamento irascível (se por defeito de fabricação ou não-primogenitude, não está claro). Ocupava uma posição de destaque mas subordinada à do chefe principal do grupo, seu irmão mais velho; Kanatu era um chefe fraco (*amulaw-mina*), não por ilegitimidade da descendência, mas por comportamento (1977:222). Idealmente um grande homem, um grande lutador, generoso, ponderado etc., é um *amulaw*, mas existe a possibilidade de não ser assim.

Essas aparentes inconsistências remetem à cosmologia “perspectivista” sintetizada por Viveiros de Castro (2002c) anos mais tarde, sobre a qual já tratamos brevemente (Cap. 2). Refiro-me à possibilidade de mudança de perspectiva entre os homens e destes com outros seres do cosmos, mudança ligada à transformação corporal, como um impedimento à fixação de identidade e, logo, de cristalização de lugares de poder. Este modelo radicaliza o que estava prefigurado na etnografia Yawalapití sobre a contínua fabricação da pessoa, nos convidando a abandonar os vestígios de determinação hereditária que aparecem na tese de 1977. Nesse sentido, 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 (2002:73). De qualquer maneira, parece haver uma 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 (Heckenberger, 2005).

Utilizei até agora os termos “nobre” e “chefe” com certa 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.

Veremos a seguir o problema colocado pela terminologia para a descrição da política xinguana.

3.2 Poder distribuído: donos, pajés e chefes

Se as sócio-lógicas ou cosmo-lógicas nativas aparecem em algumas etnografias como impedimento para a formação de classes sociais rigidamente distintas, também a noção ocidental de “chefe” é (mesmo que implicitamente) problematizada pela percepção das diversas figuras de liderança das quais nenhuma, em certas descrições, parece corresponder facilmente a um “chefe”. Em primeiro lugar, consideraremos a distinção/confusão entre “nobre” e “dono”, que corresponde em certa medida à relação entre chefe potencial e chefe efetivo, representante da aldeia. Em segundo lugar, veremos o poder divinatório do xamã como complementar mas também antagônico ao do chefe, caso que remete mais claramente que o primeiro a uma distribuição contra-cumulativa de força política.

Já von den Steinen, quando relata sua segunda viagem ao Alto Xingu, refere-se à coexistência nas aldeias de vários chefes, havendo sempre um especialmente encarregado de receber os visitantes: “Em todas as aldeias de certa importância havia diversos chefes que moravam em diferentes casas; para tratar conosco, um só representava.”(von den Steinen, 1886:426). Não fica claro nesta observação a natureza da relação entre os diversos caciques, isto é, se eram rivais ou ajudantes daquele que recebia o etnólogo, e não podemos ao menos saber como este tomou conhecimento do *status* de chefe desses homens que “moravam em diferentes casas”. Pela generalidade da observação poderíamos facilmente ignorá-la, mas surpreendentemente muitas etnografias posteriores parecem confirmar a

existência de “diversos chefes” nas aldeias xinguanas. Quain é bastante explícito na caracterização de um chefe (*æk*) Trumaí e dois subchefes, que deveriam agir como chefes quando o principal estivesse fora. A função principal deste chefe seria incentivar o grupo a trabalhar, em sua fala matinal, mas notemos logo que, segundo o etnógrafo, faltava autoridade ao líder Trumaí. Quain não distingue aí a chefia como posto e como classe nobre. Por exemplo, discorre sobre a dificuldade em se estabelecer quem é *æk* (no sentido de nobre) e quem não é; diz que alguns filhos de um homem *æk* o são também, outros não. Afirmando ser a sucessão ao posto de chefe (*æk*) idealmente patrilinear, observa que o jovem que estava sendo preparado para o cargo era filho do irmão do então líder principal; no entanto, quem assume a posição anos mais tarde – informação que Murphy recebe verbalmente de Galvão – é o principal oponente do chefe que havia recebido Quain, um homem que havia sido classificado como não-*æk*, ou *camará* (Murphy & Quain, 1955: 40).

A etnografia de Kalervo Oberg (1953) sobre os Kamayurá antecipa o questionamento da descendência como via de aquisição do *status* de chefe desenvolvida no trabalho de Basso e na noção de “fabricação” da pessoa de Viveiros de Castro. Oberg distingue “obtenção” e “manutenção” do *status* de *morerewát*, enfatizando a importância do comportamento quando se escolhe um sucessor ao posto de “chefe”:

habilidade como bom provedor e bom organizador de atividades econômicas e cerimoniais. (Oberg, 1953: 46) (grifo meu)

A distinção, prefigurada no trecho transcrito acima, entre camada social superior (nobreza) e posto representativo aparece mais claramente em outras etnografias em que o homem designado normalmente como o “chefe” da aldeia é não apenas um nobre (filho de chefes) mas também o “dono da aldeia”. Basso (1969) apresenta em momentos diferentes os chefes e os “donos” dos lugares públicos, como se fossem posições independentes. Ela se refere a quatro chefes ativos entre os Kalapalo, sendo um o principal – três deles sendo chefes “fracos”, inclusive o principal. Este homem era também o dono da praça (*fugombo oto*), enquanto seu maior rival era dono do caminho de entrada, e outro chefe o dono do caminho do banho (1969: 207). Aparentemente, a distinção de Basso entre chefes ativos, pouco ou muito legítimos, e chefes não ativos, simplesmente nobres ou chefes em potencial, é relativa aos que atuam como representantes do grupo em cerimônias intertribais e os que não o fazem. Em Viveiros de Castro (1977) a associação entre hereditariedade e aquisição de *status* aparece claramente; o autor descreve o chefe como um “dono” dos espaços públicos, mas de outras coisas também. Assim havia entre os Yawalapití um homem que “tomava conta” do grupo, representava-o 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 do “dono da aldeia” era considerado “dono” de um grupo dentro da aldeia; com a saída deste grupo, passa a ser o ajudante principal do seu irmão mais velho. 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 aldeia” (*idem*:76). Segundo informação pessoal do autor, o dono da aldeia Yawalapítí tinha um filho homem, apenas ligeiramente mais jovem que o filho do seu irmão mais moço. Em nenhum momento os Yawalapítí teriam explicado a Viveiros de Castro as razões para a não-escolha desse rapaz como futuro dono da aldeia. A “vocação” de Aritana, sobrinho paterno do então dono da aldeia, era um fato tomado como natural.

Ao escrever sobre a chefia Aweti (grupo Tupi), Zarur se refere a uma tripla distinção entre uma classe de chefes (*morekwat*), um chefe especialmente proeminente que cuida da vida cerimonial da aldeia e profere discursos matinais (também *morekwat*), e um posto de “capitão” designado a um homem que representa a aldeia no mundo branco, especialmente nas relações com o posto na Funai. O autor acredita ter havido uma transformação do sistema político, com a institucionalização do posto de “capitão” diferenciado do posto de *morekwat*. Inicialmente, o termo capitão seria apenas a tradução do aweti *morekwat*, que desempenharia tanto a função de chefe “para dentro” quanto a função representativa. A partir da intensificação do contato com a formação do Parque, homens da classe dos *morekwat*, alguém com chances de tornar-se o chefe principal da aldeia, passam a ser escolhidos pelos funcionários do Posto da Funai –estes procurando respeitar a estrutura de poder nativa - para representar o grupo nas negociações com o mundo branco. Zarur credita então   depopulação, que teria confundido as linhas de transmissão de *status*, e ao aumento da participação do Posto na vida indígena, a diferenciação dos dois tipos de chefe. Em princípio, portanto, o autor parece acreditar ter havido um movimento de descentralização do poder em relação ao passado pr -contato. No entanto, a descrição prossegue deixando d vidas quanto   distinção entre a classe e o posto de *morekwat*. Zarur afirma, por exemplo, que um *morekwat* “mais influente” falava

diariamente pela manhã na praça e era o “dono da aldeia”. Este mesmo homem era também “dono” das flautas sagradas (*karytu*), posição que Zarur reconhece como especialmente influente quanto à mobilização de trabalho coletivo, além de implicar na constante distribuição de comida aos homens da aldeia. Ou seja, apesar de sugerir que a chefia xinguana teria sido mais centralizada e mais rigidamente fundada na transmissão hereditária de *status* num período anterior ao contato, Zarur aponta a confusão entre os *statuses* de “dono” e *morekwat*, nos sentidos de classe diferenciada e chefe principal, entre os Aweti contemporâneos. Além disso, o autor é bem claro quanto à necessidade de acúmulo dos *statuses* cerimoniais e de pajé para a efetivação da liderança dos *morekwat*.

Basso sugere que a necessidade de acrescentar o *status* de “dono” ao *status* de chefe seria um recurso dos indivíduos ambigualmente classificados, chefes fracos, para aumentar seu *status*. Ela aponta a condição de “dono” cerimonial como um meio de obtenção de prestígio independente das relações de parentesco. 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”. Lembremos da etnografia de Barcelos Neto (2004) sobre os Waurá, bastante minuciosa com respeito à aquisição e manutenção da posição de dono cerimonial (Cap. 2): um indivíduo torna-se dono de uma cerimônia quando adoece devido ao contato não controlado com espíritos; uma vez curado, o ex-doente passa a promover regularmente cerimônias em que alimenta os espíritos de modo a garantir sua proximidade não mais perigosa; a alimentação dos espíritos consiste na distribuição de comida produzida pela parentela do ex-doente à comunidade em geral, e aos especialistas rituais em particular. Barcelos Neto avalia a conexão deste processo com a chefia em termos de “potencialização” e “progressão” de substância nobre, de modo que “por meio de um

processo contínuo e prolongado de familiarização dos *apapaatai* (...) o cenário mais amplo das transmissões toma corpo” (2002:296). Nesse sentido, a interpretação que provém da etnografia Waurá difere bastante da interpretação feita a partir do material Kalapalo.

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 ([Basso] Becker, 1969: 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” (para outros tipos de “dono”, c.f. Gregor, 1977: 250). Basso (1969,1974) 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 (especialistas e convidados). Viveiros de Castro (1977) propõe, para os Yawalapití, uma associação entre o “dono” cerimonial e o 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 “paternidade” mais evidente notada por muitos etnógrafos é aquela do chefe que fala diariamente e seus “filhos”, a comunidade que ele aconselha e exorta ao trabalho. Esta fala seria de fato uma prerrogativa do “dono da aldeia”. Vê-se, portanto, mais uma vez, que o “chefe” pode ser descrito como um “dono”, e o “dono” como um “pai”.

Vale fazer uma breve comparação entre interpretações da relação “paternal” entre chefe e comunidade. Vimos que Michael Heckenberger analisa este fato de modo a justificar a caracterização do sistema xinguanos como chefatura, isto é, afirmando que o

tratamento do chefe como ancestral comum, descendente direto dos heróis fundadores e conexão destes com os homens atuais, 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 (real ou classificatório) da sua linhagem, constituída basicamente por seus descendentes e co-residentes, afins tornados consangüíneos pela proximidade (1967:227). Torna-se “pai” da comunidade apenas enquanto esta pode ser considerada isomorfa à facção – enquanto sua facção é dominante –, *mas isso não implica em 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 coisa. Seguindo a direção de Maybury-Lewis, e a partir da noção de fabricação da pessoa, Viveiros de Castro sugere que o chefe é tido como realização mais aproximada de um protótipo, ideal de pessoa xinguano, o que não significa proximidade genealógica dos ancestrais. A designação do “chefe” por “pai” é retraduzida por relação do “dono da aldeia” com a comunidade, e assim a figura do “chefe” dá lugar a um híbrido constituído pela “nobreza” transmitida e pela condição adquirida de “dono”, partes do mesmo processo de fabricação.

Comparando os sistemas rio-negrino (a partir de S. Hugh-Jones, 1995) e xinguano com o sistema político dos antigos Tupi, Renato Sztutman (2005) vê diferenças em termos de gradação de valor depositado sobre os princípios de descendência e aliança. Enquanto o sistema Tupi estaria fortemente fundado na “magnificação” dos guerreiros, quer dizer, na extensão de sua influência à medida que, capturando inimigos, adquirissem maior potência e maior renome, os sistemas rio-negrino e xinguano seriam marcados pela combinação

entre transmissão de *status* e “magnificação” da pessoa que deseja atingir de fato a posição de liderança. Essa diferença estaria ligada, segundo Sztutman, à relativa estabilidade das unidades sociais e da posição de poder nos sistemas do Rio Negro e xinguano, em comparação com a pequena fixação dos grupos sociais entre os antigos Tupi. No caso xinguano, “um sólido regime de objetivação” (*idem*:218) responderia pela maior facilidade com que o poder é transmitido – mesmo a relação com os espíritos, através do patrocínio de festas, pode ser passada de pai para filho, principalmente as cerimônias realizadas com e para os espíritos/flautas, lembra Sztutman. O que nos interessa ressaltar é que esta tese não opõe diametralmente “predação” e transmissão hereditária de *status*, isto é, não associa estes modos de aquisição de potência a duas cosmologias distintas, como fazem Heckenberger e Santos-Granero.

Baseado na pesquisa de Barcelos Neto sobre os rituais de máscaras Waurá, Sztutman compara os ritos xinguanos em torno da doença e os ritos guerreiros Tupi. Sztutman sugere, para os antigos Tupi, que a extensão das unidades políticas seria homóloga à extensão de pessoas; variações corresponderiam 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. O autor se pergunta então quais seriam os mecanismos que permitem essa variabilidade (Sztutman, 2005:226). Ora, se consideramos a doença xinguanas como mecanismo de magnificação análogo à ritualística guerreira tupi, isso contradiz as considerações de Gertrude Dole (1966) e Michael Heckenberger (2001, 2005) sobre o impacto das epidemias no sistema político xinguano. Segundo Dole e Heckenberger, 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 – por acúmulo de *status* cerimoniais adquiridos via doença - relacionada à baixa demográfica. É possível que poucos homens tenham passado a monopolizar diversas posições de “dono” antes distribuídas por mais membros do grupo. Pelo mesmo raciocínio, poderíamos considerar a hipótese de a baixa demográfica ter favorecido o acúmulo das funções de chefe e pajé. O que mudaria completamente as coisas.

O pajé xinguano 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; [Basso] 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 – como quer Basso (1969, 1974) - ou que a descendência nobre do chefe precisa ser “potencializada” - segundo Barcelos Neto (2004) - pelo patrocínio de cerimônias de espíritos, a importância do diagnóstico xamânico na distribuição de poder político é enorme. A aliança (no sentido não – ou não necessariamente – matrimonial) 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).

Basso dá especial atenção ao papel do poder xamânico no contexto da chefia. A autora nota que entre os Kalapalo todos os chefes envolvidos em disputas faccionais são pajés (o mesmo é notado para os Kam05851(a)-3.4.87(r)3.81866(a)1.666v

hereditariamente a outras aldeias ([Basso] Becker, 1969: 229). Sua influência estaria fundada não apenas no poder visionário, mas também na ostentação de símbolos de *status* adquiridos devido ao poder xamânico: muito bem pagos por serviços de cura, os pajés Kalapalo são os indivíduos mais “ricos” da aldeia. Os chefes/pajés também tenderiam a ser tornar especialistas cerimoniais, pagos por “donos” dos rituais. Ao mesmo tempo, como patrocinadores de festas, estariam na posição de distribuidores de bens e, logo, de paradigmas de sociabilidade.

Trabalhando entre os Kamayurá e Yawalapítí, Rafael Menezes Bastos (1984/85) também alerta para a relação entre poder político e poder xamânico. Destaque-se a descrição da doença e cura de um pajé Kamayurá: enquanto doente, este pajé entra em contato com diversos seres (ancestrais) que ensinam a ele canções e práticas antigas da pajelança. O adoecimento se dá no contexto de uma acusação de feitiçaria feita pelos Mehináku (associados a facções Kamayurá e Waurá) contra o grupo Kamayurá-Yawalapítí do qual o pajé faz parte. A recuperação marca o fortalecimento de seu prestígio e a legitimação de seu poder, tanto pela participação dos mais reconhecidos pajés xinguanos no processo, quanto pela aquisição de novos auxiliares sobrenaturais e de novos conhecimentos “tradicionais”. Vale notar que a partir daí o pajé torna-se “dono” (*yayat*) de nove festas rituais consagradas a novos auxiliares, intensificando com isso o fluxo de bens à sua volta.

Sobre os Waurá, Barcelos Neto (2004) afirma que não haveria coincidência dos papéis de xamã e chefe representativo, o que para o autor representaria um impedimento à acumulação do poder político. Diferentemente de Basso, contudo, Barcelos Neto não focaliza as ambigüidades classificatórias que subjazem ao faccionalismo Kalapalo. Se não há dúvidas quanto à legitimidade de um chefe, seu poder é controlado à medida que ele

depende de outros homens de destaque. Se a legitimidade dos chefes nunca é totalmente segura (como entendemos ao ler a tese de Basso), a própria ambigüidade do *status* desestabiliza sua posição – a daí a aquisição de outros *statutes*, quer dizer, poderes, torna-se estrategicamente importante.

O peso da participação do pajé no sistema xinguano atual contrasta com a insistência com que Michael Heckenberger recusa em conceder-lhe uma importância concorrente à da chefia hereditária. Para Heckenberger, no “antigo regime” a doença teria papel marginal, e conseqüentemente também o pajé, frente aos grandes rituais de confirmação de substância nobre e produção de ancestrais. Outra hipótese, entretanto, poderia ser aventada aqui. Menezes Bastos (1987/88/89) sugere que a pajelança xingwana seria originalmente Tupi (logo, seria uma contribuição tardia ao sistema multiétnico). Caso verdadeira, esta tese estaria de acordo com a hipótese de uma mesma matriz cultural para os rituais de cura, a ideologia da identidade alter-centrada e um sistema político não (só) baseado na transmissão hereditária de status, em oposição à matriz cultural Aruaque e o sistema político baseado na reprodução de identidade ego-centrada, segundo a descrição de Heckenberger de que tratamos no capítulo anterior. O que, mais uma vez, mudaria bastante as coisas.

3.3 Contra-poder: feitiçaria

Vimos que, para Ellen Basso, a ambigüidade da classificação de pessoas seria o fundamento da disputa pelo posto de chefe. A autora completa a imagem de instabilidade do sistema político xinguano identificando a feitiçaria como a linguagem 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 somente 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 xinguanos 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 seria sempre ensinada pelo pai ao filho no período da reclusão. Sendo assim, o filho de um homem acusado de feitiçaria será também ele alvo preferencial de futuras acusações, enquanto o filho de um pajé importante não será considerado pajé a não ser que sua iniciação se torne pública.

Rafael Bastos é talvez o etnógrafo que mais detalhadamente registrou a relação entre feitiçaria e faccionalismo. Em dois artigos sobre a história recente xinguanos do ponto de vista de alguns indivíduos Yawalapití e Kamayurá, Rafael Bastos faz um levantamento detalhado de trocas de acusações entre uma facção Mehináku22722(a)1.66254.05851(22722(a)1.6(n)1.0849

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

Uma série de artigos não-publicados de Gertrude Dole, dos quais, infelizmente, tivemos acesso somente aos resumos, tratam da relação entre feitiçaria e disputa política e procuram desfazer a imagem do feiticeiro como um pária ou marginal (imagem especialmente presente nas etnografias de Gregor e Zarur). Em artigo de 1993, Dole conclui, a partir do levantamento genealógico desde 1880, que *todos os homens considerados de alto status, ou bem assumiram o posto de chefe representativo (tornaram-se “donos da aldeia” ?), ou bem foram exilados e frequentemente mortos sob acusação de feitiçaria*. Nos anos seguintes (1994 e 1995), a autora parece ter prosseguido a investigação no sentido de desconstruir a interpretação da feitiçaria como mecanismo de controle moral e apontá-la como instrumento da disputa política.

A análise de Rafael Bastos sobre acusações de feitiçaria é interessante, pois desfaz uma imagem corrente das facções como subgrupos circunscritos à política interna da aldeia. Bastos descreve as facções como grupos locais interligados 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 representativos. Estes mesmos chefes seriam o pivô de disputas faccionais, e sua atuação a nível supralocal parece interferir tanto no jogo faccional quanto a força de sua facção parece garantir sua posição

representativa. Na etnografia de Barcelos Neto (2004), os rituais em torno da doença e da acumulação de status são enfocados em sua dimensão local, isto é, como máquinas de reprodução do poder local; a história contada por Bastos amplia o foco de visão, revelando as repercussões regionais daquelas festas supostamente restritas à comunidade local. Exemplo evidente deste movimento é o caso do pajé Kamayurá que, acusado de feitiçaria pela conexão faccional adversária Kamayurá-Waurá-Mehináku, adoece e torna-se dono de nove festas de espírito (*apapaatai*), aumentando assim enormemente seu *status* e fortalecendo sua facção Kamayurá-Yawalapití. Quer dizer, Bastos não estabelece uma distinção clara entre grupos de descendência e facções, ambos relacionados regionalmente por alianças matrimoniais.

A ênfase no conflito coincide, assim, com o questionamento da imagem congelada de uma sociedade pacífica, e com uma tentativa de abordagem processual que diverge um tanto da teoria da colonização Aruaque. Nos artigos de Rafael Bastos, os limites da “sociedade” xinguanas parecem ser menos marcados do que muitas vezes se faz crer, uma vez que *índios* (“bravos”) como Tzikão e Kayabi são alvo de acusações de feitiçaria e incluídos no jogo faccional como executores pagos por facções do “Alto” (função que grupos tipicamente xinguanos também podem desempenhar)¹⁸. A mesma indefinição dos limites sociais é marcada em um conjunto de narrativas Kalapalo traduzidas e comentadas por Ellen Basso: nelas, o interlocutor é muitas vezes confundido no jogo *gente X índios bravos* (*angikogo*) quando este último termo se refere a “nós-Kalapalo” - ou a grupos que posteriormente fariam parte do sistema de trocas pacíficas - antes da “pacificação”.

18 Quanto à execução de feiticeiros por xinguanos pagos, ver descrição de Bastos sobre execução de chefe Yawalapití por grupo Aweti pago por facção Kamayurá (1984/85).

Como se casa esta abordagem processual e pouco afeita à substancialização das unidades sociais com a afirmação, nas etnografias de Basso e Viveiros de Castro, do caráter representativo e diplomático da chefia? Em primeiro lugar, o chefe nos é apresentado como um “ser-para a diplomacia regional”, cuja função básica seria a mediação e não a coerção. Segundo, a moral encarnada pelo chefe é uma moral compartilhada, um ideal de pessoa *xinguano* ([Basso] Becker, 1969; Viveiros de Castro, 1977). Interpretando uma narrativa Aweti, Marcela Coelho de Souza sugere que a feitiçaria seria o “elemento de abertura do sistema” (Coelho de Souza, 2000: 373), quer dizer, enquanto a chefia marcaria a pacificidade que idealmente define o limite da xinguanidade, a feitiçaria deixaria uma fresta aberta para que os “de fora” sejam incorporados como Outros segundo o código xinguano, tornando-se Mesmos. Mais uma vez, testando a hipótese de Heckenberger apresentada no capítulo anterior, podemos nos perguntar se feitiçaria e chefia hereditária não representam contribuições de origens diversas (Aruaque *versus* Tupi ou Caribe) ao sistema xinguano.

3.4 Última consideração: poder ou não poder

O quadro que traçamos a partir, principalmente, das etnografias de Ellen Basso, Viveiros de Castro e Rafael Bastos é o seguinte: os *status* de “nobre”, “dono” cerimonial, pajé e feiticeiro são independentes, mas aparecem muitas vezes sobrepostos; “nobres” efetivam sua liderança sobre a comunidade quando tornam-se “donos” de lugares públicos ou de cerimônias; homens nesta posição, vulgarmente chamados (para branco ouvir) de “chefes” ou “capitães”, ou pessoas próximas a eles, são frequentemente acusados de praticarem feitiçaria por seus opositores, o que muitas vezes obriga ao seu deslocamento e resulta na alternância do poder entre facções de uma aldeia; sendo eles mesmos pajés ou

mantendo próximo de si um pajé importante, “chefes” tornam-se potenciais acusadores, isto é, podem manipular as acusações de feitiçaria de acordo com sua posição faccional. A posse de poderes xamânicos, portanto, representa uma via de defesa contra acusações de feitiçaria. Por outro lado, a associação com seres sobrenaturais colocaria o xamã na posição perigosa de feiticeiro potencial.

Ao tentar explicar a constituição da chefia dos Tupi da costa, Renato Sztutman cita uma interessante distinção feita por Waud Kracke para os Kagwahiv (Tupi-Guarani) entre a capacidade de mobilizar pessoas, criar grupos, que Sztutman chama de *liderança*, e a capacidade de representar grupos, que Sztutman designa por *chefia*. (*apud* Sztutman, 2005:258-261). Para Sztutman, a chefia seria um desenvolvimento possível da liderança, uma passagem, pela via da magnificação (no caso Tupi, pela guerra), à diplomacia. A representação é, assim, vista como uma pausa circunstancial no processo contínuo de constituição de grupos e pessoas. Fica claro aqui por que a instabilidade (cosmológica e sociológica) do grupo conduziria à instabilidade da chefia – porque a chefia, no sentido de representação, só existe para um grupo representável (e formado na ação do líder, seja ele detentor de um cargo formalizado ou não). Sztutman sustenta então que a instabilidade prevista nas cosmologias perspectivistas justifica a crítica à noção de “sociedade” como totalidade acabada. A multiplicidade de lideranças será analisada em termos de

mecanismos de *multiplicação* e *alternância*, a um só tempo práticos e conceituais, [que] descortinam justamente a natureza das chefias ameríndias, ou seja, a sua recusa em representar uma totalidade como algo acabado. Se representação há, pois o grupo, ou algum grupo, deve aparecer de alguma forma, ela jamais se completa, jamais se estabiliza,

impedindo a transcendência das formas sociais e políticas, e mantendo um estado de imanência, em que a pessoa do 'representante' conta bastante (Sztutman, 2005:263).

Considerando da mesma forma ser necessária, para o exercício da chefia, a combinação do *status* hereditário com a aquisição de outros *status*es distintivos, Patrick Menget (1993) chegava a uma imagem bastante diferente do chefe xingvano, a imagem de um chefe *com* poder, anti-clastreano. Para Menget, a acumulação de posições de destaque constituiria o caminho mesmo de efetivação do poder. É por ser em primeiro lugar um líder que o chefe xingvano tem poder: ele mobiliza uma parentela extensa e produz mais do que outros chefes de casa da aldeia (1993:69). Além disso, a acumulação das funções de chefe e xamã – segundo o autor, em 1989 todos os chefes xingvanos eram também xamãs – garantiria a efetividade da chefia. Ele se referiria especialmente ao poder de mandar matar, via acusações de prática de feitiçaria, como um distintivo da chefia.

A questão, afinal, não é somente sobre como se faz – e desfaz - um chefe, mas também o que o chefe faz. As duas questões estão relacionadas, pois importa saber de onde vem sua potência, se é que existe uma potência de fato que lhe confere autoridade. Enquanto essas e outras questões permanecem irresolvidas, notamos somente aqui que a consideração dos mesmos elementos pode conduzir a interpretações bastante diversas. E não é mais do que um comentário a essas possibilidades interpretativas que procuramos empreender aqui.

Conclusão

Procurei analisar os discursos antropológicos sobre a política xinguana, sem a pretensão de entender a política xinguana “em si”. A leitura das etnografias da área levou-me a elaborar um problema dicotomizando estes discursos. Colocá-los em oposição foi um recurso que, em diversos momentos, exagerou na simplificação do que diziam os autores analisados. O que pode surgir de mais interessante a partir deste método, creio, não é a crítica a este ou aquele etnógrafo, mas a capacidade de tornar mais evidentes as perspectivas utilizadas na interpretação do material xinguano.

Como está evidente na apresentação deste trabalho, o problema surgiu de um reflexo meu de contestação da imagem mais recentemente elaborada a partir desse material, por Michael Heckenberger. Combinando dados arqueológicos e etnográficos, este autor situa a *polity* xinguana numa escala evolucionista em posição comparável a de outras grandes sociedades amazônicas, como a tapajônica e marajoara. Por ter tido acesso à etnografia de Ellen Basso antes de ler o livro e os artigos de Heckenberger, e como a descrição de Basso se parecesse bastante com a parca experiência que tive na aldeia Aweti, meu primeiro movimento foi questionar a imagem construída por aquele autor. No entanto, não posso deixar de admitir que tal movimento está ligado à minha formação teórica, e ao fato de que etnografias como a de Basso (que tomo como precursora, nos aspectos mais relevantes, de Viveiros de Castro, Zarur, Menezes Bastos, Coelho de Souza etc.) descrevem o Alto Xingu à semelhança da imagem que me é mais familiar das sociedades das terras baixas sul-americanas.

Uma diferença relevante entre as imagens comparadas aqui, então, diz respeito às referências usadas para a interpretação do material xinguano. Heckenberger, seguindo

Carneiro e em diálogo direto com os ecologistas culturais, aproxima o Alto Xingu de sociedades que fogem ao modelo clássico da *tribo* ou *sociedade da floresta*. Parece-nos que este movimento tem um objetivo maior que a descrição da *polity* xinguana, qual seja, o questionamento do conceito de “predação ontológica”, senão para todas as sociedades amazônicas, ao menos para os grupos Aruaque. Do outro lado, temos um corpo teórico que, embora fugindo das tipologias evolucionistas, propõe uma imagem das sociedades amazônicas fundamentalmente semelhante àquela divulgada por Steward e Faron (1959), como grupos igualitários. Etnografias como as de Basso e Viveiros de Castro compõem este corpo. É importante notar que a oposição de referências – sociedades igualitárias “da floresta” *versus* chefaturas amazônicas – corresponde a diferentes referências temporais: Heckenberger olha para o Alto Xingu do passado e o compara a outras sociedades amazônicas pré-colombianas, enquanto Basso olha para o Alto Xingu e para as sociedades amazônicas presentes.

Este último aspecto se relaciona diretamente com o tratamento dado, em cada modelo, à disputa em torno do poder. Nem Heckenberger nem Basso ignoram sua existência, nem remetem-na somente a diferenças conjunturais entre “teoria” e “prática”. Heckenberger toma como “mais verdadeira” a estrutura política pré-colombiana inferida a partir da combinação da teoria indígena atual com certas evidências arqueológicas, e daí conclui que desvios desse suposto sistema são resultado de alterações “ecológicas” – basicamente, da queda demográfica. Basso apresenta o faccionalismo e estratégias de aquisição do poder diferentes da transmissão hereditária de *status* - por exemplo, o acúmulo de funções cerimoniais - como partes integrantes do sistema. Nesse sentido, creio não ser exagero aproximar sua etnografia da perspectiva clastreana, pois a autora parece preocupada em apontar os vários mecanismos que impedem a concentração do poder, tanto

pela instabilidade da posição o chefe, quanto pela inexistência de uma camada social efetivamente distinta.

Na tradição evolucionista, a chefatura é caracterizada, enquanto estágio intermediário entre a tribo e o Estado, pela institucionalização do poder, a extensão regional da influência do governante, e algum grau de hierarquia social fundada na transmissão hereditária de *status* (Heckenberger, 2005:20). Estes três aspectos são problemáticos em relação ao Alto Xingu, isto é, aparecem de formas divergentes nas etnografias. A descrição de uma chefia institucionalizada contrasta com a dupla significação dos termos nativos que designam tanto uma espécie de aristocracia quanto um cargo de liderança; este, por sua vez, parece ser, segundo as etnografias de Basso, Viveiros de Castro etc., necessariamente associado a certos *status* independentes do *status* de “nobre”. Entramos então no problema da hierarquia social. Seria o sistema xinguano atual baseado na distinção hierárquica entre linhagens, com a disputa política ocorrendo somente dentro desta camada privilegiada? Notemos que a crítica à noção de linhagem para o entendimento da organização social xinguana (cap. 3) não está diretamente ligada à rejeição da imagem de uma sociedade hierarquizada, já que é possível haver hierarquia sem linhagens, e linhagens sem hierarquia. No entanto, a percepção da “flexibilidade” do sistema de classificação de pessoas, especialmente quanto à extensão amplamente variável das categorias de parentesco (de modo que a linhagem seja uma “falsa impressão”, como diz Galvão, 1953, sobre os Kamayurá, e como indica Maybury-Lewis, 1967, sobre os Xavante), torna problemática a noção de “clã cônico”, uma estrutura de linhagens ordenadas por *status* relativo. Assim, tanto o *lugar* do chefe quanto a *camada* social de “chefes” perdem seus contornos. A questão passa a ser a de decidir se tomamos essa pouca nitidez como um “falso arcaísmo” – uma adaptação do sistema a condições histórico-demográficas

limitadoras - ou se a vemos como ambiguidade estrutural, ignorando deliberadamente o problema da forma que teria este sistema no passado

autor nega a existência tanto de fatores ecológicos restritivos quanto do que chama de “contrato social” para a limitação do poder, pois questiona esta mesma limitação. De fato, um dos aspectos fundamentais da imagem da chefia xinguana projetada por Heckenberger é a afirmação da autoridade do chefe, que controlaria o acesso aos distintivos de *status* e principalmente à praça da aldeia, lugar do discurso/ação político. Este controle seria ainda auto-reproduzido, pois sua transmissão seria garantida aos filhos de chefe nos rituais de iniciação e rituais funerários *comandados pelo chefe*. Heckenberger segue fundamentalmente a crítica à Clastres feita por Santos-Granero a partir da análise do lugar do sacerdote entre os Amuesha, líder que, longe de ser um *prisioneiro do grupo* como o chefe clastreano, seria antes um *favorito dos deuses* (1993). Caberia perguntar então se, para Santos Granero, o grupo ele próprio não seria *prisioneiro dos deuses*...

Não procurei, nas teses apresentadas aqui em oposição à tese de Heckenberger, nem dados nem formulações que confirmassem a teoria de Clastres sobre o controle do poder do chefe pelo grupo, até porque esta aproximação não é feita pelos autores analisados. A idéia de modelo clastreano aqui está mais ligada à percepção de elementos *internos ao sistema político* que representariam limitações à autoridade do chefe, de modo que, nas palavras de Clastres, a “tendência ao sistema” fosse representada pela ação de forças centrífugas em oposição ao movimento centrípeto/centralizador (Clastres, 1963). No caso xinguano, esta discussão liga-se ao problema da natureza do poder político. Tanto Heckenberger, num pólo, quanto Basso, no outro, reconhecem haver uma combinação de hereditariedade e aquisição de *status* em vida. Heckenberger, porém, enfatiza o aspecto da descendência, vista como uma pré-condição para a aquisição de *status*es que permitiriam a efetivação da chefia, enquanto Basso apresenta um campo de manobra muito mais aberto, em que chefia parece ser virtualmente acessível a todos, mediante a manipulação das relações de

parentesco. O elemento crucial para a efetivação da liderança, na visão de Basso, passa a ser a aquisição de potência *não dos ancestrais, mas dos espíritos patogênicos*. É a partir do contato com estes espíritos que a pessoa torna-se dona de ritual e/ou xamã. Prefigurada na etnografia de Basso, esta interpretação é também adotada nos trabalhos de Viveiros de Castro e Menezes Bastos.

Parece haver uma associação entre a constituição do poder pela transferência vertical de potência (*status* adquirido por descendência) e um chefe *com poder*, por um lado, e a constituição do poder por transferência h

povos considerados inferiores como parentes (irmãos mais novos). O que nos interessa especialmente a este respeito é que a interpretação de Helms permite *desvincular dois aspectos da estrutura política xinguana que na tese de Heckenberger parecem inextricavelmente associados* – a aquisição do poder no eixo vertical (diretamente dos ancestrais) e a centralização do poder.

Outro problema que aparece na confrontação das etnografias xinguanas é a origem étnica da cultura regional. Heckenberger afirma não só ter havido um processo de aculturação assimétrica (ou enculturação) dos Tupi, Caribe e Trumaí pelos Aruaque, como também defende a tese da singularidade do *ethos* Aruaque em relação aos *ethoses* Tupi, Caribe, Pano etc. (todos os demais ameríndios em geral? Não está clara para mim a posição concedida aos Jê). Lembremos que, em 1965 (e, portanto, quando havia somente uma monografia extensa sobre um grupo xinguano, mesmo assim fruto da pesquisa precocemente interrompida de Buell Quain entre os Trumai) Egon Schaden lança a hipótese de que o sistema multiétnico do Alto Xingu teria resultado da aglomeração dos grupos locais por necessidade de defesa, sendo que, alegando haver “fracos padrões de liderança” em cada grupo e uma “paridade de recursos” entre eles, o autor explica que um padrão de relações horizontais e aculturação intertribal teria se estabelecido. Vê-se assim que a tese de Heckenberger de que os Aruaque teriam incorporado os grupos adventícios ao seu próprio padrão cultural está intrinsecamente ligada à afirmação de que estes grupos Aruaque seriam diferenciados dos demais exatamente porque seus padrões de liderança não eram tão fracos assim; Heckenberger sugere, de fato, que a estratificação social e a liderança Aruaque eram desenvolvidas o suficiente para motivar um movimento expansionista de elites conquistadoras, movimento curiosamente chamado, pelo autor, de “diáspora”.

Referências bibliográficas

- BARCELOS NETO, Aristóteles. 2004 *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- BASSO, Ellen B. 1973. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. Nova Iorque: Holt, Rinehart and Winston.
- _____. 1975. “Kalapalo affinity: its cultural and social contexts”. *American Ethnologist*, 2: 207-228.
- _____. 1995. *The Last Cannibals: a South American Oral History*. Austin: University of Texas Press.
- _____. 2000. “O que podemos aprender do discurso kalapalo sobre a ‘história kalapalo’?”. In: *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. In: FRANCHETTO, Bruna e HECKENBERGER, Michael (orgs.). Rio de Janeiro: UFRJ.
- BASTOS, Rafael J. de M. 1984/1985. “O ‘payemeramaraka’ Kamayurá – uma contribuição à etnografia do xamanismo do alto Xingu”. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP. pp 139-178.
- _____. 1987/88/89. “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. pp. 391- 426.
- BECKER [Basso], Ellen R. 1969. *Xingu Society*. Tese de doutorado. Chicago: The University of Chicago.
- BLOCH, Maurice (ed.). 1975. *Marxist Analyses and Social Anthropology*. Londres: Malaby Press Limited.

CARNEIRO, Robert L. 1978. "Political expansion as an expression of the principle of competitive exclusion". In: COHEN, Ronald; SERVICE, Elman R. (eds.). *Origins of the State. The Anthropology of Political Evolution*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, Inc. pp. 205-224.

_____. 1995. "The History of Ecological Interpretations of Amazonia: Does Roosevelt Have It Right?". In: SPONSEL, Leslie E. (ed.). *Indigenous Peoples and the Future of Amazonia. An Ecological Anthropology of an Endangered World*. Tucson e Londres: The University of California Press. pp. 45-70.

CLASTRES, Pierre. 2003 [1962]. "Troca e poder: filosofia da chefia indígena". In: *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac e Naify. pp. 43-64.

_____. 2003 [1963]. "Independência e exogamia". In: *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac e Naify. pp. 65-94.

_____. 2003 [1969]. "Copérnico e os selvagens". In: *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac e Naify. pp. 21-42.

_____. 2003 [1973]. "Elementos de demografia ameríndia". In: *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac e Naify. pp. 95-116.

_____. 2003 [1974]. "A sociedade contra o Estado". In: *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac e Naify. pp. 205-234.

_____. 2004 [1977]. "Arqueologia da violência: guerra nas sociedades primitivas". In: *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac e Naify. pp.229-270.

COELHO DE SOUZA, Marcela. 2000. "Virando gente: notas a uma história aweti". In: *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. In: FRANCHETTO, Bruna e HECKENBERGER, Michael (orgs.). Rio de Janeiro: UFRJ.

COHEN, Ronald; SERVICE, Elman R. (eds.). 1978. *Origins of the State. The Anthropology of Political Evolution*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, Inc.

- DESCOLA, Philippe. 1988. "La Chefferie Amerindienne dans l'anthropologie politique". *Revue Française de Science Politique*, 38 (5), pp. 818-827.
- _____. 1994. "Homeostasis as a Cultural System: the Jivaro Case". In: ROOSEVELT, Anna (ed.). *Amazonian Indians. From prehistory to the Present. Anthropological Perspectives*. Tucson: The University of Arizona Press. pp. 203-224.
- DOLE, Gertrude. 1964. "Shamanism and Political Control Among the Kuikuro". In: BECKER, Hans (ed.). *Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas*. Hannover, Druck: Munstermann-Druck GMBH. pp. 53-62.
- _____. 1976 "Anarchy without chaos: alternatives to political control among the Kuikuro" In: SWARTZ, Marc J. (ed.). *Political Anthropology*. Chicago: Aldine. pp. 73-88.
- DRENNAN, Robert. 1991. "Pre-hispanic Chiefdom Trajectories". In: EARLE, Timothy (ed.). *Chiefdoms, Power, Economy and Ideology*. Cambridge e Nova Iorque: Cambridge University Press.
- EARLE, Timothy. 1991. "The Evolution of Chiefdoms". In: *Chiefdoms, Power, Economy and Ideology*. Cambridge e Nova Iorque: Cambridge University Press. pp. 1-15.
- _____. 1997. *How Chiefs Come to Power. The political Economy in Prehistory*. Stanford: Stanford University Press.
- ENGELS, Friedrich. 1984 [1884]. *A origem da família, da propriedade privada e do estado: trabalho relacionado com as investigações de L.H. Morgan*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- FORTES, Meyer; EVANS-PRITCHARD, E.E. (eds.). 1987 [1940]. *African Political Systems*. Londres: KPI Limited.
- FRANCHETTO, Bruna. 1986. *Falar Kuikuro: estudo etnolinguístico de um grupo karíbe do Alto Xingu*. Tese de doutorado. Museu Nacional, UFRJ.

- FRIED, Morton H. 1978. "The State, the chicken and the egg: or, what came first?". In: COHEN, Ronald; SERVICE, Elman R. (eds.). *Origins of the State. The Anthropology of Political Evolution*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, Inc. pp. 35–48.
- FRIEDMAN, Jonathan.1975. "Tribes, States and transformations". In: BLOCH, Maurice (ed.). *Marxist Analyses and Social Anthropology*. Londres: Malaby Press Limited. pp. 161-203.
- FRIEDRICH, Paul. 1968. "The legitimacy of a cacique". In: SWARTZ, Marc J. (ed.). *Local-Level Politics. Social and Cultural Perspectives*. Chicago: Aldine Publishing Company. pp. 243-270.
- GALVÃO, Eduardo. 1979 [1953]. "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. pp. 73-119.
- _____.1979 [1949]. "Apontamentos sobre os índios Kamaiurá". In: *Encontro de Sociedades. Índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 17-38.
- GODELIER, Maurice.1975. "Modes of production, kinship and demographic structures". In: BLOCH, Maurice (ed.). *Marxist Analyses and Social Anthropology*. Londres: Malaby Press Limited. pp.3-28.
- GREGOR, Thomas.1977. *Mehinaku: the drama of daily life in a Brazilian Indian village*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____.1992. "Uneasy peace: intertribal relations in Brazil's Upper Xingu". In: HAAS, Jonathan (ed.). *The Anthropology of war*. Nova Iorque: The Cambridge University Press.

- GUASTI, Laura; LANDÉ, Carl H.; CHMIDT, Steffen W. e SCOTT, James C. (eds.).1977. *Friends, Followers and Factions. A Reader in Political Clientelism*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press. pp 220- 231.
- HECKENBERGER, Michael. 2000. “Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana”. In: FRANCHETTO, Bruna e HECKENBERGER, Michael (orgs.). *Os povos do Alto Xingu. História e Cultura*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- _____. 2000b. “Epidemias, índios bravos e brancos: contato cultural e etnogênese”. In: FRANCHETTO, Bruna e HECKENBERGER, Michael (orgs.). *Os povos do Alto Xingu. História e Cultura*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- _____.2005. *The Ecology of Power. Culture, Place and Personhood in the Southern Amazon A.D. 1000-2000*. Nova Iorque: Routledge.
- HELMS, Mary W. 1993. *Craft and the Kingly Ideal. Art, Trade and Power*. Austin: University of Texas Press.
- HILL, Jonathan e SANTOS-GRANERO, Fernando (eds.). 2002. *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language and Culture Area in Amazonia*. Chicago: University of Illinois Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 1996 [1994]. “Shamans, prophets, priests ans pastors”. In: HUMPHREY, C. & THOMAZ, N. (orgs.). *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor: University of Michican Press. pp. 32-75.
- LATHRAP, Donald W.1975 [1970]. *O Alto Amazonas*. Lisboa: Editorial Verbo.
- LEACH, Edmund. 1996 [1954]. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Edusp.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2003 [1949] *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes
- _____.1993. “Un autre regard”. *L’Homme*, 126-128: 7-10.

- MAYBURY-LEWIS, David. 1974 [1967]. *Akwẽ-Shavante Society*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- _____.1979. "Conclusion: Kinship, Ideology and Culture". In: *Dialectical Societies. The Gê and Bororo os Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press. pp 301-314.
- MEGGERS, Betty J. 1977 [1971]. *Amazônia, a ilusão de um paraíso*. Rio de Janeiro: civilização Brasileira.
- _____.1995. "Judging the Future by the Past: The Impact of Environmental Instability on Prehistoric Amazonian Populations". In: SPONSEL, Leslie E. (ed.). *Indigenous Peoples and the Future of Amazonia. An Ecological Anthropology of an Endangered World*. Tucson e Londres: The University of California Press. pp 15-44.
- MENGET, Patrick. 1993. "Les frontières de la chefferie: remarques sur le système politique du Haut Xingu (Brésil)". *L'Homme*, Paris, vol. 33 n. 126-128, pp.59-76.
- _____.2001 [1977]. *Em nome dos outros. Classificação das relações sociais entre os Txicão do Alto Xingu*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia Assírio e Alvim.
- MORGAN, Lewis. 1980 [1877]. *A sociedade primitiva*. Lisboa: Presença.
- MURPHY, Robert F.; QUAIN, Buell. 1966 [1955]. *The Trumai Indians of Central Brazil*. Seattle: The University of Washington Press.
- OVERING KAPLAN, J. 1977. "Orientation for paper topics" e "Comments" ao simpósio "Social Time and Social Space in Lowland South America". In: *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, vl II.: 9-10 e 387-394.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. 1973 [1935]. "Sucessão patrilinear e matrilinear". In: *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes.

- ROOSEVELT, Anna C. 1987. "Chiefdoms in the Amazon and Orinoco". In: DRENNAN, Robert D. E URIBE, Carlos A. *Chiefdoms in the Americas*. Lanham: University Press of America.
- _____.(ed.) 1994. "Amazonian Anthropology: Strategy for a New Synthesis". In: *Amazonian Indians. From prehistory to the Present. Anthropological Perspectives*. Tucson: The University of Arizona Press. pp. 203-224.
- SAHLINS, Marshall D. 1970 [1968]. *Sociedades Tribais*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- _____.1977 [1963]. "Poor man, rich man, big-man, chief: political types in Melanesia and Polynesia". In: GUASTI, Laura; LANDÉ, Carl H.; CHMIDT, Steffen W. e SCOTT, James C. (eds.) *Friends, Followers and Factions. A Reader in Political Clientelism*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press. pp 220- 231.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. 1986. "Power, ideology and the ritual of production in Lowland South America". *Man*, 21 (4): 657-679.
- _____. 1993. "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: 213-230.
- _____.2002. "The Arawakan Matrix: Ethos, Language and History in Native South America". In: HILL, Jonathan e SANTOS-GRANERO, Fernando (eds.). *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language and Culture Area in Amazonia*. Chicago: University of Illinois Press.
- SCHADEN, Egon. 1972 [1965]. "A aculturação intertribal". In: FERNANDES, Florestan. *Comunidade e sociedade no Brasil. Leituras básicas de introdução ao estudo macro-sociológico do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- SERVICE, Elman R. 1978. "Classical and moderns theories of the origins of the government". In: COHEN, Ronald; SERVICE, Elman R. (eds.). *Origins of the State. The Anthropology of Political Evolution*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, Inc. pp. 21-34.

- STEINEN, Karl von den. 1940 [1894]. *Entre os aborígenes do Brasil Central*. São Paulo: separata renumerada da “Revista do Arquivo” Nos. XXXIV a LVIII, Departamento de Cultura.
- STEWART, Julian. H. e FARON, Louis.C. 1959. *Native Peoples of South America*. Nova Iorque, Toronto e Londres: McGraw-Hill Book Company, Inc.
- STOLZE LIMA, Tânia. 1996. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi”. In: *Mana. Estudos de antropologia social*. vol.2, n.2, pp 21-47.
- SWARTZ, Marc J. (ed.). 1968. *Local-Level Politics. Social and Cultural Perspectives*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- SZTUTMAN, Renato. 2005. *O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- TURNER, Victor. 1968. “Mukanda: the politics of a non-political ritual”. In: SWARTZ, Marc J. (ed.). *Local-Level Politics. Social and Cultural Perspectives*. Chicago: Aldine Publishing Company. pp 135-150.
- VILAÇA, Aparecida. 2000. “Relations between funerary cannibalism and warfare cannibalism: the question of predation”. In: *Ethnos*, 65: 83-106.
- VILLAS-BOAS, Cláudio; VILLAS-BOAS, Orlando. 1974 [1970]. *Xingu. Os índios, seus mitos*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1977. *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu. Os Yawalapití*. Tese de mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional UFRJ.

- _____. 2002. “Esboço de cosmologia Yawalapití”. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac e Naify. pp. 25-86.
- _____. 2002b. “O problema da afinidade na Amazônia”. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac e Naify. pp 87-180.
- _____. 2002c. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac e Naify. pp. 401-456.
- _____. 2002d. “Imagens da natureza e da sociedade”. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac e Naify. Pp. 317-344.

ZARUR, George. 1975. *Parentesco, ritual e economia no Alto Xingu*. Brasília: Funai.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)