UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

# Datsi'a'uwẽdzé

## Vir a ser e não ser gente no Brasil Central

Guilherme Lavinas Jardim Falleiros

Tese apresentada ao Programa
de Pós-graduação emAntropologia Social
do Departamento de Antropologia
da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
da Universidade de São Paulo,
para a obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientadora: Professora Doutora Beatriz Perrone-Moisés

VERSÃO CORRIGIDA

Santo André
2011

**Resumo**

Este trabalho parte de uma pesquisa etnográfica junto ao povo A'uwẽ-Xavante – falante de uma língua do tronco lingüístico Macro-Jê, habitando hoje regiões do leste do estado do Mato Grosso (Brasil) – com viagens realizadas entre os anos 2008 e 2010.

A partir dos dados obtidos em campo e do debate com a produção etnográfica e antropológica sobre os A'uwẽ-Xavante em particular e sobre os povos ameríndios em geral, considerando também outras contribuições teóricas, abordo as concepções a'uwẽ-xavante de "gente" e "pessoa" em seus mais variados aspectos, buscando compreender o processo de sua contínua constituição.

Tomo a experiência da captura do etnógrafo pelos sujeitos à pesquisa como base para esta compreensão – ainda que seja apenas uma "parte do todo" que aqui apresento. Capturado, o etnógrafo adquire uma potência de tornar-se gente, através de sua predação, familiarização e magnificação. Com isso, abordo questões que dizem respeito ao parentesco, ao paraparentesco (como as metades agâmicas e as classes de idade), aos rituais, à relação transformista entre humanidade e não-humanidade, à constituição política da pessoa e aos cargos cosmopolíticos.
Palavras chave: pessoa, captura, aparentamento, paraparentesco, magnificação, etnografia

**Abstract**

This work is based on an ethnographic research amongst the A'uwẽ-Xavante people – who speak a language of the Macro-Jê linguistic trunk, now inhabiting areas of eastern Mato Grosso (Brazil) – conducted between the years 2008 and 2010.

From data obtained in the field and in discussion with ethnographic and anthropological production about the A'uwẽ-Xavante in particular and the Amerindians in general, also considering other theoretical contributions, I address the a'uwẽ-xavante conceptions of humanity and personhood in their many aspects, seeking to understand the process of its ongoing constitution.

I take the experience of the ethnographer being captured by the subjects of research as a basis for that comprehension – although it is only a "part of the whole" presented here. Captured, the ethnographer acquires a potency of becoming human through the predation, familiarisation and magnification. With that, I address issues concerning kinship, para-kinship (such as agamic moieties and age classes), rituals, the transformist relation between humanity and non-humanity, the political constitution of the self and cosmpolitical offices.
Keewords: person, capture, akining, para-kinship, magnification, ethnography

## Agradecimentos

À CAPES, pela Bolsa de Doutorado, oferecendo condições de dedicação à pesquisa.

À FAPESP, que através do Projeto de Pesquisa Temática "Redes Ameríndias, geração e transformação nas terras baixas sul-americanas", desenvolvido junto ao Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP, deu suporte à minha pesquisa de campo.

À Associação Xavante Warã, que me abriu as portas de um mundo que eu só conhecia através dos livros.

À Universidade de São Paulo e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, que me propciaram esta experiência acadêmica, de aprendizado e produção de conhecimento num campo tão árido quanto a etnologia ameríndia.

Ao Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII) e todos os seus pesquisadores, professores, colegas e secretário (o cordial Frank Nabeta), com quem pude participar de debates, discussões, leituras, pesquisas e produção coletiva de saberes a respeito dos povos ameríndios, uma área do conhecimento tão louvada nos circuitos especializados e ao mesmo tempo tão negligenciada pelo público, que desconhece aqueles que um mito fundador da brasilidade diz comporem um de seus três pilares. Que este trabalho seja digno do momento de mudança pelo qual passa o núcleo, em sua transformação em algo maior, o Centro de Estudos Ameríndios (CEstA).

A todos os amigos que fiz neste processo, que contribuíram de algum modo com a minha pessoa, em todos esses anos de USP e durante o doutorado. Um cumprimento especial à Ana Yano, André Drago, Daniel Andrade, Fernando Vianna, Joana Cabral de Oliveira, Luísa Valentini e Renato Soares, que me ajudaram em questões de redação e em momentos difíceis da tese. Um abraço a todos os meus demais amigos, alheios ao mundo acadêmico – sou grato à sua paciência em aturar minhas ausências, ocupado em meu interminável trabalho antropológico. Um especial para Rosenayê Mello, que me ajudou com a preparação das fotografias da tese.

À minha orientadora Beatriz Perrone-Moisés, sempre paciente, a quem devo grande dose de minhas referências e considerações teóricas, e aos professores e amigos Marcos Lanna e Gabriel Barbosa, que participaram de minha banca de qualificação e com quem pude dialogar. Às professoras Marta Amoroso, que incentivou moral e intelectualmente minhas hipóteses de trabalho, e Sylvia Caiuby Novaes, em cuja aula de graduação ouvi pela primeira vez sobre o contraste da relação entre os Tupi e os Jê a respeito de seus antropólogos: os primeiros enfatizando-os como cunhados e os segundos como filhos adotivos.

À minha família, meus pais e minha esposa Fhoutine Marie, que sempre me apoiaram e me ajudaram a seguir este caminho tão pouco rentável em termos financeiros. Também à minha pequena afilhada, Halina Okazaki Stavale, que se contentou com minhas intermitentes visitas entre uma viagem e outra.

Às pessoas que me receberam e ajudaram durante minhas viagens de campo, especialmente a família de Adiléa Britto de Lima – parentes que descobri e fiz neste processo – e a amiga Carolina Sobreiro e seu pai, O Sombra.

Um agradecimento fundamental a todo o povo A'uwẽ-Xavante, com quem tenho aprendido a ser gente mesmo.

Em memória de meu sogro Paulo Sérgio da Silva Souto, meu avô adotivo José Pedro Tsere'rãi'ré, meu bisavô antropológico David Maybury-Lewis e meu colega Luís Fernando Pereira, pessoas a quem sou grato em vários sentidos, e que partiram enquanto eu ia e vinha entre as passagens e paragens desta pesquisa.

Dedico este trabalho ao coletivo Ativismo ABC e à Casa da Lagartixa Preta "Malagueña Salerosa", com quem tento colaborar na invenção ou descoberta de um mundo outro. Espero que esta pesquisa tenha algo a acrescentar nesta jornada.

**Alerta ao leitor**

Acredito que toda experiência remeterá a algo anterior a ela. Os princípios que se tomam como constitutivos da realidade são balizas de algo que só pode ser recuperado retroativamente. Assim, a experiência é do passado (mesmo experiências de predição do futuro) e só faz sentido enquanto algo a ser passado adiante. Tal concepção não é nova e se aproxima à de Walter Benjamin em *O Narrador,* no sentido de que a experiência só é vívida se for transmitida. Pois a viagem etnográfica e seu trabalho podem vir como resposta ao que Benjamin julgou ser a pobreza da experiência moderna. E a etnografia, uma maneira de capturar a experiência numa rede que, apesar de sempre deixar algo escapar, também apreende muita coisa, como disse Mauss sobre as antropologias. A seu modo, os A'uwẽ-Xavante parecem saber disso. Como me falou uma vez Tseredzaró (a respeito de quem o leitor conhecerá um pouco nas páginas a seguir), o antropólogo tem de experimentar "tudo", caso contrário terá uma "má experiência".

É com o intuito de transmitir esta experiência que o texto que lhes apresento a seguir segue percursos tão tortuosos. É por uma necessidade maior que a do estilo que alterno, na escrita, a descrição e a reflexão; o campo em trabalho (de parto, de construção) e o trabalho teórico; os mitos e as atitudes; a filosofia a'uwẽ-xavante encorporada em seu modo de vida, a forma como sou levado a vivê-la e as filosofias de minhas outras vidas quando estou longe deles. Esta fórmula, um método um tanto selvagem, procura assemelhar-se à minha própria experiência de campo, à maneira como vivo e reflito durante o trabalho, que é um trabalho tanto discursivo quanto ritual. Experiência que só faz sentido justamente por ser afetada pelos modos a'uwẽ-xavante: sua maneira de andar pelas trilhas do serrado (ou mesmo pela cidade) desgarrando-se e reagrupando-se em pontos de encontro menos ou mais difusos ou aproveitando pistas e oportunidades que surgem de surpresa, seu modo de alongar-se nas falas durante as reuniões no pátio da aldeia onde podem parlar simultaneamente em conversas paralelas, o jeito como pessoas entram e saem de jogos ou ritos "à francesa" – ou mesmo das casas uns dos outros – e tantas outras situações.

Não foram raras as vezes em que, em meio a uma dança coletiva, eu tentava ao mesmo tempo decorar a letra, emular a técnica do corpo, adaptar-me ao ritmo da canção, manter uma lista mental dos tópicos e notas que levaria ao caderno de campo e, ainda por cima, arriscar-me em filosofar comigo mesmo. Enquanto jogava vôlei ou futebol com os A'uwẽ-Xavante, às vezes correndo atrás de duas bolas (por aqueles que não vêem tanta graça em jogar com uma bola só), tentava não fazer má figura a respeito de minhas desajeitadas habilidades e ainda assim entender as

regras do jogo, os jogos de corpo e jogos verbais. Em meio a isso, muitas vezes encontrava-me refletindo sobre como me tratavam.

Todas essas alternâncias entre agir e refletir sobre a ação, ou entre pensar com o corpo e tomar atitudes com a mente, projetam-se em meu texto. Assim, alerto ao leitor para que não tropece nos degraus de mudanças repentinas entre planos descritivo e reflexivo, e que não escorregue em momentos mais lisos de fusão entre os dois, num vale de reentrâncias e correntes fluidas.

E para que confie na continuidade dos fios da meada que são costurados entre idas e vindas no tecido textual, entregando-se sem medo de se perder.

Refletindo sobre este processo a partir de um método um pouco menos selvagem, acredito que, mesmo não sendo um novelista policial, o trabalho do etnógrafo envolve lidar com a apresentação dos dados de maneira indiciária, abdutora: mostrando os rumos e pistas de sua descoberta, matérias primas de sua invenção – e assim revelando suas limitações. Possibilitando que o leitor siga estas trilhas e participe parcialmente destas descobertas e invenções, ou que trilhe as pistas de modo desviante daquele que o texto trilha. Deixando que o leitor tome do texto algo daquela experiência ao acompanhar seu processo laboratorial, conhecendo evidências das hipóteses aventadas. Para que possa inclusive contar a história a seu modo. Afinal, como já dizia Lévi-Strauss, contar uma história é sempre recontá-la e, em alguma medida, contradizê-la. Algo de que nem o etnógrafo escapa.

Por outro lado, os dados podem ser tão fartos quanto as peças, trecos e cacarecos de uma oficina de bricolagem, que muitas vezes dão forma a algo que aparentemente não estava lá. É como a montagem de um jogo de armar cujo resultado é fruto mais de um retro-projeto do que de um projeto. A fartura de dados resulta numa sobra, cujo processo de descarte é tão constitutivo da pesquisa, da escrita e das hipóteses quanto aquilo que não é jogado fora.

Recordo-me de uma aula do Professor Kabenguelê Munanga, na qual este mencionou um ditado africando que dizia: “às vezes, o caçador sai de casa prometendo um elefante, mas só consegue voltar trazendo um macaco”. As vicissitudes do trabalho etnográfico, em seus diversos estágios (observação participante, caderno de campo e escrita etnográfica), envolvem todo tipo de perda que, assim como aquilo que foi ganho, tem também seu valor. Resta esperar que o caçador possa apresentar, em sua pantomima no regresso ao lar, como lhe escapou o espalhafatoso elefante e como lhe coube o macaco – perturbadoramente humanóide.

****

## Apresentação

Esta tese tem como objetivo apresentar o que é tornar-se gente para os A'uwẽ-Xavante.

Trata-se de povo indígena habitante de território no leste do Estado do Mato Grosso (Brasil) o que, para eles, não é sem sentido: tornar-se gente está diretamente ligado ao lugar e à ecologia.

Por conveniência, a partir de um critério inicialmente lingüístico, inclui-se os A'uwẽ-Xavante dentre os povos Jê, falantes de línguas do tronco Macro-Jê. Se este critério não distingue, em si, os sentidos a'uwẽ-xavante do que vem a ser a fala e a língua propriamente humanas, ele pode incluí-los num campo de reflexão mais amplo não só sobre a língua e a filosofia "nativa" falada nestas línguas, mas também sobre outras questões tocantes a estes povos.

Quanto ao tornar-se gente, abordo diferentes manifestações, processos e elementos que elucidem o tema. Fui instigado ao assunto com base em minha experiência de campo, marcada pela forma como os A'uwẽ-Xavante aplicavam ou não este processo sobre mim, num jogo de alterações e assemelhamentos, e pela forma como eu aceitava entrar neste jogo. Assim, minha experiência como alguém em processo de tornar-me gente como os A'uwẽ-Xavante é um fio condutor importante dos diversos enredamentos que apresento sobre a questão.

Tomo a predação familiarizante e a captura – noções que serão melhor escrutinadas adiante – como fundamento deste processo que reconstitui não só a pessoa do etnógrafo como é base da contínua constituição da pessoa a'uwẽ-xavante, incluindo seus aspectos mais coletivos. Resumidamente, trato este processo como um vetor que se move no eixo de um pêndulo (para usar uma figura das mais básicas das que apresento na tese), entre a semelhança e a diferença, o conflito e a pacificação, o poder e o contra-poder (noções que serão fundamentadas ao longo dos próximos capítulos).

O debate sobre temas políticos, por assim dizer, não é fortuito: a constituição da pessoa está intimamente relacionada à questão do poder.

Esta pessoalidade política que, operando conforme o processo de tornar-se gente, tem o fora-de-si como elemento constitutivo. Não é à toa, portanto, que o etnógrafo, enquanto estrangeiro que se torna gente, participe de relações e assuma posições definitivas do lugar – ou do não-lugar – do poder para os A'uwẽ-Xavante. O que inclui cargos e encargos rituais e políticos. Passando por relações com a fonte original e exterior de um poder que é tão cósmico quanto político, tão mágico quanto ritual, tão simbólico quanto ecológico.

Defendo também um diálogo da filosofia nativa a'uwẽ-xavante com antropologias e

filosofias não necessariamente indígenas para tratar do problema cosmopolítico da relação entre multiplicidade, dualidade e unidade. Este diálogo recupera a aproximação entre simbolismo e corpo, magia e parentesco, dádiva e antropofagia, emaranhados na constituição do tecido coletivo. Pois o processo de tornar-se gente manifesta-se numa rede vital que inclui as mais variadas pessoas – "índios" e "brancos", humanos e super-humanos, antepassados e animais, vivos e mortos, jovens e velhos, homens e mulheres etc. - e que opera cortes tão gentis quanto violentos, demarcando transições e permanências, passagens e fases, estados que tendem à instabilidade. Este processo pode ser tratado como uma cadeia alimentar, intimamente ligada ao parentesco (das relações não só entre afins mas entre consangüíneos) e a ao paraparentesco (sobretudo na relação entre classes de idade). Que se conecta a (e se confunde com) uma cadeia de reações e transformações mais ampla, fazendo e desfazendo vínculos em sua mutante relação com a fonte de poder.

A filosofia e a prática a'uwẽ-xavante foram abordadas a partir de alguns termos que deram baliza ao texto, como *dahöiba* (corpo, pessoa, vida etc.) e *dahöiba uptabi* (corpo mesmo, alma etc.), *a'uwẽ* (gente, "índio" etc.) e *a'uwẽ uptabi* (gente mesmo). Com isso, é possível discorrer não só sobre o parentesco mas também sobre o paraparentesco como elemento fundamental do processo de gentificação (o tornar-se gente).

Diversos dados de campo, elementos novos na etnografia a'uwẽ-xavante, são apresentados como pistas que corroboram tais conclusões – e não só aqueles referentes à experiência "pessoal" do etnógrafo. A não ser que por experiência pessoal compreenda-se tudo aquilo que a pessoa é capaz de capturar de outras pessoas, ceder para outras pessoas, todas as suas relações. Tomam-se assim os dados como dádivas – que incluem leituras de outras etnografias, observações factuais diversas, narrativas, usos de palavras e termos, usos de adornos e objetos, comportamentos desde os mais verbalizados até os mais gestuais, indícios de estados de "espírito" com os quais o etnógrafo tece conjecturas, conjecturas que são arriscadas também a partir de pistas etimológicas. Com base nesses dados, apresento problemas a respeito da terminologia do parentesco propostos por novos elementos etnográficos, procuro resolver antigas charadas da etnografia a'uwẽ-xavante – como a do abandono do ritual de nominação feminina e o quase sumiço do suposto terceiro clã entre as metades exogâmicas –, faço apontamentos para uma resposta à questão do perspectivismo amazônico posta aos a'uwẽ-xavante, propondo também uma noção de parentesco potencial através do cruzamento de diversas evidências.

Suspeito que a variedade de dados e elementos que trago para a discussão a respeito dos A'uwẽ-Xavante – e com os A'uwẽ-Xavante – seja fruto daquele método "alternado" de relação

entre reflexão e experimentação ao qual aludi no Alerta ao Leitor. A reflexão durante a participação – ou a participação reflexiva – ajuda o etnógrafo a ir atrás de mais dados e mais pistas, intensificando seu trabalho evidencial.

Enfim, proponho não só considerações a respeito do que vem a ser e não ser A'uwẽ-Xavante como também a respeito daquilo em que se transforma o trabalho etnográfico a partir do instante em que o etnógrafo é capturado pela rede "nativa".

Coerentemente com diversos estudos sobre povos ameríndios, o processo de tornar-se gente não tem fim[1]. Porque, aqui, não cessa de oscilar entre pólos opostos. Tal oscilação parece ser o que tem garantido longa vida a esta gente, que vem a ser ora semelhante, ora outra, em relação às suas próprias fontes de vitalidade e poder. Fontes originais, passadas, das quais a diferença escapa e às quais é remetida.

***

Cabe agora apresentar algumas questões de ordem e de organização do texto e sua relação com a tese.

*

Além da convenção de se italicizarem títulos de livros, escrevo os termos em itálico quando se tratar somente de língua a'uwẽ-xavante ou de expressões a'uwẽ-xavante em língua portuguesa. Por este motivo, termos em língua estrangeira, latinismos etc. não serão escritos em itálico.

São marcadas em itálico aquelas expressões cujo sentido seria equívoco para o leitor de língua portuguesa (ou do português brasileiro) se desconsiderado o sentido propriamente a'uwẽ-

1 No caso dos povos Jê em particular, vale aqui o que já foi dito, por exemplo, a respeito dos Mebengokré: "praticam sua própria condição e constituição como um processo, um fluxo, algo em permanente produção e jamais acabado" (Cohn 2008: 5). Em termos mais gerais, considerando a "socio-lógica" ameríndia como sendo uma "fisio-lógica" (Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro 1979), sua instabilidade transformacional (Vilaça 2005, Taylor 1996) está ligada a transformações corporais (Viveiros de Castro 2002a) que se efetivam a partir da convivência, compartilhamento alimentar, transferência de fluidos corporais, modificações da "superfície" do corpo como marcas, perfurações, pintura e mesmo roupas (Conklin 2000, 2001; Fausto 2002, 2007; Gow 1991, 2000; Lagrou 2000; Rival 1998, 1999; Vilaça 2005, 2007, dentre outros). Levo em conta que tais transformações envolvem técnicas do corpo e outros conhecimentos, com referências abordadas ao longo da tese. Tais transformações estão ligadas à condição de humanidade a'uwẽ-xavante, como em outros casos ameríndios em que a humanidade e a personitude, dadas as circunstâncias, relações e perspectivas, pode ou não ser estendida a entidades diversas, como animais e espíritos (Taylor 1996 e 1998, Vivieros de Castro 2002). As especificidades destas condições para o caso a'uwẽ-xavante são abordadas ao longo da tese.

xavante dado aos termos. Também serão marcados em itálico alguns termos que, noutras passagens do texto, aparecem não marcados, como clã e linhagem, por exemplo, dado que ora são usados enquanto termos antropológicos, ora enquanto "nativos" - capturados, sem dúvida, do vocabulário antropológico com o qual os A'uwẽ-Xavante entraram em contato a partir das pesquisas de David Maybury-Lewis. Esses termos – clã, linhagem, descendência, dentre outros – envolvem controvérsias complicadas, abordadas em cada oportunidade com o apoio de noções em língua "nativa" e de sua filosofia (que é, em grande medida, uma filosofia corporal, que se aplica ao corpo pessoal e coletivo, que pensa a partir do corpo e que se manifesta pelo corpo). Outros termos cujos sentidos podem ser disputados – como origem, tradição, predação etc. - também envolvem controvérsias que não se resumem à tradução e serão considerados caso a caso. Mais do que evitá-las, apresentar em itálico o uso de termos em português pelos nativos visa apontar para a as controvérsias, diferenciando o uso que fazem dos termos do uso que eu e os antropólogos fazemos.

Enfim, o itálico é usado em casos marcantes de confusão lingüística e conceitual (em se tratando da relação entre línguas tão distintas), principalmente nos termos de parentesco, já que o uso desses termos em português pelos A'uwẽ-Xavante é freqüente em suas relações com o etnógrafo.

É preciso dizer que o uso dos termos em língua portuguesa pelos A'uwẽ-Xavante não é conceitualmente preciso. Não se tratam de categorias inequívocas, sendo muitas vezes traduções localizadas feitas pelos próprios em sua fala. A referência a termos de parentesco em português a'uwẽ-xavante, por exemplo, não pode ser considerada em todos os lugares idêntica à da terminologia de parentesco em língua a'uwẽ-xavante, já que o português continua sendo uma segunda língua e o grau de familiaridade dos A'uwẽ-Xavante com ela é variável. O que se pode sugerir é que o uso de termos em português seja guiado por uma certa bricolagem coerente com os modos a'uwẽ-xavante. Imagino que as palavras sofram operações de aproximação e contágio semelhantes àquelas do aparentamento a'uwẽ-xavante debatido na tese.

Nesse sentido, para se fazerem entender por mim, algumas vezes juntam termos criando palavras compostas: *pai-sogro*, *filho-genro*, *tios-pais*, *tias-mães* etc. Apesar de indicativos de uma operação de tradução difundida entre os A'uwẽ-Xavante, esses usos são eventuais. Eventos que remetem, contudo, a uma estrutura, para falar como Marshall Sahlins (1990).

Alguns termos que julgo controversos em demasia, seja por discordar em grande medida de suas aplicações – ainda que sejam correntes em Antropologia –, seja por não ter tomado ainda uma posição sobre eles nem escolhido um viés para abordá-los (suspendendo, com isso, a crítica),

mantenho entre aspas. Também mantenho entre aspas os termos citados diretamente de outros autores ou informantes – antes de tornar seu uso corrente ao longo da tese, seja este o caso.

Ademais, sentenças e palavras não marcadas em itálico também podem expressar modos a'uwẽ-xavante, sendo até ditas por eles. São reduzidas as defesas da linguagem que utilizo contra o contágio por noções filosóficas diversas, sobretudo noções a'uwẽ-xavante. Por bem, todo o texto é afetado pelos modos, pensamentos e práticas daqueles sobre quem discorre. Creio que este contágio, esta mistura e esta transformação sejam próprios da Antropologia, ao menos daquela que se faz aqui. De modo que algumas palavras poderão aparecer ora em itálico, ora entre aspas, ora sem marcação, dependendo de seu contexto na frase e no argumento. Este trânsito das palavras entre diferentes mundos se assemelha, em alguma medida, ao trânsito do antropólogo em relação aos A'uwẽ-Xavante: por um lado, como um termo condicionado pelas diferentes posições que pode assumir no vetor pendular que constitui o fundamento relacional a'uwẽ-xavante e, por outro lado, pelo efeito dos modos do antropólogo (e tanto da antropologia quanto de modos estrangeiros aos a'uwẽ-xavante) sobre o "nativo", ambos em contínua retroalimentação.

*

Tomo por convenção a notação para posições genealógicas com iniciais em inglês (F para "pai", M para "mãe", S para "filho"; D para "filha"; C para "filho/a" independente do sexo, W para "esposa", H para "marido", B para "irmão", Z para "irmã" – referindo-se a "sister" para diferenciar-se do S de "son"). As combinações que surgem subentendem o genitivo da língua inglesa: MBSW para "esposa do filho do irmão da mãe", FFBSS para "filho do filho do irmão do pai do pai" e assim por diante.

Assim, evita-se algumas confusões com noções da língua portuguesa como "primo" - que no uso cotidiano brasileiro se estende tanto para FBS, MZS, MBS, FZS e outros "graus" (como também diz-se na linguagem corrente): FFBSS, por exemplo. Todavia, termos como este aparecem ao longo da tese dado seu uso pelos A'uwẽ-Xavante: quando dizem *primo*, por exemplo, referem-se a algum parente do lado paterno como FBS, FFBSS etc., dependendo tanto da genealogia como da convivência (como às vezes acontece no uso brasileiro), mas poderiam também chamar de *irmão* uma pessoa nessas mesmas posições genealógicas.

Com este comentário antecipa-se que o parentesco a'uwẽ-xavante não se encaixa precisamente num modelo genealógico do qual a convenção notacional à qual recorro é emblemática. Aqui a distinção entre parentes "verdadeiros" (que em a'uwẽ-xavante poderiam ser chamados de *uptabi*) e "classificatórios" é discutível no sentido de que o aparentamento por

convivialidade e familiarização torna a classificação muito mais relacional e mutante do que absoluta, pois faz com que parentes "classificatórios" se tornem parentes "verdadeiros" não só devido ao contágio da contigüidade corporal mas também dependendo do "contexto" ou da relação em jogo. Ainda que certas considerações clássicas como a do "princípio da unidade do grupo de germanos" (Radcliffe-Brown 1952) façam bastante sentido: o princípio da equivalência entre germanos (sobretudo os do mesmo sexo ou gênero) segundo o qual "irmãos do pai" (FBs) sejam também "pai" (F), pode estender-se para muitos *a'uwẽ* através da convivência. Isso posto, deve-se reconhecer que, por exemplo, uma pessoa pode dizer que "fulano" é *irmão* de "beltrano", enquanto outra pessoa pode dizer que "fulano" é *primo* de "beltrano", ou a mesma pessoa pode enunciar cada uma das relações em contextos diferentes.

Isso acontece com os próprios termos em a'uwẽ-xavante, como se verá. O que pode ter como efeito quadros genealógicos discordantes: como mostra Vianna, comparando as discrepâncias entre genealogias sobre as mesmas pessoas traçadas por dois informantes diferentes, cada informante pode justificar-se dizendo que as informações elencadas pelo outro estão "erradas" (Vianna 2001: 229). O que acontece por causa dos curto-circuitos "genealógicos" causados pela adoção e por outras formas de aparentamento por convívio.

*

Utilizo neste texto as convenções fonéticas da língua a'uwẽ-xavante (*a'uwẽ mreme*) adotas por Lachnitt (2004b). As grafias das palavras em A'uwẽ-Xavante aqui apresentadas serão baseadas, quando possível, naquelas apresentadas por Lachnitt (2003, 2004a) ou deduzidas a partir destas obras.

A língua escrita A'uwẽ-Xavante não tem notação unificada. Notações diferentes são adotadas pelas obras do SIL (Summer Institute of Linguistics) (ver McLeod e Mitchell 2003) e também por textos oriundos da terra indígena de Pimentel Barbosa (cf. Sereburã et alii 1998). Por comodidade e por convívio com os A'uwẽ-Xavante que utilizam a mesma notação proposta por Lachnitt (e os estudos dos missionários salesianos), adoto a mesma referência.

A diversidade de escritas não deixa de ser um fato etnográfico. Nota-se uma congruência entre essas três diferentes escritas e a divisão geográfica dos A'uwẽ-Xavante proposta por Lopes da Silva (1986 [1980]) a partir das diversas histórias de contato pacífico entre os A'uwẽ-Xavante e os "brancos" no século XX: Aqueles que estabeleceram contatos com os missionários católicos (principalmente das terras indígenas de São Marcos e Sangradouro, mas também de Marãiwatséde, cujos habitantes migraram pelas outras terras), aqueles que passaram a se relacionar intensamente

com missionários protestantes (da terra de Marechal Rondon, principalmente) e aqueles intitulados "tradicionais", sem contato tão intenso com religiões cristãs (principalmente os de Pimentel Barbosa) poucas décadas atrás.

Hoje em dia, contudo, as influências missionárias são mais variadas. Por exemplo, a aldeia de Tsa'otõwawẽ, em área recentemente integrada à terra indígena de Sangradouro, é chamada de *crente*, ou seja, influenciada por missionários protestantes. Tive contato com poucas pessoas oriundas desta aldeia. Estas, por estudarem na escola indígena da aldeia Abelhinha, pareciam adotar o uso do local onde habitavam quando as conheci.

*

Quanto à forma do texto, quatro informações necessárias (ou alertas complementares).

Aquelas qualidades do texto sugeridas nos alertas iniciais ao leitor acabam resultando em um uso intensivo de notas de roda-pé. O que não impede que elementos apresentados em notas de roda-pé sejam retomados no texto principal ou dialoguem com as hipóteses principais.

Outros desvios textuais tomam forma de digressões, ao longo do texto, difíceis de demarcar. Tento pontuá-las por separações dentro dos subcapítulos entremeadas por um asterisco – o que nem sempre é possível quando o assunto se alonga. Quando as digressões forem mais específicas, demandarem maior atenção ou trouxerem dados e elementos novos para a antropologia a'uwẽ-xavante que perderiam destaque nos entremeios do texto, serão destacadas do texto separando-as entre símbolos de "jogo da velha" (#) e intituladas à parte.

O corpo da tese é entrecortado por algumas poucas figuras, gráficos e fotografias cujo posicionamento em meio ao texto – e não em anexo – tem a intenção de ilustrá-lo e também complementá-lo a partir de impressões só possíveis através da imagem.

Enfim, o leitor poderá identificar em algumas passagens do texto algo próximo ao "fluxo de consciência" (expressão não linear dos pensamentos como se manifestam para o próprio autor) ou ao solilóquio (expressão dos pensamentos e impressões de um personagem para uma audiência)[2]. Entretanto, se há nisso qualquer caráter de introspecção, ela só acontece a partir de uma anterior exospecção, por assim dizer. Enfatizo que, longe de tomar a escrita a partir de uma perspectiva individualista (o que seria aprisionar o conhecimento entre o misticismo e o ceticismo), creio que o

2 A este respeito, ver Humphrey (1976) e Auerbach (1976). Trata-se, aqui, de um movimento semelhante ao da literatura moderna em que convergem "[p]aisagem exterior e interior, encontro entre pessoas e seu "fluxo de consciência"" (Bezerra Teixeira 2003: 34). A diferença é que aqui a constituição se dá através de uma pesquisa etnográfica sob o rigor do método participativo, do registro em caderno de campo, de reflexões teóricas antropológicas e um diálogo com sujeitos a pesquisa.

fluxo do texto tal como se apresenta em algumas passagens seja uma conjunção da experiência etnográfica participante e da produção antropológica num mesmo processo, tomando tal processo como elemento da análise. Porque, nele, a construção da pessoa do antropólogo pelos "nativos" de uma "sociedade indígena brasileira"[3] é um dado científico importante. Só posso falar (e escrever) como personagem da pesquisa que empreendo justamente porque tanto constituo relações que são meu objeto de pesquisa quanto sou constituído por elas. Mais do que um foco em "mim mesmo", o foco é nas relações em que me envolvo e que me envolvem, bem como nas reflexões que elas suscitam. É através da relação, do envolvimento e do contágio que posso conhecer o outro, que posso conhecer gente: isto segundo pressupostos epistemológicos não só meus mas, sobretudo, dos próprios A'uwẽ-Xavante, como pretendo mostrar. Tal envolvimento contagia, então, o texto mesmo, e o excesso crescente (ou a repentina escassez) de digressões, referências e alternâncias procura expressar a relação entre caos e ordem estabelecida pelos próprios sujeitos à pesquisa.

****

3 Parafraseando texto antológico da etnologia brasileira, fundamental para a pesquisa que se empreende aqui: "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras" (Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro 1979).

# 1 – Capturando o Problema

## O dilema do cativo

Ao terminar o mestrado, tinha alguma dúvida sobre – mas planos suficientes para – dar prosseguimento ao trabalho com uma pesquisa de campo. Minha dissertação dedicou-se à leitura de etnografias sobre os A'uwẽ-Xavante por uma chave maussiana[4]; abrangendo um conjunto de circuitos de dádivas (casas, nomes, ornamentos, alimentos etc.) e pessoas; cogitando hipóteses sobre uma imagem axiomática do padrão relacional a'uwẽ-xavante entre hierarquia e insubmissão, concentrismo e diametralismo, tempo e espaço, tradição e predação.[5] Hipóteses que pediam uma ida a campo, para reterritorializar tais proposições, conferir se tudo se passava como se pensava que se passava ou, forçosamente, criar novos problemas perante os antigos.

Talvez por isso, fazendo contatos para o futuro, diante da iminente defesa da dissertação em meados de 2006, ao mandar convites eletrônicos para conhecidos, amigos e parentes, acabei

4 Sobretudo a partir dos ensaios de Marcel Mauss sobre a dádiva e sobre a noção de pessoa e pessoa moral (Mauss 2003 [1950]), conectando-os no sentido de que coisas e pessoas (e corpos, espíritos etc.) se misturam e se constituem mutuamente, através de suas circulações e vínculos. Sendo a dádiva considerada tanto nos seus movimentos temporalmente distintos do dar, receber e retribuir, tanto quanto a partir de seus paradoxos constitutivos: voluntariedade e obrigação, interesse e desinteresse, amizade e antagonismo, junção e separação. Recuperando esses elementos como base para o tratamento de noções a etnologia ameríndia, como a relação entre pessoas, corpos, nomes, prerrogativas rituais, comensalidade etc., a dádiva também é tomada como inspiração para se tratar de outros movimentos, como a predação, o tomar, o perder, o vingar.

5 Com o aproveitamento das noções de círculos de reciprocidade e englobamento do contrário, a partir de obras de Marshall Sahlins, Eduardo Viveiros de Castro e Tim Ingold, propus um esquema hipotético de três círculos concêntricos – o interior, o medial e o exterior, não absolutos mas relativos a pessoas morais dadas –, considerando relações de parentesco (sobretudo entre *sogro*, *genro* e *cunhados* – estes diferidos entre quem dá e quem toma *esposa*); relações sócio-políticas (relações de solidariedade e antagonismo entre classes de idade organizadas num circuito de reciprocidade); e relações entre clãs (duas metades exogâmicas – concebidas como clãs – e um "terceiro clã" cuja característica exogâmica e de filiação a metade era duvidosa segundo os dados bibliográficos) e sistemas rituais (o do *Danhono*, ligado às classes de idade, e o do *Wai'a* ou *Darini*, ligado à aquisição de poderes xamânicos). Assim, haveria uma relação de antagonismo e aquisição competitiva entre pessoas singulares ou coletivas situadas nas posições adjacentes e uma relação de solidariedade (ainda que hierarquizada) entre pessoas situadas em posições alternas. Um movimento de predação ontológica que se tradicionaliza a partir da assimilação pelo interior e sua redistribuição para o medial.

incluindo na lista o endereço de e-mail da Associação Warã[6]. Uma associação indígena a'uwẽ-xavante com quem eu havia poucos anos entrara em contato visando trabalho de campo em terra indígena para o mestrado, o que acabou não tendo prosseguimento por uma série de motivos. Pude, com isso, fazer uma leitura diferente, a partir de um viés específico, revelando nas etnografias existentes sobre os A'uwẽ-Xavante relações que não transpareciam em cada texto isoladamente. Porém, devido a este foco, não pude engajar-me numa pesquisa participante.

Entretanto, para Hipãrĩdi Top'tiro[7], presidente da associação Warã à época, isto não agradava. Sua mensagem eletrônica de resposta foi um protesto enérgico, em poucas palavras, contra minha empreitada. Como era possível uma pesquisa sobre seu povo sem a presença do pesquisador? Explicá-lo a Hĩparĩdi foi mais difícil do que para antropólogos entusiastas do trabalho de campo. Porque ele buscava não uma explicação, mas uma aceitação por minha parte de uma falta cometida.

Uma falta, como percebi de sua reação, com implicações tão morais quanto epistemológicas, pois pareceu-me, para ele, ter criado uma distância equivalente ao distanciamento presente na relação sujeito/objeto. O pesquisador como sujeito e o seu povo como objeto. Mas mais do que isso, uma distância que impossibilitava o convívio e o afeto[8] entre as pessoas envolvidas na relação. Sem mistura entre as partes, sem que a escrita de um se misturasse com a participação do outro e no outro, alteração necessária para o reconhecimento da alteridade em jogo. Uma participação que, no

6 "A Associação Warã orgulha-se em ser uma instituição regularmente constituída pelo povo A'uwẽ-Xavante da aldeia Idzô'uhu, que significa Abelhinha, localizada na Terra Indígena Sangradouro no Mato Grosso, Brasil. Somos uma entidade sem fins lucrativos criada em 1997, subordinada a um órgão deliberativo, a assembléia tradicional A'uwẽ-Xavante, que acontece no *Warã*, páteo central da aldeia. A nossa entidade tem como missão a preservação do *Ró*, o mundo Xavante, que representa ao mesmo tempo o cerrado e a cultura." - http://wara.nativeweb.org/associacao.html.

7 Hipãrĩdi também fez cursos de Antropologia na Universidade de São Paulo durante um certo período (não chegando a se graduar), onde conheceu o antropólogo Fernando Vianna, que reconhece em seu trabalho (2001 e 2008) a importância de Hipãridi como agente político no cenário indigenista nacional e do contato entre os A'uwẽ-Xavante e o mundo *waradzu*, o mundo dos "brancos".

8 Tomo a noção de afeto como desenvolvida por Favret-Saada (2005 [1990]) e explorada por Goldman (2005). Quando o "ser afetado" torna-se também um "ser tomado", nota-se que, ao "ser tomada" pelo circuito da bruxaria, assumindo papéis rituais que possibilitaram que ela dialogasse e produzisse o próprio fato etnográfico junto com os sujeitos à pesquisa, Favret-Saada tornou-se um "dado" fundamental da mesma pesquisa (Reinhardt 2006: 144-149). Tal situação reflete-se aqui, no sentido de que fui "tomado" pelos A'uwẽ-Xavante. Este "ser tomado", como todo dado concreto, acontece em meio a relações diversas daquelas experimentadas por Favret-Saada no Bocage Francês. Aqui, são relações de predação e aparentamento não só ameríndias como a'uwẽ-xavantes.

caso a'uwẽ-xavante[9], parece ter a ver com a própria participação dos corpos, das pessoas, da convivência, da comensalidade, da vida.

Uma pesquisa não presencial, enfim, seria muito pouco humana.

Mais tarde eu encontraria indícios entre os A'uwẽ-Xavante de que, para conhecer, para conhecer alguém, é preciso envolvimento: em sua língua, *ĩtsiwaihu*, palavra traduzida por diversos a'uwẽ-xavante como "amigo", constitui-se pela raiz *waihu*, do verbo traduzido como "saber", "conhecer" (*waihu'u*) – que como adjetivo traduz-se por "ciente"[10] - e pela particula *-tsi-*, reflexiva – numa relação entre o que nossa gramática chama de "sujeito" e "objeto" do verbo – e *ĩ-* indicando primeira ou terceira pessoa do singular.

Conhecer gente, conhecer pessoas, parece envolver alguma reciprocidade, um reconhecimento. Seria necessário, em meu trabalho, que nos entre-conhecêssemos[11]. Um conhecimento que não envolve somente a circulação de saber entre os envolvidos, mas também a participação e a mistura, imbricada em dádivas que podem tomar diversas formas.

"Não basta conhecer, tem de ajudar", disse-me em tom de desafio um A'uwẽ-Xavante a caminho da primeira corrida de tora da qual eu participaria (ver imagem da corrida abaixo).

9 Como no caso de diversos outros povos ameríndios, como a literatura abordada ao longo da tese sustentará.

10 Confira os dicionários produzidos na Terra Indígena de Sangradouro (Lachnitt 2003, 2004a) e a gramática editada pelo mesmo autor (2004b).

11 Claude Lefort insiste que este é um dos elementos chave do "Contra Um", de Etienne de La Boétie. O entre-conhecer-se em oposição ao "narcisismo social" do Um (Lefort 2008 [1982]). O debate com esta filosofia será retomado adiante.

Ajudar, prestar um serviço, entregar-se de alguma forma, não só presentear: apresentar-se. Uma das formas mais comuns dos a'uwẽ-xavante lidarem pessoalmente com não-índios com quem tem uma relação continuada e de quem buscam auxílio é tratando-os por "amigos", como muitas vezes eu escutaria observando sua atitude e sua referência a outros "brancos". Sobre isto, Fernando Vianna (2001 e 2008) já havia notado que a amizade mostra-se como uma maneira a'uwẽ-xavante de relacionar-se com os "brancos" para além da mera inimizade (subentendida pelas tensões da alteridade), marcando um dos dois pólos atitudinais que se alternam constantemente no comportamento relacional a'uwẽ-xavante, conforme lhe ensinara Aracy Lopes da Silva, segundo ele.

Isto posto, de volta a meu início de conversa com Hĩpãridi, como possível reparação e como agradecimento aos A'uwẽ-Xavante pela pesquisa que eu fizera sem consultá-los, propus a ele um encontro no qual eu lhe daria uma cópia de minha dissertação. Proposta aceita de bom grado, já não mais através de mensagens eletrônicas mas via telefonemas. Ele me disse, e eu concordei, que pessoalmente nos entenderíamos melhor. Entretanto, Hipãrĩdi estava prestes a retornar à sua terra natal, de onde eventualmente partiria para mais viagens, e nosso encontro aguardaria meses até que ele voltasse a São Paulo.

Enfim, Hipãrĩdi pôde ler minha dissertação em cópia eletrônica que lhe enviara pela Internet, mas a diminuição da desconfiança dependeria de um contato pessoal, corporal, no começo de 2008, num encontro e depois num jantar em companhia de seus amigos. Um deles, um professor de geografia não-índio a quem Hipa (como também é conhecido) chamava de *tio*, e a quem fez questão de pagar um bom lanche, horas antes do jantar, afirmando que deveria cuidar bem de seu *tio*.

Nesse encontro – ou nesse trânsito, já que parte da conversa foi a pé ou de ônibus – Hipãrĩdi pareceu-me excepcionalmente aberto à divergência, desde que bem argumentada. Ao contar-me das impressões de sua leitura, além de questionamentos (a respeito da relação entre as metades exogâmicas ou clãs *Po'redza'ono* e *Öwawẽ* e o suposto terceiro clã *Topdató*, negou sua distinção enquanto clã, associando-o a certa *linhagem*[12]), Hipãrĩdi identificou em meu trabalho uma maneira sutil de encarar o Estado "típica de um anarquista" e uma inspiração de Pierre Clastres – autor que o mesmo conhecia e apreciava – sob o tema da reciprocidade. Tema desenvolvido por mim, entretanto, a partir de obras de Marcel Mauss ou influenciadas por ele, não necessariamente em

12 O problema da condição dos *Topdató* será melhor desenvolvido em momento específico na tese.

acordo com a tese de Clastres (2003 [1974]) a respeito do lugar da chefia ameríndia como recusa da reciprocidade (entendida como troca): o chefe seria um doador de bens e palavras e um recebedor de mulheres[13]. Como será mostrado oportunamente, tais proposições concernem aos a'uwẽ-xavante com algumas nuances, afinadas pela filosofia prática "nativa" mas também por considerações maussianas.

A relação entre chefia e reciprocidade pode começar a ser aventada a partir de outra questão, implicitamente presente no acordo entre os A'uwẽ-Xavante e eu: a relação entre reciprocidade e hierarquia[14]. O encontro com Hipãrĩdi e com a Associação Warã abriu caminho para a pesquisa de campo em terras a'uwẽ-xavantes mas, para isso, era preciso que eu aceitasse suas exigências e me colocasse à sua disposição.

Marcamos um encontro subseqüente na cidade de São Roque, em casa de uma de suas amigas ligada à associação, Maria Lúcia Cereda Gomide[15]. Quando o encontrei, ele elogiou meu traje – roupa preta – traje de *guerreiro*. O momento não era dos menos tensos.

Durante a conversa me falaram, dentre outras coisas, sobre o caráter especial da noção de *a'uwẽ uptabi* ("gente verdadeira", "gente mesmo"): segundo Hipa e seus amigos presentes, ao contrário do que diz o livro dos missionários Giaccaria e Heide (1972), *a'uwẽ uptabi* não seria uma designação de todo o povo A'uwẽ-Xavante, mas sim de algumas *linhagens*, "para saber, tem de pesquisar a descendência", disse ele.

Enfim, veio a proposta da associação como condição para minha pesquisa: eu deveria fazer uma viagem inicial de vários dias, em companhia de alguns de seus membros, durante a qual iríamos visitar as terras indígenas a'uwẽ-xavantes de Pimentel Barbosa, Areões e São Marcos, além de Sangradouro, de onde partiríamos, espalhadas numa vasta extensão do leste do Mato Grosso, à

13 O problema da concepção restritiva de troca aplicada por Clastres, baseada numa idéia de equivalência, foi abordado por Lanna (2005), recuperando concepções maussiandas de dádiva que trazem nuances à noção de reciprocidade. Por outro lado, privilégios e deveres de líderes e homens importantes a'uwẽ-xavantes parecem ser mais uma questão de grau (e magnificação) do que uma questão de inversão ou recusa da reciprocidade.

14 Para uma abordagem da relação entre reciprocidade e hierarquia – envolvendo superioridade e insubmissão bem como inversão ou alternância de hierarquias – entre clãs e metades exogâmicas a'uwẽ-xavante (mas também entre outras pessoas morais, como classes de idade), confira Falleiros (2005). Ali recupero reflexões presentes em Lévi-Strauss (1944) e Lanna (1996), apontando para a assimetria como um componente da reciprocidade, recuperando percepções já presentes na obra de Mauss. Creio que esta hierarquia alternada se reflita na relação entre os A'uwẽ-Xavante e os "brancos"e na relação entre eles e eu, como pretendo defender ao longo da tese.

15 Autora da tese de doutoramento em Geografia pela Universidade de São Paulo "*Mãrãnã Bödödi* – a territorialidade Xavante nos caminhos do *Ró*" (2008).

beira do Rio das Mortes[16]. Uma viagem que tinha a ver com planos e alianças políticas da própria associação, buscando uma mobilização quanto aos problemas relativos ao rio, visado pelo avanço hidrelétrico desenvolvimentista.

Para viajar, eu deveria contribuir com uma quantia em dinheiro que somava quase o total de minha renda mensal como bolsista de doutorado. Esta quantia incluiria gastos de transporte, estadia e alimentação nas aldeias (mas não na estrada). Mais tarde eu perceberia que mesmo a relação com as aldeias visitadas envolvia dádivas para seus moradores não só de minha parte mas também dos membros da associação. E também das aldeias, certamente, dando-nos comida (muito arroz e feijão, sobretudo) e lugar para dormir. Pareceu-me que a boa recepção dependeria tanto de contatos prévios entre os A'uwẽ-Xavante envolvidos quanto da generosidade do contato atual e quiçá da demonstração de possibilidade de generosidade futura.

Dada minha inexperiência nesse tipo de transação, entrei num dilema. Antes de qualquer viagem eu teria de entregar algo de valor em troca do que ainda eram promessas. Que, afinal, foram cumpridas. Contudo, naquele momento prévio, procurei alento, ao menos teórico, na antropologia da dádiva, em argumento a seguir.

Uma das bases da chamada "teoria dos jogos", de Albert W. Tucker é o "dilema do prisioneiro", formulado por Caillé, da maneira que se segue. Dois cúmplices estão incomunicáveis, presos por cometerem um crime, e sua sentença dependerá do comportamento de um perante o outro. Caso ambos se denunciarem reciprocamente, cada um será condenado a quatro anos de prisão. Se um denunciar o outro mas este não denunciar aquele, o primeiro será posto em liberdade e o último permanecerá preso por oito anos. Caso ambos não se denunciarem reciprocamente, cada um cumprirá apenas um ano de pena (Caillé 2002 [2000]: 53-55). Esta última solução parece a mais interessante para o conjunto (pois lhes dará apenas dois anos de cadeia ao todo) e também a mais "moral": a da fidelidade. Por outro lado, é a mais arriscada individualmente. Havendo quebra de confiança, um deles terminará com a pena mais alta (oito anos) e o traidor será posto em liberdade. Em termos de "utilidade total" para ambos, uma dupla traição resultará num resultado total (quatro mais quatro) igualmente negativo ao da traição singular, porém pior do ponto de vista do traidor que se um deles for fiel ao outro.

Assim, pelo cálculo "racional", em termos de maximização da utilidade e redução de riscos, a traição acusatória poderá resultar, individualmente, a melhor alternativa: liberdade imediata. Mas

16 Os A'uwẽ-Xavante possuem hoje, demarcadas pelo Estado, as seguintes terras indígenas descontínuas ao longo do leste de Mato Grosso: Sangradouro, São Marcos, Areões e Pimentel Barbosa – ao longo do Rio das Mortes, Marãiwatsede – mais ao norte, e Marechal Rondon e Parabubure – ao longo do Rio Culuene, mais a oeste.

isto se – e somente se – a fidelidade do outro for mais forte: a vantagem de um dependerá necessariamente da solidariedade do outro. Contudo, será igualmente ruim para a utilidade total, haja dois traidores ou somente um. Eu diria, portanto, que o traidor mais bem sucedido é aquele que confia em seu parceiro.

Mas, para além da utilidade, deve-se notar que a desconfiança sobre a índole do parceiro ("será que ele vai me trair?" - como disse, até o maior traidor depende da fidelidade alheia) e a efetivação da traição terão como resultado a ruptura ou impedimento da aliança entre os dois. A desconfiança seguida de traição abala ou destrói a parceria, por mais que dependa dela.

Com isso, Caillé denuncia a teoria da ação "racional" baseada no dilema do prisioneiro como uma teoria da inação coletiva. Nela, a confiança necessária para uma ação conjunta se encontra num beco sem saída, dando ao ato isolado uma grande limitação: se é ruim negar a aliança, mais arriscado é afirmá-la. "Por falta de certeza se os outros vão entrar no jogo, ninguém se interessa por fazer o jogo. A teoria dos jogos se mostra assim como uma teoria dos não-jogos" (Caillé 2002: 54). Ou, no máximo, uma teoria da trapaça no jogo, contando com a boa vontade alheia.

Portanto, para jogar o mesmo jogo e afirmar a aliança, há uma condição necessária: ao menos um dos lados deve fazer uma aposta no outro e sair jogando. Alguém deve correr o risco, um gesto incondicional frente à possível atitude favorável e recíproca do outro. Aceitar esta condição de que se deve aceitar o outro incondicionalmente – ou seja, a opção voluntária de obrigar-se ao outro, por maior que seja a vantagem ou o ganho em utilidade visado, eu diria – é o que Caillé chama paradoxalmente de "incondicionalidade condicional" da dádiva (Caillé 2002: 106-138).

Ao aceitar o pedido da Warã, ao dar o que eles pediam à espera de uma retribuição futura – um ato dentre os da clássica tríade "dar, receber e retribuir" de Mauss – eu apostara na aliança, na relação. E, àquele momento, a associação Warã tinha sido a única associação a'uwẽ-xavante que eu conhecia a retornar positivamente meus pedidos de pesquisa, ou seja, já tinha saído jogando comigo. Ao fazer sua proposta, saiu jogando na frente, primeiro, desafiou-me para o seu jogo.

Para os A'uwẽ-Xavante a exposição ao risco também seria grande. Em último caso, aceita a relação de pesquisa e terminado o processo todo, eu poderia "inventar coisas" sobre eles para os outros a partir de minha etnografia (como eles me diriam depois a respeito do que, segundo eles, fazem alguns padres e jornalistas). Mas, a meu ver (e espero que no deles também) as minhas seriam "invenções" no bom sentido: no sentido de que inventar e descobrir são o mesmo processo, como diria Wagner (1981).

Entretanto, fui levado a crer, depois de tudo, que o meu dilema do prisioneiro devia ser, na verdade, um dilema do cativo. Eu como cativo, os A'uwẽ-Xavante como captores.

Ouvi na aldeia, muito tempo depois, que era comum entre eles, sobretudo nas guerras do passado, fazer prisioneiros, principalmente crianças, a quem adotavam e criavam como *filhos*. E que este era meu caso, adotado que fui pela *família*[17] de Adão Top'tiro, *pai* - *ĩmama*[18] - de Hipa, da metade exogâmica patrilinear *Po'redza'ono* e dona, dentre outras posses e prerrogativas mágicas e rituais, do importante cargo cerimonial *Pahöri'wa*, conforme me disse Adão (que, na fotografia abaixo, aparece fazendo chocalhos).

A palavra usada por eles neste caso, a respeito de mim e da natureza desta adoção, é *danhimidzama*[19], o que outros me disseram e que Adão admitira com discrição e certa relutância, dado talvez o caráter depreciativo que ela encerra. Segundo o dicionário salesiano, refere-se a "animal doméstico, escravo, submisso" (Lachnitt 2003: 42).

17 Evito por enquanto discutir a noção "nativa" de família, mas vale dizer que eles também usam este termo – além do termo *linhagem*.

18 Conforme a notação corrente em antropologia do parentesco, *ĩmama* (*meu pai* ou *seu pai*, termo relativo do genérico *damama*) refere-se às posições de F, FB etc. A relação entre os termos de parentesco a'uwẽ-xavante e suas notações genealógicas será apresentada em capítulo sobre o aparentamento.

19 Muitas vezes pronunciada *danhimiyama* – com o "*y*" como um misto de vogal ("i") e consoante ("j"), um abrandamento da pronúncia do "*dz*" (próxima ao som de "z") comum na fala a'uwẽ-xavante – e sempre com nasalização e acento na sílaba final: *-ma* soa como *-mã* etc.

Tentei averiguar com algumas pessoas se a mesma palavra valia para uma criança nascida a'uwẽ-xavante e adotada por outro a'uwẽ-xavante, e a palavra que me foi dada para isto foi *danhimipredu*. Esta, além da partícula de pessoa genérica "*da*" – uma criança adotada por "mim", primeira pessoa do singular, seria *ĩnhimipredu* – é formada por "*-nhimi-*" (transformação de *-tsimi-*), que tem sentido de "próprio de si", "feito por si" e "*-predu*", que quer dizer "maduro", "crescido" (talvez "feito", como dizemos em português "homem feito"). Ou seja, parece querer dizer algo próximo do que dizemos com "filho de criação", que foi crescido e amadurecido pela pessoa que o adotou. Nesse sentido, quem pega para criar é o *'madö'ö'wa*, o que "cuida", o que "vigia", termo importante na sociologia política a'uwẽ-xavante, como se verá.

Já *danhimidzama* se compõe pelas mesmas partículas que a palavra anterior, mas tem a raiz "*-dzama*", que segundo o mesmo dicionário quer dizer "também, igualmente, com" e "seguir, acompanhar, imitar" (2003: 25). Portanto, *Ĩnhimidzama* parece querer dizer algo como "aquele que me segue, que me acompanha, que me imita, que me mimetiza" ou "aquele que fiz meu seguidor, meu acompanhante, meu imitador, meu mimetizador".

A respeito da mímese para os ameríndios, pelo menos desde Taussig (1993) concebe-se nela uma potencial inversão de hierarquias: "a faculdade de copiar, imitar, criar modelos, explorar diferenças, entregar-se e tornar-se Outro. A magia da mimesis está no ato de desenhar e copiar a qualidade e o poder do original, a tal ponto que a representação pode até mesmo assumir aquela qualidade e poder" (Taussig apud Novaes 2008: 458-459 – tradução da autora). Imita-se quem tem poder e com isso se adquire poder. De Walter Benjamin, Taussig recupera a idéia da mímese como "cópia" e materialidade sensória e, de James Frazer, a de imitação e contágio mágico, de modo que a mímese implica tanto "cópia" quanto "conexão substancial", "replicação visual" e "transferência material" (Taussig 1991). Noção de contágio que não está distante da noção maussiana de magia, como lembra Caiuby Novaes (2008).

Uma ressalva, contudo, sobre a relação entre "cópia" e "original" a partir de uma idéia de "imitação" e "representação" sugerida pelo trecho citado de Taussig. Como será mostrado, para os A'uwẽ-Xavante, o que é originalmente seu foi capturado do exterior. Já não há mais, a partir desta ontologia cujos indícios não-essencialistas[20] serão apresentados ao longo da tese, como fixar o autêntico em detrimento da imitação. Não faz sentido, portanto, tratar a imitação como secundária em relação a algo primário: ela é tão ou mais primária. O "original", por sua vez, é tão ou mais

20 Para uma discussão em etnologia ameríndia sobre a paraconsistência e o não-essencialismo que possibilitam relações de terceiro incluído entre diversas antinomias do pensamento "ocidental", como copo e mente (ou corpo e alma), verdadeiro e falso, senhor e escravo etc., confira Ugo Maia Andrade (2007).

secundário, tão ou mais outro: não se trata de um ponto fixo. Desse modo, imitar, aqui, não significa reproduzir identicamente e sim contagiar-se, adquirir algo do outro através de uma apropriação plástica que não deixa de envolver recriações. Se tomarmos a noção de "original", contudo, a partir de uma concepção mais próxima da dos a'uwẽ-xavante – como anterior e exterior – poder-se-á argumentar tanto contra quanto a favor da origem, na medida que eles também se aproximam e se distanciam da origem (no sentido que dão a ela em seus mitos), uma origem que está sempre mais além. Nada mais originalmente a'uwẽ-xavante, portanto, do que constituir-se a partir do que é outro. Nesse sentido, a mimese como contágio parece ser uma opção menos essencialista e mais transformista.

A mimese pensada no sentido de "entregar-se e tornar-se Outro" - que é contagiar-se pelo outro – remete a uma questão chave do *datsiwaihu* ("amigo", "entreconhecer-se"), que é o que Caiuby Novaes chama de "conhecimento direto/pessoal", "reconhecença" (2008: 465), aquele entreconhecer-se sobre o qual se discorria acima. Recuperando Taussig a partir de uma etnologia ameríndia atual, Morim de Lima compara a mímese ao experimentar a "perspectiva" e o "ponto de vista do outro", "agir sobre ele e incorporá-lo" (2009: 195-196). Levando em conta que, para Mauss, a imitação está ligada diretamente ao habitus, ao ato tradicional eficaz, às técnicas do corpo (Mauss 2003: 401-424), então apoderar-se da perspectiva do outro, agindo sobre ele e incorporando-o, seria um aprendizado – ou captura – das técnicas (do corpo) do outro, dos modos do outro, de seu saber fazer.

Desse modo, talvez não seja estranho aos a'uwẽ-xavante que aquele que segue possa um dia também ser seguido, e que aquele que imita possa adquirir algum tipo de controle sobre os imitados. O que aumenta ainda mais o risco de se aceitar o outro: ao "inventar" sobre eles, o antropólogo poderia talvez apoderar-se deles ou do que é deles, do que lhes dá saber e os vincula ao poder.

Quanto à hierarquia envolvida nestas relações de mímese e reconhecença, tendo colhido algumas evidências lingüísticas e etimológicas, tomo-as como indícios para sugerir que a diferença entre a particula "*-tsi-*" (em *ĩtsiwaihu*) e a partícula "*-tsimi-*" (em sua forma "-nhimi-", em *ĩnhimidzama*) está na marcação de hierarquia, a primeira sem marcação (partícula reflexiva), a segunda com marcação (partícula possessiva). Seria sugestivo considerar a possibilidade, se enquanto "*ĩtsiwaihu*" apontasse para uma reciprocidade a princípio não hierarquizada, "*ĩnhimidzama*" denotasse uma hierarquia a respeito de quem imita e quem é imitado. Entretanto, não seriam as recíprocas verdadeiras? Ou, por outro lado, esses morfemas nada informariam sobre hierarquia?

Indícios para o desenvolvimento etimológico desta questão aparecem na gramática salesiana da língua a'uwẽ-xavante (Lachnitt 2004b). Aí aquelas partículas "*-tsi-*" e "*-tsimi-*" aparecem caraterizadas como "prefixos internos", como já visto de passagem, com os seguintes significados para cada uma delas: "*-tsi-*" indica transitividade e ação realizada sobre si mesmo, reflexividade (de si para si), e também tornar-se a si mesmo, por exemplo: "*tsi'a'uwẽ*" - "tornar-se xavante", "*datsi'a'uwẽ*" - "alguém tornar-se gente"; já as várias transformações de "*-tsimi-*" (*-nhim-*, *-nhib-*, *-nhip-*, *-tsim-*, *-tsib-*, *-tsip-*, *-nhimi-*) indicam "posse alienável", algo próprio do agente, seja também feito ou realizado pela pessoa marcada no prefixo, por exemplo: "*wanhim'ĩhö'a*" - "nosso chefe", o chefe feito por nós (Lachnitt 2004b: 37 – ambos os exemplos aparecem no mesmo trecho).

Maybury-Lewis (1984 [1967]) traduzira *hö'a* (sem o prefixo personalizador "*ĩ*") como "chefe" e também como "coruja". No caso do nome do pássaro, refere-se ao som do grito que ele dá (Eid et alii 2002: 346). Os A'uwẽ-xavante afirmaram-me que o termo "*hö'a"*, devido ao contato com os missionários, passou a designar "padre", por isso passaram a chamar os *chefes* de *danhimi'ĩhö'a*, "nosso próprio *hö'a*", e não um padre... Ainda que, ao pé da letra, *hö'a* queira dizer "pele branca", "pele clara" (*hö:* pele, casca; *'a*: branco, claro). Os padres são referidos também como *ĩhö'apapa, "*pele branca comprida", em referência à batina. A relação entre esta pele branca do líder e o "homem branco" parece sugestiva, ainda que insipiente.

Enfim, retomando a reflexividade da partícula "*-tsi-*", tratar o *ĩtsiwaihu* como um conhecimento reflexivo só pode fazer sentido se for uma reflexão através do outro, como num "jogo de espelhos", percebendo-se a partir do outro (Novaes 1993) e vice-versa, entreconhecendo-se.

Além disso, a tradução de *danhimidzama* como "escravo" é imprecisa, e não explicita questões a respeito do que estaria em jogo, conforme o que, por senso comum, espera-se de um escravo: trabalhos forçados? restrição ao ir e vir? ter um dono?

A referência a "escravos" nas aldeias a'uwẽ-xavante aparece muitas vezes nos mitos e nas histórias de guerras e contatos narrados por Jerônimo Xavante (ver Giaccaria e Heide 1975a e Medeiros 1990) sem que haja um debate conceitual sobre o termo. Chamo atenção para que o *danhimidzama*, como elemento de uma dita "escravidão" - um cativeiro bastante peculiar – seja entendido a partir dos pressupostos dos próprios a'uwẽ-xavante, que são recuperados ao longo da tese.

Seria o meu caso diferente daquele dos cativos de guerra de outrora, já que sou alguém com liberdade de ir e vir e não fui capturado numa guerra? Ou não tão diversa, se levarmos em conta as reflexões de Fausto (2008) sobre a maestria e a posse para os indígenas das chamadas Terras Baixas

Sulamericanas, que envolveria um misto paradoxal de "cuidado e descuido"?

Mesmo com tanta liberdade, os A'uwẽ-Xavante sempre me dizem para voltar a visitá-los e estar entre eles, e reclamam quando fico muito tempo longe. Como me disse o velho Dutsã, meu *pai* ou *tio* adotivo - *ĩmama 'amõ* (outro *pai*)- e *irmão mais velho – ĩdub'rada* – de Adão Top'tiro, conforme a tradução simultânea para o português de meu *irmão mais velho* Wéto: eu podia viajar, mas não devia ir muito longe...

Em termos de servidão, ao longo de minhas estadias com os A'uwẽ-Xavante, muitas vezes senti-me sobrecarregado, não só por pedidos de dádivas mercantis (mantimentos e alimentos industrializados, roupas, camisetas, meiões e bolas de futebol, shorts de futebol para rituais, colares, fumo, dinheiro e até instrumentos musicais) como requisitado para inúmeras atividades, trabalhos e atuações diversas, como buscar lenha no mato ou cantar variada e repetidamente para meus companheiros a'uwẽ-xavantes (sobretudo os da metade exogâmica oposta àquela em que fui adotado) canções que eu aprendera deles ou sonhara. Disso tudo, aparentemente ou imediatamente, não recebia algo em troca, senão os próprios dados etnográficos (se considerados como dádivas do "nativo" para o antropólogo a partir de uma epistemologia maussiana avançada por Bruno Reinhardt (2006)). Grande parte dessas atividades consistiam justamente em aprender e executar serviços, tarefas e expressões que um a'uwẽ-xavante devesse saber fazer. Como aprender pela mímese e executar suas danças e rituais, por exemplo. Ou como servir aos mais velhos.

Adotado, eu havia me tornado o *irmão mais novo* (*ĩno* – de idade menor que a do interlocutor caso seja meu *irmão* ou *primo*[21]) de Hipãrĩdi e de todos os seus *irmãos*[22], em função de minha idade inferior à de todos os outros, a quem Hipa sempre demandou que eu ajudasse de diversas formas, inclusive com compras e mantimentos – fazendo como ele ou por ele. Voltarei mais adiante à questão das relações entre *irmãos* e parentes a'uwẽ-xavante no que concerne a hierarquia de idade. Desde já cabe dizer que, nesta situação, o que os A'uwẽ-Xavante esperavam de mim era uma espécie de submissão voluntária[23] a eles, uma prova da minha entrega pessoal. Como Hipãrĩdi

21 FS, FBS etc.

22 No caso de plurais como este, que na língua portuguesa levam a subsumir no mesmo termo tanto o masculino quanto o feminino, os termos do português a'uwẽ-xavante parecem manter a distinção de gênero. Portanto, quando escrever "irmãos", por exemplo, estarei me referindo aos de sexo – ou gênero – a masculino. Abstenho-me, neste trabalho, da preocupação de distinguir "sexo" de "gênero", relegando-a para outro momento.

23 Remeto "submissão voluntária" bem como a "opção voluntária de obrigar-se ao outro" à idéia de "servidão voluntária" de Etienne de La Boétie em *O Discurso da Servidão Voluntária*, fundamental para o pensamento de Pierre Clastres (confira edição de 2008 [1982] com comentários desse autor), mas com diferenças importantes. La Boétie considera que "os deveres comuns da amizade" nos levam "muitas vezes a diminuir nosso bem-estar" pela "honra e

me dissera tempos depois, era preciso que eu mostrasse que não era mais um "branco" querendo "brincar de índio", como diz uma famosa canção televisiva infantil não-índia. A questão, pois, deve ser levada a sério.

Tudo indica, enfim, que eu deveria entregar-me e ser englobado por eles, uma submissão à hierarquia, que pode ser caracterizada – se não para eles, ao menos para mim – como próxima ao sentido de englobamento do contrário, como se diz a partir de Louis Dumont (1966). Aliás, Hipa parecia preocupar-se comigo pelo fato de que, segundo me dissera, "anarquistas são contra a hierarquia". Nesse sentido, sua preocupação parecia ter a ver com que eu aprendesse a seguir a hierarquia à moda a'uwẽ-xavante, o que talvez não tenha o exato sentido da noção de "hierarquia" para o senso comum brasileiro ou mesmo para o senso comum anarquista, quiçá para a teoria antropológica.

Mas cabe já notar ao menos um indício de reciprocidade nesta condição de outro entre outros: o próprio Hipãrĩdi, assim como várias outras lideranças a'uwẽ-xavante (como Paulo César, o *chefe* de uma das aldeias onde vivi, que apresentarei adiante) teve experiência semelhante ao que é apresentado no filme *Estratégia Xavante*[24], conforme a qual homens a'uwẽ-xavante são mandados, quando crianças, para viver na cidade criados por famílias não-índias, freqüentando escola e aprendendo a "vida dos brancos", para enfim retornar à aldeia com este conhecimento, com o poder das novas relações que adquiriram. Ou seja, de alguma forma ele também fora cativado e criado por estrangeiros, quase como eu estava sendo agora. Eu também estava atrás de conhecimento e novas relações. Estas talvez tragam-me algum poder, quiçá alguma influência intelectual, talvez cargos acadêmicos. A "estratégia xavante" emula processos de uma pesquisa etnográfica – ou a pesquisa etnográfica emula processos de uma origem mais remota e mítica. Mas as idades são diferentes, os métodos são diferentes – aliás, o método etnográfico impõe-se ao etnógrafo a partir de uma disciplina bastante peculiar. Espero poder mostrar ao longo do que se segue que a disciplina a'uwẽ-xavante, seu modo de vida – seu método, por assim dizer – tem a expedição rumo ao estrangeiro, ao

vantagem" do outro e que é a mesma amizade que faz com que, num outro momento, alguns cativem-se em obedecer e "dar algumas vantagens" ao outro, tornando-o soberano. Quando falo em submissão voluntária e opção voluntária de obrigar-se ao outro, remeto a um momento de amizade anterior ao poder soberano.

24 Documentário dirigido por Belisário França e lançado oficialmente em 2007, contando a história de oito meninos da aldeia de Pimentel Barbosa (Terra Indígena Pimentel Barbosa, MT) que foram viver em Ribeirão Preto (SP), adotados por famílias não-índias, retornando anos depois para a aldeia. Histórias de crianças e adolescentes que saem do convívio dos A'uwẽ-Xavante indo viver com seres extra-aldeãos, retornando depois, também pode ser encontrada em sua mitologia como, por exemplo, na história do roubo do fogo da onça, em que um garoto é cuidado pela onça, de quem ele foge trazendo os A'uwẽ-Xavante para roubá-la, como será mostrado.

outro, ao diferente, como elemento constitutivo. Se isso também faz parte da constituição do antropólogo enquanto profissional, o trabalho de campo e os seus anfitriões põem para ele questões enquanto pessoa. Não tenho como discorrer a respeito das impressões destes A'uwẽ-Xavante sobre este processo ou as soluções que deram e dão aos dilemas pessoais que dele surgem. Mas, em termos mais abstratos, uma inversão de hierarquias parece operar, ao relacionarmos a "estratégia xavante" e a estratégia etnográfica. Inversão que tem a ver com a relação entre os A'uwẽ-Xavante e os *Waradzu*, a predação contra o Estado e a dádiva do Estado.

Trocando em miúdos, nossa situação enquanto pesquisadores da alteridade não é idêntica, ela é afetada em cada caso pelas concepções a respeito de hospitalidade, proximidade, família, corpo, poder e tantas outras, das quais discorro ao longo da tese (muito mais a respeito das concepções A'uwẽ-Xavante do que das *Waradzu*, ao menos mais explicitamente e fora das notas de roda-pés). Entretanto, segue havendo uma simetria: ambas são entregas ao estranho, ao estrangeiro.

*

Como exposto acima, minha pesquisa de campo teve início antes de minha entrada no programa de doutoramento e antes das viagens às terras a'uwẽ-xavante, a partir dos contatos primeiros para acertos da viagem de campo. Minhas viagens a terras indígenas e a permanência em aldeias a'uwẽ-xavantes deram-se entre julho e setembro de 2008, durante parte de fevereiro de 2009, entre novembro e dezembro de 2009, entre abril e junho de 2010 e durante parte de setembro de 2010. Antes de estabelecer-me e sempre retornar a duas aldeias específicas, conheci as terras indígenas de Sangradouro, São Marcos, Areões e Pimentel Barbosa na turnê em conjunto com a associação a'uwẽ-xavante Warã.

A primeira aldeia em que residi é ligada à associação Warã: Abelhinha, na terra de Sangradouro. Aldeia dotada de mais ou menos uma novena de casas e umas setenta pessoas incluindo crianças (número variável devido à constante desabitação, reabitação, destruição e construção de algumas casas; e graças à mudança e circulação contínua de algumas pessoas). Lá morei (ora em minha barraca de acampamento, ora numa casa "em construção" ao lado) junto à casa de Batica e Adão Top'tiro que, além de serem *pai* e *mãe* de Hipa[25], são *avós*[26] de Tseredzaró,

25 E também meus *pais* adotivos.

26 Os termos ter parentesco a'uwẽ-xavante terão uma discussão mais detalhada oportunamente, mas pode-se antecipar que os termos que traduzem por *avô* e *avó* é o mesmo para o lado materno e paterno (FF, FM, MF, MM, FFB, FMZ, MFB, MFZ etc.): *da'rada* - que pode ser também traduzido como "primeiro", "que chegou primeiro". As relações entre o casal de velhos mencionados e Hipa, tanto quanto sua relação com Tseredzaró, é considerada *uptabi,* enfático muitas vezes traduzido como "verdadeiro", mas que não deve ser pensado em termos essencialistas e sim relacionais. *Pai*

atual presidente da associação Warã, e *pais* ou *sogros* da maioria dos adultos da aldeia. Com minha participação na classe de idade dos *padrinhos* ou patronos dos adolescentes, ou *danhohui'wa* (o que será melhor explicado adiante)[27], mais tarde foi construída na aldeia uma Casa dos Adolescentes, *Hö* – um dos elementos importantes das relações e rituais que eu entendia pesquisar. Tal experiência (de construção do *Hö*) refere-se diretamente à posição e atitudes que se projetavam em mim. A Abelhinha é um lugar onde, apesar das dificuldades e mal-entendidos típicas dos primeiros contatos, fui bem recebido e onde prezo estar, uma aldeia à beira de um rio transparente de cabeceira, circundada por cerrado e matas galerias de cores áridas e vibrantes, de casas sombreadas por mangueiras vastas, não tão comuns nas dezenas de aldeias a'uwẽ-xavante que visitei (das centenas que devem existir[28]), o que ajudou a tornar a estadia aprazível. Enfim, é um lugar de honra e força, constituído por verdadeiros A'uwẽ-Xavante.

---

*uptabi*, por exemplo, pode ser tanto o *pai* responsável pela fecundação (ou o mais responsável dentre todos os que tiveram relações sexuais com a *mãe*) como usado em referência comparativa: aquele que mais atualiza esta relação de proximidade e cuidado, dentre todos os que podem ser classificados como *pai* (F, FB, FFBS etc.).

27 Antecipo que, no português falado pelos a'uwẽ-xavante, a palavra *padrinho* tem dois significados: refere-se tanto aos *danhohui'wa*, que poderiam ser melhor concebidos como patronos dos adolescentes através das corporações de idade, e o *danho'rebdzu'wa*, escolhido dentre os *irmãos* da *mãe* (*damamawapté*) como um *pai* substituto (Lopes da Silva (1986 [1980]: 96-102) para os *filhos* de uma de suas *irmãs* e que, dentre outras funções, quando já chamado por um segundo termo (*danhimamatã*) é quem recebe a *adabatsa*, carne dada de presente à noiva pelo noivo, o que remete – ainda que sob crítica, como será argumentado adiante – à noção de "preço da noiva". *Danhohui'wa*, além de ser termo genérico para *dapredupté* (jovem adulto), também é termo relativo a membro de qualquer classe de idade patrona por parte de membro da classe de idade patrocinada por aquela. Usarei o termo "patrono" para *danhohui'wa* a fim de evitar confusões, mas o uso "nativo" do termo *padrinho* não deve ser esquecido no que revela o modo como traçam associações (não sem possíveis ruídos de sentido) com o português brasileiro, quiçá com a noção ibero-americana de padrinho, que não deixa de estar associada à de patrono ou, melhor, patrão (a respeito disto, ver Lanna 1995 – sobretudo quanto ao elo, que aparece no vínculo com padrinhos e patrões, entre a "esfera doméstica" e as esferas além do doméstico). A associação com o termo "padrinho" em português, enfim, não deve ser abandonada, já que não só o *danho'rebdzu'wa* mas também o *danhohui'wa* é uma espécie de *pai* – um substituto, por assim dizer, sobretudo em termos pedagógicos –, já que este trata os adolescentes por *filhos*: um *ho'wa* pode ser chamado por ele de *ĩ'ra* ou *ĩ'rare*, *filhinho*: "porque o *pai* deixou o *filho* no *Hö* para cuidarmos dele, ensinar, a idéia é a mesma", disse-me Lázaro Tserenhẽmewẽ na aldeia Belém.

28 Estimo de maneira bastante aproximada, considerando que há mais de uma dezena de milhares de pessoas a'uwẽ-xavante. Tomando a Abelhinha e Belém como referências principais em termos de números de habitantes e levando em conta as dezenas de aldeias que visitei e de que ouvi falar (imaginando um padrão na quantidade de habitantes por casa ao redor dos 8), pode-se sugerir uma média de uma centena de pessoas por aldeia. O que resultaria em mais de uma centena de aldeias.

Também me hospedei, graças aos contatos feitos durante a referida turnê, na aldeia Belém (terra indígena de Pimentel Barbosa), onde habitei aposento contíguo à enfermaria da aldeia, ora em companhia de enfermeiros, ora sozinho; e também em sala da escola indígena durante período de ressesso escolar. Aldeia relativamente grande, com pouco mais de uma vintena de casas e umas duzentas pessoas incluindo crianças (quantidade variável como na Abelhinha). Nesta aldeia pernoitei inumeráveis vezes junto aos adolescentes no *Hö*. Também estabeleci relações formais à moda a'uwẽ-xavante com outras pessoas (muito queridas), melhores descritas adiante, bem como acabei por aproximar-me mais intensamente de outro *pai* adotivo, Márcio Tserehité Tsere'rãi'ré, "cantor"[29] da aldeia. Escolhi esta aldeia por ser independente o suficiente para ter uma Casa dos Adolescentes já estabelecida à época[30]. A boa receptividade (incluindo um convite do *cacique* Paulo

29 Esta é uma denominação muito atual, ligada ao uso recente, por parte de alguns a'uwẽ-xavante, de tecnologia musical originada dos "brancos", como instrumentos, aparelhos elétricos etc.

30 Belém tem um histórico que a distingue da *aldeia-sede* de Pimentel Barbosa, já que é composta por migrantes da área de Marãiwatsede e seus descendentes, que circularam por várias terras indígenas. Já a aldeia Abelhinha tem uma dezena de casas mas seus adolescentes são poucos e participavam dos rituais da Casa dos Adolescentes de Sangradouro, não tendo um *Hö* acabado na aldeia até 2010. A justificativa que me foi dada na Abelhinha era a de que ali ainda não havia uma quantidade suficiente de adolescentes. Ademais, os moradores da Abelhinha estão diretamente envolvidos na política e nos rituais de Sangradouro (mesmo que de maneira muitas vezes antagônica). Percebi em campo que os A'uwẽ-Xavante constroem, hoje, uma diversidade de aldeias pequenas (às vezes de duas casas somente) e "familiares" (como eles dizem, o que nos pode trazer novos problemas teóricos na relação entre parentesco e aldeia). De modo que apenas algumas aldeias mantém o padrão da aldeia antiga (ver Maybury-Lewis 1984 [1967] e Lopes da Silva 1983) formada por um grande arco de casas oposto a um espaço em que se constroem as Casas dos Adolescentes (alternadamente próxima a uma das pontas do semi-círculo de casas, conforme a metade agâmica que a ocupa). Muitas das aldeias também possuem postos de saúde e/ou escolas indígenas (normalmente localizados em área externa ou marginal à aldeia). Algumas, de tão grandes e populosas que são, talvez devido ao confinamento territorial e à presença de padrões de construção mais estáveis (o que inclui a alvenaria), tomaram praticamente a forma de círculos fechados (como a aldeia de Sangradouro). Esta questão da relação entre aldeias grandes e pequenas foi extensamente debatida por Luís Roberto de Paula (2007), em estudo sobre a dinâmica sócio-espacial a'uwẽ-xavante em plano micro (relações intra e entre aldeias) e macro (migrações, conflitos e políticas de demarcação de terras indígenas). Hipótese sobre a multiplicação de aldeias e sua relação com projetos de financiamentos do governo foi posta por Graham (1987). Para o caso da terra indígena de Sangradouro, Vianna (2001) propõe a idéia de "mega-aldeia", dados os vínculos rituais e de parentesco entre as diversas aldeias menores entre si e com a aldeia de Sangradouro (onde, inclusive, segundo informações de campo, situa-se o *cacique geral* da terra indígena), onde se passam a maioria dos rituais importantes. Por outro lado, deve-se notar que a aldeia de Volta Grande (Tsa'õtõwawẽ) conta com maior autonomia, ao menos em termos do ciclo de classes de idade dos ritos Danhono, apesar de que seus membros circulem por outras aldeias: dois jovens *'ritéi'wa* originários desta aldeia estiveram vivendo em distintos momentos na aldeia Abelhinha enquanto estive lá, um deles sendo *'ritéi'waté*, ou seja, um membro da classe de idade *Nodzö'u* que tinha sido recentemente iniciado (daí

César) foi outro motivo que me fez optar por Belém. Além da beleza do local, com vista para a gigante formação rochosa de *Ẽtẽnho'redza'a*[31] (a oito horas a pé da aldeia, segundo contam), ele também é agraciado pelas sombras diárias das mangueiras.

Vale notar que a aldeia Belém manteve durante muito tempo (e durante minhas estadias lá) um gerador movido a combustível fóssil que era ligado ao anoitecer ou em qualquer outro momento – desde que tivesse combustível – gerando energia elétrica para todas as casas da aldeia (todas de palha, mas retangulares, o que diminuiria os custos em folhas de indaiá necessárias para a construção e mais raras hoje em dia) e para as outras construções (de alvenaria): posto de saúde, escola, capela (usada somente aos domingos). Neste ano de 2011, segundo fui informado, passou a receber energia elétrica das redes ligadas ao Estado. Já a aldeia Abelhinha não possui energia elétrica e sua falta era suprida ocasionalmente pelo uso de um pequeno captador solar portátil que circulava entre as casas (a maioria de palha e circulares, algumas retangulares, uma feita de telhado de zinco, outra feita de alvenaria apenas nas bases, assim como é a escola *redonda* da aldeia), além de instrumentos movidos a pilha. Diferentemente da aldeia de Sangradouro, por exemplo, abastecida por uma pequena hidrelétrica da missão salesiana (Spaolonse 2006: 26).

A escolha dessas duas aldeias deu-se também devido à distância geográfica (a Abelhinha fica próxima às nascentes do Rio das Mortes e Belém fica próxima à foz) que me parecia poder oferecer uma ampliação do escopo etnográfico para generalizações e diferenciações, dada a distância entre as aldeias e suas imbricações em diferentes feixes de relações entre aldeias, cidades e "tipos" de *a'uwẽ*. Apesar das distâncias, ambas as aldeias mantém vínculos de parentesco e amizade entre si, o que facilitou minha escolha e permanência. Daniel, o *ĩ'amõ* ("amigo formalizado"[32]) de Vitório, *motorista* da aldeia Abelhinha, de quem voltarei a falar, vive no local e é casado com Virgínia Ro'opeĩwẽ, *irmã uptabi* de Tiago Tseretsu, cacique da Abelhinha. Lá também viveu (durante período em que estive por lá) um *primo* (da mesma metade exogâmica) muito próximo de Tseredzaró em termos de *descendência a'uwẽ uptabi*, Lázaro Tserenhemewẽ. Estes não são os

o sufixo "-*té*", que quer dizer "novo"), antes portanto dos *Nodzö'u* da Abelhinha e de Sangradouro. Isto tem a ver com o histórico diferente daquela aldeia, uma homologação mais recente de sua terra indígena contígua à Sangradouro. Diz-se também que, naquela aldeia, os a'uwẽ-xavante sejam "crentes", devido a missões cristãs protestantes, diversamente da influência dos missionários católicos na maior parte da terra indígena. Para uma abordagem da prática missionária entre os A'uwẽ-Xavante, confira Menezes (1984).

31 Algo traduzível como "garganta de pedra elevada". Os não-índios locais, conforme me informou um A'uwẽ-Xavante, chamam-na de "Morro da Aldeia".

32 Termo cunhado por Aracy Lopes da Silva (1986 [1980]) em contraposição à polarização conceitual entre "amigo formal" e "amigo informal", como será melhor explicado adiante.

únicos casos de parentesco "próximo" entre essas aldeias, tive notícia de outros: por exemplo, foi me dito que a *mãe* de Wéto, um *filho* adotivo de Adão Top'tiro, que vive em Sangradouro, teria vivido em Belém e se mudado para Marãiwatséde. De fato, não é tão difícil assim encontrar parentes próximos em qualquer aldeia A'uwẽ-Xavante, como será explicado.

Nesses períodos de estadia nas terras indígenas, também fiz visitas e participei de jogos e rituais em diferentes aldeias, sobretudo nas *aldeias-sede* ou *aldeias-mãe* das referidas terras indígenas: Pimentel Barbosa e, principalmente, Sangradouro. Tive relações importantes com a aldeia de Sangradouro (onde participei de rituais e corridas e obtive um *ĩ'amo*, um amigo formalizado) e um pouco com a de Pimentel Barbosa, onde joguei uma partida de futebol pelo time de Belém.

Também acompanhei os A'uwẽ-Xavante em vilas e cidades, em meio às suas compras que mais pareciam caçadas, tive encontros fortuitos ou passageiros com eles principalmente nas cidades de Primavera do Leste e Canarana (e na vila de Serra Dourada) e também certa aproximação com alguns A'uwẽ-Xavante de Nova Xavantina, incluindo habitantes de outras terras (Parabubure, Areões, São Marcos, além de Sangradouro e Pimentel Barbosa) que fizeram encontros nesta cidade. A partir daí, contatos com diversos a'uwẽ-xavante se estenderam para além de seu território inicial: algumas visitas em São Paulo e sobretudo conversas através da Internet via programas eletrônicos de mensagem instantânea.

*

Minha percepção dos indícios da situação de captura como um problema etnográfico, contudo, não precisou esperar muito e deu-se quando, surpreso, notei durante minha primeira estadia em terras a'uwẽ-xavante que estava sendo incluído em seus sistemas de classificação de parentesco e classe de idade, além de nomeado em sua língua e, mais tocante, sendo chamado para dançar suas danças.[33]

33 Dá-se como certo que o fato de ser transformado e familiarizado pelos "nativos" consta do anedotário antropológico, mas raramente tornou-se o objeto da pesquisa. Ainda assim, a sensação de ter sido capturado pelos A'uwẽ-Xavante num processo de assemelhamento a partir da participação não deve ser considerada como exclusividade minha. Colegas pesquisadores fizeram menção a questões semelhantes, que envolvem captura e assemelhamento (Fernandes 2002, 2005) e participação na vida ritual (Spaolonse 2006 e Oliveira 2010) e terão suas referências recuperadas oportunamente. Obtive relato de percepções parecidas sobre os A'uwẽ-Xavante por parte de não-etnólogos. Uma amiga, Carolina Sobreiro, para a qual eu mediara contato com a Aldeia Belém, em seu primeiro dia na aldeia foi logo chamada para participar de uma dança especial da classe de idade dos *danhohui'wa*, na qual eu também tomava parte e na qual as mulheres podem ou devem participar mas raramente o fazem. Dada sua presença na roda, várias outras mulheres da mesma classe de idade acorreram à dança para "ajudá-la". Segundo ela, o inesperado disso tudo trouxe-lhe uma

De fato, um de meus primeiros "choques culturais" – entendendo tal choque como o faz Roy Wagner a respeito da transformação da pessoa do etnógrafo pelo trabalho de campo (1981) – foi perceber-me sendo incluído como participante de algo que eu julgava apenas observar – ou "olhar" e "ouvir" para depois "escrever". Aconteceu já em minha primeira noite na aldeia Abelhinha, quando me convidaram para dançar no centro da aldeia e aprender os primeiros passos da dança em roda a'uwẽ-xavante, e até cantar letra e música que eu parcamente mimetizava e nada entendia. No dia seguinte, crianças vieram me azucrinar (o que se tornaria praxe) à beira de minha barraca cantando uma canção – "Adabá Te Weimo" (algo como "lá vem a noiva", que eu descobriria muito depois ser uma famosa canção de um cantor "pop" a'uwẽ-xavante, Fabiano, distribuída em CDs encontrados nas cidades da região) que eu também tentava imitar, gerando uma espécie de pedagogia por parte delas, ensinando-me enquanto me atormentavam. Pedagogia que apontava para uma mão dupla: pouco tempo depois ensaiei esta música no violão, emprestado de outro morador da aldeia, para a admiração das mesmas crianças.

Como Anthony Seeger, eu também estava tendo uma "entrada musical" em campo (Seeger 1980: 29) – mas sem ninguém para dizer aos A'uwẽ-Xavante (como fizera Claudio Villas Boas aos Suyá a respeito de Seeger) que eu seria "músico" ou que estaria lá para estudar sua música[34]. O que me levaria a crer que a música tem, para eles, um papel importante nesta relação de apreensão de outrem. Fica a constatação de um feliz encontro entre minha experiência pregressa com música e a experiência a'uwẽ-xavante, afinal, "[a] experiência pessoal por que passa [o antropólogo] e os dados que coleta não estão completamente dissociados" (Seeger 1980: 25). E o aparente atormentar-me com suas músicas (bem como os pedidos constantes de que eu cantasse para eles) talvez tenha sido, não só nesse começo mas ao longo de toda minha estadia em terras a'uwẽ-xavante, uma maneira deles suportarem com "muita paciência" o pesquisador que lhes fazia "perguntas difíceis e desagradáveis", tomando seu tempo e ignorando as mais óbvias "convenções sociais e perigos naturais" (Seeger 1980: 25-26). Mas mais do que isso, talvez uma maneira de antecipar os tormentos

surpresa e uma experiência "mística", conforme sua reflexão não antropológica que poderia ser pensada a partir do "Ser afetado" de Favret-Saada (2005 [1990]). Este afeto acompanhou uma pronta participação: foi imediatamente incluída na classe de idade dos *padrinhos.* Paralelamente, logo viu-se (e foi vista pelos demais e por mim) como *filha* adotiva do *cacique* da aldeia, incluída nas classificações de parentesco a partir da rede aldeã e trans-aldeã.

34 Ainda que eu seja um músico amador e que, talvez por isso, tenha prestado atenção às questões musicais deste contato e finalmente tenha me interessado por elementos a meu ver introdutórios aos estudos da etnomusicologia a'uwẽ-xavante. Limitação que é minha e não do ramo, já que uma das bases da etnomusicologia brasileira segundo Rafael de Menezes Bastos (2007), a obra de Desidério Aytai (1985, 1999), discorre sobre a música dos A'uwẽ-Xavante. Ainda assim, naquele momento essas não eram minhas questões antropológicas mais prementes.

que eu lhes causaria, tomando a frente no jogo. Afinal, era eu quem deveria ser educado à sua maneira, e não eles à minha – ainda que quisessem muito aprender comigo também. Perante o mundo A'uwẽ-Xavante seria eu "uma criança no mundo" (Seeger 1980: 25). Ainda que um adulto no "meu mundo", como bem notara Wagner sobre a importância do antropólogo como mediador entre mundos na "invenção" da "cultura" "nativa" (1981). Os paradoxos da minha condição de adulto para os a'uwẽ-xavante também seriam importantes em sua relação comigo. Um adulto que, ao contrário dos homens a'uwẽ-xavante, não tinha a orelha furada. Mas que podia lhes ensinar muita coisa sobre o mundo dos "brancos".

*

Chegaria a hora em que perceberia que para aprender sobre eles era preciso, quase sempre, ao invés de perguntar – e não obter qualquer resposta, obter afirmações lacônicas ou inconsistentes, repetições do já dito na pergunta ou mesmo ter como resposta algo que eles supunham que eu queria ouvir –, aprender como eles (e não só com eles). Aprender vivendo, fazendo, seguindo os processos que eles seguem, contagiando-me mimeticamente, atuando, apresentando-me, numa experiência tanto cognitiva quanto estética. A este respeito, baseado numa reflexão sobre "onto-logias" e analogias do sensível a partir de leituras de Lévi-Strauss e Viveiros de Castro, as palavras de Ugo Maia Andrade (2007) sobre xamanismo no Oiapoque podem oferecer detalhes a cerca dos princípios lógicos paraconsistentes que norteiam esta pedagogia, baseada em:

> "[U]ma peculiar experiência estética que, atentando para as qualidades sensíveis dos entes, apreende-os a partir da transitividade no horizonte de sua aparescência que, determinando-lhe o modo de serem e existirem, é um manifestar-se como e com, compondo quadros e esquemas cognitivos em que as coisas são predicadas tão somente a partir de tal zona de relação. Estas cosmologias seriam assim, e ao contrário das demais fundadas na predicação a priori dos entes, relacionistas (ou relacionalistas)" (Maia Andrade 2007: 196 – grifos do autor).

Dotados (como sugerem evidências levantadas ao longo da tese) desta epistemologia relacionista em seu espírito educativo – que se mostraria um espírito de corpo – os A'uwẽ-Xavante surpreenderiam-me, ainda nas primeiras semanas de estadia na Abelhinha, ao tornar-me participante de um ritual ensaiado e encenado especialmente para olhos estrangeiros, japoneses.

***

**A captura do olhar, da audição e da ação da tradição**

Era Agosto de 2008 quando tive notícia de que um grupo de estudantes japoneses chegaria à aldeia Abelhinha para uma estadia de alguns dias.

Durante uma reunião noturna no *warã* (pátio central de reuniões da aldeia a'uwẽ-xavante) congregando homens adultos (e, de vez em quando, mulheres ao redor) Rômulo Tsereru'u, diretor da escola da aldeia à época, e um dos *filhos* de Adão Top'tiro e Batica, estava dizendo às crianças e adolescentes – especialmente convocados ao *warã* naquela noite – para se prepararem para a chegada dos japoneses. Deveriam coletar muita lenha para fogueira (e eu também), bem como ensaiar as danças e cantos que seriam apresentados.

Na noite seguinte, muitas pessoas vieram ao *warã* para ensaiar, dançar e cantar, especialmente os professores da escola (todos na faixa etária dos *danhohui'wa*) alguns *'ritéi'wa* (da faixa etária logo abaixo à dos *danhohui'wa*), as meninas e moças, as crianças e eu. A um certo ponto, meninas e moças tiveram de abandonar o ensaio e apenas assistir, já que a dança em questão seria do complexo ritual do *Wai'a*, não permitido às mulheres[35].

Para isso, o homem mais velho da aldeia, Adão Top'tiro, transmitiu a todos uma canção com a qual tinha sonhado, muito simples e repetitiva – que tempos depois eu descobriria ser ligada à dança *datsiwaiwẽre* (típica do *Wai'a*) – com diversas reiterações e transformações dos vocalizes "*hahai*" e "*hahaire*".

Na mesma noite um *'ritéi'wa* que já tinha me dado uma camiseta comemorativa de sua aldeia natal localizada na Terra Indígena de Sangradouro (Volta Grande – Tsaotõwawẽ, também considerada como terra indígena Volta Grande, contígua a Sangradouro e, por isso, tratadas como uma só terra indígena) disse-me que era do clã *Öwawẽ* e me perguntou se eu era *Po'redza'ono* (como Adão e seus *filhos* Rômulo, Hipãrĩdi...). A mesma pergunta tinha me sido feita por algumas crianças *Öwawẽ* naquela semana, sugerindo que eu fosse *Po'redza'ono*... E antes disso, logo quando eu retornara à aldeia depois da turnê pelas terras a'uwẽ-xavante, os *danhohui'wa* André Gustavo Tsudzawere e Camilo Dutsã, ambos *primos* entre si e *Po'redza'ono*, disseram-me: "você vai ser *Po'redza'ono* também" – eu perguntei quando, e me responderam: "agora!". Isso ainda era muito

35 O *Wai'a* ou *Darini* é um dos "complexos rituais" - nas palavras de Aracy Lopes da Silva (1983) – mais importantes dos A'uwẽ-Xavante, ligado à aquisição de poderes mágicos e xamânicos, e também a um poder de agressão e fecundação masculinos (sobre a relação entre agressividade e poder sexual no *Wai'a*, ver Maybury-Lewis 1984).

novo para mim e demorou para que eu notasse estar sendo associado a este clã.

No dia seguinte não houve aula nas escolas indígenas da aldeia (a *quadrada* e a *redonda*, dois prédios à margem da aldeia e geridos pela mesma escola municipal hoje chamada "Adão Top'tiro", empregando somente funcionários a'uwẽ-xavante[36]). À tarde, Rômulo e os professores chamaram todas as crianças da aldeia para serem pintadas e adornadas dentro da escola *redonda*. Também chamaram a mim para isso. O processo e o resultado da pintura de meu corpo causou certa maravilha neles e em mim. Disseram-me que a pintura se referia ao *Wai'a* e também aos *'ritéi'wa*, Se não me engano, esta era a pintura que Giaccaria e Heide (1972) bem como Polo Müller (1976) identificam como *da'upté*[37]. Todos estavam sendo pintados assim, apesar de suas idades e gêneros efetivos. Os professores, ao me pintarem, também desenharam em meu braço e barriga umas e outras pintas pretas que indicavam que eu era "mais velho" que as crianças ali (que, segundo Giaccaria e Heide 1976, complementam o *da'upté* tornando-a a pintura do *danhohui'wa*), apesar de eles próprios não estarem usando tais marcas. Suas diferenças e identidades não precisavam ser tão marcadas quanto as minhas? Camilo, professor como André Gustavo, respondeu minhas perguntas sobre a pintura dizendo que as linhas pintadas em minhas costas (ou talvez toda a pintura, não pude entender, provavelmente estavam fazendo em mim uma pintura mais completa) significavam que eu era "parte de [sua] cultura"!

Sobre os adornos, ensinaram-me que todos, até mesmo as mulheres, em algumas festas, usam o *tsõrebdzu'a* – a típica "gravata" a'uwẽ-xavante que costuma ser presenteada pelos *pais* (*damama*) ou pelos *irmãos* da *mãe* que assumem o papel de *pais* substitutos (*danho'rebdzu'wa* – aquele que faz o *tsõrebdzu'a*). Tiuré Tsatdzéiró (o primeiro nome foi escolhido pelo *pai*, de um

36 À época o diretor era Rômulo mas, atualmente, com as reformas e reinauguração da escola, a diretoria passou para uma mulher, Bernardina 'Rẽnherẽ, também *filha* de Adão Top'tiro, logo depois de findo o seu curso de especialização pós-graduado em Educação Escolar Indígena. Os professores eram em sua maioria *danhohui'wa*, confirmando – prescritiva ou performativamente – em Sangradouro hipótese de Luiz Silva Leal (2006), padre e missionário salesiano, sobre a correlação feita pelos A'uwẽ-Xavante (da Terra Indígena de São Marcos) entre seu modo de transmissão de conhecimento via "classes de idade" e o sistema escolar.

37 Braços, tronco e até a metade da coxa pintados de vermelho, calcanhares e batatas da perna pintados de preto e nas costas as *damana'rada,* par paralelo de traços pretos com as bases e os topos serifados, ocupando toda a extensão vertical das costas, como duas letras "is" maiúsculas ou o "2" romano: II. O significado desses nomes é obscuro, mas *da'upté* parece ter alguma relação com *da'upte* (banho) e *da'upto* (mancha), sento que *té* quer dizer "novo". Já *damana'rada* é formado por *damana* que, conforme impressões que tive em campo, tem algo a ver com o "pênis" ou com o ou sexo masculino, enquanto que *'rada* significa "anterior", "primeiro", remetendo a alguma idéia de origem (o que remeteria ao *Wai'a*).

“índio americano” que conhecera, e o nome *a'uwẽ* foi dado pela *mãe*, de um *primo* dela já falecido, talvez seu *ĩtsõrebdzu'wa*), um *‘ritéi’wa*, disse-me que tinha umas “dez” dessas em casa e André Gustavo disse-me que tinha várias também, e me emprestou uma.

Os japoneses chegaram na mesma tarde. Descobri depois que eram três estudantes de medicina da Universidade de Keio, Tóquio, trazidos por um nikkei (descendente de imigrantes japoneses) cujo pai é professor da Universidade Estadual de São Paulo e amigo de Hipãrĩdi. Eles promovem este intercâmbio anual para estudantes japoneses do sexto ano da graduação em medicina que, entre visitas a universidades e hospitais brasileiros, também têm como paradeiro a aldeia Abelhinha.

Depois da pintura, Adão veio ensinar o canto novamente às crianças, aos professores e aos *‘ritéi’wa* que fariam a apresentação. Outros, inclusive a maioria dos *‘ritéi’wa*, não quiseram ser pintados nem participar, especialmente algumas moças e jovens mulheres que teriam de desnudar seus peitos – como faziam as meninas – e pareciam bastante envergonhadas disto.

André Gustavo, respondendo a minhas perguntas sobre os que não queriam se pintar, disse-me que queriam “viver a vida dos brancos”. Ainda que estivessem ali conosco, ajudando na pintura e usando a técnica a’uwẽ-xavante de mascar cocos de babaçu produzindo um suco que, cuspido à mão, fazia a base da pintura. Um deles cuspiu o suco em minhas mãos, instando-me a pintar Tiuré, lambuzando-as nas massas de urucum e carvão e passando em seu corpo.

Nesse ínterim, as poucas garotas pintadas escondiam seus peitos das vistas alheias enquanto a dança não começava.

O capítulo das roupas a’uwẽ-xavante poderia ser escrito à parte. Já foi anotado (Giaccaria e Heide 1972) que, à época em que promoviam a “caça aos braços” – isto é, aos “brancos” –, portanto antes de estabelecerem relações pacíficas com os *Waradzu* (o que por ora traduzirei como “estrangeiros”, “brancos”, “não índios”), tomavam as roupas dos mortos como prova do sucesso da caçada. Quem saía nesta caçada era chamado de *wadzuri’wa*, o que literalmente quer dizer “rasgador”, provável alusão à captura violenta da roupa dos brancos. Tais caçadas eram empresa dos *‘ritéi’wa* – recém iniciados (de orelha já furada), e assim admitidos a uma espécie de categoria de guerreiros – auxiliados por seus *pais*. Aquele que matava um *waradzu* tornava-se *A’uwẽtede’wa* (traduzível como “dono de gente”[38]) e fazia com que todos os homens da aldeia mudassem de nome. “Atualmente a caça ao homem [branco] é substituída pela caça à onça” (Giaccaria e Heide 1972: 235).

38Conforme o já mencionado Tiuré me diria naquela semana, *a'uwẽtede'wa* é o “homem mais forte”, “que não tem medo dos animais”, “que tem coragem”.

Comparando com os A'uwẽ-Xavante dos dias de hoje, já em termos de paz com os *Waradzu*, a impressão que se tem é de que sua etiqueta de exposição corporal foi influenciada pela moral *waradzu*, ou cristã, ou católica (considerada a presença dos missionários salesianos na área). Some-se a isto um formalismo a'uwẽ-xavante ao vestir, como eu pudia observar: shorts pretos ou vermelhos para os rituais, uniformes completos de futebol para treinos e jogos, roupas mais arrumadas para ir às aulas – mesmo que a escola se localize a poucas dezenas de metros, do outro lado (de fora) do circuito da aldeia – roupas compridas para o trabalho braçal ou agrícola, roupas pretas ou escuras para caçar (que também rementem à guerra) etc. Mulheres vestem predominantemente saia e camiseta, de maneira bastante uniforme para uma vestimenta que não constaria de seus modos "aboriginais".

Enfim, a questão da aparência é essencial para os A'uwẽ-Xavante. Ou, em palavras mais precisas, uma questão de "aparescência": "o horizonte de manifestação dos entes", "o ser enquanto fenômeno" (Maia Andrade 2007: 197-199 – grifo do autor)[39].

Depois de tanta preparação, Rômulo me avisou que eu brincaria com um dos japoneses a luta da forquilha (o que de fato não ocorreu). Esta luta é uma brincadeira de criança na qual dois competidores engancham duas forquilhas uma na outra e, puxando com força, tentam trazer o adversário para seu lado, desequilibrando-o, para vencer. Eu treinei com André Gustavo:

39 "A essentia como tal só pode ser determinada por meio de conceito, ao passo que o ente – manifesto em sua aparescência e no percurso da emergência à imergência – é um "algo para", um objeto da percepção." (Maia Andrade 2007: 196 – grifos do autor).

Talvez graças a técnicas do corpo aprendidas em aulas de kung-fu eu tenha vencido contra ele a primeira partida. André Gustavo quis jogar de novo, de modo que teve sua revanche, já que os A'uwẽ-Xavante não se satisfazem enquanto não conseguem o "empate", disse-me Rômulo...

Enfim, já era de tarde quando todos rumaram para o centro da aldeia a fim de que os ritos tivessem lugar.

As danças demonstradas foram as seguintes: a dança semi-circular da nominação feminina, *datsiwai'õ*, na qual se balançam os braços com força ao lado do corpo e gritando, ao fim do canto, o típico grito a'uwẽ-xavante (aos ouvidos de um falante do português brasileiro, uma mistura fonética entre "*tuuui*" e "*kuuuw*", mas numa pronúncia pré-palatal[40]); a dança em círculo *dapraba*, na qual os dançarinos "afastam" rapidamente as pernas para a frente e para trás, com força, "porque é assim que os velhos disseram para ser feito"; uma dança e canto de cura – numa situação real de cura duraria uma noite inteira, com muito esforço e sofrimento dos dançarinos, para curar uma pessoa doente trazendo de volta sua "alma" e com isso a alegria de volta para a aldeia (embora fosse uma simulação, as garotas não tiveram permissão de participar). Enquanto eu assistia de fora, mas já pintado, Rômulo enfim chamou-me para participar da parte da dança que aconteceria no final da cerimônia de cura "real", ao nascer do sol, quando haveria uma mudança de passo, transformando o círculo de atores em uma espiral semi-circular caminhando rumo ao centro (onde se faria o buraco do qual se daria "à luz" a "alma" perdida do doente[41]), seguindo uma fila na qual, em cada ponta, um oficiante carregaria um bastão de *'wamarĩ*[42].

---

40 Diferente de outra expressão também comum (ouvi-a muito entre os a'uwẽ-xavante da aldeia Belém e, em Sangradouro e na Abelhinha, mais entre os mais velhos) - "*tuuu*" - em que a vogal é labial e cujo sentido é bem diverso. Enquanto o primeiro soa como um grito alto de chamado e alegria, o segundo é uma interjeição de tom jocoso usada normalmente contra alguém que foi desafiado ou que sofreu um ataque surpresa lúdico em situações informais, em trocas de ofensas verbais ou mesmo em jogos (como ludo de tabuleiro), perdendo algo para alguém (devido à obrigação geral de se dar o que é pedido, de ser generoso, sobretudo conforme a hierarquia de idade e parentesco, dando o que se tem à mão), ou mesmo recebendo um presente inesperado de alguém. Por exemplo, uma vez passando pela estrada de terra de carro, saindo da Abelhinha, paramos para interceptar outro a'uwẽ-xavante que colhia frutinhas, "gabirobas", à beira do caminho e alguém deu-lhe um "*tuuu*" enquanto todos do carro pediam-lhe o que ele tinha colhido. Na aldeia de Sangradouro, também estando eu passageiro de um carro, encontramos um meu *irmão mais velho* que veio falar-nos e dei-lhe um colar de missangas de presente, o que foi replicado por um "*tuuuu*" de outro ocupante do carro. Quem sai jogando sai ganhando, mesmo que esteja "perdendo" algo, e o "*tuuu"* é a marca disso sobre aquele que "entrou bem" no jogo.

41 Dado obtido em texto de Bartolomeu Giaccaria (1990, 2000) sobre o *datsiwaiwẽre*, que o autor caracteriza como cerimônia de cura e "xamanismo coletivo" a'uwẽ-xavante. Confira descrição mais detalhada por Polo Müller (1976).

42 *'Wamarĩ* é uma árvore mito-original para os A'uwẽ-Xavante. Bastões desta madeira foram usados, segundo história

Depois dessas danças, alguns meninos pequenos apresentaram o *Oi'ó*, luta ritual de bordunas feitas de grossas e toscas raízes, que acontece todo ano durante a estação chuvosa principalmente (entre aproximadamente setembro e abril), mas também ao longo do tempo em que os meninos vão sendo preparados, desde cedo, para o *Oi'ó* final, que culmina em sua entrada na Casa dos Adolescentes. Os *pais* ensinam seus *filhos* esta prática em casa e as crianças menores, em situações informais, simulam-na como se um dos braços fosse a borduna. Depois da apresentação infantil, dois dos japoneses foram chamados, um por vez, para jogar a luta da forquilha, enfrentando respectivamente os professores Camilo e André Gustavo, que obviamente venceram ambas as partidas. Mostravam, assim, mais vitalidade e força que aqueles que estavam lá também devido à sua capacidade de demonstrar força vital – ou que estavam agora pondo à prova tal capacidade.

O que enfim teve seu tempo: com o final destes rituais encenados, novos ritos tomaram aquele lugar. Os Japoneses apresentaram seus presentes, entre eles um saco com dezenas de camisetas pólo brancas desenhadas com uma logo-marca qualquer. O *cacique* da aldeia, Tiago Tseretsu (*genro* de Adão Top'tiro) recebeu os presentes e fez a redistribuição das camisetas para aqueles que participaram dos rituais e também para alguns da plateia, principalmente mulheres, já que os homens que não tomaram parte nas danças ficaram em casa (como é praxe, eu descobriria: quem não participa não pode aparecer publicamente). Tiuré me disse para pegar uma para mim, mas eu recusei dizendo que os japoneses queriam dar só para os A'uwẽ-xavante e não para mim. Ele pareceu um pouco zangado e desapontado com minha atitude. André Gustavo então me disse que a gravatinha que ele tinha me emprestado era para ser minha. Eu notaria depois que os estudantes japoneses também teriam recebido gravatinhas de presente, novas (não usadas como as que me deram), provavelmente feitas especialmente para eles, os convidados de honra do dia.

A distribuição de presentes continuou dentro da escola *quadrada*, onde material escolar ofertado por crianças japonesas, segundo os intercambistas, foi dado às crianças a'uwẽ-xavante, bem como origami e aviões de papel feitos no local pelos estudantes de medicina. As crianças e alguns jovens a'uwẽ-xavante usaram o material doado (sobretudo lápis-de-cor) para desenhar cenas "tradicionais": casas redondas com fogareiros no centro de cada uma, caçadas, alguns animais na mata e pessoas usando pinturas caracteristicamente a'uwẽ-xavante. Eu entrei na dança e desenhei

---

que ouvi noutro momento e noutra aldeia, para criar as mulheres. Desta madeira é feito um pó especial para a pacificação de conflitos dentro da aldeia. A mesma é usada para se ter sonhos divinatórios. A palavra também quer dizer "cruz", e a cruz – o desenho da cruz –é o símbolo para "raiz" - *datsari*, segundo Rômulo me mostrou uma vez, rabiscando na poeira numa noite de *warã*. *Datsari* também pode ser usada no sentido de "origem" e "raiz familiar". Daí poderiam ser sugeridos curiosos cruzamentos de sentido entre o símbolo a'uwẽ-xavante o o símbolo cristão.

um guerreiro pintado, usando uma borduna, dando meu desenho de presente para André Gustavo.

Antes da sessão de desenho na escola tínhamos ido ao rio banhar-nos (ou apenas *banhar*, como dizem no português regional). Camilo ajudou-me a me lavar, talvez por ter me pintado antes, presumi, então ajudei Tiuré também, um esfregando as costas do outro. Quando os japoneses apareceram na beira do rio, as crianças e adolescentes começaram a fazer piadas um tanto agressivas, gritando palavras como "sayonará!", "arigatô!", "banzai!" e rindo muito. Fiquei contente por não ser o alvo de suas pirraças no banho desta vez, para variar.

Mais tarde, no mesmo dia, os estudantes de medicina japoneses fizeram exames de vista em todos os habitantes da aldeia que se voluntariaram, medindo a pressão sangüínea do olho e também a do braço, e testando gotas de sangue para taxas de glicose[43]. Fizeram o teste em mim também. Com isso, deram conselhos médicos para aqueles que estavam consumindo açúcar em excesso, já que a dieta a'uwẽ-xavante tem mudado muito nos últimos cinqüenta anos, incluindo um alto consumo de arroz e produtos industrializados, como refrigerantes – sobretudo como bebida cerimonial – e isso têm lhes trazido doenças como diabetes.

À noite, no *warã*, os *danhohui'wa* juntamente comigo e os adolescentes fizemos um canto e dança na frente de cada casa da aldeia, e todos os presentes no *warã* participaram de mais algumas danças e cantos que faziam quase toda noite, mais informais. Discursos e agradecimentos foram trocados, sendo os a'uwẽ-xavante também agraciados com um canto em coro por parte dos três japoneses, que apresentaram o hino ou grito de guerra dos estudantes da universidade de Keyo.

Na manhã seguinte, as crianças e adolescentes aplicariam aos japoneses (que pernoitavam na escola *quadrada*) a brincadeira de sujar-lhes os rostos com carvão enquanto ainda dormiam, despertando-os, o que se tornara uma tradição durante essas visitas, diriam-me. Na mesma noite, já sem a presença dos japoneses, depois do banho, enquanto nos prepararíamos para o *warã* acendendo a fogueira, fariam renitentemente a mesma brincadeira comigo, para meu desprazer.

*

Todo este evento etnográfico pode servir como introdução à questão da captura, introdução factual do etnógrafo ao problema de sua transformação tanto em sujeito em relação aos sujeitos de pesquisa como, por causa disso, em objeto constituinte da investigação. Para esta investigação, agora, deve se levar em conta o sentido da transformação que, para os a'uwẽ-xavante, como será indicado, é uma transformação imbuída de tradição.

A primeira transformação a analisar pode ser aquela da transformação da guerra (ou da caça)

43 Até onde eu sei, nenhuma amostra de sangue a'uwẽ-xavante foi levada pelos japoneses.

ao *waradzu* (aos "braços", aos "brancos") em paz, que toda essa encenação ritual sinaliza.

Pode não ser por acaso que a escolha da pintura corporal dos dançarinos da recepção aos estudantes japoneses tenha sido aquela que, além de fazer referência ao *Wai'a* (dada a encenação de parte do *datsiwaiwẽre*), faz também referência aos *'ritéi'wa*, antigamente responsáveis pela "caça aos braços". Pintados de *'ritéi'wa* os A'uwẽ-xavante recepcionam em paz seus convidados estrangeiros que, bem vivos, os presenteiam com roupas as quais, num outro tempo, teriam servido como prova do contato guerreiro bem sucedido com os *waradzu*[44]. Desta vez as roupas estão inteiras, não mais rasgadas, e podem ser vestidas. A paz bem sucedida se apresenta não só nos presentes dos visitantes mas na própria vestimenta dos A'uwẽ-Xavante, agora trajando roupas *waradzu* e até envergonhados de mostrarem seus peitos nus – nudez indiciária de uma corporalidade agressiva anterior à paz? A pacificação parece, sim, fazer parte deste processo do vestir-se, como quando índios amazônicos passavam a vestir roupas para serem deixados em paz (Conklin apud Vilaça 2000: 57). Faz parte desta pacificação o "viver como os brancos", como disse André Gustavo e como diria também Vilaça (2000: 58) a respeito da adoção de roupas pelo povo Wari da Amazônia. A autora associa o uso de roupas ao xamanismo wari a partir do perspectivismo ameríndio, de modo que o uso de "roupas ocidentais" tem um papel na constituição de um "corpo duplo", que no caso wari difere-se em um corpo humano e outro animal. Espero, ao longo da tese, desenvolver elementos da relação a'uwẽ-xavante entre corpo, xamanismo e perspectivismo. Nesse sentido, sugiro que, para os A'uwẽ-Xavante, assumir a roupa pode ser uma maneira de assumir um corpo sobre outro, um englobando o outro, porém não ocultando-o por completo. A duplicidade

44 Cabe perguntar se os japoneses seriam também *waradzu*. O sentido de *waradzu* parece ter cambiado bastante de uma noção ampla de estrangeiro para uma noção mais precisa de "branco", e será escrutinado mais detalhadamente adiante – e, neste sentido, usarei o termo *Waradzu* em letra maiúscula quando se referir à tal condição de "branco" mais do que à de estrangeiro somente. Mas tomando uma noção ampla de "estrangeiro", levando em conta os lugares e maneiras através dos quais se travaram relações rituais com estes japoneses, também pode ser lícito enquadrá-los no mesmo lugar dos *Waradzu.* O fato de eu ter tido a cara pintada de preto como a deles é outro sinal desta aproximação. Mas, para um respaldo complementar, considerando-se a escola como lugar onde certas transmissões foram feitas dos japoneses aos A'uwẽ-Xavante, ali os japoneses ocupam o lugar da origem estrangeira dos remédios, conforme poderia dizer Lopes da Silva. Ela percebera que, na tradição a'uwẽ-xavante, também os remédios são capturados, têm origem no exterior. A autora coletara testemunhos e histórias a respeito de como certos remédios foram descobertos observando-se o comportamento de animais machucados e doentes. Aprendem-se terapias através do encontro com seres da floresta ou alhures. "O mundo dos brancos", dos "não-índios", diz Lopes da Silva, é um desses domínios nos quais há saber e recursos a buscar. A escola como instituição dos "brancos", também ocupa este lugar onde o conhecimento de fora é "incorporado e internamente socializado" (2002: 45-46).

também aparece aí, como entre os Wari. Há nela um jogo de inversões entre presa e caçador, assume-se cada vez mais a pele daqueles "braços" que antes eram caçados.

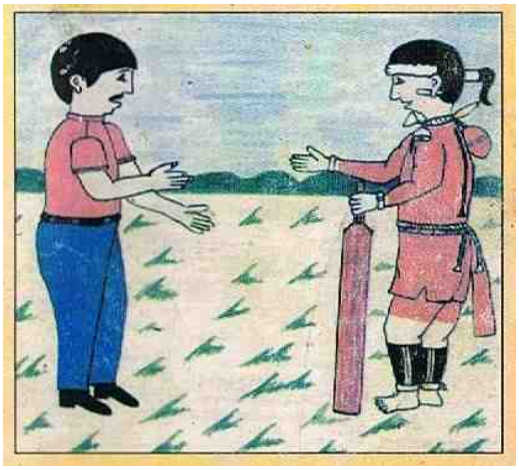
Capturar as roupas dos brancos – o que, no meu caso, caracteriza-se por insistentes pedidos dos A'uwẽ-Xavante por roupas usadas, shorts para rituais e camisas de times de futebol – não deixa de ser uma captura de vitalidade perigosa, pois transforma o corpo de quem a veste. Considere-se que a noção de *Waradzu*, dada a partícula *-dzu*, tem um certo sentido de constante renovação e troca de pele, como a troca de pele das cobras, conforme explicação de Hipãrĩdi para Vianna (2001: 302). De modo que adquirir roupas *waradzu*, essas segundas peles constantemente renovadas, é uma forma de adquirir sua intensa vitalidade. Por outro lado, ao capturar o que é *waradzu* e assumir algo de sua aparescência, domesticando-o, os A'uwẽ-Xavante parecem também domesticar-se, o poder sobre um contrabalanceando o poder sobre outro. Situação que é explicitada pelos próprios A'uwẽ-Xavante: ""já aprendemos a vida dos brancos. Usamos o que os brancos usam, né? De roupas. Por isso nós paramos de briga"" (Fernandes 2005: 88 – grifo meu).

Assim como as pinturas e adereços, as roupas são "recursos de diferenciação e transformação do corpo" indissociáveis de "práticas alimentares e a troca de substâncias através da proximidade física" (Vilaça 2000: 60). Entretanto, apesar de que no caso aqui estudado também haja um "idioma da tradição" "exteriorizante" como "conjunto de práticas" (Vilaça 2000: 66) – o que está muito próximo da confluência entre tradição e técnicas do corpo proposta por Mauss (2003) –, o que se captura pelos A'uwẽ-Xavante é – ao contrário do que é para os Wari de Vilaça – também uma "carga", "um conjunto de práticas que se carrega", tomando as palavras da autora. Deste modo, pode-se sugerir para os a'uwẽ-xavante uma complementaridade entre "corpo" e "carga", no sentido tratado por Vilaça (2000), de modo que sua tradição e captura envolvam tanto transferência de carga, do que se carrega, quanto de corpo, seus afetos e técnicas e disciplinas[45].

Quanto à antiga "caça aos braços", reforça-se sua analogia à recepção dos japoneses e às pinturas da dança apresentada tanto quanto à presença de certos personagens. Primeiramente, é digno de nota que, no dia anterior, perguntei na hora do banho o nome de um jovem, *'ritéi'wa*, e este me disse que era "*A'uwẽtede'wa*", o título dado ao matador de *waradzu.* Ele não falava sério, depois vim a saber seu nome: Libêncio Nhihöriwẽ'ẽ'õ. Assim, se não era mais apropriado que se matasse o "branco", ao menos era possível brincar com um "branco" sobre esta possibilidade. Quanto à pintura corporal, vale notar que a pintura *da'upté* é uma das duas (juntamente com a a

45 No Brasil Central dos *a'uwẽ* parece não ocorrer o que aconteceria na Amazônia: do ponto de vista *a'uwẽ*, espécies de pessoas têm práticas diferentes que são consideradas por eles como "culturas" diferentes, como pretendo mostrar.

*dauhö,* do "queixada") usadas pelo *tsawörö'wa*, "batedor" (segundo o dicionário de Lachnitt 2003), função de quem ia à frente em expedições na mata para averiguar a presença de estranhos, outros povos etc.[46]. Segundo Giaccaria e Heide, os *tsawörö'wa* eram homens adultos mas que, na ausência destes, podiam ser *'ritéi'wa*. A imagem do *tsawörö'wa* está desenhada na capa dos dicionários de Lachnitt.



Poder-se-ia conjecturar a respeito da influência missionária sobre este simbolismo do contato, já que os dados bibliográficos e a imagem a que recorro para explicitá-lo vêm de obras de missionários (Lachnitt, Giaccaria e Heide). Se os A'uwẽ-Xavante da Abelhinha são solícitos

46 Segundo Giaccaria e Heide, a pintura do *dauhö,* além de ser usada alternadamente à de *da'upté* na iniciação dos neófitos ao cargo de *tsawörö'wa*, também seria usada no retorno dos *tsawörö'wa* à aldeia durante e depois das expedições coletivas, quando vinham conferir as plantações, ver se estava tudo bem no local etc (1976: 240-244). Não fazem notar se, complementarmente, a pintura do *da'upté* por acaso seria usada no movimento contrário, o de saída da aldeia.

("consciente" ou "inconscientemente") em expressar tal simbolismo no ritual encenado e, por outro lado, estão prontos a discordar de outras teses de seus missionários – como a da suposta generalização da noção de *a'uwẽ uptabi* para todos os A'uwẽ-Xavante, conforme o primeiro indício apresentado aqui a partir da fala de Hipãrĩdi e seus amigos –, há, para dizer o mínimo, uma seletividade dos mesmos em suas relações com eles. Enfim, tal simbolismo faz sentido a partir da própria experiência "nativa", em ato, em ritual, como se nota.

Já o antropólogo pintado, *waradzu* sem sombra de dúvida a respeito de sua brancura, agora se parece ainda mais com um cativo *danhimidzama*, já que contagia-se pelos modos de pintura corporal a'uwẽ-xavante e passa a ser tratado como tal – afinal, deveria até ter aceito o dom da camiseta pólo. Ao invés de matarem *waradzu* e trazerem para a aldeia sua roupa, recebem roupas de presente (e vestem-nas, como os *Waradzu*) e, reciprocamente, têm na aldeia um *waradzu* vivo que é mimetizado em *a'uwẽ*. E o presenteiam também, casualmente, com sua gravata tradicional – como as que, mais especialmente, foram dadas aos japoneses como boas vindas (ou como indício de sua potencial transformação em gente?). Enfim, somente este antropólogo, dentre os estrangeiros presentes, foi pintado para a dança – para os japoneses verem. Num certo sentido, era como se houvesse uma troca de posições em jogo: os japoneses chegaram para ocupar o lugar de *waradzu* deste antropólogo que, agora, reciprocamente, ocupava o lugar de *a'uwẽ*.

A parte específica da dança em que tomei parte era a do final do rito de cura *Datsiwaiwẽre*, aplicado àqueles em estado muito avançado de doença. Muito tempo depois, vim a saber nas aldeias sobre o termo usado para se referir a quem estivesse "virando índio", "virando gente": *datsi'a'uwẽ* – o que a gramática de Lachnitt supracitada só confirmou. Mas não aparece na gramática supracitada que o termo *datsi'a'uwẽ* pode ser aplicado a quem se recupera de uma doença grave, alguém que tinha "quase morrido", conforme alguns me informaram, como Vanderlei Temirete, da aldeia Belém. Segundo Camilo, da aldeia Abelhinha, diz-se "*apö ma tsi'a'uwẽ",* que voltou a ser gente, "renasceu": *ma höiwa'udu*.

Então, se a dança *datsiwaiwẽre* deve ser feita para retornar o doente, paciente do ritual, a seu estado de gente, talvez haja um sentido especial em convocar para o ritual encenado "fora de contexto" um *waradzu* que estava virando gente.

*

Este *waradzu* contagiado pelo *a'uwẽ* não foi cativado ainda criança – se é lícito supor que numa guerra os adultos não seriam poupados – mas que, a partir de um acordo (e uma dádiva financeira), aceitou o que viria a ser sua transformação. Ainda assim, um adulto muito parecido com

uma criança em termos do que deve aprender a fim de se conhecer – ou saber fazer – o modo de vida a'uwẽ-xavante.

Aracy Lopes da Silva já havia notado a participação de crianças em rituais a'uwẽ-xavante para brincar e aprender (2002: 43). Saber é transmitido às crianças através da performance ritual, pois versões sucessivas da mesma cerimônia podem ser atualizadas pela memória, guiando o presente. "Memória e criação, performance e tradição, tudo combinado para reafirmar estilo e patrimônio únicos, mas sempre capazes de processar e incorporar os desafios do momento histórico vivo" (Lopes da Silva 2002: 43).

Pelos que ainda não estão na idade apropriada, levados pelos mais velhos para as cerimônias, a linguagem plástica e sintética do ritual aparece expressada com a mesma seriedade que pelos oficiantes apropriados. Segundo Lopes da Silva, esta linguagem ensina a respeito das classificações de "grupos" de participantes, dos movimentos, do cenário ritual, da pintura corporal, da manipulação e das sensações sobre as matérias vegetais usadas e seus sentidos, do uso de ornamentos, da força física necessária para se dançar sob o sol, da disciplina corporal, dos cantos... Somente assistir ao espetáculo já seria uma experiência de aprendizado, conforme a autora (2002: 44).

A concepção de tradição a'uwẽ-xavante de acordo com um estudo sobre sua cosmogonia feito por Arthur Shaker Eid em diálogo direto com "narradores" da aldeia de Pimentel Barbosa, sobretudo velhos – Rupawẽ, Serezabdi, Sereburã, Serenhimirãmi, Hipru, Paulo Supretaprã e Azevedo Prepẽ, co-autores da tese de Eid –, abarca uma relação entre saber ritual e jogo/ brincadeira. Sua palavra para "ritual" é *dató*, que também quer dizer "festa", "jogo" e "brincadeira" (Eid et alii 2002: 56). Falando sobre corridas de tora a'uwẽ-xavante, Vianna (2001, 2008), concebe-as como mistura entre jogo e rito, em crítica à distinção entre estes dois conceitos feita por Lévi-Strauss em *O Pensamento Selvagem*. Ainda que, na mesma obra, Lévi-Strauss tenha feito uma contribuição que vem ao encontro do pensamento a'uwẽ-xavante: a percepção da vitória no jogo como uma figura da morte imposta sobre o outro e, com isso, do jogo como atenuante da guerra (Lévi-Strauss 1976 [1962]: 54), o que também foi lembrado por Vianna (2001: 298).

Como dizem os A'uwẽ-xavante, vencer no jogo (de futebol, ou na corrida de tora) é "trucidar", *'marowĩrĩ* e, quando estavam muito cansados em meio a um jogo atlético, ouvi muitas vezes dizerem-me em português: "morri"... Ampliando tais considerações sobre a atenuação da guerra pelo jogo para outras manifestações do *dató* a'uwẽ-xavante, poder-se-á chegar a conclusões

interessantes sobre suas relações entre política e ritual[47].

Além disso, Eid e seus interlocutores também lembram na passagem recém mencionada que *dató* quer dizer "olho"... e se considerarmos a importância do olhar no aprendizado das tradições como Lopes da Silva salientou, a proximidade entre "olho" e "ritual" aumenta para além da homonimia.

Em minha experiência, quando os A'uwẽ-xavante fazem piadas e brincadeiras, também chamam isto de *dató* e principalmente *datoire*, forma diminutiva: "brincadeirinha". Essa associação, aparentemente paradoxal, da seriedade cerimonial à frivolidade da brincadeira, remete aos estudos de Johan Huizinga a respeito do *Homo ludens* (1980 [1938]), que tratam do "jogo", em suas diversas transformações, como fundamento da "Cultura" – de forma muito semelhante à que faz Mauss sobre as transformações da "dádiva" e das "prestações totais" presentes no modo de vida de diversos povos, já que o livro de Huizinga foi escrito em "referência explícita" ao ensaio de Mauss (Caillé 2002 [2000]: 248). Ao contrário de Lévi-Strauss, Huizinga já apontava para uma síntese entre jogo e ritual, síntese que se aplica diretamente ao caso a'uwẽ-xavante, como notou Vianna. Por outro lado, Huizinga também contribui com pistas para a tese lévi-straussiana da relação entre jogo e guerra: por exemplo, analisando o vocabulário para "jogo" da língua algonquina blackfoot, identifica que a mesma palavra ("amots") "designa a vitória numa competição, corrida ou jogo, e também numa batalha, tendo neste último caso o sentido de "carnificina"" (1980 [1938]: 38-39), o que parece ter analogias com o caso a'uwẽ-xavante, sem pensarmos o "trucidar" como uma "carnificina".

De qualquer forma, parte do ritual encenado para (e com) os japoneses na Abelhinha envolvia lutas, o *Oi'o*, a luta da forquilha, ao invés da guerra ou da "caça aos braços" mortífera.

A noção de *dató* cria uma abertura para a inclusão de crianças bem como para a participação de atores e apresentações menos "sérias" aos olhos não indígenas - se não já não inclui as próprias crianças num rito de luta muito mais sério que uma brincadeirinha, como o *Oi'o*. Mas por menos sério que seja, nos termos de Huizinga, o jogo contém gravidade, severidade, é levado a sério por seus jogadores e até o "fazer de conta" é dotado de seriedade (1980 [1938]: 3-31). O que parece ser verdadeiro para os a'uwẽ-xavante. De modo que a participação de um estrangeiro, um *waradzu*, em seus rituais (seja olhando, mas também seja atuando), em seu modo de vida, naquilo que poderia vir a constituir um *a'uwẽ*, deve ser no mínimo tão séria quanto a de uma criança.

Assim, ao considerar que eu não devesse apenas "brincar de índio", Hipãrĩdi estaria

47 Adiantei tais conclusões em "Políticas musicais e corporações corporais: de Mauss aos A'uwẽ-Xavante", trabalho apresentado à 27a. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de agosto de 2010,Belém, Pará, Brasil, e retomo seus argumentos ao longo da tese.

provavelmente falando mais para um *Waradzu* (para quem, como ele deve saber – já que viveu durante anos junto a esse tipo de gente – brincadeira e seriedade não se misturam muito bem e "faz de conta" costuma ser enquadrado como "ficção"), do que como e para um *a'uwẽ* (para quem a brincadeira é levada muito mais a sério). Portanto, a precaução de Hipa talvez fosse para que eu me envolvesse com gravidade neste meu "brincar de índio", não só os levando a sério mas também me entregando a sério.

Todavia, seria esse ritual para japonês ver um ritual "sério", "autêntico"?

Obviamente as danças e cantos demonstrados no rito estavam deslocadas de suas finalidades específicas e complexos rituais apropriados. De modo que envolveram certa medida de "tradição entre aspas", como Marcela Coelho de Souza (2007) diria a partir da noção de "cultura entre aspas" de Manuela Carneiro da Cunha (2003). Isto é, um espetáculo onde se apresentam fragmentos de uma "etnicidade", uma "unidade" "idêntica a si mesma", autenticada e auto-centrada como "organização social" e até mesmo controlada e delimitada pelas leis do Estado (sobretudo a respeito do que é ser legalmente "indígena"). Mas também, como trata-se de uma tradição sem aspas, legitimada por sua relação com sentidos passados e presentes (conforme a reflexão apresentada sobre os *'ritéi'wa*, a "caça aos braços" e o contato) e suas próprias considerações sobre auto e hétero-centralidade.

De acordo com Laura Graham, os A'uwẽ-Xavante têm sua própria concepção de autenticidade, que informa suas idéias a respeito da apreciação de estrangeiros sobre sua indigenidade e suas formas expressivas (Graham 2005: 629). O que estaria em relação com a manutenção de sua "cultura" ou "modo de vida" – *dahöimanadzé*: lugar, instrumento ou maneira (-*dzé*) de vida (*dahöimana*) – existente desde o "começo" da vida a'uwẽ-xavante, desde os primórdios. É o que os tornaria A'uwẽ-Xavante, de acordo com a autora: esta "continuidade" expressa pelos rituais, pelas canções ouvidas em sonho da boca dos antepassados. Tal autenticidade viria da relação entre passado e presente, com a "replicação" dos modos ancestrais (Graham 2005: 629), incluindo desde rituais e pinturas a outras técnicas corporais, como corte de cabelo.

Em campo, ouvi manifestações que afirmavam seus rituais como marcadores fundamentais da diferença de seu modo de vida: "Nós somos gente [*a'uwẽ*], nós temos *Ubdö'wa'rã*, nós temos *Wanöridobe*, nós temos nosso modo de vida [*wahöimanadzé*], *waradzu* tem o dele", disse uma vez um velho, em língua a'uwẽ-xavante, durante uma reunião noturna na aldeia Belém.

*Wanöridobe* é canto e dança dos *danhohui'wa* relativo ao grande ritual de furação de orelha dos adolescentes (*Danhono*), envolvendo a escolha de novos amigos formalizados – *da'amõ* – entre

jovens adultos de sexo oposto ao tornarem-se adultos plenos. *Ubdö'wa'rã* é uma cerimônia envolvendo a constituição de um laço especial entre um jovem adulto específico dentre o coletivo de patronos (*danhohui'wa*) e um ou mais adolescentes (*wapté*). Durante a cerimônia, cada *wapté* escolhe um dentre os *danhohui'wa* da metade exogâmica oposta (lembrando a oposição básica entre *Öwawẽ* e *Po'redza'ono*) para ser seu patrono especial, e ambos se tornam reciprocamente *danhimiwainhõ* – mais de um adolescente pode escolher o mesmo jovem adulto, principalmente se os adolescentes forem *irmãos* – ninguém, nos dois coletivos, deve ficar sem seu parceiro *ĩtsimiwanhõ*. No ato, os *danhohui'wa* sentam-se de frente ao *Hö* e os adolescentes de metades exogâmicas opostas levantam-se e, num movimento característico, pegam pelo braço (pegar: *mrami* – palavra que também se estende à caça e a pesca, com o sentido de capturar e também de acolher[48]) o *danhohui'wa* escolhido para ser seu *ĩtsimiwainhõ*, seguido muitas vezes por um *irmão mais novo* (que ainda não adentrou ao *Hö* mas que é *ai'repudu*, ou seja, está prestes a entrar e participar da mesma classe de idade) e um complexo intercâmbio de comida e adornos se faz entre eles, dons que serão amplamente redistribuídos, sobretudo para os *danhohui'wa* dos *danhohui'wa* dos adolescentes (isto é, aqueles que patrocinaram os atuais *danhohui'wa*), e segue-se uma corrida de tora de buriti[49]. Participei de ambos os rituais[50] e minha participação nesses e em tantos outros rituais teria direta

48 O termo também marca uma característica importante dos *a'uwẽ uptabi* como aqueles mais *acolhedores* em relação a estranhos e pessoas que perderam a *família* etc., conforme me diriam na Abelhinha, o que será discutido adiante. Também é digno de nota que a relação entre a captura amansadora e o pegar pelo braço aparece em outras etnografias sobre povos Jê, como os Mebengokré, por exemplo (ver Cohn 2005: 112-113). Se não exploro mais a idéia de amansamento ao longo da tese é porque os próprios A'uwẽ-Xavante preferem outras, como as de acolher e pacificar.

49 Para esta corrida os *danhohui'wa* utilizam um colar de "dente de capivara" - *ubdö'wa* – daí provavelmente o nome da cerimônia – *Ubdö'wa'rã* - "cabeça de de dente de capivara". Eu mesmo, contudo, não usei este colar quando participei. Meu caso também foi inusitado. Fui escolhido como *ĩnhimiwainhõ* por César Messias Tserenhõma, um dos que detém o cargo de *Aihö'ubuni* (primeiros líderes da classe de idade, furam a orelha muito antes dos outros), *Öwawẽ*, *filho* de Paulo César. César Messias também *pegou* Lázaro Tserenhemewẽ. A mão deste foi tomada também por Kétchua Watsa, *irmão mais novo* de César, que adentraria ao *Hö* meses depois, e minha outra mão foi tomada por outro *ai'repudu,* Valério Tseretsu, nome *a'uwẽ* que teria aparecido em sonho de seu *pai*, Valeriano Tserenhemewẽ – nome que, por sua vez, teria sido sonhado por um *irmão* de sua *mãe* em Marãiwatséde, segundo ele – e não posso dizer se a coincidência onomástica com Lázaro levou o *filho* de Valeriano a escolher a mim e Lázaro naquela situação, mas pude notar que Lázaro e Valeriano eram muito amigos, talvez por serem xarás de nome *a'uwẽ*. Deste modo, todos os três se tornararam *watsimiwainhõ* ("nossos" *datsimiwainhõ*) meu e de Lázaro. Talvez por isso eu não tenha recebido o colar de dente de capivara, porque o que cabia a mim já devia estar preparado com antecedência por Paulo César Tsere'u'rã (que me pintou e ornamentou para a corrida de tora) para Lázaro, já que fazia pouco que eu estava na aldeia.

50 Ainda que, por mal-entendidos quanto a datas, tenha perdido a cerimônia final do *Wanoridöbe* na Aldeia Belém.

relação com minha transformação em *a'uwẽ*.

Pois o tratar-me como *a'uwẽ* também faria referência, senão diretamente a estes rituais, às relações que eles manifestam – como as entre classes de idade, tanto solidárias quanto agonísticas, tão musicais quanto esportivas. Na relação entre classes de idade patrocinada e patrocinadora, os patrocinados já iniciados – de orelha furada – são chamados pelos patrocinadores de *roptsõ'wa*, palavra que pode ser traduzida como "aquele" (*-'wa*) "que dá" (*-tsõ-*, raiz do verbo "dar") "amplamente, intensamente, indefinidamente" (*ro-*). O que revela uma característica fundamental das relações entre classes de idade: a mais nova deve dar comida e presentes à alternadamente mais velha (sua patrocinadora), e sobretudo os *wapté* enquanto *hö'wa* (moradores do *Hö*) devem dar comida (que recebem da casa de seus *pais*) aos *danhohui'wa*, e muitas vezes me vali desta prerrogativa para comer junto aos *hö'wa*.

Este fluxo de dádivas opera como num jogo organizado de predação[51] e servidão voluntária, tornadas recíprocas, em termos de uma "troca generalizada" que projeta na diacronia aquilo que Lévi-Strauss (1976 [1949]) visualizou sincronicamente, e no paraparentesco agâmico (a relação cíclica entre as oito classes de idade divididas em duas metades cerimoniais) aquilo que o mesmo autor viu no parentesco exogâmico (o que, para os A'uwẽ-Xavante, é uma exogamia de metades cujo diametralismo se projeta concêntrico com a consideração de um terceiro clã incluído entre-dois, cujos efeitos se manifestam na terminologia de afinidade e nas estratégias de casamento das linhagens e suas aproximações às "casas" lévi-straussianas).

Isso posto, já no início de minha estadia na Aldeia Belém, mesmo não tendo participado dos ritos formais em fases anteriores de minha vida, acabei adquirindo um *inhimiwainhõ* dentre os

51 No que concerne à questão das prestações, da dádiva e da troca, o termo "predação" foi usado na literatura especializada em sentidos diversos. Para uma apreciação mais detalhada da relação que pode ser mantida entre dádiva e predação, ver Falleiros (2005), onde se aborda a predação a partir de concepções de Viveiros de Castro (1993) e Anne Cristine Taylor (2000), leituras recuperadas adiante na tese. Com isso alerto que minha abordagem é diversa, por exemplo, da de Phillipe Descola (1998). Para este autor, a respeito da relação entre humanos e animais na Amazônia, a predação significa ausência de compensação. Já a dádiva tem o sentido oposto, o de doação sem compensação, e reciprocidade tem o sentido de equivalência. A partir do ponto de vista em que me situo, entretanto, a questão da compensação em potencial coloca-se tanto para o que é doado quanto para o que é tomado, e não simplesmente na troca direta. É possível que a predação envolva uma ausência de compensação direta, mas não creio poder fechar essa questão da forma pela qual fez Descola, tanto quanto não se fecha o círculo das vinganças e retribuições. Porque o tempo, na dádiva, é um elemento essencial. Além de que, se a predação não necessariamente se inverte – isto é, se uma presa e um predador não necessariamente possam trocar de lugar na relação, esta relação pode gerar contra-dádivas que, ao invés de inverter a relação, poderão aproximar a preza ao predador.

patrocinadores da minha classe de idade, Alfredo Tsawe'wa Höire'edi, a quem eu sempre respondi positivamente a seus alegres pedidos por comida e outros presentes, e que me auxiliou bastante dentro da aldeia. Fui rapidamente adotado por ele a partir do momento em que essas ajudas e dádivas começaram a se manifestar. Meus gestos de dar eram incentivados por todos em relação a ele. Já em meus primeiros dias nesta aldeia, na primeira pescaria com timbó da qual participei, apontavam-me Alfredo e diziam-me para chamá-lo, quando pegasse um peixe, bradando: "*ĩnhohui'wa atsa*" - "comida para ti, meu patrono", e ele ria[52]... Assim, dádivas, pedidos e ajudas criaram performativamente uma relação que deveria, por suposto, já existir, dado que o laço teria se estabelecido em minha adolescência, caso eu tivesse passado aquele período junto aos A'uwẽ-Xavante. Tais prestações atualizavam o laço que deveria ser passado, criando-o no presente. Rapidamente, passamos a nos chamar pelo termo recíproco de *inhimiwainhõ*.

Este mesmo homem, certa vez em que criticava o atraso dos *waradzu* em seus serviços de saúde pública – já que é o enfermeiro ou "xamã"[53] da aldeia e por isso preocupava-se com a demora da entrega de insulina para a enfermaria local, dada a existência de diabéticos a'uwẽ-xavante –, chamou os *Waradzu* de "mentirosos". Protestei: disse que eu não era mentiroso. No que ele me respondeu: "mas você é *a'uwẽ*, você é *roptsõ'wa*!".

Em situações diferentes, o mesmo homem me chamaria de *waradzu* para os outros, com alguma discrição. Todos fariam o mesmo, com mais ou menos discrição, dependendo da situação. Por exemplo, durante momentos de disputa e competição mais acirrada. Durante caçadas, quando metades exogâmicas competem por caça; durante jogos esportivos (de vôlei, futebol), nos quais times são formados por critérios de idade, moradia etc. (para os critérios e maneiras de formação de times de futebol a'uwẽ-xavante, confira Vianna 2001 e 2008); depois de corridas de tora mal sucedidas para o time do qual eu participava; etc.. Normalmente não o diriam na minha cara, ainda que eu pudesse ouvi-los falando entre si, ou usariam sinônimos de *waradzu* que eu supostamente desconhecia, como *tsiroma*. Aliás, foi num dos primeiros jogos de vôlei de que participei na Aldeia Abelhinha que ouvi tal palavra, a qual o supramencionado Camilo me apontou como sinônima de

52 Muitos presentes faziam o mesmo, entre a brincadeira e a seriedade. Inclusive César Messias fez o mesmo em relação a mim: pescou um peixe e me chamou dizendo "*ĩnhohui'wa atsa*", peixe que peguei e dei para um *irmão mais velho* – *ĩdub'rada* – que tinha me emprestado arco e flecha para a pesca dos peixes zonzos. O mesmo César me escolheria como seu *ĩnhimiwai'õ* (e de seu *irmão* menor) cerimonialmente algum tempo depois, como já mencionado.

53 Termo transformado em cargo público, por assim dizer: nomeado por uma parceria com organizações não governamentais e Estado através do chamado "Projeto Haiô", não deve ser estritamente confundido com "o" conceito antropológico de "xamã", ainda que faça também sentido dentro dele.

*waradzu* e, ao assistir filmes em DVD ou na TV junto dos A'uwẽ-Xavante, identifiquei como sendo usada por eles em referência ao "vilão" da narrativa. Se os adultos são um pouco mais discretos, as crianças tendem a me chamar de *waradzu* mais facilmente e diretamente, sobretudo por não me conhecerem muito bem (algumas, já me conhecendo melhor, chamar-me-iam, por exemplo, de *ĩtsiwaihu* – amigo – ou pelo nome, mas nunca deixei de ser chamado de *waradzu*).

*

O leitor, até agora, deve ter percebido aqui certa interpolação de memória, etnografia e teoria. Pois se o fundamento desta investigação é uma etnografia baseada em pesquisa participante, contudo também envolve textos não produzidos pelos próprios A'uwẽ-Xavante, tanto através de minhas próprias leituras quanto através das leituras de outros pesquisadores que fizeram etnografias e antropologia junto aos A'uwẽ-Xavante.

Se o pesquisador é também um mediador entre esses mundos, o do antropólogo e o do "nativo", o das experiências e o das teorias etc., pode ser necessária uma "dialética" – como a sugerida por Wagner (1981). Quiçá outras ferramentas dialógicas, como como o diálogo sugerido em linhas gerais por Clastres (2004 [1980]). Ou aquele sugerido por Bakhtin (1988 [1981]), em termos mais técnicos. Diálogo tanto entre dados etnográficos e teóricos quanto entre a teoria "nativa" e a teoria antropológica. Um diálogo contra a "ameaça do encantamento" "inscrita" na "linguagem" – "como se o nome produzido tivesse o poderio de bastar-se, de ser um puro dito, um puro ouvido, ou que ressoasse uma só voz" – "a divisão do um e do outro" e a "passagem do um no outro, a troca de falas, a dissociação infinitamente adiada do falar e do ouvir, a diferença das vozes" (Lefort 2008 [1982]: 145).

Dialogismo muito assemelhado àquele praticado pelos a'uwẽ-xavante, como mostram – a seguir – pesquisadores que de algum modo experimentaram suas práticas discursivas.

Ainda que não seja só sobre fala que se esteja falando. Considerada a participação do antropólogo como um dado elementar da pesquisa, demanda pelos próprios "nativos", deve-se recordar do aprendizado de técnicas do corpo, cantos, modos de dançar e andar, jogos verbais, cara de bravo (coisa que fazem muito e que me dizem para fazer), uma atitude de orgulho altivo e, aí sim, um jeito diferente de dialogar, como mostra Graham (1990, 1993, 2003 [1995]), de modo que técnicas do corpo e linguagem estão intrinsecamente envolvidos desde a constituição mais comezinha da pessoa a'uwẽ-xavante até a estrutura mais elementar de seu jeito de ser, *a'uwẽ höimanadzé*. Já que, como argumenta Heloisa Pontes, trazendo para a antropologia argumentos da crítica literária afim de pensar a relação entre escrita e experiência etnográfica, "the content of what

one says, does, paints and dances is inseparable from the way in which one says, does, paints and dances, and writes." (Pontes 2011: 512 – grifo meu).

Pelo menos, se esta reflexão imita de alguma forma a reflexão a'uwẽ-xavante ou é afetada por ela, e se seu pensamento tem algo de pensamento selvagem, então "à moda do pensamento selvagem", este texto também "emprega os elementos muito concretos coletados no trabalho de campo – e por outros meios – a fim de articulá-los em proposições um pouco mais abstratas, capazes de conferir inteligibilidade aos acontecimentos e ao mundo" (Goldman 2006: 171).

*

Para compreender a questão de que aqui se trata é bom recuar um pouco, de volta aos ancestrais dos A'uwẽ-Xavante e à relação entre passado e presente através da tradição, sugerindo maneiras de tratar uma possível analogia entre antepassados e estrangeiros, sobretudo em termos de sua posição em relação às pessoas do presente.

Para começar, tome-se o sonho como concebido pelos A'uwẽ-Xavante: sonhar é também uma forma de entrar em contato com os antepassados. O sonho – *rotsawẽrẽ*: olhar ou meditar (*wẽrẽ*) amplamente, intensamente, indefinidamente (*ro-*) – não seria apenas uma manifestação imaginativa e "inconsciente", interna, da psiquê de quem sonha (como talvez diga a moderna psicanálise) mas uma verdadeira viagem da pessoa para fora de si, uma saída da "alma" ou "corpo mesmo" - *dahöiba uptabi* – para fora do "corpo" - *dahöiba,* palavra que também pode ser traduzida por "pessoa", "vida" etc. e cujos sentidos mais amplos serão explorados mais adiante.

Graham já mostrava uma conexão entre sonho e performance ritual em seu trabalho sobre Warodi, um velho da aldeia de Pimentel Barbosa (Graham 2003 [1995]). Warodi teve um sonho com os ancestrais, que foi apresentado numa performance ritual intencionando identificar a si e aos seus (seus parentes, seus amigos, seus aliados de Pimentel Barbosa) aos "verdadeiros" antepassados a'uwẽ-xavante ou, melhor, legitimar-se como mediador de acesso à ancestralidade estendendo esse acesso aos seus e, por que não?, a quem a ele se filiasse e nele se fiasse.

Enquanto o sonho era teatralizado às vistas da antropóloga, era ao mesmo tempo reelaborado através da participação oral e corporal de outros velhos e jovens atores que, por tais meios, também reformulavam e reelaboravam o que era passado, adicionando elementos do presente. Warodi e seus interlocutores ou co-narradores oscilavam entre a narração do sonho com os imortais, a descrição da situação atual e a própria pré-organização prática do ritual[54]. Warodi descrevia como os imortais

54 Entre a narrativa e os corpos, como o xamã cuna de Lévi-Strauss, que faria uma "oscilação cada vez mais rápida entre os temas míticos e os temas fisiológicos, como se tratasse de abolir [...] a distinção que os separa" (Lévi-Strauss 1975 [1958]: 223).

conversavam sobre sua própria pintura corporal, o que servia como guia de como os personificadores do ritual deveriam se preparar, e ao mesmo tempo descrevia como estes estavam se preparando (Graham 2003: 207-208). As falas de Warodi faziam simultaneamente referência a acontecimentos antepassados manifestos em sonho e a acontecimentos atuais de preparação do ritual. Neste processo de ritualização da narrativa, tudo se passava como numa ausência da distinção entre ostensão (saber vivido) e deferência (saber por ouvir falar), já que a experiência do sonho de um se misturava ao saber dos demais através das falas e se atualizava novamente em experiência através de sua transformação em ritual. Ou como se tentassem, na confluência entre o que era descrito e o que era encenado, romper com a descontinuidade ontológica entre signo e o referente (sobre esta questão, ver Viveiros de Castro 2007) numa via de mão dupla.

Na narrativa, os imortais reunidos decidiam se pintar do mesmo modo que já estavam fazendo seus personificadores rituais e até mesmo as bombinhas trazidas para a festa de encenação do sonho iam retroalimentando o que se tinha passado no sonho e fazendo parte do passado sonhado (Graham 2003 [1995]: 137-174). A descrição de Graham sugere, assim, que as inovações do presente afetam o (que foi) passado. Afinal, em sonho tem-se contato direto com as pessoas antepassadas, constituindo-se (novas) relações com elas ou, melhor, renovando relações com elas e, assim, renovando-se as pessoas.

Ademais, através desse processo, Warodi se magnificava como pessoa (ver Sztutman 2005 sobre a noção de magnificação aplicada à pessoa ameríndia), no sentido de que ampliava suas relações, com mais pessoas (presentes e antepassadas), ampliava sua humanidade, ampliava sua legitimidade como A'uwẽ-Xavante. Crescia como mediador de poder, angariando pessoas para seu ritual em seu canal com a ancestralidade – mas só conseguindo isso por tornar essas outras pessoas também sujeitas da magnificação, partícipes da história do ritual. Em outras palavras, especificamente discursivas, o poder de sua palavra dependia do poder de sua escuta da palavra alheia, de tornar sua a palavra do outro – e do outro a sua palavra. Para além das palavras, o ritual todo manifesta essa mistura e esse vínculo entre pessoas.

A transmissão ritual do sonho "de" Warodi parece ter como conteúdo a própria forma, a própria aliança entre vivos e mortos, a transmissão de alianças feitas no passado para o presente – vínculo tradicional que torna os A'uwẽ-Xavante sempre vivos gerando bebês belos e sadios (Graham 2003 [1995]: 137-226). E pelo efeito desta aliança, no processo de ritualização deste sonho, a tradição se manifesta como via de mão dupla para transformações recíprocas entre as

alianças do presente e as alianças do passado.[55]

Pela via do sonho se manifestam outras alianças também. Vianna (2001, 2008) relembra a narrativa do sonho de Jerônimo Xavante com Jesus Cristo escrita pelos missionários cristãos Giaccaria e Heide. Jerônimo sonhara com Cristo dizendo-lhe que os A'uwẽ-Xavante deveriam continuar praticando suas tradicionais corridas de tora. Poder-se-ia sugerir que tal narrativa tenha sido influenciada pelos missionários, pois se é concebível para um a'uwẽ-xavante, Warodi, que sua narrativa de sonho seja transformada por quem a co-narra e a encena, por que também não seria aceita a influência dos escritores missionários da narrativa de sonho de Jerônimo[56]? Posta a questão em suspenso, o que importa é como a mediação estrangeira se atrela à continuidade antepassada: "O sentido da permanência da cultura caminha, por assim dizer, da boca duma potência simbólica *waradzu* ao ouvido dum *a'uwẽ*, e deste, para a coletividade." (Vianna 2001: 99-100 – grifo meu). O esquema apresentado nesta frase é importante e será recuperado naquilo em que reverbera em outros esquemas relacionais presentes na corporalidade e na narrativa a'uwẽ-xavante, senão em diversos outros aspectos de seu modo de vida.

Vianna apresenta esta narrativa atrelada à questão daquilo que chamou de "xamanismo", a partir das proposições de Manuela Carneiro da Cunha (1998) e Lopes da Silva (1999) do "xamã" como aquele que faz o contato e o trânsito entre mundos diferentes, construindo sentido. Segundo ele, o xamanismo a'uwẽ-xavante seria um tema pouco desenvolvido pela literatura etnológica (Vianna 2001: 98). Vianna aproveita a discussão de Marcela Coelho de Souza (1997) sobre a performance ritual de sonhos estudada por Graham (2003 [1995]), reconhecendo que haveria pontes comparativas entre os A'uwẽ-Xavante e "grupos amazônicos cuja vida ritual centra-se no xamanismo" (Coelho de Souza 1997: 191). Graham não as teria identificado bem, segundo esta leitura (Vianna 2001: 98). A partir desta proposição xamanística, Vianna compara a relação de Warodi com os antepassados "criadores"[57]; a relação de Jerônimo com Jesus Cristo; e a relação de

55 Para uma discussão sobre uma noção maussiana de tradição, homóloga a expressa aqui, partindo da consideração da dádiva e das técnicas do corpo, envolvendo também transformação das alianças passadas pelas alianças presentes, considerando leituras da obra de Mauss como as feitas Marcos Lanna e Alain Caillé, dentre outros, ver Falleiros (2005).

56 O caminho inverso (mas não oposto) foi sem dúvida traçado por Eid, ao assumir Rupawẽ, Serezabdi, Sereburã, Serenhimirãmi, Hipru, Paulo Supretaprã e Azevedo Prepẽ como co-autores de sua tese, a partir de um método de pesquisa calcado na assembléia de narradores e tradutores juntamente ao pesquisador, voltada especialmente para a narrativa e discussão de mitos, passando por "defesas" de tese do próprio Eid perante a assembléia geral do *warã* (2002: 33-37). Assim, a produção da tese de Eid se assemelha muito ao dialogismo a'uwẽ-xavante estudado e proposto por Graham (2003 [1995]) a partir de leituras de Bakhtin (1988 [1981]).

57 Eid alerta que, para os ameríndios em geral e os A'uwẽ-Xavante em particular, "criar" significa "transformar". Os

Hipãrĩdi com o mundo *waradzu*, com o futebol e o discurso ambientalista. De modo que este xamanismo se relacionaria tanto com os antepassados quanto com o mundo estrangeiro.

Warodi e os seus performatizam pela fala, pelo corpo e pelo ritual seu contato com os antepassados. E se Jerônimo não fala com um antepassado "autêntico" (conforme uma idéia essencialista de tradição), ao menos este personagem (Jesus Cristo) aparece falando em nome da tradicional corrida de toras, e através de um modo específico de tradição a'uwẽ-xavante, o sonho.

Por outro lado, está patente em Jerônimo a íntima relação com o estrangeiro, com a crença *waradzu* em Cristo. A partir disso Vianna considera uma aproximação entre o xamã que contata diferentes mundos e Hipãrĩdi que constrói sentido com o futebol e o ambientalismo (elementos estrangeiros, *waradzu*). Hipãrĩdi teria lhe dito que o futebol na aldeia tem um caráter mais ecológico que a corrida de toras, porque não demandaria a derrubada de árvores de buriti para o uso dos troncos (dado o atual encapsulamento ambiental a'uwẽ-xavante face aos antigos recursos, rareados devido ao crescimento dos latifúndios monocultores em sua região). Todo o trabalho de Vianna mostra como o esporte da bola se insere no atual modo de vida a'uwẽ-xavante. Se considerarmos a relação entre este tipo de xamanismo ligado ao jogo de bola (tomado dos *waradzu*), o ritual e também a política, talvez sentidos inauditos possam ser explorados.

Por ora, toma-se o xamanismo como uma articulação entre passado e alteridade, num sentido muito mais amplo do que aquele que se costuma comumente aplicar ao termo, quando este aparece mais voltado para as práticas mágicas e de cura (o que, levando em conta a associação entre o tornar-se gente e o curar-se de uma doença brava, trata mais de um encontro entre tradição, mudança, magia e cura do que um desvio de um tema ao outro). De um lado, Vianna nota a maneira como Graham apresenta "criatividade individual" e "experiência coletiva" concorrendo "para a continuidade no tempo da cultura xavante" (Vianna 2001: 99). Do outro, aponta para as "mudanças" na "tradição" vindas do estrangeiro. Mas seriam esses movimentos – o de volta ao passado e o de transformação presente – independentes, ou o xamanismo já faria, por princípio, a síntese dos dois?

Em primeiro lugar, deve-se notar que o passado sempre toma forma a partir do presente. Em segundo lugar, a aliança com os antepassados e com os estrangeiros é sempre uma aliança com algo que está além. Generalizando aquela frase de Vianna destacada acima, se a tradição passa de uma

---

criadores seriam, então, transformadores. Mais do que criacionista, a metafísica a'uwẽ-xavante é "transformista" (Eid, 2002: 64). Lopes da Silva já ressaltara o mesmo ponto, baseada em afirmações de Maybury-Lewis (Lopes da Silva 1986 [1980]: 225): "Quando os Xavante falam de criação, não estabelecem nenhuma distinção entre a criação a partir do nada e a criançio no sentido de transformação. […] A maior parte das estórias dos Xavante relativas à criação referem-se a metamorfoses ou descobertas" (Maybury-Lewis 1984 [1967]: 350-351).

potência externa para uma interna e, em seguida, para a coletividade, estamos no caminho de uma síntese potencial, mas inconclusa, entre antepassado e estrangeiro: o pólo da pura potência é aberto e contém diferenças. Assim compreende-se a multiplicidade dos trajetos em direção à pura potência, feito por pessoas cuja magnificação está a ela atrelada, estendendo o raciocínio aplicado ao caso de Warodi não só para Jerônimo mas também para Hipãrĩdi: estabelecem-se relações tanto com os antepassados quanto com pesquisadores, missionários, antropólogos: relações cósmicas e políticas. E em terceiro lugar, deve ser lembrado que estrangeiros podem ter algo de antepassado, já que surgiram de antepassados desgarrados, que abandonaram o convívio propriamente humano, alojando-se mais além.

*

Além dos antepassados e estrangeiros, em campo pude aprender que nos sonhos nos quais são transmitidos cantos, que são posteriormente encenados ritualmente, também se manifestam outras entidades: aquelas que chamamos de animais; os *avós*, *bisavós* e outros parentes falecidos; parentes vivendo longe ou em viagem...

Por exemplo, Tiago Tseretsu uma vez ensinou para ser cantada no *warã* uma canção que tinha ouvido em sonho com seu cachorro, morto havia algum tempo. No sonho, o cão aparecia com corpo de cão, mas dançava em roda com outros cães enquanto cantava que não sabia por quê tinha sido morto (o que sugeria que alguém tinha sido excessivamente severo com ele, matando-o). Tseretsu, dadas minhas perguntas, afirmou que ainda estava tentando entender como era possível um cão dançar e cantar daquela maneira! Já na aldeia Belém, Lázaro Tserenhemewẽ – um companheiro de classe de idade, *Pahöri'wa* e que me trata como *tio* (*damama 'amõ*, outro *pai*) - disse-me que a música que estava ensinando aos adolescentes tinha sido *pega* quando ele sonhava com um jabuti *(u'ã)* cantando no centro da aldeia sob o sol de meio dia (como fazem os A'uwẽ-Xavante em muitas de suas danças)[58]. Contou-me outro sonho com um veado (*aihö*) no qual o animal andava pelo cerrado e cantava porque estava triste, sentia-se sozinho. Num outro exemplo, não mais com animais, Adão Top'tiro da aldeia Abelhinha captara uma canção da boca de seu próprio *filho*, Hipãrĩdi, que naquele momento estava viajando, distante da aldeia. Libêncio, *neto* de Adão, sonhara com uma canção que era cantada enquanto a aldeia era visitada por um padre, que vinha dar conselhos e que recebia, em seguida, um colar *tsõ'rebdzu'a* de Adão.

Além disso, os sonhos também podem ter caráter premonitório, não tratando apenas do

58 É comum que, antes de ensinar uma canção *pega* em sonho, aquele que sonhou narre seu sonho, de modo que não é estranho para os A'uwẽ-Xavante narrar tais sonhos neste contexto.

passado, mas também do futuro. Aliás, poucos dias depois de termos cantado a música do sonho de Lázaro com o jabuti, na cerimônia de *Ubdö'wa'rã* ele receberia de presente de seu *ĩtsimiwainhõ* um jabuti vivo (para cozinhar e comer) – seu sonho antecipou algo da performance, já que foi num ritual sob o sol e no meio da aldeia que o presente lhe foi entregue. No dia de meu primeiro retorno à aldeia Abelhinha (após a viagem com a Associação Warã), fui recebido com entusiasmo por Adão Top'tiro e, imediatamente, Rômulo veio me dizer que, em sonho, alguém havia mencionado meu nome a Adão, o que explicaria a recepção entusiasmada. Minha participação no ritual para os japoneses ver viria logo a seguir.

Também ouvi relatos de sonhos com padres, com a onça (que disse para Adão Top'tiro o nome que seria dado ao mais caçador e querido cão de sua aldeia: Tsebrehö), além de ser possível sonhar com outras entidades bem conhecidas e muito respeitadas pelos A'uwẽ-Xavante, os *Tsa're'wa*, espécie de super-humanos sobre quem se falará mais adiante.

Enfim, considerando os diversos sonhos, sejam com animais, com antepassados, com estrangeiros ou mesmo com parentes em viagem, nota-se que o movimento da tradição a'uwẽ-xavante, em seu aspecto onírico, está muito mais associado à distância, seja ela temporal ou espacial (ou as duas), do que simplesmente ao passado[59].

***

**Fora e dentro da gente**

A viagem da alma ou corpo mesmo – *dahöiba uptabi* – para fora do corpo – *dahöiba* – no sonho já apresenta uma relação entre interior e exterior, num movimento em que o aspecto mais enfático do corpo sai de si em busca do que está lá fora. Este movimento poderia ser chamado de xamânico a partir desta noção genérica de xamanismo recuperada por Vianna, que ao incluir futebol, ecologismo e viagens de pessoas a'uwẽ-xavante às cidades, expande-se para além do campo em que se costuma associá-lo – "religião", uso de substâncias intoxicantes, contato com o "sobrenatural" etc., como circunscrevera o famoso (e difamado) *Handbook of South American Indians* (Steward 1963 [1946]), ao distinguir "política" de "xamanismo". Mas no sentido estrito do senso comum sobre xamanismo (sentido que poderia ter o *Handbook of South American Indias*

59 Assim, um sonho com Jesus Cristo não seria necessariamente uma forma de "inculturação" católica, a não ser que essa "inculturação" possa ser pensada no eixo mais geral da captura da qual qualquer A'uwẽ-Xavante pode ser um agente, e não mero paciente das operações missionárias.

como mito de origem) a viagem em sonho vem mais bem a calhar. Não só aí, como em antigas e novas teorias sobre xamanismo, entre clássicos, como Mircea Eliade, e o cânone amerindianista contemporâneo.

Menos do que mapear os limites de tais noções de xamanismo, cabe apresentar seu escopo básico para daí extrair características importantes para o assunto em questão: a mediação e a captura, bem como seu aspecto político - ou cosmopolítico -, aos quais o xamanismo é associado. Interessa extrair as potencialidades do conceito, capturar suas vitalidades e não simplesmente "criticá-lo".

Segundo Eliade, o xamanismo envolveria a saída da "alma" para fora do "corpo", o transe extático, o diálogo com "mortos", "demônios" e "espíritos da Natureza" e o caráter especial do xamã, um "eleito" com acesso a uma zona especial do "sagrado", inacessível aos comuns – ainda que acessível a várias pessoas via iniciação e "morte" ritual (Eliade 1998 [1951]). Eliade adianta uma proposição a cerca das manifestações religiosas em geral, das quais coloca o xamanismo como caso particular: a relação das "hierofanias" (manifestações do sagrado) com a temporalidade. Elas marcam um "eterno retorno" a uma era "atemporal", recriando o mundo (Eliade 1998 [1951]). O poder do xamã ameríndio em ver o mundo tal qual no tempo primordial (Gallois 1988; Viveiros de Castro 1996; Sztutman 2005b) ecoa esse retorno ao "tempo mítico" (ou de origem) sugerido por Eliade, o que também se manifesta no sonho de Warodi, e seu poder de recriar o mundo, estudado por Graham.

Mas a idéia de tempo mítico pode ser problematizada pelas apreciações da etnologia ameríndia contemporânea. Talvez os termos e tempos que o circundam – o eterno retorno e o atemporal - exerçam papel mais constitutivo sobre o que vem a ser o mítico, ao invés da idéia de uma era fixada no ponto de origem de uma suposta linha do tempo.

Viveiros de Castro, em busca de uma síntese que abarque os povos da "Amazônia" e quiçá de toda a América indígena, caracteriza o "xamanismo amazônico" como "habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades alo-específicas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se vêem (como humanos)" (2002a: 358). Este argumento já incorpora outra tese condensada pelo autor a cerca do que nomeou "perspectivismo ameríndio", basicamente a noção de que cada ente vê os outros como não-humanos e a si mesmo como humano, o que depende de uma noção "monoculturalista" – todos os entes teriam um espírito humano – correlata à de uma "multinatureza" – uma multiplicidade de espécies de corpos diferentes, com

mundos diferentes, porém vistos por cada um a partir da mesma forma (a forma humana, acarretando a mesma "cultura" humana), sobretudo através de uma dialética entre predador e presa. "O que se acha são humanos vestindo roupas animais e tornando-se animais, ou animais despindo suas roupas animais e revelando-se como humanos. A forma humana é como um corpo dentro do corpo, o corpo nu primordial, a 'alma' do corpo" (2002a: 389). As diferenças corporais estariam então nas diferenças de afecções, como diferentes habitus.

Essa mistura entre humanos e animais remete a uma condição mito-original (para resvalar em Eliade), isto é, ao "tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes", como diria um "índio americano" segundo Lévi-Strauss (Lévi-Strauss e Eribon 2005 [1988]: 195-196), ou um estado de origem constituído como um "contínuo heterogêneo" (Viveiros de Castro 2006: 324) em que as diferenças entre humanos e animais se multiplicam e se diferenciam indiferenciadamente, cada qual manifestando em si uma multiplicidade de transformações no outro e em outros. Nesta multiplicidade original, os animais seriam humanos, ainda não tendo se distinguido como espécies. A constituição das espécies ("naturezas") diferentes umas das outras mas uniformes e estáveis em si mesmas (cada qual considerando a si mesma como dotada "da" "cultura", da perspectiva humana, isto é, a de sujeito) viria "depois", no tempo corrente. Viveiros de Castro, a partir de proposições yanomamis e correlações com outros exemplos da região amazônica e de fora dela, propõe generalizar para a Amazônia uma certa apreciação deste perspectivismo que tem como foco os "espíritos" – ou melhor "corporalidade[s] dinâmica[s] intensiva[s]" (2006: 326), agenciados pelo xamanismo cuja política cósmica (a capacidade de transitar entre mundos diferentes através da mudança de perspectiva) seria uma política diplomática, e sua condição de possibilidade dependeria de que as intensidades, misturas e indefinições da origem mitológica fossem atualizáveis e perenes. De modo que não se trata mais de um momento no tempo mas de uma permanência, ou imanência: "fundo universal imanente – o fundo que vem à tona no xamanismo, no sonho e na alucinação, quando o humano e o não-humano, o visível e o invisível trocam de lugar" (2006: 326), talvez até um contra-tempo.

Pois em que medida esta síntese generalizante sobre o xamanismo amazônico pode cotejar e ser cotejada pelo debate sobre o xamanismo a'uwẽ-xavante em geral e, especificamente, sobre a questão da captura? A partir do que já foi introduzido aqui, ao menos um distanciamento dos A'uwẽ-Xavante perante o modelo amazônico do perspectivismo multinaturalista pode ser intuído, ainda que de forma simplista. O sonho a'uwẽ-xavante não se caracteriza por uma adoção da perspectiva anímico-corporal do sujeito com quem se sonha (e de quem se *pegam* cantos, nomes

etc.) no que o corpo do outro, em sonho, não é visto em forma antropomórfica: quando se sonha com um animal, por exemplo, vê-se o animal em sua forma corpórea específica, não humanóide. Não há um movimento "amazônico" de ver-se gente como ele e outro em relação à própria gente.

Arthur Shaker Eid (2002) questionou os velhos de Pimentel Barbosa sobre esta questão, se os animais se viam como humanos, e recebeu resposta negativa. Entretanto, duvidou que a pergunta fosse realmente a certa. Em relação à condição original envolvendo humanos e animais, reconhece a humanidade dos *romhõtsi'wa* ("criadores" no sentido de transformadores, transformistas) como fundamental para que surgissem daí os animais (os "avós onça", por exemplo, humanos com poderes transformistas, tendo perdido esse poder ao se transformarem definitivamente em onça – o *avô* – e em tamanduá – a *avó* – após o roubo de seu fogo, conforme a versão da história que contaram para Eid).

Tal condição original da "humanidade principal", seria "expressão central da síntese de todos os estados do ser, a partir da qual abre-se como círculos uma diversidade hierárquica de outros estados considerados humanos, dentro dos quais estão contidas as formas animais" (Eid et alii 2002: 331-332). Ou seja, para Eid é como se aquela multiplicidade mito-original estivesse contida numa "humanidade principal" que já não está mais sob o poder da humanidade comum (apesar de estar sob poder dos *Tsa're'wa*, por exemplo). Concluo com isto que tal humanidade principal está sempre além, é super-humana no sentido de além do humano. A humanidade só é além de si mesma.

Eid diz não ter como concluir se nos tempos míticos haveria ou não distinção entre humanos e animais (Eid et alii 2002: 333) mas que a transformação mítica definitiva teria levado os animais a não mais poderem retornar ao estado humano, que consistiria em poder (através de sonhos e outras práticas) "ver simultaneamente todos os mundos e seus seres como internos a estes seres de poder". Poder "[d]o qual os humanos participariam potencialmente." (Eid et alii 2002: 332).

Isso posto, Eid afirma não ter uma solução definitiva sobre o possível perspectivismo a'wuẽ-xavante. Não posso dizer até que ponto a filosofia metafísica universal de Eid (fundada principalmente em diversas obras de René Guénon) faz efeito em seu diálogo com a filosofia a'uwẽ-xavante – aliás, esta ressalva valeria para qualquer antropologia, sob influência de pensamentos não "nativos" – mas, pelo menos, ela ajuda a delinear os problemas de um perspectivismo que venha a ser a'uwẽ-xavante. Os animais seriam apenas fruto da transformação humana? Teriam eles, hoje, algum poder semelhante ao humano?

Quanto à polarização "imanência" e "transcendência", "temporal" e "atemporal" (perante a situação mito-original atualizada pelo xamanismo), em seu estudo da cosmogonia, Eid afirma que

tais noções devem ser consideradas a partir das concepções "nativas", observando aí a importância do "ritual" no "caráter fundante e integrador do conceito de "tradição", que está na base da cultura Xavante" (Eid et alii 2002: 57). Segundo Eid, tal distinção polar (temporal e atemporal, imanência e transcendência) não se encontra entre os A'uwẽ-Xavante, que enfatizam a "não-descontinuidade", "cuja imagem simbólica seria a de uma espiral que se abre a partir de seu Centro" (Eid 2002: 61).

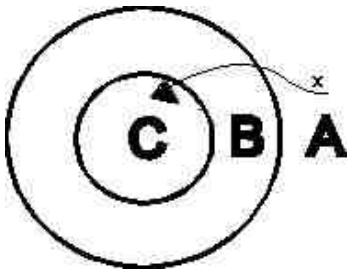
Acredito que algo desta concepção pode se encontrar na topologia das figuras da chamada "fita de Möbius" (nomeada a partir do matemático Auguste Ferdinand Möbius), em que um lado da fita encontra-se com o seu avesso quando suas duas pontas se unem, e da "garrafa de Klein" (em referência ao matemático Felix Klein), em que interior e exterior se encontram. Como num encontro direto entre figura e fundo, entre o dado e construído, entre o próximo e o distante. O que já teria sido detectado por Lévi-Strauss no pensamento ameríndio:

> "Enquanto as estruturas de ordem dão forma à noção de tempo e as estruturas algébricas formalizam a noção de movimentos espaciais, a topologia refina ambas essas noções, injetando-lhes a linguagem da proximidade. Nas *Mithologiques* reencontramos grupos (estruturas algébricas) e reticulados (estruturas de ordem), mergulhados agora em espaços de onde emergem formas como as fitas de Moebius e as garrafas de Klein, centrais entre as metáforas de *A oleira ciumenta*." (Almeida 1999: 169)

Entretanto, segundo Eid, a própria "não-descontinuidade" "deve ser relativizada": "na metafísica A'uwê [sic], os velhos distinguem *höiwa*, o mundo celeste, do mundo terrestre que os A'uwê vivem, distinção que se abrirá como manifestação cosmológica. Mas a distinção aparece apenas para o olhar da manifestação, que colocada em um ponto de vista relativo, sofre por isso de uma certa ilusão de ótica." (Eid et alii 2002: 61). Assim, deve ser considerada com cautela uma concepção de "círculos concêntricos (o Cosmos) que são descontínuos em relação ao Centro (o supra-Cosmos ou Supra-Natureza)" (2002: 61), típica da "metafísica tradicional" (entenda-se "metafísica tradicional" por metafísica "ocidental", de origem "grega"). Tal descontinuidade apareceria "apenas para o olhar da manifestação", porque "as distinções que os A'uwê fazem entre os mundos não passa por conceitos como "o Cosmos e o supra Cosmos"" (2002: 146). Seria este o perspectivismo a'uwẽ-xavante?

Como mencionado, abordei (Falleiros 2005) as relações a'uwẽ-xavante a partir de uma concepção circular – que não deve ser confundida com esta "metafísica tradicional" referida por Eid

– a partir de uma consideração crítica da noção de "círculos de reciprocidade" (Marshall Sahlins 1976 [1972]), Tim Ingold 1986, Chris Gregory 1992) e da "economia simbólica da predação" (Viveiros de Castro 1993, Anne Cristine Taylor 2000), embasada por uma releitura da dádiva maussiana (que envolve tanto a constituição da pessoa quanto diversos paradoxos constitutivos, como a mistura entre antagonismo e solidariedade[60]) e da análise lévi-straussiana da relação entre concentrismo, diametralismo e dualismo (em *Antropologia Estrutural* e *História de Lince* bem como em seu artigo "Reciprocity and Hierarchy"[61]) para tratar da tradição a'uwẽ-xavante como constituição do "interno" a partir do que vêm "de fora" e é redistribuído, envolvendo relações de solidariedade e antagonismo. Graficamente, isto pode ser apresentado a partir da figura abaixo, em que o vetor x relaciona as "pessoas morais" (sejam classes de idade, sejam clãs etc.) A e C em continuidade uma com a outra, em oposição à "pessoa moral" B:

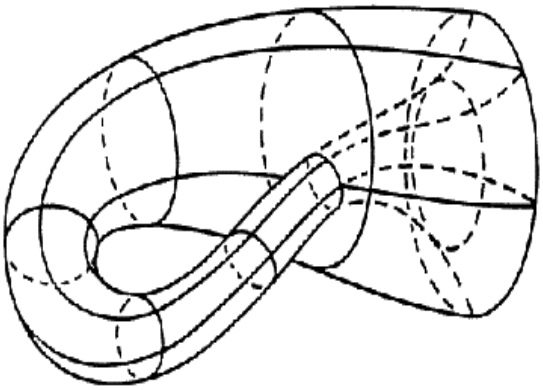



O que creio encontrar respaldo no que Eid considera um dos fundamentos da cosmogonia a'uwẽ-xavante: o ponto mais distante de seu mundo (ou mundos) seria a "representação" exterior da origem, de modo que o ponto extremo simbolizasse, exteriormente, o centro interior, operando uma "inversão [...] na relação entre os princípios metafísicos e sua manifestação cosmológica" (2002: 104). Reflexão semelhante é feita por Vianna (2001) – uma das fontes da minha hipótese –, amparado pelas leituras de Elizabeth Ewart (2000) e Dietschy (1976) da relação entre concentrismo e diametralismo, concluindo que "o centro de uma aldeia [Jê] e seu exterior são posições aproximáveis e intercambiáveis" (Vianna 2001: 330).

60 Com este parêntese alerto tanto para o perigo de se pensar a dádiva como "pure gift", supostamente desinteressada e amistosa, quanto para as más limitações heurísticas de uma visão da dádiva como "coisa que circula", o que a colocaria somente sob uma concepção troquista de reciprocidade, ignorando seu efeito produtivo de pessoas, dada a mistura entre "pessoa" e "coisa" que o rico estudo maussiano propicia investigar. Para uma apreensão detalhada da questão, ver Falleiros (2005).

61 Para uma leitura crítica deste texto de Lévi-Strauss (1944), ver Lanna (1996), que considera a hierarquia como constitutiva da própria reciprocidade, o que não teria escapado a Mauss. Penso que tal consideração estaria de acordo com teorizações lévi-straussianas mais recentes (1991), que enfatizam o desequilíbrio instável.

Em suma, a externalidade máxima seria constitutiva da própria internalidade. Volta-se à topologia da garrafa de Klein para que se compreenda a "abertura para o outro" (Lévi-Strauss 2006 [1968]) a'uwẽ-xavante . Abaixo, uma figura da figura de uma garrafa de Klein. Atente-se ao fato da imagem a seguir ser uma figura (em duas dimensões) de outra figura (em três dimensões) de algo que é, de fato, uma superfície (unidimensional, portanto) que conecta um lado ao seu avesso (como a fita de Möbius, mas sem bordas). A visualização da figura em três dimensões apresenta uma interpenetração da superfície sobre si mesma – a correção disto talvez demande uma representação em quadro dimensões (um desenho animado no tempo):



Este "fora de si" constitutivo pode ser remetido novamente ao sonho, passando pelo mito e pela história. É o que demonstra Sérgio Luiz Rodrigues Medeiros, identificando uma estrutura narrativa comum entre os relatos "míticos", "históricos" e "oníricos" a'uwẽ-xavante a partir do que foi documentado dos pronunciamentos orais de Jerônimo Xavante (Medeiros 1990).

Analisando todos os mitos narrados por Jerônimo, chega-se a uma estrutura narrativa resumida, excetuando algumas variações aqui e ali, da seguinte forma: o personagem[62] da narrativa visita uma "paragem mítica"; em seguida o personagem volta para a aldeia; enfim, a aldeia é beneficiada com o retorno do personagem, que é portador de um segredo, saber ou riquezas adquiridos (o fogo, rituais de povos inimigos, o cultivo de alimentos adquiridos de outras entidades etc., e mesmo o conhecimento sobre transgressões a serem evitadas) cuja divulgação enriquece o "patrimônio da tribo"(sic) (Medeiros 1990: 86, passim).

"Paragem mítica" é como Medeiros chama certos sítios fora da aldeia acessados a partir de

62 Personagem singular ou coletivo, ou mesmo duplo, no caso dos "espiões" que andam sempre em dois, por exemplo. Mas ainda que sejam mais de uma pessoa – no geral é uma pessoa sozinha – o que a situação enfatiza é um afastamento desta pessoa em relação ao coletivo, em situações de isolamento, solidão e abandono, como quando as mulheres se tornam queixadas por se sentirem abandonadas pelos homens (Medeiros 1990: 66-67).

incursões pela mata ou pelo cerrado, lugares em que encontros fantásticos fazem com que se viva "alguma experiência extraordinária", locais "onde reside algum ser ambivalente", numa situação "envolta em uma atmosfera de sonho" e "poesia" (Medeiros 1990: 12). Seria "o lugar onde algo precioso está escondido" e "o habitat do outro" (Medeiros 1990: 43 – grifo do autor). Sendo um estudioso de literatura sem formação etnológica, Medeiros também faz referência a figuras de linguagem empregadas para descrever os acontecimentos ligados a tais paragens e que, numa apreciação mais concreta e etnológica, dir-se-ia estarem ligadas a situações de encontros com alteridades, capturas, transformações e metamorfoses (como quando os fatos ocorridos acarretam mutações nas pessoas envolvidas).

A fim de compreender o que Medeiros quer dizer por paragem mítica, podemos recorrer, como faz o autor, à noção de mito de Lévi-Strauss. Ainda que, conforme alerte, não esteja aplicando a análise estrutural dos mitos, pois, apesar da força do modelo das *Mitológicas* e da riqueza das operações lógicas e dados que ele revela, o foco de Medeiros está na "análise narrativa" (1990: 11).

Parece-me, contudo, frutífera a comparação entre esta estrutura narrativa e o desequilíbrio instável que Lévi-Strauss identificará como padrão nas relações entre duplas de personagens míticos ameríndios em *História de Lince*. De certo modo, o que Medeiros faz – e o que pretendo fazer – é levar a sério o mito como pensamento reflexivo, e mesmo como filosofia política, dialogando com ele assim como propôs Perrone-Moisés a partir de Clastres e Lévi-Strauss (Perrone-Moisés 2009).

Ainda conforme os conceitos lévi-straussianos, Medeiros supõe que "[um] mito diz respeito, sempre, a acontecimentos passados: 'antes da criação do mundo', ou 'durante os primeiros tempos', em todo caso, 'faz muito tempo'. Mas o valor intrínseco atribuído ao mito provém de que estes acontecimentos, que decorrem supostamente em um momento do tempo, formam também uma estrutura permanente. Esta se relaciona simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro" (Lévi-Strauss apud Medeiros 1990: 15).

Assim, a noção de paragem mítica, se tomada num sentido mais forte, como um lugar onde o mito se manifesta, talvez contenha um curto-circuito, já que manifesta-se dentro do próprio mito (de novo, a figura da garrafa de Klein vem a calhar). Entretanto, este curto-circuito é causado justamente pela dupla feição de imanência e retorno à origem exterior: momento de diferença indiferenciada não só nos cortes sociométricos, na estrutura social cósmica ("estrutura" em sentido meio funcionalista, "cósmica" em sentido pós-estruturalista), mas também na estrutura temporal.

De modo que não estamos com o funcionalismo, mas com um Lévi-Strauss que revela uma antropologia da temporalidade que deixaria corados alguns de seus detratores, talvez mal-

compreendido justamente por conter em seus desenvolvimentos uma matriz – um modus operandi – aprendida com os ameríndios. Ameríndios para quem o tempo transfigurado em espaço, ou vice-versa, oscila num movimento de eterno retorno do centro ao exterior, como no funcionamento de uma "máquina antientrópica" – ou demônio "antientrópico", se considerarmos o "demônio de Maxwell", dotado de agência e com a vida prolongada se "realimentado de fora" – tal qual o de "estruturas dissipativas […] que produzem organização a partir de flutuações caóticas em sistemas que não estão em equilíbrio" (Almeida 1999: 184-186).

Já num sentido atenuado, paragem mítica trata-se-ia do lugar chave de manifestação de acontecimentos mito-originais típicos. Sentido fraco que interessa aqui, sem que leve a perder o interesse no mais forte. Pois ajuda a pensar a paragem mítica fora do próprio mito, em sua articulação com o que há de perene no mito. Ou, melhor, na relação entre "atemporalidade" e volta incessante (eterno retorno). Que só acontecem a partir de certo movimento incessante no espaço ordenado circularmente, se pensarmos a relação entre centro e periferia da aldeia, e entre aldeia e o que a circunda.

Medeiros nos autoriza a pensar a posição do próprio narrador, liderança e *'Wamarĩtede'wa* – Jerônimo, no caso – como movendo-se neste lugar, atravessando círculos em impulsos de saída, captura e familiarização do capturado. Medeiros fala da "mitologização" de Jerônimo, que assume uma "imagem fascinante e toda-poderosa" como personagem central de seus sonhos relatados (Medeiros 1990: 8), alçando-o a uma condição semelhante àquela de Warodi ao identificar-se aos antepassados míticos (Graham 2003 [1995]), constituindo relações que o potencializam e magnificam. É também nesse sentido que Jerônimo apresenta as demais narrativas, históricas e oníricas. Narradores e grandes líderes que foram Jerônimo e Warodi parecem fazer confluir de algum modo o poder transformacional do mito e do xamanismo[63]. Poder sintetizado na noção a'uwẽ-xavante de *romhõ* enquanto criação/transformação, constituinte de todo trânsito entre mundos, em relação aos quais Jerônimo e Warodi (por exemplo, mas não apenas eles) têm a posição de mediação. Mediação entre mito, sonho e coletivo a'uwẽ-xavante; e mesmo entre coletivo a'uwẽ-xavante, padres e antropólogos. Posição coincidente à sua condição de prestigiados líderes.

63 Mas nunca totalmente, afinal o poder demiúrgico da palavra precisa ser controlado, como foi na história dos *Parinai'a*, que criavam alimentos e "animais" pronunciando seus nomes e transformando-se neles, por causa disso "mortos" pelos outros *a'uwẽ*. Os *Parinai'a* são um par de amigos formalizados adolescentes (não iniciados, portanto), cuja narrativa mítica será exposta adiante, detinham um pleno poder da transformação da palavra em ato. Um poder anti-social, porque nem tudo pode ter sentido para que haja vida coletiva. Nem todas as associações podem ser feitas, caso contrário nenhuma associação tem sentido.

Assim, poderia se supor para os A'uwẽ-Xavante uma indistinção entre líderes políticos e líderes rituais (o que já havia sido indicado por Polo Müller 1976[64]) , chefes e xamãs, manifesta na figura desses líderes que exalam xamanismo e associam sua pessoa à própria origem de seu povo, à beira de uma fonte de vitalidade cujo ápice é a morte, o sacrifício e o distanciamento radical – infortúnios do "guerreiro selvagem", como diria Clastres (2004 [1980])[65]. Neste sentido, na ecopolítica ou cosmopolítica a'uwẽ-xavante, as lideranças "políticas" e "rituais" confluem em direção à "potência cósmica", sem transformá-la num lugar ocupável como aquele do "poder político" (ver Perrone-Moisés e Sztutman 2009: 3, Sztutman 2005: 73 e Vanzolini Figueiredo 2008: 91). Lideres políticos e rituais confluem no sentido de que a esternalização do poder político conflui na busca pela potência cósmica (tão exterior quanto deve ser a fonte de energia de uma máquina antientrópica). O lugar do poder é, assim, o lugar da pura vertigem, o atraente vácuo conectando o limite[66] interior ao limite exterior.

O que reforça, num sentido cosmológico, a tese sociológica de Clastres a respeito da exterioridade do poder (Clastres 2008 [1982]). Mas somente se consideramos que esta exterioridade é constitutiva da própria interioridade, como o próprio Clastres intuía ao tratar da questão da tradição e da alteridade como "originária da própria cultura" (2004 [1980]: 102, passim). Sem encontrar parada entre uma posição interior e um lugar exterior, essas pessoas potencialmente magníficas constituiriam um constante diálogo entre os pólos da instabilidade. Atuaria aí uma "socialidade contra o estável", para o usar a feliz formulação de Valéria de Macedo a respeito dos

64 "A linhagem define seu prestígio político e não sua identidade através das funções que seus membros têm o direito e o dever de exercer. Quanto mais influente o grupo, maior desempenho de funções ou funções rituais mais importantes estarão a cargo de seus membros" (Polo Müller 1976: 183).

65 Creio que o exemplo mais notório deste ápice e deste distanciamento radical esteja na figura dos astros Sol (*Bödö*) e Lua (*A'amo*). Ambos foram adolescentes que aceitaram um desafio extremo – uma pegadinha – de seus companheiros, como subir num buriti ou estourar um ovo quente de ema no peito, o primeiro estourando o próprio ânus, que projetou-se para fora, formando o Sol, e o segundo afogando-se, borbulhando na água ao tentar resfriar a intensa queimadura que sofrera (para uma versão destas histórias, ver Sereburã et alii 1998) e virando Lua. Os A'uwẽ-Xavante dizem que é proibido – *tsawidzahi* – dirigir-se a estes astros diretamente ou gritar para eles, pois podem descer e enforcar aquele que os desrespeitou. Aceitaram um desafio máximo e magnificaram-se de tal maneira que, hoje, vivem apartados do convívio humano. Alguns dizem que tais personagens remetem, respectivamente, aos cargos cerimoniais *Pahöri'wa* e *Tébe*.

66 Limite "não no sentido geométrico de limitação, isto é, de perímetro ou termo que constrange e define uma forma substancial (recorde-se a idéia, tão presente no vocabulário antropológico, das enceintes mentales), e sim no sentido matemático de ponto para o qual tende uma série ou uma relação: limite-tensão, não limite-contorno" (Viveiros de Castro 2002b: 121).

Guarani (Macedo 2009).

*

Numa coincidência bastante reveladora (dos modos a'uwẽ-xavante) Medeiros apóia-se no "dialogismo" de Bakhtin para compreender a construção da narrativa de Jerônimo, assim como faria Graham em seus vários estudos (1990, 1993, 2003 [1995]). Este dialogismo aparece mais nos relatos históricos, nos quais soa uma polifonia de vozes, sendo a do narrador apenas uma delas, sem prevalecer sobre as demais. Narrador que mostra seu interesse pelo testemunho do outro, dando atenção para a relação entre os personagens, em seu debate de idéias discordantes, envolvendo a efetivação de acordos bem como a continuidade da inimizade, deixando outrem falar através de si. Assim o mesmo dialogismo manifesta-se em mitos nos quais se dá a voz para inimigos.

Um exemplo de narrativa histórica que faz isso é o relato do encontro com os *Waradzu Toro* (identificados por Medeiros como "índios aculturados", portanto diversos dos assim chamados *waradzu*, epíteto atualmente identificado mais aos "brancos"), revelando tanto o que diz um membro destes (feito cativo pelos A'uwẽ-Xavante) quanto um embate – ou debate – entre ambos os povos, no qual os primeiros (inimigos dos A'uwẽ-Xavante) dão a alguns dos segundos, num momento de captura, a escolha de voluntária e corajosamente submeterem-se à morte ou voltarem covardemente para a aldeia (o que alguns fazem e outros não). Já os relatos míticos dialógicos tratam, por exemplo, dos *Tsiretede'wa*, cujos remanescentes de batalha, ao invés de sacrificados, são deixados ir para contar seu caso a seu próprio povo; e dos *Hereroywa* (sic)[67] que, entre uma batalha e outra, dialogam com os A'uwẽ-Xavante a respeito da devolução de mulheres capturadas por estes (Medeiros 1990: 135-144), devolução que enfim se realiza como mostra de humanidade a'uwẽ-

67 *Tsiretede'wa*, conforme a grafia apresentada por Medeiros, talvez queira dizer "donos dos passarinhos" - *tsire*: passarinho, *tede'wa*: dono. Há indícios disto na narrativa apresentada por Medeiros sobre a captura de um pássaro empreendida pelos "índios baixinhos" *Tsiretede'wa* – pássaro este, contudo, chamado na narrativa de *tsiwawẽ*: pássaro grande, "águia" (Medeiros 1990: 30) – talvez a captura do grande garanta o título de donos dos pássaros em geral, consideradas as concepções que os A'uwẽ-Xavante têm sobre o tamanho corporal e o poder (no sentido de que animais maiores são *chefes* dos menores da mesma espécie, como será visto), o que por ora é apenas conjectura. Entretanto, como é comum a omissão da grafia da oclusão glotal, parelha à omissão também comum na fala a'uwẽ-xavante, talvez o termo possa ser *Tsi'rétede'wa*, o que lhe daria um engenhoso sentido, já que *tsi'ré* quer dizer "separado", "dividido", raiz da palavra *tsi'ré'wa* – "os do outro lado", "afins". Já *Hereroywa* é sem dúvida uma grafia diferente para o termo *Hirerói'wa* que, como o próprio autor reconhece (Medeiros 1990: 37-38), refere-se tanto a um certo povo inimigo quanto é o nome que se dá aos adolescentes a'uwẽ-xavante após a furação de orelhas porém antes do término de todos os rituais que os levarão à próxima fase da vida – é, portanto, uma referência de liminaridade. Se for levada adiante esta analogia entre um povo inimigo e adolescentes quase adultos, surgem revelações interessantes sobre a concepção de gente e pessoa a'uwẽ-xavante e sua necessária passagem pela liminaridade.

xavante (e de sua endogamia).

Este estilo dialógico estaria presente, segundo Medeiros, nos discursos feitos durante as reuniões noturnas do *warã*, quando os oradores a'uwẽ-xavantes reproduzem dramaticamente, em suas falas, aquelas dos personagens de que tratam, por triviais que sejam, concordem ou não com o ponto de vista deles (Medeiros 1990: 142-144). O que novamente pode ser comparado à análise de Graham (1990, 1993, 2003 [1995]) sobre um ponto ligeiramente diferente: o embate entre oradores no qual cada um encorpora, na sua fala, a fala do orador oposto, sem que o consenso constituído entre eles venha a ser um produto posterior do jogo entre diferenças individuais (como seria no modelo da "esfera pública" moderna de Habermas, segundo a autora), de maneira que tanto a concordância quanto a discordância manifestem-se simultaneamente na incorporação de um pelo outro[68]. Algo semelhante ao discurso do *chefe* de aldeia a'uwẽ-xavante, que opera como mediador entre as "facções" (apesar de ser geralmente membro da mais forte) e, em sua fala, incorpora os apartes feitos pelos participantes da reunião do *warã* (Maybury-Lewis 1984 [1967]). Enfim, um dialogismo mais próximo de uma dialética sem síntese. Quiçá um misto de conjunção e disjunção entre um e outro, mistura e separação.

Além deste dialogismo (que Medeiros identifica, ademais, nos sonhos), a estrutura das narrativas históricas apresenta uma semelhança em relação a das narrativas míticas. Os relatos chamados por Medeiros de "históricos" incluem fatos ocorridos posteriormente a certos eventos míticos de ruptura, como o roubo do fogo da onça: "quando o fogo lhe foi roubado, a metamorfose da onça se concluiu", não há mais como ela voltar a ser – ambivalente – gente, como era antes. Para Medeiros, a transformação não envolve simplesmente o "roubo" do fogo, mas a continuidade de sua produção, um saber fazer. Da mesma forma, depois de aprenderem a plantar o milho, não há mais retorno ao momento anterior de descoberta do milho narrado miticamente. "À medida que os Xavante iam se apropriando dos bens culturais disseminados pelas paragens míticas, os seres e os objetos ambivalentes que aí existiam também foram desaparecendo" – ""os milagres", como diz Jerônimo, desapareceram". Se a condição anterior torna-se irretornável, o saber fazer parece ser o responsável pela metamorfose ou, pelo menos, pela manutenção do pólo mais avançado do processo de gentificação: a humanidade depende da contínua atualização prática da técnica, do habitus[69].

68 De modo que não haja uma verdade geral, universal, tanto quanto não haja incompatibilidade entre diferentes verdades.

69 Reitero a concepção de Mauss sobre o habitus: "Esses "hábitos" variam não simplesmente com os indivíduos e suas imitações, variam sobretudo com as sociedades, as educações, as conveniências e as modas, os prestígios. É preciso ver técnicas e a obra da razão prática coletiva e individual lá onde geralmente se vê apenas a alma e suas faculdades de

Ainda que, "em certos lugares, o mistério [tenha se preservado] intacto": por exemplo, o "dono das águas paradas" – *u'utede'wa* – ainda habita uma lagoa na terra de Couto Magalhães (atualmente Terra Indígena de Parabubure). Ou que, a partir de certos rituais, como o *Wai'a* (também chamado *Darini*), reviva-se o embate entre *tsimihöpãri* ("espíritos maus" (sic)) e *danhimite* ("espíritos bons" (sic)), presenciado miticamente (Medeiros 1990: 129-130).

Esses relatos históricos têm a seguinte estrutura narrativa: primeiramente os "espiões" ("espião" é tradução que Medeiros oferece para *tsawörö'wa,* batedor), normalmente em dupla, "descobrem o outro"; em seguida estes "reencontram os companheiros e relatam o que sabem sobre o outro"; finalmente, "o grupo, a partir dessas informações, decide se deve atacar ou pacificar o outro" (Medeiros 1990: 148-151). Note-se que esses relatos tratam de situações de encontro em que a coletividade faz-se preceder na movimentação pelo mato – em situações de caça, coleta ou mesmo migração, que costumavam fazer parte do movimento coletivo sazonal conhecido como *Dzömori* (palavra que, em tradução direta, quer dizer algo como "ir atrás", "buscar") pelo qual os "grupos domésticos" da aldeia saíam autonomamente por rotas próprias pela mata, durante semanas (Maybury-Lewis 1984 [1967] e Gauditano 2010) – por espiões ou batedores responsáveis pelo quase-contato, personagens eixos entre os pontos de passagem da trama. Esta é a importância histórica do *tsawörö'wa* como agente de contato a'uwẽ-xavante.

Se formos levar ao extremo a homologia entre o *dahöiba uptabi* em viagem (sonho) e o agente de contato, considerando o *dahöiba uptabi* em sua relação entre o interno e o externo da pessoa a'uwẽ-xavante, os *'ritéi'wa*, caçadores de "braços", poderiam ser vistos, na perspectiva da internalidade exteriorizada, como representantes do próprio a'uwẽ-xavante perante o estranho, o estrangeiro. O *'ritéi'wa* é sujeito estando fora ou, melhor, sua analogia com a alma ou corpo mesmo, personitude vital a'uwẽ-xavante, só faz sentido em sua condição exteriorizada, como a alma que sai em sonho. Assim tem sentido como figura marginal da aldeia, circulando entre sua periferia e sua externalidade: os *'ritéi'wa* são guerreiros, têm como ideal o conflito com o estrangeiro, dormem

repetição.". Com isso Mauss não está fazendo uma defesa da "razão prática" contra as "faculdades da alma", mas sim salientando que todos os aspectos devem ser levados em conta, no sentido de um "homem total", "biológico", "sociológico" e "psicológico", "três elementos indissoluvelmente misturados" (2003: 404-405 – grifo meu). "O que se passa é uma imitação prestigiosa. A criança, como o adulto, imita atos bem-sucedidos que ela viu ser efetuados por pessoas nas quais confia e que têm autoridade sobre ela. O ato se impõe de fora, do alto, mesmo um ato exclusivamente biológico, relativo ao corpo." Evitando uma leitura durkheimiana, pode-se fazer uma leitura mais a'uwẽ-xavante do "fora" e do "alto" como fonte do "prestígio da pessoa que faz o ato ordenado, autorizado, provado." ou, caracterizando melhor a técnica: "ato tradicional eficaz (e vejam que nisso não difere do ato mágico, religioso, simbólico)", técnica do corpo (Mauss 2003: 407).

muitas vezes fora de casa (para evitar os *sogros*), estão no auge da disposição para a luta. "Os *'ritéi'wa* estão muito bravos", diziam os A'uwẽ-Xavante para Maybury-Lewis quando se tratava de comunicar-lhe possibilidades de conflito ou guerra, fazendo notar o peso ideológico desta categoria (Maybury-Lewis 1984 [1967]).

A associação entre o corpo mesmo (alma) dos a'uwẽ-xavante em movimento no sonho e o mesmo movimento feito pelo *tsawörö'wa*, no padrão comum entre eles, aponta para o velho fundamento da ontologia ameríndia chamado de "antropofagia" pelos modernistas: um movimento em direção ao outro, capturando-o para constituir o si mesmo. O que não deixa de ser uma paragem comum da etnologia das terras baixas brasileiras, reforçando a tese da "preensão relacional" (Viveiros de Castro 1986) e sua "predação ontológica", constituinte do "regime geral de subjetificação ou personificação" na Amazônia indígena (Viveiros de Castro 2002a: 14–15). Se associarmos este movimento, por sua vez, a outros personagens grandiosos, como os heróis que fazem as capturas míticas, os sonhadores, os donos de gente etc., estende-se a tese da predação ontológica para a constituição da liderança como pessoa magnificada. A magnificação de líderes ameríndios (Sztutman 2005) opera em grande escala aquilo que é a característica mesma da constituição da pessoa: a apreensão da potência estrangeira.[70]

Daí retornamos, mais uma vez, ao sonho, notando sua importância fundamental na distinção elementar da constituição da pessoa a'uwẽ-xavante: aquela entre o momento da alma no corpo – vigília – e o momento da alma fora do corpo – sonho –, uma condição pendular de internalização e externalização de si. Desse modo, conforme disseram Perrone-Moisés e Sztutman sobre questão que me parece correlata:

> "A incompletude dos movimentos, em ambos os sentidos, a não-fixação em nenhum dos pólos, é o que garante a continuidade do próprio movimento. (…) Dizemos "pêndulo" e no fundo, evidentemente, está o "dualismo em perpétuo desequilíbrio" proposto por Lévi-Strauss [em *História de Lince*] como mola-mestra do pensamento ameríndio. Essa "noção fundamental", dizia Lévi-Strauss, pode transparecer na ideologia (cosmologia), expressar-se na mitologia, ou na organização social, ou em ambas (...). Não há de surpreender que o dualismo em perpétuo desequilíbrio possa também fazer-se política." (Perrone-Moisés e Sztutman 2009: 10).

70 Aqui considero que, ao menos para a magnificação a'uwẽ-xavante, há uma relação entre predação e atração de seguidores: um grande atrator de seguidores é, num certo sentido, um grande predador, porque captura e redistribui dadivosamente, a generosidade que o engrandece depende da relação com a fonte exterior de poder cosmopolítico.

Ou então, diria com os A'uwẽ-Xavante, fazer-se corpo e alma, em movimento pendular semelhante ao feito pelos corpos coletivos.

Aqui, a constituição e dissolução de coletivos (examinada por Perrone-Moisés e Sztutman no texto supracitado) pode encontrar pistas na estrutura das narrativas a'uwẽ-xavante como estudada por Medeiros, narrativas que informam movimentos e agentes de interiorização e exteriorização, colocando a questão da constituição e definição do coletivo – que conjuga criação e transformação num só movimento de distanciamento – a partir dos limites desse entra e sai. Aposto assim na tese de que o mesmo princípio de "entra e sai" é expresso na constituição do coletivo e na constituição da pessoa.

O movimento do pêndulo pode ter algo em comum com aquele do diálogo que, segundo Medeiros, constitui o sonho ou, mais especificamente, o sonho do '*Wamarĩtede'wa* – apesar de que o próprio autor reconheça, como também mostram meus dados de campo, que qualquer pessoa pode sonhar de maneira semelhante, de modo que o *'Wamarĩtede'wa* pode ser considerado um sonhador magnificado. O '*Wamarĩtede'wa,* em sua viagem onírica, tem um encontro com "certo espírito": a própria madeira de *'wamãrĩ* (Medeiros 1990: 172), que poderia assumir aparências diversas e cuja função narrativa é sempre a de "dialogar com o sonhador, fornecendo-lhe conselhos e informações úteis, que sejam válidos para a comunidade como um todo e não apenas para o próprio ['*Wamarĩtede'wa*]". Já depois de sua catequização, Jerônimo passa a sonhar com outros personagens, *Dapoto'wa* ("Deus") e seu filho Jesus Cristo[71] – lembrando que a noção de criação (*dapodo*, de onde vem *dapoto'wa*, "criador") a'uwẽ-xavante só faz sentido como transformação.

Mas mesmo mudando os interlocutores de Jerônimo, o sonho continua sendo um diálogo. Não só ele como também sua transmissão, que segue o dialogismo expositivo típico do narrador a'uwẽ-xavante (Medeiros 1990: 170-171).

O pêndulo parece ser, assim, o próprio mediador, em seu processo de entrada e saída. Os movimentos de saída, aventurança e retorno à aldeia narrados em sonho são semelhantes aos

71 Medeiros identifica uma diferença de comportamento de Jerônimo em relação a cada um dos personagens, e também dos mesmos. Enquanto o *'wamarĩ* estimula a ação tipicamente caçadora e guerreira, de apreensão de ferramentas dos *waradzu* etc., que visam "o benefício […] dos Xavante em detrimento do outro" – o que pode-se chamar de captura –, o *Dapoto'wa* promete (e é dissuadido na maioria das vezes) punições (como transformação dos a'wuẽ-xavante em animais: punições míticas típicas) caso práticas como o roubo, por exemplo, persistam – seguindo portanto uma ética mais cristã e menos predatória –, enquanto Jesus Cristo, como "filho" de *Dapoto'wa*, teria um comportamento ambivalente (Medeiros 1990: 186-189).

movimentos históricos míticos: expedições, viagens, guerras, caçadas: seguem a mesma estrutura narrativa, o mesmo movimento. Deste modo, é como se o sonhador (o *'Wamarĩtede'wa*) e o batedor ou espião (*tsawörö'wa*) tivessem a mesma tarefa pendular: "ser o intermediário entre os Xavante e o outro, pois ambos atuam como guias do grupo na aproximação ao outro" (Medeiros 1990: 171-174). O próprio Jerônimo valida esta associação direta ao se colocar como "espião" em seus relatos oníricos. Giaccaria e Heide (1976: 240-244), por sua vez, fazem notar que na chegada das grandes expedições de caça e coleta (*dzömori*) não só o *tsawörö'wa* exerciam função ritual importante como mensageiros de boas intenções entre o coletivo que chegava à aldeia e aquele que já havia chegado – já que a aldeia se fragmentava em vários "grupos domésticos" para estas expedições, que muitas vezes aproveitavam para dar vazão às suas desavenças não retornando à aldeia, rumando para outra (Maybury-Lewis 1984 [1967]) e mesmo tentando um ataque, o que caracterizava o *dzömori* como o pólo fragmentar do pêndulo político a'uwẽ-xavante – mas também o '*Wamarĩdzubtede'wa* atuava nesses momentos, com seu "pó" pacificador.

A relação entre o sonho e a história é também encadeada, já que "a mensagem onírica […] estimula a própria ação dos espiões, que concretizarão esse contato, assegurando aos companheiros a veracidade das palavras ouvidas no sonho" (Medeiros 1990: 171-174).

Esses dois personagens também podem ser associadas à figura do caçador tanto quanto à do guerreiro que, segundo Medeiros, fundam-se no "chamamento incisivo à ação" (Medeiros 1990: 171-174), uma ode à vida ativa. Ação a que Medeiros não nomeia, mas que poderia ser nomeada aqui como captura.

Interessante notar que, quanto à centralidade de seu papel e sua importância para a humanidade, o *'Wamarĩtede'wa*, segundo disseram-me Hiparĩdi e alguns de seus parentes, é aquele cuja *linhagem* pode-se dizer propriamente humana, *a'uwẽ uptabi*. Além disso, segundo a análise que Medeiros faz da atuação de Jerônimo, o *'Wamarĩtede'wa* tem algo de "profeta" e "reformador da sociedade" (Medeiros 1990: 182). Assim, a importância do *'Wamarĩtede'wa* em termos da constituição, continuidade e mudança coletiva parece congruente à sua condição de gente mesmo, da coletividade humana propriamente dita. Com isso, uma faísca de semelhança brilha entre essas noções – *dahöiba uptabi* que vai e volta do corpo, *'Wamaritede'wa* (*a'uwẽ uptabi)* que vai e volta do coletivo e, enfim, o *a'uwẽ uptabi.*

Semelhanças como aquelas que decorrem um certo padrão replicado nas estruturas narrativas de mito, história e sonho, principalmente no que concerne seus sujeitos: a figura do *tsawörö'wa,* batedor ou espião responsável por primeiros ou aventureiros contatos com

desconhecidos; a figura do homem de prestígio, *'Wamarĩtede'wa,* especialista em contatos pacificadores com a alteridade e sua potência, seja onírica, mítica ou histórica, sejam os próprios missionários e etnógrafos que o agenciam e são agenciados por ele; a própria "alma" ou *dahöiba uptabi* que sai no sonho, a caça de uma alteridade, ou de uma vitalidade outra...

Estas semelhanças são por analogia, não se trata de uma relação de identidade como aquela entre as noções de espírito, xamã e pessoas mito-originais na Amazônia como corporalidades dinâmicas intensivas (Viveiros de Castro 2006: 326), ainda que todas essas figuras a'uwẽ-xavante tomem sua parte na política diplomática cósmica transformacional. São, ainda, semelhanças que podem encontrar na constituição da pessoa, na constituição da coletividade e na constituição da liderança um mesmo movimento.

Medeiros esquematiza assim o movimento entre narrativa e sonho do *'Wamarĩtede'wa* (com a ressalva de que todo a'uwẽ-xavante tem o poder de sonhar[72]): o *'Wamarĩtede'wa* dialoga com o "espírito onírico"; em vigília, transmite à aldeia sua mensagem; esta responde tomando atitudes condizentes com a mensagem premonitória, beneficiando-se. "[A] reminiscência onírica de Jerônimo compreende um sonho, a sua comunicação posterior e, por último, a resposta da aldeia" (Medeiros 1990: 196-167).

Desta forma, a mesma estrutura narrativa apresentada por Medeiros subjaz aos três gêneros narrativos que o autor distingue seguindo os organizadores das narrativas de Jerônimo, Giaccaria e Heide. Esta semelhança pode sugerir que o saber fazer, o conhecimento e a replicação da técnica a partir de uma tradição, adquirida nos processos que marcam a passagem do "mito" para a "história", também se repliquem nas próprias transformações históricas. Afinal, Lopes da Silva argumenta que os A'uwẽ-Xavante não distinguem relatos históricos de míticos em termos de sua temporalidade, pois ambos tratam do que aconteceu *duréihã*, "antigamente", sendo assim ambos *duréihã watsu'u* - "história de antigamente":

> "*Durei hã watsu'u* (estórias "antigas" ou de há muito tempo), *itsãna'rata watsu'u* (estórias do "começo") ou *wahi'rata nori (nimi) watsu'u* (estórias que os antepassados contavam ou estórias sobre os antepassados). Ao que tudo indica, trata-se de rótulos gerais empregados alternativamente e que cobrem um mesmo campo semântico. Englobam –

72 Sem demonstrá-lo através de argumentos "nativos", Medeiros associa o poder sonhar, ou a "conquista" do "direito de sonhar", ao mito da mulher estrela, em que um rapaz visita a "aldeia dos mortos" convidado pela estrela tendo "como veículo uma palmeira que cresceu até o céu". Com isso, "a viagem à aldeia dos mortos, realizada secretamente pelo *wapté*, foi portanto "domesticada" pelos Xavante" (Medeiros 1990: 194).

quando analisados a partir de outro quadro de referência que o da classificação Xavante – a) mitos de origem e transformação (relacionados à passagem da natureza à Cultura); b) relatos de expedição de caça; c) relatos de enfrentamentos entre guerreiros de distintas aldeias Xavante e entre os Xavante e outros povos indígenas e (...) eventos históricos que chamaria de "mitificados" (Lopes da Silva 1984: 202-3).

Enfim, conforme a "classificação Xavante", a confluência entre o que Medeiros chamou de relatos históricos e relatos míticos no que Lopes da Silva identifica como mesmo campo semântico apenas reforça a tese: há um mesmo sentido no movimento de ação e de narração a'uwẽ-xavante. Um padrão que me parece manifestar-se no que foi realçado por Vianna - "O sentido da permanência da cultura caminha, por assim dizer, da boca duma potência simbólica *waradzu* ao ouvido dum *a'uwẽ*, e deste, para a coletividade." (2001: 99-100). Padrão relacional que na frase é posto no plano "discursivo" (movimento que vai da "boca" de um ao "ouvido" de outro) mas que pode ser expandido para os mais amplos domínios da vida[73], e que fundamenta a tese de Vianna sobre o xamanismo ontológico a'uwẽ-xavante na relação com o futebol *waradzu,* tradição não apenas oral mas de técnicas do corpo. Este é o mesmo padrão que inspirou minha formulação circular da tradição a'uwẽ-xavante como constituição do interno a partir do que vêm de fora e é redistribuído, envolvendo relações de solidariedade e antagonismo, sendo a externalidade máxima constitutiva da internalidade (Falleiros 2005), um foco na tradição que não deixa de pedir o seu contrário constitutivo: a predação.

Sejam movimentos xamânicos à moda antiga, como a viagem onírica, sejam xamanismos modernos, como o jogo de futebol – xamanismos cosmopolíticos – o que há em comum em todos eles é o tipo de ação envolvida. É uma ação de saída e retorno que transforma seu próprio ponto de partida devido a relação estabelecida com o ponto de chegada. Contido na narrativa, há um fluxo contínuo de saída, descoberta, retorno e transformação. Cada narrativa apresenta uma finalização hierarquizada de possibilidades. A questão é que as narrativas não podem parar e com elas as hierarquias e possibilidades também não, é preciso sempre novas ações para novas narrativas, e novas narrativas para novas ações, porque o movimento não é apenas do discurso, é um movimento da prática, da vida, em sua entropia e antientropia.

É um movimento de pragmática, de eficácia simbólica. É o poder da palavra em tornar-se ato - um poder que, para os A'uwẽ-Xavante, deve ser bem controlado – e limitado (confira a história

73 Domínios distintos para uma operação de análise cartesiana, o que não parece ser o caso da análise dos próprios A'uwẽ-Xavante sobre sua vida.

dos demiurgos *Parinai'a*). Caso contrário, o demônio antientrópico padece, ele precisa de "repressão, consciência coletiva, tradição, votação, constituições[, r]egras, tabus, preferências, mapas, estilos e cosmologia", "restrições no movimento de vai-e-vem" (Almeida 1999: 184) – movimento que, contudo, permanece necessário, afinal, como diria Mauss, "os tabus foram feitos para serem violados"[74].

Os *Parinai'a* são uma dupla de jovens não iniciados e amigos formalizados que se transformavam em animais e plantas dizendo o nome, o que trouxe também o pavor, pelo qual foram sacrificados pelos mais velhos. Pois a morte (ou tentativa de morte, como será mostrado) dos *Parinai'a* cria a tradição. Tradição que não depende só da memória mas também do esquecimento, pela necessidade de "se desfazerem da memória inútil acumulada". Caso contrário, cair-se-ia numa vertigem, inclusive porque sua longevidade fundamenta-se na realimentação exógena (Almeida 1999: 185).

Esta ação é um movimento tanto simbólico quanto político, porque envolve o trânsito pelas margens do coletivo – trânsito que as definem. Ou, melhor, trânsito entre os limites-tensões extremos da continuidade coletiva e de sua transformação. A substância transitada constitui o próprio limite definitivo: há algo a se aprender, algo a se adquirir, seja dado, seja tomado, há outro alguém (e o jogo de mistura e antagonismo entre "algo" e "alguém" é aí fundamental), algo que pode transformar caoticamente quem o toma se medidas ordenadoras não forem tomadas.

É um movimento sobretudo de captura, característico da "economia simbólica da predação" (Viveiros de Castro 1993, Anne Cristine Taylor 2000), outro modelo generalizante da etnologia ameríndia, aqui recuperado.

Pois creio ser possível e necessário recapitular a noção de predação como característica da captura e do xamanismo a'uwẽ-xavante de que se pretende tratar aqui. Em minha experiência de campo, não há como considerar uma série de ocorrências, pelo menos à primeira vista – como a forma pela qual as pessoas pedem ao antropólogo as mais diversas coisas de modo demandante e incisivo (e sua moral da generosidade); a forma pela qual as pessoas recebem presentes (uma alegria agressiva de "me dá que é meu"); a forma como líderes entram na aldeia depois de capturas bem sucedidas e dispõem seus presentes para todos, muitos conquistados dos *waradzu* (cobertores, fardos de alimentos, carne de abate etc.); a forma como esperam que eu aja na mesma circunstância (chegando de viagem, preciso apresentar-me no *warã* à noite, como faz qualquer visitante que se prese, e quase sempre neste momento fazer uma entrega formal de diversos presentes para homens

74 Um exemplo dos paradoxos de Mauss, escutado por um de seus alunos, Alfred Métraux, em sala de aula (Clifford 2002 [1994]: 143-144).

assembleados e suas casas) etc. – sem se retomar às nuances confluentes da noção de predação.

Tomo como ponto de partida aquelas proposições de Viveiros de Castro e Anne Christine Taylor. Nesse sentido, predação pode caracterizar prestações de hostilidade, guerra e caça, numa esfera de parentesco potencial ou sócio-política, a fim de constituir o que é "interno" a partir da incorporação do que é "externo". Tanto o elemento agressivo quanto o sinal "negativo" (o oposto de dar) da noção de predação não parecem desprezíveis nas formulações desses autores, mas a valorização e incorporação do externo para a constituição do interno é o tom mais marcante da tese da economia simbólica da predação.

Há dois aspectos importantes nessa noção de predação. O primeiro, seu modo: agressividade e quiçá agonismo na forma de dádivas negativas – negativas por acentuarem o tomar, inversão do dar, que o complementa como uma sombra que tanto revela contornos quanto encobre indícios (já que os A'uwẽ-Xavante evitam muitas vezes revelar quem lhes intermediou a relação com o que está sendo transmitido[75]). O segundo sua ontologia: o outro como constitutivo do mesmo. Nesse sentido, deve-se considerar a predação para além da agressividade, do agonismo e da guerra. Porque, se a agressão é constitutiva, há também uma forte atenção dos A'uwẽ-Xavante à questão da paz que, se para Maybury-Lewis (1984 [1967]) estava ligada a um "ideal" de "harmonia" (em oposição à "prática" "faccional"), para Lopes da Silva (1986 [1980]) aparecia como um dos pólos de uma alternância envolvendo um "movimento pendular" entre a cooperação e a disputa (Viana 2001). Nesse sentido, cabe considerar que a predação também está envolvida "dialeticamente" com a "familiarização" (Fausto 1997 e 2001) como meio de acesso às "capacidades xamânicas" de "cura, fecundidade, fartura, criatividade" (Fausto, 1997: 325). Seguindo o raciocínio de Fausto, a predação a'uwẽ-xavante parece ter em alta conta processos de filiação adotiva.

Inspirado na abordagem de Fausto sobre a filiação e baseado em dados da pesquisa de campo junto aos A'uwẽ-Xavante, sugiro na tese que a predação a'uwẽ-xavante também ocorre no seio do próprio parentesco, indo além – ou aquém – da economia simbólica da predação baseada em relações sócio-políticas.

Deve ser salientado também que o trânsito da predação é um trânsito de algo, seja este algo formulado como "substância", "essência", "corpo", "alma", "pessoa" ou "dádiva", num sentido maussiano dos termos (Mauss 2003: 185-317).

Tomo a noção de predação como congruente com recentes críticas às distinções entre política e xamanismo, ou poder e saber, na constituição da pessoa ameríndia, não só por subsumir o

75 Por exemplo, não se revela se um canto que está sendo cantado foi sonhado e dado ao cantador por um terceiro, a relação com a potência cosmopolítica é apresentada como direta.

xamanismo mas por oferecer uma reflexão sobre a ecologia, a topologia e o *modus operandi* do poder, do anti-poder ou do quase poder para os A'uwẽ-Xavante: relações com a potência cósmica, foco exterior da cosmopolítica e da ecopolítica indígenas, do qual se capturam pessoas, coisas, saberes, rituais etc.

Assim, por exemplo, o guerreiro que serve a aldeia e mata um *waradzu*, rasgando e trazendo sua roupa, faz mudar de nome toda gente da aldeia, transformando a captura de uma potência do outro em poder da palavra, e tornando-se o rasgador um dono de gente, *A'uwẽtede'wa.* O que é mais um título honorífico que um cargo com funções específicas tal qual o do pacifista *'Wamrĩtede'wa*, mas seu procedimento é semelhante, porque seu teatro de operações também é: os limites da aldeia e seus misteriosos exteriores[76] onde a captura acontece, onde as continuidades se rasgam mas também se tecem.

Encontram-se aqui questões clastreanas de base – mas a partir de um certo deslocamento – sobre o sentido do poder (e, com ele, da "sociedade") e da história (Clastres 2003 [1974]) análogo aos limites do humano, da gente e da pessoa, e de uma temporalidade que torce as linhas que cortam ou atravessam mito e história[77].

***

## Virando gente de novo

76 Seja a mata, seja a cidade, seja a aldeia dos mortos situada "no alto, no céu" (Medeiros 1990: 55).

77 De acordo com a pergunta feita por Clastres, o sentido da história estaria na "passagem do poder político não coercitivo ao poder político coercitivo", daí sua investigação a cerca da "sociedade contra o Estado" se tratar de uma investigação a respeito dos "selvagens" e "primitivos" – vocabulário evolucionista – mas pondo em questão a hierarquia que subjuga os "primitivos" "sem Estado" aos "civilizados" "com Estado", tratando aqueles como dotados de uma dinâmica diversa, "contra o Estado". De modo que o sentido da história "primitiva" não seria o da evolução da falta de Estado para o Estado, mas de uma opção por contrariar – e com isso controlar – a evolução do Estado. Evitando maiores discussões sobre o que vem a ser "primitivo", opto pela solução apresentada por Perrone-Moisés e Sztutman em retomar o projeto de estudos clastreano com um propósito mais restrito: "não consideramos "a sociedade primitiva", mas apenas as ameríndias", de modo que interessa "saber quais seriam os termos ameríndios dessa reflexão" (Perrone-Moisés e Sztutman 2009: 1). Meu (re)encontro (in)suspeito com Clastres está certamente ligado ao encontro entre alguns de meus anseios e a linha de pesquisa das "Formas Políticas Ameríndias" (grupo formado atualmente por Beatriz Perrone-Moisés, Renato Sztutman, Spensy K. Pimentel, Guilherme Falleiros, André Drago, Diego Rosa e Gabriela Freire). Mas o prosseguimento deste propósito teórico só foi buscado aqui graças à influência dos A'uwẽ-Xavante, que me ensinaram como política, gentificação e participação do etnógrafo podem ser inseparáveis. Enfim, uma série de bons encontros – se os indícios que apresentar aqui me permitirem dizê-lo.

O jogo de mistura e antagonismo entre algo e alguém que é predado e capturado, que é trazido do fora para a constituição do dentro, é o foco da análise de como os A'uwẽ-Xavante capturam – ou capturaram – este antropólogo. A associação, algo livre e selvagem, que se costuma fazer entre as noções de canibalismo e predação já carrega em si a idéia de que quem é predado é, ao menos potencialmente, gente como quem preda[78] – enfim, a própria relação envolve transformações dadas pela circulação de substâncias entre as partes.

Todo um problema da relação entre pessoa e coisa, endereçado pelo debate da dádiva com a predação (ver Falleiros 2005), aqui se desdobra na relação entre humano e não-humano, confluindo a questão da subjetividade, da agência e das relações à caracterização de cortes e passagens na rede da vida que vêm definir quem é e quem não é gente – e que, por isso mesmo, é gente em potencial. O mesmo problema aparece na relação entre "alma" e "corpo", quiçá entre "Cultura" e "Natureza".

Em se tratando de predação, pode-se fazer uma associação com a idéia de alimentação da cibernética, no sentido que a transferência de informação entre um e outro seja também uma alimentação. Uma economia simbólica da predação a'uwẽ-xavante tratada como cibernética. Pensa-se em cibernética sobretudo a partir da leitura de Wiener (1968 [1950]) aproveitada pela antropologia como mostra Almeida (1999), prestando suma atenção a seu aspecto antientrópico.

Para que se entenda o que quero dizer com isso a partir de uma figura simplificada, imagine-se uma fogueira consumindo seu combustível: restarão somente cinzas e a fogueira morrerá caso ninguém a alimente com mais lenha ou diminua seu calor a partir de outros meios, como jogando uma pequena quantidade de água – senão à base de cusparadas, como fazem constantemente os A'uwẽ-Xavante ao pé do fogo no *warã*. Cusparadas antientrópicas, que resfriam o sistema.

A antientropia é, assim, um movimento "contra a história", para ficar com a sugestão dada por Márcio Goldman (1999) a partir da discussão lévi-straussiana sobre historicidades "frias" e "quentes" - discussão que deve muito à cibernética. Isto é, um princípio ativo contra a internalização do desenvolvimento e suas potências, que demandam que tudo arda até a última gota de combustível fóssil (como diria Max Weber). Contra a história, contra o Estado, como sugere Goldman, apontando para propostas clastreanas (1999: 233-234).

78 Ciente de que a etnologia ameríndia tem apresentado reflexões sobre esta questão que apontam para uma disjunção entre predador e presa – ora acorrendo à distinção entre sujeito e objeto –, acredito que o caso a'uwẽ-xavante, pelo menos, pode ajudar a deseclipsar a dificuldade desta disjunção, o perigo permanente da ausência de disjunção. Faço isso ao encontro de reflexões maussianas que, por seu turno, foram baseadas em etnografias das mais diversas, inclusive sobre povos da América.

A fonte de calor, de desenvolvimento, de poder, deve estar do lado de fora – para falar com Clastres – para que suas potências possam ser perseguidas e capturas, trazidas para dentro, como mostram as narrativas a'uwẽ-xavantes. Pois, por outro lado, parece-me necessário, para o debate que apresento, recuperar outra percepção lévi-straussiana sobre a relação ameríndia entre os pólos opostos: a questão da "boa distância" (Lévi-Strauss 2006 [1968]). Nesse sentido, o esfriamento, a antientropia – as cusparadas – precisam ser contrabalanceadas com calor – com alimentação, com lenha na fogueira: entropia...

*

A mitologia a'uwẽ-xavante analisada por Sérgio Medeiros apresenta uma característica interessante a respeito do tempo em que os humanos e animais não eram diferentes: ao contrário do "homem natural" que vivia sem morada, fala e companhia (conforme o experimento lógico-narrativo da filosofia contratualista de Rousseau, rememorada por Medeiros), os A'uwẽ-Xavante dos primórdios – desde que um par de homens originais criou suas *esposas* e tiveram descendentes[79] – "vivem numa aldeia" e "excursionam regularmente pelo misterioso território […] que circunda a aldeia e depois retornam para casa de posse de um segredo […] que revelam aos companheiros e assim enriquecem [-nos], de revelação em revelação". Assim, "nunca houve sobre a terra um homem natural […] indiferente à sociabilidade" (Medeiros 1990: 40). "[O] Xavante primordial já é um ser social e reside, com a mulher e os filhos, numa aldeia constituída por várias outras famílias" (Medeiros 1990: 41).

O que se pode concluir é que as relações "sociais", o modo de vida e seu lugar constitutivo de como é (ou deveria ser) a vida hoje – portanto relações que também formam uma estrutura permanente que conflui temporalidade e espacialidade circulares ou semi-circulares – já estavam presentes ao tempo da indiferença entre humanos e animais, que não deve ser confundida com equivalência, pois é multiplicação indiferenciada de diferenças que se interpenetram e se misturam, sem especificarem-se. Passado, presente e futuro aparecem como círculos concêntricos que confluem quando o passado faz presença no futuro ao abrir a concentralidade dos círculos. Talvez por isso a aldeia a'uwẽ-xavante seja um círculo aberto, semicírculo. A apreciação do contato entre futuro e passado, interior e exterior, possibilitado pela abertura do círculo espaço-temporal parece ser fundamental na compreensão do movimento transformacional entre *a'uwẽ* e *wuaradzu*, a fim de explicar a captura a'uwẽ-xavante.

Diversas histórias de antigamente a'uwẽ-xavante tratam da transformação do humano em

79 Aqui Medeiros não relata o "mito" a que se refere, mas voltarei a ele em suas variadas versões.

não-humano e do surgimento de certas espécies graças a hábitos imorais ou exagerados, como a transformação de *mãe* e *filho* incestuosos em antas, o surgimento dos queixadas devido ao abandono das mulheres pelos homens e até mesmo o surgimento dos *waradzu* graças a comportamento abjeto (gula, quase canibalismo e incesto) de um a'uwẽ-xavante chamado Tserebutuwẽ (confira versões dessas histórias, ou mitos, em Giaccaria e Heide 1975a e Sereburã et alii 1998). Outros outros, como os já mencionados *Hererói'wa*, *Tsiretede'wa*, e *Waradzu Toro*, não parecem ter a origem tão elaborada quanto a dos *Waradzu* estrito senso, tampouco quanto a dos *Tsa're'wa* que, segundo Medeiros, teriam se originado daquele que, abandonando a vida comum a'uwẽ-xavante "por sentir-se excluído do grupo ao ferir o pé" e solitário ao "voltar para aldeia" vazia, realizou o "desejo de ser outro" "numa dimensão grandiosa que equipara o índio comum ao demiurgo" (Medeiros 1990: 57-63).

Este desejo de ser outro (Medeiros 1990: 71), teria também movido Tserebutuwẽ, o a'uwẽ-xavante que virou *Waradzu* através de diversos afastamentos – inclusive devido à criação ou travessia de um grande curso d'água, tendo Tserebutuwẽ se estabelecido do outro lado: por este motivo ele seria chamado também de *Öwawẽ'wa*, "fazedor da grande água" (Eid et alii 2002). Mais do que o ancestral dos *Tsa're'wa* – que, segundo a versão de Jerônimo por Giaccaria e Heide (1975a), foi abandonado por seus *irmãos* os quais, mais tarde, vieram procurar-lhe, mas que foi acompanhado por sua *família* (*esposas* e *filhos*) na constituição daquele novo povo – Tserebutuwẽ não teve seguidores e, quando encontrado por seus *irmãos*[80], estava casado com mulheres criadas a partir do clitóris da *mãe*, pedaço de corpo que teria sido dado por ela a seu *filho* como forma de pregar-lhe uma peça devido sua gula ao comer castanhas. Uma separação mais radical, portanto, via violação metonímica do tabu do incesto e quase canibalismo que o levou a saborear amargamente o pedaço do corpo materno que se transformaria em suas *esposas*. O que, contudo, levou-o também a entrar em contato com um poder cósmico e criador magnífico, que atraiu a atenção de seus antigos parentes.

Parece que a condição privilegiada tanto dos *Waradzu* quanto dos *Tsa're'wa*, em termos de seus poderes transformativos, está ligada tanto a sua própria escolha – insubmissão voluntária? – quanto a faltas cometidas pelos a'uwẽ-xavante (ou por eles mesmos, enquanto *a'uwẽ*).

Estêvão Fernandes, comparando narrativas (incluindo narrativas diversas sobre os mesmos personagens, como o de Tserebutuwẽ, dentre outros), revela uma dessas faltas: "somente os Xavante maltrataram seus criadores – e, de certa forma, também maltrataram os criadores dos *Waradzu* e dos

80 O que, dado o modo pelo qual os A'uwẽ-Xavante vertem suas classificações de parentesco para o português, pode incluir uma série de parentes da mesma metade exogâmica – "consangüíneos", como diz o jargão antropológico.

*Tsa're'wa* -, o que afetou o modo de vida dos Xavante." (Fernandes 2005: 85). Por causa disso os A'uwẽ-Xavante, segundo Fernandes, estariam em piores condições frente aos *Waradzu,* tendo feito uma "má escolha" (Gordon apud Fernandes 2005: 12). Em outras palavras, há uma espécie de perda original dos A'uwẽ-Xavante em relação aos *Waradzu*, diretamente vinculada ao ganho em vitalidade, poder, energia, daqueles que partiram para a paragem mítica, estabelecendo-se do Outro lado.

Esta perda estaria sendo revertida, segundo Fernandes e conforme hipótese de César Gordon a respeito da inflação consumista mebengokre (povo Kayapó enquadrado, como os A'uwẽ-Xavante, entre os povos Jê) (Gordon 2001), numa "interação entre mito e história" segundo a qual "não seja absurdo arriscar que o consumismo [de mercadorias dos "brancos"] pode ser lido como uma tentativa de reverter a escolha mítica" (Gordon apud Fernandes 2005: 168). Comportamento que, em certo sentido, faz paralelo ao comportamento de constituição da própria tradição a partir da obtenção do que é estrangeiro e outro (Seeger apud Fernandes 2005: 168-169). Fernandes considera inclusive a extensão deste comportamento para atitudes que os *Waradzu* classificariam como "roubo", como as tomadas de viaturas da FUNAI e da FUNASA feitas por a'uwẽ-xavantes – e leve-se em conta que a noção a'uwẽ-xavante de *danhiptsaihuri,* traduzida como "roubo", tem conotações diferentes para eles, pois "não consideram que "tomar algo para si" sem o consentimento do dono seja algo errado em si mesmo" (Maybury-Lewis apud Fernandes 2005: 170). "Roubo" que Fernandes compara com o "roubo" do fogo da onça, cuja captura e distribuição seria semelhante àquela feita dos cargos e recursos adquiridos junto à FUNAI. Analogia que mantêm coerência com o esquema que aqui se refaz a partir de Medeiros (1990), Vianna (2001), Eid et alii (2002) e Falleiros (2005).

Esse "reverter a má escolha" (Gordon apud Fernandes 2005) não deve ser considerado como ocupar aquele lugar do outro absoluto, no além da paragem mítica onde a potência é total, onde a entropia é total. Para aceitar esta hipótese, seria necessário tratá-la mais como um reajuste no movimento pendular entre a "má" e a "boa escolha". Um reajuste que não deixa de ser vertiginoso para o demônio antientrópico que, por isso, precisa desfazer-se de "memória inútil" (Wiener apud Almeida 1999: 185): esquecer vínculos, mas também gerar separações, afastamentos, divergências, diferentes passados, diferentes presentes, diferentes versões da "realidade", no sentido de que as realidades "devem permanecer no plural" (Lopes da Silva apud Fernandes 2002 e 2005). Mas, acredito eu, o pêndulo não pode pender apenas para o lado da pluralidade, abandonando totalmente a singularidade a'uwẽ-xavante. Esta singularidade, que me parece poder ser o que faz deles *a'uwẽ*

*uptabi,* pode ser buscada naquilo mais eficazmente total, em termos de eficácia técnico-simbólica e fato social total, capaz de englobar o contrário. Contudo, um todo no sentido de "parte do todo" (Viveiros de Castro apud Stolze Lima 2006: 87), uma sinédoque: a parte do "fato social total". E essa parte "total" precisa reconhecer-se como afetada pelo fragmentário que deseja englobar. Se pretendo encontrá-la no exame das noções (e ações) de *dahöiba uptabi*, *a'wuẽ uptabi* e do papel do paraparentesco e do ritual, devo procurar também como estes são afetados pelo *dahöiba*, pelo *a'uwẽ* (e não *a'uwẽ*), pelo parentesco e por outras técnicas do corpo, disciplinas e fontes de contágio[81].

Nesse sentido, considere-se o pólo da pluralidade: "eventos históricos podem ser transformados, ainda que sejam considerados como "passados" aos moldes da historiografia ocidental: as expressões da metafísica Xavante, tais como suas musicalidades, oralidades, as territorialidades e mesmo suas identidades [...] estão em permanente devir" (Fernandes 2005: 79). Assim, o passado se transforma pelo efeito da pluralidade. Entretanto, deve-se reconhecer também que se transforma de uma maneira muito singular: pensando a relação entre tradição e predação, o recurso teórico da dádiva (Mauss 2003, Lanna 2001, Vilella 2001, Caillé 2002, Godbout 2002, dentre outros[82]) levou-me a tratar essa relação como transmissão de vínculos, presente passado entre pessoas e pessoas morais, de modo que o que é passado é também alterado pelas relações entre os presentes, operando tanto diacronicamente quanto sincronicamente, e capturado através de relações muito presentes com aquele além mito-xamânico que, como visto, é a fonte de diversos recursos,

81 Caso contrário, estaria diante de uma hierarquização fundada numa só disciplina, uma tendência a unificar palavra e ação, como "dar um sentido único e explícito ao sistema de desigualdades que permeia essa Força de cima a baixo; porque se trata de fazer todos os segmentos terem uma percepção igualitária de que pertencem a um universo com a mesma regra primordial, que define que o pertencimento se dá a partir da segmentação, [...] pela crença na disciplina como "ideologia da totalidade"", "fato maior" do "dever" (Leirner 1997: 106), uma só "grande cadeia do ser" (Leirner 2008: 201). Estaria diante do Exército. Não que os A'uwẽ-Xavante não apreciem o Exército, não gostem de homens de uniforme e que suas classes de idade não sejam máquinas de guerra. Mas também eles apresentam um contraponto à teoria que associa diretamente a máquina de guerra à "Sociedade contra o Estado" (Clastres 2003 [1974]), construindo máquinas de paz.

82 Em palestra ministrada em 2004 na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, Heloisa Pontes fez notar que um dos aspectos desta questão, o do lapso temporal, é importante para a duplicidade da dádiva: livre e desinteressada, "porém" obrigatória e interessada – daí a importância do lapso de tempo entre dar, receber e retribuir. Questão temporal que teria sido levantada não só por Mauss mas também por Malinowski e Bourdieu, como notou Gabriel Coutinho Barbosa em comunicação durante a banca de meu doutoramento. Interessante perceber contrastivamente que, numa tradição totalizante que enfatiza o pólo do dever (como a militar), o seu "sentido!" esteja justamente na imediatez: "procura-se suprimir ao máximo (de maneira ideal, totalmente) o intervalo entre a ordem e a sua consumação em ato, entre comando e obediência." (Leirner 2008: 198).

como a música captada em sonho, transmitida através do ritual (na Casa dos Adolescentes) e daí levada a outras paragens (cantadas na aldeia e em frente às casas) (para um resumo deste processo, confira Falleiros 2010).

Ademais, o problema do dar, receber e retribuir leva a pensar a relação entre tradição e predação tanto pela identidade entre um processo e outro quanto pela complementaridade entre eles.

Argumentei (Falleiros 2005) que, no caso A'uwẽ-Xavante, entrega-se aos mais velhos – como contra-dádiva da tradição – sobretudo a própria vida dos mais novos, que passam a pertencer a coletivos como as classes de idade, as metades agâmicas e ao próprio coletivo A'uwẽ-Xavante ou, melhor, ao mundo dos homens[83] e dos humanos. Entregam-se também as próprias vidas aos ascendentes familiares, constituindo elos através de dons não só tangíveis como intangíveis. Haveria, assim, um endividamento mútuo e assimétrico entre os mais jovens e os mais velhos, cada um entregando ao outro aquilo que ele não pode devolver na mesma espécie. A dádiva da tradição para-familiar dos A'uwẽ-Xavante é retribuída não de forma simples, como na troca simples, mas sim numa peculiar forma de troca generalizada (em termos lévi-straussianos), através de uma temporalidade circular (a necessidade do lapso de tempo asseguraria a dupla verdade da dádiva: livre e desinteressada porém obrigatória e interessada).[84] Na esfera familiar a dívida com os mais

83 Dada a participação marginal das mulheres no sistema de classes de idade, mas obviamente não se pode dizer com isso que as mulheres não tenham tradição. Ainda que, segundo Lopes da Silva (1986), para os A'uwẽ-Xavante "tradição" seja considerada uma questão masculina. Ainda assim, Gauditano (2010) mostra como a memória feminina e sua constituição como pessoa também estão marcadas pelas relações de classes de idade.

84 Em outras palavras: tomando-se a tradição como simbolismo feito de dons e, herdado, feito de ações e comunhões passadas, só fazendo sentido se estiver a serviço da aliança dos vivos, o contra-dom da vida ameniza uma "dívida" que não pode ser retribuída com um dom semelhante ao que foi recebido, mas graças a circularidade a'uwẽ-xavante, a retribuição é feita indiretamente – como em círculo de reciprocidade generalizada lévi-straussiana, operação que o próprio autor notara já para os Xerente como externa ao parentesco (Lévi-Strauss 1975: 146–147), desconhecendo à época as analogias entre o mito Xerente das classes de idade e as classes de idade A'uwẽ-Xavante. Para que recebam a tradição dos velhos, os jovens entregam-lhes a própria vida, intercâmbio cujo curto-circuito pode expressar-se no mito dos *Parinai'a*. Porém, os mais velhos devem transmitir a tradição, também têm uma dívida, quiçá uma dívida pela morte dos *Parinai'a*. Que num longo-circuito, expressa-se numa série circular de classes de idade (num total de oito), envolvendo a transmissão de ensinamentos, cantos e até do próprio *Hö* entre uma classe e outra. Cada classe renasce num sistema de sucessão circular em que uma classe bem mais velha se torna a mais nova ao se reencorporar através da entrada dos adolescentes no *Hö* (caso ainda vivos, já que a distância entre os membros velhos da classe que renasce e os novos pode ser mais de 40 anos, aqueles adquirem o epíteto de *'brada* – por exemplo: *Nodzö'u*, *Nodzö'u'brada*). O fator tempo envolvido nessa circulação, de certa forma recusado – e instaurado – pelos *Parinai'a,* é que garante o valor de vínculo, as transmissões, o movimento, a vida. Pois "[o] 'tempo' é necessário para executar qualquer contra-prestação",

velhos, em relação à tradição transmitida, aparece em modos de prestações das quais só pude me dar conta em campo, e sobre as quais também trato na tese. Quando falo em dívida, refiro-me menos a algo que deve ser reposto de maneira equivalente e mais a um crédito permanente que quem deve precisa suprir com generosidade: uma dívida anterior, primordial, expressa na obrigação da generosidade. Uma importante contra-dádiva da tradição que investigo neste trabalho está no costume de os mais novos, em geral, alimentarem os mais velhos. *Filhos* alimentam seus *pais* e *irmãos mais novos* alimentam os *irmãos mais velhos*; a classe de idade mais nova dá de comer para a mais velha – deve ser generosa, dar "amplamente, intensamente, indefinidamente", como na figura do *roptsõ'wa*.

Considerando-se, então, esta questão da dívida entre os mais novos e os mais velhos, teriam aqueles que escolheram se afastar, os *irmãos* que se desgarraram, que foram para o Outro lado, que foram Além, uma dívida com seus predecessores *a'uwẽ*? Pergunte-se, por outro lado, quanto ao avesso da reversão da "má escolha": poderiam escolher voltar? Seriam capazes disso?

Conforme afirma Viveiros de Castro a respeito dos mitos ameríndios de origem dos "brancos", os "brancos" não "descobriram" os "índios", pois se originaram deles, mas "encobriram a si mesmos, até voltarem": "O retorno dos brancos era esperado - estava previsto -, mas se esperava, talvez, um pouco mais deles: que se comportassem como parentes que retornam" (Viveiros de Castro 2001: 16 – grifo meu). Pensando isso a partir da perspectiva das narrativas a'uwẽ-xavante, pode-se dizer que, para agir como um parente que retorna de uma paragem mítica, deve-se voltar trazendo saberes e riquezas adquiridas junto à fonte de poder original.

Seja como for, esse retorno parece ser possível. É o que atesta Fernandes, ao dar a indicação de que ele mesmo seria um agente disto: "Como me disse certa vez o cacique Alexandre, eu era branco até chegar na aldeia; daí em diante eu havia me tornado índio" (Fernandes 2002: 137-138). Agora, trata-se de saber como se faz este retorno, esta re-familiarização.

---

"[e]is uma outra forma, simples e realista, de resolver o problema dos dois 'momentos do tempo' que o contrato unifica" (Mauss 2003: 236–237). Ao recusar a plenitude dos *Parinai'a*, os A'uwẽ-Xavante parecem recusar justamente o "que o contrato unifica". Enfim, ao mesmo tempo que a variabilidade da tradição está ligada ao pólo de liberdade e indeterminação presente no lapso necessário entre dar, receber e retribuir, ela também está condicionada à variedade de alianças que se estabelece, constituídas não só pelo parentesco mas também pelo paraparentesco, se assim se chamar os vínculos entre pessoas e pessoas morais rituais: isto é, em referência ao *dató,* às classes de idade e outros coletivos que operariam da mesma maneira, como no *Darini* – tal operação de formação de coletivos de idade para o *Darini* ou *Wai'a* foi ressaltado Welsh (2010) e examinado estruturalmente por Polo Müller (1976). Polo Müller identifica no *Wai'a* tanto a diferenciação de fazes sucessivas quando a distinção entre duas metades às quais cada participante pertencerá por toda a vida desde que iniciado.

Se a captura do *waradzu* transmutado em *a'uwẽ* envolve captura e (re-)familiarização, mímese, imitação, habitus, aprendizado de técnicas corporais tradicionais, e mesmo se o saber fazer a'uwẽ-xavante continua se atualizando historicamente – e o aprendizado do futebol, tratado por Vianna, é um exemplo disso –, então é possível ir além do que disse Medeiros e considerar que as transformações, ora míticas, estão aí, imanentes, a mercê dos encontros e capturas[85]. E mais, que o movimento de tornar-se *a'uwẽ* não acabou com o fim do "tempo mítico", é um processo ininterrupto.

*

Virar índio, virar gente, é uma potencialidade reconhecida pelos A'uwẽ-Xavante na noção de *datsi'a'uwẽ*. Isto envolve, como visto acima, recuperar-se de uma quase morte, graças ao retorno da alma, do corpo mesmo, do *dahöiba uptabi*, para o corpo – um processo que é tanto singular quanto coletivo – envolve, por exemplo, no rito de *Datsiwaiwẽre*, um "xamanismo coletivo" (Giaccaria 1990, 2000) que ritualiza a aldeia como pessoa, como parturiente do convalescente. Indício de que, como o doente vira gente de novo ao retornar ao corpo, o virar gente de um estrangeiro seja uma espécie de retorno.

Este movimento do processo relacional a'uwẽ-xavante, expresso em suas diversas manifestações de circularidade e pendularidade parece constituir-se num padrão. Com ele, o "gentificar-se" do estrangeiro em "índio" ganha novos e velhos contornos. O que intento aqui é mostrar como são traçados.

Novos dados passados – e novas histórias sobre o passado – podem surgir graças a novas aquisições técnicas e de saber-fazeres, assim como se passaram nas aquisições míticas. Aquisições também de pessoas, como dizem as narrativas sobre os *Tsa're'wa* e sobre os *Waradzu Toro* que foram capturados (Giaccaria e Heide 1975a). De modo que o movimento de virar outro e o movimento do outro virar o mesmo sejam opostos complementares. Complementos instavelmente desequilibrados, em que a predação de um nem sempre se troque pela predação de outro. Ainda que a troca – *tsaprĩ* em a'uwẽ-xavante – seja uma boa estratégia microeconômica do etnógrafo em meio aos constantes pedidos que sofre. E ainda que os A'uwẽ-Xavante às vezes digam que gostem do empate, como disse Rômulo Tsereru'u sobre o desejo de André Gustavo de jogar comigo outra vez a luta da forquilha. "Trocas" e "empates" que não se parecem com uma volta à estaca-zero, se for verdade que toda transmissão envolva transformação.

85 A paragem mítica pode, inclusive, encontrar-se nas cidades, onde os A'uwẽ-Xavante esgueiram-se como quem caça, evitando os olhares de estranhos como quem evita encontros indesejados na mata.

Ao tratar de como isto acontece, tomo minha experiência como dado.

****

## 2 – Aparentando

Neste capítulo pretendo abordar as noções de pessoa, corpo e parentesco a'uwẽ-xavante, tendo como baliza o termo *dahöiba* ("pessoa", "corpo", "vida"). Outros derivados da mesma raiz, como *dahöiba uptabi* ("corpo mesmo", "alma"), *ĩtsihöiba* (usado para parente próximo), *tedzatsihöiba* (termo transformacional que também se refere a parentesco distante) serão utilizados da mesma maneira. O que não quer dizer que estas sejam as categorias predominantes da expressão a'uwẽ-xavante do parentesco e da encorporação[86] do cativo à rede de parentesco, mas que servem como bons indícios da base do argumento: o inseparável entre pessoa, corporalidade e parentesco. Não apenas isso, trata-se também daquilo na potência da pessoa e da corporalidade que vai além do parentesco.

Isolar a explanação sobre pessoa, corpo e parentesco de considerações sobre a noção de gente – *a'uwẽ* – e das classificações nativas para outros tipos de pessoa – *waradzu* (estrangeiro, não-índio, "branco"), *Tsa're'wa* (além-humanos), *abadze* (animal, caça) etc. – é um procedimento em certa medida arbitrário, já que a encorporação de alguns tipos de pessoa a partir do parentesco é elementar para a gentificação. Seria, porém, um equívoco considerar o parentesco como suficiente para o processo de gentificação. Além de uma série de hábitos, técnicas do corpo e outros conhecimentos necessários para a manutenção deste processo, deve ser levado em conta não só o parentesco mas também o além-parentesco das classes de idade e das metades cerimoniais agâmicas sem as quais não parece ser possível tornar-se gente mesmo. E aquilo que pode haver no

86 Há de certo uma proximidade desse argumento com a noção de "encorporação" (veja "embodiment" em Csordas 1990 e "encorporação" em Viveiros de Castro 2002a: 374). O que quer dizer, segundo Tim Ingold, que existe uma relação direta entre o fazer do corpo e o simbolismo. Mas que este corpo não pode ser pensado desligado da mente e que seu fazer também é, portanto, "emindment" (Ingold, 2006 [2000]). Tais considerações fazem sentido se relacionadas às noções a'uwẽ-xavante de *dahöiba* e *dahöiba uptabi*. Portanto a encorporação do cativo ao parentesco é uma encorporação estrito senso, já que passa pela sua participação corporal no parentesco, segundo a filosofia encorporada a'uwẽ-xavante. Deve-se lembrar que esta relação entre o simbólico e o corpo pessoal ameríndio fora proposta muito antes (Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro 1979) e particularmente elaborada para o parentesco por Seeger (1980).

aparentamento que atravessa esses recortes na rede. Entretanto, devido à complexidade e o estranhamento de cada um desses temas para o leitor *waradzu*, é preciso que minha participação na vida a'uwẽ-xavante e seus aspectos inseparavelmente manifestos – "fato social total"[87], enfim – sejam de alguma forma desmembrados em capítulos para fins propedêuticos, que o experimento como algo pleno seja repartido, alimentado, digerido e tome corpo. Por outro lado, deve-se tomar cuidado com a totalidade deste "fato social", para que não seja análogo a uma eficácia simbólica total, em que os símbolos façam e o fazer simbolize inequivocamente, o que seria um pleno feitiço do Um, nos termos que Claude Lefort elabora a partir da obra de La Boétie, em sua leitura sobre o elemento de ilusão consentida ao se tomar o "nome" do Um (que é "outro") como "corpo sem igual" "inteiramente referido a si mesmo". O nome do Um é "a sociedade que se encarna fantasticamente: entendamos, literalmente, que ela toma corpo como o Um, que o plural, denegando-se, precipita-se no Um." (Lefort 2008 [1982]: 141).

Como notara Lévi-Strauss, dizer que "o fato social é total não significa apenas que tudo o que é observado faz parte da observação, mas também e sobretudo que, numa ciência em que o observador é da mesma natureza que seu objeto, o observador é ele próprio uma parte de sua observação" (Lévi-Strauss apud Mauss 2003: 25 – grifos do autor). Todavia o observador não pode confundir-se com o "tirano", "como se a visão viesse dele e todos se achassem virados pelo avesso à sua vista; [implicando] a abolição da divisão do vidente e do visível, do ativo e do passivo; [realizando], como que de lugar nenhum, o fechamento do social sobre si mesmo". "Magia a tal ponto eficaz […] que nem é preciso dispor da imagem do tirano para lhe atribuir o todo-poderio, a vidência total" (Lefort 2008 [1982]: 142).

Desse modo, entre tudo o que é observado, a natureza mesma entre observador e observado e a incompletude anti-tirânica de uma obra cheia de hipóteses, suposições, indícios e apostas, o traçado deste texto oscila entre as certezas categóricas e as incertezas narrativas, entre a necessidade

87 "Nesses fenômenos sociais "totais", como propomos chamá-los, exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo –; econômicas – estas supondo formas particulares da produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento [prestação] e da distribuição –; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam esses fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam" (Mauss 2003 [1950]: 187). Ao comentar a noção de "fato social total" de Mauss, Bruno Karsenti diferencia a posição deste autor da de Durkheim, considerando que a vida do "grupo enquanto grupo" não pode ser extraída da vida concreta dos membros que o compõe, uma situação de imanência manifesta no aspecto vivo e fugaz em que a "sociedade" é tomada em que os "homens" "tomam consciência sentimental" deles mesmos e de sua situação perante os outros (Karsenti 1994: 46-47, original em francês).

racionalista e a liberdade experimental, ou vice-versa.[88]

No mínimo, o leitor não deve julgar as categorias apresentadas como apenas "dadas" – no sentido não só de ofertadas como também de prontas, estáveis, pré-determinadas – por um suposto corpo doutrinário coeso e universalizado para todo e qualquer "indivíduo" ou "grupo" a'uwẽ-xavante. Se é dado, é dado por alguém (ou vários alguéns) e, no mesmo processo, transformado pelo seu receptor, pois constituído através de uma relação específica e situada: a presença do etnógrafo. O que envolve inclusive uma sujeição a (quem dá) os dados, coletando pistas deixadas pelo rastro que o etnógrafo é convocado a seguir a seu modo.

Escrever a etnografia já é uma investigação, tortuosa, que se perde e se reencontra por trilhas nem sempre reconhecidas nas linhas da memória ou dos cadernos de campo, mas que guiam em direção a certas palavras como pontos de referência do diálogo ou, menos do que isso, das perguntas.

Aquém disso, as próprias manifestações, opiniões e explicações a'uwẽ-xavante sobre os assuntos aqui tratados - corpo, alma, gente, parente, vida, morte, água, fogo, origem... - estão sujeitas a variação, dependendo da situação e das pessoas que me as ofertam, algumas bem controversas. Dependendo também da experiência alheia já etnografada, publicada e lida, o que faz multiplicar as variações bem como os pontos de referência - procedimento que, mais do que apontar para o caos, tenta tomá-lo numa ordem particular, como quem olha para as estrelas formando uma constelação.

Como já indicado, os problemas relativos à noção de *a'uwẽ uptabi* apresentaram-se logo no início da pesquisa, em meu primeiro encontro com Hipãrĩdi, surgindo como um assunto extremamente valorizado por ele e, como descobriria depois, por seus parentes mais próximos, de modo que ser parente e ser gente mesmo, para eles, são questões tão envolvidas quanto os fios que compõem um cordão.

---

88 Karsenti identifica em Mauss uma situação semelhante, que chama de "paradoxo da descrição", condicionado pelo que Lévi-Strauss chamou de seu apego à teoria nativa: o concreto é aquilo que o "sociólogo", que pratica a etnografia (defendida por Mauss), deseja descrever; entretanto é também um obstáculo às dimensões explicativas (Karsenti 1994: 57-59). Situação semelhante a apresentada aqui, ou talvez inversa. Mas que visa estabelecer os termos intermediários pelos quais singular e coletivo se solidarizam, ao se tratar o "dado" das ciências humanas como "dado humano no sentido forte do termo, dado situado, identificável, concreto e vivo" (Karsenti 1994: 69 – tradução minha). Dado que, por sua vez, também é recebido e (re)transmitido pelo etnógrafo. Pois o etnógrafo também toma ciência daqueles que estuda através de sua participação em sua vida concreta. E com isso acaba ele mesmo fazendo parte do dado, misturando algo de si à coisa dada, como lembrara Lévi-Strauss, mas aqui numa operação muito mais de participação do que somente cognição.

Já o caminho rumo à noção de *dahöiba* foi aberto por trilhas de pistas mais esparsas, influenciadas pelos atalhos, desvios e perdidos daquele que é sujeitado a seguir (ou tentar seguir) os A'uwẽ-Xavante – seu *ĩtsimidzama* – seguindo a mais de um mestre, como tantos sejam os mestres a'uwẽ-xavantes.

No menos, tratar do *dahöiba* antes de tratar de *a'uwẽ* talvez seja um procedimento necessário dado seu caráter mais geral: em suma, nem todo *dahöiba* é *a'uwẽ*, ainda que todo *a'uwẽ* tenha ou seja *dahöiba*.

***

**O corpo em evidência**

Ao iniciar minha pesquisa na aldeia Abelhinha eu trazia preocupações a respeito da distribuição de cargos e encargos rituais, nomes e outras posses (Falleiros 2005), o que pautou minhas primeiras questões aos a'uwẽ-xavante. Uma das primeiras explicações que recebi sobre esta transmissão fazia referência ao corpo.

Conversando na aldeia Abelhinha com Tseredzaró[89], este me explicava que para a escolha dos adolescentes que portarão os cargos mais importantes do *Danhono* (o complexo ritual de iniciação das classes de idade), os velhos se pautavam pelo corpo que mais combinava com o cargo em questão: "os velhos sabem quem tem o corpo que combina" com cada cargo, disse. A escolha demanda reuniões de conselho dos velhos detentores de cada cargo, que autorizam a transmissão do cargo de um parente para outro. Mas o parentesco entre os oficiantes não determina por si só a escolha (ainda que um *pai* possa sempre querer forçar a escolha de seu *filho*), a transmissão do cargo de um parente mais velho para um mais novo acontece devido à semelhança corporal.

Assim o corpo apareceu-me como elemento fundamental da constituição da pessoa a'uwẽ-xavante, por ora ao menos daquelas pessoas magnificadas por cargos político-rituais. O que não surpreende o leitor familiarizado com o texto que deu forma ao problema da corporalidade e da

89 O já mencionado presidente da associação Warã à época, *filho* de Lucas Ruri'õ (grande líder da região de Sangradouro, com trabalho na FUNAI e portador do importante cargo ritual de *Pahöri'wa*, tendo também sido técnico do time de futebol da Abelhinha e líder dos rituais do *Darini*) e *neto uptabi* de Adão Top'tiro do clã *Po'redza'ono*, de quem herdou o nome pessoal *Tseredzaró*, conforme me informaria. Além de portador do cargo *Aihö'ubuni* (termo que seus parentes usam muitas vezes como vocativo ou referência a ele) da classe de idade dos *Ẽtẽpa* (a mesma em que eu seria incluído, de modo que aparenta ter a mesma idade que eu: alguns anos mais jovem do que sou).

personitude ameríndias (Da Matta, Seeger e Viveiros de Castro 1979), com cujo programa de pesquisa esta tese visa contribuir: a importância fundante das noções de pessoa e corpo ameríndias. E cujas implicações políticas tinham sido até certo ponto antecipadas por Clastres em seu artigo sobre a tortura e os ritos de passagem (Clastres 2003 [1974])[90], reaparecendo em desenvolvimentos teóricos dos mais recentes (sobre a magnificação através de nomes e marcas no corpo do guerreiro ameríndio, por exemplo, confira Sztutman 2009a). Aqui, há algo no corpo anterior aos títulos, às marcas e à iniciação ou, talvez, algo que vem ao encontro destes caracteres, um encontro marcado. Marcado pelo parentesco, ainda que não categoricamente determinado por ele.

Assim, o nome a'uwẽ-xavante que recebi, já logo de início em minha estadia na aldeia Abelhinha, também fazia referência ao corpo, ao meu corpo. No primeiro fim de tarde em que joguei vôlei com alguns jovens a'uwẽ-xavante no campinho da aldeia (situado à sua margem, em frente à escola *quadrada*), estes passaram a me chamar de Tsa'rãwawẽ, dizendo-me que era por causa de minhas "coxas grandes" e, também, porque havia outro Guilherme – A'uwẽ-Xavante morador da aldeia de Sangradouro – com o mesmo nome: Tsa'rãwawẽ. Vim saber que era do clã *Öwawẽ* e *irmão uptabi* de Vitório Wa'õmote – *genro* de Adão Top'tiro e morador da casa ao lado deste. Vitório é experiente *motorista* da associação Warã e membro da classe de idade *Tsada'ró*, já bem mais velha que a *Ẽtẽpa*, de Tseredzaró, mas da mesma metade agâmica[91].

Passando os próximos dias em viagem de carro pelo Mato Grosso e pelas terras a'uwẽ-

90 "O corpo mediatiza a aquisição de um saber, e esse saber é inscrito no corpo", como nos diz Clastres (2003 [1974]: 198). Nesse sentido a marca corporal da "lei" através da "tortura" nos ritos de passagem demanda ousada e silenciosa entrega voluntária dos iniciandos à uma sanção coletiva que não é meramente exterior, pois "faz-se substância" inscrita no corpo pessoal. Aí o tema da servidão voluntária aparece quase insuspeitadamente, sem referência a La Boétie. E a memória "da dor" pela marca faz uma conjunção tal que torna indistintos "indivíduo" e "sociedade": a "lei orgânica" é o saber de si da "sociedade" no corpo de cada "indivíduo", lugar de sua presença e sua "imanência" (Clastres 2004 [1980]: 116-117), que poderia ser vista como socialidade instaurada no corpo pessoal, numa relação hologramática entre "indivíduo" e "sociedade". Também é importante sua percepção do silêncio que marca esta iniciação, silêncio que investigo no caso a'uwẽ-xavante como um sinal de que se deve abdicar do poder criador da palavra dos mitológicos adolescentes (e não-iniciados) *Parinai'a*, para que se volte a ter algum acesso a ele. A entrega de si envolve uma aquisição dos meios de acesso a esse poder: a marca a'uwẽ-xavante é o furo na orelha por onde passam as madeiras mágicas, em forma de brincos, que possibilitam, não só por sonho, a manipulação de poderes vitais (como o poder de procriar). É preciso "ouvir" e "obedecer", mas o "desobediente" - *po're'õ,* que ao pé da letra quer dizer "aquele que não ouve" - também é importante, como será argumentado.

91 *Tsada'ro* é a classe de idade dos padrinhos dos *Hötörã*, por sua vez padrinhos dos *Ẽtẽpa*, sendo assim da mesma metade agâmica e cerimonial, considerados pelos *Ẽtẽpa* como *wahi'rada*, *nossos antepassados*, sendo aproximadamente 20 anos mais velhos. O mesmo termo quer dizer *nossos bisavós*.

xavante junto a Tseredzaró e Vitório, tive tempo para muitas conversas com os dois. Vitório me ensinou que eu ser chamado pelo nome a'uwẽ-xavante de seu *irmão* tinha a ver com nossa semelhança corporal: eu era *grandão* como ele e os outros membros de sua *família*[92]. E que, encontrando-o, eu deveria tratá-lo como se trata a um *irmão* graças a esta homonimia, pois seria assim o modo de tratamento entre xarás. Ou seja, adotado pela *família* de Adão Top'tiro – *sogro* e portanto membro da metade exogâmica oposta à de Vitório – ainda assim eu deveria tratar o *irmão* deste como *irmão*, por causa da nossa semelhança não só nominal como corporal – quase como uma inflexão cognática no agnatismo a'uwẽ-xavante[93]. O que nunca chegou a ocorrer de fato, dadas as raríssimas vezes que o encontrei ou que nos aproximamos para um aperto de mão. Mas a potência de uma relação fraterna está lá, no corpo e no nome.

A relação performativa entre corpo e nome se mostrava, assim, ainda mais marcante, e marcada de algum modo pelo parentesco. O fato de termos o mesmo nome em português seria menos uma coincidência do que uma evidência da eficácia simbólica corporal.

O próprio significado de Tsa'rãwawẽ faz referência ao tamanho do corpo: *tsa'rã* quer dizer "sombra" e *wawẽ,* "grande". "Sombra Grande", disseram-me, pode ser a sombra feita por um corpo grande sob a luz, ou a sombra de uma escura nuvem de tempestade.

Aliás, recebi também dos A'uwẽ-Xavante da Abelhinha um apelido referente ao tamanho de meu corpo: 'Rãiwawẽ – "Cabeção". O que foi em parte inventado por mim já que, quando Hipãrĩdi me levava de carro pela primeira vez à aldeia, tendo ido me buscar na cidade de Primavera do Leste (MT), estava eu sentado bem no meio do banco de trás do carro, ladeado por outros A'uwẽ-Xavante, e perguntei-lhe se assim não lhe atrapalhava a visão pelo retrovisor, devido ao excessivo tamanho de minha cabeça. A piada foi retransmitida por ele a seus *pai* e *mãe uptabi*, que passaram a me chamar, entre si, de "'Rãiwawẽ", disse-me Hipa. Foi assim que Tseredzaró se referiu a mim na estrada, depois de especular porque eu escrevia tanto durante a viagem: *waradzu 'rãiwawẽ...* Repeti suas palavras em voz alta, tentando pronunciá-las corretamente e, logo em seguida, fizemos uma pausa para Tseredzaró ir ao toalete. Foi quando Vitório polidamente me "informou"[94] que meu

92 Que é, segundo Vitório me diria tempos depois, *Tsa're'watede'wa*, "dona dos *Tsa're'wa*", por motivos que serão melhor relatados adiante. O que têm a ver justamente com o tamanho do corpo, já que os *Tsa're'wa* são maiores e mais fortes que os *a'uwẽ* comuns. A aproximação de mim a isto ecoa o que foi dito por outro antropólogo *waradzu*, Estêvão Fernandes, a quem um velho a'uwẽ-xavante certa feita confundiu com um *Tsa're'wa* ou, mais polidamente dizendo, um *Dadzapari'wa* (Fernandes 2005).

93 Relação entre agnação e cognação que será abordada em detalhe adiante.

94 Eu já sabia disso. Tinha sido testado a esse respeito na Abelhinha, como quando visitei à noite, convidado por outro

nome de fato era Tsa'rãwawẽ, explicando-me sobre seu *irmão*. Este nome, em oposição a 'Rãiwawẽ, passou a ser usado pelos A'uwẽ-Xavante para se referirem a mim de modo formal e respeitoso, enquanto o outro manteve seu tom jocoso, muito parecido com o tom do termo em português: uma mistura de estupidez e excesso de pensamento, o que pode ter conotações ruins e boas. Lázaro Tserenhemewẽ contou-me certa noite no *warã* da aldeia Belém, quando percebi que falavam sobre mim, que diziam que o pessoal da Abelhinha tinha acertado em me dar o apelido de 'Rãiwawẽ porque eu pensava muito, tinha muitas idéias, perguntava muito.

Enfim, algumas das primeiras palavras que me foram dadas como pessoa entre os A'uwẽ-Xavante foram palavras sobre meu corpo. Não por acaso, mas num processo ativo desde o princípio. Eles mesmos tratavam de (re)estabelecer minha "eficácia como pessoa" (Wagner 1981) através de sua maneira especial de tratar as pessoas. Minha "perda do Eu", implicada no trabalho de campo, era uma entrega retribuída simbolicamente. Se não era retribuição, era então uma contra-dádiva, uma dádiva de nome, que também é um dado empírico, já que fala a respeito da maneira especificamente a'uwẽ-xavante de constituir uma pessoa. Nesse corpo-a-corpo simbólico, a "identidade" do "nativo" ia sendo "construída" ao mesmo tempo que "a persona do antropólogo" (Rocha 2006: 103), a forma como fazem isto condicionando também como se faz aquilo.

*

Passei a especular mais a respeito da noção de *dahöiba* muito depois, na aldeia Belém, já mais envolvido com o *danhohui'wa höimandazé* – o modo de vida, a "cultura" (como traduzem os A'uwẽ-Xavante), o costume, o habitus, dos "padrinhos" ou patronos dos adolescentes, já que cada pessoa ou coletivo, para os A'uwẽ-Xavante, tem seu *ĩhöimanadzé* específico.

Convivendo intensamente com a classe de idade dos *Ẽtẽpa*, era constantemente assediado por eles para que cantasse repetidamente músicas a'uwẽ-xavante que eu aprendia, principalmente aquilo que eu poderia chamar de "pop xavante"[95], ou mesmo alguma canção que sonhara, e quando queriam que eu cantasse outra, diziam-me: "*ĩhöiba 'amõ*" - "outra", "mais uma", "outro deste"...

Prestando atenção na fala de Márcio Tserehité uma ocasião, dentro do *Hö* – local que ele

(César Tserenhõdza), a residência de um casal, Fernanda e Pier Rodolfo, *filha* e *genro* do *cacique* Tiago Tseretsu, que me serviram peixe recém pescado e me perguntaram qual era meu nome e, em seguida, qual era meu nome a'uwẽ-xavante. Pier disse-me então que Guilherme Tsa'rãwawẽ era também o nome de seu *cunhado* de Sangradouro.

95 Os próprios A'uwẽ-Xavante não têm um termo especial para esse tipo de música distinto das canções de caráter mais cerimonial (cantadas em coro), chamando toda canção de *danho're*. O que chamo de pop xavante são canções produzidas por cantores singulares, duplas ou *bandas*, utilizando instrumentos e equipamentos *waradzu*: violões, pandeiros, teclados eletrônicos etc.

freqüentava sobretudo por ser *Hötörã* (classe de idade patrona da classe dos *Ẽtẽpa*, que por sua vez é patrona dos *Nodzö'u*, adolescentes à época), além de *pai uptabi* de um outro *Ẽtẽpa* e de um *Nodzö'u* – notei numa de suas falas que usava a mesma raiz da palavra *dahöiba* para se referir a alguém, a alguma pessoa. Pesquisei no dicionário de Lachnitt, descobrindo também o termo para "alma" (*dahöiba uptabi* ou *dahöiba uptabire*). Observei quase no mesmo dia um de meus companheiros apontando para seu próprio peito movendo as mãos em sua direção, dizendo algo sobre "*ĩhöiba"*. Perguntei-lhe se se referia à sua alma, e ele concordou... Como estava me ensinando o verso de uma canção de Márcio sobre a terra de Marãiwatséde - "*Marãiwatséde hã, totsena ti'a nã, watsiri amã, wahöiba duré*"[96] -, deu-me tradução semelhante sobre *wahöiba*, "nossa vida, nosso corpo, nossa alma".

"*Dahöiba*" chama, assim, uma constelação de sentidos que parece ampla para quem estiver mais acostumado com a língua portuguesa (e às concepções de mundo às quais ela se associa) que com a a'uwẽ-xavante.

O mais estranho deles está contido na expressão *ĩhöiba 'amõ*. Usado em referência à canção, leva-nos a perguntar se a música também é corpo (pessoa, vida...). Certamente as expressões do idioma não são dotadas de um literalismo tão radical, mas podem ser índices de sentido. Assim como quando dizemos "outra coisa" ou pedimos para alguém cantar "outra coisa" não estamos pressupondo que o que se emite seja uma "coisa" sólida e bem delimitada (como uma bola de bilhar), damos contudo o indício de que para nós há algo de objeto inanimado nos produtos de nossa emissão vocal – quiçá uma materialidade concreta e tangível do mesmo tipo abordado pela filosofia da linguagem de Bakhtin (1997 [1929]). E para os a'uwẽ-xavante?

Especulei sobre o assunto tempos depois enquanto ensaiava cantos com os mesmos *Ẽtẽpa* à beira da estrada, na vila de Serra Dourada, esperando o caminhão da aldeia Belém. Perguntei de modo literal (sempre misturando português com um pouco de a'uwẽ-xavante) se o canto – *danho're* – era corpo – *dahöiba*. Pergunta tendenciosa, já que *danho're* também quer dizer "garganta" (talvez, se lermos ao pé da letra, "espaço" de "dar" e de "engolir" - *'re*: "lugar, cavidade, planta, buraco, furo, carroceria, espaço, interior, conteúdo, gruta, ovo, cova" e *tsõ* (*-nho*): "dar, doar, engolir, contribuir" (Lachnitt 2003): dar e engolir (predar?) parecem ser processos assemelhados, portanto[97]. E capciosa, que os fez matutar. Leandro Uptsõwẽwari respondeu-me que sim, afinal "eu canto, eu

96 Algo traduzível como "Marãiwatséde, terra em que está nosso coração e nossa vida".

97 Isto indicaria um duplo sentido da predação (ou dádiva) a'uwẽ-xavante? Quem dá, nesse mesmo processo, também toma, a partir de uma lógica "digestiva"? Quem engloba quem nos atos de dar e receber? Duplo sentido semelhante parece ocorrer em *'re* quando este vocábulo abarca continente e conteúdo.

tenho *daöiba*". Insisti querendo saber do que era feito o canto, e ele me disse que era feito de "voz", *damreme*, "é a boca que faz". E como faz para sair da boca de um e chegar ao ouvido de outro? "Tem de cantar alto, forte".

*Damreme* também quer dizer "palavra", "fala", "língua" (no sentido de linguagem, não da parte do corpo). Curiosamente, essas respostas assemelham-se de algum modo à já mencionada filosofia da linguagem de Bakhtin, segundo a qual a palavra é signo, encontro entre o organismo humano e o mundo exterior (1997 [1929]: 49). Mas o sentido de *dahöiba* não acaba por aí, de modo que caberia também dizer que o que sua aplicação nesse contexto indica é uma preferência a'uwẽ-xavante pelo tropo da pessoa animada ao invés do tropo da coisa. E ainda algo mais amplo, ou mais específico, se especularmos sobre a etimologia de *höiba.*

*Höiba* (composto como *dahöiba, ĩhöiba* etc.) é traduzido por "vida", "existência", "corpo", "pessoa", "corpo vivo" (Lachnitt 2003). Já *hö* significa "pele" e também "casca", segundo o mesmo dicionário (homônimo ou homófono de outra palavra, que quer dizer "frio", e também daquela que se refere à Casa dos Adolescentes, *Hö*, mas especular relações entre esses termos talvez seja arriscar demais por enquanto). Enquanto *-ba* (considerando-se o *-i-* como vogal de ligação) pode ser três palavras distintas: o substantivo "costas", a parte superior traseira do corpo (cujo sentido, na composição de *höiba,* parece redundante ou ainda mais misterioso: "costas da pele" - o que não deve se confundir com o avesso da pele ou o que está sob a pele); a posposição "para" ou "rumo a"; e "repartir, tirar parte, cortar", "parte, corte".

Teria a palavra *höiba* o sentido etimológico de "rumo a pele", " rumo a casca"? Ou então "parte de pele, parte de casca"?

O primeiro sentido nos remeteria a uma ontologia da manifestação, da liminaridade, da apresentação: o ser é o que tende a aparecer, é o que vem à tona, é o que expressa-se na superfície[98]. Já o segundo consideraria cada corpo vivo, cada vida, cada existência, como parte de algo maior, de uma superfície extensa indefinida. Optar por esta ou aquela explicação etimológica parece indecidível, mas ficam como sugestões e indícios. Pensar *dahöiba* como parte ou peça, por exemplo, faria sentido ao considerarmos a expressão *ĩhöiba 'amõ*: mais uma peça do mesmo tipo da anterior – outra peça musical (como no exemplo), ou uma peça de qualquer outra espécie. Conforme outro exemplo, ao pintar alguém para um ritual, como presenciei, aquele que o pinta, depois de acabar de pintar uma das pernas, pode pedir ao pintado que lhe deixe pintar a outra: "*ĩhöiba 'amõ*". Enfim, se toda pessoa, sendo corpo, vida, é também parte de algo, então algumas considerações poderiam ser

98 Note-se que a analogia das costas não contradiria a ontologia da manifestação, já que as costas de um corpo são manifestas também.

feitas sobre a natureza da relação entre uma pessoa e outra.

*

Esta hipótese não é apenas baseada em etimologia tentativa, mas em outros elementos a serem melhor apresentados, como parentesco e técnicas do corpo. Ainda assim, em diálogo eletrônico com um *irmão mais novo* (*ĩno*) a'uwẽ-Xavante, o já mencionado Vanderlei Temirete Daduwari da aldeia Belém (mais conhecido como Dadu, também numa relação entre seu nome e seu corpo, como as apresentadas acima[99]), através de um programa de conversas textuais pela internet (pelo qual ele se comunicava comigo de algum lugar do Mato Grosso), fiz um teste desta hipótese etimológica.

Perguntei-lhe se o corpo era como um pedaço de pele ou casca, e ele disse que sim, "é isso, a gente já tá mais velho, por isso é isso de um pedaço de pele, de casca". Sua resposta não apenas repete a pergunta, mas acrescenta uma explicação um tanto enigmática: o envelhecimento. O que, como será debatido, pode ser retardado a partir de certas técnicas corporais, como rotineiros banhos frios e outras técnicas antientrópicas, contra o aquecimento dissipativo e caótico que levaria, no limite, ao fim do corpo.

Mas a etimologia parece estar correta, já que ele a repetiu sem duvidar. Perguntei, então, se nosso corpo era um "pedaço de casca dos parentes"[100] e ele concordou com um "é". Para enfatizar, questione-o se "cada pessoa" era "um pedaço dos parentes que vivem junto" e ele respondeu: "é

99 Não fica muito claro se "Daduwari" é seu nome e "Dadu" seu apelido. A tradução de *Dadu* tradução é "Barriga", referência a uma característica corporal marcante de Vanderlei, corpulento e volumoso, já a de Daduwari é incerta - segundo Lachnitt (2003), "wari" pode ser "quebrar", "quebrar nozes" ou, conforme vocábulo separado, "pedir". A dúvida sobre a relação entre nome e apelido se justifica porque, afinal, os nomes a'uwẽ-xavante tendem a fazer referência a características pessoais e corporais. Segundo o próprio Dadu, seu *avô* (*pai* de seu *pai* – FF – lembrando que o termo para *avô*, *da'rada*, não faz diferença entre patri e matrilateralidade) José Pedro (*Poredza'ono*. *Pahöri'watede'wa* e *'Wamarĩtede'wa* – ambos os cargos de *Pahöri'wa* e *'Wamarĩtede'wa* foram transmitidos a Dadu) passou a chamá-lo de Daduwari. Segundo o *avô*, este é um nome de *Tsa're'wa*, que Dadu chama também de *wahi'rada*, "nossos antepassados", e seria também uma referência ao tamanho de seu corpo (comparece com o caso de Guilherme Tsa'rãwawẽ). Já Dionísio Bopréné, *pai* de Dadu, disse que este era o nome de um dos *irmãos* de José Pedo, e seria o "nome de menino" (*watebrémi tsitsi*) de Vanderlei, enquanto Temerité seria seu "nome de *'ritéi'wa*" (*'ritéi'wa tsitsi*), oriundo também de um *irmão* de José Pedro. Entretanto, chamá-lo de *dadu*, assim como chamar-me de *'rãiwawẽ* ("cabeção"), sempre faz parte de nossas brincadeiras mútuas, nas quais outras palavras referentes a partes do corpo são trazidas à baila por ele com esta finalidade, tendo eu aprendido algumas para me "defender". Por exemplo: *parapá* ("pé comprido"), *'rãidupu* ("cabeça cheia"), *dadupu* ou *dupu'a* ("gordo", "pança inchada"), *paratuhi* ("osso de canela"), *butuhi* ("osso de pescoço") etc.

100 Pergunta que formulei tendo como ponto de partida a tese sobre "grupos corporais" de Seeger (1980).

isso". Não contente, já que a referência aos velhos é aquela das mais valorizadas pelos A'uwẽ-Xavante, perguntei-lhe se os velhos também achavam isso, e ele concordou...

Obviamente sua opinião não reflete necessariamente a "dos velhos", entretanto acredito que ele não juraria em vão sobre o nome dos velhos, já que estes são muito respeitados. Além disso, no convívio com os A'uwẽ-Xavante, aprendi que eles tendem a ser vagos e dúbios ao responder certas perguntas, sobretudo perguntas complicadas como esta. Algumas vezes também pregam peças e, noutras, parecem concordar apenas para dizer o que o etnógrafo quer ouvir, deixando-o, assim, na dúvida. Por isso fui insistente nas perguntas, formulando-as de maneiras diversas. Também tenho com ele certa intimidade e confiança, dado que além de nos tratarmos como *irmãos*, somos membros da mesma classe de idade, *Ẽtẽpa*, e compartilhamos diversas atividades de classe quando estive na aldeia Belém. Quando conversamos pela internet costumo fazer-lhe algumas perguntas, de modo que ele já está acostumado a respondê-las por este meio. Nem sempre concorda com minhas suposições e traduções. Por exemplo, quanto à elevação rochosa *Ẽtẽnho'redza'a,* localizada quilômetros ao fundo da aldeia Belém, perguntei-lhe como os *waradzu* chamavam-na e ele me disse que era "montanha". Insisti, querendo saber se era "garganta de pedra elevada" (tradução literal) e ele disse que podia ser, mas que os *waradzu* dizem também "Montanha da Aldeia".

*

Enfim, se puder fazer analogias dessa "casca" e dessa "pele" com a idéia de máscara e persona, remeteria tanto à origem da noção de pessoa estudada por Mauss em "A noção de pessoa, a noção de eu" (2003) – isto é, a "persona" latina, "por onde sai o som", uma máscara com a boca vazada (o que nos levaria a elocubrações sobre a relação entre canto e pessoa para os A'uwẽ-Xavante) – quanto àquela de máscara ou persona estudada por Nietzsche ao longo de toda sua obra: como um "aparecer" ao invés de um "ser", uma aparescência (Maia Andrade 2007). Enfim, tratar *dahöiba* como aparescência, como ente que tende à superfície, à manifestação e à casca pode levar a estranhamentos: afinal, se o corpo é manifestação, o que seria então a alma, *dahöiba uptabi*?

***

**O corpo interior?**

Faça-se aqui um parêntese filosófico, ou um diálogo entre filosofias.

Neste debate sobre as palavras, no que penso ser um diálogo com os A'uwẽ-Xavante,

estamos eu e eles em posições duplamente desiguais. Se por um lado o poder da escrita está comigo, poder que tem algo de mágico já que pode recriar tudo na forma de uma tremenda linearidade, este só se garante pelo poder que eles me concederam de tentar reproduzir – ainda que alterando alguma coisa (ou pessoa), caso contrário não seria capaz de transmitir este saber por não ter pleno domínio da língua, tampouco seriam capazes de compreendê-lo meus leitores *waradzu* que não falam nem lêem em língua a'uwẽ-xavante. Assim, meu poder sobre as palavras é limitado, muitos (senão a maioria) dos nomes que "invento" me são dados pelos A'uwẽ-Xavante. Não tenho aquele "direito senhorial de dar nomes", o "poder dos senhores" que Nietzsche via como a "origem da linguagem". Ou mesmo como origem do Estado, "fatalidade" e "terrível tirania" imposta pela violência de "uma raça de conquistadores e senhores" (Nietzsche 1998 [1887]: 19-74). Poder da palavra que também remete ao que La Boétie chamou de "feitiço do nome do Um", Revelando o lugar da "experiência do desejo e da linguagem" na "divisão dominante-dominado" (Lefort 2008 [1982]: 133-134).

Considerar o que vem a ser o "poder" no "poder da palavra" remete ao mito dos *Parinai'a* e à sua potência plena de criação/transformação que, como já sugerido, os próprios A'uwẽ-Xavante tentaram controlar, pondo fim à existência comum dos demiurgos.

Enfim, na conversa com e sobre os A'uwẽ-Xavante, se não posso inventar palavras livremente nem impô-las pela via de uma terrível tirania, faço aqui minhas conjecturas, meu diálogo interior desviante, ao mesmo tempo um diálogo exterior, colocando em contato discursos estranhos um ao outro.

*

A primeira vez que me contaram a história dos *Parinai'a* em campo, apesar de eu já conhecê-la da literatura etnográfica, foi quase no final do primeiro (longo) dia da viagem de carro que fiz com Tseredzaró e Vitório. Naquela viagem por estradas asfaltadas (e de terra, dentro das terras indígenas) que seguiam o fluxo de descida do Rio das Mortes em direção ao norte do leste mato-grossense, saímos da terra indígena de Sangradouro e fomos direto para a terra de Pimentel Barbosa. Esse tipo de viagem, disseram-me, é normalmente feito parando de terra em terra, de aldeia em aldeia, ao longo do caminho. Mas passamos direto pelas bordas das terras indígenas de São Marcos e Areões, sem parar. Porque dessa vez decidiram, por motivos que não cabem aqui, ir direto a Pimentel e de lá seguir descendo de volta para as visitas subseqüentes.

Antes de entrar no braço de estrada que leva à aldeia de Etenhiritipá, disseram-me que foi dali que os "Xavante" saíram e subiram à beira do Rio das Mortes até Sangradouro. "Aqui nessa

aldeia nossos *avós* dançaram", disse-me Vitório. Assim o percurso tomava as feições de uma volta à origem, numa longa viagem que mais parecia a de um sonho. Foi sem dúvida uma viagem muito mais rápida, com a ajuda da potência do motor *waradzu*, do que aquelas feitas a pé pelos A'uwẽ-Xavante algumas décadas atrás. Neste momento, aproveitei para dizer que estava conhecendo "de verdade" uma história que só sabia dos livros. Tseredzaró tirou a devida conclusão: "o seu sonho está se realizando".

Enquanto me explicavam o significado de *Etẽnhiritipá,* "grande pedra com um intervalo no meio", um pedaço de pau enganchou-se no pneu do veículo, interrompendo a jornada. Paramos e desci para retirar o empecilho. Tseredzaró acendeu-me um cigarro enrolado em palha ou papel de caderno (não me lembro muito bem qual era o material, mas os A'uwẽ-Xavante costumam enrolar seus cigarros de fumo ralado em seda de caderno), entreolhou-se com Vitório e disseram-me que eu estava gostando da viagem. Foi nesse momento que Vitório contou-me a história dos *Parinai'a*, dois adolescentes que eram "muito amigos" *(da'amõ* um do outro).

Esses adolescentes, *muito amigos*, se transformavam em diversos tipos de animais e alimentos, dizendo algo como: "e agora, meu amigo, o que vamos fazer?", e o outro: "vamos nos transformar no bicho tal", e falando isso logo se transmutavam. Falando assim, perguntando e respondendo, criaram diversos "seres" e alimentos que os A'uwẽ-Xavante não conheciam, dando de comer aos mais velhos e nutrindo-os com afluência e abundância. Mas também assustando-os com tanto poder, já que um dos animais que criaram dessa maneira foi a onça. Apavorados, os A'uwẽ-Xavante decidiram matá-los, e atiraram-nos ao fogo. Entretanto, seus corpos nunca foram encontrados...

*

Por que Vitório decidira me contar esta história naquele momento é improvável. Mas pode ser sugerido. Fizemos uma longa viagem, que de algum modo se assemelhava a um sonho – ao meu sonho, segundo Tseredzaró – rumo à terra onde dançaram seus *avós*. Viagem em tom de retorno, viagem em tom xamânico, de "eterno retorno", ainda que este, segundo Tseredzaró, seja um retorno recente: não faz muito tempo que retomaram relações pacíficas com diversos outros A'uwẽ-Xavante que, antigamente, viviam guerreando entre si.

Para mim, essa viagem xamânica como antropólogo, como aquela proposta por Janet Chernela e Eric Leed em "Shamanistic Journeys and Anthropological Travels" (1996), cruzava fronteiras através de seu poder relacional e performativo. Um poder muito semelhante àquele de transformar sonhos em realidade, para os A'uwẽ-Xavante. Pois se em sonho é possível viajar longas

distâncias, em vigília essa viagem parece mais difícil e perigosa. Chegar à origem da vida é encarar potências tão vitais quanto mortais. Para minha sorte, a origem estaria sempre mais adiante: conforme me disse Tseredzaró, antes de voltarmos para o carro, do outro lado do Rio das Mortes estaria a antiga aldeia Wededzé, "é lá que chegaram os Xavante que vieram de Goiás".

Pois esta viagem para eles mesmos era uma viagem cosmopolítica. Uma viagem que visava articular os A'uwẽ-Xavante da bacia do Rio das Mortes contra arriscadas mudanças em seu modo de vida, cheia de visitas a aldeias e assembléias de *warã,* de longas conversas, discursos e outras palavras que lhes "gastavam saliva", palavras difíceis e importantes como *dahöimanadzé*, "hidrelétrica", "processo de verificação", quiçá alguma menção ao *ötede'wa* (o "dono da água", entidade "mítica" a'uwẽ-xavante) e outras pessoas (como os peixes). "Nós somos os verdadeiros ambientalistas", "ambientalistas tradicionais", diziam, "ambientalistas *a'uwẽ uptabi*". Tratar destas questões, viajar, fazer política ampla, encontrar parentes distantes e assim aproximar-se e sentir-se em casa, isso tudo fazia Tseredzaró sentir-se vivo, diria ele em nossas conversas de pé de estrada.

Vitório e Tseredzaró pareciam não ignorar o tipo de poder (relacional e performativo) que me concediam com isso, com meu estar entre eles, compartilhando a mesma aventura. Se Tseredzaró olhava com estranhamento e precaução para minha ininterrupta escrita no caderno de campo (escrita com a ânsia de um diário de primeira viagem), Vitório era mais explícito em suas indiretas. Parados num posto de gasolina, disse-me que muitas vezes padres e jornalistas "inventam" coisas sobre os A'uwẽ-Xavante - como aquela generalização da noção de *a'uwẽ uptabi* para todo povo "Xavante" como "povo autêntico"[101]. Porque *a'uwẽ uptabi* não é qualquer um: "ser *a'uwẽ uptabi* é ser justo, buscar a paz, acolher as pessoas", quem não é *a'uwẽ uptabi* deve "procurar estar junto dos *a'uwẽ uptabi*, fazer tudo certo, ser correto, porque no dia em que […] errar, eles vão […] julgar", "isso já vem do passado". (No exato momento em que tínhamos esta conversa, um frentista do posto de gasolina fez-lhes menção a um caso de violência contra uma menina a'uwẽ-xavante numa certa unidade de saúde, que estava sendo noticiado à época, acusando indiretamente os próprios A'uwẽ-Xavante. Contendo o nervosismo para evitar um bate-boca, os dois responderam que "Xavante não faz isso, isso foi invenção da [fundação governamental que cuidava da saúde indígena à época]!"[102].)

101 Ver Giaccaria e Heide (1972).

102 Vitório, ainda tenso, perguntou-me retoricamente se eu não lembrava das crianças com problemas de constituição corporal, que não andavam direito etc., dado algum tipo de deficiência, que víamos pelas aldeias. Sinal de que os A'uwẽ-Xavante não matavam suas crianças deficientes, como a fofoca sugeria. Eu mesmo convivi com uma ou outra criança assim. Por exemplo, uma garotinha que tinha sido vítima de poliomielite mas cujo crescimento saudável eu pude

Portanto, eu poderia ouvir o mito dos *Parinai'a* como um alerta de que realizar plenamente a potência relacional e performativa daquela viagem seria fazer como aqueles adolescentes, que não ouviam os outros mas só um ao outro – ou que eram grandes amigos entre si, mas pouco dos outros, que mantinham segredo de seu poder perante quem não era seu *ĩ'amõ* -, inventando a partir da própria palavra, incorrendo num poder mortífero. Um poder que, contudo, já aparecia dividido em dois, dois amigos, dois *da'amõ,* dois *parinai'a*, inscrito em seus corpos transformistas. Mas que era justamente o poder de transformá-los além de seus múltiplos, de equivaler unidade e multiplicidade, numa eficácia simbólica total.

*

Outras falas, mais metafísicas, sobre os mesmos *Parinai'a,* ajudam a dar contornos a esta imagem do poder simbólico, numa longa citação (a qual mistura, no original, língua portuguesa e língua a'uwẽ-xavante) que se justifica pela riqueza de informações:

> "Quando eles saem e andam, falam a mesma coisa: o que vai ser agora? E marihã? O outro respondia: você que sabe, mé, pé mari pisutu. Que ele não sabe, mé. Dizia para o outro escolher o que tinha pensado. O outro então falava: wapsã uptabí. Tem que ser o cachorro! O outro confirmava: ihe tahã. Tahã uptabí. Tahã quer dizer: Tem que ser cachorro mesmo, tem que ser isso mesmo. Cada vez que ia criar alguma coisa, usava essa palavra. Sempre isso, mo'õni uptabí, pewatõ uptabí. Os dois sempre a mesma pergunta. O Poreza'õno pergunta para o Öwawê: - "O que nós vamos ser?" - "Ah, você que sabe", o Öwawê responde: - "Ah, então está bom, tem que ser o cachorro". - "Ah, está bom, tem que ser o cachorro mesmo", o Öwawê responde. Daí eles se transformam em cachorro. Eles iam revezando. Da outra vez o Öwawê perguntava, ia invertendo. [...] Os parinai'a criavam e o povo já dava os nomes. Nunca viram antes cachorro, e o povo já chamou wapsã. Como já deram direto o nome, cachorro? Rupawê disse: Não sei como eles levaram junto o arco, a cesta, as armas deles. Transformaram-se em cachorro, e esses materiais, como levaram? Os velhos acham que são os dois wapté que colocaram na cabeça das pessoas o nome das coisas que eles estavam criando. Eles mesmos que dão os nomes, todo mundo já fala, wapsã, abzö. O povo já vai conhecer os nomes. Ninguém fala: o que é isso? Vamos colocar esse nome? O povo já fala logo os nomes. Eles devem colocar os nomes dentro da cabeça das pessoas. […] Eles criam,

---

acompanhar.

chegavam com os alimentos e os padrinhos já falavam o nome. Deve ser eles que colocavam os nomes na cabeça dos padrinhos. Todos esses nomes que eles criaram, são os padrinhos que chamavam pelo nome. Antigamente, no tempo do escuro, não tinha o grupo do hö, a casa dos adolescentes. Antigamente, cada vez que os meninos chegavam a uma idade, se reuniam entre eles para dormir no centro da aldeia, chamava iusu, só ficavam no warã. No tempo em que os wapté estavam criando, já estavam no hö, com os padrinhos. Já estavam criando, já estavam no hö, com os padrinhos. Já tinha padrinho, chama isiminhõhu, é o mesmo nome até hoje." (Eid et alii 2002: 123-126 – parágrafos omitidos).

Assim, com base no que transcreve Eid e seus parceiros de trabalho a'uwẽ-xavante, pode-se dizer que os *Parinai'a*, magicamente, invertiam a cadeia de transmissão da palavra, ao invés de ouvir os mais velhos, faziam que os mais velhos dissessem o que eles queriam que fosse dito. Incutiam aquilo que queriam ouvir justamente naqueles (os padrinhos, os adultos, os mais velhos) a quem deviam escutar. Inventavam, literalmente, a tradição. O que é indicado pela sua relação com o surgimento da Casa dos Adolescentes, instituição fundamental da tradição circular a'uwẽ-xavante: Eid e seus colaboradores afirmam que o *Hö* passa a existir com os *Parinai'a.*

Uma espécie de feitiço unificador da palavra dos *Parinai'a* incutia-se na "cabeça" de todos, constituindo-se como vontade geral, palavra unificada, sem as dúvidas típicas de um diálogo em pergunta e resposta. Aliás, reduzindo o diálogo entre os pólos opostos da exogamia política que representam – *Po'redza'ono* e *Öwawẽ* – a uma réplica alternada do mesmo, os *Parinai'a* agiam quase conforme uma troca simétrica, quase um equivalente geral. Mas através de uma participação tão total de um na vida do outro, e desses dois na vida de todos, que atingia o grau do intolerável. Instaurada em plenitude, seria o fim da própria potência múltipla que a nutria.

É digno de nota que tal eficácia simbólica total pareça possuir um signo em a'uwẽ-xavante, a noção de *uptabí*:

"Quando eles criam, tem que ser a mesma fala. É o mesmo, repetindo: uptabí. Essa palavra quer dizer: Tem que ser! Uptabi e uptabí são duas palavras diferentes. Uptabí significa que tem que ser uma coisa fixa, definida. Por exemplo, não vou pegar no copo azul nem no verde. Temos que escolher uma coisa só. Escolhemos o copo vermelho, é só esse que queremos. É só aquilo mesmo, uporé uptabí, tem que ser o vermelho. Uptabí é uma palavra bem positiva. Tem que ser isso. Não pode mudar. Tem que ser aquilo que vocês já entraram em acordo, tem que ser aquilo mesmo. É uma ordem. Já é um pensamento certo, tem que ser

isso que já foi definido, não tem a dúvida. Na cabeça de um dos wapté já tem definido o que vai ser criado, vai ser aquilo, e o outro aceita. Já tem uma força na cabeça, que vai ser isso. Na nossa fala, tem muito uptabí. Por exemplo, a única coisa que vou comprar é o gravador, é só isso, gravador uptabí. Ou, ihire uptabí, só os velhos vão vir. Eu vou chamar apenas os velhos, ihire uptabí. Se eu estou longe e alguém vai levar minha mensagem para os velhos que eu estou chamando só os mais velhos, então é ihire uptabí." (Eid et alii 2002: 124 – grifos meus).

Em meu conhecimento pouco fluente da língua a'uwẽ-xavante, não pude reparar na diferença entre essas duas palavras – *uptabi* e *uptabí* - em campo. Talvez por alguma diferença regional de pronúncia ou uso, já que o texto de Eid é baseado no A'uwẽ-Xavante de Pimentel Barbosa, um pouco distinto do de Sangradouro e também do da aldeia Belém, habitada primordialmente (mas não absolutamente) por migrantes de Marãiwatséde e seus descendentes. A distinção entre *uptabi* e *uptabí* não existe no dicionário de Lachnitt (2003). Mas o que lembro de ter ouvido em campo, sem ter notado a diferença de sentido, é *uptabihã*, com acento vocálico no "*i*", o que faz dele uma espécie de "*uptabí*", já que o *hã* indica sempre ênfase. Também vi assim escrito através de mensagens eletrônicas de Natal Anhahö'a, de Sangradouro, nas quais auto-intitulava-se *A'uwẽ Uptabihã.* Enfim, há indicações de que *uptabí* e *uptabihã* são pronunciadas em certos momentos e por certas pessoas nos quais e com quem o poder da palavra a'uwẽ-xavante deve tomar formas mais imperativas – ou "bem positivas" – do que a moral da história do mito dos *Parinai'a* faz parecer. Afinal, o fato crítico mítico (o pleno poder transformador) criou o seu contrário, a tradição foi inventada e seus porta-vozes (da boca de quem saíam os nomes), a partir daí, continuaram sendo os mesmos – os mais velhos os sonhadores, os narradores (como Jerônimo, Warodi, mas não só eles) – por serem também os mais próximos, em certo sentido, da além-humanidade dos *Parinai'a*, próximos que estão da morte, da passagem para o além.

Não só porque foi "na cabeça" deles que os *Parinai'a* puseram sua palavra antigamente, mas também porque é no corpo deles (dos narradores ou "historiadores", como dizem os A'uwẽ-Xavante com Eid) que se aprende a sentir atualmente aquilo que os *Parinai'a* faziam e inculcavam-nos antigamente :

"Os parinai'a têm poder para se transformar naquilo que eles vão criar. Hipru disse: Mas como ele se transforma? O que ele pensa naquilo que ele vai ser? Não tem jeito para

nós pensarmos. Todo mundo pergunta isso. Mas o historiador responde: Ele sabe como vai viver e sentir. Mas nós não sabemos, se ele tem poder, se ele se criou, ele deve ter deixado alguma coisa para pensar, ele tem poder, ele sabe, só ele mesmo que sabe, ele tem o sentimento dele mesmo. Assim o historiador responde: Ele sabe, ele se criou, ele sabe o que ele sente, o que criou. Todo mundo pergunta isso. É uma coisa muito interessante, que a gente pensa até hoje. Queremos saber, mas como descobrir? É tão difícil. Ficamos querendo descobrir, mas não conseguimos. O historiador que conta, ele sabe sentir isso. Os nossos grandes historiadores, como o Serenhorã, eles conhecem, sabem, já sentem. Eles dentro deles, já vêem como é. Mas o que está de fora, o povo, ele quer saber, quer descobrir. Nós ficamos quebrando a cabeça. Mas o historiador, ele sabe como sentir isso." (Eid et alii 2002: 124 – parágrafos omitidos, grifo meu).

Não adianta quebrar a cabeça para descobrir o segredo que foi encucado lá dentro, já que este segredo se sente no corpo. E como "sentem isso" "dentro deles"? Talvez por sua relação com o que está fora deles. Afinal, eles "já" sentem. Ainda não ocupam este lugar, mas "já" sentem, para além do que é internalizado na cabeça.

*

Em suma, há pessoas capazes de saber sentir o poder. Mas que tipo de poder essas pessoas de fato têm? Se os A'uwẽ-Xavante tentam controlar o pleno poder da palavra que (de volta à escrita de Nietzsche) é um poder senhorial, dificultando seu acesso, por outro lado esse poder não é destruído. Só pode ser renegado porque existe, e se existe é afirmado como algo bem positivo.

Pois uma aproximação da vida a'uwẽ-xavante àquela da aristocracia como apresentada na "polêmica" e etimológica *Genealogia da Moral* nietzscheana, senhorial e imperiosa, é possível, mas somente como aproximação exterior.

Não que não possamos enxergar nos A'uwẽ-Xavante os mesmos ares que Nietzsche via na aristocracia, a "constituição física poderosa, saúde florescente […], juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente" (Nietzsche 1998 [1887]: 25). Mas sim que seu anti-lugar na oposição dominantes/dominados depende justamente de sua relação com a exterioridade:

"Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o

que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua "alma". Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi inibido em sua descarga para fora. Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade […] fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, contra o homem mesmo" (Nietzsche 1998 [1887]: 73 – grifos meus; grifos do original retirados).

Nada mais contrário à interiorização de si que a alma a'uwẽ-xavante. Como visto, é ela que sai livre e errante em sonho, na captura do outro. Ainda assim, esta alma guarda algo daquele "mundo interior" "delgado, como que entre duas membranas": é *dahöiba uptabi*, o próprio *dahöiba*, a própria "parte de" ou "tendência à" superfície, casca, pele. O "mundo interior" seria, desta maneira, algo como uma superfície mesmo, enfática, que não faria sentido sem sua exteriorização.

De modo que os A'uwẽ-Xavante parecem apresentar uma solução – ou uma fuga – daquela interiorização dos impulsos de ação livre acusada por Nietzsche. Esta interiorização, ele chamou de "má consciência"[103]. O que, para o filósofo, teria tido origem numa "fatalidade": o surgimento do Estado – acidente brutal e enigmático que Clastres (2008 [1982]), com La Boétie, nomeou de "mau encontro" inominável. Seria a má consciência um mau encontro? Seria o mau encontro um encontro consigo mesmo? E mais, seria o mau encontro uma boa escolha?

Estas analogias tornam mais potente a comparação feita por Clastres entre La Boétie e Nietzsche: "La Boétie é, na realidade, o desconhecido fundador da antropologia do homem moderno, do homem das sociedades divididas. Antecipa, com mais de três séculos de distância, a empresa de um Nietzsche – mais que de um Marx – de pensar a decadência e a alienação" ao revelar com ares de obviedade surpresa que "os homens obedecem […] voluntariamente" (Clastres 2008 [1982]: 114-115). Potente porque as análises se complementam como contra-exemplares da mesma espécie: daquela em que o encontro não foi tão mau assim. Se La Boétie não explica o "mau encontro" (a origem do Estado) mas sim como ele perdura, "como o mau encontro se perpetua a ponto de parecer eterno" (Clastres 2008 [1982]: 114), na mesma linha, mas ao contrário, Clastres

103 A presença da noção de "cabeça" no texto de Eid e dos narradores a'uwẽ-xavante supracitado não deve ser confundida com a de "espírito" ou "alma". Outrossim, não deixa de ser sedutor pensar que o saber restrito à "cabeça" e uma "má consciência", incapacidade de externalização de si. Quem fica com a cabeça muito cheia – *'rãidupu* – parece ter dificuldades com a experiência do mundo.

pergunta "[c]omo conseguem conjurar o mau encontro", como os ameríndios (já que aqui não se está mais falando em "primitivos") fazem isso?

Acredito que a esta pergunta os A'uwẽ-Xavante respondam mostrando como fazem a conjuração de si, rumo a encontros outros. Talvez seja esta uma resposta ao "mau desejo", bipartido entre o "desejo de poder" e o "desejo de submissão", cuja "repressão"[104] Clastres vê nos ritos de passagem que inscrevem a ordem coletiva e a tradição nos corpos indígenas (2008 [1982]: 117-118). Ordenação que, como já dito, depende do caos acessado justamente pela externalização da alma, do corpo mesmo.

Enfim, se "La Boétie não fala da alma mas da polis, não fala da liberdade interior, mas da liberdade política" (Lefort 2008 [1982]: 131), sugiro contudo que, para os A'uwẽ-Xavante, política, coletivo, corpo e alma (tão ou mais exterior que interior) sejam feitos no mesmo processo. O que viria justamente ao encontro de um La Boétie repensado por Lefort, já que "o desejo de liberdade" - cujo paroxismo levaria à servidão - "exige que a natureza do sujeito nunca seja determinada, nem cada um, nem todos". Isto é, borra-se de algum modo a distinção entre "indivíduo" e "sociedade", favorece-se a entre-constituição, o entre-conhecer-se que, para La Boétie e Lefort, constituem a "amizade". Em oposição a isto, o "feitiço do Um" evoca um "amor de si", um "narcisismo social" (Lefort 2008 [1982]: 146) que, na tentativa de negar o outro, busca tornar todos réplicas um do outro e uns do Um.

O entre-conhecer-se de La Boétie, como aquele manifesto no *datsiwaihu* a'uwẽ-xavante, encontra-se entre os A'uwẽ-Xavante na própria relação entre os corpos: entre-corpos.

Ademais, estudar a relação entre alma, corpo e poder, ou compreender corpo e alma a'uwẽ-xavante como da ordem do "aparecer" ao invés do "ser", da aparescência, poderia trazer um novo sentido à percepção de Clastres sobre um certo tipo de poder: "um poder que não se exerce não é um poder, é apenas uma aparência" (2008 [1982]: 113).

***

***Dahöiba uptabi, dahöiba uptabire***

Ao perguntar aos A'uwẽ-Xavante sobre o significado de *dahöiba* e *dahöiba uptabi*, o que

104 Como aquela repressão aplicada ao demônio antientrópico (trazido à baila com o auxílio Mauro Almeida) para um ordenamento do caos.

fazia principalmente para companheiros de classe de idade, ou mais jovens, recebia muitas vezes um olhar de desconfiança e mistério, ou mesmo de dificuldade. Assim como para nós dizer o que é alma não é fácil – e muita teologia já deve ter sido escrita sobre isso, por sábios renomados – também para eles não é tão simples.

Um jovem, Onésimo, *Po'redza'ono*, *neto uptabi* de Adão Top'tiro e *'ritéi'wa* da aldeia Abelhinha (mas, ao contrário de Dadu, pertencente a uma classe de idade mais nova e adversária à minha: *Abare'u*), respondeu-me certa vez, enquanto me mostrava os recentes trabalhos da roça da aldeia, que *dahöiba* também queria dizer "transar com a mulher", ato sexual, e que "vida" era *dahöimana*. O mesmo me disse que não sabia explicar o significado de *dahöiba uptabi*, depois de tentar me dizer que significava "corpo próprio". Procurei mudar a pergunta, já que havia feito uma pesquisa nos dicionários salesianos – Lachnitt traduz *höiba uptabi* como "espírito" e *höiba uptabire* como "alma" (Lachnitt: 2003: 31) – e então lhe disse que queria saber o que significava *dahöiba uptabire* . Onésimo me respondeu que era o "espírito dentro do corpo", "pequeno".

Obtive resposta parecida de Marcos, um *Ẽtẽpa* da metade exogâmica oposta – *Öwawẽ* – que me disse que *dahöiba uptabi* era "corpo grande, como tinham nossos antepassados", e *dahöiba uptabire* era "corpo pequeno". Mais tarde, conversando com ele e outro *Ẽtẽpa Öwawẽ* – Marciano Were'é, *genro* de Adão Top'tiro, habitando a mesma casa que Adão, e com quem eu já tinha maior intimidade – na coleta de madeira junto aos adolescentes para a construção do *Hö*, parece que tiveram mais confiança em tratar da delicadeza que o assunto demandava. Were'é respondeu-me que ambos os termos referiam-se ao "espírito de cada um". Marcos revelou-me que *dahöiba uptabi* e *dahöiba uptabire* tratavam-se do "espírito que sai" quando a pessoa está doente ou morre. Com a morte, disse-me Marcos, enterra-se o "cadáver" - *dahöiba warõ* – e o *dahöiba uptabire* que sai do cadáver se torna um *tsimihöpãri*, que circunda a aldeia assobiando e assombrando-a, que é quando "todos choram" a morte do morto. Aparentemente esse estado de assombração não seria pleno – ou não seria o único –, afinal eles vão para a aldeia dos mortos e até reencarnam (como outras pessoas me diriam), e é possível encontrar-se com o *dahöiba uptabire* de quem já morreu, ou mesmo estar em presença, durante a vigília, de um *dahöiba* que não se pode ver, um *dahöiba tsamri'õ* – como me dissera alhures (na aldeia Belém) Leandro Uptsõwẽwari mais de uma vez (numa delas fazendo referência a quem cantava em coro a'uwẽ-xavante numa fita cassete por um gravador ligado na Casa dos Adolescentes: *dahöiba tsamri'õ*, podíamos ouvi-los mas não vê-los). Sobre o encontro com o *corpo próprio* de alguém, Marcos não mencionara os sonhos, mas dera-me como exemplo a suposição do encontro com o próprio cão falecido: "se meu cachorro morre e eu enterro, eu posso

ver no mato ele de novo, mas vai ser seu *dahöiba uptabire*, então vou ficar triste e com saudade – mas nunca vi *dahöiba uptabire* de cachorro".

*

Teria essa diferença entre *dahöiba uptabi* e *dahöiba uptabire* algum sentido especial?

Em língua a'uwẽ-xavante o diminutivo se faz pelo sufixo -*re,* de modo que a tradução de *uptabire* é uma ênfase, porém diminutiva. Isso não diz muito se não soubermos dos usos do diminutivo para os A'uwẽ-Xavante.

Uma das opções, semelhante ao que ocorre em português, é a de um tratamento carinhoso ou de familiaridade. Muitas vezes ouvi pessoas referindo-se a outras que lhes eram próximas, ou chamando-as, usando o diminutivo. Isto se aplica a nomes próprios usados como referência, nomes pelo qual a pessoa é conhecida informalmente ou rotineiramente, que podem ser em a'uwẽ-xavante ou português (por exemplo: Marcos – Marcure).

Aplica-se também a termos de parentesco, sobretudo os de uso mais informal e íntimo, como *bodi* – termo que engloba *sobrinhos* e *netos*, isto é, pessoas do gênero masculino (*oti* para o feminino) da primeira e segunda geração descendente, exclusos os *filhos* e *filhas*[105] sem respeito à diferença de pertença a metades exogâmicas – o que faz dessa palavra (e suas correlatas) uma exceção em relação à terminologia apresentada por Maybury-Lewis, aproximada ao modelo "iroquês" (1984 [1967]) (discutido mais adiante). Ou a seu simétrico oposto como termo de chamamento – *nda* –, dentre outros (por exemplo, *ramé*: *minha mãe*). Principalmente em referência a crianças ou por crianças. Assim, era comum que crianças pequenas da casa de Adão Top'tiro, especialmente Pepotó'õ (*neta* de Adão por parte de sua *filha*), chamassem-me de *nda,* dizendo em seguida meu nome "Guilherme" (com sua pronúncia própria: "Guileme", "Dileime", "Mireime" etc.). No diminutivo, para todas essas palavras, teríamos então *ndare*, *bodire, ramére* etc..

Presenciei uso semelhante do diminutivo para "animais" de estimação ou capturados para tal finalidade. Um cão da casa de Adão Top'tiro, pertencente à Catarina (sua consogra - *dawatsini* - que vive no local), de nome Chico (que no português falado pelos a'uwẽ-xavante quer dizer "covarde"...), era muitas vezes chamado de Chicure. Um filhote de ema – *mã* – capturado e dado para um morador da mesma casa, provavelmente por causa de seu pequeno tamanho, era chamado de *mãre*.

Um uso carinhoso, às vezes um pouco jocoso, às vezes num tom sexual, percebi sendo

105 S, D, C. - ainda que não tenha notado se o mesmo valeria para BS etc. no caso de "ego" de referência ser masculino, ou ZS etc. no caso de "ego" feminino.

aplicado em referência a pessoas como membros de classe de idade, principalmente por parte de mulheres para homens, especialmente suas *cunhadas* (*datsidanã*, algo como "co-*mães*", mulheres que são *esposas* em potencial ou parceiras sexuais preferenciais, simetricamente opostas a *irmãos* e *primos*), principalmente aquelas de classes de idade pertencentes a metades agâmicas opostas. Ou seja, um tipo de chamamento entre pessoas opostas e complementares simultaneamente pelo gênero, pela exogamia e pelo cerimonial agâmico.

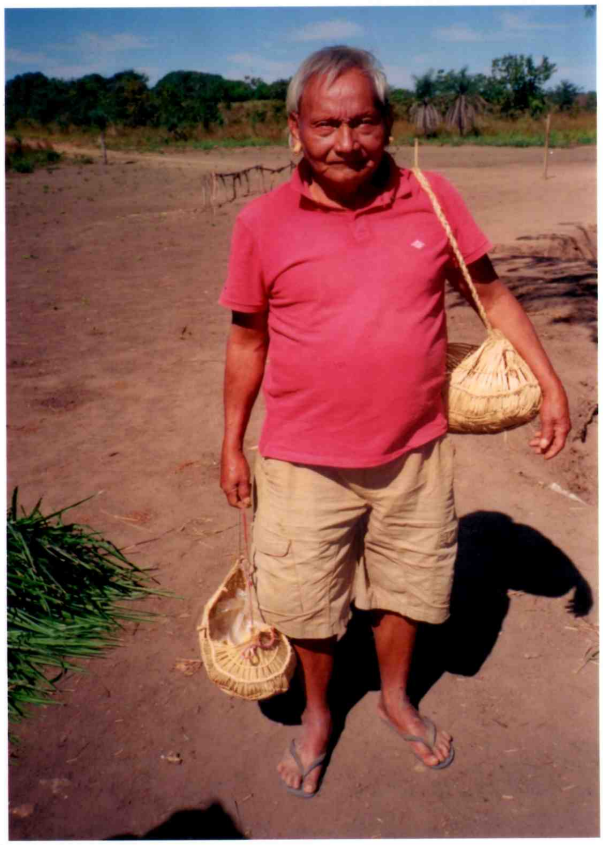
Esse chamado das *cunhadas* também parece envolver uma espécie de perigosa sedução: afinal, são exatamente estas *cunhadas* da metade agâmica oposta que mais praticam atos de agressão e predação contra os homens, de diversas formas. Seja atrapalhando suas danças dando-lhes as mãos – o que os obriga a dar a elas alguma presa, caça, pesca ou outro objeto – ou mesmo puxando-os da dança num tom sexual agressivo; seja jogando farinha e carvão em seus rostos enquanto dançam comemorando vitória numa corrida de tora contra a metade agâmica dessas mesmas mulheres. Experimentei todas essas agressões rituais ao menos uma vez. Numa noite, na aldeia Belém, os homens do *warã* adulto (separado do dos *'ritéi'wa*) cantaram tão provocativamente que suas *cunhadas* vieram persegui-los com palhas em chamas no centro da aldeia, causando um alvoroço lúdico geral. Noutra dança, que congregou todos os membros adultos da aldeia, uma *cunhada* deu-me a mão para mostrar como se dançava: dias depois, tendo eu participado de uma pescaria, a mesma *cunhada* mandou sua filha vir buscar um peixe que eu lhe devia.

Recebi algumas vezes este chamamento por parte de mulheres das metades exogâmica e agâmica opostas à minha, principalmente as de classes imediatamente mais novas ou imediatamente mais velhas, mas vez ou outra uma ainda mais velha entrava na brincadeira – meus companheiros incentivavam-me a chamá-la de *ĩtsidanã höiba'rada*, *cunhada* velha, cunhada do corpo velho. Chamavam-me *ẽtẽpa'bre*, já que sou membro da classe de idade *Ẽtẽpa*. Note-se que é comum chamar uma pessoa pela classe de idade à qual ela pertence em outras situações, sem o uso do diminutivo, conforme a distância que se escolhe enfatizar em relação a ela. Seja para aproximar, seja para distanciar. Por exemplo, um *neto* referiu-se certa vez ao seu *avô* como *Abare'u,* classe de idade da metade agâmica oposta à sua – *Nodzö'u* – quando queria dizer que o velho era "mau", *watsetédi*: há aí um indício de que seria indevido dizer que o *avô* era "mau", mas não que o adversário de classe de idade era "mau".

Percebi outra aplicação do diminutivo em relação a cargos cerimoniais. Especificamente no caso do '*Wamarĩdzubtede'wa*, outra versão do cargo *'Wamaritede'wa*[106]. Jovens detentores deste

106 A partícula "*dzu*" refere-se ao pó de *'wamari*, usado para pacificar. Parece que os dois termos são usados em referência a funções distintas do mesmo cargo (isto é, assumidas pela mesma pessoa ao assumir o cargo), a de

cargo são chamados de *'Wamaridzu'bre* (sendo *bre* outra forma do diminutivo), como o já mencionado Onésimo da aldeia Abelhinha, por exemplo. Eu mesmo fui pintado e paramentado conforme este cargo na aldeia Belém para uma certa cerimônia, e algumas pessoas que me viam assim exclamavam: "*'Wamaridzu'bre*!". Isso faria referência, por complementaridade, à existência de oficiantes do cargo mais velhos e plenos, chamados sem o diminutivo. Por exemplo, na Abelhinha o *'Wamarĩtede'wa* mais ativo seria o *cacique* Tiago Tseretsu (da metade oposta à de Onésimo, por exemplo, já que o cargo é possuído por distintas *famílias*). Na aldeia Belém, o mais lembrado seria Baioque Tsaranaté, agente pastoral católico e muitas vezes o oficiante das missas em língua a'uwẽ-xavante que ocorriam na aldeia, *filho* do mesmo homem (Raul Tseretsu[107]) que me outorgara tal cargo – ainda que na mesma aldeia houvessem outros detentores do mesmo (abaixo, Raul Tseretsu posa para a fotografia):



*

"sonhador" (*'Wamarĩtede'wa*) e a de "pacificador" (*'Wamaridzubtede'wa*). Jerônimo Xavante, conforme Medeiros (1990), seria donatário das duas funções concomitantes. Outros a'uwẽ-xavante que entrevistei também parecem não separar as duas funções do mesmo cargo, ora enfatizando um dos termos conforme a função em questão, ora o outro.

107 A homonimia entre Tiago Tseretsu e Raul Tseretsu parece, neste caso específico, mera coincidência.

Entender o diminutivo para os A'uwẽ-Xavante deve ajudar a entender a sutil diferença entre *dahöiba uptabi* e *dahöiba uptabire*, ainda que não possibilite explicações definitivas, como essências dos termos ou como definições categoriais conceitualmente bem delimitadas.

Nos primeiros exemplos dados, o diminutivo tem um caráter de proximidade ou aproximação. Usado entre pessoas íntimas ou, por outro lado, entre pessoas distantes porém potencialmente íntimas e visando uma aproximação. Uma referência a pessoas próximas, que se quer perto, ou das quais quer se aproximar vencendo a distância, às quais se quer domesticar.

Também se refere a alguém que não é o exemplo máximo de certa personificação, como no caso dos cargos, mas que tende a ele.

Assim, considerando esses elementos como indícios e considerando que *dahöiba uptabire* seja o espírito tornado íntimo, "dentro do corpo", como me disse Onésimo, talvez possa-se concluir que a plenitude não diminutiva do *dahöiba uptabi* se dê, justamente, fora do corpo. O que reforçaria que o princípio do corpo próprio, da vida propriamente a'uwẽ-xavante, venha desse fora de si e do contato com o exterior que se quer domesticar. Mas desde que em relação ao corpo vivo.

Porque, por outro lado, o encontro com o *dahöiba uptabire* de um morto – ou mesmo a referência ao espírito de um morto, como a feita por Marcos - de algum modo assinala a relação diminutiva com aqueles muito distantes de quem se busca aproximação – movimento inverso do sair para fora de si. Nesse sentido, a menção ao *dahöiba uptabire* de um cão não parece despropositada, supondo as distâncias existentes entre cães e humanos, bem como a aproximação esperada a partir da domesticação, da familiarização do alheio. Já a referência ao corpo grande dos antepassados em relação ao *dahöiba uptabi* aponta para considerações a respeito daquela potência do passado mítico ou da paragem mítica, do corpo do passado imanente na alma presente. Enfim, o encontro no meio da mata com o espírito de um falecido cão parece justamente se tratar de uma eventualidade da mesma natureza mito-xamânica da dos encontros fantásticos e extraordinários manifestos nas paragens míticas.

***

**Especulações de risco**

O *dahöiba uptabi*, em viagem onírica, pode adquirir o poder que vem de fora de si de modo mais pleno que o simples corpo, ainda que o *dahöiba* não esteja impossibilitado disto. Sonhar é o

modo mais corriqueiro de entrar em contato com as potências exteriores, estando acessível à maioria das pessoas diuturnamente. Enquanto que encontros em vigília, como visto nas histórias e mitos, parecem menos freqüentes e mais perigosos.

A pura potência que imana do além poderia ser comparada àquela da diferenciação indiferenciante, da ambivalência comum ao contínuo heterogêneo, como diria o já referido Viveiros de Castro. Pensar em contínuo heterogêneo pode remeter a alguma forma de comunidade heterogênea original de "substância" ou, melhor, de superfície. Continuidade que talvez esteja presumida já na noção de *dahöiba*, se fizer sentido considerar a suposição etimológica que aponta para sua parcialidade, cortada de uma superfície. E que seria mais enfática no *dahöiba uptabi*.

Essa continuidade presumida parece um indício de transformação ou consubstanciação entre as heterogêneas partes envolvidas. Ainda que o *dahöiba uptabi* de uma pessoa que sonha não se transforme na forma das pessoas com quem ela se encontra ou vice-versa – o que talvez seja uma garantia de segurança do sonho, em sono (*danhono*), em relação aos encontros em vigília (*darini*). Nesse sentido, o *dahöiba uptabi* seria *uptabi* justamente pelo poder de manter-se semelhante a si mesmo, um poder que prece vir diretamente da origem, já que, segundo me disseram, os *pais* A'uwẽ-Xavante costumam, ou costumavam, fazer uma "oração" voltados para o nascente do Sol – tido como o "começo do céu" e também o lugar mesmo da origem (Maybury-Lewis 1984 [1967] e Eid et alii 2002) – pedindo que *Danhimite*, entidade da potência vital do nascimento e da morte, responsável pelo *dahöiba uptabi*, desse-lhes rebentos sadios, fortes e belos, "pedindo-lhe que tivesse um corpo parecido com o corpo do *pai*", segundo Vitório. Assim *Danhimite* enviaria um *dahöiba uptabi* que reforçasse a semelhança do *dahöiba* a si mesmo.

O que não deve ser confundido com determinismo ideal nem com negação do tornar-se outro, mas sim com o poder de controlar a transformação, graças a uma capacidade de registro – não só no *dahöiba* como também no *dahöiba uptabi* – do saber fazer, da tradição, da técnica e do habitus que garantiriam a continuidade corporal de quem é propriamente gente. Pois, certa vez, ao fazer perguntas para outro *filho* de Adão Top'tiro, Wéto, este me dizia para eu ouvir bem o que ele me ensinava de modo que aquele conhecimento ficasse bem registrado, isto é, "na [minha] alma".

Em sonho pode-se conversar ou ouvir os cantos de um animal, por exemplo, sem que o sonhador considere isto um risco – e sabe-se que se está comunicando com tal ou qual animal justamente por sua forma corporal específica. Já em vigília, ouvir a voz de um animal parece ser mais perigoso. A menção que tive de um a'uwẽ-xavante a respeito de encontros extremos deste tipo foi de Tseredzaró, que respondeu a uma de minhas inquisições perspectivistas dizendo saber da

história de um caçador que, devido a muito jejum, ouviu caititus conversando e avisando a seus filhotes do perigo – assustado, quem fugiu do perigo foi o caçador. Outros, mais jovens que Tseredzaró e menos instruídos na experiência e na tradição, diriam que um caçador não ouve os animais falarem porque animais não falam. Mas, como se verá, as manifestações vocálicas dos animais em vigília, seus gritos (*dahöro*), *choros*, pios e assobios podem sinalizar perigo iminente.

*

Outrossim, apesar de que ao se falar em "parte" possa-se presumir o "todo", o que a palavra *dahöiba* enfatiza é justamente a descontinuidade. Afinal, enfoca-se no corte duma suposta continuidade da vida. Pensar assim pode ajudar a entender aquela referência feita por Dadu ao envelhecimento. Compreenda-se isso com a ajuda de outro pensador moderno e não-índio, Pierre Joseph-Proudhon:

> "A continuidade é uma idéia verdadeira, mas cuja verdade é anterior à diferenciação dos seres […]. Que mais eu diria? Nossa própria vida está submetida à série; e a continuidade da consciência, a permanência do sentido íntimo, a incansável vigília do eu são somente ilusões. Acreditamos viver uma vida indefectível e não-interrompida, ao menos neste curto intervalo de tempo que nos é permitido; pobres mortais! cada instante de nossa vida só se liga ao que lhe precede como as vibrações da lira se ligam umas às outras: a força vital que nos anima é contada, pesada, medida, seriada; se ela fosse contínua, seria indivisível, e nós seríamos imortais" (Proudhon 1986: 43-44)[108]

Ainda que nesta apresentação da filosofia de Proudhon não tenha havido lugar para a diferença na própria continuidade (o que é exatamente o diferencial da matéria mítica ameríndia e aparece até na percepção de Lefort sobre o "feitiço do Um"[109]), a leitura desta passagem pode

108 Proudhon, em sua linguagem tão moderna, européia e datada quanto a de Nietzsche, defende uma metafísica da "série" que – em resumo – não seria "coisa substancial e causativa", mas "ordem, conjunto de relações". Realidade presente no próprio método aplicado: "raciocinar é seriar", segundo ele. "A série é a antítese da unidade: ela se forma pela repetição das posições e combinações diversas da unidade" e "[a] menor série possível abriga pelo menos duas unidades: uma tese e uma antítese, uma alternância, um vai-e-vem, os contrários, os extremos, a polaridade […], o pai e o filho, o mestre e o aprendiz, o esposo e a esposa, o cidadão e o Estado." Enfim, "em todo problema […] convém antes de tudo determinar a matéria da série, ou, como dizemos, o ponto de vista". (Proudhon 1986: 44-47 – grifos meus). Este breve sumário da metafísica proudhoniana introduz diversas questões que poderiam nos interessar no diálogo com a metafísica a'uwẽ-xavante e suas implicações políticas.

109 Afinal, no Um da tirania "a mesma imagem condensa a divisão e a indivisão" e "o plural, denegando-se, precipita-

sugerir que a conexão feita por Vanderlei Dadu entre "pedaço de pele" e ficar velho pareça uma referência à insustentabilidade do "ser" - ou "parecer" - enquanto parcialidade, dada sua mortandade, sua distância da origem vital.

Entretanto, o *dahöiba uptabi* parece poder se aproximar mais da "continuidade" ou, melhor, efetiva aproximações com maior facilidade e acessa a potência vital de um modo que o *dahöiba* encontra dificuldade. O que pode estar associado à não mortalidade da alma.

Pois, apesar de que a doença grave, para os a'uwẽ-xavante, seja um passeio em vigília da alma para fora do corpo, atraída pelo *Danhimite* – entidade que dá a vida, dá à pessoa seu *dahöiba uptabi* para que ela possa nascer, mas também tira a vida, atraindo de volta o *dahöiba uptabi*, e contra isso os ritos do xamanismo coletivo de cura são efetivados (Giaccaria 1990, 2000) –, os contatos feitos em sonho costumam ser, por assim dizer, pacíficos. *Pega*-se (*mrami*) nomes e cantos pronunciados pelas pessoas com quem se encontra em sonho sem a necessidade de qualquer violência. Forte indício da relação entre sonho e paz está no fato de que o sonhador magnificado, *'Wamaritede'wa*, e o pacificador, '*Wamaridzubtede'wa*, são duas facetas do mesmo cargo cerimonial.

Por outro lado, os encontros em vigília, como as caçadas rotineiras dos homens a'uwẽ-xavante, sempre envolvem a morte ou a morte tentativa – normalmente da caça – mas às vezes *acontece* (como dizem os a'uwẽ-xavante como eufemismo para fatalidades) de ser o dia do caçador. Em corpo e vigília, há sempre o risco do predador virar presa.

Os contatos perigosos realizados em sonho, contudo, ainda que não efetivem o perigo, podem ser premonitórios: avisam sobre perigos que o *dahöiba* pode enfrentar em vigília.

Há algo de premonitório não só em sonho. Segundo Rômulo Tsereru'u, o *dahöiba uptabi* "pressente no corpo os perigos" que a pessoa pode vir a enfrentar, a pessoa fica "triste", "você sente alguma coisa no seu corpo espiritualmente". Espírito e corpo estão em conexão direta.

O *dahöiba uptabi* também pode se retirar do corpo através do desmaio, e nos rituais de aquisição de poderes do *Darini* o desmaio é usado para que se amplie a capacidade de sonhar – os A'uwẽ-Xavante dizem que quem desmaia mais ou por mais tempo, sonha mais. Mas a situação de risco é mais a do desmaio que a do sonho, pois é seguro que a alma saia do corpo em repouso e sono, mas não que faça isso com o corpo em vigília (causando o desmaio).

*

Tudo isso posto, seria correto considerar a distinção aparentemente arbitrária entre espírito e alma, cravada pelo dicionário missionário, afim de se pensar o espírito como algo maior que a alma

se no Um" (Lefort 2008 [1982]: 141).

pessoal? Algo próximo do Espírito Santo cristão? Ou o "Espírito" como considerado pelo cânone da antropologia amazonista no sentido de uma "Cultura" trans-perspectiva e multi-natural: uma "Cultura", várias "Naturezas"; um "Espírito", vários "Corpos"? Ou então a tradução que distingue entre espírito e alma ocultaria o que o exame mais literal ou mais detido das concepções e práticas a'uwẽ-xavante pode revelar?

*Dahöiba uptabire* e *dahöiba uptabi* parecem ser dois momentos diferentes da mesma entidade, da mesma pessoa. Mas também algo em continuidade direta com o *dahöiba.* Ou, pelo menos, não muito diferente dele, pois descontínua de um contínuo, em se tratando de um corte na superfície vital. Por outro lado, falar em trans-especificidade do *dahöiba uptabi* só parece correto, por ora, no que há de correto em se falar em trans-especificidade do *dahöiba*: se *dahöiba* é corpo, vida e pessoa, a personitude parece ser trans-específica já no corpo.

Para que esta questão seja analisada a contento, é preciso abordar distintos problemas: a relação entre o *dahöiba* e o *dahöiba uptabi* de uma pessoa (e como se afetam mutuamente, o que há da constituição de um na constituição do outro); a aplicabilidade trans-específica das noções *dahöiba* e *dahöiba uptabi* (quais espécies humanas e animais têm ou não têm um e outro, o que há de comum entre o corpo e a alma do exemplar de uma dada espécie); a possibilidade ou impossibilidade transformacional do *dahöiba* e do *dahöiba uptabi*, considerando-se as questões do parentesco mas também do xamanismo e do mito – isto é, o problema de que, como me respondeu Hipãrĩdi certa vez, antigamente os A'uwẽ-Xavante se transformavam em animais, mas hoje não mais, ao contrário dos *Tsa're'wa* que, diferentemente dos *a'uwẽ* comuns, são capazes de se transformar em tudo o que é relacionado ao *ró* (o meio ambiente dos a'uwẽ-xavante). E, enfim, do que se trata a personitude de *dahöiba*: todo *dahöiba* é um sujeito?

***

**Transformismo e aparentamento**

Muito esclarecedora sobre a imbricação, para os A'uwẽ-Xavante, desses distintos problemas, é outra passagem da tese de Arthur Eid em que seus co-autores explicam-lhe noções envolvendo transformação e corporalidade ainda a partir do mito dos *Parinai'a.* Para encurtar a passagem e as referências a uma obra tão fundamental como a de Eid "para uma antropologia espiritual" (como diz o subtítulo da tese) – mas também corporal – e para adaptar os termos aos meus problemas de

campo e à ortografia utilizada em Sangradouro ou na aldeia Belém, diversa daquela de Pimentel Barbosa[110], menciono os termos ali presentes de forma analítica, porém mantendo a constelação de sentidos que os conjunta.

Ao explicar as transformações travadas pelos *Parinai'a*, Eid e os co-autores de sua tese apresentam as noções de *tsipoto*, *tedzatsipodo, romhõtsi'wa, ĩtsihöiba, tedzatsihöiba*, que envolvem poder de criação, transformação, corpo e, em certo sentido, parentesco.

*Tsipoto* e *tedzatsipodo* tem a mesma raiz, *podo* - "criar, procriar, desenhar, fazer projetos" e "criatura, criação, imagem, fotografia, desenho" (Lachnitt 2003). Com Eid, os A'uwẽ-Xavante traduzem *tsipoto* por "se criar, brotar, aparecer", "transformar", "nascer" - "tudo isso" (Eid et alii 2002: 122-123) – lembre-se da reflexividade do prefixo *tsi* e observe-se seu efeito sobre a raiz da palavra. Já *tedzasipodo* eles traduzem como "vai se criar", "vai se transformar" etc. - "tudo isso" (Eid et alii 2002: 122-123). Note-se a relação direta entre "procriação" e "transformação".

"Teza sipoto é a mesma coisa que romhõsi'wa. [...] Romhõsi'wa é coisa que você tem poder, força" (Eid et alii 2002: 122-123). *Romhõtsi'wa* são aqueles que têm consigo o *romhõ*, poder transformacional e criativo, de "criar, transformar" (Lachnitt 2003), poder mágico. É a criação em potência. O assunto em questão é a capacidade dos *Parinai'a* de se transformarem em diversos animais e alimentos mas sem com isso perderem a capacidade de tornarem a ser o que eram, mantendo a existência do que criaram – isto é, ao se transformarem, os *Parinai'a* diferem-se de si e criam algo além deles mesmos, que continua existindo mesmo que eles voltem a si (o mesmo fazem os *Tsa're'wa*, conforme me disseram). Justamente para falar dessa volta a si, usa-se o termo *tedzatsihöiba*. Ou melhor, *tedzatsihöiba apö*:

> "Vai voltar humano de novo. Sihöiba, voltar humano de novo, vai voltar. Höiba é corpo. Tezasihöiba, vai se transformar em humano de novo. Tezasihöiba apö, vai voltar. Apö é voltar. Tezasihöiba pode ser também usado para parente. É mais ou menos meu parente, isihöiba. Não é sua família mesmo. Primo terceiro ou quarto. Você pode usar, ele é isihöiba, ele é meu irmão, é o meu parente. Isihöiba é meu sangue, são meus irmãos. É a mesma

110 As diferenças principais estão no uso das consoantes "t" e "d". Em Pimentel Barbosa, diferente de como fazem os A'uwẽ-Xavante de outras áreas, não se usa "t" antes de "s" e "d" antes de "z", ainda que isso não necessariamente acompanhe uma variação na pronúncia. As pronúncias de "*ts*" e "*dz*" de Sangradouro ou da aldeia Belém e "*s*" e do "*z*" de Pimentel são similares. Soam como o encontro das mesmas consoantes em língua portuguesa, bem mais suave em A'uwẽ-Xavante. O texto de Eid também oblitera algumas acentuações muito usadas na escrita da língua a'uwẽ-xavante, como o "~" sobre a letra "i", que indica nasalização.

família. Tezasihöiba, ele vai virar o corpo de gente de novo. Tezasihöiba, ele vai voltar. Não precisa usar a palavra apö. […] Mas não é todo mundo que pode entender, então se você fala apö, vão entender, que ele vai voltar à pessoa." (Eid et alii 2002: 123 – parágrafo omitido)

Apresentei esta seqüência de frases para que o leitor perceba algumas traduções apresentadas de modo a suspeitar um pouco de essencialismos, já que a intenção do locutor (um narrador a'uwẽ-xavante) é dialógica, é fazer-se compreender pelo ouvinte *waradzu* (o próprio Eid). *Tedzatsihöiba* é apresentado como "se transformar em humano de novo", mas a humanidade deste ser que volta a ser parece presumida pelo contexto, já que "[h]öiba é corpo" (palavra que pode ser aplicada a corpos de diversas espécies, não só à espécie humana) e *tedzatsihöiba apö* pode querer dizer tornar a ser a pessoa que se era antes, "voltar à pessoa".

O etnólogo pergunta: estaria aí implícita a idéia de que ser humano é ser parente? E mais: a idéia de que o parentesco envolve "sangue", como diz o senso comum "ocidental" (ou "euro-americano", se o senso comum brasileiro também puder ser chamado assim), teria sido apresentada aí para fazer-se compreender pelo *waradzu*, ou seria um discurso ameríndio legítimo a respeito dos fluidos corporais? Ou então: falar em "primo terceiro ou quarto" quer dizer que os A'uwẽ-Xavante têm uma percepção genealógica do parentesco, ou estariam falando nos termos que crêem ser compreensíveis para seu interlocutor *waradzu*? Enfim, o diálogo é cheio de ruídos e interpolações de sentido, mas o que ressalta é menos a origem "autêntica" das categorias do que a produção deste discurso a partir do diálogo. Um diálogo muito específico – autêntico, se assim quiser ser chamado – que, como já dito, demanda uma hierarquia de sentidos a'uwẽ-xavante sobre os sentidos antropológicos, "euro-americanos", "brasileiros" ou *waradzu* – e um jogo entre hierarquias, uma hierarquização recíproca instável.

Seja como for, o que está explícita é a relação entre parentesco, corpo e magia. *Ĩtsihöiba* é "meu irmão", "meu parente", "mesma família". Enquanto *tedzatsihöiba* é "mais ou menos meu parente", "primo terceiro ou quarto". Além da corporalidade e da pessoalidade do parentesco, também somos informados de que – aí sim – para os a'uwẽ-xavante, <u>o que pode ser uma distância genealógica ("primo terceiro ou quarto") também envolve uma distância transformacional: que virá a ser parente</u>. Há uma "assimilação da distância genealógica à distância geográfico-social" (Viveiros de Castro 2002a: 121) através da proximidade transformadora, efeito da dinâmica intensiva da corporalidade sobre a extensão dos corpos. Constitui-se aí algo muito próximo daquilo que Seeger chamou de "grupos corporais"(1980) - "grupos" unidos pela substância comum, fluidos corporais

(sêmen, sangue), alimentação e restrições alimentares. Ainda que a proposta de Seeger tenha surgido para dar conta de casos onde, ao contrário do a'uwẽ-xavante, não opera o princípio de agnação. A questão da proximidade corporal acrescida da idéia de graus ("primo terceiro ou quarto") remete a outra proposta de Seeger que, a meu ver, afina sua proposta anterior para o caso estudado (a relação entre agnatismo e cognatismo a'uwẽ-xavante): os "fuzzy sets" ou "conjuntos nebulosos", nos quais ser membro não é um estado absoluto mas uma questão de grau (Seeger in Maybury-Lewis e Almagor 1989: 191-208)[111].

Por enquanto, continue-se falando simplesmente do poder de transformação intensivo operante aí, pois *tedzatsihöiba* é alguém que "vai ser" *ĩtsihöiba*, que vai dividir ou compartilhar mutuamente o corpo, a vida, a pessoalidade. Um parente em potencial ou, no mínimo, um *irmão* em potencial. Um parente que, apesar de ser "mais ou menos", poderá se transformar em "meu sangue, meus irmãos", "mesma família". O que pode sugerir, implicitamente, a possibilidade de um retorno, *apö*, a volta de um parente – e também seu oposto complementar: que o distanciamento também desaparenta. Por outro lado, também pode-se sugerir uma atualização inconclusiva do que está em potência.

*

Esta reflexão ilumina a forma como os A'uwẽ-Xavante se referiam a mim no início de minha estadia junto a eles: "você vai ser *Po'redza'ono* também"... "agora!". Ou, como me diriam noutra ocasião muito parecida (à beira do rio): "você vai virar *a'uwẽ*"[112] - "quando?", perguntei - "agora!". Por quê? Porque "vou" cortar o cabelo como o deles (raspando as costeletas, por exemplo), porque "vivo com" eles neste exato momento. Um vir a ser parente quase imediato, quase como uma transformação. Mas, entretanto, um permanente "vira a ser" ao invés de "ser" definitivamente. Um devir dotado de uma certa nuance, já que parece envolver uma tensão entre

111 Seeger aplica a noção de "conjunto nebuloso" na tentativa de apontar soluções para os dilemas das organizações dualistas, abordados por Maybury-Lewis na relação entre os clãs e metades a'uwẽ-xavantes. Como Seeger afirma, as três formas de dualismo que o próprio distingue – a "nebulosa"; a "não-nebulosa" ou absoluta; e a "recursiva", focalizada na relação de oposição – podem se confundir numa mesma instituição. Por ora, parece-me crível que uma mistura desses três dualismos está presente na concepção das metades exogâmicas a'uwẽ-xavante.

112 Aliás, esta situação foi muito parecida com aquela enfrentada junto a Alfredo Tsawe'wa no posto de saúde na aldeia Belém, quando este me dissera que os *Waradzu* era mentirosos, mas que eu era *a'uwẽ*. Nesta outra situação, Libêncio, *'ritéi'wa* já mencionado da aldeia Abelhinha à época, disse-me no banho que não gostava de *waradzu.* Perguntei-lhe, então, se não gostava de mim, mas ele respondeu que eu [*sou*] *a'uwẽ*. Juliano, seu *primo* que estava junto, foi quem acrescentou que eu ia *virar a'uwẽ*. Talvez isso se explique porque, em relação aos *waradzu,* para os A'uwẽ-Xavante, eu *sou a'uwẽ* mas, em relação aos *a'uwẽ*, eu *vou virar a'uwẽ*.

atualizar-se e permanecer pura potência.

O que aponta para a maneira como, hospedando-se nas aldeias durante aquela viagem por diversas terras, Tseredzaró tenha dito: "já me sinto em casa" – ao comentar o *lanche* que fez com seu *tio* recém descoberto em uma das localidades visitadas, onde pôde pernoitar junto a seus *primos* e *sobrinhos*. Mudança de atitude expressa também por Vitório, ao afirmar, a certa altura da viagem, que já sentia saudade das pessoas e lugares visitados. Saudade que, em A'uwẽ-Xavante, é *ĩpe'ẽdzé*, um tipo de "dor de barriga" ou "nas entranhas", um sentimento entranhado no corpo, um sentimento dos outros dentro de si.

Ainda que essas descobertas e esses sentimentos estivessem ligados a vínculos genealógicos, por assim dizer, já que a (re)aproximação não era feita com qualquer pessoa. De modo que podemos indagar como, em se tratando de "qualquer pessoa", se daria o potencial de transformação, ou quem viria a ser ou não uma pessoa "qualquer", o que faria e não faria a potência tornar-se ato.

*

Enfim, se os humanos normais, os *a'uwẽ* (e os *waradzu* capturados pelos *a'uwẽ*) normais, não têm aquele poder dos *romhõtsi'wa* de transformarem a espécie de seu corpo e diferi-lo, eles têm algum poder, ainda que menor que aquele, uma potência de transformação em parentes um do outro.

Um poder de aparentamento potencial que, como o termo em português sugere (num sonoro encontro entre vocábulos), tem a ver com a aparência[113]. Porque a noção a'uwẽ-xavante de parentesco está ligada diretamente à comunhão corporal, pessoal, vital: *ĩtsihöiba*, uma relação reflexiva corporal entre as pessoas, uma personalização e encorporação compartilhada, um si que se constitui a partir do outro. E o corpo, a pessoa, como já especulado, é uma espécie de casca, de pele, de manifestação, de aparência. Aparência afetada pela aproximação.

*

Não demorou muito, em minha primeira estadia em campo, para que eu ouvisse que minha aparência estava se transformando. Tiuré Tsadzéiró, jovem *'ritéi'wa neto* de Adão Top'tiro e *filho* de meu *irmão mais velho* Cornélio Tserenhi'õmõ Top'tiro, da Abelhinha, me disse espontaneamente certa vez à beira do rio que meu corpo estava mudando, estava ficando um pouco parecido com o deles. Rômulo, seu *tio* e também meu *irmão mais velho* adotivo, explicar-me-ia tempos depois que este era o "vocabulário do Tiuré" para falar do processo de adoção que eu sofria como *danhimidzama.* "Nós podemos considerar de te chamar de nosso *irmão*", disse-me.

*

113 Algo semelhante valeria para o inglês *kin* (parente) e *akin* (semelhante, parecido) – o trocadilho serviu para que Vilaça (2002) sugerisse o duplo sentido de tornar-se parente e parecido.

Indagado sobre as mudanças no corpo, Rômulo respondeu-me que "através da convivência" "é claro que o corpo muda", e também com o aprendizado, as atividades, as idas ao cerrado...

Camilo Dutsã, indagado sobre as mesmas questões à beira do rio (o banho mostrou-se um momento propício para estas conversas), disse-me que o corpo mudava se a pessoa cortava o cabelo, furava a orelha e aprendia bem a língua...

Marciano Were'é, indagado não só sobre o *dahöiba* mas também sobre o *dahöiba uptabi*, respondeu-me que "segundo a ciência", e "para os Xavante é igual", "a alma vem da alimentação".

Já na aldeia Belém, em minhas conversas com Márcio, este me confirmou que quem convive e come junto também "se mistura", *ĩtsiwadzari*, *dahöiba tsiwadzari*. O mesmo que se passa com o *dahöiba* também se passaria com o *dahöiba uptabi*, "o que acontece com um também acontece com o outro".

Assim, uma série de elementos podem ser elencados pelos A'uwẽ-Xavante como transformadores do corpo e da alma, elementos ligados ao aprendizado de seu modo de vida, suas atividades, as idas ao cerrado, inclusive sua língua (que, para o senso comum "euro-americano" é algo tão pouco corpóreo, ainda que não o seja os leitores de Baktin), sua estética corporal (o que, novamente para o senso comum "euro-americano", é parte do que, para os a'uwẽ-xavante, parece ser não só parte mas sim toda a questão), sua alimentação... Esses elementos têm uma imbricação de ares triviais, mas que deve ser compreendida em suas peculiaridades. Senão seria a transformação de tudo por tudo, a entropia e o caos geral.

*

É no "Esboço de uma teoria geral da magia", que mais poderia se chamar "Esboço de uma teoria geral do simbolismo", que Mauss apresenta a condição prévia daquilo que ele ele viria chamar de tradição, técnicas do corpo, habitus. A condição primordial em que o humano "imaginava criar as coisas assim como sugeria a si mesmo pensamentos", uma "confusão", uma "eficácia imediata e sem limite, a criação direta" (Mauss 2003: 51, 99). Nesse sentido, "as coisas em contato estão ou permanecem unidas, o semelhante produz o semelhante, o contrário age sobre o contrário", "os indivíduos e as coisas estão tão ligados a um número, que parece teoricamente ilimitado, de associados simpáticos" e a "corrente deles é tão cerrada, é tal sua continuidade que, para produzir um efeito buscado, é indiferente agir sobre um ou sobre outro dos elos" (Mauss 2003: 100-101). Trata-se de um movimento não só do espírito mas também do corpo: "o contágio mágico não é apenas ideal e limitado ao mundo do invisível; ele é concreto, material, e em todos os pontos semelhante ao contágio físico", "transferência de idéias [que] complica-se de uma transferência de

sentimentos" (Mauss 2003: 102). De modo que, se a lei da simpatia fosse absoluta (como no feitiço do Um), "os elementos de uma corrente mágica, constituída pela infinidade dos contatos possíveis, necessários ou acidentais, seriam igualmente afetados pela qualidade que se trataria de transmitir, e, a seguir, que todas as qualidades de um dos elementos da corrente, qualquer que fosse, transmitir-se-iam integralmente a todos os outros" (Mauss 2003: 103).

"Ora", escreve Mauss, "não é isso que acontece". "Por um lado, interrompe-se, num momento preciso, a corrente simpática; por outro, transmite-se somente uma, ou um pequeno número das qualidades transmissíveis" (2003: 103).[114]

E como se daria o corte nessa rede simpática? Através de algo muito semelhante ao que seria expresso por um de seus descendentes antropológicos (se considerarmos Lévi-Strauss entre ambos): "repressão", "consciência coletiva", "tradição", "regras", "tabus", "preferências" (Almeida 1999: 184).

Os encadeamentos simpáticos devem ser encadeamentos tradicionais e rituais, "[a] necessidade, a tendência que fazem o rito, não apenas escolhem os símbolos e dirigem seu emprego, mas também limitam as conseqüências das assimilações que, teoricamente, como as séries de associações por contigüidade, deveriam ser ilimitadas", "nem todas as qualidades do símbolo são transmitidas ao simbolizado". "[F]ora da tradição não há crença nem rito" (Mauss 2003: 105-106).

Assim, a atividade mimética – ou a "simpatia mimética" (Mauss 2003: 106) – precisa seguir certos encadeamentos em detrimento de outros, certos processos técnicos e rituais, certo *dahöimanadzé.*

Aliás, quando se fala em "elos de uma corrente", pressupõe-se tanto a divisão quanto a indivisão, já que os elos são partes que se reconectam. Imana nessa religação uma continuidade de superfície em que "as coisas estão ou permanecem unidas" (Mauss 2003), o que pode remeter a uma origem "em que os homens e os animais ainda não eram diferentes" (Lévi-Strauss & Eribon 1988)[115], porém uma continuidade que já é heterogênea (Viveiros de Castro 2006), ou uma superfície que já é heterogênea.

---

114 E vemos aqui, mais uma vez, Mauss antecipando debates hodiernos não só sobre pessoa, rede e cortes na rede, como aquele proposto por Strathern (1996).

115 E nesse sentido o mito dos *Parinai'a* não deve ser tomado como caso exemplar, já que existe uma série de outras narrativas em que falam tanto do surgimento de animais devido a falhas humanas, da guerra entre humanos e animais (como a história do conflito com os bugios ou *macacos assassinos*) e mesmo devido ao fato de, na história a'uwẽ-xavante do desaninhador de pássaros e do roubo do fogo, a onça (ou melhor, o onça) ser humana e os humanos que roubam o fogo poderem se transformar em animais para fazê-lo.

*

Para falar do mínimo, parece haver uma simpatia entre corpo e alma ou o corpo mesmo a'uwẽ-xavante, *dahöiba* e *dahöiba uptabi* que são cortes, partes, na superfície (ou superfícies[116]) da vida. Esse contágio é atestado pela transformação similar da alma em relação ao corpo através da alimentação, por exemplo, assim como inversamente afetam-se os ânimos do corpo através das percepções da alma. Com isso, parece fazer sentido para o caso a'uwẽ-xavante a idéia de "indistinção, maior do que se costuma pensar", "entre a noção de alma e a noção de corpo" (Mauss 2003: 71). Este caso contrasta diferencialmente com aqueles de outras paragens ameríndias em que é a diferença de espécie, por assim dizer, entre alma e corpo que torna a perspectiva humana privilegiada, no sentido de que a condição humana é característica espiritual de todas as espécies tanto quanto da humana, já que todo espírito é espírito humano. De modo que, compara ao modelo perspectivista amazônico, há um deslocamento no privilégio da humanidade a'uwẽ-xavante, que deve ser identificado.

A "alma" "essencialmente móvel e desligada do corpo" (qualidade voluntária que no caso a'uwẽ-xavante é generalizada através do sonho para qualquer pessoa e não somente "propriedade" "do mágico", a não ser que todo A'uwẽ-Xavante que sonhe seja mágico), "princípio mesmo de todos os fatos geralmente designados pelo nome, bastante mal escolhido, de xamanismo", é para o "corpo" "seu duplo, isto é, não é uma porção anônima de sua pessoa, mas <u>sua pessoa ela própria</u>": "seu duplo não é um puro espírito" (Mauss 2003: 71 – grifos meus). Pois a alma é, aqui, corpo próprio, corpo mesmo, o corpo em pessoa.

Entretanto, aqui <u>não</u> se manifesta humanamente como alhures aquela "metamorfose" (isto é, transformação do corpo de uma espécie em outra) na forma de "um desdobramento sob o aspecto animal" (Mauss 2003: 72). Porque, como foi visto, este poder "metamórfico" ou de transformação trans-específica é coisa de antigamente, *duréihã.* Foi excomungado da raça humana através do sacrifício dos *Parinai'a,* sendo privilégio destes e dos *Tsa're'wa* que, se são todos humanos (*a'uwẽ*), são também mais do que humanos. Reformulando: se todo a'uwẽ-xavante que sonha é um xamã no que concerne a viagem da alma, os únicos xamãs no sentido trans-específico do termo são os *Parinai'a* e os *Tsa're'wa* (e quiçá outros mais). Estes são dotados em plenitude das "qualidades míticas" que "são poderes ou conferem poderes" (Mauss 2003: 70).

*

A respeito do aparentamento entre poder transformador e parentesco, simbolismo e corpo,

116 Caso não se tratem de dois lados de uma mesma superfície, como numa Fita de Möebius, ou mesmo manifestações heterogêneas numa mesma superfície.

da simpatia entre corpos e almas de pessoas diversas (e não somente entre corpo e alma da mesma pessoa), a mímese simpática deve seguir certas técnicas específicas a fim de se tornar eficaz, mas aquém de uma "eficácia imediata e sem limite" de uma "ilusão absoluta" (Mauss 2003: 99) pois a mistura precisa ser "quase completa" (Mauss 2003: 123)[117]. A aproximação, o convívio, a comensalidade, ambos tornam a mímese possível. Por outro lado, algumas formas de contágio devem ser impossibilitadas através do tipo de contato e mediação que se fazem entre as pessoas porque, já no parentesco a'uwẽ-xavante (bem como no seu paraparentesco), existe um corte fundamental na rede de aparentamentos simpáticos entre as duas metades exogâmicas – demarcadas pelos signos *Öwawẽ* e *Po'redza'ono*. Ainda assim, os perigos (e as vantagens) do contágio permanecem imanentes a seus cortes.

E se levarmos em conta que a simpatia e a mistura se dão não somente entre pessoas e corpos, mas também entre signos e pessoas, pessoas e coisas, dádivas e presas, faz sentido considerarmos a necessidade expressa pelos A'uwẽ-Xavante de diferenciar, por exemplo, *tsipodo* – "procriação", "criação", "transformação", "imagem", o campo da mímese – e *tsaprẽ* – "trocar, passar para o outro lado, atravessar, traduzir" (Lachnitt 2003), como pode-se ler abaixo:

> "Quando não se sabe o que é, usa ropodo. Isipodo, teza sipoto, "que ele vai se transformar", sipoto pari apö tezasi höiba, "criou se transformando e ele volta, ele se torna de novo povo, gente". Nesse sentido. Mas se estiver falando de troca, por exemplo esse copo por artesanato, então usamos isapri. Vocês querem trocar, e eu estou falando de vocês, usamos ãma isapri. Mas isapri não pode ser usado para essa ação dos parinai'a. Usa teza sipoto, ele se transforma, tezasihöiba, ele se des-transforma de novo. Sihöiba, ele vai virar humano de novo. Isapri é trocar uma coisa pela outra. Ama imasaprina, você quer trocar comigo?" (Eid et alii 2002: 122).

Ou seja, há na troca uma salvaguarda, uma garantia de não transformação, ou de não des-transformação, de quem troca pela mediação do que é trocado. Mas se o A'uwẽ-Xavante sente a necessidade de traçar essa diferença entre essas noções, talvez seja porque qualquer objeto trocado

117 Ou, em outras palavras, "[o] que estabelece claramente que a ilusão nunca é senão parcial é o rito", ainda que nesse processo esteja envolvida uma "vontade de crer" e "expor-se a todas as ilusões" (Mauss 2003: 129), o que nos remete de volta a La Boétie e à servidão voluntária envolvida no feitiço do Um. Pois com a dica maussiana podemos supor que, se a "vontade de crer" e a "servidão voluntária" são necessárias, elas não podem ser plenas em se tratando do "contra Um", ou do quase Um.

exerça um efeito contagiante sobre as pessoas envolvidas no intercâmbio – ou porque aqui se passa o que Mauss notou em sua generalização sobre a dádiva: transmissão de vínculos através de misturas porque a "coisa" também pode ser "alma", "natureza e substância" pessoal, "essência espiritual" (2003: 200)[118]. No mínimo porque, se lembrarmos do que disse André Gustavo sobre aqueles que não queriam tirar as roupas para participar do ritual – queriam viver a vida dos *Waradzu* – objetos, tais quais roupas, têm para os A'uwẽ-Xavante[119] um potencial transformativo sobre seus possuidores.

A simpatia mimética de objetos ornamentais, pelo menos, nos quais poderiam estar incluídos os artesanatos, é também efetivada (não interrompida) quando se trata de vínculos ritualisticamente criados para tanto, como o *da'amõ* – não por acaso a mesma relação existente entre os transformistas *Parinai'a.*

Eu, por exemplo, escolhido como *ĩ'amõ* por Aldo Tsi're'wa'rã, um *Öwawẽ* já bem idoso, recebi dele um enfeite de cabeça[120] idêntico ao que ele estava usando numa ocasião em que visitei a aldeia de Sangradouro pelo aniversário desta, na qual os A'uwẽ-Xavante faziam suas danças circulares típicas. Na seqüência, Aldo me chamou para dançar. Segundo Cornélio Tserenhi'õmõ, que me recebera em sua casa em Sangradouro naquela data, Aldo deu-me aquele enfeite para que eu ficasse "igual" a ele. De fato, o termo *ĩ'amõ* significa, ao pé da letra, "meu outro", "outro eu". E muitos me disseram que ele seria como um *irmão*. Ou seja, apesar de ser da da metade dos afins, tudo se passa como se ele fosse quase um consangüíneo, um consangüíneo potencial. Ou, melhor, como uma relação limite entre os dois extremos, potencialidade extrema de transformarem-se mutuamente, como aquela dos *Parinai'a*, que também eram um *ĩ'amõ* do outro.[121]

No mesmo dia, explicando-me minha condição de adotado, Cornélio dizia que eu ficasse à

118 Mauss encontra-se num momento teórico em que essência e substância, alma e corpo, apesar de misturados na dádiva, ainda não tinham sido subsumidos num conceito como o de parescência, como o de Maia Andrade (2007).

119 E não só para Mauss... Não se trata aqui de aplicar acriticamente a teoria maussiana aos dados a'uwẽ-xavante mas de demonstrar como se encontram. Mesmo porque a teoria maussiana está encharcada, na origem, de teoria indígena.

120 Lopes da Silva nota que, além de bolos cerimoniais, a relação entre os *da'amõ* "se expressa simbolicamente na confecção e doação de ornamentos (colares de algodão)", "além do ato de segurar pelo braço no momento do estabelecimento do laço (que corta relações de evitação pré-existentes) e dançar lado a lado (de mãos dadas)" (Lopes da Silva 1986: 219-220).

121 O que não quer dizer que esta seja a única faceta da relação: "os Xavante alternam momentos em que a semelhança, a simetria e o companheirismo definem relações, com momentos em que são expressas predominantemente a evitação e a alteridade, a distância e a assimetria. Nestes últimos momentos, as relações de afinidade vêm para o primeiro plano, alterando a situação anterior em que a afinidade subjacente às relações com o "outro" era obscurecida pelo

vontade para servir-me de comida em sua residência, que eu pegasse lá um pedaço de alcatra e fritasse para mim mesmo. Também fez com que sua *esposa* cozinhasse para mim *upa* (mandioca, macaxeira, aipim), muito saborosa. Não sem antes pedir-me, conforme seus direitos de *ĩdub'rada* (*irmão mais velho*), um dinheirinho trocado. Mas logo em seguida dizendo que eu era *tsawidi* – querido, amado: "*tsawidi* não é só para *pegar*, não, é *ĩpe'ẽdzédi*" - *ĩpe'ẽdzédi*, como se sabe, é alguém de quem se sente saudade, alguém que se sente nas entranhas -, disse-me que eu era *tsawidi* do seu *ĩmama* (*pai*) Adão Top'tiro e que eu estava lá para "conhecer, aprender, aceitar". E que por isso eu não precisava me preocupar, porque eu também tinha um *ĩ'amõ tsawidi* (abaixo, na fotografia, *família* de Top'tiro e *ĩ'amõ* Aldo na casa de Cornélio):

Aí a obrigação do *irmão mais novo* (*dano*) servir ao *irmão mais velho* (*dadub'rada*) recobre a relação entre *a'uwẽ* e *waradzu* no sentido de que ele pode requerer de mim dinheiro – devido à situação ambígua na qual minha qualidade de *a'uwẽ* (de *irmão mais novo*) sobrevém e engloba a minha qualidade de *waradzu* (de alguém que tem dinheiro) –, mas num corte que limita a um só sentido o poder mimético e contagiante do dinheiro como equivalente geral[122].

companheirismo (que no conjunto das oposições da lógica Xavante se equipara, em seu conteúdo, a "consangüinidade")" (Lopes da Silva 1986 [1980]: 202-203). Entretanto, faço notar que a assimetria, na relação entre *irmãos mais velhos* e *irmãos mais novos*, por exemplo, também faz parte da consangüinidade.

122 Apesar desse poder, em qualquer transação mercantil existe uma incerteza, um risco assimétrico e uma necessidade de confiança típicas de uma relação constituída pela dádiva (Godbout 2002). Segundo Mauss, a distinção entre moeda e dádiva viria de um limite arbitrário, apesar de tornar os intercâmbios impessoais e independentes de qualquer "pessoa moral" "afora a autoridade do Estado" (2003: 216-217). Lanna afirma que Mauss teria ignorado que a moeda,

Dada a mistura entre nossas pessoas, o dinheiro não pode funcionar como operador de troca tal qual ocorreria numa situação mercantil, mas como uma dádiva de mão única perante a qual o acolhimento que me dá em sua casa é outra dádiva de mão única. A partir da diferença entre o dar e o receber, bem como da inequivalência entre um dar para o outro receber e o outro dar para um receber, controla-se o perigo do contágio total. Afinal, não se trata de passar uma coisa para um lado e a outra para outro, mas de estarmos do mesmo lado, *waniwimhã* – "do nosso lado", termo que Maybury-Lewis (1984 [1967]) identifica como marcador não só da parte exogâmica mas também da política – ou melhor, de estarmos ambos do seu lado, de modo que eu aceitasse esta relação hierárquica.

E a relação monetária entre quem está do mesmo lado parece precisar ser bem controlada, porque perigosa para a relação de parentesco: muitas vezes ouvi pessoas da Abelhinha ou de Sangradouro indignados reclamando que seus parentes pediam-lhes dinheiro para lhe darem caronas em seus veículos automotores pela estrada de terra que corta a terra indígena.

Entretanto, não se trata meramente de passar para o mesmo lado, senão seria uma simples troca de posição (por parte de uma só pessoa, ou das duas simultaneamente), como se eu me tornasse totalmente *a'uwẽ* comendo como ele, e ele totalmente *waradzu* endinheirando-se como eu. Porque nesse vínculo algo persiste enquanto algo se mistura. Além de que, hipoteticamente, ocorreria um cancelamento da própria diferença entre *irmão mais novo* e *irmão mais velho* caso eu simplesmente assumisse sua posição ou seu ponto de vista ao estar "do seu lado". O que não ocorre – tampouco a inversão desses papéis, porque quanto mais íntimos, mais as mesmas "obrigações" parecem se acentuar. Trata-se de um estar "a seu lado" e ao mesmo tempo "atrás", de uma aproximação que envolve um encadeamento (através de dádivas também), uma seriação, um enfileiramento do mais novo atrás do mais velho, de quem segue quem, de quem é o *ĩtsimimidzama* de quem. Trata-se também de um englobamento do contrário, não só do *waradzu* pelo *a'uwẽ* – contrários mais explícitos, de alteridade característica – mas também de uma diferença que, se não é a clássica diferença da afinidade, é a diferença de idade[123]. Hierarquia cuja inversão não se trata de

diferentemente da dádiva, viola e opera uma "conversão" entre "diferentes esferas ou circuitos de troca" (Lanna 2001: 12). Entretanto, mesmo a moeda depende de "esferas de troca" próprias, afinal as moedas de um país ou de uma união de países não tem o mesmo valor de equivalente geral em outro, cada nação instituindo-se como pessoa moral soberana a respeito da moeda que ali deve circular. Quanto ao caráter mimético da moeda, uma referência é a obra de Aglieta e Orléan, que partem de considerações estruturalistas sobre o jogo de forças da indiferenciação e da diferenciação, tomando a mimese principalmente a partir das teorias de René Girard (conforme as quais o valor é dado pela imitação mútua e competitiva dos desejos) e Mauss (ver Aglieta e Orleán 1990 [1982]).

123 Ainda que, como será relembrado a partir de Lopes da Silva (1986 [1980]: 96-102), considerando-se a criação de

uma simples troca mas de uma dupla validação do vínculo: um está "obrigado" ao outro, mas o outro também está "obrigado" a um, diferencialmente obrigados, um acolhendo, outro servindo.

É interessante a comparação feita por Cornélio entre *família* e *da'amõ*, ao menos no aspecto *tsawidi*, querido, amado. Afinal, a relação de amizade formalizada a'uwẽ-xavante parece contrariar algo que se faz presente no seio da *família*: a hierarquia, outra maneira de ordenar aquela "transmissão de propriedades" (confira o mesmo Mauss 2003, sobre a magia) que o contágio simpático efetiva. O contraste entre hierarquia e (quiçá) anti-hierarquia é que enquanto a relação entre *irmão mais velho* e *irmão mais novo* envolve um intercâmbio desigual ou uma reciprocidade assimétrica (se o primeiro acolhe, o segundo deve servi-lo de algum modo), na relação entre *da'amõ* essa assimetria não se apresenta, ou busca-se uma igualdade[124].

Apesar de que, de início, algo de hierárquico se apresente: foi ele – e não eu – que me pegou pelo braço (*mrami*) quando da cerimônia de "escolha" dos *da'amo*, na qual fui *pego* por ele juntamente com André Gustavo, ao lado de quem eu estava naquele exato momento. Não pude investigar a fundo a relação entre Aldo e André Gustavo, mas é bem provável que, conforme atestara Lopes da Silva, essa relação tenha se passado entre eles por linha paterna: "não só o laço existente entre dois homens é "repetido" na geração seguinte entre seus filhos (de ambos os sexos) [através de

uma relação especial de *pai* substituto entre um *irmão* da *mãe* específico (o *danho'rebdzu'wa*) com os *filhos* e *filhas* de *irmã* – membros da metade exogâmica agnática oposta (ZC, FBDC etc.) –, um *irmão mais velho* (*dadub'rada*) possa se tornar um *sogro* (*damaprewa*). Ou seja, caso o *pai* substituto ou *padrinho* (também chamado, para as mulheres, de *padrinho de casamento*) da noiva de um homem seja seu *irmão mais velho*, esse homem deve passar a tratar seu *irmão* como *sogro*, ainda que este não seja o *pai uptabi* da noiva. Isso porque, segundo Lopes da Silva, esses homens (*ĩno* e *ĩdub'rada* um do outro) mantém uma relação de "homogeneidade" que precisa ser rompida, diferentemente do que aconteceria se o *padrinho* da noiva fosse um *tio* (*damama 'amo*) do homem que se casa com ela, não havendo necessidade de mudança de tratamento. De modo que, ainda que exista a diferença de idade no seio da "unidade do grupo de siblings", o casamento de um homem com a *afilhada* de seu *irmão* causaria uma situação talvez até mais perigosa para o *padrinho*, que teria em sua *afilhada* uma *cunhada*.

124 Cujo perigo de "unidade" o mito dos *Parinai'a* sinaliza. Mas cujas condições e vantagens são expostas por Lopes da Silva: "Independente de sexo e idade, as relações são simétricas (laços de *ĩ-amõ* [sic] neutralizam laços de afinidade pré-existentes e neutralizam também as diferenças de geração entre pessoas do mesmo sexo e as diferenças de sexo). Com um *ĩ-amõ*, a proximidade física é permitida e a convivência se baseia em companheirismo, cooperação, ajuda mútua. Relações sexuais entre pessoas ligadas por este laço, no entanto, são interditadas. De um *ĩ-amõ* espera-se solidariedade e auxílio e, embora em situações corriqueiras da vida cotidiana a ele não se recorra em primeiro lugar (recorre-se aos parentes consangüíneos, aos membros do grupo doméstico, aos membros da mesma facção política), o fato de se ter um *ĩ-amõ* garante um "poder contar com"" (Lopes da Silva 1986 [1980]: 220) (A grafia de Lopes da Silva justifica-se no uso do hífen como oclusão glotal e no til como reforço gráfico do modo como a língua a'uwẽ-xavante nasaliza toda vogal depois das consoantes "m" e "n".)

relação estabelecida entre os de mesmo sexo na Casa dos Adolescentes e entre os de mesmo sexo e sexo diferente na dança do *Wanoridöbe*], como é ampliado cortando as barreiras das gerações [através de relação estabelecida no *Tsa'uri'wa* ou no *Wa'i*[125]] (Lopes da Silva 1986 [1980]: 218-219). Entretanto, ao contrário do que afirma Lopes da Silva, ao me escolher, Aldo não tenha se restringido "aos casos reais, não classificatórios". Sua escolha pareceu baseada tanto no fato do provável conhecimento geral de que eu seria *Po'redza'ono* quando no fato de eu estar ao lado de André Gustavo, contíguo a ele, contagiado por ele. Ainda que, "classificatoriamente", André Gustavo seja meu "*ĩ'ra 'amo*", *sobrinho*, outro *filho*[126], chamado preferencialmente de *aibö*, tratamento dado aos *sobrinhos* paternos já adultos (*aibö* também quer dizer "macho", "homem")[127].

O enfeite de cabeça acima mencionado não foi a única transmissão de dádivas entre meu *ĩ'amo* e eu: além do intercâmbio de bolos cerimoniais após a corrida do *Tsa'uwri'wa*, fiz visitas à sua residência algumas vezes levando-lhe regalos (a última feita em sua ausência, quando dei uma peça de mortadela para seu *filho*) e mesmo dei-lhe um lanche certa feita em que o encontrei na rodoviária da cidade de Primavera do Leste. Na penúltima das visitas que lhe fiz – a última em que ele estava presente – recebi dele um cocar de plumas ricamente decorado que, conforme me disse Wéto mais tarde no mesmo dia (já que eu também costumava ficar em sua casa quando na aldeia de Sangradouro), era o *wairó*, cocar usado nos ritos do *Wai'a* (ou *Darini*). Segundo ele, devia ser usado com as penas para frente (quem usa para trás é "índio americano", "outra etnia" - ou seja, o adorno, a aparência, operando como marcador de gentificação[128]) e tinha penas de gavião que serviam para ter sorte na caça, "enxergar lá na frente". O cocar serve também para facilitar o sonho (o que faz sentido, já que relacionado ao *Wai'a*, onde se adquire poder de sonhar) e que, quando *ĩ'amõ*

125 O *Wa'i* é ritual de luta corporal em que dois homens na qual, em pé, abraçam-se e tentam projetar o adversário ao chão (num movimento semelhante ao huka huka do Xingu). Normalmente ocorre entre homens da mesma metade exogâmica, como fui informado (corrigindo o que afirmei em Falleiros 2010), mas que em certos momentos (como aquele que segue a furação de orelhas) é travado entre os *danhiminhohu* (patronos e *afilhados*) de metades exogâmicas opostas. Não há luta entre os *danhimiwainhõ* (entre patrono e *afilhado* especiais) o que, pela associação que Lopes da Silva (1986 [1980]) faz entre a relação de *danhimiwainhõ* e *da'amo* (apesar de suas diferentes, sobretudo no que concerne a hierarquia) e, apesar de eu não ter presenciado outros *Wa'i* além daquele que sucede a furação de orelha, pelo fato da maioria dos *Wa'i* ser entre membros da mesma metade exogâmica, concluo que não há luta entre os *da'amõ.* Assim, provavelmente a escolha de *da'amo* se dê, como no *Tsa'uri'wa*, num momento anterior à luta.

126 BS etc.

127 Vianna (2001) desconfia da lateralidade deste termo, como será visto.

128 Não acredito que o uso do termo "etnia" por Wéto represente qualquer apelo deste às teorias antropológicas de etnificação, às quais também não faço referência.

morresse, iria por isso aparecer no meu sonho. O mesmo tipo de pena de gavião também tinha sido usado com o propósito semelhante de visão e sorte (mas escondida sob uma raiz que, segundo me disseram, servia para evitar que eu me machucasse) no *tsõ'rebdzu'a* que me foi dado por Adão Top'tiro para a ocasião de uma corrida da qual participei. Conforme Giaccaria e Heide (1972), o *wairó* teria também outra utilização: iria na cabeça daquele que ia na frente da fila dos caçadores de "brancos".

Uma forte inversão, num choque de sentidos, estaria manifesta em meu uso desse adereço, o que talvez explique o que aconteceu quando saí pela grande aldeia de Sangradouro de volta à casa de Wéto, usando na cabeça o presente de Aldo: de dentro da cabine de uma caminhonete branca (do órgão governamental que cuidava da saúde indígena naquele momento e que empregava vários a'uwẽ-xavantes) um *a'uwẽ* desconhecido gritou para mim, daquele modo sério com o qual os A'uwẽ-Xavante fazem suas brincadeiras: "você vai morrer hoje!".

Concluindo sobre os adornos, conforme escreve Lopes da Silva, a relação de *da'amo* "se expressa simbolicamente na confecção e doação de ornamentos (colares de algodão [*danho'rebdzu'a*]) e de alimento cerimonial" (Lopes da Silva 1986 [1980]: 219).

Então, falando mais precisamente em transmissão de posses, e ainda mais precisamente em cargos cerimoniais ou, pelo menos, na pintura desses cargos, existe também uma coincidência. Por exemplo, disseram-me que a pintura que me seria feita para a corrida do *Tsa'uri'wa* (meio ano antes da ocasião acima mencionada) era a de *Pahöri'wa*, já que Adão Top'tiro é *Pahöri'watede'wa.* Na verdade, quase todos os participantes da corrida estavam caracterizados desta forma (o que parece ser o costume, conforme outras informações[129]). Noutra situação, num encontro de lideranças indígenas que tomei parte como espectador[130], durante o qual os A'uwẽ-Xavante se pintaram, fizeram-me inicialmente a pintura de *Pahöri'wa,* que serve como base para outras – já que "o *Pahöri'wa* é limpo", como me disse Wéto, costuma usar shorts brancos nos rituais e sua pintura cobre somente a barriga e uma faixa perpendicular nas cosas em vermelho de urucum – provavelmente a mesma que Polo Müller (1976: 73) chama de *danhanapré* (uma espécie de figura da digestão: *danhana* quer dizer "intestino" e *pré,* "vermelho"[131]). Queriam prosseguir pintando o

129 Lázaro Tserenhemewẽ, que à época morava na aldeia Belém, disse-me que as flautas *Tsidupu*, ambas feitas a partir da junção paralela de dois tubos, seriam as flautas dos *Pahöri'wa* e, assim, posse dos *Po'redza'ono*. Na corrida do *Tsa'uri'wa* seriam usadas versões menores dessas flautas mas que, por causa disso, a pintura característica da corrida era a do *Pahöri'wa*, ainda que nem todos precisassem se pintar desta maneira.

130 Cujos detalhes não podem ser divulgados, a pedido dos próprios A'uwẽ-Xavante.

131 Polo Müller faz em seu trabalho (1976) uma aplicação da teoria estrutural lévi-straussiana ao sistema de pinturas

resto do meu corpo (tronco, braços, coxas) em preto de carvão de modo a completar a pintura *da'uhö* (pintura do "queixada"). Mas para facilitar eu pedi que deixassem só daquele jeito, "como *Pahöri'wa*", e alguém que estava por perto disse-lhes que podiam deixar assim, já que minha *família* era *Pahöri'watede'wa*, dona do *Pahöri'wa.*

Quando fui pintado por Aldo foi diferente, acompanhei-o lado-a-lado na corrida do *Tsa'uri'wa* (achei conveniente devido à idade avançada do velho e também por causa das bolhas nos meus pés...) e, por gostar de minha companhia, ele complementou minha pintura com a "boca preta" de carvão (usando um pedaço de pau queimado do cerrado à beira da estrada onde paramos para que ele descansasse por alguns momentos) do mesmo jeito que estava pintada sua boca.

corporais a'uwẽ-xavante, mostrando como sua filosofia classificatória se manifesta na pintura através das combinações de cores e motivos, identificando nas relações de pinturas das classes de idade a graduação etária, marcando uma forte diferença entre os *wapté* e os outros (enquanto o ritual enfatiza a relação entre classes alternas). Uma análise de outro eixo de sentido, envolvendo os grafismos e seus nomes, levar-nos-ia a novas interpretações da filosofia encorporada a'uwẽ-xavante. É provável que a "teoria da digestão" e do "tubo" (ou da "garrafa de Klein") observada por Lévi-Strauss nos mitos também se manifeste – o que não deixa de soar como obviedade – nos corpos. O corpo "social" ou "cultural", assim, seria antes de tudo um corpo "fisiológico", ou melhor, não faria sentido fazer essa distinção aqui, ao contrário do que defende Terence Turner para os Kaiapó (Turner 2009: 35-37). A relação desta pintura com os *Pahöri'wa*, suas flautas de tubos duplos e a corrida do *Tsa'uri'wa* pode ser indício para uma reflexão sobre a teoria da digestão a'uwẽ-xavante, inclusive porque, conforme diversas pessoas me disseram, eu devia tomar cuidado para não "morrer" na corrida e que, "antigamente", quem morria nesta corrida tornava-se alimento canibal dos velhos. Conforme Giaccaria e Heide (1972: 174-175) isso ocorreria caso houvesse morte de um *'ritéi'waté* no *Tsa'uri'wa* final do *Danhono*, ou seja, de um recém iniciado. Este *Tsa'uri'wa* de que participei, contudo, seria outro, o "*Tsa'uri'wa* dos velhos", conforme me disseram. Ainda assim, um ou outro falava-me sobre este canibalismo do *Tsa'uri'wa* de antigamente, dizendo que se eu morresse nesta corrida da qual estava prestes a participar, seria comido pelos velhos.

Isto de acordo com o cargo cerimonial que lhe é próprio – *Ai'utémanhari'wa,* algo como "fazedor de nenéns" ou alguém que "faz" como uma "criancinha" (*ai'uté*), o cargo do "palhaço" a'uwẽ-xavante[132].

*

Não pretendo esgotar nisto a discussão sobre magia e parentesco, amizade, transmissão, troca, mistura, posse, donos, cargos etc., mas apenas apresentar em que sentido a força transformadora do contágio mimético (para usar os termos maussianos acima recuperados) imana das relações a'uwẽ-xavantes, requerendo formas de controle que serão exploradas.

Antes de uma exploração textual mais detalhada da ordenação do caos, ou da caotização da ordem – ou como introdução a tal exploração –, acredito ser interessante apontar para a alimentação contemporânea a'uwẽ-xavante, a fim de se compreender como continuidade e mudança operam nesse campo – o comer – tão propício às forças performativas e aos efeitos simpáticos. Sobretudo em terras ameríndias, onde o idioma da alimentação se manifesta com tanta força, desde a relação entre as noções de predação e antropofagia até às clássicas análises lévi-straussianas dos mitos em que se compõe uma "tripla teoria da digestão"[133]. (Que tais considerações que possam servir, um pouco, como comentário introdutório a um reencontro possível da mitologia lévi-straussiana com a

132 Se isso me daria ou não a posse permanente do cargo é uma controvérsia a'uwẽ-xavante seguida adiante. A dúvida quanto ao sentido do nome do cargo tem a ver com o fato dele ser tanto o cargo de palhaço (o próprio fato de Aldo ter me escolhido, juntamente com André Gustavo, para seu *ĩ'amo*, quebrando o protocolo de se escolher uma pessoa só e com isso incorporando o estranho, *waradzu*, ao jogo, gerou riso da centena de participantes da cerimônia) quanto um cargo de "polícia", como dizem os A'uwẽ-Xavante – dualidade entre o ridículo e a autoridade que ecoa algo semelhante ao manifesto no trabalho de Magnus Course sobre o palhaço mapuche (comunicação oral feita ao Núcleo de História Indígena e do Indigenismo na Universidade de São Paulo em julho de 2011). Pois na festa de nominação das mulheres, *Abadzi'rãihidiba* – que segundo os A'uwẽ-Xavante não tem sido mais posta em prática – o *Ai'utémanhari'wa* vigia e controla cerimonialmente as relações extra-conjugais que nela devem ser praticadas, policiando-as. Haveria também algum momento ritual, segundo também me disseram, em que *Ai'utémanhari'wa* "faz sexo a noite inteira" (o descontrole sexual seria uma característica do "palhaço" ameríndio, segundo Course). Assim, fica a dúvida se o título refere-se à sua atitude de *ai'utére,* criancinha, termo que os A'uwẽ-Xavante aplicam também às troças e brincadeiras tolas, ou se se refere à sua intensa atividade sexual, produtora de bebês. Quiçá às duas coisas.

133 Conforme tal teoria, "o primeiro *Mitológicas* trata da ausência e da presença da culinária; o segundo, parte da culinária para investigar os entornos da culinária, tratando o mel como aquém da cozinha e o tabaco como além. Já o terceiro volume se ocupa dos contornos da culinária, das relações entre natural (digestão) e cultural (modos à mesa)", conforme diria Lévi-Strauss (Pereira 2008: 295). A digestão deve ser vista aí como "uma função mediadora, comparável à culinária", "modelo orgânico antecipado da cultura" (Lévi-Strauss 2006 [1968]: 429).

magia maussiana aqui apresentada, com suas mediações e imediações, transformações.)

*

Na aldeia Abelhinha, ao responder uma pergunta que lhe fiz sobre a relação dos A'uwẽ-Xavante com o que vem dos *Waradzu*, sobretudo comida e roupa[134], Rômulo Tsereru'u garantiu-me que o uso que os A'uwẽ-Xavante fazem desses produtos alienígenas não os faz perder seu *dahöimanadzé*: "algumas coisas já entraram para nossa cultura" e, mesmo assim, "dividimos tudo entre várias *famílias*, não somos considerados individualistas, tanto a compra quanto a caça é dividida entre as *famílias*, não vai dar só para o *sogro*, mas para outras *famílias* também". "Os objetos *waradzu* são para a gente acompanhar o que está percorrendo à nossa volta". Com isso, permanecem "idéias, cultura, fala, tradição – mas estamos abandonando nossa religião e virando católicos".

Indícios para diversas questões podem ser encontrados nesta fala de Rômulo. A partir da lógica do corte na rede dos contágios, percebe-se que Rômulo reconhece que o segredo para não deixar de "ser" *a'uwẽ* está na maneira como o processo de transmissão é fracionado, como a distribuição é feita daquilo que é apreendido, capturado, predado, o modo como os objetos entram. Afinal, é preciso acompanhar o que está percorrendo à sua volta. Nesse sentido, compra e caça não parecem diferir muito, já que ambas são efetuadas à sua volta, fora de si, no mundo que os circunda e os engloba. Como não são "considerados" individualistas – mais do que indivíduos, parecem mesmo é divididos, ou divisões, partes de superfície singular e plural[135] –, a constituição da pessoa a'uwẽ-xavante apresenta-se como elemento fundamental da circulação e da constituição de suas relações coletivas, "entre várias *famílias*" – e não somente pela via da afinidade, como enfatiza Rômulo. Relações, corpos e pessoas constituídos através da circulação de alimentos e ornamentos.

Aqui enfatiza-se um aspecto mais imediato – sincrônico? - da tradição, da transmissão, a maneira como a performance e a conduta (os "modos à mesa", para ficarmos com a filosofia digestiva) são garantia de sua contínua gentificação, uma segurança bastante forte a respeito da resistência de suas origens *a'uwẽ* com base numa solidariedade que beira a cognação, envolvendo relações de consangüinidade (e agnação) tanto quanto as de afinidade.

---

134 E aqui já não consigo distinguir se a conjunção entre os dois elementos é minha ou deles, levando em conta que para uma concepção de pessoa e corpo como *dahöiba*, em que "essência" e "substância" não parecem diferir muito de manifestação e superfície, o que alimenta e o que ornamenta parecem ter algo de semelhante, ainda que diverso.

135 Não faço uma analogia direta à noção melanesista de "divíduo" (Strathern 1988) – ainda que esta concepção venha a calhar naquilo que considera as pessoas como compostas de outras pessoas – e sim uma referência às pessoas como cortes numa superfície pessoal, como argumentei para a noção de *dahöiba*.

Alhures, a ênfase pode ser diferente. Na aldeia Belém, assisti a um vídeo junto aos A'uwẽ-Xavante em que era mostrada uma competição de música e dança – *datsirene tsi'wapé* ("competição de dança") – em comemoração de um dos aniversários da retomada da terra indígena de Marãiwatséde, na qual músicas pop xavante faziam sua mistura de "tradição" e "criatividade" - como já ouvira falar sobre esse tipo de manifestação, chamada por eles de *criativa*. Os músicos alternavam-se apresentando-se com instrumentos atípicos (violões e pandeiros), sendo que um ou dois cantores e instrumentistas ficavam de frente aos microfones enquanto um grupo de outras pessoas a eles associadas dançava. Apresentações bem diversas das típicas práticas cerimoniais em que todos cantam e dançam juntos e em roda ou semi-círculo, acompanhados às vezes de chocalhos. Mas ali a "tradição" se manifestava nas pinturas, gestos referentes a atividades cotidianas ou às descritas na canção, fazendo referência à "cultura" a'uwẽ-xavante e à história das lutas dos *a'uwẽ marãiwatséde*[136]. Os cantores eram apupados – tanto pela audiência captada em vídeo quanto pelos espectadores na sala de TV (sala de aula da escola da aldeia...) – principalmente com base no que havia de "tradicional" em sua expressão, sobretudo no que diziam suas canções, todas em *a'uwẽ mreme* (língua a'uwẽ-xavante).

Informaram-me que, numa delas, o cantor dizia que não deviam abandonar a alimentação criada pelos *Parinai'a,* contra a alimentação do "branco" cheia de sal e açúcar, que traz "colesterol, diabete e cirrose". A alimentação tradicional precisava ser "renovada", "não podemos desistir dela", "devemos voltar para Marãiwatséde e encontrar onde esta alimentação antiga está escondida", dizia a música, conforme me traduziram. A "criatividade" dessas músicas parecia, assim, um outro modo de retorno à origem, se pensarmos que é na origem que está o poder criativo e transformador. Ou seja, num mesmo impulso, tradição e criatividade.

A volta à Marãiwatséde era associada então à volta às origens, muito valorizada naquele momento, o que se denota pelo grande crescimento populacional daquela famosa aldeia. Segundo Daniel Werepté, *irmão mais velho* (*ĩdub'rada*) de Márcio e portanto meu *pai* ou *tio* (*ĩmama 'amo*: outro *pai*[137]) de Belém, Marãiwatséde já contava com 103 casas, "Xavantes de toda parte estão indo para lá". As potências atratoras de Marãiwatséde não se restringiam às criaturas ocultas dos

136 Eles ainda se identificam com os *a'uwẽ marãiwatséde,* ainda que, segundo muitos me disseram, os grupos geograficamente distintos dos A'uwẽ-Xavante estejam, hoje, "todos misturados", se comparados à situação de meio século atrás, e que mesmo na Aldeia Belém existam A'uwẽ-Xavante de diversas origens. Alguns deles julgando-se assim estrangeiros à terra indígena de Pimentel Barbosa, associada aos *a'uwẽ aptseniwimhã*. A questão dessas subdivisões dos *a'uwẽ* será abordada adiante.

137 FB etc.

*Parinai'a*: segundo Benevaldo Wa'aire, *filho* mesmo (*ĩ'ra uptabi*) de Márcio, Mãrãiwatséde é boa – *wẽdi* – porque tem "muitos carros" – *robduri ahödi* –, criaturas maquínicas *waradzu.* Outras criaturas também povoam aquele lugar: segundo Cristiano, dono do cargo *Tébe* (líder de classe de idade pertencente à metade exogâmica *Öwawẽ*, comparável ao *Pahöri'wa* dos *Po'redza'ono*, considerado como mais importante), a aldeia de Marãiwatséde possui aproximadamente 500 cabeças de gado, e lá ele trabalhou como vaqueiro. Por outro lado, Márcio afirma que em Marãiwatséde também tem muita caça.

A referência aos *Parinai'a* feita nas canções sobre Marãiwatséde, por sinal, não deixa de ser complementar à referência de estarem *virando católicos* em Sangradouro.

Porque Jesus, segundo Márcio, seria *waradzu*, mas durante a missa rezada pelos A'uwẽ-Xavante na aldeia, Jesus seria *a'uwẽ.* Ou seja, sua característica estrangeira era subsumida, através do contágio e da proximidade, pela característica "nativa". Além deste Jesus, segundo Márcio, os A'uwẽ-Xavante teriam outros "dois Jesus" originalmente *a'uwẽ*: os *Parinai'a.* "Assim como Jesus [*waradzu*] fez o pão, eles fizeram vários alimentos dos *a'uwẽ*. Eles viravam peixe para assustar as crianças, depois desviravam. Viajam no tuiuiu. Hoje aparecem, mas muito pouco. Hoje só comemos comida *waradzu*".

Aí Márcio faz referência ao tuiuiu ou jaburu, o *dza'u'e* ou *dza'u're*, longo pássaro branco de colar vermelho e cabeça preta que comumente voa em dupla, considerada como transforma da dupla *Parinai'a.* Seu sobrevôo na aldeia pode ser uma visita dos *Parinai'a* ou mesmo dos *Tsa're'wa.* Presenciei uma visita dessas na aldeia Abelhinha: ao vê-los no céu, Adão To'ptiro levantou-se de sua cadeira sob as mangueiras ao lado de casa e bradou "*heeepãrĩ*!", a típica expressão de agradecimento ou parabenização a'uwẽ-xavante. Com isso Adão Top'tiro mostra que *virar católico* é um processo contrariado por outros processos: os louvores antigos persistem.

A fala de Márcio, como a de Rômulo, apresenta uma fartura de significado para tão pouco fraseado. Para tentar compreender o que ela vem a dizer vale apontar para a relação entre o corpo de Cristo e o corpo dos *Parinai'a*. Pois ambos os (três) corpos desenvolvem-se numa transformação em alimento, o que alude indiretamente ao canibalismo, ainda que a transformação seja anterior à suas "mortes" sacrificiais. Se o alimento foi criado pela transformação do corpo humano, a alimentação é indiretamente canibal, e estamos de volta àquele contágio total que precisa ser controlado através de condutas corretas.

Condutas que, no caso do discurso de Márcio e daqueles que louvam a volta a Marãiwatséde, envolvem um retorno à origem - diacronia espacial? - , retorno performático, que enfatiza o corte

perante o outro (os maus alimentos *waradzu*) através de uma renovada comunhão com o princípio da vida *a'uwẽ*, do qual se havia distanciado, tornado-se outro. Mas se entrar em contato com a paragem de origem é não só potente mas também perigoso, pergunto-me se correm mais perigo aqueles que se concentram em Marãiwatséde[138].

A comparação dessas duas falas sobre a alimentação ressalta que, quando contágios se tornam excessivos, precisam ser mais controlados a partir de técnicas e procedimentos, e algumas proximidades precisam ser contra-balanceadas com outras distâncias. Ambos os casos lidam com os problemas da continuidade e da mudança, do acesso ao poder "alheio" ou da busca do "próprio" poder escondido - alternando entre a boa distância e a distância perigosa. Tanto a conquista quanto o perigo estão envolvidos no lidar com a proximidade extrema entre a caça e a compra. O mesmo vale para o contágio mimético extremo, mas de outra ordem, que leva "Xavantes de toda parte" a concentrarem-se na salvadora – e, por assim dizer, messiânica – terra de Marãiwatséde.

As diferentes soluções encontradas ou buscadas sugerem que os A'uwẽ-Xavante não estão sob o jugo de uma eficácia simbólica única – ou total – mas permitem-se variações e desvios.

Por um lado, considerando-se a acorrida populacional a Marãiwatséde em contraste com a multiplicidade de aldeias e terras indígenas ocupadas ao longo da história recente pelos A'uwẽ-Xavante em geral e pelos *a'uwẽ marãiwatséde* em particular, pode-se pensar no contraste entre pequenas e grandes aldeias. Tomo como referências as análises feitas por Perrone-Moisés e Sztutman a respeito da formação e abandono de grandes aldeias, conectada a processos de criação e dissolução de confederações (Perrone-Moisés 2006, Perrone-Moisés e Sztutman 2010), conforme o movimento político do desequilíbrio instável pendular ameríndio, entre o quase Um e o quase contra Um.

Os *a'uwẽ marãiwatséde*, segundo informações obtidas em campo, fizeram uma trajetória espalhando-se por São Marcos, Sangradouro, Couto Magalhães (terra onde Márcio nasceu, atualmente localizada na terra indígena de Paraburure, como já notado), Areões etc., de modo que

138 Superpovoada e reduzida, circundada por fazendas de gado e soja (e por posseiros violentos), com muitas casas feitas de alvenaria e telhados de zinco (diferentes das casas de palha mais costumeiras aos A'uwẽ-Xavante), os riscos para a saúde *a'uwẽ* ali cresceram, como atesta uma epidemia de doenças pulmonares que levaria à morte alguns dos parentes dos habitantes de Belém que residiam em Marãiwatséde, num período entre 2009 e 2010. Havia muita potência naquele lugar, tanto "nativa" quanto estrangeira. Conforme afirma Fernandes, a saúde para os A'uwẽ-Xavante, quando afetada pelas doenças *waradzu*, têm muito mais a ver com um contágio da alteridade que com um contágio "biológico" no sentido objetivista do termo. Tal saúde seria afetada pela falta de resguardos alimentares dos *pais* perante seus *filhos* pequenos, por exemplo, em relação aos alimentos *waradzu* (Fernandes 2010). Ou seja, há que se reconstituir cortes na rede de contágios miméticos quando se tratam desses alimentos cuja potência é tão estranha aos A'uwẽ-Xavante.

hoje "estão todos misturados", mas seus descendentes nunca se esqueceram da terra de onde foram expulsos pelos *Waradzu*[139].

Assim, a concentração populacional parece associada à proximidade do poder mito-original mas também aos perigos do feitiço do Um. Lembrando que as narrativas míticas ou históricas a'uwẽ-xavante têm uma inflexão topológica, pode-se tratar a história a'uwẽ-xavante como sendo tanto temporal quanto espacial. A visão dos *a'uwẽ marãiwatséde* a respeito de Marãiwatséde como sua aldeia de origem repete metonimicamente a relação de "todos" os A'uwẽ-Xavante com a aldeia de Tsõ'repré (ou Sõrepré) como primeira grande aldeia a'uwẽ-xavante a oeste do Rio das Mortes, após a travessia mito-histórica do rio, nalgum momento entre o meio e o fim do século XIX. Ali conheceram "uma unidade nunca antes aludida, seja nos relatos nativos, seja nas descrições apresentadas pela historiografia oficial", terra onde o próprio Jerônimo Xavante teria nascido e onde teriam vivido "mais de mil pessoas", conforme contariam os velhos (Paula 2007: 226-232). Tal aldeia teria se localizado na (ou nas proximidades da) atual terra indígena de Pimentel Barbosa – o que explica num certo sentido a referência de Tseredzaró e Vitório à volta às origens que representava a viagem até aquela terra. Ademais, este movimento entre a fragmentação e a concentração – e eu diria, entre a distância e a proximidade da origem – seria, para Vianna, marca da historicidade "pendular" a'uwẽ-xavante (Vianna 2001: 309), movimento de "pêndulo" que, num "desequilíbrio instável", marcaria a relação "ameríndia" com o poder, com a "potência cósmica" (Perrone-Moisés e Sztutman 2009).

Por outro lado, ambas as expressões sobre a alimentação podem ser complementares,

139 Para uma história mais detalhada das migrações e lutas dos A'uwẽ-Xavante de Marãiwatséde, confira "Sobre os Xavante de Marãiwatsede" de Fernandes, texto difundido recentemente por diversos meios eletrônicos, por exemplo: http://pib.socioambiental.org/es/noticias?id=104204&id_pov=316 (Outubro de 2011). A história das "travessias" e da "dinâmica sócio-espacial" a'uwẽ-xavante foi abordada em detalhe por Luís Roberto de Paula (2007) com base em dados coletados em campo em conjunto com outras etnografias da história oral a'uwẽ-xavante. História oral que, segundo Lopes da Silva (1984), seria uma "expressão mítica da vivência histórica" – ou o inverso, o importante é que "mito" e "história" "se confundem" como propõe Fernandes (2005) a partir de uma leitura crítica de Turner (1988a 1988b) e Gallois (1994, 2001). De modo que o importante é notar a conjunção entre mitificação e historização para os A'uwẽ-Xavante como um mesmo processo em contínua mudança – como opera este processo é que pretendo considerar. Para uma apreciação do ponto de vista a'uwẽ-xavante sobre sua história, confira também Lopes da Silva (1992) – que também foca aspectos da relação com a constituição de terras indígenas, frentes de expansão *waradzu* e o Estado –, Giaccaria e Heide (1972) e Sereburã et alii (1998). Para uma leitura de fontes da "historiografia oficial", ver Ravagnani (1978) e, para aspectos mais recentes de sua história junto ao Estado brasileiro e à FUNAI (Fundação Nacional do Índio), ver Toral (1987) e Graham (1986/1987). Para uma história mais ampla da relação entre os A'uwẽ-Xavante e a luta por terras perante o Estado, confira Garfield (2001).

ressaltando dois traços – ou aspectos inseparáveis um do outro, duas instâncias do mesmo processo pendular – do modo de vida a'uwẽ-xavante: o circular, da circulação (na fala de Rômulo); e o linear, da linha de fuga (no caso de Marãiwatséde). A circulação envolvendo uma distribuição ou familiarização daquilo que foi capturado, posterior ao movimento de fuga (e retorno) característico do impulso de captura. Neste sentido, a captura do que é "originalmente" uma potência a'uwẽ-xavante e do que é uma potência "exterior" se confundem. Afinal, a origem do que é central para a vida a'uwẽ-xavante é sempre exterior. E se os *Waradzu* são uma alteridade atualmente mais próxima (com seus alimentos cheios de sal e açúcar) deve-se agora retomar o contato com o que está alternadamente mais distante: a própria origem *a'uwẽ*. Os termos destas relações (o alimento *waradzu*, o pão de Jesus ou os alimentos feitos pelos Parinai'a) não são fixos, mas o padrão relacional do que é central, do que é próximo e do que é distante se mantem.

*

A busca dos alimentos originais, assim como o tratamento dos alimentos *waradzu*, precisam seguir a cortes tradicionais no encadeamento mimético. Mas este encadeamento cortado às vezes passa pelas próprias instituições outras, como a escola, trazida pela relação com os *Waradzu*, concomitantemente às suas novas fontes de consumo de presas. O que, contudo, não causa estranheza, já que a estranheza é a matéria de seu conhecimento. Afinal, como já lembrou Lopes da Silva, "o mundo dos brancos", dos "não-índios", é um desses domínios nos quais há saber e recursos a buscar. Assim percebe que a escola também ocupa este lugar onde o conhecimento de fora é "incorporado e internamente socializado" (Lopes da Silva 2002: 45-46).

Este movimento pode ser ressaltado pelo estudo sobre a "alimentação tradicional" feito por Bernardina 'Rẽnherẽ (2010) – *filha* (*ĩ'ra*)[140] de Adão Top'tiro que substituiu Rômulo na diretoria da escola da Abelhinha devido à sua pós-graduação: Especialização em Educação Escolar Indígena. A partir de suas reflexões podemos perceber que aquela visão um tanto ingênua, acusada por um funcionário do antigo Serviço de Proteção ao Índio – de que os A'uwẽ-Xavante achavam que sairiam rapidamente da escola sabendo fazer rádios, tratores, carros e aviões, ou "doutores" que entendem como "nossa sociedade funciona" (Garfield 2001: 129) – já foi alargada. Temos uma mulher a'uwẽ-xavante pós-graduada latu senso. Já não se trata somente de saber como a máquina *waradzu* funciona, mas de controlar a relação com ela.

Segundo 'Rẽnherẽ, desde o contato pacífico com os *Waradzu* por volta de 1945 e da entrada dos A'uwẽ-Xavante em internatos salesianos em Sangradouro poucos anos mais tarde, os *a'uwẽ* se

140 D.

expuseram a uma “mudança dos costumes e alimentação”, “perda de parte de sua resistência”, “perda da fartura”, “problemas de desenvolvimento físico do povo Xavante” ('Rẽnherẽ 2010: 21-22): o contato pacífico expressou-se num enfraquecimento do corpo[141]. Entretanto, através da “escola diferenciada”, tenta-se romper com este processo, identificando os problemas da alimentação industrializada e trazendo para as aulas o conhecimento dos velhos: “conhecer as conseqüências da adoção de alimentos não-indígenas para a saúde e valorizar os alimentos tradicionais” ('Rẽnherẽ 2010: 26). Esse conhecimento “tradicional” envolveu, na aldeia, atividades sobre os produtos da roça (“abóbora”, “mandioca”, “milho xavante”) e coleta (como a do coco de “bocaiúva”), aprendizado do preparo “tradicional”, levantamento dos produtos industrializados consumidos mensalmente nas casas, rememoração dos usos alimentares rituais (bolos do *Danhono* e do *Wai'a*, por exemplo) e uma lista de restrições e proibições alimentares para diversas finalidades, pessoas e fases da vida: gravidez, parto, amamentação, luto, velhice, embelezamento, força... Para os adolescentes, carnes de espécies que “brilham e correm muito são aconselháveis”, valorizam a “boa forma física”, “correr” e “suportar rituais” – o que revela uma clara noção de contágio mimético corporal através do alimento. Apesar desse conhecimento das antigas restrições e prescrições ser necessário, está “ficando difícil” manter tal encadeamento alimentar, já “não há muitos animais” ('Rẽnherẽ 2010).[142]

Mas a cadeia de enredamentos e cortes miméticos alimentares, ritual e tradicionalmente concebida, continua sendo essencial para a manutenção do “desenvolvimento físico” corpóreo a'uwẽ-xavante, apesar do afastamento sofrido em relação às fontes de fartura vital originais. Assim, para lidar com as novas fontes, é preciso conhecê-las bem (através da escola diferenciada), aprendendo a constituir cortes e restrições sobre elas, para que a qualidade de fraqueza nelas existentes não seja mimetizada pelas pessoas *a'uwẽ*. Ou melhor, para que o que há de *a'uwẽ uptabi* neles não se enfraqueça em relação ao que pode vir a ser *waradzu*.[143]

141 Daí, talvez, a intensificação da necessidade a'uwẽ-xavante de adquirir força vital através das roupas *waradzu*. Se lembrarmos que *waradzu* é um termo que também faz referência à troca de peles, como a da cobra, que a revitaliza (Vianna 2002: 302), as roupas *waradzu* parecem carregar tal vitalidade.

142 E quando há animais, a caça relativamente excessiva (já que o muito de hoje é pouco se comparado com a fartura de antigamente) pode gerar restrições de outra ordem, impostas pelo Estado: tive notícia de que um grande caçador a'uwẽ-xavante havia sido “dedurado” ao IBAMA e, por isso, multado. O mesmo Estado que defende o agronegócio que afetou drasticamente os ecossistemas do cerrado pune aqueles que tentam viver conforme os padrões da diversidade ecológica anterior às monoculturas.

143 Ou, retomando as considerações sobre jogo como atenuante da guerra nesta nova relação de paz com os *Waradzu,* nas palavras de Lévi-Strauss lidas e aplicadas por Vianna (2001): que os A'uwẽ-Xavante possam ganhar ao invés de

*

Enfim, conjugando a fala de Rômulo sobre a extensão não-individualista da personitude a'uwẽ-xavante às diferentes maneiras de deixar-se ou não contagiar, de capturar o outro, o estranho, o estrangeiro, aquele que não é o mesmo, pode-se retornar à uma cara percepção de Lopes da Silva sobre o tema, cujo eco na elaboração de reflexões teóricas para a etnologia ameríndia pode ser escutado hoje, ainda que tardio. Escusado seu vocabulário de época, o trecho serve como uma espécie de epígrafe para o que se segue:

> "A pessoa, assim, parece completar-se, ao cabo de um longo processo de elaboração pelo qual a sociedade como um todo é responsável, ao vivenciar passagens fundamentais entre domínios estanques (opostos) [...]: a pessoa "costura" a sociedade, alinha suas partes, incorpora, igualando em si, conceitos únicos expressos, cada um, por um desses "pedaços" de que a sociedade se compõe. Assim, o "outro" por excelência não é só o amigo formal […] mas também o nominador, o membro da categoria ou da classe de idade da metade oposta, o afim que se evita. O "outro" evita-se, mantêm-se à distância, controlando-se-lhe os contatos, formalizando-os, regrando-os com precisão; mas o outro também se incorpora, igualando-se a ele num sistema de posições cerimoniais, tornando-se o próprio "outro" ao usar seu nome [...]. Para com o "outro", portanto, duas atitudes, expressão de dois caminhos conceituais para a sua apreensão, para a sua captura: a evitação, a distância, a separação ostensiva, declarada, para a qual se mantém a sociedade atenta e consciente da diferença […] ou, por outro lado, a negação da diferença e a incorporação do "eu" ao "outro". […] [S]ão os companheiros-irmãos, […] "outros-iguais", […] maridos e esposas que se acabam por incorporar um ao outro […]; "outros protetores": os tios maternos, as tias paternas, os patrocinadores das iniciações, os pais adotivos, cerimoniais, substitutos; os avós […]. [J]ogo equilibrado entre opostos: a distância/evitação/alteridade, de um lado, e a solidariedade […] que eu vincularia estreitamente à identidade (Lopes da Silva 1986 [1980]: 246-247, 250 – grifos meus).

---

perder. Ganhar que tem também o sentido de *da'réné*, "deixar para trás", colocar o outro atrás de si ao invés de segui-lo. Pois, se é possível sempre jogar outra partida e inverter o jogo – e o princípio da "reciprocidade" no jogo é este: a interminável e incerta alternância, o desequilíbrio instável – o velho a'uwẽ-xavante ainda perguntaria: "quando os senhores meus netos perdem, como eles podem sempre aceitar os outros ganharem deles? Não dói a derrota? Ou não lhes dá o desânimo? (Vianna 2001: 205). Pois o desenvolvimento físico a'uwẽ-xavante está estreitamente ligado à prática do jogo e dos rituais.

Não por acaso, Lopes da Silva situa sua etnografia "[e]ntre duas posições", "dois níveis diversos de discurso que refletem ênfases diversas em níveis distintos da realidade", um o da coesão e da similitude – que a autora exemplifica pela tese de Gross (1979) sobre organização social no Brasil Central -, outro o da fragmentação e da diferença – que a mesma exemplifica pela tese de Clastres sobre a positividade da guerra exposta na "Arqueologia da Violência". Dois aspectos do que foi tratado por ela a partir da "noção de pessoa" e das "relações sociais inter-pessoais" a'uwẽ-xavante, mostrando não só a importância da "indivisão interna" e da "oposição externa", salientadas por Clastres, mas também da "divisão interna e o estabelecimento ritualizado e consciente de laços de alteridade […] que garantem, justamente, a unidade da sociedade Jê" (Lopes da Silva 1986 [1980]: 258-263, grifos meus). Nesse sentido, Lopes da Silva já situa sua etnografia entre a unidade e a fragmentação, retroalimentando hodiernas considerações sobre estes pólos recuperadas ao longo desta tese.

***

**A socialidade contra o aparentamento e a favor**

Conforme respondeu-me Vanderlei Dadu, não é qualquer pessoa a si relacionada que pode ser chamada de *ĩtsihöiba*. *Datsihöiba* pode ter o mesmo sentido de *datsiwapru*: *wapru* quer dizer "sangue", de modo que *datsiwapru* são aqueles que compartilham o mesmo sangue. Compartilhar o mesmo sangue, contudo, não é o mesmo que a "consagüinidade" do jargão antropológico. Se consangüinidade é o oposto de afinidade, então o jargão não se aplica a um caso muito específico do aparentamento a'uwẽ-xavante: o casamento. Porque os *esposos*, o casal quando se casa, passa a compartilhar o mesmo sangue, *datsiwapru*.

Contudo, segundo ele, não se chama a *esposa* ou *esposo* – *damro* – de *datsihöiba.* Por outro lado (o que ecoa as palavras de Onésimo sobre *dahöiba* referir-se ao ato sexual), para Vanderlei, "*damro*" também é *"dahöiba"*. Se pude compreendê-lo bem, tudo se passaria como se a intimidade do casal fosse tanta que iria além da mera entre-corporalidade. Correta ou não, esta interpretação leva a crer, pelo menos, que a relação entre *esposos* rompe de algum modo com a fronteira entre os lados "ego-orientados" *waniwimhã* e *oniwimhã*, marca principal das relações de exogamia (e não só

delas) a'uwẽ-xavante segundo Maybury-Lewis (1984 [1967])[144] e, talvez por isso, o próprio Maybury-Lewis tenha afirmado que a *esposa* a'uwẽ-xavante seja considerada como fazendo parte do "lado" do *marido*, ainda que a preferência de residência seja uxorilocal. De qualquer maneira, como já havia notado Lopes da Silva para o fato de que as práticas mágicas são transmitidas não só de *pai* para *filho* mas também de *marido* para *esposa* (e de *mãe* para *filho*), "[n]este caso específico, o modelo das relações (comunidades de "substância" […]) parece explicar mais que um raciocínio baseado nos conceitos de descendência e patrilinhagem, essenciais na análise de Maybury-Lewis" (Lopes da Silva 1986 [1980]: 105).

Ademais, outros termos de relações de aparentamento que marcariam intimidade também não devem ser tratados como *datsihöiba*, segundo Vanderlei. Como *da'rada, avô*, *avó*, seja do lado paterno, seja do lado materno, incluindo o que chamaríamos no português brasileiro de tios avós e tias avós[145], que também não devem ser referidos como *datsihöiba*: o seu *avô* "é só para chamar *ĩ'rada*, só isso". Talvez a distância geracional, talvez a dubiedade do termo, que aponta para a cognação, tornem a aplicação de "*datsihöiba*" inapropriada, já que este termo parece ser mais aplicável às pessoas da mesma "metade", sobretudo *irmãos* e *primos*.

Outro termo clássico das estratégias de cognação a'uwẽ-xavante, o *damamawapté*, também não se chama *datsihöiba.* Respondeu-me Vanderlei Dadu, negando que *damamawapté* fosse *datsihöiba*: "*damamawapté* é o *tio materno*"[146].

A relação com o *damamawapté* envolveria intimidade, coabitação, e a potencialidade de um laço específico (o de *danho'rebdzu'wa*, espécie de *pai* substituto, conforme Lopes da Silva[147]) que criaria tanto elos de aparentamento cognático quanto impedimentos de casamento com algumas pessoas da metade exogâmica oposta (caso o casamento ocorresse, a relação com o *pai* substituto se

144 E nesse sentido sigo correção vocabular aos termos originalmente propostos por Maybury-Lewis (1984 [1967]) com base em Vianna (2001), Lopes da Silva (1986 [1980]) e Giaccaria e Heide (1972), apesar de que, conforme Vianna, os termos *waniwimhã* e *oniwimhã* não seriam tão determinantes assim como categorias egocentradas nas relações de parentesco a'uwẽ-xavante (2001: 103).

145 FF, FFB etc., MF, MFB etc. e MM, MMZ etc., FM, FMZ etc.

146 Não era muito comum ouvir esta formulação, *tio materno*, no geral faziam referências a *irmãos* de sua *mãe*, preferindo estes termos àqueles.

147 Lopes da Silva (1986 [1980]: 96-102) trata da relação entre o *danho'rebdzu'wa*, escolhido entre os *irmãos* da *mãe*, e seu *afilhado* desta forma, chamando-o de "pai substituto". Para uma discussão sobre a importância do *pai* e do *pai* substituto na nominação masculina, ver trecho a respeito de narrativas de origem dos clãs no subcapítulo sobre rituais de aparentamento.

romperia). Tais pessoas não casáveis seriam os *filhos* e *filhas uptabi*[148] daquele *irmão* da *mãe*[149] específico, que passam a ser *irmãos* e *irmãs*. Abordei (Falleiros 2005) a questão como resultado de estratégias de cognação (englobamento de afins pela consangüinidade ou apagamento da distinção entre consangüinidade e afinidade) a partir de dados de Maybury-Lewis (1984 [1967]) e dados e conclusões de Lopes da Silva (1986 [1980]) sobre o tema, tomando a análise de Marcela Coelho de Souza do parentesco Jê (2002) mas remetendo-a a características "semi-complexas"[150] (Françoise Héritier 1981 e 2000) do parentesco a'uwẽ-xavante.

Entretanto, para Vanderlei Dadu, esta estratégia de cognação, nos meus termos, não parece operar ao pé da letra no que diz respeito à terminologia "*datsihöiba*", ainda que esteja presente nas concepções de contágio corporal.

Enfim, os cortes na rede da vida (ou na "rede sócio-cósmica"[151]) a'uwẽ-xavante são complexos, o que não descarta a semi-complexidade de seu sistema de parentesco, mas tornam necessário retomar as elaborações a cerca deste parentesco a fim de compreender melhor como nele

148 S, Z, C, considerando-se também efeitos de convívio e adoção que façam com que C de alguém possam se tornar C de outrem.

149 Podendo ser um MB, MFBS etc., valendo também o "princípio de unidade do grupo de siblings" e o contágio pelo convívio..

150 Isto é, que ampliam o círculo de parentes não-casáveis incluindo primos cruzados e mesmo além, mas sem uma total falta de marcação que caracterizaria sistemas complexos onde não há preferências de casamento para certos graus de parentesco. No caso a'uwẽ-xavante, os casamentos tidos como preferidos – respeitada a noção de que os consogros seriam correlatos a primos cruzados a partir da aplicação (dúbia, como se verá) do termo *watsini* – ocorreriam no limite entre a cognação e a linha agnática da afinidade.

151 Termo usado por Fausto (2002: 14) em referência à íntima relação existente, na "Amazônia", entre comensalidade e canibalismo envolvendo as espécies diversas que "disputam potencialidades de existência e capacidades produtivas" em meio a relações de predação e familiarização, captura. O diálogo mais detalhado com os argumentos de Fausto demandaria, contudo, uma comparação mais fina do caso a'uwẽ-xavante com o caso "amazônico". Um ponto de partida para este diálogo é o que diz Fausto: "Interessa-me menos sugerir que os modelos da dádiva e da reciprocidade têm relativamente uma produtividade menor na Amazônia, do que inserir a caça em um conjunto de relações predatórias entre diferentes tipos de gente. Meu argumento supõe que humanos e animais estão imersos em um sistema sociocósmico no qual o objeto em disputa é a direção da predação e a produção do parentesco" (2002: 11). O "modelo" maussiano, incluindo aqui sua extensão "mágica", ajuda inclusive a superar o "dualismo cartesiano, hoje rejeitado quase unanimemente na caracterização das ontologias ameríndias", compreendendo que " comer carne" - acrescento: para os A'uwẽ-Xavante também a carne cozida, como nas preferências de caças de pelo brilhante para os adolescentes - "implica a apropriação de capacidades subjetivas da vítima" (Fausto 2002: 18). E com isso faço a mesma pergunta: "como os humanos podem identificar-se entre si ao comerem juntos comida própria aos humanos sem, no entanto, se identificarem com aquilo que comem?" (2002: 16).

operam as transformações às quais tenho aludido.

*

Pode ser dito que os A'uwẽ-Xavante se dividem em duas metades exogâmicas e patrilineares que recebem os nomes de *Po'redza'ono* e *Öwawẽ,* chamadas também por Maybury-Lewis (1984 [1967] de clãs, considerando-se um parentesco mítico tido pelo autor como não traçável[152], às quais se relaciona um terceiro clã chamado *Topdató*, cuja condição como entidade exogâmica tem gerado controvérsias entre antropólogos e entre os próprios A'uwẽ-Xavante.

Para Maybury-Lewis haveria uma diferença na relação entre clãs dos "Xavante Ocidentais" (dentre os quais estavam incluídos aqueles que deram origem às terras indígenas de Marechal Rondon, Parabubure, Sangradouro e São Marcos) e dos "Xavante Ocidentais" (idem para os que dariam origem às terras indígenas de Areões, Pimentel Barbosa e Marãiwatséde, como se conclui dos dados do autor). A diferença seria que para os "Orientais" haveria uma exogamia entre três clãs, enquanto que para os "Ocidentais" uma exogamia conforme a qual os *Toptdató* e *Öwawẽ* formariam uma metade e os *Po'redza'ono* outra. O autor faria referência a um mito de origem (não apresentado) dos três fundadores dos três clãs (1984 [1967])[153]. Vianna (2001) contestou esta diferenciação baseado em dados do próprio Maybury-Lewis que mostravam um intenso fluxo de pessoas entre as duas regiões, incluindo informações dos A'uwẽ-Xavante de Pimentel Barbosa de que lá as metades exogâmicas se chamariam *Öwawẽ* e *Po'redza'ono* (Gauditano et alii 2003). Entretanto o próprio Vianna apresenta indícios da diferença dos *Topdató* como, por exemplo,

152 Dados a certa de grandes heróis ancestrais dão elementos para contrariar esta tese, como argumento no subcapítulo a respeito das narrativas rituais de aparentamento: rememorações de ancestrais também operam como presentificações de relações de parentesco.

153 Em compensação, a única versão curtíssima que Maybury-Lewis revela é a seguinte: "a Terra abriu, e de dentro da Terra apareceram dois A'uwê, e é desses dois A'uwê que foi surgindo o povo A'uwẽ." (1984 [1967]: 220, 350). Em Giaccaria e Heide (1975a) encontra-se uma versão estendida em que Butséwawẽ e Sa'amri teriam sido postos na terra a partir do arco-íris por uma "força do alto" e criado também as mulheres sob a ordem de uma "voz do alto" a partir dos paus do *'wamari* e do *weré wawẽ*, os paus com risco preto deram origem às mulheres que foram dadas por Butséwawẽ a Tsa'amri e este deu àquele as surgidas dos paus com risco vermelho, o que seria uma alusão às cores dos clãs - preto para *Po'redza'ono* e vermelho para *Öwawẽ*. Ouvi narrativa semelhante sobre o tema, e contestações sobre ela, bem como diversas referências dos A'uwẽ-Xavante a Butsé (ou Butsẽwawẽ) e a Tsa'amri (ou Tsa'amriwawẽ). Os velhos de Pimentel Barbosa teriam contestado ambas as versões perante Arthur Shaker Eid, porque não conheciam nenhuma história a respeito disto, somente aquela que dizia que os A'uwẽ-Xavante vieram do "começo do céu", *Höiwana'rada,* a leste, onde o céu nasce, e porque não faria sentido que teriam ouvido "vozes do alto", o que seria uma tentativa dos missionários de "inculturá-los" com princípios de um Deus cristão (Eid 2002: 71-78). Um debate mais detalhado sobre estas questões aparece adiante.

comentando um vídeo em que...

> "Em certo momento, um homem [da classe de idade] *Tsada'ro*, ocupado com a elaboração de máscaras de palha a serem usadas na cerimônia [do *Danhono*], esclarece ironicamente que a que estava em suas mãos, nas cores vermelha e preta, não era nem *Poredza'õno* nem *Öwawẽ*: era 'Flamengo', o conhecido e rubro-negro clube carioca. Significativo o bastante é o fato de o homem em questão ser, segundo meus dados, do minoritário clã *Topdató*" (Vianna 2001: 261)

As implicações da oposição entre duas metades exogâmicas versus a oposição entre os três clãs, a manifestação da simbologia destes clãs nos ritos do *Oi'o*, a existência dos *Topdató* e sua relação com os *Öwawẽ* em suposta oposição aos *Poredza'ono*, configuram um problema de difícil solução na etnografia sobre os a'uwẽ-xavante, para a qual obtive, contudo, pistas importantes.

Eu mesmo assisti à fita de vídeo referida por Vianna durante uma de minhas estadias em Sangradouro e passei a considerar o mesmo dado como indício relevante depois de presenciar situação semelhante (incluindo a referência ao Flamengo) no *Danhono* que acompanhei na aldeia Belém, envolvendo suas máscaras *wamnhorõ.* Acredito que a "extinção" da festa de nominação feminina, *Abadzi'rãihidiba*, tenha algo a ver com a aparente perda de importância dos Top'dató nas relações exogâmicas. À festa de *Abadzi'rãihidiba* está associado o cargo de *Ai'utẽmanhari'wa*, que encontrei vinculado, na aldeia Belém, a certa *linhagem Po'redza'ono* que se dizia, também, *Topdató.* Comparando-se isto a uma análise sobre a relação de oposição diametral e concêntrica entre *Po'redza'ono* e *Öwawẽ* e seus vínculos respectivos com os rituais do *Darini* e do *Danhono*, creio poder apontar para uma solução ao impasse, ou para sua complicação.

Ainda assim, segundo Maybury-Lewis, as metades são formadas por linhagens patrilineares dotadas de certas posses (cargos rituais, uso de certas substâncias, pinturas etc.), cujo "nome" seria formado com a ajuda do sufixo *-tede'wa* (que por ora tratarei como "dono") – por exemplo: *Pahori'watede'wa* - donos do cargo ritual *Pahöri'wa*. Maybury-Lewis (1984 [1967]) foi quem primeiro qualificou os A'uwẽ-Xavante como dotados de linhagens agnáticas, pressupondo que os termos formados pelo sufixo *-tede'wa* eram as denominações dessas linhagens que, contudo, não seriam fixas mas mudariam contextualmente de aldeia para aldeia.

Este problema da variação contextual foi em parte desvendado por Regina Polo Müller (1976) e Aracy Lopes da Silva (1986 [1980]), quando notaram que essas posses (sufixadas pelo

-*tede'wa*) podem ser emprestadas ou doadas através de alianças políticas e de parentesco. Percebi em campo que esse empréstimo ou doação (como dádiva que mantém o vínculo entre as partes mas que pode ser disputada por elas, como indica Polo Müller[154]) pode ser feito entre linhagens afins. Alguns *Pahöri'watede'wa* de uma das aldeias em que vivi dizem ser também *'Wamãri'tede'wa*, donos do pó branco pacificador, mas membros mais velhos afirmam que essa posse veio de seus afins por casamento.

Também notei, ao menos tomando a mim mesmo como exemplo, que a transmissão de cargos pode ser feita entre linhagens da mesma metade exogâmica, considerando-se os efeitos de aparentamento por contágio e convivência. Na aldeia Belém passei a ser considerado *ĩ'ra uptabi* de Márcio Tserehité Tsere'rãi'ré[155], com quem adquiri uma proximidade maior. Entretanto, quando fui pintado como *'Wamarĩdzubtede'wa* e intitulado como tal pela aplicação de seu pó branco especial em minha nuca, isso foi feito por um velho *ĩmama*, Raul Tseretsu, aparentemente não associado diretamente a Márcio pela genealogia, considerado por ele como seu *primo* (*ĩtsitsanawã*). Este habita um ponto mais distante no arco de casas da aldeia de onde estão situadas as casas de Márcio e de seus dois *irmãos uptabi* (Dionísio Bopréné, *vice-cacique* da aldeia, e Daniel Werepté), cada um destes três considerados como *ĩ'ra uptabi* de José Pedro Tsere'rãi'ré – este também um *'Wamarĩdzubtede'wa* (porém falecido meses antes do momento ritual em que fui pintado). A moradia comum, a vizinhança, ou o que Maybury-Lewis (1984 [1967]) chamou de "grupo doméstico" mostra-se aí como um elemento importante do aparentamento. Mas formas de aparentamento mais distantes também podem operar na transmissão de posses.

---

154 "Samri, um dos chefes da aldeia de Areões, contou-me que a pessoa que 'inventou' o colar *uhâjeremañari* foi seu avô Samri, quando os Xavante não 'haviam ainda se separado' (isto é, num tempo mítico). O grupo de seu 'avô' deu o colar para *Warã ti* fazer. Então a turma de *Duptâdi* que estaria agora em São Marcos, 'acabou' com ele para ficar com o colar e a turma de *Warã ti* agora está 'espalhada'. Por isso Samri brigou na aldeia de São Marcos. (Polo Müller 1976: 178). Esta passagem problematiza a profundidade temporal da linhagem, mostrando como a história pode ser contada na defesa de interesses "faccionais", constituindo um passado que garanta a inalienabilidade de certos artigos, a permanência do vínculo com eles. No caso citado, a referência ao "avô" também dificulta, já que o termo a'uwẽ-xavante não indica se a pessoa referida é de linha paterna (portanto, do mesmo clã e linhagem) ou de linha materna (por princípio, de clã diferente). A passagem também coloca em pauta a possível aproximação entre a transmissão de nomes (*Samri* tinha um *avô* chamado *Samri*) e a transmissão do poder de *tede'wa* (dado a um terceiro, *Warã ti*, presumível aliado de *Samri*, por quem este teria brigado em São Marcos).

155 Enquanto em outro contexto, parafraseando Maybury-Lewis ou, ainda, numa outra perspectiva – a da aldeia Abelhinha – eu mantenha esta mesma relação com Adão Top'tiro. Talvez possa ser dito que, de uma perspectiva englobante, haja uma primeiridade de Adão, já que sua *família* é minha primeira *família* a'uwẽ-xavante.

Essas posses circulariam também por fora do parentesco – entre amigos formalizados, como indiquei acima sobre a pintura de *Ai'utémanhari'wa* dada a mim por meu *ĩ'amõ* de Sangradouro. Há controvérsias sobre isso, como já notado. No dia em que fui pintado em Sangradouro, todos a quem perguntei disseram-me que sim, eu já era *Ai'utémanhari'wa*, alguns fazendo referência ao fato de que eu viria a fazer "muito sexo" com as mulheres por causa disso (já que tal feito estaria incluído em alguma função ritual do *Ai'utémanhari'wa*, ligado aos antigos rituais de nominação feminina). Comentando o ocorrido alhures, disseram-me que eu já tinha mesmo me tornado um *Ai'utémanhari'wa*, porque, segundo um deles, "as mulheres já tinham me visto pintado" desta forma. Outros disseram que não, que apenas usei a pintura naquele momento, o que não me daria direito de usá-la novamente. Confrontei dois companheiros *danhohui'wa* com opiniões contrárias a este respeito, ao mesmo tempo e no mesmo local, e nenhum dos dois concordou com o outro abertamente, ainda que evitassem discordar cara-a-cara. Note-se que, além de pertencerem à mesma classe de idade, ambos pertencem também ao mesmo clã. Com a permanência da minha dúvida, um deles me disse: "se vira!". Virar-me seguindo o sentido testa controvérsia.

Vale notar que observei caso idêntico na aldeia Belém: um homem adulto, Pedro Tsuwede'wa – *Po'redza'ono* e *ĩpredu* – dono do cargo de *Ai'utémanhari'wa*, pintou Angélico Tseremoĩwẽ – *Öwawẽ*, *ĩ'amõ* seu e de seus *irmãos*, *danhohui'wa* dos *wapté* – dessa mesma forma quando preparava-o para a corrida de tora do *Ubdö'wa'rã* (posterior à escolha dos *datsimiwainhõ*, patrono e *afilhado* especiais). Pedro já tinha me dito que o pintaria desta maneira e que Angélico, assim, também "ia ser" *Ai'utémanhari'wa*.

Com isto, pode-se sugerir que para os A'uwẽ-Xavante, em muitos casos, o uso e a posse de algo confundem-se mais do que não se confundem. Imagino que, no caso de um dilema, uma opção entre duas verdades: ser ou não ser dono, a solução seja performativa. O que, no limite, pode gerar conflitos, como visto com Polo Müller (1976: 178). Ou seja, não se trata de uma solução de continuidade do dilema, mas de uma torção desta continuidade. Dilema que, no caso dos *Ai'utémanhari'wa*, parece também associado à controvérsia dos *Topdató*.

Em fim, a respeito da questão do *datede'wa,* a presença de donos de prerrogativas semelhantes em diferentes aldeias (como já intuíra Maybury-Lewis, assumindo que as linhagens eram "contextuais") ou mesmo numa mesma aldeia grande não garante uma conexão "genealógica" entre seus possuidores.

*

O sistema de parentesco a'uwẽ-xavante foi classificado por Maybury-Lewis (1984 [1967] e

1979) como próximo ao "tipo iroquês", porém patrilinear como o "dakota" – isto é, igualando os termos dos ascendentes (F=FB) a partir de uma diferença entre parentes agnáticos de "ego" e seus afins, ainda que com diversas ressalvas, sendo que Vianna nota discrepâncias em relação ao quadro terminológico exposto por Maybury-Lewis e aquele proposto por Giaccaria e Heide (1972), que teria feições do "tipo havaiano" (Vianna 2001: 119)[156]. Além da problemática questão das duas seções ter sido posta à prova pelo debate entre Maybury-Lewis e Lévi-Strauss sobre o dualismo (controvérsia apresentada por Sztutman 2002 – confira Falleiros 2005 para uma argumentação seguindo a via lévi-straussiana em relação aos A'uwẽ-Xavante), problema que colocaria a precedência das classes sobre as relações (ainda que as classes sejam relações de outra ordem[157], entre pessoas morais). Nesse sentido, o casamento entre primos cruzados, típico de sistemas de duas seções, não pareceria preferencial entre os A'uwẽ-Xavante, nem tinha sido focalizado pela pesquisa de Maybury-Lewis – apesar da exogâmica de metades (e do forte tabu perante casamentos dentro da mesma metade[158]), e apesar de ocorrências como troca de *irmãs* acontecerem também, seja majoritariamente nos dados de Maybury-Lewis, seja minoritariamente nos dados de Vianna (para esta discussão, confira Vianna 2001: 113-118). Aliás, no mesmo trecho de sua dissertação, Vianna nota nos dados de casamentos coletados por Maybury-Lewis, além de casamentos entre *Topdató* e

156Além da extensão "havaiana" para muitos termos (como para todas as classificações da mesma geração que "ego"), não observada em campo por mim nem por autores como Maybury Lewis (1984 [1967]) e Lopes da Silva (1986 [1980]), existe na tabela de Giaccaria e Heide a ausência de algumas "posições descritivas" como "filha do irmão do pai" (alguém da mesma metade exogâmica de "ego", uma "irmã classificatória", portanto *dahidiba,* segundo os dados dos antropólogos), "irmã da mãe" (que segundo os demais autores seria, como a "mãe", *dati'ö*), "filho da irmã da esposa" (que, seguindo a lógica expressa pelos autores, seria simplesmente o masculino – *bodi* – de *oti*, "filha da irmã da esposa") e "filho da irmã do esposo" (que, seguindo a mesma lógica, seria *datsihudu* e *bodi*, ainda que erradamente tenham chamado a "filha da irmã da esposa" assim também). Há duplicata no quadro da descrição "esposa do irmão da mãe", ora glosada como "*ĩtébe*" (termo que os próprios Giaccaria e Heide glosam também como "irmã do pai", o que combina com a noção, de outros autores, de que seja da mesma metade exogâmica de "ego"), ora glosada como "*anapté"* (o que, conforme o genitivo, seria algo como "irmã da tua mãe"!) e *dati'ö* (mesmo termo que glosam para "mãe" e "esposa do irmão do pai", num toque "havaiano" incongruente com os demais autores: "esposa do irmão do pai" = "esposa do irmão da mãe"!). O grande mérito de sua tábula é o fato de distinguirem os termos para falante masculino e feminino (ver Giaccaria e Heide 1972: 104-106).

157 Em outras palavras: "classes, afinal, são um tipo particular de relação, como se sabe desde Morgan e Peirce" (Viveiros de Castro 1993: 154).

158 Sobre isso, tive conhecimento do caso de um bebê de uma aldeia a'uwẽ-xavante que não visitei que foi adotado por uma *waradzu* para evitar que fosse morto por ser *filho* de uma relação incestuosa entre membros de uma mesma metade exogâmica.

*Poredza'ono*, cinco possibilidades de casamento que envolveriam, cada uma, um circuito de casamentos entre três linhagens dos três clãs, em relações de parentesco mais distantes.

Curiosamente, o encontro entre "iroqueses" e "havaianos" foi notado alhures, no Xingu, por Coelho de Souza (1995) que, em trabalho posterior (2002), buscou estender para os Jê (incluindo os A'uwẽ-Xavante, "Jê centrais" como os Xerente) a revisão de uma outra tipologia: a do "dravidianato amazônico", deixando em suspenso o problema das duas seções - que dificultava a aplicação do modelo dravidiano ao caso a'uwẽ-xavante, tentada sem grande sucesso por Maybury-Lewis, dada a inadequação de alguns termos ao sistema sociocêntrico de metades (Coelho de Souza 2002: 480-483). A revisão do parentesco Jê via dravidianato amazônico partiu de uma inspiração dumontiana (do englobamento do contrário) e lévi-straussiana (da relação entre diametral e concêntrico, entre dualismo e ternarismo)[159], enfim atingindo a noção de "afinidade potencial" (Viveiros de Castro 1993): uma aliança exterior ao parentesco, mas englobante e necessária para este em termos de afinidade[160]. Tal extensão validou-se numa busca das filosofias sociais nativas sobre gente, pessoa e corporalidade que aqui também se recuperam.

Antes de retornar a essas filosofias, cabe uma atenção sobre como este modelo da "afinidade potencial" foi inicialmente imaginado para as relações dos povos Jê: Viveiros de Castro sugere em notas que o antagonismo amazônico entre "externo" e "interno", no caso Jê, se tornaria um antagonismo entre diferenças "internas", de modo que a afinidade potencial ou sócio-política seja "interna" e cerimonial, estilizada. Opondo as noções lévi-straussianas de "dualismo diametral" e "dualismo concêntrico", afirma que o dualismo concêntrico ("interior/exterior") amazônico converte-se, no caso Jê, em dualismo diametral "interno", ainda que "alguns sistemas de metades jê" guardem essa associação entre centro e periferia, mas com o centro sendo o englobante e com uma marcada "ideologia da simetria" subordinando o concentrismo "praça da aldeia / periferia da aldeia" pelo diametralismo (Viveiros de Castro 1993: 204–206).

As questões que se fazem a esta pré-hipótese sobre os Jê, para o caso a'uwẽ-xavante, passam por três momentos. Por uma crítica à "ideologia da simetria" (presente na obra de Maybury-Lewis), recuperando tanto a relação entre reciprocidade e assimetria na revisão feita por Lanna (1996) do artigo de Lévi-Strauss sobre reciprocidade e hierarquia (1944) quanto as noções de "desequilíbrio

159 No sentido de também se pensar a "interferência entre o diametralismo digital e 'diatônico' da grade terminológica e a estrutura analógico-escalar da oposição próximo/distante, de disposição concêntrica" (Viveiros de Castro 1993: 165).

160 Quanto à necessidade da afinidade potencial como produtora da afinidade num ambiente onde "ser humano é ser parente", mas onde ainda é preciso se casar com não-parentes, confira Coelho de Souza (2004) a respeito dos Timbira, povo Jê setentrional.

alternado" da dádiva (Strathern apud Gregory 1982: 53) e "desequilíbrio instável" ameríndio (Lévi-Strauss 1991). Também por uma relativização (no sentido forte de relatividade[161]) da relação entre diferenciação interna e diferenciação externa: "[os] processos que respondem pela constituição das comunidades são análogos àqueles que respondem pela constituição dos seus segmentos "internos"", "[os] 'clãs' ("segmentos residenciais", "famílias extensas", Casas e etc.) e "comunidades" resultam de processos de mesma natureza" (Coelho de Souza 2002: 13) – analogia que, contudo, não deve ser considerada como identidade, nem como ausência de defasagem e nuances entre eles. Com isso, procurei elaborar um esquema de projeção do dualismo no concentrismo, constituindo uma relação de oposição entre centro relativo e periferia e, por outro lado, uma relação de contigüidade alterna entre o mesmo centro relativo e sua externalidade (Falleiros 2005). Agora, resta um terceiro momento: averiguar a situação da "afinidade potencial" neste esquema, levando em conta questões como a da "filiação adotiva" (Fausto 2008), reconsiderando também as estratégias de cognação[162].

Todavia, retomando as questões mais "técnicas" do "sistema de parentesco" - como as sugeridas acima a partir da abordagem de tipologias e "rótulos exóticos" (como os tipos iroquês, havaiano, crow-omaha etc.) "que mais atrapalham que esclarecem", conforme escreveu Viveiros de Castro (1993: 150) -, creio que algum dado novo sobre os A'uwẽ-Xavante pode ser apresentado.

Notei em campo – mas também conforme o dicionário (Lachnhitt 2003) e a criticável tábula das categorias de parentesco de Giaccaria e Heide (1972: 104-106) – a intrusão de uma inflexão de feição (ou máscara) crow-omaha a partir da identidade entre termos de tratamento para *filhos* da *irmã* (ZC etc.) e *netos* (CC), mas não só para eles. Apresento o caso pois sobre ele tenho algumas das poucas evidências que colhi em campo sobre a terminologia de parentesco (que por isso demanda maiores pesquisas, esclusas dos limites deste trabalho) que se chocam com a terminologia

161 Que vai além da forma como foi vulgarizada pelo "relativismo cultural": a de que sujeitos diferentes tem visões diferentes sobre o mesmo objeto. Porque aqui relatividade quer dizer que as perspectivas de cada sujeito variam conforme a perspectiva um do outro – não há objeto neutro de perspectiva, cada objeto de perspectiva pode ser tratado como um sujeito de perspectiva. Note-se que esta afirmação não é necessariamente equivalente à do perspectivismo ameríndio - que inverte a relação entre sujeito e objeto do relativismo cultural: várias objetificações, uma subjetificação -, apesar do perspectivismo ameríndio também se basear neste relativismo relacionista.

162 As aproximações e distanciamentos da socialidade a'uwẽ-xavante com a "sociedade de casas" (Falleiros 2005, 2010) foram tratadas paralelamente ao esquema diametral-concêntrico ao qual me refiro. Hiato que me parece condicionado pelo problema metodológico da sinédoque, o problema de se tomarem partes por todos ou, melhor, de se optar pela "parte do todo". Hipóteses podem não abarcar umas às outras justamente porque tratam de aspectos diversos de uma totalidade sempre em aberto.

trazida por Maybury-Lewis (1984 [1967]).

Giaccaria e Heide trataram quase todos os *filhos* de i*rmãos* e *irmãs* pelos termos de *bodi* (masculino) e *oti* (feminino), seja para falantes masculinos ou femininos, parecendo cometer um erro ao deixar em branco a denominação para *filho* da *irmã* do *marido* (HZS), porém chamando de *bodi* (termo que seria apropriado para o caso anterior) a *filha* da *irmã* do *marido* (HZD). Excluem deste tratamento os *filhos* da *irmã* (ZC) do falante masculino e os *filhos* do *irmão* do *marido* (HBC), referidos por *da'rawapté*, e apenas nisto condizem com as informações apresentadas por Maybury-Lewis (1984 [1967]) e Lopes da Silva (1986 [1967]) sobre estes casos. Além disso, glosam *ĩtsihudu* (genitivo de terceira pessoa para *datsihudu*) para todos os casos de *netos* (CC) e também para *filha* e *filho* do *irmão* da *esposa* (WBC) e *filha* da *irmã* do *marido* (HZD) – esquecendo-se, infelizmente, de registrar qualquer denominação para o que seria o *filho* da *irmã* do *marido* (HZS). Diferentemente, Maybury-Lewis glosa *oti* somente como "qualquer mulher da primeira geração descendente de ego, do seu lado, com exceção de sua própria filha (BD, FBSD)" (Maybury-Lewis 1984 [1967]: 227) e *ĩnhihudu* (genitivo de primeira pessoa do singular para *datsihudu*) como "qualquer pessoa da segunda geração descendente de ego (SC, DC, BSC, BDC, ZSC, ZDC) ou abaixo, não importando se através de intermediários masculinos ou femininos" (Maybury-Lewis 1984 [1967]: 227).

Em campo pude ouvir, como já notado, tanto o uso de *oti* e *bodi* para *filhos* da *irmã* (ZC) – como quando me disseram que eu deveria chamar assim os *filhos* de meu *ĩtsa'omo* (*marido* da *irmã*, ZH, portanto crianças de clã diferente) que mora junto a Adão Top'tiro – quanto os *avós* dessas crianças chamando-as assim também. Isto põe uma clara divergência ao uso proposto por Maybury-Lewis.

Além disso, um velho líder de uma das aldeias em que residi afirmara-me que um jovem líder daquela aldeia, importante na política indigenista e *neto* (SS) de seu *sogro* (WF) (portanto uma pessoa de clã oposto), era (também) seu próprio *neto* – não me comunicando se, em *a'uwẽ mreme*, usaria o termo *bodi* ou *ĩnhihudu*. Questionei o jovem adulto sobre isso, que me negou o fato. Imaginei que o primeiro estivesse fazendo algum cálculo de parentesco através de outras pessoas, que pudesse favorecer seu aparentamento cognático com aquele importante líder mais novo, já que o termo a'uwẽ-xavante para *avô* tem a extensão cognática típica de terminologias dravidianas (Viveiros de Castro 1993 e Coelho de Souza 2002).

Em contra partida, ouvi na mesma aldeia uma mulher *Po'redza'ono* chamando de *bodi* a um homem da mesma metade exogâmica, adulto, ainda que mais jovem que ela, o que lhes dava um ar

de intimidade, apesar de sua relação genealógica[163] não poder ser facilmente traçada. Nesse sentido, vi outra mulher, *Öwawẽ*, chamando o *filho* do próprio *irmão uptabi* de *bodi*, tanto quanto de *ĩnhihudu* - "meu *neto"*, ela explicou. Seriam esses os termos, portanto, usados para todos aqueles descendentes agnáticos ou cognáticos que não podem ser seus *filhos*, seja de homem, seja de mulher? Talvez essa mesma questão tenha levado Giaccaria e Heide às confusões de seu quadro de termos de parentesco, o que não deixa de ser uma questão legítima, para a qual ainda não tenho uma resposta final. Atente-se ao fato de que a recíproca não é verdadeira, não gerando duplo sentido nos termos para *avós*, por exemplo, *da'rada*, que serão sempre ascendentes de ascendentes (FF, FM, MF, MM etc.).

Noutro exemplo com a minha pessoa, um velho na aldeia Belém, José Pedro Tsere'rãi'ré, *pai uptabi* de Márcio Tserehité Tsere'rãi'ré (um de meus *pais* adotivos), numa noite de *warã*, chamou-me para algumas palavras usando o termo *bodi* – ou seja, usando o termo como chamamento para *neto* (SS).

Sobre a extensão do uso de noção semelhante para adultos de ambas as metades exogâmicas, Vianna (2001: 104) refere-se ao termo *aibö* ("homem", "macho", usado em referência a *sobrinhos* - BS, FBSS etc. - já iniciados pela furação de orelha) dizendo que poderia ser usado também para *filhos* de *irmãs* (ZS, FZSS etc.). Segundo o quadro de Giaccaria e Heide, o termo *aibö* não consta para falante feminino, o que poderia justificar o fato daquela mulher ter preferido o termo *bodi* para chamar um homem da mesma metade exogâmica. Entretanto, ouvi mulheres chamando homens por este termo, eu mesmo fui chamado assim pela *esposa* de um de meus *tios* (*ĩmama 'amõ*) da aldeia Belém. Ou seja, o termo é usando, sim, para pessoas da outra metade exogâmica, mas sua lógica parece coextensiva à lógica do uso do termo *ĩ'ra*: assim como uma *mãe* chama seu *filho* - que é da metade exogâmica oposta à dela -, a *esposa* de um *pai* ou *tio* chama um homem da metade exogâmica oposta de *aibö*. São correlatos. O que não quer dizer que um homem chamaria alguém da metade exogâmica oposta de *aibö*.

A questão do limite de idade para o efeito cognático estaria implícita na terminologia de Maybury-Lewis quando o autor diz que ZC seria identificada como "alguém que pertence ao lado do falante" no início da vida, mas que se distancia com o passar do tempo (Maybury-Lewis 1984 [1967]: 294). O que se justifica na terminologia de Maybury-Lewis pelo uso de *da'rawapté* e não *aibö*.

163 Caso revelasse seus nomes, suas posições numa rede de parentesco de genealogias traçadas por outros pesquisadores poderiam ser identificadas (com alguma dificuldade). Não o faço porque o assunto parece ligeiramente polêmico e procuro não ferir suscetibilidades de meus prezados parentes adotivos.

Para complicar, os exemplos que obtive em campo mostram o uso de *bodi* e *oti* englobando esta posição de *da'rawapté*. Um caso emblemático destes, entretanto, não revelou o termo em língua a'uwẽ-xavante: Leandro Uptsõwẽwari, contando-me sobre quem morava em sua casa, mencionou o *filho* de sua *irmã*, no que eu perguntei se era seu *ĩ'rawapté* e ele, sem concordar nem discordar, disse-me que era seu *neto*.

O sentido que Maybury-Lewis dá a *aibö* é o de "[q]ualquer homem da 1ª geração descendente que seja *waniwimhã* de Ego, à exceção de seu próprio filho" (1984 [1967]: 280). Em campo, tive a impressão de que essa "exceção de seu próprio filho" não era verdade. Adão Top'tiro, por exemplo, costuma chamar-me, como *filho* adotivo, de *aibö* mas, se não me engano, ele teria usado este mesmo vocativo para seus próprios *filhos*. Já Márcio Tserehité chama-me de *ĩ'ra*[164]. Tenho a impressão de que o termo *aibö* seja uma referência mais ligada à idade de quem é chamado e para os da mesma metade exogâmica agnática (pensando do ponto de vista masculino). Tive evidências de que a lateralidade do termo proposta por Maybury-Lewis estava de acordo: por exemplo, quando chamei de *aibö* um dos *filhos uptabi* de Cornélio com quem eu tinha pouco contato, o rapaz estranhou e logo em seguida perguntou-me se eu era *Po'redza'ono*. Ou seja, entendeu o chamamento como indicativo de que éramos do mesmo lado por linha paterna.

Em suma, sendo o uso da terminologia controverso tanto para etnógrafos quanto, pelo que um dos casos indica, para os próprios A'uwẽ-Xavante, falta ainda uma pesquisa minuciosa a respeito. Mas o problema foi ao menos identificado.

Isto posto, tem-se a impressão de que o uso desses termos está de acordo com estratégias de aparentamento semi-complexas e cognatizantes, que colocam os A'uwẽ-Xavante à beira de uma sociedade de casas. Mantêm estratégias de cognação que quase se encontram com a performatividade total[165] conforme a qual, diria Lévi-Strauss, haveria uma equivalência entre o

164 O que, caso confirmada a regra proposta por Maybury-Lewis, é mais um reforço da tese da filiação "adotiva" em sentido forte.

165 Sem dúvida o diálogo entre a noção de "sociedade de casas" e o de "estrutura performativa" de Marshall Sahlins (1990 [1985]) viria a calhar. A título de sugestão, talvez o pêndulo da socialidade a'uwẽ-xavante oscile entre a "estrutura prescritiva" e a "performativa", ao ponto de que estabelecer-se em um dos pólos seria negar sua distinção em relação ao Estado. O exemplo havaiano estudado por Sahlins é elucidador a este respeito. A partir dele o autor concebe a estrutura performativa como formação "de relações a partir das práticas" (no caso havaiano, práticas sexuais, mas também de "residência", "reprodução da substância", "consumo em conjunto", sendo que "comer tem, em toda a Polinésia, o significado de relação sexual" – Sahlins 1990 [1985]: 48), em oposição à estrutura prescritiva como "grupos delimitados e regras obrigatórias, que prescrevem anteriormente em muito a maneira pela qual as pessoas devem agir e interagir" (Sahlins 1990 [1985]: 47), admitindo que "todas as sociedades provavelmente se utilizam de alguma mistura desses

"real" e o "fictício" (1986), entre "aliança" e "filiação" (1999 [1983]) - ainda que outros elementos das relações de parentesco a'uwẽ-xavante ajam contra este aparentamento, como a própria distinção entre metades exogâmicas (Falleiros 2005 e 2010).

A aproximação entre sociedade de casas e os A'uwẽ-Xavante foi pensada, resumidamente, conforme o que se segue: Vanessa Lea (1992, 1995, 2002), tratando dessa questão no caso mebẽgokre, focaliza a relação entre transmissão de "essência" versus transmissão de "substância" - ou "nome" versus "corpo" (Melatti 1976, Da Matta 1976). Numa comparação com os A'uwẽ-Xavante, creio que em tais transmissões há uma diferença frente aos chamados Jê setentrionais (nos quais os Mebẽgokre são incluídos): nos A'uwẽ-Xavante a transmissão de "substância" (sêmen, por exemplo, formador do corpo pela ação paterna – ou pelas ações paternas, haja vista a prática comum de relações sexuais entre *datsidaimama* – ZH, HB etc. - e *datsidana* - BW, WZ etc. e a idéia de que a paternidade seminal pode ser compartilhada[166]) não é antagônica à transmissão de "essência": a transmissão de nomes tanto patrilinearmente quanto por *avós* de ambos os lados, bem como pelo *dañorebdzu'wa* (no caso masculino), escolhido entre *irmãos* da *mãe* (MBs etc).

O *danho'rebdzu'wa* dá bolos de milho, feitos por sua *esposa*, para a *mãe* de seus *afilhados* como agradecimento por ter ganhando esses novos *filhos* substitutos, e também presenteia seu *afilhado* com o colar *danho'rebdzu'a*[167], a gravatinha, que já foi proposta como índice de contágio

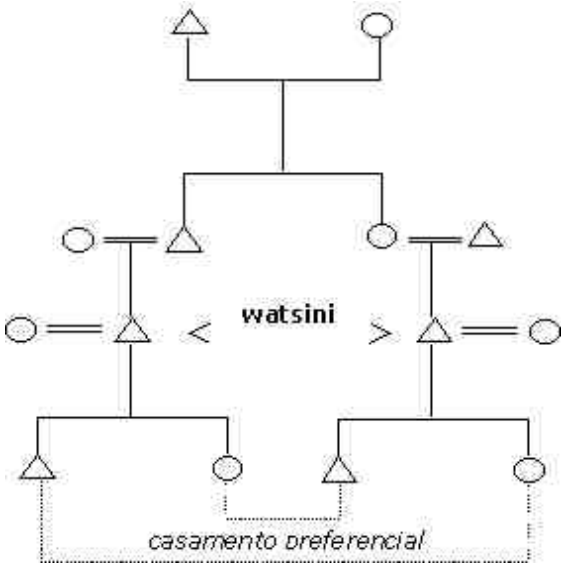
modos recíprocos de produção simbólica". Mas no Havaí haveria uma performatividade extrema (total?) do parentesco a partir das relações sexuais. Neste ambiente aliança e descendência se misturariam e a ascendência seria uma escolha seletiva "até chegar-se a uma ligação com uma antiga linha dominante" do reino (Sahlins 1990 [1985]: 40) - o que, de certa maneira, faria jus à categorização de sistemas de parentesco nos quais há uma equivalência entre linhas paternas e maternas (equivalência entre "F", "FB" e "MB" ou correlatos) como "havaianos". Essa entropia sexual, essa performatividade e esse contágio extremos convivem no Havaí de Sahlins com uma divisão (nos termos que o autor toma de Clastres) entre chefes e povo, onde a servidão voluntária se exerce através do "aloha", "amor", e o poder político, estético, se exerce pela aparência (Sahlins 1990 [1985]: 37, passim). Uma política que vai "em direção ao provável estado de não-diferenciação" (Sahlins 1990 [1985]: 42), muito próximo da eficácia simbólica total do feitiço do Um. O que caberia dizer, com isso, que uma socialidade contra o Um não é simplesmente contra a prescrição total se não for, também, contra a performatividade total. Onde a usurpação dá legitimidade ao poder performativamente (Sahlins 1990 [1985]: 112), ainda assim esse poder é um poder que se estabelece. Com essa sugestão argumentativa não pretendo explicar o caso havaiano de modo tão sumário mais do que exemplificar linhas de raciocínio que desviam destas, no que se trata dos A'uwẽ-Xavante.

166 Além da prática de *da'uptõrĩ*, "molhar o bebê com o esperma" (Vianna 2001: 67), concebe-se que o feto, para crescer dentro da barriga de sua *mãe*, necessita de relações sexuais constantes e contínuo depósito de esperma.

167 *Danho'rebdzu'wa* quer dizer, literalmente, "fazedor de *danho'rebdzu*" - "colar", "enfeite de garganta" (*danho're*: "garganta") sendo *danho'rebdzu'a* a gravatinha branca (-'*a*: branco, alvo).

entre as partes no caso da relação de filiação, bem como na de amizade formalizada, marcando uma espécie de aparentamento em favor do doador (e em favor de ambos, quando se trata de um intercâmbio potencialmente recíproco de adornos).

Considerando a mistura das corporalidades através da comensalidade e do convívio em casa habitada por membros de linha paterna e materna, a aproximação se reforça. Somando-se a isto, o parentesco semi-complexo apareceria como a preferência de casamento entre *filhos* (C) de primos cruzados (do mesmo sexo)[168], termo que, no singular, teria como correlato em *a'uwẽ mreme* a palavra *dawatsini*, cujo significado também abarca o de consogro. O termo *dawatsini* é usado em referência a ambos os membros do casal aliado, com o estabelecimento do compromisso de casamento pelo noivado entre o *filho* de um e a *filha* de outro. Abaixo, uma figura do casamento entre *filhos* de *dawatsini*, conforme sua faceta prescritiva:




Já a liança "sócio-política" entre linhagens diferentes, com a transmissão da posse do *tede'wa*, operararia de maneia semelhante a estes casos, não necessariamente através da residência, sendo talvez um exemplo mais distendido desta operação.

O distanciamento entre sociedade de casas e os A'uwẽ-Xavante, além da marcada distinção entre metades exogâmicas agnáticas, acontece através de casamentos entre membros de metades opostas fora da preferência dos *filhos* de primos cruzados ou aquém deste limite, como foi visto com Vianna (2001: 113-118 ). Além disso, o caráter performativo dessas agências de casamento, se por um lado vai em direção da socialidade "de casas" (em que o parentesco é altamente performativo),

168 Nesse sentido, os A'uwẽ-Xavante se aproximam do modelo dravidiano, e não iroquês, no sentido de que "filhos de primos cruzados do mesmo sexo" são "afins" (ver Lounsbury apud Viveiros de Castro 2002a: 109).

por outro vai contra: a relação de *datsiwatsini* (isto é, entre dois casais de *dawatsini* recíprocos) pode ser estabelecida entre quase qualquer casal de metades opostas (considerando-se o feito da *esposa* ser tratada como estando do lado do *marido*, consangüinizada pelo *datsiwapru*, compartilhamento do mesmo sangue), e não somente entre primos cruzados. No aspecto performativo, portanto, falar em casamento de *filhos* de *dawatsini* é uma redundância. Além disso, a própria relação com o *danho'rebdzu'wa* não impede o casamento entre seus *filhos* e seus *afilhados*, mas relação com o *danho'rebdzu'wa* é desfeita caso esses casamentos aconteçam e, se tiver recebido um nome de seu *danho'rebdzu'wa*, o homem perde esse nome (Lopes da Silva 1986 [1980]: 84).

Disse "quase", em se tratando da ampla possibilidade de constituição de relações de *dawatsini* desde que respeitada a exogamia de metades, porque em alguns momentos pode haver um rechaço de casamentos entre pessoas que estejam na relação de *danawapté* (MZ, MFBD etc.)/*da'rawapté* (ZS, FBDS etc.), e *damamawapté* (MB, MFBS)/*da'rawapté* (ZD, FBDD etc.): indícios disso são o fato de que ouvi, certa vez, um companheiro de classe de idade dizendo que tinha se separado da *esposa* porque ela teria se envolvido com um *tio* dele (que poderia, portanto, ocupar esta posição classificatória em relação a ela): com um *primo* tudo bem, mas que ela *subisse* ele não aceitava. Já Ester de Souza Oliveira, em recente etnografia, registra que "[n]em todas as relações incestuosas são marcadas pela quebra da regra de exogamia", "[o]s comentários a respeito de incestos normalmente referem-se à mulher envolvida; comenta-se, por exemplo, que "ela namorou o sobrinho, que isso é muito proibido" (Oliveira 2011: 30). Vianna, por sua vez, registra um caso muito mais marcante (de quebra) deste tabu: o de um *chefe* de Sangradouro que mantinha relações sexuais com sua *sobrinha* (ZD) – isto é, alguém classificável como *da'rawapté* – mau comportamento caracterizado como incesto e um dos motivos que teriam levado os fundadores da aldeia Abelhinha a abandonar a *aldeia-sede* (Vianna 2001: 80)[169]. O que reforça a importância dos efeitos cognatizantes para o caso de familiares próximos. Pois vale lembrar que o efeito contagiante

169 Se retornarmos à comparação com o Havaí, lá onde a chefia nasce de um incesto (Sahlins 1990 [1985]: 112), aqui a possibilidade de incesto, se não a mata, serve como legitimação do abandono do chefe. Ou seja, não se nega a relação entre poder e quebra de tabu, mas aqui é justamente por isso que o chefe é perigoso. Em compensação, um incesto mais radical caberia à origem dos *waradzu,* com Tserebutuwẽ "comendo" o clitóris da *mãe*, como visto. Outro incesto mais radical, entre *mãe* e *filho*, teria dado origem à anta, *uhödö,* como lembra Oliveira, notando que mulheres acusadas de incesto são chamadas de "anta", o que se associa também ao corpo da anta, segundo sua interlocutora a'uwẽ-xavante, que teria duas mamas como o corpo humano, e ao seu hábito de fugir levando somente filhotes masculinos, abandonando as fêmeas (2011: 30). Em suma, se o incesto e o poder estiverem de algum modo associados também para os A'uwẽ-Xavante, é somente no sentido de que o incesto situa quem o comete no exterior da humanidade ou, no mínimo, em direção a este exterior, se pensarmos no caso do *chefe* mal comportado.

do convívio e da entre-corporalidade afeta performativamente o uso dessas classificações. Esse efeito também pode ser recuperado se considerarmos a maior aproximação atitudinal que ocorre entre *cunhados* e entre *genro* e *sogro* ao longo da vida (Lopes da Silva 1986 [1980]: 228-230 e 1983: 54).

A sociedade de casas é caracterizada por Lévi-Strauss como "aberta à história", no caso da história contar-se como um caminho sem volta rumo à entropia. Assim, os elementos de quase-casa no parentesco a'uwẽ-xavante colocam-se como uma entre-abertura à história através da qual a mistura e o contágio, em certo sentido caóticos, fluem de um lado para o outro. Fazem-no de maneira mais ou menos contida por um demônio antientrópico "postado na porta de comunicação entre os dois compartimentos" (Almeida 1999: 184), ao qual se permitem necessários "esquecimentos". Com isso, alguns termos podem circular: um afim de uma geração acima pode tomar a intimidade de um consangüíneo para o tratamento de alguém da geração abaixo, rompendo com as atitudes e palavras da agnação em direção à cognação, tentando esquecer que ele e seu parente estão marcados nesta relação pela oposição; ou tentando esquecer que aquele parente já não é mais criança. Pode, inclusive, fazê-lo à moda dos *avós*, cujo caráter cognático parece mais explícito nos códigos que compõem a lista de entrada e saída da brecha antientrópica na qual o demônio de Maxwell posta-se como vigia.

Assim, o afim de uma geração acima toma os supostos afins de uma geração abaixo de maneira simétrica àquela dos ascendentes destes, como uma espécie de retorno de uma entrega assimétrica. Uma relação simétrica àquela do *danho'rebdzu'wa*, mas para o outro lado, do ponto de vista do *datsa'omo* (ZH), já que a relação fundamental do *danho'rebdzu'wa* com o *pai* de seus *afilhados* é do ponto de vista do *ai'ãri* (WB).

Explico: o *datsa'omo* – termo para *marido* da *irmã* (ZH) bem como para *genro* (DH), um *cunhado/genro* que, graças à preferência de residência uxorilocal, passa a morar com o *sogro* (WF): *damapre'wa* ou *wawẽ* – deve servir ao *sogro* e também aceitar ser predado pelo *irmão* de sua *esposa*, o *da'are'wa* ou *ai'ãri*:

> "Um *ĩ'ari* [sic[170]] faz uso de coisas da propriedade de seu *ĩtsa'omo* sem hesitação, embora haja <u>pouca reciprocidade nesse caso</u>. Os *ĩtsa'omo* freqüentemente reclamam de seus cunhados, considerando-os <u>predatórios</u>" (Maybury-Lewis 1984: 150 – grifos meus).

170 Conforme ouvi em campo, o termo *ai'ãri* ou *ai'ã* não tem flexão genitiva, diferentemente de seu correlato *da'are'wa.*

Essa predação do *ai'ãri* sobre seu *ĩtsa'omo* pode ser de várias formas, como tomar para si alguma peça de roupa ou presente que este tenha ganho, como observei indiretamente algumas vezes, vendo o *irmão* da *esposa* usando o presente que eu tinha dado para o *marido* de sua *irmã* - Andreíno Tsipadzatõ Wéti, na aldeia Abelinha, confirmou-me que seu *cunhado* às vezes pegava suas coisas, por exemplo – mas só se for de outro *da'utsu*, disse ele, isto é, de outra classe de idade e também de outra metade agâmica. Já um *ĩtsa'omo* meu na aldeia Belém, Angélico, disse-me que o *ai'ãri* é *tsahi,* bravo – palavra muito usada pelos A'uwẽ-Xavante – e puxa o cabelo de seu *ĩtsa'omo*. Sendo o cabelo um índice de força vital, puxá-lo é mais que uma simples agressão. Mas, se valer aí a "regra" exposta por Andreíno, Angélico não deveria ter nada a temer de mim. De fato, notei que se o que Andreíno disse pode ser estendido, incluindo não só o que o *ai'ãri* pega mas também o que ele pede, então um ou outro que se dizia meu *ai'ãri* não seguia esta "regra", pedindo para que eu lhe desse coisas justificando-se nesta afinidade, ainda que fôssemos da mesma classe de idade.

Então, prosseguindo a explicação: este *cunhado*/*genro* (ZH e DH) tem a chance, com o uso desses termos, de transformar a relação na geração seguinte, chamando os *filhos* (C) e *netos* (CC) desses mesmos afins, que estão numa posição simétrica inversa à dele (WFC e WBC) por um único termo (assim como ambos os afins o chamam por um único termo: *ĩtsa'omo*), que é o mesmo termo que um consangüíneo usaria (seja ele *datsihudu, bodi, oti*). Com isso ele inverte o jogo a seu favor, familiarizando os descendentes daqueles que o predaram. O que complementa o fato de que, ao longo dos anos, esses afins (*genro*, *sogro* e *cunhados*) tornem-se mais próximos, íntimos e companheiros.

Quanto à cognação e à quase sociedade de casas, gostaria de apontar para outro caso observado em campo que também parece operar na mesma chave de estratégia de cognação, especificamente dentro de casa. Este caso também, por sinal, diverge das classificações de Maybury-Lewis e vai ao encontro da problemática tábula de termos de parentesco de Giaccaria e Heide. Da mesma maneira, reclama maiores investigações de campo a cerca dos usos da terminologia de parentesco. Refere-se, mais precisamente, ao relacionamento das crianças. Trata-se do que ouvi na casa de Adão Top'tiro, de sua *ĩtsiwatsini* Catarina Wautomotsitsatsitsi'õ, *Po'redza'ono* e *mãe uptabi* de Marciano Were'é (cujo nome *a'uwẽ* foi herdado de um *bisavô öwawẽ*), que é casado com uma das *filhas* de Adão e vive na mesma residência que este, onde também vive Catarina. Were'é tem uma *filha* pequena, *ba'ono* (menina pequena), chamada Pepotó'õ. Catarina tem outra *filha* que vive com eles, Jaqueline 'Rẽoni, *mãe* de outra menina menorzinha, *ba'õtore*, chamada Penhini Öwa'u (este último é o nome do próprio *pai* da menina, Lucas Öwa'u,

que morava em São Paulo nessa época, tendo retornado para a aldeia pouco mais de um ano depois disso). Certa vez percebi que Catarina se referia sobre Pepotó'õ para Penhini como *aindub'rada*, *tua irmã mais velha*. Acontece que Pepotó'õ, como seu *pai* Were'é, é *Öwawẽ,* fato que costumava repetir com freqüencia: *wahã Öwawẽ* - "eu sou *Öwawẽ*", dizia ela. Penhini, por sua vez, é *Po'redza'ono*, como seu *pai*, que fora casado com Jaqueline. Assim, as duas meninas de metades exogâmicas opostas tinham todavia uma a outra como *irmãs*. Outro efeito da convivência e da familiarização aplicada a crianças que vivem juntas? Crianças, ainda não inclusas na rede de casamentos dos adultos? Ficam as perguntas.

Enfim, considerando-se o papel da cognação nessas relações domésticas a'uwẽ-xavantes, poder-se-ia sugerir que uma parte da célebre equação do dradividianato amazônico aproxima-se do caso a'uwẽ-xavante. A fórmula, baseada no modelo yanomam com proposto por Bruce Albert e lido por Viveiros de Castro (1993: 165), envolveria uma superposição do gradiente próximo/distante do cognatismo sobre o contraste binário consangüíneo/afim, resumida da seguinte maneira: "se no nível local a consangüinidade engloba a afinidade, no nível supralocal a afinidade engloba a consangüinidade, e ao nível global é a própria afinidade que se vê englobada (definida, determinada) pela inimizade e a exterioridade." (Viveiros de Castro 1993: 173). A parte que tomo aqui, por enquanto, é a primeira: a do "nível local". Mas isso apenas se a nuançarmos, como apontado acima, levando em conta os limites apresentados à cognação, a manutenção de certos laços de contra-parentesco e a afinização dos próximos através do casamento, levando em conta também a permanência das distinções de metades exogâmicas (ou clãs) o que, se não mantêm neste âmbito a subordinação do concentrismo pelo diametralismo, faz com que concentrismo da cognação apareça menos como subordinador e mais como insubordinado. As estratégias de cognação poderiam ser pensadas aí como estratégias de insubordinação do contágio familiarizante aos cortes na rede do parentesco. Ainda que não menos previstas (como há ordem também no caos) – portanto estruturais – do que as estratégias de agnação.

Agora, antes de retornar à afinidade, que se examine a agnação.

Os termos para *pai*, *irmão* do *pai*, *filho* do *irmão* do *pai* do *pai* (F, FB, FFB) etc. de "ego" são o mesmo – *damamã* –, ou pode ser desdobrado na forma de *damama 'amõ* (*tio*, outro *pai*), como já indicado. Bem como os termos para *filho* do *pai* (*irmão*), *filho* do *irmão* do *pai*, *filho* do *filho* do *irmão* do *pai* do *pai* (FS, FBS, FFBSS) etc. de ego – *ĩno*, se mais novo, e *ĩdub'rada*, se mais velho. Em compensação, há termos traduzidos muitas vezes como *primo* (*dasiwadi*, *dasitsanawã*), referente a laços tidos como mais distantes entre membros da mesma *linhagem* paterna ou da

mesma metade exogâmica. O problema é saber qual é a estratégia de aparentamento, ou quais as condições necessárias, para decidir se um dado sujeito da mesma metade é *primo* ou se se encaixa nas outras classificações (como *pai* e *irmão*).

Um forte operador dessa estratégia de aparentamento é o termo enfático *uptabi*, muitas vezes traduzido como "verdadeiro", mas mais próximo do sentido de "próprio" ou "mesmo". Entretanto, associar esse termo ao conceito de "parente real" em oposição a "parente classificatório" pode ser enganador. Isso porque, como já foi dito, o aparentamento não é apenas uma questão de cálculo genealógico, mas também uma questão de contágio, convivialidade, comensalidade e familiarização. Mas não só isso: creio que o termo *uptabi* deva ser tratado como ligado à perspectiva, isto é, à relação entre relações.

Explico a partir do seguinte ponto de partida: estava eu voltando de carro para a aldeia Belém, de carona com dois homens a'uwẽ-xavante, um de quem não me recordo e Pedro Tsuwede'wa como *motorista* – Poredza'ono a quem trato por *ĩdub'rada*. Ouvindo sua conversa, apesar de não compreender plenamente a língua a'uwẽ-xavante, entendi que estavam falando sobre mim (um dos indícios era o uso do termo *waradzu* entre eles) quando chegamos à aldeia, e Pedro disse ao outro que eu era *ĩ'ra uptabi* de Márcio Tserehité.

Estranhei o uso do termo porque, apesar de eu realmente ter mais proximidade com Márcio dentre todos meus *ĩmama* naquela aldeia, eu não costumava freqüentar sua casa – ainda que, abrigado no recinto anexo ao *postinho* de saúde, as residências mais próximas eram realmente as casas dos *irmãos uptabi* de Márcio, e ainda que Márcio, sendo zelador da escola (localizada logo atrás do *postinho*) estava sempre por perto. Soava-me estranho ser *ĩ'ra uptabi* pois parecia mais que óbvio que eu era adotado. Ainda por cima, eu tinha sido adotado primeiramente por membros de outra aldeia. Enfim, soava-me surpreendente o fato de que minha adoção por Márcio fosse tão radical ao ponto de eu poder ser considerado seu *próprio filho*.

A compreensão de que eu teria sido adotado primeiro na Abelhinha se expôs certa vez, por exemplo, na fala de Alfredo Tsawe'wa, quando este me narrava seu encontro com Desidério, filho do *danhim'ihö'a* da aldeia Abelhinha, Tiago. Alfredo e Desidério teriam se encontrado em algum evento de saúde indígena, já que ambos atuam como enfermeiros em suas aldeias, e o primeiro teria dito ao segundo para que eles (da Abelhinha) não ficassem bravos pelo fato deles outros (da aldeia Belém) terem me pegado emprestado. Com isso, se comparadas minhas relações com a aldeia Belém e com a aldeia Abelhinha, eu seria *filho uptabi* desta. Ainda assim, parece haver aí uma disputa latente pela perspectiva de sujeito sobre mim, pois se trata da mesma relação, mesmo que

em grau diferente. Acredito que movimento semelhante se expresse nas disputas entre *irmãos* por *cunhadas*, por exemplo, ou nas disputas por cargos, como o *Pahöri'wa*, dada a prerrogativa de *famílias* diferentes (ainda que aparentadas) sobre o mesmo cargo (disputas que podem ser, como se viu a respeito dos *datede'wa*, acarretadas pelo dom ou empréstimo de prerrogativas).

Mas do ponto de vista da aldeia Belém, em relação a outros *ĩmama* desta aldeia, eu seria *filho uptabi* de Márcio. Além disso, existe a minha relação com Márcio em comparação com a relação de seus outros filhos a ele. Creio que eles, em relação a mim, sejam considerados, para Márcio, *uptabi* – e eu não, o que parece trivial, mas precisa ser demonstrado. Um indício disso é a pintura que Márcio planejava me fazer para algumas cerimônias do *Danhono*: ele me disse que me faria a pintura *Flamengo*, uma pintura corporal genérica que, nessas circunstâncias, não está associada a nenhum tipo de cargo ou encargo cerimonial específico, conforme ele mesmo me informou – ele pintaria, contudo, seu próprio *filho* Benevaldo Wa'airé (*danhohui'wa* e *Ẽtẽpa* como eu) conforme o cargo que ele, Márcio, possuía: o de *Aihö'ubuni,* cargo também exercido por Benevaldo quando era *wapté*. Talvez por isso eu tenha sido pintado por outro *ĩmama,* Raul Tseretsu, de *'Wamaridzu'bre*, já que Márcio não teria outra pintura devidamente carregada para me oferecer.

Esta questão merece uma atenção a parte, pois pode ter contribuído também o fato de que naquele momento eu expressava luto por meu sogro *waradzu*, tendo raspando a cabeça por iniciativa própria, à moda a'uwẽ-xavante e usado inadvertidamente uma pintura de luto. É uma pintura de urucum sobre a testa, que eu notara Tiago Tseretsu usando na Abelhinha certa feita em que ele saíra para a aldeia de Sangradouro, segundo me responderam, para levar o bolo de presente à *família* de um recém falecido, sua função como *'Wamarĩdzubtede'wa* de aplacar os ânimos dos enlutados. Uma fatalidade em minha vida pessoal, o falecimento de meu *sogro waradzu*, levou-me a expressar o luto de maneira a'uwẽ-xavante, raspando minha cabeça, por decisão própria. Eu suspeitava que não fosse muito comum para os A'uwẽ-Xavante raspar a cabeça em caso de falecimento de parentes por afinidade, mas também pressentia que era aceitável e algumas pessoas me confirmaram. Disseram que depende do desejo do enlutado e do seu sentimento de proximidade com o morto. Este período era o de um momento crucial do *Danhono* e eu estava imerso nas atividades rituais. Ao observar o processo de fabricação dos bambus que serão os primeiros brincos dos adolescentes, feitos pela classe de idade por vir (sua adversária), eu já estava de cabeça raspada e um dos envolvidos no preparo do ritual com quem mantenho uma amizade – como um *ĩtsiwaihu* – Jorge, um '*ritéi'wa* (*Abare'u*) *öwawẽ*, *neto* de José Pedro e *danho'rebdzu'wa* de outro de seus *netos*, e que sempre teve uma relação amistosa comigo (apesar das nossas diferenças clânicas e agâmicas), por

estar mexendo com o urucum usado para pinturas, decidiu pintar minha testa de vermelho – segundo ele, para demonstrar minha adesão à "cultura" (*dahöimanadzé* – modo de vida) a'uwẽ-xavante, para mostrar o quanto eu era "bravo" (*tsahi*). Como permaneci assim pintado durante todo aquele dia, várias pessoas me olharam com admiração ou vieram perguntar "por quê" (de maneira mais ou menos retórica, já que sabiam melhor do que eu o sentido daquilo) eu estava pintado daquele jeito e quem me pintara. Até que *ĩmama* Zé Walmir explicou-me que aquilo não era uma referência a *a'uwẽ 'rãiprére,* já que a pintura do *a'uwẽ 'rãiprére*, para mostrar braveza perante os inimigos (*tsahi da* - "para braveza") é feita com *wededzu* (o pó de alguma madeira avermelhada que desconheço) e não *bö* (urucum). Alfredo acrescentou que aquela pintura de urucum era, na verdade, para demonstrar luto. Finalmente, comentando sobre minha pintura, Daniel me disse que eu deveria manter o luto por quatro dias - o que, se não me engano, foi mais ou menos o período durante o qual Tseretsu manteve a pintura na testa. Alfredo (recordemos que é meu *ĩtsimiwainhõ* da metade exogâmica oposta àquela à qual eu fora assimilado e que também pertence à classe de idade alterna superior que apadrinha a classe de idade à qual eu fui assimilado) disse-me que se pintaria assim também no dia seguinte, em solidariedade – algo parecido me dissera um companheiro de classe de idade, que os *Ẽtẽpa* combinaram que ficariam tristes como eu, em homenagem a meu *sogro* – notei ser comum que uma classe de idade inteira raspe a cabeça em homenagem a alguém, sobretudo alguém da mesma metade agâmica -, e que esse vermelho do urucum (usado também nos primeiros brincos dos adolescentes que estavam sendo preparados) era um sinal de dor, sangue e luto. Essa história apresenta pistas para conjecturas diversas sobre os sentidos das relações a'uwẽ-xavante, mas cabe aqui explorar aquele que se liga a uma expressão corporal de sentimento que vai além da metade exogâmica, alcançando a outra metade, num impulso de cognação. Enfim, dias depois, no prosseguimento dos rituais, no preparo para um das fases específicas (o *Wa'i,* a luta ritual e jocosa entre membros de metades exogâmicas opostas da classe de idade que apadrinha e da classe de idade que acaba de ter a orelha furada, que acaba de ser iniciada para além da adolescência – ambas da mesma metade agâmica), Marcolino Tseredzabdi, um dos *filhos uptabi* de Raul, velho *'Wamaridzubtede'wa* da aldeia Belém, disse-me que eu deveria procurar seu *pai* naquele momento para que ele me pintasse como *'Wamaridzubre,* porque eu tinha uma índole pacífica, "não gostava de briga", e que deveria ter este cargo. Um de meus companheiros de classe de idade levou-me então ao velho e explicou-lhe o que havia dito seu filho. O velho foi até sua casa, pegou o pó de *'wamarĩ,* e finalizou o preparo de minha pintura jogando o pó em minha nuca. Segundo todos me disseram, esta era a marca de que o cargo me fora outorgado. Teria isso tudo a ver, em algum

sentido, com minha expressão de luto por meu sogro? A expressão de luto pelo *sogro* mostra uma índole pacificadora e um impulso de aparentamento, entre-corporalidade e intensificação de uma aproximação com alguém de quem, no princípio, deve se manter distância. Pois, como mostra Maybury-Lewis (1984 [1967], o processo de aproximação entre *genro* e *sogro* é lento, dura uma vida, ainda que aconteça. O luto, assim, apressa este processo – diante de um momento de interrupção da vida. É uma congregação entre opostos e, portanto, a atualização de um comportamento cabível para um *'Wamaridzubtede'wa*.

Ainda assim, meus laços com Raul tinham sido estreitados quando este me pedira (para que eu pedisse para meu *pai waradzu*) um cobertor e eu lho trouxe – pedido idêntico feito por José Pedro a mim, o que julguei ser algo típico de velhos, de modo que além de presenteá-los desta forma, também presenteei meu *ĩmama* Adão Top'tiro.

De volta à minha relação com a *família* de Márcio, disputas não deixaram de aparecer entre Benevaldo e eu. Além de meu *irmão* adotivo estar sempre brincando de ser mais velho do que eu, apesar de ser mais novo (*ĩno*, portanto), também reclamava a posse de uma canção dada a mim por outrem para os rituais do *Danhono*. Isso não evitaria, contudo, que mantivéssemos uma relação amistosa e que ele gentilmente sugerisse que eu levasse comigo, para a cidade, seu *filho* pequeno (e de adotado eu passaria a adotador, caso aceitasse). Contrabalanceando as disputas e jogos de palavras e uma ou outra pegadinha durante uma caçada (como retirar as balas da arma antes de eu usá-la), Benevaldo muitas vezes fez enfeites de casca de árvore para mim no meio da mata e ajudou a me pintar para rituais.

Tomar-me como exemplo neste caso é uma espécie de teste da hipótese em condições extremas, já que, a princípio, sou um cativo, um *danhimidzama*, um filiado adotivo que, também dependendo da situação e das condições, não deixo de ser tratado e referido como *waradzu*, se também sou tratado como *a'uwẽ*.

Retomando agora os termos de aproximação do aparentamento e suas distâncias, *watsiwadi* (no genitivo para primeira pessoa do plural de *datsiwadi*) é o termo que Maybury-Lewis glosa como companheiro de "facção", sem deixar claro se se refere à linhas agnáticas ou a uma forma de inclusão de membros da "outra metade" (Maybury-Lewis 1984 [1967]: 225). O dicionário de Lachnitt (2003) traduz *tsiwadi* como "reunir-se, aproximar-se", o que nesse sentido pode se referir a qualquer um que "se reúna", não havendo uma definição de parentesco. Sobre o mesmo termo, certa ocasião em que falávamos sobre os *Tsa're'wa*, Tseredzaró disse-me que não era polido chamá-los de *Tsa're'wa* e que um velho, durante o *Wai'a*, a respeito de suas possíveis presenças na mata, disse-lhe

que deveria chamá-los de *Watsiwadi*, o que, em português, segundo Tseredzaró, seria *nossos irmãos*.

Seria este um indício de que, para os A'uwẽ-Xavante, a "germanidade", a "metagermanidade" – ou uma "germanidade" distanciada, cosmopolítica, da qual é preciso "aproximar-se" como *tsiwadi* – constitui-se, de alguma forma, em "idioma sociocósmico", parafraseando Fausto (2008: 349) mas propondo-lhe uma exceção? Pois esta "germanização"[171] do socio-cosmicamente distante – o *Tsa're'wa*, de quem se falará mais adiante – parece violar em algum sentido as conclusões da fórmula da "afinidade potencial": "[é] o parentesco como um todo que se vê, primeiramente englobado pela afinidade, finalmente subordinado à relação com o exterior"(Viveiros de Castro 1993: 173). Porque aqui a relação com o exterior, o que está além do humano – "que o ultrapassa" ou que é "sabedor": *tsa're'wa* – é dada por uma espécie de germanização distanciada. Seria exagero falar em "metagermanidade" neste caso, ou bastaria apenas considerar a predação familiarizante no que ela tem de potencial, conforme a qual um agente exterior ao parentesco é transformado em "filho adotivo", isto é, "uma figura do domínio, da relação assimétrica entre o dono-mestre (que pode ser também um pai, um chefe ou mesmo um patrão) e seus filhos-xerimbabos." (Fausto 2008: 351)? Acredito que a questão poderá ser abordada novamente quanto for tratado dos *Tsa're'watede'wa*, donos dos *Tsa're'wa*.

Para situações mais familiares que *watsiadi* poderia ser referido o termo *datsitsanawã*, conforme Maybury-Lewis, aplicado a pessoas mais íntimas da "facção", com quem já poderiam ser usados termos de parentesco apropriados (Maybury-Lewis 1984 [1967]: 225), como *dahitébre* (B, FBS etc.), para homens da mesma linhagem e mesma geração de uma mulher, ou *dahidiba* (Z, FBD etc.), para mulheres da mesma linhagem e mesma geração de um homem. Pessoas do mesmo gênero, nessas mesmas condições, tratar-se-iam por *dano* (mais novo) e *dadub'rada* (mais velho), como percebi de forma geral – excetuando o caso das crianças acima relatado. A própria noção de facção de Maybury-Lewis expressa um movimento de confluência entre parentesco e aliança política a partir do idioma da germanidade, ainda que o próprio termo *watsiwadi* – aqueles com quem nos reunimos – não expresse diretamente uma idéia de germanidade. Sendo usado, contudo, como sinônimo de *primo* paterno.

Segundo informações de pessoas a'uwẽ-xavante e também conforme o dicionário salesiano (Lachnnitt 2003, 2004a), *datsitsanawã* quer dizer "família", "linhagem" e também "irmão, irmã", e muitas vezes se traduz como "primo", de modo que, em sentido genérico, parece se referir a

171 Ainda que num grau de familiaridade menor ou mais distante: não são, por exemplo, referidos como *wano* ou *wadub'rada* ("nossos irmãos mais novos" ou "nossos irmãos mais velhos") - pelo menos não obtive evidência disto.

parentes agnáticos de forma ampliada, não fazendo referência a quem é do outro lado, que são chamados de *tsi're'wa*.

É bom remeter, com isso, à aproximação muito forte do conceito de "unidade do grupo de germanos" (Radcliffe-Brown 1952) ao caso a'uwẽ-xavante, se relido a partir do relacionismo presente em sua filosofia do aparentamento[172]. Esta parece ser uma questão importante para a definição a'uwẽ-xavante de linhagem, quando Lopes da Silva enfatiza a importância da linhagem não só na "organização das relações e de classificação dos Xavante" mas também no sentido de que ela seja um "grupo de parentes consangüíneos com ascendência paterna comum, que se identifica e é reconhecido por outros como grupo (embora não necessariamente incorporado [sic] nem com limites fixados rigidamente)" (Lopes da Silva 1986 [1980]: 168 – grifo meu). E quanto maior o "grupo de germanos" *uptabi*, melhor, disse-me César Tserenhõdzá uma vez, ao dizer que tinha *doze irmãos*: "muitos *irmãos* para lutar, na nossa vida é importante, quem vai ajudar se tiver poucos?".

Vale notar que Lopes da Silva usa o termo "incorporado" em lugar do termo britânico "corporate" - em referência a "corporate group" -, na tradução que fez à obra de Maybury-Lewis[173]. Neste sentido, a autora não aborda a questão dos "grupos corporais" que se recupera aqui. Por outro lado, a autora parece enfatizar uma profundidade de apenas duas gerações. Seria a linhagem a'uwẽ-xavante limitada a este ponto? É difícil crer, dada a capacidade que alguns têm de traçar longas genealogias para o antropólogo – Vianna (2001), por exemplo, obteve extensas genealogias de Sangradouro. Mas sem dúvida a solidariedade mais intensa de uma linhagem parece ocorrer neste nível destacado por Lopes da Silva. Mas realmente não parece uma noção da qual se pode livrar facilmente. Ainda assim, ela se cruza com outra, a da entre-corporalidade como entre-pessoalidade.

A "unidade" do "grupo" corporal de germanos a'uwẽ-xavante expressa-se na extensão da germanidade para FBS, FFBSS etc., dados os conseqüentes efeitos de contágio que farão com que um *datsitsanawã* seja referido propriamente como *dano* ou *dadu'brada.* A opção pela aproximação também envolve estratégias de hierarquização: trazer alguém à intimidade de *dano* ou *dadub'rada* envolve assumir a hierarquia de idades e a possível atualização dos deveres recíprocos desta hierarquia: servir ao mais velho e, por outro lado, acolher o mais novo, o que pode envolver a concessão sexual da *esposa*. Pareceu-me comum entre os membros de uma mesma classe de idade que são *datsirewanhono* (da mesma metade agâmica e mesma metade exogâmica) ou entre qualquer

172 Recupera-se, nesse sentido, a crítica ao modelo de "grupos corporados" a partir da idéia de "grupos corporais" (Seeger 1980).

173 Compare-se o uso dos termos na mesma obra em inglês (Maybury-Lewis 1974) e na tradução de Lopes da Silva para o português (Maybury-Lewis 1984), respectivamente como "corporate" e "incorporado".

*datsitsanawã* que se encontre e com quem se engaje em intimidades – caso estejam na mesma geração de parentesco (isto é, caso não sejam *ĩ'ra/ĩmama 'amõ* etc.) – que disputem ludicamente sobre quem é o mais velho e o mais novo entre eles. "Os Xavante gostam de brigar com as palavras", disse-me uma vez Juvêncio, um *watsirewanhono* Pahöri'wa e filho de um meu *ĩdub'rada*. Participei de muitos jogos verbais deste tipo em que cada um tentava afirmar-se como mais velho. Entretanto, muitas vezes, "perder" como mais novo acarretava perguntas sobre a *esposa* do outro...

Assim se passa para outro aspecto da "unidade" do "grupo" corporal de germanos, que é o casamento entre grupos de *irmãos* (Maybury-Lewis 1984 [1967] e 1979), casamento real ou possível. Nesse sentido, toda *esposa* de *irmão* e *primo* é uma *datsidanã, cunhada* de homem, e todo *irmão* e *primo* do *esposo* é um *datsidaimama*, *cunhado* de mulher, o que se estende respectivamente para *irmã* da *esposa* (WZ, WFBD etc.) e *esposo* da *irmã* (ZH, FBDH etc.). Os dois termos, rememorando-se o sentido da partícula "*tsi*", significam algo como "aquela que é *mãe* comigo" e "aquele que é *pai* comigo". As relações entre essas *cunhadas* e *cunhados* é marcada por jocosidade e, como notado, possíveis atos sexuais.

Correlato a estes termos é a noção de *datsiwabdzu*, isto é, uma relação entre dois *irmãos* que podem dividir sexualmente suas *esposas* entre si[174]. A raiz da palavra tem sentidos aparentemente vagos, mas *tsiwabdzuri*, por exemplo, é traduzido como "convívio matrimonial, coito" (Lachnitt 2003) – sendo que a partícula "*-ri*", ao que me parece, tem um sentido próximo de "pré-", "pró-", talvez indicando um nexo causal, por assim dizer[175]. O tratamento de *datsiwabdzu* está ligeiramente relacionado a um comportamento perigosamente jocoso e a um reforço da intimidade entre os *irmãos*, pelo que indicam as brincadeiras do tipo em que fui envolvido.

Entre os *danhohui'wa,* muitas vezes um terceiro dizia-me para que eu dissesse que algum dos presentes – na categoria de *irmão*[176] – era meu *ĩtsiwabdzu*, e uma das brincadeiras deste tipo que

174 "Concunhado" poderia ser um termo aproximado, mas uma tradução assim remeteria a noção muito mais à afinidade, o que não parece tão apropriado, já que os homens relacionados são consangüíneos, num estado estremo de consangüinização. Por outro lado, nunca ouvi em campo o uso do termo em português, *concunhado*, tampouco a respeito desta relação específica.

175 Eis os sentidos que me parecem vagos: *wabdzu* é traduzido como "achar, encontrar" e *wabdzuri* é traduzido como "jogar, jogar fora, expulsar, afastar, chutar, lançar, criar" (Lachnitt 2003). Se a partícula "*-ri*" realmente implicar causalidade, poder-se-ia concluir que tudo que é encontrado por alguém foi, antes, lançado por alguém, o que parece fazer sentido conforme a ontologia mítica a'uwẽ-xavante aqui recuperada. E também conforme a epistemologia aqui adotada, afirmando que todo dado é dado por alguém.

176 Normalmente isso ocorreu com *irmãos mais novos*, porque sou de fato o mais velho dentre os *Ẽtẽpa* com quem convivi. Só pude experimentar esse clima jocoso junto a membros da mesma classe de idade ou, mais raro, em

fizeram comigo foi para que eu dissesse a outro: "Fulando, *ĩtsitsaiwari*" - "Fulano, eu como seus restos", o que gerava muitas risadas e, mais tarde, comentários bem humorados na reunião do *warã*. Tal frase tem uma conotação sexual que, novamente, remete o aparentamento à alimentação. Aparentamento entre dois homens que, no caso da relação sexual com a mesma mulher, dada a comunhão de sangue entre *esposos*, parece intensificar-se. Intimidade perigosa que se revelava no fato de alguns não gostarem da brincadeira, tendo eu ouvido um deles dizer que ser *ĩno* de um *waradzu*, tudo bem, mas *ĩtsiwabdzu* não... Inclusive porque eu não tinha nenhuma *esposa* na aldeia para reciprocar com ele. Enfim, o termo *ĩtsiwabdzu* é um vetor de simetrização na relação tipicamente assimétrica entre *irmãos*, mediado pela consangüinização potencial de uma mulher afim. Dado o caráter tão íntimo da relação entre um e outro *damrõ* (*esposo/esposa*) pelo *datsiwapru* (consanguinização) e pelo *dahöiba* (o corpo, a pessoa), a competição pela mesma posição relacional, pela mesma pessoalidade, parece iminente em se tratando da relação entre dois *datsiwabdzu*. Talvez por isso as relações entre *irmãos*, dentro de casa, demandem tanto respeito: porque a agressividade das vias de fato, quando se manifesta entre eles, pode ser extremada.

Das pouquíssimas brigas que presenciei[177], três delas foram entre *irmãos*. Uma na forma de luta corporal, conforme as técnicas do *wa'i* (iniciada porque o mais novo teria furado com uma faca

---

referência a eles por terceiros. Quando um homem mais velho, de outra classe de idade, admitia ser meu *ĩtsiwabdzu*, o fazia com alguma discrição e certa vergonha. Acredito que isso se deva ao fato de que o termo remeta a uma obrigação dele comigo, como mais velho, a possibilidade de ceder sua *esposa*, e também ao caráter simetrizante que o termo exerce sobre a relação assimétrica entre *dadu'brada* e *dano*, o que resultaria numa perda para o mais velho.

177 Quando digo "brigas" refiro-me a ataques manuais bem sucedidos – ou seja, pelo menos um dos envolvidos consegue acertar ou ferir o outro com um ou mais golpes – em que o caráter lúdico da relação fica a beira de situações mais sérias e perigosas. É comum entre os A'uwẽ-Xavante agredirem-se de maneira ordeira ou simularem lutas, socando revezadamente o braço um do outro, agarrando-se e até fingindo golpes de faca. Muitas vezes essas lutas alternam momentos de carinho entre os contendores, o que observei entre companheiros de classe de idade. Das mais graves, presenciei à distância uma tentativa de agressão tragicômica em que um homem bêbado perseguia sua *esposa* entre uma casa e outra, cena que foi observada em tom grave e comentada a mim por um adolescente desta maneira: "guerra mundial". Outro caso que presenciei quase resultou em briga entre pessoas de metades exogâmicas diversas, já que os envolvidos se desafiaram numa espécie de *wa'i* e o perdedor, alcoolizado, levantou-se e segurou o outro pela camiseta, ficando ambos nesta situação de segurar-se e empurrar-se, intimidando-se mutuamente, até que foram separados por alguém que, dada a situação específica, podia reclamar ascendência hierárquica sobre os dois (*irmão mais velho* de um e patrono do outro). Outra luta (o embate subseqüente à primeira luta entre *irmãos* narrada no corpo do texto) foi separada de forma semelhante: estando os dois contendores rolando no chão, um membro da metade exogâmica oposta e da mesma classe de idade resolveu interferir separando-os e, para isso, reclamou sua ascendência bradando: "*tsi're'wa, tsi're'wa*!" - ou seja, sua demanda apaziguadora devia ser atendida pelo fato dele ser do outro lado.

o pneu da bicicleta do mais velho), durante a qual os envolvidos mantinham certo nível de bom humor, sucedida pelo desafio do perdedor a outro *irmão* da mesma classe de idade, presente no local. Outra envolvendo mais violência, com socos e pontapés entre dois homens jovens por mim desconhecidos – foi durante um grande festival numa das aldeias em que vivi e me foi dito que era para não me preocupar, afinal eram dois *irmãos* e a briga foi separada por seus familiares.

Um parêntese sobre o uso do álcool: a ingestão de bebida alcoólica, hoje em dia, é comumente responsabilizada pelos casos de violência de que se tem notícia. Os A'uwẽ-Xavante não têm um consumo cerimonial de fermentados alcoólicos herdado dos antigos, nem costumam produzir tais bebidas, considerando-as uma influência *waradzu*. "Paulinho"[178] Anderson Tsere'u'rã, *filho* do *danhimi'ihö'a* da aldeia Belém (Paulo César Tsere'u'rã) e líder dentre os *Ẽtẽpa* da aldeia, aconselhou-me certa vez, durante uma reunião noturna do *warã*, depois de saber que eu gostava de cerveja: "*watsi'utsu*[179], cuidado com bebida alcoólica, não bebe, é muito perigoso". Quanto ao caráter do álcool na vida a'uwẽ-xavante, Eduardo Carrara (2010) apresenta uma pesquisa sobre o consumo desta bebida e seus efeitos bioquímicos a partir de um viés simbólico e emocional. Partindo de uma concepção de consubstancialidade entre corpo, mente e cérebro, afirma que o sujeito embriagado se desprende momentaneamente de sua "formação corpóreo-mental coletiva", distanciando-se do "ethos" a'uwẽ-xavante. Vindo ao encontro de Carrara, mas partindo de outra paragem teórica, eu diria que o não uso do álcool e substâncias embriagantes na vida cerimonial a'uwẽ-xavante está diretamente relacionado a uma ênfase na pacificação ou, para usar palavras que ouvi algumas vezes em campo de vozes mais filosóficas, como a de Paulo César, ao caráter pacificador da agressividade a'uwẽ-xavante, a "guerra de pacificação"[180]. Pacifismo guerreiro que, no discurso de Hipãrĩdi, por exemplo, manifesta-se na atitude *acolhedora* dos *a'uwẽ uptabi.* O próprio Adão Top'tiro me disse, traduzido por Catarina, que o *A'uwẽtede'wa*, "que mata onça" (e que, sabe-se, mata "branco"), "gosta de paz". Isso tudo parece ir ao encontro de uma predação familiarizante muito característica dos A'uwẽ-Xavante, coerente com seu reforço do ritual lúdico

178 Pelo que me foi dito na aldeia, Paulinho seria um apelido de Anderson, em referência ao nome de seu pai.

179 *Watsi'utsu* é o termo usado entre membros da mesma classe de idade porém de metades exogâmicas opostas.

180 É assim que parece se definir a posse territorial a'uwẽ-xavante. Certa vez, respondendo uma pergunta minha sobre cerâmica, Paulo César disse-me: "aqui perto tem muito caco de cerâmica de séculos atrás, quando nossos ancestrais pacificavam essa área, que tinha muito *Tsi'rétede'wa*, índio pigmeu". O leitor deve-se lembrar das histórias sobre os *Tsi'rétede'wa* (ora chamados de *Tsiretede'wa*) mencionadas acima. Pois essa terra era de outro, mas eles tomaram e só o fizeram porque pacificaram, a paz carrega uma idéia de cancelamento de inimizades, vinganças, dívidas, é como a justiça. *Töibo pari* ("pronto, apagou", "pronto, está limpo", "acabou limpo"), eles dizem quando se completa uma troca, se cancela a dívida de algo prometido. Eles tornaram o lugar propriamente habitável, humano.

como atenuante da guerra e do papel da vida ritual na contínua gentificação de suas pessoas. Além disso, suas cerimônias e jogos me parecem tão complexos e extenuantes, com sua profusão de cargos e pequenos ritos, classes e metades, pinturas e adornos, corridas e danças intermináveis, complexas canções sonhadas e memorizadas a cada novo ciclo etc. que – para mim – tentar praticá-los bêbado seria quebrar a cabeça e o corpo, ainda que raros casos de embriaguês apareçam aqui e ali em algum ritual[181].

Quanto ao termo *datsitsanawã*, é provável que tenha relação com aquele glosado por Maybury-Lewis (1984 [1967]) como clã: *ĩsna'rada*, "raiz", que é revisto por Coelho de Souza (2002: 266) como *ĩtsana'rada*: "início", "começo", "raiz de árvore" (que no genérico seria *datsana'rada*). "*'Rada"* é o radical da palavra "primeiro", "princípio" "anterior" e *"tsana"* é glosado por Lachnitt (2003) como "intestino". O "*-tsi-*" já foi apresentado aqui como tendo o sentido de reflexividade, bem como o de uma relação mútua ou recíproca. Já *"wã"* tem o sentido de "tronco (do corpo)" e, por extensão, "corpo", e também "dividir, partir" (Lachnitt 2003).

Ou seja, estamos de volta à parte do corpo, à entre-parcialidade e entre-corporalidade, mas também de volta a uma filosofia corporal da digestão, para falar nos termos de Lévi-Strauss, associada em *datsana'rada* com o começo, o princípio, talvez uma pré-digestão.

A relação com a raiz é também interessante quando se nota, em campo, que os conhecimentos fitoterápicos e mágicos a'uwẽ-xavantes são baseados no uso de remédios, *dawede* (*wede* quer dizer "pau", "madeira"), os quais eles sempre traduzem por "raiz", e são conhecimentos costumeiramente transmitidos através dos laços de parentesco. Lopes da Silva (1986 [1980]) já tinha notado que os conhecimentos mágicos são passados de *pais* e *mães* para *filhos*, e também entre *esposos*. Rosa Bueno (1998), numa pesquisa de mestrado pouco referida pela literatura sobre os A'uwẽ-Xavante, estudou suas práticas de cura, mostrando como são transmitidas dentro da *família*, de *pai* para *filho* e, no que concerne às mulheres, o *pai* costuma transmiti-los para *filhas* viúvas, mas

181 Acompanhei um rito em que dois dos quatro atores principais, que fariam uma corrida com cestos de carne presenteando os futuros personificadores de dois dos principais cargos da classe de idade (*Tébe* e *Pahöri'wa*), estavam bêbados. Antes dos preparos do ritual, numa vila *waradzu*, um deles gastou quase todo seu dinheiro em latas de cerveja, dividindo a bebida com o segundo e desafiando os demais presentes a entornarem – o que já era, em si, um ritual de dádiva agonística –, baseado na prerrogativa de desafiante da metade exogâmica oposta. No caminho de volta à aldeia, depois das pinturas, enfeites e cestos feitos, era notável o silêncio, a vergonha e a reprovação dos demais em relação aos dois embebedados. Para terminar, ambos tiveram de ser ajudados a carregar os cestos de carne, no ápice do rito do *manadö*, do meio da aldeia até as casas dos respectivos presenteados, pois não agüentaram fazer isso sozinhos. Perderam a corrida para seus adversários exogâmicos, para a gozação discreta dos membros do outro clã que os assistiam.

que a transmissão[182] deste conhecimento também atravessa os cortes do parentesco. Em campo, tive pelo menos um dado curioso sobre isso: um companheiro de classe de idade, ao buscar comigo no mato a raiz de *dzara're* (ou *dzara'repa*), usada para males respiratórios e diversas outras enfermidades (sendo também fumada junto com tabaco), disse-me que foi seu *sogro* quem lhe ensinou o uso da planta.

Numa das aldeias, para que eu pudesse questionar as pessoas a respeito de suas *famílias*, algum a'uwẽ-xavante instruiu-me que eu deveria perguntar-lhes sobre *datsarina'rada.* As pessoas, assim questionadas, normalmente tornavam-se mais pensativas e passavam a fazer referência à história de sua *família* em termos de origem territorial ou a algum antepassado mais próximo, seus *avós* ou *bisavós* (termos descritos a seguir), ou então declaravam desconhecê-la. "*Tsarina*" é glosado por Lachnitt (2003) como "de acordo com, coerente, seguindo atrás de", sendo que *"na"* significa algo como "em", "com" ou "de", e "*tsari*" é traduzido como "arrastar, puxar, morder, picar" - sendo que *"tsa"*, além de usado para picadas de inseto[183], refere-se a "comida" e "alimentação" (e "*-ri*", como se conjecturou, tem alguma relação com o sentido que damos para "pré-" ou "pró-" em português).

Teria o provérbio "parente é dente que morde a gente" uma ascendência centro-brasileira?

Com *datsarina'rada* temos uma noção bem próxima de um fluxo digestivo ou pré-digestivo no qual os ascendentes de uma pessoa aparecem como aqueles que a "arrastam", "puxam" e "mordem", um indicativo muito interessante do <u>sentido da predação e da alimentação na cadeia de contágio do aparentamento a'uwẽ-xavante, indício de uma cadeia alimentar ordenando o princípio de *descendência*</u> - descendência num sentido mais selvagem, errante em relação ao conceito antropológico, tomando na expressão a'uwẽ-xavante uma combinação entre o prescrito e o performativo.[184]

---

182 Uso o termo "transmissão" partindo da reflexão sobre a dádiva, no sentido de que todo dado (por alguém) é também transformado a partir das novas alianças e relações nas quais as pessoas estão envolvidas, o que é passado se altera pelo presente, misturando as pessoas sem torná-las idênticas (ver Falleiros 2005). Tenho defendido uma leitura positivadora de termos como transmissão e tradição: não é preciso livrar-se deles para criticar leituras essencialistas a seu respeito. Qualquer termo pode ser prejudicado pelos sentidos que lhe são dados – como o termo "relativismo", por exemplo, que se distanciou prejudicialmente da teoria da relatividade –, é preciso retomá-los e transformá-los.

183 Fui picado no pé uma vez por uma formiga que causou-me uma dor intensa e duradoura por toda a perna, e disseram-me que se tratava de *matsa*, o que se traduz literalmente como "que pica".

184 Como me disse Hipãrĩdi: "tem de pesquisar a descendência", os ascendentes, para descobrir se alguém é *a'uwẽ uptabi*. Mais argumentos sobre a relação entre os elementos performativos e prescritivos da *descendência* serão apresentados a respeito das narrativas de origem dos clãs, no subcapítulo sobre rituais de aparentamento.

Esta filosofia pré-digestiva da *descendência* pode remeter à antropofagia, numa concepção proto-modernista do termo ou, para se usar a idéia cara às hipóteses que apresento – e também à hipótese do dravidianato amazônico - numa certa concepção de predação ontológica. Mas uma predação ontológica atuando no seio da própria família agnática. Por ora, pode se dizer que o termo parece condizente com a idéia de que, nas relações de proximidade, a consangüinidade é o termo englobante, e não a afinidade. Mas, neste caso, envolvendo uma espécie de tropo endo-canibal intensivo, fazendo da metáfora canibal algo não exclusivamente homólogo à afinidade. Ou seja, a consangüinidade já envolve, em si mesma, a diferença. Assim como a unidade mito-original já é, em si, múltipla, dotada de diferenciação indiferenciante.

Em relação a este problema do tropo antropofágico, talvez não por acaso nota-se que a distinção entre bride service e bride welth não se aplica ao caso a'uwẽ-xavante. Explico: segundo Viveiros de Castro (1993: 186-192), a partir da teoria de Collier e Rosaldo (1981), nas "brideservice societies" (neste caso, amazônicas) prevaleceria o princípio de que uma mulher só se troca por outra mulher, uma pessoa só se troca por outra pessoa, seja cativa, seja morta, o que de um ponto de vista de associação mitoprática entre afins e canibais daria ao afim uma espécie de crédito canibal sobre aquele que recebe uma esposa (mas que não dá outra mulher em troca), colocando este a serviço daquele. Isto porque não aconteceria na paisagem amazônica uma "intercambialidade maussiana entre pessoas e coisas" típica de uma "bridewelth society", segundo o autor.

Com relação a isto, uma primeira ressalva (dividida em duas): o sentido maussiano de dádiva, por um lado, não é contrário à noção de que só se intercambia uma pessoa por outra pessoa, ou o mesmo pelo mesmo. Por outro lado, a dádiva maussiana envolve uma mistura ou contágio entre pessoas, coisas, corpos[185]. Com isso, uma troca entre coisas diferentes não seria realmente uma troca, mas uma vinculação recíproca, dois vetores inversos de contágio. Isto é, riquezas não seriam (meramente) trocadas por noivas, ainda que (ou porque) a dádiva que alguém dá liga-se intimamente à sua pessoa, como algo de si. A dádiva não deixa de ser um fluxo de personitude, não deixa de ser pessoa.

Uma segunda palavra: no casamento a'uwẽ-xavante operam tanto serviços do *marido* para a *família* da *esposa* – com seu trabalho e caça diários indo diretamente para ela e seus parentes, sendo ele o auxiliar do *sogro* na construção da casa e também vítima da avidez do *irmão* de sua *esposa* sobre suas posses (Maybury-Lewis 1984 [1967]) – quanto o aspecto publicamente ritualizado da dádiva da *Adabatsa* – a "comida da noiva" – que o noivo dá de presente para o *padrinho de*

185 Ver Falleiros (2005) para uma recuperação deste debate a partir de Mauss e seus comentadores.

*casamento* da noiva.[186]

Para a *Adabatsa*, os parentes do noivo saem à caça até juntarem uma grande quantidade de carne que é moqueada em jiraus, como presenciei, e, no dia da cerimônia, colocada dentro de um vasto cesto (*tsi'õtõ höpö*) que o noivo, ajudado também por seus parentes, carrega nas costas, com a alça pendurada em sua testa, até a casa da noiva.

186 A *Adabatsa* não seria a única dádiva pública envolvida nos ritos de casamento, contudo. Antes dela, com o acerto de casamento, que Giaccaria e Heide chamam de "noivado", existem constantes dons de bolo de milho ou feijão da *mãe* da noiva, ainda menina, para a *mãe* do menino (e também para o futuro *genro*) e dons de caça: o "pai do menino […] vai caçar e divide a presa ao meio com a família da menina" e, quando já *wapté* (adolescente) este, depois de caçadas especialmente voltadas para isso, "vão à casa da mãe da futura esposa onde os depositam" (Giaccaria e Heide 1972: 144-145). Este é, como se pode ver, contudo, um circuito de dois fluxos entre afins, diverso da *Adabatsa* que envolve um o "padrinho da noiva", *danho'rebdzu'wa.* Também no dia do "noivado público" e em momento posterior, existe uma dádiva de bolo feita pela *mãe* da noiva, mas esta vai para o *danhohui'wa* (patrono) do noivo (Giaccaria e Heide 1972: 176) que provavelmente é o *datsimiwainhõ*, portanto alguém do mesmo clã da própria noiva. Oliveira (2011) tem informações interessantes a esse respeito: segundo sua *mãe* e sua *irmã* adotiva a'uwẽ-xavante, na aldeia onde acompanhou o *Danhono*, dá muito trabalho fazer o bolo (*tsada'ré*), por causa disso o noivo não teria "o direito" de recusar o casamento: o bolo presenteado ao noivo gera uma obrigação de casamento. Sendo os bolos nesta aldeia feitos de arroz, atualmente, diz que antigamente eram feitos somente de milho, o que é associado à descoberta do milho por uma mulher junto aos periquitos. Outra situação referente a esses bolos femininos, que não pude observar em campo por estar entregue a uma outra atividade ritual, simétrica oposta (em gênero) à atividade narrada por Oliveira, foi a corrida das *esposas* dos *danhohui'wa* para pegar os bolos destinados a eles, sendo que essas mulheres eram ajudadas por homens da classe de idade acima à dos *danhohui'wa* à época (*Ẽtẽpa*), os *Tirówa* (2010: 56-63). Pergunto-me que mulher teria pegado o bolo de meu *inhimiwainhõ.* Enfim, enfatiza-se a distinção entre dons femininos – bolos – e masculinos – caça.

Esta comida será retirada pelo *padrinho* ou *pai* substituto da noiva, seu *danho'rebdzu'wa,* que, como mencionado acima, é um *irmão* da *mãe* (MB, MFBS etc.) da noiva. Este homem pode ser, coincidentemente, um *pai* (*damama*) ou *tio* (*damama 'amõ*), um *irmão mais velho* (*dadub'rada*) etc. do próprio noivo, porque, sendo *irmão* da *mãe* da noiva, é membro da metade exogâmica do noivo. Este *padrinho de casamento* e *pai* substituto recebe a *adabatsa*, sendo o responsável por distribuir a carne para as casas de toda a aldeia (Lopes da Silva 1986 [1980]).

Acompanhei uma cerimônia destas na aldeia Abelhinha em que a noiva vivia na casa da *irmã* do noivo - por ser *ĩtsitsanawã* (familiar) do *ĩtsa'omo* (ZH) do noivo. O noivo, tendo seu *pai* juntando uma grande quantidade de caça para tanto, carregou o pesado cesto cheio de carne moqueada auxiliado por outros homens, incluindo seu próprio *ĩtsa'omo*.

Este caso que acompanhei é um tanto atípico perante os exemplos da bibliografia (fundados em casamentos de jovens recém-iniciados), pois se tratou de um segundo casamento entre dois adultos. (Houve inclusive um burburinho na noite anterior, causado pela outra *esposa* do noivo, no que a *irmã* do noivo dizia para a outra aceitar, pois assim era seu *dahöimanadzé,* modo de vida, jeito de ser a'uwẽ-xavante). Neste caso não só se manifesta uma aparente consumação de troca de *irmãs*, acompanhada de dádiva alimentar, como também um claro auxílio do *ĩtsa'omo* ao *ĩ'arewa* (WB) para que este levasse o presente de casamento da noiva, sendo esta tão ou mais familiar do auxiliador quanto este é do noivo.

Mas o que deve ser ressaltado, a fim de se considerar o que se passa na *Adabatsa*, são dois pontos. Primeiramente, o intrigante fato etnográfico da comida da noiva acabar caindo em mãos de um parente consangüíneo do noivo (isto é, da mesma metade exogâmica). Em seguida, o feito etnológico de que, conforme a figura do crédito canibal envolvido no casamento, tal crédito seja saciado (ao menos temporariamente) a partir da substituição do noivo pela carne de caça da comida da noiva. Numa imaginação antropofágica, seria como se o noivo substituísse sua própria carne pela carne de caça. Ligando os dois pontos, observa-se que, mediado pelo casamento, o que ocorre no caso a'uwẽ-xavante é que o noivo entra em relação indireta com alguém que poderia ser seu *pai* (ou *irmão*) e o alimenta como na figura endo-canibal - mas agora de maneira, por assim dizer, extensiva (mediada pela noiva).

Neste caso, a caça seria um tropo do endo-canibalismo ou, no mínimo, de um canibalismo imaginário em que as fronteiras entre a consagüinidade e a afinidade estariam nubladas por uma estratégia de cognação, aquela que junta a noiva e seu *padrinho*. A instituição do *danho'rebdzu'wa*

transforma alguém que poderia ser um *irmão* ou um outro *pai* do noivo em um *pai* substituto da noiva, que passaria a ser chamado por ela de *ĩmama*, porém mantendo uma evitação atitudinal, ao contrário da relação que ela tem com seus *pais uptabi*.

Para o noivo uma operação recíproca e inversa aconteceria: alguém do seu lado tornar-se ia, com a *Adabatsa*, seu afim, seu *sogro*. Mas nem sempre. Porque, segundo Lopes da Silva, "[u]m "pai" (*ĩmãmã* ou *ĩmãmã 'amõ*[187]) nunca pode se tornar um "sogro", dizem os Xavante" – "[m]as um irmão pode e é realmente considerado como tal pelo *marido* da *Adabá* que tenha sido pintada [e ornamentada] pelo mais velho dos irmãos"[188] e só assim "o casamento marca um distanciamento, uma separação entre homens do mesmo "lado"" (1986 [1980]: 97).

Desse modo, a figura endo-canibal mediada pelo casamento deve ser ignorada somente a respeito de um *irmão*, não de um *pai*. Lopes da Silva oferece uma possível explicação para isso ao dizer que a relação precisa ser estabelecida "entre dois indivíduos que estejam "separados": se já estão separados pela geração, isto é, se são *ĩmãmã amõ/ĩ'ra*, não precisam separar-se novamente pela instituição conceitual de uma relação de afinidade (expressa na adoção de termos recíprocos *ĩmapre'wa/ĩtsa'omo*, ou seja, sogro/genro)", o que envolve uma "alteração da terminologia e do comportamento entre os homens envolvidos" (1986 [1980]: 101-102).

Esta explicação é válida, mas acredito que possa haver mais uma: um *pai* e um *filho* não podem ser *ĩtsiwabdzu* um do outro, isto é, não são considerados como compartilhadores de mulher, mas *irmãos* sim. Deste modo, parece necessário que o *irmão* do noivo que é *pai* substituto da noiva deixe de ser, portanto, um possível parceiro sexual de sua *filha* substituta. Trocando em graúdos: quem pratica o endo-canibalismo figurado sobre outro, mediado por uma mulher, não pode praticar a antropo-comensalidade figurada (sexual) mediada por uma mulher com o mesmo outro. Haveria aí um paroxismo, uma vertigem, entre afinidade e consangüinidade.

Por outro lado, isso também parece ser um corolário da evitação existente entre *sogro* e *nora* (*tsaihi*) porque, se *pai* e *filho* não dividem mulher, a *esposa* deve evitar o *pai* de seu *marido*. Diferentemente de como glosa Maybury-Lewis (1984 [1967]), que apresenta o termo como *irmã* da *esposa* (WZ, WFBD etc.), *tsaihi* é a palavra que ouvi sendo usada para *nora* (SW), também chamada de *datsani'wa*. Foi-me dito que deve se tratar a *nora* com muito respeito e evitação, ainda que ela deva estar a serviço dos *sogros* (isto é, a qualquer um que seja chamado de *ĩmama* por seu *esposo*).

187 Lopes da Silva opta pelo uso do "~" para indicar a nazalização de vogais depois de "m", opção que não faço dado que toda vogal depois de "m" e "n" é nazalizada em *a'uwẽ mreme*.

188 Isto é, pelo *danho'rebdzu'wa* da noiva que é um *ĩdu'rada* do noivo.

Na escola de uma das aldeias, por exemplo, durante certo período, trabalhou como cozinheira a *esposa* do *filho* de um meu *ĩdub'rada*, e os *irmãos* e *primos* deste apareciam vez ou outra na hora da merenda escolar para pegar um pouco da comida que ela tinha feito. Esse serviço de comida certamente se opõe à – ou substitui – aquela outra forma de se "comer" que também faz seu sentido figurado no português brasileiro. Vez ou outra, também, o *marido* desta mulher, *ĩtsiréwanhono* (isto é, meu companheiro de classe de idade e também de metade exogâmica, por ser *Po'redza'ono*), vinha à minha residência na aldeia acompanhado de sua *esposa* que se portava, em relação a mim (sobretudo na presença dele) em plena atitude de vergonha. Certa vez, quando estávamos os *Ẽtẽpa* no mato ensaiando cantos para um ritual, outro *watsiréwanhono* (meu *ĩno* e *ĩmama* do *marido* desta mulher) fez uma piada a respeito da carne que este tinha trazido para o lanche, dizendo que era *tsaihinhi* (isto é, "carne de *nora*"). Isto soou como falta de respeito e o *marido* certamente não achou graça. Ou seja, além da proibição de endogamia clânica e da relação entre parentes de gerações contíguas e metades exogâmicas opostas, também parece haver um tabu – conexo ao anterior – da relação entre *sogros* e *noras*.

Um parêntese sobre as relações alimentares entre homens e mulheres: Lázaro Tserenhemewẽ disse-me uma vez que não se deve aceitar comida das mãos de outras mulheres que não sua própria *mãe*, sua *esposa* ou então alguma mulher mais velha do mesmo *clã*. Nunca da *irmã* ou de outra mulher como a *nora*, por exemplo. Caso outra mulher faça comida para você, ele me disse, você deve se servir diretamente, pegar a comida você mesmo. Caso contrário, "fica fraco". É a transmissão da comida da mão de uma mulher para a mão de um homem que se cerca deste tabu. Tomada deste ângulo, a comida é menos metafórica do que metonímica, vetor de contágio perigoso entre certos corpos pessoais. Também parece haver aí uma questão de iniciativa, de quem *pega*, *mrami*, captura. Pois aceitar uma oferta por iniciativa de alguém parece, também, aceitar ser capturado. Segundo o que outros me disseram, afirmando que recebiam comida dada por suas *cunhadas*, creio poder estender a permissão da *esposa* à *cunhada*. Entretanto, conforme pude observar, a proibição da *irmã* não parece valer para os não iniciados: os adolescentes no *Hö* comumente recebiam comida trazida pelas mãos de suas *irmãs*.

Deve ser dito, quanto à relação de afinidade hierárquica, que a vergonha[189] presente na relação entre *sogros* e *noras* vale para a relação entre *sogras* e *genros*: quando estive em uma

189 O dicionário de Lachnitt (2004a) dá para "vergonha" os termos *danhitsé*, *dawadzé*, *rowadzé*. Só a palavra "respeito", *datsimiwadzé* (correlata reflexiva dos termos acima) foi-me ensinada a partir de um ocorrido, uma brincadeira inapropriada, no que a outra pessoa (um *wapté*) retrucou: "*emahãta atsimiwadzé?*", algo como "cadê seu respeito?", disseram-me.

terceira aldeia em companhia de um *watsiréwanhono* (da mesma metade exogâmica e mesma classe de idade), este ficou claramente constrangido ao descobrir que uma mulher a quem ele estava tratando por *ĩtébe* (*tia*, FZ) - com a qual se mantém uma relação franca e amigável - era na verdade sua *sogra*, já que um *primo* seu *muito próximo* estaria namorando a *filha* da mesma mulher.

Percebe-se que todas essas proibições prescritivas dependem da relação performativa que se tem com as pessoas em questão. Uma pessoa numa determinada escala geracional de parentesco pode ser tanto um *sobrinho* de mulher (BS etc.) quanto um *genro*, tanto uma *da'rawapté* de homem (ZD etc.) quanto uma *nora*, tudo é condicionado pelo grau de proximidade entre essas pessoas, e entre elas e os familiares que as unem a mim: certamente o *genro* da *irmã* de meu *pai* pode ser considerado alguém tão próximo a mim que ela passa a ser, conseqüentemente, minha *sogra* – mas talvez eu seja mais próximo dela do que dele, então posso ter relações amigáveis com ela (ainda que não sexuais, certamente!) sem preocupar-me com a vergonha. Sem contar, obviamente, o fato de que, antes de se tornar minha *sogra uptabi* (caso eu me case com sua *filha*), uma mulher certamente poderia ser tratada por mim como *tia* (do lado paterno). A variação está em função da estratégia de aparentamento que eu escolher, ou que meus familiares escolherem, mas as escolhas não são totalmente livres, elas se encadeiam, uma acarreta efeito sobre a outra. Além disso, existem alguns tabus mais fortes que os outros, um *chefe* pode não se importar com que os outros vão pensar e envolver-se romanticamente com a *filha* da *irmã*, mas isso pode justificar o desgosto e o abandono de outros. Como já dizia Maybury-Lewis, ainda alheio às teorias da corporalidade e às estratégias de cognação, o parentesco a'uwẽ-xavante é "uma questão tanto de política quanto de genealogia" (Maybury-Lewis apud Lopes da Silva 1986 [1980]: 169). Além disso, essas solidariedades e conflitos se entrecortam por outros de outra espécie: os de classes de idade, por exemplo. Neste caso, uma pessoa com quem se mantêm um tipo de relação no âmbito do parentesco pode manter outro no das classes de idade, basta saber como acionar os eixos diferentes. Por exemplo, a mesma mulher supracitada a quem trato por *tsaihi* e que mantém frente a mim vergonha e evitação, dependendo da situação pode dirige-se a mim com solidariedade franca ou incentivo, chamando-me de *watsi'utsu*, por sermos da mesma classe de idade.

De volta à cadeia alimentar etária do parentesco a'uwẽ-xavante, tomem-se os termos para *avós* (FF, MF, FFB, MFB etc., bem como FM, MM, MMZ, FMZ etc.), que são o mesmo tanto em referência ao lado paterno quanto ao materno: *ĩ'rada* (meu *avô*, minha *avó*), *da'rada* (termo não possuído). O que faz misturar, na terminologia relacional, o que deveria estar separado segundo a definição das duas metades exogâmicas (porém de acordo com certas práticas dravidianas, como

salientado acima). *'Rada* quer dizer "anterior", "primeiro" (Lachnitt 2003). *Ĩhi'rada* ou *dahi'rada* refere-se aos antepassados (aos velhos – *dahi* – anteriores, os primeiros velhos), o que muitas vezes aparece no discurso a'uwẽ-xavante como *bisavós*, mas que parece ter um caráter bem menos preciso em termos genealógicos, fazendo referência sobretudo a mortos (não restrito, portanto, a FFF, MFF etc.) – além de ser usado no sistema de classes de idade em referência aos patrocinadores dos patrocinadores da classe de ego: um indicador do paraparentesco presente neste sistema.

Assim, se a linha agnática ainda faz sentido para se pensar os a'uwẽ-xavante – considerando Lopes da Silva (1986 [1980]) e Vianna (2001) a respeito da linhagem, e sua relação com a "unidade do grupo de germanos" – sobretudo quando os próprios a'uwẽ-xavante usam o termo *linhagem*, por outro lado a profundidade dos termos de parentesco não alcança mais que uma quarta geração genérica, *dahi'rada*, com quem as distâncias genealógicas são imprecisas. O que não impossibilita, em tese, que se faça a conta das distâncias a partir de outros termos, por exemplo: *avô* do *pai*, *avô* do *avô* – nem que se tracem genealogias mais longas como a traçada pelos informantes de Vianna (2001).

Quanto à etimologia, *hi*, além de se referir a velho, antigo, também quer dizer "osso" e "perna". Mantendo em mente a filosofia corporal a'wuẽ-xavante, talvez pudesse se pensar nos velhos tanto como base que mantém os A'uwẽ-Xavante em pé como a parte dura do corpo coletivo, porém aquela mais próxima do além, já que a ossada é o resquício de um *dahöiba* que já se foi. Esse tipo de analogia é apressada, demandaria uma investigação sobre os sentidos dos ossos para os A'uwẽ-Xavante. Mas a importância dos velhos para eles já foi documentada, os velhos são aqueles que mais conhecem a vida a'uwẽ-xavante, sempre são referidos quando se trata de alguma verdade que o locutor não sabe explicar: é assim porque os velhos dizem que deve ser, os velhos sabem, os velhos gostam ou não gostam de que algo seja feito. Os velhos estão mais próximos do poder original, da potência cósmica. Porque vieram primeiro e porque estão, de certa forma, retornando para lá.

A literatura sobre os A'uwẽ-Xavante afirma que os homens idosos ocupam uma posição político-econômica *hors concours* – mais distantes dos problemas do facciosismo, com uma posição de honra no grupo doméstico, muito provavelmente chefiado por seu *genro* (Maybury-Lewis 1984: 147–148) – além de ter sido dito que não "têm" mais nome pessoal, já que teriam doado todos (Lopes da Silva 1986: 84–85). velariam pelos valores míticos gerais e estariam cada vez mais próximos dos ancestrais, ainda que seus espíritos sejam rogados pelos parentes vivos em busca de auxílio (Graham 1990: 85–91). Essas conclusões dos etnógrafos mais antigos, olhadas a partir do

meu trabalho de campo, parecem bastante categóricas, operando uma visão esquemática sobre a velhice, o que é importante na comparação com outras idades. Mas devem ser vistas em suas nuances. Os velhos continuam tendo voz ativa na política e sua palavra é a mais respeitada. Continuam também sendo referidos, ao menos na relação comigo, por seus nomes próprios, principalmente nomes em português.

Quanto aos sonhos, que me parecem uma chave importante para a compreensão do mundo a'uwẽ-xavante, é comum que se sonhe com as pessoas de parentes mortos conhecidos em vida. Seu *dahöiba uptabi*, sua pessoa mesmo, parece ter uma duração em se tratando da vida após a morte. Vanderlei Dadu, algum tempo depois da morte de José Pedro, de acordo com sua função de *'Wamarĩtede'wa*, sonhou com o *avô*, narrando em seguida o sonho que teve no *warã* da aldeia Belém, passando para todos uma mensagem de bem aventurança e tranqüilidade a respeito do falecido. Outro exemplo, ainda que não seja de sonho com um velho: quando viajei junto de Tseredzaró e nos hospedamos nesta mesma aldeia Belém, ele pediu-me para ajudá-lo a "puxar" um canto para os *wapté*, já que ambos éramos *danhohui'wa*, canto que ele tinha captado em sonho com seu *primo* falecido.

Além do reconhecimento da personalidade do morto, os encontros com os mortos em sonho não parecem ser marcados por inimizade ou antagonismo.

Isso acontece com a maioria dos encontros sonhados através dos quais se *pegam* cantos e nomes, já que não são apenas os mortos que cantam e transmitem nomes em sonho, como já comentado. O canto sonhado por Tiago, por exemplo, com seu cão saudoso que voltou para lamentar sua própria morte (cometida por outrem, não pelo próprio dono), parece muito mais marcado pela amizade do que pela inimizade. Ou o sonho de Lázaro com o veado que cantava porque se sentia sozinho. E mesmo o sonho de Adão Top'tiro com uma canção de seu filho que, no momento, estava longe de casa. Nesse sentido os sonhos a'uwẽ-xavante parecem se distanciar, ainda que não radicalmente, dos sonhos dos Parakanã, documentados por Fausto como uma extensão da guerra através de uma apropriação e fidelização de um inimigo onírico por um matador (Fausto 2001). Aliás, a associação entre sonho e *'Wamarĩtede'wa*, dono da madeira de *'wamarĩ* e de suas características pacificadoras (ao *'Wamaritede'wa* está interdita a vingança: "se alguém brigar com você, não pode brigar de volta", disseram-me), distancia-o mais da guerra e do assassinato do que o sonhador parakanã. Mesmo que, no caso Parakanã, haja também um movimento de pacificação do inimigo – porém através de um homicídio cometido pelo próprio sonhador. O que há em comum entre ambas as capturas oníricas é que a pessoa encontrada em sonho a'uwẽ-xavante, como o

xerimbabo (animal de estimação semelhante ao *danhimidzama* a'uwẽ-xavante) parakanã, também não parece receber nada em troca daquilo que dá. É como se o *dahöiba uptabi* (a própria pessoa) daquele que está em condição de alteridade reconhecesse abertamente aquilo que pode evitar reconhecer em vigília: que está em dívida com aqueles que permaneceram gente mesmo.

A música capturada em sonho a'uwẽ-xavante também parece atuar, a seu modo peculiar, numa "produção ritual do interior" (Fausto 2001) em ligação direta com o exterior.

Por outro lado, o aspecto de filiação adotiva existente no caso do sonho parakanã se torna mais vago para o caso a'uwẽ-xavante, já que não se estabelece um vínculo permanente com as pessoas encontradas em sonho – cada sonho pode envolver contatos com pessoas diversas de um sonho anterior – e nem sempre é o caso de se relacionar com um cativo ou adotado. Talvez essas nuances do sonho a'uwẽ-xavante possam dizer mais a respeito das nuances de sua filiação adotiva.

*

Em se tratando de tantos cruzamentos entre aparentamento e contra-aparentamento, ainda é possível considerar o aparentamento como laço importante dentro de uma aldeia. Muitas vezes ouvi na Abelhinha que esta era uma "aldeia familiar", porque lá eram todos da mesma *família*. Na aldeia Belém ouvi discurso semelhante endereçado a mim pelo *cacique* Paulo César Tsere'u'rã: que eu era *da família* e que ali eu tinha vários *pais*, *tios*, *irmãos*, *tios-pais*, *tias-mães*, porque "a aldeia é uma *família*". Assim, a familiarização, apesar de tudo, parece ser bastante pervasiva dentro de uma aldeia, o que poderia aproximar um pouco a aldeia à noção de "casa" lévi-straussiana. Entretanto, isso me parece ainda incompleto, tanto no sentido de que as *famílias* possam se estender para além das aldeias quanto no sentido de que somente o parentesco não é suficiente para que se mantenham as relações a'uwẽ-xavante. Caso contrário, por que se deter tão pormenorizadamente em relações supervenientes, como as das classes de idade, e seus complexos rituais? De qualquer modo, o aparentamento, como tenho procurado mostrar, vai além do parentesco.

***

**Rituais de aparentamento**

Em meio a esta entre-corporalidade tão intensa dos A'uwẽ-Xavante e seus contágios e cortes na rede sócio-cósmica de aparentamento, diversos rituais – como o ritual de afinidade da *Adabatsa*, já bastante escrutinado acima – são um jeito de manifestar cortes e contágios de maneira ordeira,

além de serem técnicas de constituição dos corpos. Pretendo tratar, agora, tanto de alguns atos ritualizados do cotidiano, que envolvem convívio, transmissões de comida, comer junto, presentes, banhar-se junto, contar histórias etc., quanto de ritos mais centrais, às vistas de todos, jogos que envolvem toda a comunidade aldeã, festas – *dató* – que operam fortes marcações dos cortes ampliados do parentesco a'uwẽ-xavante: aqueles que mostram a todos a operação binária (sobre possibilidades ternárias...) das oposições exogâmicas. São rituais em que as marcas dos ditos clãs a'uwẽ-xavante tornam-se explícitas, como o *Oi'o* e as etapas finais do *Danhono* (já depois da furação de orelha) em que se produzem e utilizam as máscaras *wamnhorõ*. O que já tinha sido sinalizado por Giaccaria e Heide (1972) e foi observado por Marcelo Spaolonse (2006) em etnografia feita do rito do Danhono em Sangradouro.

Para tratar desses temas, acho importante apresentar um quadro do que Maybury-Lewis chamou de "categorias de idade" a'uwẽ-xavante, afinal estes são ritos estritamente ligados à ontogênese da pessoa (sendo que focalizarei na pessoa masculina no que concerne os rituais de marcação clânica no que parecem ser exclusividade masculina).

Gauditano (2010) mostra as fases da vida a'uwẽ-xavante como essenciais para a constituição da pessoa, especialmente do ponto de vista das narrativas pessoais. As fases da vida – assim como o lapso de tempo que marca as distâncias entre o dar, receber e retribuir da dádiva num sentido mais geral – parecem-me importantes na compreensão do sentido da vida a'uwẽ-xavante, nos cortes da rede da vida que são tanto marcados por presas e dádivas quanto definem quem (e quando) é presa e predador, doador e recebedor. Temporalidade que talvez esteja ligada àquela mito-história pendular da qual se falou anteriormente, aquela "estrutura narrativa" (Medeiros 1990) que poderia ser lida por olhos estrutural-históricos:

> "Assim como o tempo e a seqüência são fundamentais para contar um mito ou executar um rito, a estrutura também é um desenvolvimento produtivo das categorias e de suas relações. No evento são produzidos termos novos e sintéticos e as categorias elementares mudam seus valores. A vida da sociedade, de uma maneira abstrata, é gerada através da combinação de qualidades opostas, porém complementares, cada uma incompleta sem a outra" (Sahlins 1990 [1985]: 121).

Com isso não quero necessariamente me referir a mudanças de valores nas categorias de idade a'uwẽ-xavante. Mas que se lembre do movimento pendular aludido a respeito da

espacialidade mito-histórica a'uwẽ-xavante em sua relação de idas e vindas à paragem mito-original, a menor ou maior aproximação da potência cósmica, para se pensar o trânsito por entre as idades. Bem como as mudanças históricas aludidas a respeito do abandono de certos rituais – como o da nominação feminina – e a situação misteriosa dos *Top'dató*.

Aliás, uma dessas mudanças, que parece ter a ver com a atual relação entre pequenas aldeias e *aldeias-sede*, pode ser vista na contemporânea interrupção da prática do *dzömorĩ* (que Gauditano grafa como *zöomo'ri*[190]) - expedição de longa duração ao cerrado em que a aldeia se fragmentava em "grupos domésticos" (Maybury-Lewis 1984 [1967]). Uma prática afetada pelo encapsulamento territorial (Vianna 2001) das demarcações de terras indígenas e pelo fortíssimo avanço dos latifúndios e do agronegócio monocultural na região a'uwẽ-xavante nos últimos anos. Ainda assim, na aldeia Belém foi me dito que em 2007 houve um *dzömorĩ* "de uma semana".

Enfim, o *dzömorĩ* não deixaria de ser, como nota Gauditano, um "fato social total" (Gauditano 2010: 112) envolvendo complementaridades entre homens e mulheres, oposições entre metades, transmissão de conhecimentos e o "aprendizado de práticas sociais generizadas", diferenciando masculino e feminino. Aprendizado que traz ao extensivo – dado o caráter sazonal dessas expedições, que poderiam durar mais de mês, e a experimentação permanente do ambiente pelas coletoras e caçadores (Gauditano 2010) – aquilo que parecia intensivo nas idas xamânicas à paragem mítica.

Refletir sobre a questão do masculino e feminino a este respeito seria tentador, principalmente ao se lembrar da continuação da supra-citação interrompida do texto de Sahlins: "É por isso que a metáfora do masculino e feminino tem um papel tão privilegiado" (1990 [1985]: 121). Sahlins refere-se ali à inconsistência sincrônica – porém consistência diacrônica – do "rei estrangeiro" das ilhas do Pacífico, que podia ser análogo tanto ao feminino quanto ao masculino, local e estrangeiro, articulando os intercâmbios entre estes âmbitos numa "economia da chefia <u>total</u>" (1990 [1985]: 130 - grifo meu). Em contraste com essa situação, a sinédoque a'uwẽ-xavante, sua "parte do todo", parece situar-se em outras pessoas coletivas e magnificadas: as classes de idade.

Sobretudo se tomarmos o que diz Lopes da Silva: "os Xavante usam o modelo masculino das classes de idade como <u>modelo</u> para sua sociedade <u>total</u> e [...] as mulheres são incluídas neste

190 E não cabe aqui decidir pela grafia ou pronúncia "correta", apenas imaginar a possibilidade de variação "dialetal", já que Gauditano (2010) fez sua pesquisa junto a habitantes de Pimentel Barbosa com quem não convivi. Em Pimentel Barbosa (exceto a aldeia Belém, cuja origem diferenciada já foi aludida) adotou-se uma grafia que anota as consoantes "*z*" e "*s*" sem seus suplementos (como no "*dz*" e "*ts*"), como já foi notado a respeito da tese de Eid et alii (2002). Para o termo *dzömorĩ*, tomo como referência o dicionário de Lachnitt (2003).

sistema de classes de idade por extensão" (1985 [1980]: 137 – grifos meus). É justamente em relação aos ciclos das classes de idade que os ritos do *Oi'o* e as máscaras *wamnhorõ* são atualizados. É interessante apontar para a vinculação das marcas clânicas - e exogâmicas – a momentos diacronicamente opostos (o anterior e o final) destes mesmos ritos das classes agâmicas, e sua vinculação aos homens. "Os homens parecem ser, na concepção dos Xavante, os depositários da cultura e da tradição; parecem ser, segundo a ideologia masculina, os responsáveis pela existência de uma vida propriamente social." (1986 [1980]: 147). Isso faria com que o sistema de classes de idade fosse concebido como "a parte do todo" ao menos a partir de três diferentes ângulos: como um modelo para toda a "sociedade Xavante"; como um núcleo de atração de fases distais da vida, ora afetadas pelo "facciosismo" (o fim da infância e a vida adulta), ora próximas do além (como os velhos); e como englobamento da relação de gênero pela ordem masculina. Por outro lado, tomar a "parte do todo" não deixa de ser uma visão parcial. Pois se os homens são a "tradição" (encenada no meio da aldeia), talvez os "olhos que vêem" essa "tradição" sejam, de uma certa perspectiva (a da periferia da aldeia), femininos, como se verá.

Todavia, retome-se o quadro das categorias de idade, para fins didáticos, adiante. Ele apresenta um sistema de classificações etárias, não só dividido por gênero como também dividido entre fases da vida e da maturação pessoais. "Sobre" este quadro circulam as classes de idade, formadas por gerações sucessivas, cuja insígnia acompanha a pessoa por toda sua vida (a classe de idade é um coletivo ao qual a pessoa se afilia e do qual muito raramente se transfere[191]). O valor do tempo, neste caso, ao menos no que concerne as classes de idade para Maybury-Lewis, tem a ver com o fato de que elas seriam mais atuantes da fase medial da vida (desde o *wapté* até o *danhohui'wa*) e perderiam importância nas fases posteriores. Maybury-Lewis (1984 [1967]) opõe a vida "cerimonial" desta fase da vida, voltada para o apaziguamento e para a "harmonia", à vida "política" da fase "adulta" (*dapredu*) e seus "faccionalismos". Esta hipótese já foi bastante criticada (ver Vianna 2001 e Falleiros 2005 a respeito do caráter competitivo das classes de idade) mas creio que, oportunamente, pode ser retomada, ainda que com nuances, se considerarmos que os A'uwẽ-Xavante dizem, como ouvi algumas vezes, que a "festa" acaba, na vida do homem, quando ele deixa de ser *danhohui'wa* se torna *dapredu.* E se considerarmos que política, para eles, pode não ser exatamente o mesmo que é para "nós".

Lopes da Silva apresenta o quadro esquemático das categorias de idade separando ambos os sexos, quadro reproduzido por Vianna (2001: 145) e que adapto aqui alterando os genitivos e

191 Ouvi falar de um caso ou outro de homens que mudaram de classe de idade, sobretudo quando próximos da adolescência.

algumas grafias:

| Categorias Masculinas | Categorias Femininas |
|---|---|
| *ai'uté* ("bebê") | |
| *watebrémi* ("menino pequeno") | *Ba'õtõre* ("menina pequenina" - entre 2 e 3 anos aproximadamente) |
| | *ba'õnõ* ("menina" - até 9 anos aproximadamente) |
| *ai'repudu* ("menino") | *adzarudu* ("mocinha") |
| *wapté* ou *hö'wa* ("adolescente") | |
| *ritéi'wa* ("rapaz iniciado") | *adabá* ou *tsoimbá* ("noiva" e "recém-casada sem filhos") |
| *dapredupté* ou *danhohui'wa* ("jovem adulto") | *pi'õ*** ("mulher casada") |
| *dapredu*** ("pessoa madura") | |
| *dahi* ("velho, velha") | |

É bom notar que este quadro aparece simplificado, já que há gradações em diversas dessas categorias, sobretudo em transições rituais. Por exemplo, depois que furam a orelha mas ainda não terminaram o ciclo de rituais, os adolescentes são chamados de *herói'wa* ou *hirerói'wa.* Quanto estão no longo processo de "bater água" no rio, são chamados de *waté'wa*. Além disso, existem gradações para outras fases, como *'ritéi'waté* (*'ritéi'wa* novo), por exemplo. Graham considera também os mortos ou, melhor, os imortais ("the always living"), como outra categoria de idade: *höimana'u'ö.* Esses imortais são acessados em sonho[192], promovendo a continuidade entre passado e presente (Graham 1990) de modo que a linha da vida parece tomar feições circulares, ou mesmo semi-circulares.

*

Aliás, a distinção entre *dahi* e *dahöimana'u'ö* – termo que, pelo que ouvi, não é de uso genérico entre os A'uwẽ-Xavante: em Sangradouro dizem que aprenderam este termo com os padres e talvez seu uso seja mais corrente em Pimentel Barbosa, onde Graham fez a pesquisa – deve ser nuançada. Porque é como se a relação entre velhos e imortais ou antepassados fosse tão próxima que a morte não seria mais que um rito confirmatório de uma passagem que já acontecia, o ponto final desta passagem (e não a "passagem" em si, como nas metáforas cristãs com a quais os *waradzu* estamos acostumados). Como se a velhice fosse uma maneira de deixar a vida de mansinho. Os velhos, os antepassados são quase eles mesmos: quase outros. Enfim, tudo se passa

192 Mas não só eles são acessados em sonho, como também vivos distantes, animais, outras gentes etc., como já foi notado.

como se os velhos fossem os antepassados *agora*, como se valesse também para eles aquela frase que me foi dita sobre o meu virar gente: *vai virar* - quando vou virar? - *agora*!

Porque os velhos convivem mais com os antepassados: eles são os grandes sonhadores, que os encontram mais vezes em sonho e os encontraram muitas vezes em vigília – no *Darini* ou no *Wai'á* e através dos poderes assim maturados – e já os personificaram em muitos rituais quando mais novos. E também por que os conheceram pessoalmente – entre-conheceram-se, entre-corporificaram-se –, conheceram diretamente a paragem mítica de onde vieram, tendo lá com eles convivido.

Era este o caso de José Pedro Tsere'rãi'ré. O velho me disse, em rápida entrevista que fiz com ele auxiliado por Vanderlei Dadu, que tinha nascido em *Tsõ'repré*, a aldeia de origem da presença mito-histórica a'uwẽ-xavante do lado oeste do Rio das Mortes, conforme contam Giaccaria e Heide (1972).

#

Rituais narrativos de aparentamento

Aproveito o foco na categoria de idade dos velhos para uma digressão a respeito de narrativas a'uwẽ-xavantes sobre antepassados fundadores através das quais se atualizam, pela memória manifesta – isto é, oralmente performada: ritual – vínculos de aparentamento que passam pela relação entre os narradores e seus vínculos com grandes lugares, grandes homens, grandes nomes e sua relação com o poder.

De acordo com uma versão da mito-história de travessias fluviais a'uwẽ-xavantes, os A'uwẽ-Xavante teriam se deparado com um "golfinho" ou boto (*pedzai'y*[193]) espirrando água para cima no meio do rio. Isto teria assustando os A'uwẽ-Xavante"porque pensaram que era tubarão"[194], disse-me Lázaro uma vez, ao me narrar a sua versão desta história da vinda dos A'uwẽ-Xavante

193 Mais uma nota lingüística: hoje em dia os adultos e mais jovens com quem convivi não pronunciam mais o "*y*" como indica o dicionário de Lachnitt (2003, 2004a, 2004b). Originalmente uma vogal que soa entre o "i" e o "u" da língua portuguesa, com a língua na posição para "u" e os lábios na posição para "i". Na língua de hoje, a não ser a falada pelos velhos, onde se grafa "*y*" no texto pronuncia-se "u" na fala. Muitas vezes os falantes alteram a grafia quando escrevem (em cadernos, lousas etc.). Por exemplo, *syryre* (pequeno, pouco) pronuncia-se como *surure* e às vezes escreve-se como *surure.*

194 Continuando a comparação com os dados havaianos, o *tubarão* a'uwẽ-xavante é um divisor de águas e coletivos, ao contrário do tubarão de Fiji ou do Havaí que governa e "caminha sobre a terra" (Sahlins 1990 [1985]: 111). Se o poder é de fora da humanidade, aqui ele se mantém afastado (para que possa ser predado?), dispersando-a. Enquanto que naquelas ilhas do pacífico ele vem do além-mar e se instala sobre a terra.

desde o leste e o mar (o que ele localiza em São Paulo) até o leste mato-grossense. Isso os teria separado definitivamente dos Xerente. De cada lado do rio uns gritavam para os outros: "cuide bem do meu *filho* que ficou para trás", "cuide da minha *irmã* que foi com vocês", "cuide do meu *avô*, do meu *neto*" etc., segundo Lázaro, e foram cada qual para um lado. Mas para Lázaro isto teria acontecido na passagem do Araguaia. Para Giaccaria e Heide, foi na passagem do Rio Das Mortes e o líder daqueles que completaram a travessia era Butsé (Giaccaria e Heide 1972: 23). Paula faz notar que Maybury-Lewis, diferentemente de Giaccaria e Heide, conta outra história (como faz Lázaro): tal aparição teria sido no *Öpré*, Rio Araguaia, já que foi em Goiás que os Xerente ficaram (Paula 2005: 225-226). Deve-se dizer que parece não existir uma versão definitiva desta separação do ponto de vista A'uwẽ-Xavante: teria sido no Araguaia, teria sido no Rio das Mortes?

A dúvida ou a replicação dos rios remete a um padrão característico do narrar histórico a'uwẽ-xavante, que se nota adiante a respeito das aldeias e, principalmente, dos grandes homens de grandes nomes: um misto de repetição e transformação.

Mas o que se quer por ora é afirmar que o velho José Pedro veio (mito)praticamente direto do local de constituição dos A'uwẽ-Xavante como gente independente (parcialmente) de outras. Este homem originou-se na própria origem a'uwẽ-xavante. Virgínia Ro'opeĩwẽ me confirmou isto em outras palavras, enquanto seu *sogro* José Pedro ainda estava vivo: "é um antepassado", "viveu com os antigos, tem mais de 100 anos".

José Pedro me relatou uma série de nomes de antepassados que seriam seus *avós*, do mais velho para o mais novo: Tsa'amriwawẽ, Tomotsuwawẽ, Tserenho'rã (que viveu em Hu'uhi, antiga aldeia da região de Marãiwatséde) e Butséwawẽ (que viveu em Tsõ'repré). Tsa'amriwawẽ teria sido o *irmão mais velho* que criou os outros três, "criou até os Parinai'a", disse Vanderlei Dadu. José Pedro e Vanderlei apresentaram-me assim uma versão do mito de origem do mundo em que Tsa'amriwawẽ teria criado "com seu próprio espírito", utilizando pau de *'wamari*, os outros três personagens, seus *irmãos mais novos*. Todos *Po'redza'ono* como eles – José Pedro e Dadu –, seus antepassados. Os primeiros *Öwawẽ*, por seu turno, teriam sido os *filhos* destes *irmãos Po'redza'ono*!

Quanto à relação com os rios, note-se que Tsõ'repré teria se situado à margem oeste do Rio das Mortes, portanto bem afastada de Goiás, à margem leste do Rio Araguaia. Mas segundo outro informante, Baioque Tsaranaté, quando me respondia sobre de quem teria herdado os cargos de *Pahöri'wa* e *'Wamarĩtede'wa*, disse-me que vieram do *bisavô* Butsé, que veio de Goiás. Talvez o "mesmo" Butsé, Butséwawẽ, destacado por José Pedro como um de seus *avós* de Tsõ'repré. O nome

de Butsé teria, assim, atravessado um entre-rios de mito-história a'uwẽ-xavante.

José Pedro viria a falecer meses depois, confirmando em fim o processo de tornar-se antepassado. Não pôde assistir ao *Danhono* de Belém, que havia sido antecipado por sua causa, já que dizia – e sabia – estar a beira da morte. Mas esta não seria a última conversa de Vanderlei Dadu com seu *avô* antepassado. Ele se encontraria mais vezes com ele e também outras pessoas em sonho. Num desses encontros, alguém chorando (choro que foi pego por Dadu) disse a ele para que recuperasse as terras de origem dos A'uwẽ-Xavante, terras que ainda não haviam sido demarcadas, incluindo o local exato da antiga aldeia Hu'uhi e de Tsõ'repré, perto de Ribeirão Cascalheira (MT). E que perto de São Félix (MT) estaria a terra indígena não demarcada para onde Tsa'amriwawẽ teria mandado os Parinai'a e onde se deu a aventura desta dupla. Por conta disso, Dadu preparava um relatório para a associação Warã, com quem estabelecera uma parceria. Cosmopolítica indigenista muito em acorde com os encargos de Vanderlei Dadu pois, além de *'Wamarĩtede'wa*, sonhador, Dadu é também *Pahöri'wa,* renomada figura a'uwẽ-xavante. É assim, como líder, que Dadu faz, de seu sonho, arma política. O sonho passa a compor a mitologia a'uwẽ-xavante, fonte de dados para laudos favoráveis a terras indígenas, tomando com isso um sempre renovado fôlego cosmopolítico. Como já eram os sonhos de Jerônimo (Medeiros 1990) e Warodi (Graham 2003 [1995]).

Preciso dizer que Paulo César, *Öwawẽ*, contou-me uma versão diferente desta história de origem, fazendo até desenhos na lousa da escola da aldeia Belém (como mostra a imagem acima)

para me mostrar que, “na pré-história”, surgiram dois “geradores” entre duas ávores de *'wamarĩ* – “cruzeiro do sul”, segundo ele - e uma de jatobá, *a'õiwede*, ao lado. Entre elas brotaram dois redemunhos, cada um para um lado, e deles saíram o primeiro *Po'redza'ono* em direção ao poente e o primeiro *Öwawẽ* em direção ao nascente do sol. Estes trocaram entre si *esposas* feitas do pau do *'wamarĩ*. Seriam eles Sa'amriwawẽ e Tomotsuwawẽ. Paulo César não sabia dizer qual do dois era o primeiro *Po'redza'ono* e qual o primeiro *Öwawẽ*, “até os velhos se confundem”, mas eles transmitiriam seus nomes aos seus filhos e assim por diante.

Tive a informação de outro *Öwawẽ*, Leandro Uptsõwẽwari, de que o “Deus” *a'uwẽ* seria Tsa'amriwawẽ e que – diferente do Jesus *waradzu* – que “não tem *clã*, é um só, porque *waradzu* não sabe *clã*, casa com *irmã*” – teria *clã*: *Po'redza'ono*. Um *Po'redza'ono*, Baioque Tsaranaté, confirmou esta informação divina e clânica, afirmando que o lugar de Tsa'amriwawẽ era no *warã*, em oposição ao de Jesus, na capela – localizada à margem externa da aldeia, atrás das últimas casas de uma das pontas da “ferradura” que ela forma, lá onde também estão a escola da aldeia e o posto de saúde. Capela na qual o próprio Baioque,*‘Wamaridzubtede’wa*, ministra missas como agente pastoral.

Isto posto, diferente da versão de José Pedro, na história de Paulo César a afinidade é anterior: ambos surgiram dos redemoinhos próximos a essas duas árvores e com elas fizeram pauzinhos para criar as primeiras mulheres. Na versão de Giaccaria e Heide (1975a) desta mesma história, Butséwawẽ teria pintando seus pauzinhos de preto e Sa'amri (sic) de vermelho, depois trocando-os para que cada um desposasse as mulheres do clã oposto, sendo o preto Po'redza'ono e o vermelho Öwawẽ. Tirando essa referência às cores, a versão de Paulo César é muito semelhante à contada por Giaccaria e Heide (1975a)[195] a partir de Jerônimo, que era *Öwawẽ* como Paulo César. “Mas para saber certinho, tem de perguntar para o José Pedro”, finalizou Paulo César. Perguntar para aquele que, contudo, daria uma versão diferente da sua.

Pois até nas narrativas as diferenças (e semelhanças) clânicas são enfatizadas, seja pelo próprio discurso, seja pela divergência encontrada. Na primeira narrativa, uma relação originalmente entre *pais* e *filhos* daria origem à relação entre afins, o que propõe uma anterioridade consangüínea, por assim dizer, para as relações de reciprocidade, indício de uma incestuosidade proto-histórica (incestuosidade não tão extrema, contudo, quanto aquela da mitologia e da sexo-política havaianas estudadas por Sahlins (1990 [1985]), que tenho usado como ponto de comparação). No segundo caso, a afinidade já surge na origem e, mesmo que o “Deus” seja de um *clã* (o *clã* do outro), sua pertença a um *clã* é condicionada pela afinidade, pelo fundamento de se

195 Além de que no texto dos missionários existe uma voz do além que faz com que os heróis façam...

casar com a mulher feita pelo outro. Dois pontos de vista diversos constitutivos da mesma estrutura (como diria o mesmo Sahlins). Comparados, eles põem em jogo duas potências extremas: a consangüínea e a afim. A primeira reforçando o concentrismo da estrutura, hierarquizando, englobando e capturando a outra. A segunda reforçando o diametralismo da mesma estrutura, equalizando, distribuindo e trocando com a primeira. Mas nenhuma das duas dando conta do todo, inclusive porque delas desdobram-se outras relações, como a relação de alteridade e oposição entre Tsa'amriwawẽ e Jesus na relação entre centro e periferia (o lado de fora da periferia, um grau intermediário entre o lado de dentro da periferia da aldeia e a externalidade máxima de uma paragem mítica).

Assim, aquela perspectiva concêntrica da "metafísica ocidental" que Shaker Eid (Eid et alii 2002: 61, 146, passim) sugerira tomar com cautela – no sentido de não tomá-la como a explicação única das relações a'uwẽ-xavante – pode então ser retomada como uma das perspectivas possíveis dos próprios A'uwẽ-Xavante.

Jogo de perspectivas semelhante a este, colocando em questão concentrismo e diametralismo, aparece nos clássicos ensaios de Lévi-Strauss (1975 [1958]) sobre "As Estruturas Sociais no Brasil Central e Oriental" e "As Organizações Dualistas Existem?", mostrando, por exemplo, como os Winebago da América do Norte eram divididos em metades que, contudo, tinham visões hierarquicamente opostas uma da outra sobre a natureza de sua sociologia espacial: uma via a aldeia dividida ao meio em duas metades, outra a via dividida entre centro e periferia. De modo que Lévi-Strauss antecipava em algumas décadas a percepção de Sahlins (1990 [1985]) sobre a necessidade de considerar os paradoxos (no caso do autor francês, o do dualismo ternário ou as "tríades disfarçadas de díades") como totalidades cuja apreensão é sempre parcial, surgidos do jogo entre perspectivas diferentes sobre a mesma estrutura.

De volta aos antepassados a'uwẽ-xavante, é bom lembrar que Butsé também marca presença na história mítica dos *Po'redza'ono* de Sangradouro. Segundo Cornéio Tserenhi'õmõ Top'tiro, teria havido dois ou três Butsé (ou Butséwawẽ, conforme variação em sua própria fala). Numa das versões que me enunciou, disse-me ter havido um primeiro Butséwawẽ, "o primeiro que chegou", e mais outros dois. Na outra, ele mencionou apenas dois, colocando Tsihörirã como sucedâneo a eles.

Um dos Butsé foi o *cacique* que autorizou a punição sexual no *Darini* às mulheres mal comportadas (sobretudo pouco generosas – ou de *maridos* pouco generosos) e o canibalismo no *Tsa'uri'wa.* Pois a morte no *Tsa'uri'wa* acarretaria, no passado, o consumo canibal do morto pelos velhos. Quando participei do *Tsa'uri'wa* em Sangradouro, muitos me falavam que eu poderia morrer

na corrida e que seria comido pelos velhos. Essas falas tinham um certo tom de brincadeira e desafio, falavam para me assustar. Entretanto, não falavam sem seriedade. Giaccaria e Heide (1972: 174-175) contam uma versão de uma conversa dessas, replicando o debate entre um *neto* e sua *avó* que dizia já ter comido carne humana, e que era muito macia e gostosa – mais a masculina do que a feminina, porque esta "tem muito leite" – melhor que carne de caça.

Seria, pois, a carne do predador, do homem, melhor que a dos outros? De qualquer forma, a morte no *Tsa'uri'wa* parece expressar um fracasso em passar de fase da vida, em amadurecer, o que se pode conjecturar a partir do fato de tal morte, conforme disse a velha de Giaccaria e Heide, não poder ser chorada. Entrega-se os ossos para a *mãe* do morto e ela o sepulta, sem chorar. Só em seus *dahi,* "ossos", este morto perduraria, diversamente de quem se torna "velho", *dahi*, e antepassado.

Segundo Cornélio, o repasto canibal era feito com muito respeito, os velhos limpavam com algodão as mãos, a boca e a carne que comiam. Oliveira (2010: 78) sobre o *Tsa'uri'wa*, relata que em algumas aldeias o jirau para se assar o morto "ainda" é feito no *warã* a fim de assustar os corredores mais jovens, e que o líquido ou gordura que saia do morto canibalizado era passado nas crianças para que tivessem longevidade.

Quanto ao segundo Butsé, conforme uma das versões de Cornélio, foi aquele que chegou para acabar com a pouca vergonha do canibalismo e das punições sexuais, e dar fim às guerras constantes. Isso teria acontecido *duréihã*, antigamente. Depois, "no tempo de Tsihörirã, tudo já estava em paz".

A versão de Giaccaria e Heide da "história oral" a'uwẽ-xavante também fala em dois Butsé: o líder de Tsõ'repré e um "outro", aquele com quem Tsihörirã teria cindido aproximadamente quatro décadas depois e com quem teria se reunido pouco tempo a seguir (Giaccaria e Heide 1972: 23-24) – é importante notar que a mesma "história oral" de Giaccaria e Heide fala em duas Tso'repré, estando a segunda localizada na região atualmente chamada de Parabubure. As décadas que acabo de mencionar são meus cálculos com base nos dados de classes de idade apresentados pelos autores missionários naquele mesmo trecho citado de sua obra, já que o ciclo das classes costumeiramente marca a relação das narrativas a'uwẽ-xavante com a passagem do tempo, supondo uma transição de cinco anos, em média, entre cada classe. Não se trata, contudo, de fazer cálculos e encontrar precisão quantitativa nesta história. Mas de mostrar que, mesmo mitológicos, aqueles ancestrais são também históricos, sua continuidade pode ser recuperada pela contagem dos ciclos – por assim dizer, genealógicos ou paragenealógicos[196] – das classe de idade, de modo que não parece possível

196 Conforme o paraparentesco ordenado de forma circular nas classes de idade que toma, do parentesco, palavras como *filhos* em referência aos patrocinados e *bisavós* ou *antepassados* em referência aos patrocinadores dos

afirmar que haja antepassados clânicos com quem a relação dos vivos não pode ser traçada "genealogicamente" ligando assim um vivo de uma *linhagem* ao vivo de outra, mesmo que tão distantes. Porque, além da contagem feita através das classes de idade, as histórias orais provêm dados a partir dos quais certa genealogia de parentesco pode ser traçada: os grandes nomes, grandes homens que, como se vê a seguir, repetem-se e renovam-se.

Em relação a isso, o livro de Giaccaria e Heide que registra a "história oral" tem uma preocupação unificadora do material e dos dados de Sangradouro, São Marcos e "todas as aldeias xavantes", somando a eles dados de diversos missionários (1972: 9-11), de modo que tal "história oral" pode ser uma compilação de diversas outras.

Já o procedimento a'uwẽ-xavante de "compilar" a história parece seguir princípios diferentes, dotados de certa fractalidade temporal[197], uma replicação hologramática no tempo, presentes em sua transmissão de nomes, que replica nomes em pessoas de gerações subseqüentes. Assim, quando contam uma história antepassada, nunca fica tão claro – ao menos para mim – de qual pessoa estejam falando. Uma pessoa pode ser duas, três. Ou pode ser a mesma, já que muitos A'uwẽ-Xavante afirmam, como me disse uma vez Tseredzaró (cujo nome foi herdado do *avô* Adão em vida, como também é de costume), que o morto vai para a aldeia dos mortos e depois renasce, reencarnando quando os cabelos de seus parentes estiverem compridos o suficiente depois do luto (para o qual rasparam a cabeça).

Como o nome a'uwẽ-xavante é um atributo marcadamente encorporado – existe uma eficácia performativa entre corpo e nome, pois os *pais* e parentes da criança escolhem para ela um nome apropriado a seu corpo – e a pessoa é corpo*, dahöiba* –, então existe coerência entre o retorno do *dahöiba uptabi* e o retorno do nome. Não é que alma e nome sejam a mesma coisa, nem que a pessoa precise estar morta para que seu nome volte à vida. Mas alma, corpo e nome combinam, misturam-se, caem bem.

Nesse sentido, pode-se dizer que Tsa'amriwawẽ e Tsa'amri, Butséwawẽ e Butsé, Tomotsuwawẽ e Tomotsu sejam, cada dupla, a mesma pessoa bem como pessoas diferentes. A primeira é a versão magnífica da segunda: o uso do termo *wawẽ*, "grande", parece-me uma espécie de titulação de maior honraria. Como dizemos, por exemplo, "Alexandre, O Grande".

Lembre-se que *wawẽ* também é uma das palavras para *sogro*, mas tudo leva a crer que é a

patrocinadores.

197 E aqui tomo "fractal" conforme a idéia de "pessoa fractal" aplicada por Wagner (1991) sobre os "great men" - grandes homens – melanésios, idéia chave para a noção de magnitude e "pessoa magnificada" de Sztutman (2005), aqui retomada para pensar a magnificação dessas pessoas no tempo, através da replicação tanto em narrativa quanto em vida.

grandeza, e não a afinidade, o elemento comum a esses casos. O *sogro* é grandioso, a posição máxima do afim é grandiosa, mas não é a única a ser grande. Tsa'amriwawẽ não é o *sogro* de Tsa'amri, ainda que, por ser um grande homem, deva ser conseqüentemente *sogro* de muita gente. Digo isto sem diminuir a importância da afinidade para os A'uwẽ-Xavante, expressa na figura do *sogro* - ao contrário, isso mostra que a afinidade ainda é uma grande potência.

O epíteto de *wawẽ* não é aplicado somente a esses três casos. Por exemplo, Camilo Dutsã, *neto uptabi* de Dutsã (de quem herdou o nome) – *irmão mais velho* de Adão Top'tiro – disse-me que Alexandre, grande líder de Sangradouro, seria *filho* de um *irmão* do *pai* desses dois homens. Essa afirmação, contudo, deve levar em conta as aproximações por contágio e convivência que operam na filiação e na germanização. Seria como dizer que Dutsã e Adão são mais familiares entre si que de Alexandre, mas a precisão genealógica a respeito de quantos *pais* e quantos *tios* estariam envolvidos entre eles é quase irrelevante. Acredito que o mesmo mecanismo de fusão, de entre-personitude, que opera aí opera também no passar das gerações. A partir do que me disse Camilo, por exemplo, entendi que Alexandre era filho de Tsereptsé, mencionado por ele. Ele me corrigiu, contudo, dizendo que Alexandre era o próprio Tsereptsé. Eu lhe perguntei se, desse modo, o *pai* de Alexandre seria Tsereptséwawẽ, e Camilo confirmou daquela maneira a'uwẽ-xavante que ainda me mantém em dúvida.

Dúvida que parece fazer parte do próprio processo de aparentamento "genealógico". E que sugere que assim como as distâncias laterais são <u>encurtadas pelo maior aparentamento, também são as distâncias geracionais</u>, quando se trata de elos traçados através de parentes velhos ou já falecidos.

Ainda sobre o epíteto *wawẽ*, eu não saberia medir quanta honra teria eu ao ser chamado de Tsa'rãwawẽ – para mim é muita, afinal, ser adotado por pessoas que, logo de primeira, já me dão o nome de um grande parente é um sinal de grande generosidade. Sou levado a crer que para os A'uwẽ-Xavante tal honra não seja pouca, já que a grandeza da pessoa também é medida por seu tamanho corporal e, como disse Vitório, sou *grandão* como seu *irmão* Guilherme Tsa'rãwawẽ e sua *família* de *netos* dos *Tsa're'wa* (os super-humanos do mundo A'uwẽ-Xavante). Inclusive, este nome, Tsa'rãwawẽ, sempre me foi usado em situações de maior respeito e formalidade. Não poderia dizer o mesmo para o apelido de 'Rãiwawẽ, dada sua conotação jocosa. Mas, ainda assim, talvez o engraçado seja também o cheio de graça. Afinal, até mesmo para Vanderlei Daduwari, Dadu é um apelido que faz troça de sua barriga grande e, ao mesmo tempo, é o nome de um importante antepassado.

Quanto aos nomes dos antepassados míticos, acredito ter ouvido outras menções sobre tais

heróis fundadores de pessoas que falavam apenas em Tsa'amri, por exemplo, e não em Tsa'amriwawẽ. Creio que também seja este o caso do Samri mencionado por Polo Müller (1976: 178) – homem que teria inventado certo colar "no tempo mítico" cuja posse estaria agora em litígio, conforme o caso narrado pela autora. Muitas vezes os A'uwẽ-Xavante omitem a oclusão glotal ou ela passa despercebida para seus ouvintes *waradzu*, de modo que a variação entre Tsa'amri e Samri (lembrando que a diferença entre "*ts*" e "*s*" é apenas uma opção gráfica divergente) é bem possível.

Nessa projeção em cadeia de nomes de antepassados parece operar a lógica a'uwẽ-xavante que faz confluir dois personagens num só – e que também pode fazer com que um se divida em dois.

A mesma lógica, aliás, parece valer para as aldeias, como as duas Tsõ'repré, sobretudo se a narrativa tratar de outros tempos, tempos longínquos que, todavia, não são tempos não-vividos: afinal o próprio velho narrador viveu-os, não está falando de ouvir dizer. E a repetição do nome de uma aldeia também mostra o quanto seu nome fez história e engrandeceu-se, engrandecendo-as. Lembremos que Tsõ'repré teria sido a primeira aldeia depois da travessia do Rio das Mortes, aldeia grande, "com mais de mil pessoas". Aldeia magnificada. Grandeza que é sinal de sua potência cósmica.

Enfim, o sufixo *wawẽ* que vem junto ao nome dos grandes homens mito-históricos parece não só ressaltar sua condição de grandes líderes e criadores-transformistas, mas também sua condição de pessoas maiores que uma só. A própria multiplicação histórica de seus nomes é sinal deste engrandecimento. Seriam, por assim dizer, multi-pessoas. A dúvida ou a divergência quanto a suas histórias acabam sendo sinais de sua multiplicidade magnífica.

O que, em menor escala, acontece também com os A'uwẽ-Xavante hodiernos, vivos, que tomariam e retransmitiriam os nomes de seus *pais*, *irmãos* da *mãe* e *avós*.

*

A respeito dos nomes dos vivos, o trabalho de Lopes da Silva (1986 [1980]) apresenta uma apreciação detalhada da nominação a'uwẽ-xavante, sendo as noções de dádiva maussiana já flagrantes em sua obra (Falleiros 2005), o que remete, sobretudo, ao prestígio de homens que tinham (e davam) muitos nomes. Um homem importante trocava de nomes muitas vezes na vida porque tinha vários nominados, isto é, várias pessoas para quem dava seu nome, e por se destacar como líder em seus diversos aspectos: caça, oratória, rituais, boas alianças políticas. Assim, tanto um grande homem potencializava um nome quanto um nome engrandecido tornava-se sinal de prestígio para quem o recebia ou, melhor, o encorporava.

Quem conhece a importância dada por Lopes da Silva ao papel do *danho'rebdzu'wa* (recrutado entre os *irmãos* da *mãe*), na transmissão de nomes e nas relações de aliança a'uwẽ-xavante pode intrigar-se com a comparação entre os nomes dos grandes homens míticos e a nominação "cotidiana", já que os nomes dos antepassados parecem se replicar a partir da filiação agnática e, na obra de Lopes da Silva, também fala-se a respeito de uma nominação cruzada.

Pois quanto ao contraste entre aliança, cognatismo e agnatismo na nominação masculina, devem-se considerar três fatores. O primeiro, já exposto por Lopes da Silva, é que a nominação pelo *danho'rebdzu'wa* é restrita a uma das fases mediais da vida, a do *'ritéi'wa*, circundada diacronicamente por momentos de maior duração em que nomes são sonhados ou transmitidos principalmente por *pais*, *avós* (sobretudo os da mesma metade exogâmica) ou mesmo captados em sonhos com antepassados pelos adultos, que os podem adotar ou transmiti-los para outrem. O segundo fator é um aparente enfraquecimento desta instituição de nominação, pelo que percebi em campo. Nas entrevistas que fiz com diversos homens das aldeias Abelhinha, Belém e alguns outros, há quase uma ausência de nomes transmitidos por *danho'rebdzu'wa,* sobretudo quanto mais novos forem os homens. As mudanças de nomes por parte de um homem parecem também menos freqüentes em comparação com os dados de Lopes da Silva, ou os homens lembram-se com maior dificuldade de seus outros nomes. Tive a impressão de que, muitas vezes, mantêm-se o mesmo nome por toda a vida adulta (ou negligenciam-se as mudanças ao esquecimento), o que também está ligado à cristalização dos seus nomes em certidões e documentos de registro geral do Estado. Verifiquei muitos casos de jovens homens que tiveram outros nomes quando crianças, mas que mantiveram um segundo (e talvez derradeiro) nome vindo principalmente de origem agnática. Não posso demonstrar agora esta constatação, nem algumas hipóteses decorrentes dela, o que demandaria um trabalho ainda não realizado com os dados de minhas entrevistas sobre transmissão de nomes. Mas deixo a indicação de que um dos elementos relevantes desta transformação pode ser a adoção amplamente difundida de nomes *waradzu,* perante os quais os nomes *a'uwẽ* são muitas vezes chamados de *sobrenomes*, o que pode operar uma síntese da prática brasileira de se ter o sobrenome do *pai* com a prática a'uwẽ-xavante da transmissão agnática de nome, inclusive ao se adotar um segundo *sobrenome* (muitas vezes o primeiro nome do *pai*). Essa adoção de nomes *waradzu* concomitantes aos *a'uwẽ* (que muitas vezes são mais de um simultaneamente) projeta a alteridade e a variação nominal para um plano sincrônico, sendo que costumava ser preponderantemente diacrônica (com a sucessão de mudanças de nome e a passagem pelo nome do *danho'rebdzu'wa*). Com base na leitura de Lopes da Silva e no que ouvi em campo (e que pontuo

aqui e ali descrevendo a origem do nome de meus informantes), suponho que parece ser prática predominante entre os A'uwẽ-Xavante das aldeias e terras indígenas que freqüentei a nominação agnática combinada a certo efeito cognático menor, dada a adoção de nomes sonhados por parentes maternos ou advindos de parentes e antepassados por parte de *mãe*. Enfim, a nominação agnática já era fortemente presente, conforme o que se lê com Lopes da Silva (1986 [1980]). A autora nota que, na ausência de nomes do *danho'rebdzu'wa* (se este já os tivesse dado todos), podia se recorrer a nomes de parentes deste ou então de parentes agnáticos. Além disso, no caso do ritual de morte de um *waradzu* ou de uma onça – na "caça aos braços" – quem dava o novo nome para um *aibö* (alguém do sexo masculino) era o *pai* - menos para os *ĩpredu*, que se auto-nomeavam (Lopes da Silva 1986 [1980]: 82-87). Inclusive a própria idéia de que a nominação por via do *danho'rebdzu'wa* estaria sendo "abandonada", ao menos em sua realização cerimonial de outorga do nome, já tinha sido sugerida por Maybury-Lewis (1984 [1967]: 296-297), como nota Lopes da Silva, que admite que muitas vezes os A'uwẽ-Xavante lhe diziam que o *danho'rebdzu'wa* apenas pintava seu *afilhado*, e mais nada: "Assim, parece que aos olhos dos Xavante, o *danho'rebdzu'wa* / *danhimamatã*[198] é visto mais como um pai cerimonial do que propriamente um nominador" (Lopes da Silva 1986 [1980]: 109 -110 – grifo meu) (abaixo, *danho'rebdzu'wa* pintando *afilhado* na aldeia Belém):

Pois este parece ser o terceiro fator relevante: a nominação cruzada já seria tratada como uma forma cerimonial – ou substituta, para usar outra idéia cara à autora – de nominação agnática.

O pretenso "abandono", o possível ocultamento ou mesmo a menor presença da nominação

198 Forma como os homens já iniciados chamam a seu *danho'rebdzau'wa*.

cruzada via *danho'rebdzu'wa* parece, portanto, algo muito mais estruturalmente previsto do que efeito de uma suposta degeneração. Não é que o *irmão* da *mãe* seja um nominador privilegiado mas sim que ele pode ser um *padrinho*, um *pai* cerimonial, um quase *pai* e, portanto, alguém que dá nome. Lembre-se, aliás, que a própria "gravatinha" que marca esta relação, o *tsõ'rebdzu'a*, segundo Giaccaria (1990), teria uma relação com o sêmen e a paternidade. Somando isto à importância da patrilinearidade para o parentesco a'uwẽ-xavante, a idéia de paternidade parece, assim, ser marca fundamental de suas estratégias de aparentamento a partir da nominação. O que tornaria a agnação englobante e a cognação englobada. Ainda que, como há de se supor, aconteçam inversões nesta hierarquia e a alternância entre os pólos potenciais da filiação e da aliança. Esta tensão entre filiação e aliança pode ser notória: se as formas de tratamento entre um noivo e o *padrinho* de sua noiva tomam forma daquelas que se tem com um *sogro*, os A'uwẽ-Xavante ainda são capazes de reconhecer, ao menos em suas explicações para o antropólogo, que o *danho'rebdzu'wa* da *esposa* é um *pai-sogro*, cuja recíproca é ser *filho-genro* dele, como me disse uma vez Tseredzaró.

Imagino que a adoção de nomes *waradzu* possa operar segundo essa mesma lógica filiativa. Isto ocorre na transmissão de um nome *waradzu* – ou de uma parte deste nome – de *pai* para *filhos*, como sugere Fernandes (2002: 52-53) – por exemplo: "Alexandre" tem como filhos "Alexandrão, Alex, Alda, Aparecida, Almerinda e Alice" –, o que também acontece em alguns dos nomes das pessoas que conheci e que aparecem ao longo da tese: uma relação metonímica entre os nomes. Ainda, acredito que a nominação *waradzu* apareça como uma espécie de filiação adotiva: adotar nome de *Waradzu* pode ser um processo de contágio, de filiação aos *Waradzu*.

*

Enfim, transmitindo seus nomes, os a'uwẽ-xavante também misturam suas pessoas, revivem-nas, continuam-nas, afinal são partes de uma mesma superfície vívida. E engrandecendo seus antepassados, eles fazem do passado o tempo da potência.

De volta à história oral, se aquela contada pelos missionários foi unificada, referindo-se a virtualmente "todos" os A'uwẽ-Xavante, a genealogia traçada por Vianna em Sangradouro é precisamente localizada, fazendo, todavia, referência aos "mesmos" personagens. Escrita a partir de dois ou três informantes (que não deixaram de ter suas discordâncias, como nota o autor), Vianna constata que Butsé era *irmão* de Tserenho'rã, tendo aquele dado origem aos *Po'rédza'ono* da aldeia Belém (de José Pedro) e este dado origem aos *irmãos* Tsihörirã (*avô* de Adão Top'tiro) e Tseretomodzatsé, ambos no topo das mais importantes linhagens *pahöri'watede'wa* de Sangradouro (Vianna 2001: 334). Com isso, pode-se dizer que ambas as linhagens genealogicamente aparentadas

de Belém e Sangradouro (conforme os dados de Vianna), comparando-se os dados de Sangradouro aos mitos cosmogônicos ouvidos por mim em Belém, teriam em comum os mesmos antepassados, sendo possível traçar tal comunhão a partir de um ponto dado. Assim, do ponto de vista a'uwẽ-xavante, relações genealógicas com a origem mítica clânica, apesar de relativas – não absolutas – podem ser traçadas, ao contrário do que é postulado pelo que se convencionou a respeito da noção de clã aplicada por Maybury-Lewis (1984 [1967]: 120 e 220-221). As relações com esses antepassados não deixaria, provavelmente, de sofrer os efeitos do contágio familiarizante do aparentamento, um aparentamento que faz um encontro entre mítico e genealógico. Pois o aparentamento entre esses grandes homens parece acontecer através da repetição desses nomes no tempo. Assim, se a técnica corporal do aparentamento se dá na redução de distâncias sincrônicas, a memória familiarizante se dá na redução das distâncias diacrônicas entre estas pessoas.

Em caso de familiarização entre José Pedro e Adão Top'tiro, por exemplo, esta pode ser traçada mito-genealogicamente. Aliás, ambos são (dentre outros *tede'wa*) *Pahöri'watede'wa* e *'Wamarĩtede'wa*. O que não acontece por caso, nem por mera prescrição. Mas por uma genealogia performativa em dois sentidos: no sincrônico – e até minha presença entre eles, como *filho* de um e *neto* de outro, fortalece a relação – e no diacrônico – porque as narrativas tendem a convergir em direção aos grandes homens. O parentesco entre José Pedro e Adão pode, assim, ser traçado, ainda que não necessariamente "calculado". Ambos não são simplesmente descendentes do homem (ou de um dos homens) que criou o mundo. Descendem também de uma série de outros parentes comuns situados entre eles e o primeiro criador. Comparando ao exemplo haviano de Sahlins (1990 [1985) – em que a mitologia se apresentava genealogicamente e a prática do parentesco, performativa, apropriava-se desta genealogia adaptando o passado às vicissitudes do presente – o caso a'uwẽ-xavante apresenta tanto um efeito performativo operando na própria genealogia mítica quanto um efeito genealógico operando na performance do parentesco, constituindo sua *descendência*.

Além desses personagens, outro grande nome de antigamente, *duréihã*, teria sido o de Pahöri'wa, como se vê a seguir, título de um importante cargo ritual. Não se pode afirmar, aqui, sobre o que teria vindo primeiro, se o nome do antepassado tornou-se um título, ou se o título passou a ser usado como o nome de um antepassado. Mas pode-se afirmar que o cargo remete aos ancestrais, e que tal relação do *Pahöri'wa* com a ancestralidade transforma o próprio personificador do cargo em alguém muito íntimo dos antepassados. Indício disto é o que me disse Dadu, certa vez: "os *Pahöri'wa* são velhos", explicando-me porque os recém iniciados no cargo – nas festas das quais participei em Belém – já usavam grossos brincos na orelha, bem mais largos do que os demais

iniciados. Pois os brincos a'uwẽ-xavante costumam ir alargando com a idade do usuário, como pude observar, e os brincos dos *Pahöri'wa* são largos como os dos velhos. Ou seja, o *Pahori'wa* é mais que iniciado, mais que adulto *(dapredu*), ele já é *dahi*, velho. Mais uma marca da relação direta feita entre a velhice e a ancestralidade, mas agora ao revez: por ser a encorporação de um ancestral, o *Pahöri'wa* está mais perto da velhice.

Pude ouvir na aldeia Abelhinha uma lista de nomes dos antepassados por parte dos velhos Adão Top'tirio e seu *irmão* Dutsã*,* a respeito de sua ascendência *a'uwẽ uptabi*. Lembro-me de terem traçado uma pequena seqüência que vinha de Butséwawẽ, passava por Tomotsu, chegando a Tsihörirã. Também mencionaram Pahöri'wa, mas não compreendi seu lugar na seqüência (seria ele o Pahöri'wa *irmão* de Tsihörirã conforme a genealogia de Vianna?). Não pude obter maior precisão desses dados dos velhos, nem daquele que servia como intérprete, já que os velhos não falam português – ou recusam-se a falar português (de qualquer modo, estão mais próximos de sua língua ancestral). E ainda que o intérprete falasse português, nem sempre compreendia minhas perguntas, ou nem sempre podia determinar a precisão das informações. Ele me confirmou vagamente que a seqüência apresentada pelos velhos seria em ordem descendente de filiação – um era *ĩ'ra* do outro.

De novo, o aparentamento cria suas dúvidas: estas seqüências nem sempre idênticas de ancestrais e seus nomes, tratariam de um "grupo" de siblings mítico, como na versão de José Pedro e Dadu, seriam *pais* e *filhos* como nesta versão ou, enfim, afins como nas versões que colocam Tsa'amriwawẽ parelho a Tomotsuwawẽ? Perspectivas diversas constituindo as mesmas relações estruturais. E a ordem dos nomes, pode se inverter? Butsé pode estar acima de Tomotsu? Por que não, já que um *neto* pode muito bem ganhar o nome do *avô*?

Lembrar o nome dos antepassados é mostrar sua familiaridade com eles, um indício de que se está familiarizando-os. Porque o nome, para os A'uwẽ-Xavante, é um instrumento de familiarização em continuidade com o corpo – e não em oposição, como nos famosos casos jê setentrionais (confira Melatti 1976 e Da Matta 1976 sobre esta oposição, e comparação com o caso a'uwẽ-xavante em Falleiros 2005). Não tenho dados suficientes para saber se estes nomes, Sa'amri, Butsé e Tomotsu são usados pelos A'uwẽ-Xavante atualmente. Ou se sua carga seria tão pesada que não seria mais possível suportá-la, afinal todo nome a'uwẽ-xavante é um peso (Lopes da Silva 1986 [1980]) e os mais novos, sobretudo as crianças, podem não agüentar. Apenas na aldeia Belém conheci um Tserenho'rã: Emílio Umnãtsé Tserenho'rã, que herdou o primeiro nome do *pai* do *pai* e o segundo do *pai* do *avô*, em provável parentesco com José Pedro. Emílio, além de ser *Pahöri'wa* dos *Hötörã* da aldeia, é um homem grande e forte, um dos mais bem cotados nas corridas de tora

(foi considerado como promessa de salvação de uma das corridas de tora em Belém para o desfalcado time de nossa metade agâmica[199]), conseguindo correr muito com um peso nos ombros – um homem forte o bastante para seu nome. Em Pimentel Barbosa teria vivido um "Serenhorã"[200] (Eid et alii 2002: 80, 124), um grande "contador de história" ou "historiador" do passado. Mas não se faz menção a nenhum vivo com este nome. Já Polo Müler (1976) faz menção ao *chefe* da aldeia de Areões no início dos anos setenta chamado Samri. Desconheço se ainda continua vivo ou se já passou para o lado dos antepassados. Aliás, se ainda for vivo, e velho, talvez já seja um antepassado. Na Abelhinha, Camilo me disse que um homem da aldeia com qual eu não sabia precisar as relações de parentesco – Pier Rodolfo Mãra'rãihö (nome *a'uwẽ* sonhado por seu *pai*, segundo ele), *Po'redza'ono,* um dos mais ativos caçadores da aldeia, tendo me dado algumas aulas sobre o assunto[201] – vinha de Tomotsu, e nesse sentido não precisou se era *filho*, *neto* ou descendente de um antepassado chamado Tomotsu. Já o próprio Pier disse-me que seu *pai* se chamava Baiano Tsereptsé (*primo* de Adão Top'tiro), o que o coloca num possível encadeamento agnático com aquele Tsereptséwawẽ de Alexandre Tesereptsé.

Enfim, passado recente e passado distante se misturam. Se "até os velhos se confundem" com os nomes do primeiro *Po'redza'ono* e do primeiro *Öwawẽ*, como disse Paulo César, e esses nomes passaram de *pai* para *filho*, então sua ausência entre os *pais* e *filhos* de hoje pode ser também indício da "confusão". Talvez reativá-los seja assumir muito publicamente, através do nome de alguém, a sua preponderância sobre a origem e a posição de sua *linhagem* e de seu *clã* nesta origem, o que seria uma provável fonte de conflito de legitimidade. Seria poder demais, risco demais.

Se há uma importância política na transmissão de nomes e multiplicação da pessoa ou das pessoas, essa operação pode também ensinar algo mais sobre a filosofia política a'uwẽ-xavante. A

199 Para as corridas de tora mais importantes, como as que fecham certos rituais, os A'uwẽ-Xavante acionam uma rede de aliados e companheiros de classe de idade e metade agâmica em outras aldeias, buscando auxílio para dividir o peso da tora. Acompanhei os aldeões de Belém em extensas ligações telefônicas no orelhão da aldeia – para as quais sempre me pediam cartões telefônicos emprestados – chamando o maior número de pessoas possível para a "festa". No episódio mencionado acima, contudo, a metade agâmica oposta à nossa foi mais eficiente em juntar uma quantidade muito maior de colaboradores.

200 O fonema *ö* é diferenciado do *o* no sentido que o primeiro tem uma sonoridade próxima daquele que, em português brasileiro, é grafado como "â" - opção inclusive feita por McLeod e Mitchell (2003). Acontece que na fala dos mais jovens, principalmente em Sangradouro, o *ö* soa muito parecido com o *o*. Não só lá, parece ser comum o ouvinte *waradzu* confundir os dois sons, ou então alguns A'uwẽ-Xavante grafarem o primeiro como o segundo, dado detalhe que os diferencia (o trema).

201 E eu lhe ajudado com seus estudos para o Enem.

respeito do pensamento político ameríndio, Perrone-Moisés (2009) faz menção a uma história waiana, a gesta de Kailawa, grande líder mítico do nordeste amazônico, em que algo semelhante em termos de replicação de nome acontece, marcando uma inversão: o segundo Kailawa – que, não se sabe, talvez seja o primeiro transformado – abandona os hábitos assassinos, guerreiros e agâmicos do predecessor em nome de uma era de paz e troca de mulheres. Este mito registraria, conforme nota a autora, uma filosofia ameríndia contra o poder extremo do Estado. Um poder de fazer guerra à "Sociedade", para usar uma terminologia cara à leitura que Sahlins faz de Clastres em "O Rei Estrangeiro" (Sahlins 1990 [1985]). Pois a gesta de Kailawa ecoa no contraste traçado por Cornélio entre os dois Butsé (ou Butséwawẽ), o primeiro que autorizara violências e punições, o outro que as proibira. Assim como o mito analisado por Perrone-Moisés fala de política do nordeste amazônico e sua "recusa em escolher" entre a unificação e a fragmentação, a história lembrada por Cornélio parece conter uma filosofia a'uwẽ-xavante sobre o poder e a autoridade, mas com um porém. O Butsé permissivo é anterior ao restritivo, ainda que o que ele permita seja a violência, a punição e o canibalismo. O Butsé restritivo é posterior, controlador dos poderes de violência extrema. Revelaria isto uma anterioridade da noção de poder, superada pelo fim do canibalismo e pelo – suposto – fim da punição das mulheres no *Darini*? Ou a proibição desses atos violentos se trataria de outra forma empoderada de autoridade amansadora? Ainda que uma autoridade antepassada, ausente de corpo e talvez de nome (como já dito, desconheço se o nome Butsé continua sendo usado). De qualquer modo, como diria Perrone-Moisés, a relação ameríndia com o Estado não é "inteiramente negativa". E, pelo menos neste caso, esta relação aparece num devir passado: as normas de hoje são seguidas por continuidade com o passado. Isso não quer dizer que sigam uma "lei" imutável, como sugeriu Clastres (2003 [1974]). Porque as "leis" são também burladas: tive notícia de que mulheres ainda participam do *Darini* em Sangradouro, o que seria, portanto, uma quebra dos padrões postos pelo segundo Butsé. Todavia, seria um prosseguimento e uma reafirmação do comportamento permitido pelo primeiro...

Ao invés de simplesmente se recusarem a escolher entre a autoridade e a falta dela, os a'uwẽ-xavante podem ter à mão fontes de autoridade divergentes a quem recorrer para burlar a autoridade – o que não deixa de ser sua maneira específica de "não escolher", como diria Perrone-Moisés (2009). Assim, ter mais de um *chefe* e mais uma condição original de referência pode ser também um movimento contra o Um. Por outro lado, se as autoridades estão no passado, os velhos são um devir antepassados, portanto mais próximos da autoridade e da eficácia simbólica total. Sua palavra é quase uma palavra de ordem.

#

Outro indício da relação direta entre velhos e antepassados é que, comendo, aqueles comem com e como estes. Isto acontece no cotidiano em que os velhos são sempre os primeiros a serem servidos, e também nos ritos de *Wai'a* e *Darini*, incluindo o *datsiwaiwẽre*, ritual de cura que Giaccaria (1990) chamou de "xamanismo coletivo". Comem tanto a carne que é capturada nas caçadas do *Darini* quanto a carne que é caçada e colocada no "útero" da aldeia (buraco cavado no centro para o renascimento do doente) no *datsiwawiwẽre*, para que *Danhimite* – aquele que dá a vida, diretamente do extremo-leste, onde está o começo do céu (Eid et alii 2002) – restitua o *dahöiba uptabi* do doente que saiu para caçar (se for mulher, para coletar, de modo que os velhos comerão sua coleta). Vários antepassados são convocados, através de orações feitas pelos oficiantes do rito, para ajudar a trazer o doente de volta e, com a carne que outros iniciados ao *Wai'a* caçam, traz-se também o próprio *dahöiba uptabi* do doente. Esta carne será, no final, comida pelos velhos (Giaccaria 1990). Em todos os *Darini* e outras cerimônias ligadas ao *Wai'a* os velhos comem a carne dada para os antepassados (Rosa Bueno 1998). É como se comessem com e pelos antepassados, como se fossem os próprios. Os velhos, enfim, predam como os antepassados, comem o que foi caçado para eles, são os predadores vivos em lugar de uma potência de predação que está além.

Que os antepassados sejam predadores talvez não fique muito claro. Afinal, não seriam eles justamente predados nos sonhos, através dos quais dão nomes e cantos para os sonhadores? Se sim, então se pode entrever um conflito entre predadores. Cujo caso extremo, por sinal, toma forma no conflito entre o humano e a onça pela posse do fogo e sua reprodutibilidade técnica pela coletividade humana. Afinal, a onça, além de ser gente naquela época, era também o *avô* do herói mítico, como será apresentado no capítulo seguinte.

Além disso, como sugestão, pode se supor que predar é também pré-dar, todo predador será "presa" de alguém pois distribuirá os frutos de sua colheita sangrenta, devidamente cortados e às vezes já defumados, para seus parentes e contra-parentes. Do mesmo modo que toda presa de sonho, seja nome, seja canto, é no geral dada para outrem. "Ter nome é dar nome", escreveu Lopes da Silva em *Nomes e Amigos* (1981 [1980]). Mas para dar é preciso predar, e dessa forma o circuito se completa. Assim, retroalimentando o ciclo, se os antepassados são predados em sonho – ou dão em sonho, tomando a iniciativa e assim, a superioridade –, é porque têm uma potência predadora intensivamente cumulada.

Outro indício da relação entre antepassados e predadores é um dos termos que me ensinaram

sobre os antepassados, os *a'uwẽ* originais: eles podem ser chamados de *a'uwẽ ĩtoro*. Segundo Vitório, assim também podem ser chamados os *a'uwẽ uptabi*, aqueles A'uwẽ-Xavante superiores a quem se dará mais atenção no próximo capítulo. A palavra *toro* é traduzida por Lachnitt (2003) como "gula pela carne". Ou seja, os *a'uwẽ ĩtoro* seriam aqueles ávidos por carne, ávidos por presas. Quando fui perguntar aos jovens adultos na Abelhinha sobre *a'uwẽ ĩtoro* eles me disseram que o termo significava "carnívoro" e, dada minha insistência, Marcos disse que eram "nossos ancestrais". Nisso, Camilo Dutsã, que estava junto, perguntou-me se meus ancestrais eram os *'ro'orá*, macos (bugios), conhecidos também como "macacos assassinos", *'ro'otsipãri*. Eu disse que não e Camilo emendou: "é só uma hipótese, né?". Ou seja, estaria falando da hipótese de que o humano descende do macaco, evolucionismo vulgar que ele provavelmente conheceu pelos *waradzu*. Mas não só isso: os a'uwẽ-xavante fizeram sua própria revisão desta tese: seriam os *waradzu* descendentes dos míticos macacos assassinos, que atacaram os *'ritéi'wa* e, em seguida, foram retaliados (cuja história será mais bem apresentada adiante)? O que explicaria muita coisa... "É só uma hipótese".

Além dessa relação de vingança com os macacos, outro indício de que para os A'uwẽ-Xavante é normal pensar numa relação de <u>predação entre predadores</u> está no discurso ecologista de Paulo César. Muitas vezes no *warã* da aldeia Belém, em minha presença, Paulo César falava em português para me explicar os problemas de seu povo, criticando as pressões externas das fazendas de gado, de soja, as ameaças de encarceramento indígena, a perda de suas terras. "O índio respeita a política do branco, o branco também tem de respeitar a do índio. Vão desmatar tudo, fazer hidrelétrica, não vai mais ter as frutas, a caça, o índio na cadeia vai gritar no sonho com o que ele nem sabe o que! O branco não sabe que a gente conversa com nossos ancestrais, com os espíritos da floresta, dos animais, do meio ambiente que está ao redor. Temos de pensar nos animais que os nossos *netos* vão comer. Não vão existir mais? Quando pensam nisso os velhos choram." Assim dizia Paulo César.

Esses discursos podiam ser tão longos que, ao final, só restávamos eu, ele e mais alguém no *warã* – como outra *waradzu*, Carolina Sobreiro (adotada pelo *cacique* em sua primeira visita à aldeia para conhecê-los em troca de seu conhecimento da política indígena em Brasília). Numa dessas falas, ele disse que "os animais e também o ser humano, a gente se preda um ao outro". Esta fala de Paulo César supõe uma relação de recíproca (ou mútua) predação entre humanos e animais. O "índio" na cadeia dos "brancos" seria o oposto do "índio" na cadeia alimentar "do meio ambiente", em sua ecologia política. Enfim, se predar-se um ao outro é possível entre humanos e animais, por que não seria entre outros?

Pois os A'uwẽ-Xavante comendo, comem alguém, neste jogo de disputa pela posição de sujeito. São predadores de predadores. Sua continuidade em relação aos antepassados vem também do indício de que aos velhos seja permitido predar à vontade, sem medo da influência da afluência estrangeira, já estão na última fase de gentificação e, a essa altura, deixar de ser gente seria tornar-se muito mais do que se é. É como se os velhos estivessem mais próximos de uma imunidade cosmo-diplomática, capazes assim de misturarem-se sem risco de se perderem. Imunidade conciliatória, mas também predatória. Próxima ao poder supremo de predação, do tabu canibal.

Acredito que uma figura interessante desse sistema de idades e passagens no tempo pode ser visualizada num jogo de *bolita* (bola de gude, fubeca, chamada de bolita pelo vocabulário mato-grossense adotado pelos A'uwẽ-Xavante) muito praticado pelas crianças, adolescentes e até jovens adultos. Talvez não seja próprio dizer que esta figura que desenho seja uma metáfora sobre a passagem da vida a'uwẽ-xavante por suas idades, já que o jogo de *bolita* é parte desta mesma vida – e de uma parte específica, mais jovem, desta vida. Parece-me que esse jogo pode servir como pequena metonímia ou mesmo pequena sinédoque da vida a'uwẽ-xavante. Um modelo reduzido da sinédoque, se pudermos considerar, por exemplo, o sistema de classes de idade como sinédoque a'uwẽ-xavante. Penso o modelo reduzido como na ciência do concreto selvagem (Lévi-Strauss 1976 [1962]), mas desde que se possa considerá-lo não só como metáfora mas como parte do mesmo todo que ele vem a figurar. Se a arte é um modelo reduzido, assim também parece ser o jogo. Pensando desse modo é possível religar o pensamento selvagem ao *Homo ludens*, ao jogo como constituição da totalidade (Huizinga 1980 [1938]), constituição que parece ser sempre uma redução. Jogando, as crianças e os mais jovens emulam e aprendem, a partir de uma apreensão totalizante, as operações do jogo de sua vida. E também a vivem em menor escala.

Vi vários jogos de *bolita* tanto na aldeia Belém quanto na Abelhinha, inclusive porque era eu quem os presenteava com as peças do jogo. Mas nunca entendi muito bem suas regras. Creio ter conseguido entender um pouco daquele praticado no *Hö* da aldeia Belém pelos adolescentes e seus patronos. Era jogado no chão batido seguindo uma série de quatro buracos, que tinham de ser preenchidos pela *bolita* do jogador em seqüência, até ser alcançado o buraco final, chamado de *fogo*. Conquistado o *fogo*, o jogador podia acertar as *bolitas* dos adversários e tomá-las para si. Pois a figura deste jogo está muito perto de dizer que <u>para caçar humanamente é preciso conhecer o fogo</u>.

Um jogador podia usar mais de uma *bolita*, trocando-as conforme a conveniência (usando maiores – magnificadas? - para acertar – predar? - e menores para serem acertadas), mas elas eram como se a mesma. Pareceu-me também que nem sempre era necessário acertar um buraco para

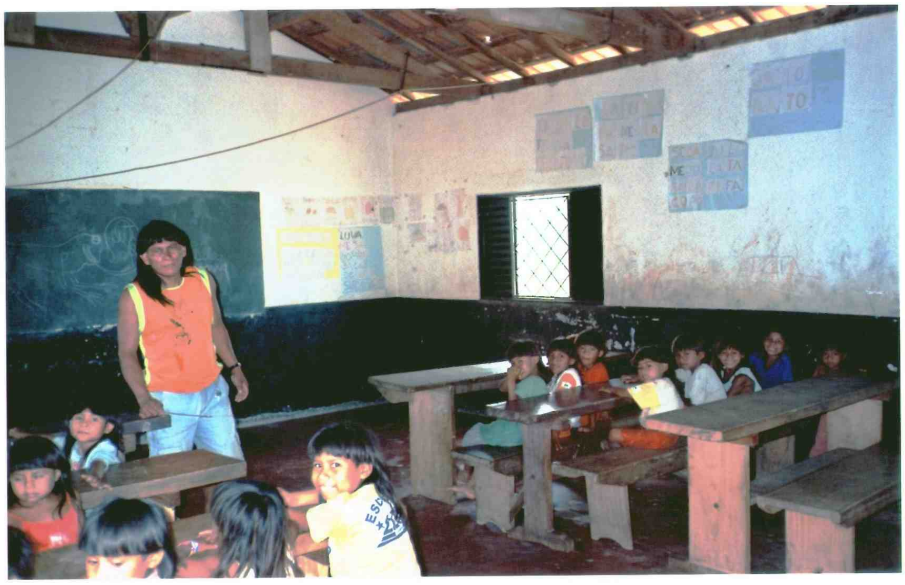
passar de fase para o próximo. Mas, sempre havia um desafio sobre o acerto. Para fazer o desafio os jogadores bradavam *dinheiro!* (numa pronúncia algo como "*dĩero*") e, dos vários jogadores, quem falasse primeiro é que fazia valer a aposta. Quem errasse perdia sua *bolita* e devia entregá-la para o outro, ao final do jogo. Se acertasse, ganhava uma do outro.

Reveladora relação entre *fogo* e *dinheiro*. A conquista do *fogo*, ocupar o lugar desta pura potência, seria o grau final, o buraco final do jogo, dando direito ao jogador de atacar e capturar as *bolitas* adversárias. O último estágio era aquele que dava plenos poderes predatórios. Já o *dinheiro* servia para ganhar status de predador antes do fim, durante as competições das fases da vida da *bolita* (ou das *bolitas* do mesmo jogador). Seria isso um indício do caráter performativo do dinheiro para os A'uwẽ-Xavante? Senão do seu caráter transformativamente poderoso, como o do fogo? De qualquer modo, o dinheiro não é algo cujo saber fazer se conquista como o fogo: cunhar a moeda é monopólio do Estado moderno e fundamento de sua violenta soberania (Aglietta e Orléan 1990 [1982]). O próprio caráter universalista do dinheiro, aliás, precisa ser exterior para que o pêndulo a'uwẽ-xavante continue balançando.

Independente de estarem falando em dinheiro de fato, o mecanismo do *dinheiro* no jogo de *bolita* parece ser característico da ludicidade a'uwẽ-xavante com suas apostas e desafios, que são formas de ganhar primeiridade. Ser o primeiro a desafiar, a agir, dá àquele que busca ascender ao poder de predar um gosto deste poder. Que é galgado a cada buraco em que se cai e de onde se renasce. Como quando se passam pelos rituais da fase da vida, através das quais é possível se adquirir cargos, como os de *Aihö'ubuni* no *Hö* e os *Tébe* e *Pahöri'wa* ao final do *Danhono*.

Fazendo uma analogia entre o *fogo* e a categoria dos velhos, próxima à dos antepassados que roubaram o fogo da onça, pode se dizer que o próprio jogo emula este roubo do fogo. Talvez a própria vida da pessoa a'uwẽ-xavante figure-se como performance deste mito, em etapas sucessivas como aquelas da passagem da brasa de um para outro (como será melhor apresentado no capítulo a seguir a respeito do "roubo" do fogo). Neste processo, os velhos estão no pódio do saber fazer (o fogo) conquistado, o ponto de difusão legítimo de sua "cultura", de seu *dahöimanadzé*, mas não deixa de ser um pódio desequilibradamente instável, pois o fogo também está vindo de mão em mão dos mais novos, e o dinheiro entra no jogo através de novos meios. Mesmo que esses mesmos meios estejam diretamente ligados aos antigos: os velhos ganham aposentadoria como "trabalhadores rurais", ainda que sejam seus *netos* que vão à cidade buscar o dinheiro, gastando-o pelo caminho. Os "pais de família" ganham a Bolsa Família do governo federal e, sobretudo, os homens de liderança, que adquirem cargos como *Aihö'ubuni* e *Pahöri'wa*, são muitas vezes os mesmos que

liderarão associações indígenas em busca de verbas, ou que ocuparão cargos de professores na escola indígena. Na escola da aldeia Belém enquanto estive lá, por exemplo, todos os professores eram *Pahöri'wa* ou *Aihö'ubuni*, e o diretor – o *cacique* – é *Aihö'ubunitede'wa*. O zelador da escola, Márcio, é também *Aihö'ubuni* da classe de idade dos *Hötorã* (abaixo, Márcio na sala de aula com as crianças).



Márcio mantém dois vínculos importantes com o *cacique* Paulo César: ambos são um *ĩtsimiwainhõ* do outro (o primeiro patrocinado pelo segundo) e também *ĩwatsini* (consogros um do outro, através de "Paulinho" Anderson, casado com uma *filha* de Márcio). Ou seja, como mostrou César Gordon para os Xikrin (2006), aqui também a relação com a fonte de dinheiro passa pelas hierarquias de parentesco, relações rituais e cargos tradicionalmente instituídos.

*

A humanidade a'uwẽ-xavante, nunca plena, deve ser constantemente desafiada e conquistada. Nesse processo, corre-se sempre o risco de perder a aposta, de envolver-se demais com o outro – com o *waradzu*, no caso do dinheiro – e de ser capturado por ele, perdendo sua "bolita". Por isso é bom ter sempre uma "bolita" substituta. Mesmo assim, ainda é melhor perder a "bolita" do que perder a vida, se se puder substituir a entrega da vida pela entrega de alguma outra peça dos diversos jogos trabalhosos praticados pelos A'uwẽ-Xavante, como a caça.

*

Sobre as categorias de idade, faltou dizer que aqueles termos do quadro marcados com dois asteriscos (**) precisam ser colocados em perspectiva, indício da assimetria das relações de gênero

a'uwẽ-xavante. Em contraste de sexo, *dapredu* seria usado para designar os homens maduros enquanto *pi'õ* designaria mulheres maduras – ainda que em contraste de idade, uma mulher seja considerada *ĩpredu* em relação às pessoas menos maduras. *Pi'õ* seria também uma designação genérica para pessoas do sexo feminino, em oposição ao genérico masculino *aibö* (Maybury-Lewis 1984 [1967]: 201–203). Tem-se a impressão a este respeito que o ciclo de vida masculino tenha a maturidade como foco, e o feminino tenha a feminilidade como foco. A masculinidade é uma condição relativa às relações agnáticas (e clânicas, por extensão), pois é a mesma palavra que se refere a descendentes de primeira geração (*aibö*). A maturidade da mulher, por outro lado, tem como marca fundamental o casamento. Inclusive, como mostra Lopes da Silva (1986 [1980]), o grande ritual feminino (*Abadzi'rãihidiba*) que daria um nome adulto às mulheres, caberia somente às casadas.

Esta impressão, contudo, é limitada por um olhar meramente categorial. Ainda assim, remete a certas características da vida a'uwẽ-xavante. Por exemplo, na questão da dor e do sofrimento, marcas importantes da encorporação da pessoa à coletividade – como fez notar Clastres (2003 [1974]) – vale lembrar do que ouvi certa vez de outro *danhohui'wa*, "Paulinho" Anderson, dadas as reclamações de alguns por estarmos ensaiando cantos debaixo do sol: "Paulinho" disse aos reclamantes que homem, para tornar-se homem, *datsiaibö*, tem de sofrer nos rituais e no trabalho. E a mulher "sofre para ter filho". Pelo menos essa é a memória "generizada" de meu companheiro sobre o tema.

Gauditano nota outras práticas de aflição de sofrimento às mulheres a partir do depoimento daquelas que viveram o *dzömorĩ* em outras épocas: seus "padrinhos", "que nesta ocasião não são seus tios maternos como no casamento, mas homens do clã de seu *marido* (HB, FBS, MZS, FZS, MBS), batiam em suas coxas com um pedaço de pau para que se tornassem mais fortes, corajosas e resistentes." (Gauditano 2010: 123). Ou seja, as informações levam a crer que haveria no *dzömorĩ* alguma atividade paralela dos *danhohui'wa* para com as mulheres.

Essas pancadas – semelhantes àquelas dadas pelos *danhohui'wa* aos *wapté*, como será visto - davam às mulheres um *pagamento*: a caça que o *danhohui'wa* caceteiro tinha feito naquele dia ia toda para a mulher que tivesse tomando a pancada e, num ritual seguinte (do *wa'i*) as mulheres poderiam se vingar do *padrinho* juntando-se contra ele na luta e arrastando-o para que ficasse com o corpo dolorido (Gauditano 2010: 123-124). Este *pagamento* em troca de pancadas que serviam para fortalecer a mulher enquadra as relações de gênero a'uwẽ-xavante numa estranha assimetria.

*

A maturidade para os A'uwẽ-Xavante não é apenas um estado corpóreo ou, melhor, o corpo não é simplesmente um "organismo" no sentido naturalista da palavra. As técnicas produtivas do corpo são também morais. *Höimanapredu*, palavra formada pela junção de "vida" com "adulto", é usada em referência a "bom comportamento", "educação" e "respeito". Diz-se, por exemplo, que quem tem *höimanapredu* não sai por aí "caçando mulher". Uma boa maneira de conseguir (ou tentar conseguir) um pouco de disciplina daqueles que eu chamava de *hö'wa* (modo de chamamento de todos os *wapté*, menos dos *Aihö'ubuni*, seus líderes) – que, se já questionavam um pouco a autoridade de seus patronos, com brincadeiras e desafios (inclusive pedindo que lhes batessem com o *wedehu*, vara disciplinadora), aproveitavam para relaxar mais comigo, seu *danhohui'wa waradzu* – era dizer-lhes, no meu a'uwẽ-xavante primário, "*höimanapredu*!".

O tópico da "caça às mulheres" era uma preocupação a mais sobre os *wapté*, que deviam manter-se castos, e os *danhohui'wa* sempre discutiam essa questão entre si e aconselhavam seus *wapté* sobre isso. Os patronos, aliás, deviam servir como exemplo: um dos *Pahöri'wa*, grande cantor e caçador, um dos mais respeitados entre os *Ẽtẽpa* e *Nodzö'u* (*wapté*), casado com duas *esposas*, deu aos adolescentes um canto que sonhou com seu *pai*, vivo (que habita outra aldeia), dizendo-lhe para "cuidar melhor" de sua vida porque estava "ficando com muitas mulheres". Como antes de ensinar o canto o sonhador quase sempre narra o sonho, isto também era um ensinamento para os *wapté*: cuidado com as mulheres. O que não quer dizer que os *danhohui'wa* fossem alheios às aventuras amorosas – aliás, muitas vezes eram acusados de se preocuparem mais com isso do que com caça, trabalho e dança, sobretudo por pessoas mais velhas da metade agâmica oposta (sempre competindo, lançando chistes e fazendo desafios).

A relação dos homens com as mulheres também é tida como comprometedora dos poderes mágicos a'uwẽ-xavante: para ser capaz de cura e outras atividades, como controlar o fogo da caçada para que não queime demais, é preciso fazer pouco sexo (além de jejuar, tomar muitos banhos, não passar as mãos no cabelo etc.): certa vez, quando comentávamos uma fumaça muito forte que tomava conta de um pedaço de mata entre a aldeia Abelhinha e alguma outra, Tseredzaró disse-me que o fogo estava daquele jeito (descontrolado) porque o caçador que o ateou fazia muito sexo à noite.

Mas este movimento de fugir das mulheres é obviamente contra-balanceado por um interesse (sexual) muito grande, assunto que os homens não deixam de comentar. Um movimento pendular entre a purificação (pólo do qual os wapté estão mais próximos) e do contágio pelas mulheres, de quem, afinal, emana um poder vital. Lopes da Silva escreveu que "se [através dos homens] a

sociedade Xavante se mantém, é através das mulheres que ela se renova" (1986 [1980]: 147). Vejo isso como uma simplificação um pouco distante do método costumeiro da autora (que envolve sempre tratar dos dois pólos extremos entre os quais os sujeitos se alternam), carregando numa oposição entre "tradição" e "mudança" que já foi sugerida como pouco producente para os A'uwẽ-Xavante (senão em geral). Contudo, do ponto de vista masculino, pode haver uma semelhança do acesso às mulheres ao acesso à potência cósmica e vitalidades exteriores, expressa na idéia de "caçar" mulheres. Caça que não deixa de ser, entretanto, uma atividade masculina ligada à captura do novo. Nem deixa de ser perigosa para a própria maturação que visa alimentar-se delas.

*

Sobre a concepção de maturidade, mais uma palavra, ou melhor, um dito muito popular entre os A'uwẽ-Xavante, conhecido por qualquer pessoa das duas aldeias com quem conversei a respeito: "*öwahödzé dapredubdzé*" - "água fria amadurece".

Esta é uma referência a um dos mais importantes rituais cotidianos a'uwẽ-xavante, o banho de rio. Que é praticamente um banho de água fria.

Toma-se banho de rio em média três vezes por dia, ou mais, dependendo do calor ou das tarefas realizadas. Mesmo no frio os banhos são uma espécie de obrigação. Para homens, mulheres, jovens, velhos e crianças. "Xavante, quando acorda, já pensa logo em tomar banho", disse-me Vitório uma vez. Pela manhã, ao meio dia e ao fim da tarde as pessoas vão por si só[202] ou convocam-se umas às outras para tomar banho, sejam familiares, sejam companheiros de classe de idade.

"*Tó öiba*", "vamos pra água", "vamos pro rio", é uma das primeiras frases que se aprende com eles. Qualquer mostra de desleixo meu em relação a isso – "vou tomar banho só mais tarde", "já está escuro para ir ao rio" etc. – era vista com espanto e reprovação pelos meus interlocutores, como uma atitude imprópria, desrespeitosa, desumanizante.

O aspecto "obrigatório" do banho era salientado quando alguns me diziam que não gostavam disso. Certa vez um companheiro de classe de idade, indagado se "*öwahödzé dapredbudzé*", respondeu-me: "é verdade, *watsi'utsu* – mas <u>para mim</u> não é bom, não" (usando a peculiar marca de perspectiva do sujeito na fala a'uwẽ-xavante: é bom "para" alguém, mas não "para mim"; "para você" é assim, mas "para mim" não – muito comum nos diálogos que presenciei e travei, sobretudo nas perguntas mais difíceis, expressão que, no genérico da *a'uwẽ mreme*, diz-se "*dama hã*"). Ele me disse isso logo depois de sair do banho frio... O próprio frio do banho era tomado como uma

202 De fato as pessoas não costumam se comunicar muito pela manhã logo que acordam, chamarem-se mutuamente, dizer "bom dia" ou algo do gênero. Tomar banho parece mais "socialmente" necessário que fazer saudações.

espécie de desafio, implícito nas perguntas que as pessoas (de ambos os sexos) que se cruzavam no caminho faziam, especialmente para mim: "*hödi?*", "está com frio?". Era também comum formulações mais explícitas, já a beira d'água: "você não agüenta!".

Pois num ambiente em que a pessoa, a corporalidade, o *dahöiba*, está interconectada entre todas as outras, através de vários fluxos e refluxos de aparentamento, o cuidado do corpo de um parece condição do cuidado da rede de corpos coletiva. Um sacrifício necessário para a contínua produção da pessoa humana. Aliás, mesmo mascotes, como alguns cães e porcos do mato (mas nem todos e nem sempre), eram levados por seus "donos" para tomar banho, ensaboados e lavados, numa provável tentativa de humanizá-los um pouco.

Nesse sentido, a performatividade já percebida para a entre-corporalidade a'uwẽ-xavante parece estender-se também para a ontogênese da vida pessoal: tomar banho não só acelera a maturidade para os mais jovens como também retarda a velhice para os adultos, torna os corpos mais próximos do corpo maduro, *dapredu*.

O banho deixa "forte como o Maguila", disse-me uma vez Vitório. Serve para deixar o peito forte, como me falou noutra vez Rômulo. Segundo ele, principalmente por causa da umidade que fica no corpo depois que se sai da água, que o deixa brilhante (esse talvez seja o motivo pelo qual os A'uwẽ-Xavante muitas vezes não se enxugam ao sair do banho). Outros me diriam que deixaria o corpo "liso". Essas referências eram feitas, sobretudo, em relação aos *wapté*, que além de tomar banho numa das horas mais frias do amanhecer, antes que os demais aldeãos o façam, passam por um ritual de *bater água - waté'wa* – antes da furação de orelha, para o qual dormem à beira do rio e ficam praticamente o dia todo se exercitando n'água ritmadamente e em conjunto, em movimento característico de mergulhar os braços e jogar água para cima com as mãos juntas, como mostra a imagem abaixo.

*Batem água* por aproximadamente um mês inteiro – os A'uwẽ-Xavante sempre dizem que *antigamente* passavam muito mais tempo: o passado é sempre mais potente.

Ao mesmo tempo (ou melhor, em tempos diferentes) que o banho é considerado como uma maneira de acelerar a maturidade, ele é um desacelerador do envelhecimento. Diz-se que os banhos constantes evitam aos velhos as rugas e os cabelos brancos.

Assim, o banho parece favorecer uma carga de força vital. Se nas idades avançadas ela é uma força de conservação, para os mais novos é uma força de transformação: uma força que puxa para o ponto médio, tanto acelerando quanto retardando, um atrator contrário à atração dos pólos opostos da idade.

O resfriamento do passar do tempo como forma de controle da entropia e do calor dissipativo funciona como choque que impulsiona o movimento temporal. Como uma bateria, uma pilha recarregável. Uma temporalidade performativa e corpórea, um efeito da ação sobre as categorias - não contra elas, mas para elas e na relação entre elas, tendo como foco a categoria *dapredu*.

Não seria a velhice tão ou mais importante, como salientado anteriormente? Sim, é importante, mas sua importância está em justamente ser aquela de quem cede à força de atração da idade, cede ao mesmo tempo que captura esta força. A velhice, os antepassados, a origem – de onde vem o *dahöiba uptabi* dos bebês e para onde vão as almas desgarradas dos doentes de *Danhimite*, "vem de lá, volta pra lá", disse-me uma vez Vitório sobre o leste da vida – são quase como o encontro dos dois extremos do jogo de forças. Dois extremos que, como visto, estão na consangüinidade e na afinidade. Esses extremos aparecem agora não só como dois pontos de vista diversos constituintes da mesma estrutura, não só como dois pólos hierarquicamente diferentes na mesma relação. Aparecem como o pólo das polaridades, que movem o desequilíbrio contra o pólo da estabilização e da maturação. A velhice faria o papel do curto-circuito que gera a retroalimentação para a perpetuação do movimento de equilíbrio desequilibrado.

Aqui a estrutura performativa combina muito bem com uma mitopráxis que joga entre a entropia e a antientropia, no sentido de que o demônio antientrópico também precisa da entropia para que não se congele, cuja retroalimentação recarrega a memória deste mesmo demônio com as lembranças dos antepassados. Esta retroalimentação dar-se-ia, por exemplo, no papel dos velhos de rememorar um antigo ritual que tenha sido esquecido – até mesmo esquecido propositalmente (uma das necessidades daquele demônio), como quando o velho Apöwẽ, ainda vivo, enquanto *pai* dos

líderes de Pimental Barbosa, disse a Polo Müller que tinha decidido que o *Wai'a* não se realizasse mais, já que os segredos deste ritual tinham sido conhecidos por todos. O velho completou dizendo que era necessário "esquecer" para que o ritual voltasse a ser praticado novamente (Polo Müller 1976: página sem número). E como seria lembrando? Provavelmente através de algum velho ou antepassado, vivo ou em sonho...

*

Como o frio do banho pode agir tanto a favor da maturação dos novos quanto da revitalização dos velhos? A explicação pode estar não apenas no frio mas nas qualidades vitais da água, na carga de vitalidade que ela transmite.

E não apenas no banho, mas também na relação dessas pessoas em suas idades relativas com o que mais há à sua volta, suas outras relações, bem como suas relações com outras fontes de calor.

Por outro lado, o modo pelo qual os A'uwẽ-Xavante tomam banho, sua técnica, remete ao aquecimento: na maioria das vezes, tomam banho rápido e vigorosamente, mergulhando a cabeça na água e chacoalhando-a intensamente enquanto jogam água na cabeça e nas costas com as mãos. O aquecimento também aparece fora do banho: é muito comum que em dias mais frios acenda-se uma fogueira na beira do rio e fique-se em volta dela aquecendo-se antes e depois de entrar na água.

Algo peculiar também acontece durante o período da bateção de água: os *waté'wa* (adolescentes que batem água) devem dar banhos cada um em sua borduna característica, *brudu*, com a qual eles dormem à noite e tratam como *filhos*. Essas bordunas são deixadas na beira d'água enquanto eles batem água e, na hora de retirá-las, muitos falam "cadê meu filho, cadê meu filho?" - eu os ouvi falando em português mesmo, para que eu ouvisse e registrasse, numa ocasião em que filmava suas atividades. Pois cada um coloca seu *brudu* em forquilhas enfileiradas num pequeno varal (da altura da cintura), para secar ao sol. Isso faz parte do bom cuidado que devem dedicar a seu *filho*, resfriando-o e esquentando-o alternadamente. Sua borduna que é índice de agressividade, de controle da agressividade, e ao mesmo tempo metonímia: parte de seu corpo através de uma filiação adotiva.

A relação do corpo a'uwẽ-xavante com o fogo também merece uma frase feita, que escutei na aldeia Abelhinha de César Tserenhõdza – meu *sobrinho*, *filho* de meu *irmão mais velho* Cornélio, e que à época era *danhohui'wa* como eu, cujo nome *a'uwẽ* foi de Adão Top'tiro quando jovem (note-se a íntima relação entre os três, já que Cornélio, além de também carregar um dos nomes do *pai*, tem também o nome do *pai* de seu *pai*, Tserenhi'õmõ) – certa noite em reunião do *warã*. César me disse, a beira da fogueira, que "o fogo é nosso espírito". Quando, relendo meus

cadernos de campo, deparei-me com a frase novamente, ela me intrigou e procurei buscar sua expressão em *a'uwẽ mreme*. Conversando com Camilo Dutsã através de programa de mensagem eletrônica pela internet, este me deu a tradução *udzö wahöibauptabire nhiptede*: "o fogo fortalece nosso espírito", "o fogo é a força do nosso espírito", "o fogo é a força do nosso corpo mesmo". Pude levar essa frase de volta à aldeia e Adão Top'tiro me respondeu, traduzido por Rômulo, que é no *warã* que isto acontece, que o fogo fortalece a alma, o corpo mesmo.

Ou seja, de algum modo a oposição entre corpo – *dahöiba* – e corpo mesmo – *dahöiba uptabi* – se coloca a respeito da antientropia e da entropia. Enquanto a antientropia afeta o corpo na água, perto mas fora da aldeia, a entropia afeta a alma (o corpo mesmo) perto do fogo, no centro da aldeia. Como fica a questão da continuidade entre um e outro, então? Se o que acontece com o corpo afeta a alma e esta tem sentimentos que se manifestam naquele como pressentimentos – por exemplo, a tristeza advinda dos poderes premonitórios do corpo mesmo sobre perigos na mata –, então deve-se considerar que a antientropia de um afeta o outro, e a entropia do outro afeta aquele um. Retome-se uma leitura possível da entropia como desenvolvimento e dissipação, que remete ao envelhecimento. Com isso, se os velhos são aqueles que tem o lugar de honra no *warã*, mais próximos do fogo literalmente e figuradamente, já que dotados do maior saber-fazer humanamente possível, sua velhice corporal também é sinal de um espírito forte, de um corpo próprio vivo. Por outro lado, se o fogo está no lugar de um poder tão intenso que chega a queimar – e a destruir o corpo – o poder da água é acessível diretamente ao corpo, uma forma atenuada de poder.

Sabe-se que o *corpo próprio* permanece vivo para além da morte, ainda que num dado momento, no momento de passagem, este *corpo próprio* dê lugar a uma assombração, o *tsimihöpãri*. Como ouvi dizerem a respeito do período de morte e luto ressente, o *tsimihöpãri* – e nisso não me precisaram se era o fantasma do morto, se eram outros fantasmas ou se era justamente a alteridade do morto, sua inversão – assombra a periferia da aldeia com assobios que fazem os parentes chorarem de saudade do morto. Também há histórias, como a levantada por Eid junto aos narradores de Pimentel Barbosa (2002), que contam que os mortos tentaram voltar ao mundo dos vivos e foram impedidos por um papagaio, *aihörö*, que com sua voz insuportável, seu arremedo da fala de gente, os fez retroceder em massa[203]. Todavia, nem todos recuaram para a aldeia dos mortos, alguns ficaram, mas logo faleceram, transformando-se em *tsi'ubura*, redemunhos. Que, segundo os velhos de Pimentel Barbosa, seriam, enfim, *tsimihöpãri.* Na Abelhinha tive notícia de que o redemunho tinha algo de humano, "tem gente lá dentro", me disseram. E nos momentos de ventania

203 Fingindo-se humano através da fala, acabou também fingindo que os vivos não eram humanos e sim arremedos como ele, espantando os mortos que buscavam justamente a humanidade.

em que redemunhos se formavam no pátio da aldeia, indo em direção à casa onde eu estava, Adão Top'tiro se levantava ao ar livre e bradava para o redemunho: *ma õ'a*, *ĩdzareiba* – vai pra lá, afaste-se!

O *tsimihöpãri* também é uma entidade ativa no *Darini*. Numa das fases importantes do ritual, encena-se uma briga mítica entre o coletivo de *Tsimihöpãri* e o coletivo de *Danhimite* (entidade que dá a vida ao dar o corpo próprio da pessoa, podendo tomá-lo também). Uma versão do mito deste combate, vencido por *Danhimite,* encontra-se em narrativa de Jerônimo (Giaccaria e Heide 1975a). Menções e descrições do ritual aparecem nas obras de Maybury-Lewis (1984 [1967]), Giaccaria e Heide (1972) e Polo Müller (1976). Considerando a relação entre essas duas entidades, deve-se lembrar que enquanto o *tsimihöpãri* está na passagem entre a vida e a morte do *dahöiba uptabi*, seja por causa de uma morte recente, seja pela recusa de completar a passagem (como aqueles que não quiseram voltar para a aldeia dos mortos depois de ouvir o ruidoso papagaio), o *danhimite* é a própria potência geradora do *dahöiba uptabi.* Penso que na guerra mítica entre estas entidades – e digo isto por minha conta, nenhum A'uwẽ-Xavante me fez esta analogia – tudo se passa como se a luta fosse travada entre um *pai* e um *filho* desgarrado (já que todo *dahöiba uptabi* é produto do *Danhimite*). Ou então um conflito entre a continuidade renovadora da vida, *Danhimite*, e a descontinuidade estagnada, *Tsimihöpãri*.

Nesse sentido, a vida eterna é "apenas" uma potência, só pode ser realizada como potência, no lugar da potência, de volta à origem. Sua continuidade, que poderia parecer uma espécie de cristalização – daí a necessidade do fogo para impedir que se congele – não precisa ser solucionada, dissolvida, mas sim revertida e potencializada. Caso – e enquanto – não tome seu lugar de pura potência, não complete a passagem para o além, a pessoa se perde na estagnação.

*

Assim pode-se compreender melhor a relação entre vivos e mortos a'uwẽ-xavante. Pois como fica a alteridade entre eles, se nos lembrarmos da famosa assertiva de Manoela Carneiro da Cunha sobre os Krahó (1978) segundo a qual os mortos são os outros?

Para começar a responder esta pergunta, acredito ser possível retomar outro assunto, o da amizade formalizada, em que o debate comparativo sobre os A'uwẽ-Xavante e Jês Setentrionais (como os Krahó de Carneiro da Cunha) já encontra balizas. Em *Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê (*1986 [1980]), Aracy Lopes da Silva faz uma comparação extensiva entre diversos tipos de "amizade formal" e "companheirismo" dos Jê do Norte a fim de refletir sobre o caso a'uwẽ-xavante do *da'amõ*, que ela caracteriza como amizade formalizada.

Segundo Lopes da Silva, esta mudança conceitual - "amizade formalizada" ao invés de "amizade formal" e "companheirismo" - se dá justamente porque o caso a'uwẽ-xavante funde no mesmo personagem ou categoria relacional – o "amigo formalizado", *da'amõ* – duas características distintas existentes nos casos setentrionais. Dialogando com o trabalho de Carneiro da Cunha, Lopes da Silva nota que para os A'uwẽ-Xavante haveria uma condensação do que para os Krahó estaria dividido entre dois tipos de relações diferentes: o companheirismo da simultaneidade, da semelhança e da identificação versus a formalidade da distância, da oposição e da diferença. Segundo Carneiro da Cunha, esta última – a oposição – seria o elemento fundamental da constituição da pessoa porque "jogando com a alteridade, instaura uma dialética, um princípio dinâmico que funda a pessoa como ser de autonomia" (Carneiro da Cunha 1987 [1979]: 60). No caso do *da'amõ* a'uwẽ-xavante, "[os] elementos constitutivos daquelas duas categorias, alteridade e semelhança, são sintetizados" (Lopes da Silva 1986 [1980]: 201). Segundo Lopes da Silva, esses elementos podem variar no tempo:

> "[O]s Xavante alternam momentos em que a semelhança, a simetria e o companheirismo definem relações, com momentos em que são expressas predominantemente a evitação e a alteridade, a distância e a assimetria. Nestes últimos momentos, as relações de afinidade vêm para o primeiro plano, alterando a situação anterior em que a afinidade subjacente às relações com o outro era obscurecida pelo companheirismo (que, no conjunto das oposições da lógica Xavante se equipara, em seu conteúdo, a "consangüinidade")" (Lopes da Silva 1986 [1980]: 202-203 – grifo da autora na primeira frase, grifos meus nas últimas).

Nesse sentido, a autora faz uma leitura crítica da análise de Carneiro da Cunha. Porque, tendo o modelo desta sobre os Krahó colocado o foco na alteridade, nele "a solidariedade entre amigos formais quase desaparece: fica reduzida a […] um elo ligeiro". "Parece-me que o sentido da amizade formalizada está, não simplesmente no atributo da alteridade que sem dúvida alguma contém, mas, justamente, neste jogo equilibrado entre opostos: a distância/evitação/alteridade, de um lado, e a solidariedade […] que eu vincularia estreitamente à identidade". Enfim, a amizade formalizada é importante não por causa de "sua capacidade de expressar a alteridade e, sim, porque traduz em si mesm[a] estes dois "lados" da vida de todo Jê" (Lopes da Silva 1986 [1980]: 249-250 – grifos meus).[204]

204 É digno de nota que tal posição da amizade como eixo entre a afinidade e a consangüinidade já havia sido notada por Mellati para os Krahó: "talvez essa relação simplesmente oponha à afirmação de que os consangüíneos são

Acompanhando o desenvolvimento da reflexão de Lopes da Silva a partir das proposições lévi-straussianas sobre o desequilíbrio instável trazidas ao debate (Vianna 2001, Falleiros 2005), inclusive a partir da leitura política deste desequilíbrio (Perrone-Moisés e Sztutman 2009 etc.), poderíamos falar em jogo desequilibrado instável entre opostos (e suas potências de consangüinidade e afinidade).

Acredito que, com base no que tenho apresentado, a relação entre vivos e mortos como relação somente de oposição, pelo menos no caso a'uwẽ-xavante, deve ser revista a partir de premissas semelhantes às apresentadas por Lopes da Silva para a relação de amizade formalizada.

Diferente de outros povos, para os quais a oposição entre vivos e mortos parece ser o cerne da relação entre estes termos, expressando-se de maneira tão radical, os A'uwẽ-Xavante valorizam a solidariedade entre vivos e mortos, ainda que entre os dois momentos mais distendidos da relação existe uma situação intermediária – a do *tsimihöpãri* – que expressa extremo antagonismo. Contudo, o antagonismo do *tsimihöpãri* viria não de seu distanciamento, mas de sua proximidade. O *tsimihöpãri* não soube operar a boa distância, acabou ficando pelo meio do caminho. Assim, este caso se encaixa no esquema de projeção do diametralismo a'uwẽ-xavante em círculos concêntricos constituindo uma relação de solidariedade entre os círculos alternadamente distantes e uma relação de evitação entre estes e o círculo intermediário. Solidariedade que pode ser imaginada como o encontro entre o limite interno e o limite externo (sempre potenciais, já que é impossível determinar um ponto) de uma garrafa de klein.

Penso que o mesmo movimento valha para a relação entre *dahöiba* e *dahöiba uptabi* em sua relação com água e fogo. Água e fogo parecem ser ambos carregados de potências transformadoras extremas. Enquanto o *dahöiba* traz de sua relação com a água uma descarga de vitalidade contra o aquecimento que o consome – e que consome a entre-corporalidade coletiva – sua outra extremidade, o *dahöiba uptabi*, traz de sua relação com o fogo uma além-vitalidade, uma capacidade de ir além, seja através do sonho, seja através da morte. Além que é não meramente oposto e distante, é também contínuo e semelhante ao que era antes.[205]

*

diferentes dos afins, outra afirmação de que os consangüíneos são iguais aos afins" (1973: 40).

205 Não estou explicitando aí outra relação que, à moda lévi-straussiana, poderia se constituir como desdobramento desta: a relação entre fogo de cozinha – que produz a comida, fundamental para a entre-corporalidade e também para o próprio *dahöiba uptabi*, já que a comida também alimenta e constitui a alma – e o fogo do *warã*, que alimenta o espírito - e também ajuda a constituir a coletividade aldeã. Não pretendo fazer uma análise extensiva dos sentidos do fogo para os a'uwẽ-xavante mas, caso fosse feita, também deveria ser considerado o fogo de caça.

Essa força vital intensiva ligada ao banho parece ter efeito contagiante no aparentamento entre corpos. A antiga palavra usada para banho em língua a'uwẽ-xavante, segundo Giaccaria (2000), era *damro*, que queria dizer "banhar-se" mas também "desposar", "esposo"/"esposa". Hoje a palavra parece manter somente o último sentido e os A'uwẽ-Xavante a quem perguntei não compreendem seu uso em relação ao banho. As palavras que usam para o banhar-se ou lavar-se são *datsi'upte* ou *datsi'uptsõ*. Se banhar-se tinha alguma coisa a ver com desposar, vale lembrar que os *esposos* na filosofia corporal a'uwẽ-xavante não são simplesmente afins, mas literalmente consangüinizam-se. De fato, é muito comum que *marido* e mulher acompanhem-se mutuamente ao banho e de vez em quando o *esposo* fica ou permanece junto à *esposa* na beira d'água enquanto ela lava roupa e louça.

Aliás, as alterações no modo de vida a'uwẽ-xavante dada a intensificação da relação com os *waradzu* também fazem as mulheres passarem mais tempo do que os homens na água, já que permanecem um par de horas lavando roupa, louça e panelas de alumínio, a maioria das vezes em grupo e rodeadas de crianças, que fazem todo tipo de brincadeiras na água e na lama. Daí salienta-se uma divisão sexual do banho de rio: as mulheres e homens tomam banho em pontos separados do rio, sempre abaixo do local onde costuma se pegar água para beber (caso alguém vá pegar água de beber de qualquer ponto, pede para que quem está se aproximando não entre na água) – talvez para evitar que se "bebam" os corpos alheios.

Há certo pudor nessa separação "generizada", mas ainda assim as mulheres costumam ficar de peitos nus. Por outro lado, é comum que se tome banho com a roupa do corpo, de modo que se lava a roupa no próprio corpo, como se fosse uma continuidade do mesmo. Ainda assim, se um homem ou grupo de homens (ou rapazes etc.) chega ao rio e lá encontra-se alguma mulher, muitas vezes permanecem à distância ou de costas, esperando que ela saia. Além disso, os próprios homens, rapazes, jovens e adolescentes evitam expor seus órgãos genitais durante o banho (ainda que vez ou outra mostrem-no despreocupadamente ou mesmo acintosamente) – ou talvez o evitem mostrar especialmente para mim.

Quando os *maridos* fazem companhia às *esposas* na beira do rio, também o fazem por proteção, principalmente contra animais como jacarés e cobras (senão contra possíveis assédios e escapadas sexuais, já que a beira do rio também lhes é propícia). Na aldeia Abelhinha há um motivo a mais para esta vigilância: o rio que a banha é chamado de Rio da Sucuri (*wanha'u panho'u*), e acompanhei a captura e morte de uma dessas cobras – pequena, sinal de que uma maior, uma sucuri *chefe*, *wanha'u tsib'ĩhö'a*, poderia atacar. Já na aldeia Belém, enquanto os *waté'wa* batiam água,

Márcio Tserehité ficou de guarda algumas noites à beira do rio, armado, esperando matar um jacaré (*aihöi'ré*) que rondava o local devido à maior concentração de peixes causada pelo represamento da água (graças a um dique de galhos, bambus, folhas e lona, feito pelos *danhohui'wa* para os *waté'wa,* que ajudei a reformar contra vazamentos num dos trabalhos coletivos da nossa classe de idade). Na mesma época, enquanto tomava banho junto aos *Ẽtẽpa*, estes tentavam me assustar falando sobre a chegada iminente do jacaré e às vezes eu entrava na perigosa brincadeira fingindo ser atacado, o que lhes causava certa admiração.

Na aldeia Belém, vez ou outra um companheiro de classe de idade chamava-me para o banho coletivo – no qual participavam os membros da classe ou da mesma metade agâmica (pois era comum tomarmos banho também junto dos *wapté*) – dizendo-me que era para a gente "se misturar". Por outro lado, enquanto uma classe de idade oposta tomava banho, esperávamos de fora e vice-versa.

Essa "mistura" me deixou curioso, não só por já conhecer a interpretação de Giaccaria sobre o banho, mas devido minha relação prévia com o vocabulário maussiano da mistura (Mauss 2003). Obtive com muito custo, já que podem traduzir "mistura" de diversas maneiras, a noção a'uwẽ-xavante de *datsiwadzari*, testando com eles perguntas em meu *a'uwẽ mreme* precário (que os A'uwẽ-Xavante ouvem com condescendência): "*e watsi'utsu nori watsiwadzari öiba na?*" - o que, correto ou não, quer dizer algo como "companheiros de classe de idade nos misturamos no rio?", e obtive respostas afirmativas. A raiz da palavra, *wadzari*, é traduzida por Lachnitt (2003) como "misturar, ficar-lhe bem, caber". Um misturar que envolve combinar, ornar. A mesma palavra também serve para falar da mestiçagem: *a'uwẽ tsiwadzari* é traduzido por Lachnitt (2003) como "homem que se mistura, caboclo". Assim a entrecorporalidade também se manifesta no paraparentesco das classes de idade, em sua constituição de corporação corporal.

Além dessas misturas, o banho de rio também é propício a predações, como se pode sugerir a partir da presença de bichos perigosos. Este seria um dos motivos alegados pelos A'uwẽ-Xavante para que nunca entrem diretamente na água quando chegam ao rio: na água podem haver "bichinhos", disse-me alguém. Por isso sentam-se próximos à beira, conversam, fumam... Esperam até que alguém com mais coragem ou liderança entre primeiro, o que gera uma espécie de reação em cadeia que faz com que os outros comecem a se precipitar na rio em seguida.

Entrar e sair da água parece uma perigosa abertura às mudanças, ou uma perigosa mudança de estado, um contato com potências cósmicas e vitais perigosas. O rio é um lugar propício para encontros com as mais variadas entidades, sejam animais ou humanos de outra natureza. Por isso as

pessoas ao saírem da água chamam-se umas às outras: *tó 'ri'u*!, “vamos pra casa”, “vamos pra aldeia”, e costumam ter pressa nesse processo, sem esperar muito. Principalmente se está anoitecendo. Certa ocasião, saindo do rio com Libêncio Nhihöriwẽ'ẽ'õ, na Abelhinha, no escuro, ouvimos um vulto no mato passando bem próximo de nós – um animal? Imaginei que fosse um lobo guará, dadas as freqüentes fezes do animal naquele local. Libêncio parecia não querer tirar a prova, dada sua grave cara de espanto. Já seu *pai uptabi*, Lucas Ruri'õ[206], vez ou outra, já no breu da noite, ia para o rio sozinho tomar banho. Uma vez uma encarregada da FUNAI em visita à aldeia perguntou se ele não tinha medo. Disseram para ela que não, afinal ele “tem *Wai'a*”. E não só isso: é *chefe* do *Wai'a* (ou *Darini*), complexo ritual que pertence aos *Po'redza'ono* (em contraste com o *Danhono* que pertence aos *Öwawẽ*).

Eu também costumava sofrer predações no banho, das mais variadas pessoas (sobremaneira as de sexo masculino, dada a divisão sexual do banho) que queriam usar quaisquer apetrechos que eu tivesse trazido – sabonete, toalha, escova de cabelo etc. - mesmo estando outros A'uwẽ-Xavante munidos desses mesmos utensílios. Parecia-me que queriam garantir alguma forma de contato corporal comigo, mas um contato hierarquizado, fazendo seus pedidos de empréstimo e reclamando ou chamando-me de *tsõti* – “sovina”, palavra muito usada por eles em suas demandas de generosidade alheia – caso eu não quisesse emprestar o que pediam (principalmente as crianças, *ai'répudu* e *wapté*). Muitas vezes eu respondia a isso fazendo pedidos também, ou chamando-os de *teirowaptẽrepe*, algo como “pidão”, “que quer muitas coisinhas”. Tudo isso não deixava de ser uma espécie de disputa, de jogo.

Sinalizaria tal atitude uma demanda maior de minha entrega à sua entre-corporalidade, dado meu alheamento – alteridade – em relação a eles? Ou este comportamento queria dizer algo mais?

*

A mesma necessidade de entrega pessoal de minha parte pude experimentar em relação à alimentação, principalmente na aldeia Abelhinha, na qual costumo me hospedar na residência de Adão Top'tiro e Batica. Residência ampliada, já que passei as noites em minha barraca ao lado de sua casa ou, das últimas vezes em que estive lá, em aposentos de uma casa “em construção” ao lado, de Vitório e Bernardina (*genro* e *filha* de Adão Top'tiro) e ocupada ora por visitas, ora por moradores das duas outras casas – como Jaqueline, que normalmente dorme na casa de Adão com sua *mãe* Catarina, e Tsinhõtsé'ẽtó, *adzarudu* (menina) *filha* de Vitório e Bernardina, ambas dormindo juntas, como *irmã mais velha* e *irmã mais nova*. Também costumam dormir nela a *filha*

206 Segundo alguns *irmãos* de Lucas, seu nome *a'uwẽ* originalmente seria 'Uri'õ, mas o padre Adalberto Heide teria acrescentado o “R”, formando Ruri'õ.

casada de Vitório e Bernardina, Diana, com seu *esposo* Amauri Pahöri'wa (*irmão mais novo uptabi* de Camilo Dutsã, *filho uptabi* de José de Arimatéia e *neto uptabi* do velho Dutsã), ambos da classe de idade *Abare'u* como Jaqueline, intermediária em relação à minha e a dos adolescentes à época.

Se às vezes Bernardina e Vitório me chamavam para tomar café da manhã ou lanche da tarde em sua casa, normalmente eu fazia as quatro refeições diárias comuns na aldeia – café da manhã, almoço, lanche da tarde e janta – na casa de Batica e Adão. Normalmente era Catarina quem me chamava para comer, ou alguma menina, às vezes a própria Batica, outras vezes Tserebdzaiwẽ. Este é *neto Öwawẽ* (e *Topdató*) de Adão e Batica, tendo vindo de Parabubure (onde vive seu *pai*) para morar na aldeia como adolescente. Tserebdzaiwẽ era uma espécie de faz tudo da casa, chamado para as tarefas mais difíceis, como matar galinhas, por exemplo, dado o vasto galinheiro de Adão que também nos supria com carne e ovos. Era chamado por Hipãrĩdi de *chefe de cozinha*, já que era o encarregado dos serviços domésticos mais trabalhosos. Estava também sendo preparado para ser outro tipo de *chefe*: rapaz forte e robusto, ativo e trabalhador, diziam que se tornaria *Tébe*, o cargo *öwawẽ* mais importante do sistema de classes de idade. O que de fato aconteceu nas cerimônias realizadas em Sangradouro em 2011, como tive notícia.

É importante notar a freqüente circulação de comida entre as casas da aldeia, inclusive porque Batica e Adão são os *pais* e *avós uptabi* da maioria dos moradores, não só recebendo alguma coisa como também distribuindo. E, inversamente, várias outras pessoas da aldeia (e de fora dela) apareciam de vez em quando para comer em sua casa, principalmente algum *filho* homem de passagem pela aldeia e, sobretudo, seus vários *netos* moradores do local.

Dito isto, logo no primeiro dia depois da viagem que fiz com Vitório e Tseredzaró por várias terras indígenas, Hipãrĩdi avisou-me que, já que eu permaneceria por um tempo mais longo em sua aldeia, deveria contribuir com uma despesa de mantimentos para a residência sempre que fosse para a cidade, principalmente com carne. E assim eu fiz todas as vezes.

Além dessas compras que eu fazia, a alimentação da casa também era mantida por compras freqüentes feitas por seus moradores, sobretudo de carne e muitos sacos de arroz e feijão, óleo, sal, açúcar, chá mate, café etc.. Não raro, a casa também era prestigiada por alguma carne de caça – principalmente quando se tratava da divisão de carne de uma *Adabatsa,* já que a caça, rareada devido ao intenso desmatamento ao redor da terra indígena, tem sido mais comumente levada a cabo para fins casamenteiros. A comida antiga torna-se, assim, comida especial. Mas não foram poucos os casamentos nas diversas aldeias ligadas à *aldeia-sede* de Sangradouro no período em que estive lá. De modo que, dadas as relações de parentesco entre pessoas das várias aldeias, algum

pedaço de caça sempre acabava chegando para Batica e Adão, honrados velhos da região. A aldeia também costuma cultivar em seus quintais e roças diversas espécies alimentares, como mandioca doce, milho (em suas variações multi-coloridas a'uwẽ-xavante), abóbora a'uwẽ-xavante, bocaiúva (da qual se come o fruto cozido e o caroço amendoado), manga etc., e os trabalhos na roça são intensos.

Produziam também bolos e alimentos feitos de farinha, principalmente de trigo (de supermercado) com que faziam pães caseiros (à moda *waradzu*) e um tipo de bolo frito (que, raras vezes, levava carne moída na massa) ao qual chamam de *trigo*. Muitas vezes para o café da manhã ou para o lanche, além de chá e café, também serviam mingais, principalmente para reaproveitar o arroz de refeições anteriores.

O cozimento, o acesso à comida e sua distribuição era controlado pelas mulheres, sobretudo por Batica, cabendo a maior parte do trabalho às mais novas ou que não eram as donas da casa (isto é, nem Batica, nem suas *filhas*), apesar de homens ocasionalmente também cozinharem na ausência de mulheres – como Were'é, por exemplo – e de terem me pedido para cozinhar algumas vezes. E apesar da presença constante de Tserebdzaiwẽ nesses trabalhos. O que não tirava o claro poder das mulheres sobre o alimento (sobre isso, confira Lopes da Silva 1983). Acesso ao alimento que parece, até, deixar as mulheres a'uwẽ-xavante um pouco mais gordas que a maioria dos homens. O que também tem a ver com as mudanças em seu modo de vida nas últimas décadas, que além de terem diminuído as atividades de andança e coleta femininas, aumentaram sua ingestão de carboidratos e açúcar industrializado. Incluindo o consumo de refrigerantes como bebida cerimonial e de festa. – Um detalhe sobre o caráter cerimonial do refrigerante: não é que seu consumo seja feito em cerimônias, mas sim que ele é usado como dádiva em diversas situações, seja ao se fazer uma visita a alguém, seja como presente para algum parente mais velho, seja mesmo nas ofertas rituais coletivas de dádivas alimentares como *pagamento* e agradecimento a figuras que patrocinam (como os *danhohui'wa*), que auxiliam (como quando uma classe de idade faz algum serviço no ritual de outra: por exemplo, limpar e preparar o círculo de terra onde se realiza a luta do *Wa'i*) ou simplesmente que ocupam um lugar de honra nesses rituais (os velhos).

Em casa os mais velhos também são servidos com mais honra. Na maioria das vezes o velho Adão permanecia sentado em sua cadeira à beira de casa, e ali sua *esposa*, Tserebdzaiwẽ ou alguma menina lhe trazia as melhores porções de comida, sobretudo de carne. As crianças também eram servidas com préstimo, e os demais costumavam se servir sozinhos e sem muita cerimônia a respeito de quantidades (a não ser quando as mulheres mais velhas controlavam o acesso a certos

alimentos, como carnes). Aliás, quanto mais cheio o prato, melhor. No geral as pessoas preferiam comer em pratos grandes, panelas ou recipientes que impossibilitassem aos demais ver o que havia lá dentro, evitando tanto a vigilância sobre a quantidade que comiam quanto pedidos de comida que, dado o dever da generosidade, não poderiam ser evitados.

Não é que as pessoas sempre pedissem comida umas às outras, mas podiam pedir sempre que pudessem ter algum crédito sobre a outra na hierarquia do parentesco. Esta hierarquia pareceu-me responder por duas premissas básicas: senioridade e afinidade. Sendo o crédito alimentar pendente sempre para aqueles que são ou doadores de mulheres, ou donos da casa – caso os donos não sejam recebedores diretos de mulheres dos visitantes, como na relação entre um *ĩtsa'omo* (*marido* de *irmã*) e um *ai'ãri* (*irmão* de *esposa*). As premissas da senioridade e da afinidade parecem se interpenetrar parcialmente: no geral, o afim a ser servido primeiro era também aquele que primeiro morasse no local. Dada a prescrição uxorilocal de moradia, quem chegava de fora chegava, assim, devendo. Mas como é muito comum também – o que já foi natado por Maybury-Lewis (1984 [1967] e 1979) – que uma linhagem com *pai* forte e vários *irmãos* consiga atrair as *esposas* para suas residências, principalmente devido a migrações e constituições de novas aldeias (o que ocorreu na Abelhinha), nem sempre os afins a quem se deve estão por perto.

Isso tudo não quer dizer que os pedidos fossem feitos a torto e a direito. No geral, qualquer pedido parecia-me uma espécie de atrevimento, principalmente em casa e nos momentos mais íntimos. E de fato não são comuns quando as pessoas estão comendo em casa. Mas os atrevidos, justamente por demonstrarem iniciativa, adquirem um poder performático sobre o que pedem (e o que, muitas vezes, pegam sem pedir), e não costumam ser censurados. Ainda que alguma pequena disputa possa ocorrer, principalmente de tom lúdico.

A respeito da minha relação alimentícia com a *família* que me adotou, esta era, principalmente no começo, mais de quem alimenta do que de quem é alimentado – eu devia contribuir com comida para a casa e esperar receber alguma parte do todo, principalmente em grandes quantidades de arroz e feijão. Essas prestações intensas são esperadas da parte de um *irmão* ou *filho mais novo*. O caçula, *babati*, tem de "trabalhar muito", disse-me uma vez Marlito, *filho* de Cornélio[207]. Mas não era só este o caso, porque além de caçula e recém adotado, eu também era um *danhimidzama.*

No jogo hierárquico a'uwẽ-xavante, o status de um *danhimidzama* como eu pareceu-me

207 O mesmo vale para o *daetõ'wa*, membro mais novo de uma dada classe de idade, segundo me disseram na aldeia Belém. Diziam-me que Benevaldo, *daetõ'wa ẽtepa*, tinha que trabalhar mais que os outros, e desafiavam-no desta maneira quando ele se entregava aos momentos de preguiça, o que não necessariamente surtia algum efeito de comando.

dúbio. Tendo sido adotado e familiarizado a todas as relações de parentesco possíveis, meu lugar nas hierarquias relativas é fácil de ser identificado. Ele valia plenamente no caso de minha relação com aqueles hierarquicamente superiores no parentesco conforme os princípios que mencionei, mas não valia tão plenamente no caso dos hierarquicamente inferiores. As crianças, principalmente, eram sempre muito insistentes em me pedir comida – e diversas outras coisas. Os *'ritéi'wa* inclusive – o que era mais comum na aleia Belém –, muitas vezes valendo-se de relações de parentesco para tanto: *ĩmama*, *mramdi* – "meu *pai*, meu *tio*, estou com fome" – diziam. Mas para eles era mais fácil eu negar, sobretudo pelo subterfúgio dos jogos de palavras entre classe de idade antagônicas, e eu podia me sair com alguma frase do tipo "*maredi, Abare'u watsetédi!*" - "não vou dar, *Abare'u* não presta!"...

Não era só comida que me era pedida seguido este jogo hierárquico, mas também uma diversidade de presentes, brinquedos para as crianças, bolas de futebol, roupas, esqueiros, canivetes, lanternas e mesmo dinheiro, e muito fumo. Sempre levava comigo para as aldeias grande quantidade de tabaco, este "acompanhamento culinário", como diria Lévi-Strauss (2004 [1967]), seja o ralado e embalado em saquinhos para os homens das mais diversas idades, seja fumo de corda, principalmente para os velhos e algumas mulheres mais aguerridas (como Catarina, por exemplo). Era muito comum que algum jovem ou adulto, desde o *'ritéi'wa* ao *dapredu*, passando pelo *danhohui'wa*, me demandasse fumo de uma maneira muito assertiva: eles simplesmente se aproximavam e diziam *warĩ*, "fumo", já esperando que eu lhes desse.

Esta situação dúbia, que me colocava como grande fonte de dádivas ou presas, era-me de difícil aceitação e compreensão, além de se transformar em fonte de estresse e irritação cotidianas, inclusive para aqueles que me pediam coisas e não podiam obter, demonstrando seu descontentamento chamando-me de *tsõti*, "sovina". Por que, apesar de dar tanto, eu continuava sendo tratado desta forma? Por que, se eu já sabia que o aparentamento e a entre-corporalidade se constituíam pelo convívio e pela comunhão alimentar, e tendo eu sido rapidamente inserido nas teias deste aparentamento, ainda assim tudo que eu lhes dava parecia não bastar? Por que, enfim, eu tinha às vezes a impressão de que me sonegavam comida, mesmo eu contribuindo com o que me parecia ser suficiente?

Isso me causava estranhamento, principalmente depois de ter me dado conta da "regra" da senioridade. Porque uma das primeiras frases que me ensinaram por escrito em *a'uwẽ mreme* fazia referência, justamente, a alimentar o *pai*. Naquele tempo eu conversava muito com Tiuré, meu *sobrinho* da Abelhinha, e pedia-lhe traduções de palavras em português ou o significado de

expressões que eu ouvia em sua língua. Um dia, por conta própria, ele escreveu uma frase em *a'uwẽ mreme* em meu caderno, depois me ensinou o significado: *wa ti'ö datsa mamarema* - "estou levando comida a meu pai".

Custei a perceber que minha própria senioridade nessas relações era dúbia. Afinal, apesar de minha idade e minha posição nas relações de parentesco, eu era, de fato, o mais novo ali. Não somente um recém-chegado, mas também alguém que não tinha passado por todos os rituais de maturação e gentificação – não tinha a orelha furada! - e não tinha ainda lhes demonstrado minha entrega pessoal e meu compromisso com sua gente.

Em termos lévi-straussianos, poderia dizer que o fato de eu ser um contribuinte de alimentos crus não me tornava digno de pleno consumo de alimentos cozidos, afinal eu ainda precisava ser "cozido". Não cozido de fato, afinal isso significaria minha morte, mas figuradamente, transitando muito mais entre os pólos a'uwẽ-xavante da crueza e do cozimento: a água fria, o fogo... Se somente deixa de ser presa o predador que é dono do fogo, o processo de ir deixando de ser presa e ir me tornando predador envolveria passar por várias fases, suas quase mortes e seus quase renascimentos.

Pois mudanças iam acontecendo com a intensificação de minha participação nas atividades de classe de idade, que eram as mais variadas. Desde trabalhos coletivos de limpeza do *warã* e manutenção da aldeia – principalmente para dias de festas –, nos quais as classes de idade competiam e se desafiavam reciprocamente a respeito de quem tinha mais capacidade de trabalho, até a construção do *Hö*, a Casa dos Adolescentes da Abelhinha, como mostra a imagem abaixo.

Desde rituais típicos das classes de idade, como cantos no *warã*, cantos noturnos, corridas de tora e outros rituais maiores (que, no caso da Abelhinha, aconteciam principalmente na aldeia de Sangradouro), até jogos de futebol e os valorosamente extenuantes treinamentos do "time juvenil" da aldeia (que contava com os adolescentes, alguns *'ritéi'wa* e alguns *danhohui'wa*) – para o qual me foi difusamente imputada responsabilidade (juntamente com Marcos, também *danhohui'wa* e técnico deste time), obviamente sendo eu o responsável por contribuir com camisetas, shorts, meiões e bola para o time (posando, abaixo, em manhã de treinamento).

Aqui o trabalho, que dá direito a retribuições sobretudo alimentares, não é necessariamente uma medida, mas uma aposta, um jogo, um desafio. Quem mostrasse mais serviço parecia adquirir mais honra e status e, assim, tornava-se merecedor de maiores cuidados. Mostra de serviço que, muitas vezes, era escamoteado por disfarçados momentos de preguiça, *wa'a*. Uma preguiça que podia ser também um ato de indisciplina. Porque tanto quanto alguém podia retirar-se das vistas de todos para descansar temporariamente de um ritual exaustivo (como as danças da furação de orelhas dos adolescentes de Belém, das quais participei, que levaram o dia inteiro), o "preguiçoso" - *wa'adi* – podia assumir uma atitude quase exibicionista de descaso e inatividade. Por exemplo, quando estávamos limpando o pátio da Abelhinha para o campeonato de futebol que era organizado em comemoração à passagem do cargo de diretora da escola indígena local para Bernardina 'Rẽnherẽ, algumas vezes os adolescentes se deitavam no chão, entre as enxadas usadas para preparar o campo, e mesmo dentro de um carrinho de mão usado para carregar a areia para a terraplanagem. Em

Belém, certa feita, numa madrugada em que os *Hötörã*, padrinhos dos *Ẽtẽpa*, esperavam em volta do fogo a chegada dos demais *danhohui'wa* para a realização de mais um canto e dança do *Wanoridöbe*, eu havia me deitado sobre os cobertores de algum outro companheiro (ao lado de um ou dois deles, como é o costume de dormir juntos) e me recusava a levantar perante as insistentes demandas dos *Hötörã*. Respondi-lhes com uma voz lamuriosa: *ĩwa'a*!, "estou com preguiça!" - e recebi deles risadas de cumplicidade. Também era comum que alguém, tentando ganhar preponderância sobre um outro, pedisse para que o outro fizesse algo para ele e, dada a negativa, chamasse-o de *wa'adi*.

Aliás, esta é outra atitude bastante comum no jogo hierárquico de predação a'uwẽ-xavante: pedir para que outro faça aquilo que você deve fazer para um terceiro que detenha sobre você algum crédito (o figurado crédito canibal). Esta relação envolve um misto de comando, desafio e indisciplina que pode acontecer também em relações em que a hierarquia esteja um pouco embaralhada: por exemplo, quando um jovem líder muito participativo de debates na aldeia, de associação indígena, ou então dotado de cargo ritual importante, demande algo de alguém em idade próxima à sua mas que, segundo cálculos do parentesco, poderia ser seu *pai*, por exemplo, ainda que mais novo em idade. Na maioria das vezes isso parece manter seu caráter lúdico, reforçado quando os trabalhos eram feitos (ou demandados, em desafio da metade agâmica oposta) por classes de idade (abaixo, imagem da classe dos *Ẽtẽpa* trabalhando com os adolescentes *Nodzö'u* na Abelhinha)[208].

208 Muitas vezes, durante os trabalhos, os desafios também mudavam de origem e alvo: ao invés de se provocarem membros da metade agâmica oposta, membros de uma metade exogâmica poderiam passar a provocar os de outra, considerando sua inépcia para o trabalho, muitas vezes relacionada a seus supostos excessos sexuais.

No caso de embates coletivos, a preguiça de um em trabalhar, dançar, cantar ou jogar futebol pode ser gravemente acusada por seus companheiros, já que atrapalha a classe como um todo. Ou o time de futebol, cujos critérios de formação são mais complexos (Vianna 2001 e 2008). Já algumas demandas feitas por líderes mais "bravos" - *tsahi* – ou mais velhos, podem perder o tom de brincadeira. Ainda que, mesmo dando bronca, não pareçam ter muita garantia de obediência, a não ser de persuasão e desafio, sobretudo pela carga de julgamento moral envolvida – semelhante àquela presente nas acusações de sovinisse – no sentido de que a conduta da pessoa é a garantia de sua humanidade. Aliás, Vianna apresenta uma fala muito interessante de Adão Top'tiro sobre a "bronca", falando para seus filhos a respeito da derrota na corrida de toras ou no futebol: "se um de vocês levarem uma bronca dos mais velhos, vocês ameaçam de ir embora daqui da aldeia. Não é assim que se ganha. Se você quiser ganhar, tem que se preparar. Então, não precisa querer ir embora para outra aldeia só porque você levou uma bronca." (Vianna 2001, "Apêndice": 23). Ou seja, a disciplina aparece ligada à competição e, por outro lado, a indisciplina parece encontrar respaldo na possibilidade sempre aberta de "ir embora para outra aldeia" e lá se familiarizar. O que, por sua vez, demandaria mais trabalho, como se pode crer – ainda que uma possibilidade de desvio e alternância.

Por outro lado, os A'uwẽ-Xavante não furtavam ser generosos comigo. Nas pescarias e caçadas, mesmo não conseguindo abater quase nenhum animal (a não ser peixes), eu quase nunca voltava para a aldeia de mãos vazias. Principalmente por usar a prerrogativa do *tsi'ré'wa*: sempre que alguém da metade exogâmica oposta apanha alguma coisa, outro da outra metade pode requerer o que ele pegou usando as palavras "*tsi! tsi!*", independente de qual seja sua relação de parentesco. Aí parece operar o mesmo efeito de oportunidade e iniciativa que do *dĩero* do jogo de *bolita*, com a diferença de que, neste caso, quem foi requisitado deve obrigatoriamente dar o que foi pedido. Eu também podia apelar para a minha senioridade perante os adolescentes, meus patrocinados, que me davam espontaneamente alguma presa. Essas pequenas conquistas, seja de pesca, seja de predação exogâmica, muitas vezes não voltavam em minhas mãos para a aldeia, sobretudo se algum *ĩmama* me encontrasse pelo caminho e fosse logo agradecendo: "*hêêêpãri pãri, ta ta*" - numa versão para português, algo como "parabéns! agradeço por isto que está me trazendo!". Nestes casos eu devia dar o que estava trazendo prontamente para o meu *pai* que fazia o pedido disfarçado de agradecimento, já que <u>um *pai* não deve precisar pedir para receber</u>.

Todavia, numa ocasião, em Belém, consegui chegar à aldeia com dois jabutis – *u'ã*. E um quati – *wa'õre* – cuja busca e apreensão foi bastante peculiar: voltávamos de caminhão quando um

coletivo de quatis atravessou a estrada, um deles sendo atropelado neste momento. O veículo parou mais à frente e, de súbito, resolvi descer da boléia para capturar a presa, como faziam muitas vezes os A'uwẽ-Xavante nessas ocasiões em que algum animal despontava na estrada. No mesmo passo, meu *irmão mais novo* Benevaldo pulava da caçamba, e nisso os outros logo viram o ensejo de uma disputa e começaram a gritar "*kuw, hakuw, hakuw*" - a versão do "*kuuuw*" usada para incentivar corredores, principalmente nas corridas de tora. Consegui chegar primeiro, pegar para mim o *wa'õre* e de lá avistei uma quantidade de outras dessas presas prosseguindo a travessia da estrada. Gritei pelos meus companheiros, que já estavam saltando do caminhão, armados, rumo ao mato com cachorros, conseguindo capturar vários quatis. Chegando à aldeia à noite, dei o *wa'õre* para meu *ĩtsimiwainhõ* Alfredo, um dos jabutis para *ĩmama* Márcio (que, de fato, havia me pedido que lhe conseguisse um na caçada) e outro para o *ĩdub'rada* Pedro, que havia me dado carona na volta para a aldeia. Porque o caminhão em que estávamos atolou num córrego da estrada de terra para Belém e, passadas horas de nosso atraso, o carro da aldeia (do qual um dos *motoristas* autorizados pelo *warã* era Pedro) veio procurar-nos e foi nos trazendo aos poucos. Nessa altura dos acontecimentos, alguma posição de honra eu já tinha, já que viajara na cabine do caminhão, ao lado do *motorista* "Paulinho" Tsere'u'rã – *filho uptabi* do *cacique* – e também fora o primeiro a ser levado para aldeia pelo *carrinho*.

Enfim, com a intensificação de minhas atividades coletivas, caçadas, trabalhos rituais, dádivas e serviços diversos, passei a ser prestigiado diferencialmente. Por exemplo, prestigiado com cantos por Adão Top'tiro, que me ia dando algumas canções que sonhava, ensinando-me para que eu cantasse com os adolescentes da Abelhinha. Também passei a ser mais bem alimentado, sendo que às vezes Batica reserva uma segunda porção de carne ou peixe para mim. Ou quando Marcos (que também era meu *ĩtsa'omo*, *genro*, por ser casado com a *filha* de Lucas Ruri'õ), me trouxe uma perna de cotia para comer depois de um duro dia de trabalho na construção do *Hö* da Abelhinha, impedindo que as crianças viessem me demandar um pedaço. Em suma, dádivas e serviços têm como contra-dádiva o poder de deixar de ser presa e tornar-se predador, comedor de carne. Um poder que precisa, contudo, ser constantemente atualizado, como me mostravam os a'uwẽ-xavante, sempre me pedindo mais.

Tudo se passava, portanto, como se eu devesse ser iniciado – ainda que tardiamente e ainda que tomando parte no esquema a partir da minha idade aproximada – nas relações rituais centradas principalmente nas classes de idade, para que adquirisse gradualmente – mas não absolutamente – o status de recebedor (ou predador) de dons.

Como me disse Paulo César uma vez sobre os A'uwẽ-Xavante: "nós não somos democráticos". Com isso ele se referia ao fato de que não era necessário começar do zero a seqüência de fazes das classes de idade, eu poderia entrar naquela mais próxima da minha própria idade, mas deveria mesmo assim participar da hierarquia. "Democracia", aí, conta tanto como "burocracia" (no sentido de registros de comprovação da passagem de fases) quanto como "igualdade de condições": minhas condições eram desiguais, diferentes, afinal eu já era um jovem adulto, então deveria me misturar diretamente com os jovens adultos ao invés de passar por algum tipo de madureza selvagem. A ausência de "democracia" também apontava para uma impossibilidade de igualdade entre eu e eles, tampouco entre eles mesmos, num jogo de contínuas e desequilibradas inversões hierárquicas. Pois, enquanto era um servil voluntário de suas atividades humanas, eu também não deixava de ser uma potência estrangeira.

Parece-me que esse tipo de atividade que demandavam de mim, a de provedor, "caçador", aquela de alguém que trazia carne e outras riquezas para casa, e principalmente o gesto de doar, de dar de comer ao mais velho, faz parte justamente do habitus adquirido e desenvolvido a partir da entrada dos adolescentes masculinos no *Hö*.

Antes disso, os meninos não precisam caçar nem trabalhar, todas as crianças são servidas e alimentadas sem que se cobre nada delas. Depois da entrada na casa dos solteiros, pelo menos no caso masculino (talvez o feminino, nesse aspecto, tenha um caráter mais gradual, ainda que marcada pelo casamento ou mesmo pela menstruação), é que os adolescentes passam a ser obrigados a servir aos mais velhos, a dar comida a seus patronos *danhohui'wa*.

Assim o sistema de classes de idade aparece como essencial para as operações alimentares do parentesco, para a cadeia alimentar do aparentamento.

Entretanto, como já vinha sugerido, há outro elemento em jogo, afetando tanto minha entrega quanto meus méritos. O fato de eu ser *waradzu*, o fato de estar sempre indo e voltando da cidade, faziam com que eu fosse também um tipo de potência estrangeira. Por causa disso, parece-me, sempre demandavam de mim mais do que me parecia o suficiente, afinal eu vinha diretamente de uma paragem mítica, trazendo tanto saberes quanto substâncias diversas, e devia dividir esse poder com os demais. Ao fazer essa distribuição em larga escala eu acabava também ampliando minha própria escala pessoal, magnificando-me. Quanto mais eu dava, mais estreitava meus laços e aparentamentos, mais recebia honras e méritos (como canções e cargos cerimoniais) mas, por outro lado, mais eu devia dar. Porque, quanto mais íntimo e mais parente, mais a entre-corporalidade deve operar, mais o que é meu também é dos outros. E se o que é meu vem diretamente da fonte

estrangeira de tanta potência, então cada vez mais eu precisava distribuir tal potência.

Os primeiros pedidos podem ter sido mais marcantes, como se fossem um primeiro rito de passagem. Foram acordos, como aquele financiamento de viagem junto à Associação Warã, ou o feito na aldeia Belém a respeito de minha contribuição na forma de um teclado musical para Márcio Tserehité, para que ele pudesse crescer como cantor e assim engrandecer a aldeia. Escusado isso, outros pedidos me pareciam aumentar: se eu tinha trazido comida uma vez, da próxima eu deveria trazer comida e roupas; alguns shorts de futebol uma vez, da próxima muitos mais, e não só uma bola, mas duas. Não só comida para os velhos, mas cinco reais para alguém ir à cidade, depois dez, depois cinqüenta... Assim me apareceu a inflação a'uwẽ-xavante.

*

Tal inflação, que pode ser comparada de algum modo à "inflação" xikrin (Gordon 2001 e 2006), envolve não só fatores ligados à captura e a magnificação ritual, mas também ligados a certa restrição e distintividade. Só que neste caso a restrição é em grande medida violada. Porque dada a peculiar generosidade e oportunidade de iniciativa nos jogos predatórios a'uwẽ-xavante, quase tudo o que é trazido de fora acaba sendo distribuído, desde que não se mantenha o fundamental segredo a respeito. Aquele mesmo segredo que os viajantes míticos mantinham ao voltar para a aldeia, sem revelar de pronto o que e como tinham conseguido, como nota Medeiros (1990), mas que logo deveria ser quebrado.

Assim como no caso xikrin (dentre os Mebêngôkre-Kayapó, povo Jê do norte) analisado por Gordon, apesar de que vários objetos entrem também na rede de distribuição do parentesco "de forma equivalente à comida" (Gordon 2006: 354 – grifo meu), nem tudo é distribuído tão facilmente. Um automóvel, por exemplo, posse de *família*, de *pai* para *filho*, parece seguir uma lógica de distribuição semelhante àquela das posses familiares de *datede'wa* do *Darini*, por exemplo, em que os poderes passam de *pai* para *filho*, como no caso do *Wahitede'wa* ("dono da cobra", que espanta esses animais e cura suas picadas, podendo também usá-los contra seus inimigos, posse exclusiva dos *Öwawẽ*), do *Wahuptede'wa* (dono do tempo ou da seca, que faz chover ou parar de chover, posse exclusiva dos *Po'redza'ono*), do *Hutede'wa* (dono da onça, com poderes sobre o felino semelhante aos do dono da cobra) etc.

Entretanto, como mostra Rosa Bueno (1998), os conhecimentos mágicos e terapêuticos a'uwẽ-xavante também encontram válvulas de escape em relação à filiação, sob efeitos de outros aparentamentos, como a cognação. O carro e o caminhão da aldeia Belém, que misturavam tanto a regra da paternidade quanto decisões políticas coletivas do conselho no *warã*, e o carro da

associação Warã, cujo sistema de distribuição de cargos envolve votação e parentesco, parecem operar sob esses mesmos princípios: filiação, cognação e aliança, em se tratando de definir quem controla seu uso. Tseredzaró me disse uma vez que a participação na associação incluía todos os membros da aldeia e também estava aberta para membros de fora, tudo conforme o parentesco. Portanto é provável que a hierarquia do parentesco, envolvendo filiação e aliança, além da ousadia de quem toma a iniciativa e do prestígio pessoal, seja fator de definição de quem será o encarregado de dirigir o carro da associação. Vitório, que tem sido o *motorista* da Warã, é o *genro* mais velho de Adão a habitar a Abelhinha (o outro é Were'é, *sobrinho* de Vitório), *Tsa're'watede'wa*, sua *família* é '*Wamarĩtede'wa* e está em alta conta como *a'uwẽ uptabi*, gente mesmo, gente propriamente dita. Quanto a dois carros particulares que pude observar mais de perto nas aldeias, um deles era usado pelo *filho uptabi*, pelo *genro* do dono e pelo próprio, e o outro pelo dono e seu *sobrinho/filho.*

Vê-se a operação de espalhamento da posse num outro exemplo de cargo, o *Aihö'ubuni*: o cargo tem sido afetado por um mecanismo de quase "comunização" (Gordon 2006), de distribuição do poder, com a progressiva inclusão de mais gente sob sua égide especial nas classes de idade. Na aldeia Belém, por exemplo, foram seis *Aihö'ubuni nodzö'u* no último *Hö*, e tenho curiosidade de saber quantos são agora os da classe de idade empossada entre 2010 e 2011, *Anarowa*. Pois consta que no tempo de Maybury-Lewis (1984 [1967]) eram apenas dois, somente *Po'redza'ono*. Hoje já são *Öwawẽ* também. Os próprios A'uwẽ-Xavante reconhecem essa mudança. Diversos outros cargos seguem vasta distribuição e é muito difícil encontrar algum a'uwẽ-xavante que não seja dono de algo. Entretanto, Os cargos de classe de idade, bem como os donos de outros poderes, não parecem ser afetados pela circulação de mercadorias capturadas, nem essas mercadorias parecem adquirir status de posse cerimonial como aconteceria entre os Xikrin (Gordon 2006: 359, passim). A respeito da prerrogativa de uso de certos adornos, por exemplo, apesar da grande quantidade de shorts esportivos e suas variadas cores – preto, vermelho, azul, verde etc. - que levei para usarem em rituais, na maioria dos casos as cores dos shorts eram relativas, não absolutas. Isto é, determinava-se em cada grande cerimônia (ou jogo de futebol importante...) quais seriam as cores usadas por cada classe de idade (ou pelo time), com algumas variações para certos cargos especiais, se possível (como shorts verdes com listras laterais brancas para os *Aihö'ubuni* adolescentes num ritual em que os outros adolescentes usavam shorts verdes). Mas isso não quer dizer que a posse ou uso desses shorts se tornasse exclusiva. Muitas vezes, quando conseguem, eles mimetizam no shorts as mesmas cores que usariam para pintar as coxas, dependendo da pintura escolhida. Outras vezes isso não é possível. O único tipo de shorts que me disseram ser relativo a um cargo especial – o *Pahöri'wa* – é

o branco. Mas isso é mais uma preferência do que uma regra, e depende muito dos shorts que os participantes do ritual têm à mão. O *Pahöri'wa* é um caso bastante peculiar de concentração de poder ritual, ou de disputa de poder ritual, o que revela sua potencial exclusividade.

Diversamente do que parece acontecer com os *nêkrêjx* e nomes xikrin (Gordon 2001 e 2006: 366-367, passim), vários dos cargos a'uwẽ-xavante não parecem perder valor pelo motivo de sua maior difusão, não costumam ser rejeitados, nem seus possuidores parecem ter menos orgulho deles por causa disso. Ou, se alguma perda acontece, ela não parece ser tão radical quanto no caso xikrin. Quando presenciei Tseredzaró, por exemplo, apresentando-se como *Aihö'ubuni*, sempre notei uma atitude de grande aprovação e respeito por parte de sua audiência.

Não quero dizer, falando em difusão de poder, que entre os A'uwẽ-Xavante o princípio de concentração de poder seja anulado ou mesmo esquecido. Porque, afinal, esses dois princípios me parecem mais um caso de dois pólos de um pêndulo, como tem sido sugerido ao longo da tese. Ainda assim, a difusão de poder parece ser muito valorizada pelos A'uwẽ-Xavante, de forma um tanto semelhante à valorização feita, por exemplo, pelos Ramko'kamekra (povo Jê setentrional, como os Xikrin), nas palavras de Kurt Nimuendajú e Robert Lowie:

> "Of the four tribal groups now in the Ramko'kamekra settlement […] each has one or more honorary chiefs in each of the others - the more, the better in the interest of their food supply. All these courtesy chiefs, then, form the King Vultures, who in 1931 numbered 34" (Nimuendajú e Lowie 1938: 69-70)

Ou seja, entre os Ramko'kramekra, certos cargos de "chefes honorários", responsáveis por cortesias e distribuição de comida, deveriam se multiplicar: "quanto mais, melhor". Essa associação entre cargos "honorários" e distribuição de comida não fica muito clara no exemplo dos *Aihö'ubuni*, ainda que alguns dos principais *Aihö'ubuni* de Belém fossem, tratando-me como *danhohui'wa*, os mais generosos ao me dar comida (ou a sugerir que outros me dessem...), e a generosidade é sem dúvida uma virtude demandada de todos, mas principalmente dos cargos cerimoniais das classes de idade. Aliás, o fato de serem dois os *Aihö'ubuni* considerados os principais é tanto um refluxo de concentração – como se estes fossem mais que os demais oficiantes do cargo – quanto uma agência de distribuição – já que seu maior status estava ligado justamente à sua generosidade maior, tão espontânea quanto obrigatória.

Mas a associação do caso ramko'kamekra ao a'uwẽ-xavante pode ficar mais direta em se

tratando dos *'Wamarĩdzubtede'wa*, por exemplo. Cargo que eu mesmo recebi e que é posse de uma diversidade de homens nas aldeias em que vivi. Este cargo tem como uma de suas obrigações dar bolos de milho para *famílias* enlutadas, aplacando sua tristeza e seu desejo de vingança contra algum assassino ou feiticeiro que tenha causado a morte de seu parente. É certo que alguns '*Wamarĩdzubtede'wa* reclamam para si maior autoridade sobre o cargo, como me disse Vitório certa vez a respeito de seu *irmão mais velho* Benjamim, de Sangradouro, que seria aquele quem poderia autorizar o cargo para outras pessoas, dado seu caráter de *a'uwẽ uptabi*. Ainda assim, aqueles que não pertencem a este mais alto escalão podem agir à sua revelia, por "inveja". Dito isto, vale notar que, quanto mais forem os *'Wamarĩdzubtede'wa*, mais bolos e mais pacificação recebe a *família* de um morto.

Sobre esta relação entre concentração e distribuição das lideranças, Hipãrĩdi me disse uma vez que alguns criticam a Associação Warã dizendo que ela quer "representar" os A'uwẽ-Xavante, pelo fato da associação ter (ao menos em 2008, quando tivemos essa conversa), alguns projetos que vão além dos limites de uma aldeia ou de uma terra indígena: o projeto *Marãnã Bödödi*[209] de terra indígena contínua para todo seu povo, tomando toda "a região por onde os *Tsa're'wa* circulam" - o que, segundo ele, é um projeto de "aliança", "para dividir as coisas", "inclusive com os *Tsa're'wa*"; o projeto de controle da especulação agrícola nos entornos das terras indígenas; e rádios comunitárias nas aldeias. Ele me disse que a Warã busca uma confluência das lutas a'uwẽ-xavante, mas isso é apenas uma oferta a quem quiser tomar parte – quem quiser participar, pode. Quem não quiser participar, não importa, isso não lhe concerne. Alguns gostam disso, outros não, "não se deve ser ingênuo". É por isso que, segundo ele,"não há como haver uma liderança, é preciso haver várias".

Assim, entre a concentração e a dispersão, fluem as relações cosmopolíticas (que incluem até os sobre-humanos *Tsa're'wa*) e estratégias de magnificação a'uwẽ-xavante.

*

Postas essas ressalvas, o que deve ser enfatizado para o caso a'uwẽ-xavante – ou para o meu caso com os a'uwẽ-xavante – é uma continuidade entre a entrega de dádivas e presas e a entrega de si mesmo. Participação, serviços, convivência, dádivas, comida, bugigangas, dinheiro, tudo parece convergir, nas suas devidas proporções e cortes, num mesmo feixe de vetores de aparentamento. O que produziria vetores inversos, contra-dádivas: aquisição de prestígio, cargos e posses cerimoniais, sobretudo durante os períodos rituais da vida em que esta entrega pessoal é mais requerida, como

209 Para o qual a tese de doutorado de Cereda Gomide (2008), homônima, propõe fundamento etnológico e geográfico.

entre as fases dos *wapté*, *'rítéi'wa* e *danhohui'wa*, ou nos rituais do *Darini*.

*

O tom, por assim dizer, sacrificial do banho, da alimentação e seus "modos à mesa", parafraseando Lévi-Strauss, envolvendo uma obrigação de entrega do corpo ao corpo coletivo, replica-se em certo grau nos ritos do *Oi'o* praticados pelos meninos.

O *Oi'o* é um rito importante para a vida dos garotos, que começam logo cedo a serem treinados para tanto.

Os meninos, muito pequenos, que vi na aldeia Abelhinha "treinando" (e brincando) para o *Oi'o*, mesmo sem a borduna rústica feita da raiz do mesmo nome (*oi'o*), típica do ritual formal, seguravam com a mão o outro braço, como se ele fosse uma borduna (ou como se a borduna fosse um braço?). Assim, batiam um no braço e no tronco do outro repetidamente até que algum deles se afastasse, como se faz no *Oi'o*.

Esses *watebremi* e *ai'repudu* (não é fácil precisar suas idades, a diferença principal é que os *ai'repudu* já estão quase entrando na Casa dos Adolescentes), na Abelhinha, três ou quatro, quatro ou cinco, apesar de muito amigos entre si, sempre brincando juntos, já começavam a fazer sua própria política (por falta de um termo melhor, ainda usarei este).

Certa vez, quando os presenteei com alguns bichinhos de plástico, tentavam decidir entre si qual seria o *chefe* - *danhim'ĩhö'a* - dos bichos de brinquedo. Chegaram à conclusão de que a girafa seria o *chefe* por ser mais alta, ter o corpo maior.

Hipãrĩdi, noutra ocasião, comentou que essa disputa para ver quem seria o *chefe* era muito comum nas brincadeiras destes garotos. Três meninos que estavam sempre juntos decidiram um sistema de rodízio de chefia entre eles. Por serem dois *Öwawẽ* e um *Po'redza'ono*, o *Po'redza'ono* reclamava que esse rodízio não era justo... Além disso, eles combinavam regras e desafios, como ficar o dia inteiro sem chinelo, ou ficar brincando direto sem ir para a casa almoçar. Depois de me contar essas coisas, Hipa chamou os três e pediu para que dançassem para a gente ver. Em seguida, pediu para que eu lhes desse alguma guloseima que tivesse em minha barraca, afinal, serão *chefes* no futuro.

Mas o *Oi'o* não é um exercício argumentativo e decisório, é uma prova de força, resistência, coragem. E também parece ser uma maneira de ordenar as agressões entre crianças.

Como já notara Maybury-Lewis (1984 [1967]), as crianças a'uwẽ-xavante têm uma vida de pouquíssimas interferências disciplinares dos adultos. O mais comum que se ouve são alguns adultos chamando crianças e dizendo para não se afastarem muito, senão irão "se perder", *datsimini*.

Segundo Vitório, o *Tsa're'wa* pode ver aquela criança desgarrada e querer pegar para ele, de modo que a criança nunca mais voltará. Assim, as crianças que andam muito afastadas do perímetro da aldeia são chamadas *po're'õ*, "desobedientes", "que não ouvem". Mas ainda assim não costuma haver punição para elas. Ou a punição parece ser a própria captura por parte dos *Tsa're'wa*. Nisso parece haver um eco daquilo que Fausto sugeriu ser o "caráter ambivalente – entre o cuidado e o descuido – das relações com órfãos, cativos e xerimbabos na Amazônia" (Fausto 2008: 354), mas para crianças não adotivas, por assim dizer: para os próprios *filhos*. Seria uma comparação exagerada, ou seria o caso de uma nuance um pouco mais sutil entre a filiação e a adoção no caso a'uwẽ-xavante?

De qualquer modo, os adultos não costumam interferir nas brigas das crianças, e às vezes até acham graça, como quando uma criança tenta se vingar desajeitadamente de outra[210]. Também não se apressam a socorrer crianças que choram ou que fazem algo inapropriado (como urinar-se ou defecar-se publicamente), tampouco as punem por causa disso, ou fazem-no raramente, o que não deixa de causar constrangimento geral. Como certa vez em que assistia a um vídeo na casa de um parente lotada de mulheres e crianças: uma das crianças defecou-se toda e começou a causar um estardalhaço, levando com isso um severo tapa de sua *mãe* (para espanto geral!) que finalmente a puxou para fora do local.

Enfim, no que concerne a relação entre as próprias crianças do sexo masculino, o *Oi'o* parece ser a forma mais acabada de disciplina.

Segundo Gauditano, quando os meninos estão brigando demais, os mais velhos resolvem realizar o *Oi'o*, conforme lhe disse um ancião. Ele lhe falou que o *Oi'o* serviria para "ensinar a criançada a não sentir dor, uma luta entre os clãs". "Tem que saber perder e ganhar. O objetivo [...] é trabalhar com as crianças, não é o pai achar bom se ganha ou perde. É a formação das crianças". "Todo mundo usa seus remédios de proteção para o menino ficar forte, não sentir medo, não sentir medo do adversário, da dor. Cada homem essa hora começa a cuidar de seu filho, preparar para o ritual, pintar ele, orientar ele". "A gente ficava grande e começava a pensar que estava na hora de fazer o oi'ó com o grupo [*tsi'ré'wa*]. Faz oi'ó entre os clãs e luta entre si" (Gauditano 2010: 62).

210 Presenciei, em visita a uma outra aldeia por conta de um jogo de futebol entre o time da aldeia em que eu estava e o time da *aldeia-sede* da terra indígiena, uma "briga" entre duas crianças que tinha aquele tom lúdico aludido acima, perante a qual alguns rapazes e homens do time visitante começaram a fazer torcida e dar gritos de "*tuuuu*" quando alguém dava um golpe melhor no outro, até que duas mulheres (provavelmente as *mães* das crianças) passaram a lutar também, uma de frente para a outra segurando-se nas mãos, tentando assim empurrarem-se mutuamente, dando risada e atraindo também uma torcida, conflito que acabou rápido e sem agressões sérias.

A marca fundamental do *Oi'o* é, assim, o embate entre os *clãs* e, se este embate tem uma expressão infantil até amistosa, como no exemplo dos meninos da aldeia Abelhinha, no *Oi'o* ele toma feições de conflito organizado.

Um conflito que pode afetar as relações entre dois homens pela vida toda, segundo Fernando Vianna (informação pessoal). Em suas conversas com Hipãrĩdi, este teria lhe dito que um perdedor e um ganhador da luta do *Oi'o,* em seus encontros adultos, terão suas relações marcadas por esta hierarquia de quem agüentou mais e quem abandonou a luta.

Acredito que o *Oi'o* também possa ser definidor do caráter guerreiro ou de liderança de alguns jovens ou, melhor, o momento que estes apresentam para coletividade uma mostra daquilo que podem vir a ser. Assisti – mais uma vez em vídeo – na casa de Wéto, em Sangradouro, o *Oi'o* final dos *Ẽtẽpa*. Nele Tseredzaró, que viria a ter o cargo de *Aihö'ubuni* no *Hö*, aparecia como personagem de destaque, vencendo todas as suas lutas, apresentando muita garra e, por isso, recebendo um tratamento especial da câmera que o filmava. Hoje Tseredzaró é conhecido como um líder corajoso e *tsahiti* ("bravo", "tem braveza")[211], e reconhecido por sua atuação política para além de sua terra indígena e até em Brasília. Eu mesmo tive mostras de sua braveza em nossa convivência, quando sua sobriedade e sapiência podiam dar lugar a falas muito *duras*, como dizem.

Outra informação interessante sobre o *Oi'o* é apresentada por Rosa Bueno (1998). Ela afirma que Hipãridi teria ficado doente depois de sua luta de *Oi'o,* suspeita de envenenamento da borduna-raiz usada contra ele. Para ser tratado, um membro do clã *Öwawẽ* – o "companheiro de caça" (e provavelmente *ĩ'amõ*) de seu *pai* Adão, Ernesto – foi chamado, porque somente alguém daquele clã poderia identificar a causa da moléstia afligida por seu parente adversário de Hipa. A atuação de Ernesto neste tratamento curativo o teria aproximado ainda mais de Adão e sua *família*, numa relação amistosa – o que a autora trata como "reciprocidade", implicando "contra-dádiva", a partir das propostas de Mauss (Rosa Bueno 1998: 57-58). Desse modo, além de marcar a separação entre membros de clãs opostos, o *Oi'o* pôde servir como maneira de aproximá-los.

Eu mesmo não pude observar nenhum *Oi'o* a não ser aquela demonstração feita para os japoneses na Abelhinha, em que apenas alguns meninos pequenos (os mesmos que brincavam de *chefe* entre si) lutaram por pouco tempo. Entretanto, pude assistir alguns vídeos, como já disse, em que os embates se davam entre meninos maiores, no *Oi'o* que antecederia a entrada à Casa dos Adolescentes. Nessas lutas as reações dos lutadores – cada qual usando na face um emblema clânico, sobretudo *Po'redza'ono* e *Öwawẽ*, mas também *Topdató*, eram das mais diversas: batiam-se

211 Algumas vezes, nas típicas brincadeiras predatórias a'uwẽ-xavante, em que alguém tenta lhe pedir e tomar alguma coisa, alguém dizia para parar com a brincadeira porque Tseredzaró estava chegando...

pouco até que um se afastasse; batiam-se até que um chorasse; e, nalgumas ocasiões, os dois lutadores eram tão persistentes – nenhum deles cedia – que tinham de ser apartados pelos mais velhos. Num desses casos, que assisti em companhia dos *hö'wa* de Belém na Casa dos Adolescentes, onde mantinham uma TV (ligada ao gerador da aldeia) sobre uma velha tora de corrida usada, os *pais* dos garotos resolveram intervir, causando uma confusão geral. Nesse momento a edição do vídeo tomou um ar dramático, fazendo a audiência registrar tudo em câmera lenta, sob a frase "*datsi'upi watséde*", que os garotos me traduziram como "guerra". Ao pé da letra, *datsi'upi* quer dizer algo como "pegar-se", "tocar-se", sendo traduzido também como "pega-pega" e "coito" (Lachnitt 2003), e *watséde* quer dizer "ruim", algo como uma briga no sentido que sugeri acima.

Enfim, o *Oi'o* não é o único tipo de conflito ritual envolvendo parentesco. Pode-se dizer que ele é a marca de um conflito entre afins, ou afins possíveis, enquanto outros conflitos rituais são exercitados entre consangüíneos. Esses conflitos se dão na corrida de toras, em que *irmãos* de metades agâmicas opostas desafiam-se para correr um contra o outro; no *wa'i* ligado à formalização de amizades; e no *Wai'a* ou *Darini,* do qual assisti vários vídeos e, num deles, explicavam que o momento ritual da briga entre os "guardas" - *damawai'a'wa* ou *dama'awa*, uma das graduações das pessoas que passam pelo ritual em fases sucessivas, o que ocorre de oito a quinze anos (Maybury-Lewis 1984 [1967], Polo Müller 1976 e Welsh 2010) – era um momento em que os guardas *novos* (que passavam para esta fase) entravam num embate com os guardas *velhos* (que passavam para a fase *dzoratsi'wa*, do *chocalho*) do mesmo clã, brigando na base do pisão no pé e, mais tarde, *resolviam* tudo.

Vianna nota que, na terra indígena de Sangradouro, haveria um conflito entre os descendentes de dois *irmãos* (que contam, hoje, com aproximadamente cinco gerações): Pahöri'wa (chamado também de Tseretomodzatsé ou Tseretomodzapoipẽ) e Tsihörirã, ambas *famílias* detentoras do cargo *Pahöri'wa*. Conflito que, além de se expressar na política indigenista (na FUNAI ou em Brasília) e na escolha de casamentos (evitando que aliados de um ofereçam casamento para o outro e criticando quem o faz, como menciona Vianna), teria se manifestado também no *Wai'a* realizado em 2000 (Vianna 2001: 105-106). Além disso, tive notícia de que para o final do *Danhono* de 2011 em Sangradouro, que não pude presenciar, houve uma disputa entre os *Pahöri'watede'wa* por quem seriam os herdeiros do cargo, de modo que foram feitas duas festas separadas e intitulados quatro *Pahöri'wa* (e não só dois, como de costume). Se antigamente uma disputa dessas acarretaria a saída de parte do coletivo e a fundação de uma nova aldeia - como mostram Giaccaria e Heide, ao escrever a "história oral" das travessias e formações de aldeias

a'uwẽ-xavantes (1972: 22-33), mencionando o conflito pelo cargo de *Pahöri'wa* como motivo de cisão – hoje em dia, num contexto territorial de concentração e encapsulamento, outras saídas são encontradas para que se divida o acesso ao poder ritual.

Vianna nota naquele mesmo trecho de seu texto ainda uma oposição entre duas linhagens de descendentes de Tsihörirã, expressa na saída de um coletivo de pessoas da aldeia de Sangradouro para fundar uma nova, sendo que um dos motivos para isso era a supramencionada quebra de tabu do *chefe* (pertencente à uma das linhagens de Tsihörirã). Essa dissidência é ainda um dos assuntos políticos freqüentes na Abelhinha, sobretudo em se tratando de atuais disputas sobre acordos com agricultores *waradzu* e o plantio de soja, tendo a Abelhinha tomado uma postura mais *ecológica*. O que inclui uma crítica à maior proximidade da aldeia de Sangradouro ao modo de vida *waradzu* (com suas casas de alvenaria eletrificadas, o acesso à bebida alcoólica e, sobretudo, a proximidade da missão católica). Todavia, apesar da dissidência, as linhagens de Tsihörirã mantêm uma relação de proximidade e carinho entre si, tratando-se por termos de parentesco próximos. Inclusive alguns dos descendentes de um dos lados, moradores da Abelhinha, tiveram seu nome *a'uwẽ* dado por aquele antigo *chefe* de Sangradouro a quem um dos nomeados, *'ritéi'wa,* chama carinhosamente de *avô*. Seu *avô* também costuma me chamar de *aibö* quando me encontra em Sangradouro.

Leitores de *Os Nuer,* de Evans-Pritchard (1999 [1940]), a partir desses dados e reflexões que seu também leitor David Maybury-Lewis[212] não dispunha, poderiam sugerir aí a manifestação do princípio de segmentaridade, segundo o qual um segmento se opõe a outro localmente (as duas linhagens descendentes de Tsihörirã), mas ambos se juntam num outro nível em oposição a outro segmento (o de Tseretomodzatsé). Acredito que isso até seja possível, desde que considerado o outro processo em curso: o do aparentamento entre linhagens através dos empréstimos das posses de *datede'wa*, a convivialidade, o contágio corporal etc.. O que complica a lógica segmentar africanista, ainda que formas de aparentamento cognáticas tenham sido objeto da pesquisa do

212 Maybury-Lewis parece ter mimetizado a organização do livro de Evans-Pritchard na sua divisão de capítulos, como me fez notar Perrone-Moisés em comunicação pessoal. Além disso, trata não só as linhagens como "corporate groups" mas também as classes de idade a partir da idéia de "corporação", notando nelas seu "corporate spirit" e "corporate solidarity" (Maybury-Lewis 1974 [1967]: 108), que Lopes da Silva traduziu por "esprit de corps" e "solidariedade incorporada" (Maybury-Lewis 1984 [1967]: 157). Outra atualidade da aplicação de modelos africanistas ao caso a'uwẽ-xavante por Maybury-Lewis está no sistema cíclico de antagonismo adjacente e solidariedade alternada das classes de idade, como se vê com Balandier em sua discussão sobre "sociedades" africanas (1976: 77-78): graus distintivos de classe de idade; número de promoções invariável e nomes que as designam, imutáveis, embora se repitam em intervalos regulares; divisão em duas metades; rivalidade entre classes vizinhas. Para os pormenores desta questão de tradução e a comparação da obra de Maybury-Lewis ao africanismo, ver Falleiros (2005).

próprio Evans-Pritchard sobre os Nuer.[213]

Para os A'uwẽ-Xavante, então, o aparentamento e o contra-aparentamento não se dão apenas na fronteira da afinidade, mas também na da consangüinidade e nas estratégias que visam replicar casamentos entre afins fortemente aliados, numa espécie de endogamia faccional. Tanto as alianças políticas entre consangüíneos quanto as cognações entre afins são eixos que operam o jogo de alternância entre solidariedade e antagonismo.

Ainda assim, ou por isso mesmo, o *Oi'o* é que traz a marca dos clãs no rosto dos contendores, marcas que são desenhadas entre as maçãs do rosto e as têmporas, de cada lado do rosto, e têm a seguinte aparência, conforme registrada por Maybury-Lewis (1984 [1967]: 221):

| Clã | Desenho | Posição |
|---|---|---|
| *Poredza'ono* | ●●● | nas têmporas |
| *Ö'Wawẽ* | \|\|\| | nas têmporas |
| *Topdató* | ○ | nas maçãs do rosto |

213 Confira Evans-Pritchard (in Radcliffe-Brown e Forde 1974 [1950]) e mesmo *Os Nuer* a respeito da distinção entre "buth" (relações linhageiras agnáticas) e "mar" (relações de parentela cognática), o que aponta para algumas semelhanças entre a socialidade na savana africana e aquela que faz seu modo de vida no cerrado do Brasil Central. Devo a Carolina Sobreiro a atenção para algumas semelhanças entre os Nuer e os A'uwẽ-Xavante (ou entre as antropologias feitas sobre eles), como a que se sugere a respeito de uma linhagem minoritária numa aldeia nuer: "Pode descrever-se como uma linhagem cognática, mas julgo preferível restringir o termo "linhagem" a um grupo de agnates dentro de um sistema de tais grupos e falar de um aglomerado como [este em questão] como sendo uma linhagem à qual se ligam, por causa da residência comum, outras linhas de parentes através de mulheres." (Evans-Pritchard in Radcliffe-Brown e Forde 1974 [1950]: 492). Ainda que Evans-Pritchard tenha notado entre os Nuer, na relação de filiação criada entre MB e ZS, por exemplo, um avunculato mais radical do que o aventado por Radcliffe-Brown, que separava direito de afeto, já que neste exemplo (como entre os A'uwẽ-Xavante) tal distinção não parece existir: "com o decorrer do tempo, um laço maternal desta espécie pode ser tratado como se se tratasse de um laço paterno e, por isso, dentro da estrutura genealógica da principal linhagem da comunidade" (1974 [1950]: 491). Ou seja, para uma analogia com os termos do português a'uwẽ-xavante, aí o *afilhado* (ou *afilhada*) passaria mesmo a fazer parte da *linhagem* do *padrinho*, o que não acontece de fato entre os A'uwẽ-Xavante na relação com o *danho'rebdzu'wa*, como visto, ainda que os termos de parentesco se transformem. Aliás, outro elemento digno de nota do texto de Evans-Pritchard que alude a uma das bases desta tese é a transformação do cativo em alguém da mesma linhagem: "Também um rapaz dinka capturado pode ser lath buthni, […] como dizem os Nuer e por isso tornar-se um membro da linhagem do seu captor." (1974 [1950]: 485).

Escusadas as variações de escrita dos nomes dos clãs (que seriam *Po'redza'ono*, *Öwawẽ* e *Topdató* conforme o dicionário de Lachnitt), notei também variações nos grafismos. O símbolo *po'redza'ono*, por exemplo, que é visto como um conjunto de "girinos" – tradução de *po'redza'ono*, assim como *öwawẽ* quer dizer "água grande", colocando esses clãs numa relação de conteúdo e continente (Vianna 2001) –, pode contar com mais de três girinos por têmpora: quatro e até cinco, dependendo da largura do rosto da pessoa, dizem os A'uwẽ-Xavante. Seria isso algum tipo de alusão às fragmentações e multiplicações *po'redza'ono* geradas em torno do cargo *Pahöri'wa,* considerado o mais importante do sistema de classes de idade? Impossível dizer com certeza.

O símbolo *öwawẽ* nunca varia, ao menos conforme minhas observações. Já o símbolo *topdató* também pode ser desenhado de maneira diversa: não só um círculo vazio, mas um círculo vazio sobre um pequeno traço vertical. Indício da variabilidade que os *Topdató* trazem como "terceiro incluído" deste dualismo?

Observei em campo esses símbolos pintados também em portas de casas, paredes, carteiras escolares etc., sobretudo o *po'redza'ono* e o *öwawẽ* (assim como eram comuns pichações dos nomes das classes de idade em superfícies semelhantes). Segundo Paulo Sérgio Delgado (2008), os símbolos também são usados na mata no rito propiciatório das caçadas para os *Pahöri'wa* e *Tébe,* já no final do ciclo do *Danhono*, nas quais a pertença clânica seria mais marcada (Delgado 2008: 49). Eu mesmo, não tendo participado destas caçadas específicas, participei de algumas caçadas coletivas com os A'uwẽ-Xavante nas quais pude notar uma acirrada competição entre as metades exogâmicas, inclusive porque as caças abatidas eram divididas para membros da mesma metade. Numa das que participei, na qual era usada a técnica de cercar uma longa extensão circular de mata com fogo e, com isso, aprisionar as presas entre as chamas, um caçador de uma metade *roubou* o veado caçado pelo de outra: o animal tinha sido deixado no local do abatimento, no meio da mata, enquanto o que o tinha matado ia atrás de outro bicho. O segundo, que provavelmente deveria saber que a presa era de outra pessoa, chegou ao local e dividiu pedaços da caça entre os seus. Isto gerou um mal estar e um estado de agressão iminente que foi resolvido, segundo o caçador lesado, com a promessa de que o outro jamais faria isso de novo. Além da oposição exogâmica nas caçadas, Delgado afirma que, no ritual das máscaras *wamnhorõ*, quando estas já estão finalizadas aqueles que levam as máscaras até em casa pintam seu rosto conforme o símbolo do clã respectivo à máscara que escolheram, mesmo não tendo sido a produzida por eles mesmos (já que alguém pode gostar da máscara do outro clã e querer para si, em comum acordo com os demais) (Delgado 2008:

49). Nesse processo de escolha da máscara e da pintura do outro clã, vemos um movimento semelhante ao que será mostrado, com Lopes Silva (1986 [1980]) sobre o *Oi'o*, mas em certo sentido invertido: se no *Oi'o* dois homens fazem um acordo para que o filho de um use o símbolo do outro, no fato descrito por Delgado o homem escolhe, ele mesmo, a máscara de outro clã e, com isso, pinta o próprio rosto conforme o clã da máscara.

Lopes da Silva descreve essa situação no *Oi'o* por ter percebido em campo, na região do Culuene que, diferentemente do que se passava em outras terras a'uwẽ-xavantes, ali as metades exogâmicas funcionavam sem que houvesse um reconhecimento explícito de sua relação com os supostos clãs. Foi lá que Lopes da Silva fez sua pesquisa sobre transmissão de nomes e notou as ocorrências de várias mudanças de nome na vida e o nome de *'ritéi'wa* sendo dado pelo *danho'rebdzu'wa* (um *irmão* da *mãe*). Talvez pela falta de nomes das metades (os nomes *Po'redza'ono* e *Öwawẽ*) o sistema de nominação encontrado pela autora fosse tão marcado, provavelmente servindo como índice das distinções exogâmicas: menos demarcadas pela "classificação" clânica, mais demarcadas pelas "relações" entre nominadores e nominados, parafraseando a dicotomia entre "classe" e "relação" que a própria autora toma de Lévi-Strauss (Lopes da Silva 1986 [1980]). Enfim, *Po'redza'ono*, *Öwawẽ* e *Topdató,* ali, eram apenas referências aplicadas ao *Oi'o* e aos homens. As pessoas lembravam-se com dificuldade da insignia que tinham usado. Inclusive, havia casos em que pessoas do mesmo clã nominal eram casadas entre si, ainda que a genealogia demonstrasse que eram mesmo afins. O dilema foi resolvido quando a etnógrafa percebeu que isso se dava por causa da adoção por um homem do *filho* de outro, propondo que este usasse o seu símbolo e não o do *pai*, podendo lutar pela metade oposta pela qual lutaria originalmente. Segundo ela, essa adoção não acarretava nenhuma mudança de moradia ou tratamentos de parentesco (Lopes da Silva 1986 [1980]: 173-175). A autora diz não entender a natureza desta relação. Mas, olhando pelo que ela é: uma relação estabelecida num ritual de aparentamento tão ligado aos conflitos entre afins e entre facções, o mais fácil é assumi-la como uma aliança política, uma tentativa de ganhar um afiliado para o seu lado.

Em campo, tive notícias mais precisas da natureza desta relação: explicando-me sobre as transmissões de cargos, Márcio Tserehité disse-me que no *Oi'o* um *pai* pode adotar o *filho* do outro – como mostra Lopes da Silva – e transmitir-lhe até algumas posses de cargo, como *'Wamarĩtede'wa* e *Aihö'ubunitede'wa.* Ou seja, opera-se uma aliança de filiação (e não de casamento) e, se para efeitos das relações de exogamia nada muda, como notou Lopes da Silva, existe ainda assim um aparentamento. Talvez semelhante ao da amizade formalizada: ao falar sobre os cargos que podem

ser transmitidos pela adoção no *Oi'o*, Márcio me disse que *'Wamarĩtede'wa* também se transmite para *da'amõ*.

*

Vê-se que o *Oi'o*, como ritual de aparentamento, apresenta uma série de facetas, umas mais aparentes, outras mais contra-parentes. Ao mesmo tempo que determina a luta clânica entre as metades exogâmicas, fazendo despontar os mais hábeis guerreiros desta luta, ele também permite criar alianças entre os opostos envolvidos: alianças entre aqueles que ajudam a curar a doença causada por outro afim, alianças entre o menino de um clã e o símbolo e as posses de outro, aparentamentos e contra-aparentamentos que são encenados no *Oi'o* como tais. Ou seja, o *Oi'o* não apenas mostra que existe uma luta entre os clãs que precisa ser amansada através da entrada dos adolescentes no *Hö* e todo o ciclo ritual que assim se inicia (uma época de "festas" que vai do começo da adolescência até o fim da idade jovem-adulta), mas também mostra que o parentesco pode ser menos ordeiro do que suas classificações aparentam. A mistura acontece de diversas maneiras, e o *Oi'o* mostra-as acontecendo. É um ritual que aponta para o que há de caótico no parentesco. Se o ritual mostra isso, é porque este é um componente estruturante das relações que ele presentifica em cena. O corpo coletivo fala, através deste ritual, que o caos faz parte da ordem do parentesco.

Não só através dele. Como visto, as disputas entre membros do mesmo clã acontecem em outros momentos rituais: na duplicata de um ritual de imposição de cargos cerimoniais, para contemplar os *Pahöri'watede'wa* no último *Danhono* de Sangradouro, na "história oral" que mostra como este conflito pode separar aldeias, na disputa intra-clânica manifesta no ritual do *Wai'a*... Não só as disputas, mas as misturas, que podem acontecer não só no *Oi'o* mas também nas máscaras *wamnhorõ*. Examinar a situação das máscaras, agora, será uma dica para a solução do dilema, ou mistério, que envolve o "terceiro clã", *Topdató*. Inclusive porque uma das misturas ritualizadas, como pude notar, é a transmissão do cargo de *Ai'utémanhari'wa* entre amigos formalizados (isto é, de metades opostas).

#

Seria o fim da farsa dos *Topdató*?

Trata-se agora de apresentar em que sentido os *Topdató* estão ligados aos *Ai'utémanhari'wa,* tendo em vista também que os *Ai'utémanhari'wa* são considerados como guardiães do ritual de nominação feminina, *Abadzi'rãihidiba*, o qual teria sido abandonado. Um abandono do qual,

contudo, não se pode ter muita certeza. Em Sangradouro, por exemplo, teriam sido praticadas pelo menos algumas partes do ritual, como a "festa da onça", segundo me disseram.

Muitos também me disseram que o *Ai'utémanhari'wa* seria o "dono" desta festa, ainda que, segundo Giaccaria e Heide (1972: 221), a festa seria "estabelecida pelo *datódza'rata'wa* do clã [*Po'redza'ono*]", isto é, um *po'redza'ono* determinaria o momento da festa acontecer, segundo estes autores: *datódza'rata'wa* quer dizer, lieteralmente, "aquele que dará início à festa". O que, contudo, não parece tirar a importância do *Ai'utémanhari'wa,* ainda que na festa atuem outros encarregados, como os *Warã'rada* ou os *Dzutsi'wa.* Onças, macacos, lobos guarás, jaburus etc. também tomariam parte dos rituais, personificados. Além disso, animais e plantas demarcariam os nomes femininos conforme a atributos corporais: "moças "altas" receberiam nomes começados por Rẽ [periquito], as "gordas' e altas" por Ro'ó [macaco], as "gordas" "grandes" por Pẽ [peixe], as pequenas e magrinhas por Wautomo [variedade de arbusto] ou Tsinhõtsé'e [quero-quero]" (Lopes da Silva 1986 [1980]: 123). As próprias mulheres, pintadas por seus *danho'rebdzu'wa* conforme a pintura de riscos *dawawi*, fariam referência à Mulher Estrela, de um mito em que um *ai'repudu* recebe a visita de uma estrela que ele achara bonita no céu, que se deita com ele e depois ambos sobem aos céus pelo buriti (pelo qual ele retorna, já adulto, para uma visita, trazendo inhame) – segundo narradores de Pimentel Barbosa, seria a mesma pintura "riscadinha", usada também no brinco masculino propiciador do nascimento de meninas (Eid et alii 2002: 311 e 384). Neste ciclo ritual atuariam também personagens de outros ciclos: tanto coletivos de nominadores das mulheres seriam definidos pelas categorias de idade e preenchidos pelas classes de idade (cuja importância está no ciclo do *Danhono*) quanto pessoas com cargos específicos do *Darini*, como os *damawai'a'wa* (ou *dama'awa*) os guardas do *Wai'a*. A profusão de agentes e ações é tão complexa e de difícil exegese, como notou Lopes da Silva (1986 [1980]: 123), que é mais fácil ao leitor remeter-se diretamente ao texto de Giaccaria e Heide (1972: 221-234), de caráter bastante descritivo, caso queira conhecer os detalhes do *Abadzi'rãihidiba*. Adicionando a multiplicidade de personagens ao caráter sexualmente permissivo da festa – afinal as mulheres nominadas teriam relações sexuais extraconjugais com os *datsidaimama*, *cunhados* casáveis –, acredito que se somam motivos para que os A'uwẽ-Xavante tenham explicitado para mim uma comparação desta festa com o Carnaval brasileiro. Pedro Tsuwede'wa, quando me explicava sobre o *Abadzi'rãihidiba*, disse-me que o rito seria "igual carnaval", "é igual carnaval do *waradzu*". Aconteceria "durante a estação das chuvas, quando o milho ainda está verde" (Giaccaria e Heide 1972: 221), ou seja, perto do começo do ano, estação que terminaria aproximadamente na mesma época de nossas "águas de março" no Sudeste. Ainda

que, supostamente, sua festa não fosse tão periódica quanto a nossa pois, conforme Lopes da Silva, a festa seria "tradicionalmente" realizada com "pouca freqüência" (1986 [1980]: 123-124).

Pensar os sentidos do "carnaval" pode nos ligar, não por coincidência, ao *Ai'utémanhari'wa,* o "palhaço". Segundo Sahlins (1990 [1985]: 123), os jogos de alternâncias entre os pólos opostos de uma estrutura podem envolver a passagem por um período de "Saturnália", de licenciosidade e suspensão da ordem. No caso de Sahlins, os pólos são "Sociedade e Estado", já que sua referência principal é o rei das ilhas do pacífico, com seu lugar do poder de fato ocupado[214]. No caso dos A'uwẽ-Xavante os pólos que atraem não parecem ser dessa mesma natureza política. Pois seu "carnaval" é um evento bastante ordenado, inclusive controlado e vigiado pelo "palhaço". Se ele não chega a ser um "rei farsesco" como o carnavalesco de Sahlins (que ocuparia seu lugar em relação ao lugar real de um monarca, de Um, inexistente entre os A'uwẽ-Xavante), é contudo a "polícia" da festa: ele controla as relações extra-conjugais prescritivas para que sejam quase licenciosas, mas nem tanto, afinal as mulheres só podem se relacionar com uma gama específica de homens (os seus *cunhados*). E os adolescentes, apesar de também dar nomes às mulheres, devem ainda manter-se castos e afastados das mulheres – não podem passar a noite com elas, dormindo, como fazem os outros "grupos" de nominadores (Giaccaria e Heide 1972). Ainda que bem demarcadas, as diferenças e os tornarem-se-outros durante esta festa, como as personificações de animais, parecem fazerem-se bastante visíveis, uma série muito grande delas é acionada, misturando elementos de outros complexos rituais. Não que não haja personificações das mais diversas pessoas em todos os rituais a'uwẽ-xavante, mas é que aqui elas parecem multiplicarem-se e misturarem-se àquelas dos outros rituais. Para usar uma metáfora culinária, a festa do *Abadzi'rãihidiba* parece promover uma salada – não um pirão – de personagens. Uma salada com vários ingredientes, dentre eles pessoas morais ligadas ao complexo ritual do *Danhono* (de posse dos *Owawẽ*) e ao complexo ritual do *Darini* (de posse dos *Po'redza'ono*) e tantas outras.

Creio ser possível aqui seguir a base mais abstrata da hipótese apresentada por Magnus Course[215] sobre o palhaço mapuche. A manifestação deste personagem se daria em momentos rituais em que os extremos potenciais da alteridade apresentam-se como pontos visíveis num contínuo de transformação. Instanciações da capacidade transformativa de tornar-se outro. Transformação

214 E, no exemplo do Havaí (Sahlins 1990 [1985]: 124), a "saturnália" seria o Makahiki, quando o rei mítico retornaria para retomar seu posto do rei atual e, numa relação sacrificial canibal, um morreria e se transformaria no outro, numa política performática em que usurpação e legitimidade seriam um só e mesmo golpe. Rei morto, rei posto.

215 Em palestra oferecida ao Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo em julho de 2011, intitulada "*O Palhaço interior*: o virar branco e os palhaços rituais mapuche".

dotada de instabilidade e ambigüidade moral. Pontos visíveis como os ingredientes de uma salada.

Assim como o "palhaço" a'uwẽ-xavante, o koyong mapuche ocupa extremos gritantes de seriedade e brincadeira, segundo Course, mesmo que sua marginalidade pobre (os koyong seriam as pessoas mais pobres e bêbadas de uma comunidade mapuche, que aceitariam trabalhar ritualmente em troca de bebida alcoólica) contraste com uma marginalidade não tão marcada do *Ai'utémanhari'wa.*

Ainda que a figura do *Ai'utémanhari'wa* possa ser associada a uma prática um tanto vergonhosa, sim, aos olhos da pessoa que falou sobre ela: pedir publicamente por comida de casa em casa já que, segundo esta pessoa, o *Ai'utémanhari'wa* é *mramdi*, "faminto". O que ainda remete a uma característica do "palhaço" ameríndio destacada por Course: o descontrole dos desejos alimentares e sexuais (lembre-se que sua relação com o sexo já foi explicitada: "o *Ai'utẽmanhari'wa* faz sexo a noite inteira"). Ser faminto aí quer dizer menos que ele passa fome e mais que ele pede muita comida – o que pode fazer por prescrição ritual. O problema parece estar não na "fome" mas no pedir – não que os A'uwẽ-Xavante não façam pedidos o tempo todo, mas quem tem um bom cargo e uma boa posição na cadeia sócio-alimentar a'uwẽ-xavante parece esperar que lhes dêem (não só comida) ao invés de ter o trabalho de pedir – ao contrário do que faz o *Ai'utémanhari'wa.*

Isso posto, ainda deve-se dizer que a marginalidade do *Ai'utémanhari'wa* parece-me ser melhor entendida como uma marginalidade interna, por assim dizer, "entre-dois" (Perrone-Moisés 2009): uma relação entre pólos opostos. Nesse sentido a relação entre *Ai'utémanhari'wa* e *Topdató* é importante.

Na fase de produção das máscaras *wamnhorõ* na aldeia Belém, que pude presenciar em minha última estadia lá, participei dos trabalhos e ajudava aos meus parentes das *famílias* de Daniel, Dionísio e Márcio a pintar as máscaras, feitas com longos fios de palha pendurados pelo topo em um mastro ao qual eram colocadas amarrando-se a ponta das palhas com algodão. Estávamos no *marã,* clareira ritual próxima à margem da aldeia. Pedro Tsuwede'wa, que estava no local, disse-me espontaneamente que o *marã* estava dividido entre as metades *Po'redza'ono* e *Öwawẽ,* mas que na aldeia não tinha *Topdató* entre os *Öwawẽ*, somente entre os *Po'redz'ono*! Esses eram ele mesmo e sua *família*, os *Ai'utémanhari'wa*. O *Topdató* teria vindo "desde o *avô*" dele.

Para dizer isso, acredito que ele tenha usado tanto a palavra *Topdató* quanto a *Tob'ratató*, que Giaccaria e Heide (1972) glosam como sinônimo daquela, com um significado diferente: enquanto *Topdató* quer dizer "olho no rosto" (em referência ao desenho do símbolo clânico, lembrando que *dató* também quer dizer "ritual"), *Tob'ratató* seria o grito de uma ave.

Curiosamente, pois, este clã entre dois clãs também possui dois nomes alternativos, um deles remetendo diretamente ao que neles há de espectadores e vigilantes do ritual, o outro remetendo-os a uma onomatopéia do mundo extra-humano, enquanto os demais clãs mantêm entre si uma relação de continente e conteúdo. Também a variação do símbolo, ora um círculo, ora um círculo com um traço, aponta para este câmbio, ora contido (circular), ora dotado de uma linha de fuga (o traço saindo do círculo). *Tob'ratató* que ora está com os *Öwawẽ*, ora aparece sozinho como instância exogâmica – ao menos nos dados de Maybury-Lewis sobre os "Xavante Ocidentais", cujas possibilidades de casamento foram analisadas por Vianna, como visto anteriormente. E que agora aparece com os *Po'redza'ono*!

Quando me disse isso, Pedro começou a me contar sobre a festa *Abadzi'rãihidiba*: dão-se nomes para as mulheres e os *cunhados* fazem sexo com as casadas, só podendo convocar a festa depois de que todos conheçam o respectivo *danho'rebdzu'wa* da *esposa* (isto é, depois do casamento). Segundo Pedro, "tem sempre, todo ano", informação divergente da de Lopes da Silva. "Mas aqui não tem mais", "os jovens não querem tantos homens fazendo sexo com suas *esposas*", ele disse. Mas por que essa mudança, porque agora não querem mais? Seria influência da moral cristã ou do machismo brasileiro, que vê com maus olhos um homem que disponibiliza sua *esposa* para outros? Não fiz essa pergunta para ele. Ele me disse, então, que essa festa era "queném carnaval", tem "dança da onça", "tuiutiu". Mas aqui, "diferente do que fazem os *waradzu*, pagando tudo em dinheiro", as relações sexuais seriam "pagas" ao padrinho da moça através do *wa'ö* – *pagamento* - feito de "algodão, urucum, penas de pássaros bonitos, arara, papagaio, gavião, mutum". Nesta festa o *pagamento* é, como no casamento, feito ao padrinho da mulher.

Diferente, então, do que ocorre no cotidiano a'uwẽ-xavante, no qual as relações sexuais costumam ser pagas diretamente à amante ou então ao *irmão* dela (ouvi histórias de homens que teriam tomado o celular do amante da *irmã* como paga de intercursos carnais...), o que se soma ao fato de os *cunhados* do tipo *ai'ãri* (*irmãos* da *esposa*) sempre poderem fazer pedidos para os seus *cunhados* do tipo *ĩtsa'omo* (*maridos* de *irmãs*). Eu mesmo fiz algo semelhante algumas vezes, uma delas no final de uma caçada e pescaria em que meus companheiros de classe de idade me ensinaram como pregar uma peça num outro companheiro nosso, casado com a *filha uptabi* de um de meus *pais* adotivos mais íntimos: eu deveria chegar a ele reclamando o peixe que ele "me prometeu" - *te to imanhã*, "você me falou!" - como forma de *ĩhidiba wa'ö*, "*pagamento* pela minha *irmã*". *E mahãta ĩhidiba wa'ö*? - "cadê o *pagamento* pela minha *irmã*?". Quando fiz isso, foi um divertimento geral. Ele, que ia ensaiando me pedir algo, teve de se conter, dar-me o peixe e se calar.

Aliás, muitas vezes em que caçamos e pescamos juntos ele me dava peixe espontaneamente. Quanto a outras formas de *pagamento*, uma delas foi responsável por uma situação surpreendente, para mim, ocorrida numa das corridas de tora das quais participei: um homem da metade agâmica oposta estava correndo pelo time de minha metade agâmica. Enquanto éramos carregados pela caçamba lotada do caminhão que acompanhava a corrida à sua frente – levando aqueles já cansados de correr, que retornariam para ajudar no revesamento, e uma platéia de mulheres, velhos e crianças, como tem sido costume atualmente –, perguntei a ele por que, afinal, tinha corrido pelo meu lado. Ele me disse: "*abadzi wa'ö*". "*Pagamento* do algodão". Peguntei de que, para quem, e ele não me respondeu. Seria este *abadzi wa'ö* uma simples troca feita por ele, oferecendo seus serviços de corredor para alguém em troca de algodão (*abadzi*), ou seria algo mais, algum tipo de *pagamento* relativo a costumes sexuais à moda *abadzi'rãihidiba*? Não posso responder, afinal a própria festa já não acontecia mais, segundo Pedro. Enfim, enfatiza-se a respeito desta economia corporal que, para os A'uwẽ-Xavante, a diferença entre os *waradzu* e eles estaria no fato de os primeiros usarem dinheiro em suas transas e transações, mas os segundos disporem de outras formas de *pagamento*.

Daí o choque – por parte deles – surgido numa de nossas conversas durante uma pescaria em que o lugar do sujeito à pesquisa e às perguntas se inverteu: eles queriam saber de mim quanto as "brancas" cobravam por sexo. Não foi pouca a surpresa quando lhes disse que a mulher *waradzu*, quando gosta do homem, faz sexo "de graça"[216]. Isso deixou alguns desconcertados.

Pois, para eles, não existe uma escala de circulação de coisas separada e mediada pelo dinheiro à parte da escala de circulação de pessoas, como o parentesco ou o paraparentesco. O intercâmbio de coisas e serviços a'uwẽ-xavante segue o mesmo nexo que o intercâmbio de pessoas e relações pessoais (e sexuais). O que parece inexistir aí é a própria distinção entre dádiva e mercadoria. Uma "grande divisão" nossa (daqueles a quem os A'uwẽ-Xavante chamam de *Waradzu*), que faz eco nas distinções que imaginamos em nossas relações, separando as pessoais das comerciais, desinteresse e interesse – não é incomum aos *Waradzu*, mesmo depois de tantas "revoluções sexuais", maldizer as mulheres que fazem sexo por "interesse", ainda que defendam um erotismo feminino sovina.

De volta à minha conversa com Pedro no *mãra*, notei que os *wamnhorõ* que lá estavam

216 Neste momento não lhes falei com a autoridade de um sociólogo mas apenas do ponto de vista "nativo" *waradzu*. Suponho que, numa perspectiva maussiana, o ato sexual "gratuito" entre namorados, esposos ou mesmo entre parceiros hedonistas fugazes envolva uma série de contra-dons do homem para a mulher que podem ser mercantis (se pensarmos no papel provedor do marido que trabalha fora e tem sua esposa como dona-de-casa, conforme uma economia moral mais conservadora) ou "imateriais" – porém tangíveis – como o carinho e mesmo o orgasmo feminino.

sendo feitos tinham pinturas diferentes, que eram chamadas por eles por nomes de peixes. Os *wamnhorõ* são queném peixes, disse-me Dionísio. O que me pareceu uma afirmação bastante figurada, não envolvendo alguma relação muito clara (ao menos para mim) com espíritos de peixe, como o leitor poderia imaginar, mas com os *Tsa're'wa*, chamados polidamente não só de *Watsiwadi* (segundo me dissera Tseredzaró) mas também de *Wadzapari'wa*, "aqueles que nos esperam", "aqueles que estão nos escutando", algo como "nossa audiência". Pois nesse momento de produção das máscaras os *'ritéi'wa*, opostos aos *hirerói'wa* (adolescentes de orelha furada que estão em vias de acender a *'ritéi'wa*), devem passar a noite no *mãra,* acordados ao redor do fogo, vigiando as máscaras para que elas não sejam roubadas pelos *Wadzapari'wa* (roubo algo semelhante àquele que os mesmos fazem tomando crianças desgarradas pouco vigiadas pelos parentes). Jorge, *'ritéi'wa* naquele momento, explicou-me que eles faziam isso porque era deles que os A'uwẽ-Xavante "aprendemos nossa cultura, nosso jogo".

Nada a respeito de "peixes" é mencionado na descrição que Giaccaria e Heide dão do *wamnhorõ.* Os autores fazem a distinção de três tipos de pintura: a *datsarébepré*, com a metade superior da máscara pintada de vermelho urucum, posse dos *Öwawẽ*; *dawawi*, com listras finas verticais em vermelho urucum[217], posse dos *Po'redza'ono*; e *datsihödo*, pintada de diversas faixas horizontais em vermelho urucum, alternando faixas em branco, sem pintura, de posse dos *Tob'ratato* (Giaccaria e Heide 1972: 160-161). Apesar de parecerem não ignorar os nomes originais das pinturas (como se verá com a explicação que Márcio me daria sobre uma delas), Dionísio, Márcio e Pedro me falaram o nome de cada peixe cuja aparência cada pintura retratava: aquela com listras verticais (*dawawi*) seria como o "pacu", *tepe tsiwétepara*; outro seria o matrinxão (*pehöi're*)[218], modelo ausente na descrição de Giaccaria e Heide, como se fosse uma pintura invertida da *datsarébepré,* com vermelho em baixo e ausência de pintura em cima – talvez substituindo-a para os *Öwawẽ*; enfim, o *wamnhorõ* de faixas horizontais (*datsihödo*) seria o "piau" (*pedzató* ou *pe'ató*, algo como "peixe olho" ou "peixe rito"): "este é o *Topdató*" emendou Márcio; além destas três haveria um modelo de máscara sem pitura, *ĩdzub'a*, duas para os *Pahöri'wa* poderem repetir a dose de usá-las, depois que as duas primeiras que usassem fossem tomadas durante os rituais (e com isso poderem ser predados de novo por outros que desejassem tomarem-lhes as máscaras) e uma terceira para o "simpatizante", um menino que faria parte da próxima

217 O que faz diferença entre a *dawawi* da nominação feminina e da Mulher Estrela, pintada de forma mais complexa e com o uso de genipapo.

218 Peixe de "três corpos", disse-me Márcio uma vez, em referência à sua pele grossa e dura que esconde, dentro dele, um outro corpo e mais outro.

classe de idade a entrar na Casa dos Solteiros, que com ela sairia disfarçado do *Hö* para assustar os *Ẽtẽpa* no final da madrugada de dança do último *Wanoridöbe*. Depois deste "susto" do "simpatizante", todos os iniciandos saem de suas casas vestindo as máscaras *wamnhorõ* para que sejam perseguidos e capturados. O captor não os captura propriamente, mas sim a casca que está sobre sua casca original: a máscara – o "peixe" – é a presa que os substitui no crédito canibal. É como se capturassem sua segunda pele, sua troca de pele. Isso ajuda a compreender a comparação com os peixes, tanto porque os peixes são presas quanto porque o matrinxão, por exemplo, "tem três corpos". Ou seja, pode-se sugerir que ser um corpo dentro de uma máscara que é um peixe é como ter um segundo corpo. Além disso, outro dado importante: os iniciandos passaram um longo período como *waté'wa* dentro do rio antes de terem furado a orelha. Agora, devem entregar o "peixe" entregando-se, como se fossem peixe. Peixe que todo dia, durante a bateção de água, eles pescavam para alimentar o ancião responsável por levá-los e trazê-los de casa para o jantar.

Pois esse corpo de peixe seria um segundo corpo sacrificial, afinal os iniciandos têm de sofrer, "é muito sofrimento", disseram-me sobre esses rituais. *Wahöimanadzé dawatsutudi*, "nosso modo de vida é cansativo", disse "Paulinho" com orgulho, entre uma dança e outra dos *danhohui'wa*, depois da furação de orelha. O sofrimento e o cansaço expressam-se também no aperto, no calor e no peso que os iniciandos têm de suportar dessas máscaras, da capa do *no'oni* (usada na iniciação dos *Tébe*), do algodão que vai enrolado na cabeça dos *Pahöri'wa* (no seu rito de iniciação especial). Isto é enfatizado pelos A'uwẽ-Xavante a respeito daquilo que parecem meras fantasias. Não apenas fantasias, são encargos pesados como coroas. É quase como o peso do nome, sugerido por Lopes da Silva (1986 [1980]). <u>A superveniência de um corpo sobre outro, de uma vida sobre outra, de uma pessoa sobre a outra. Um corpo propriamente dentro do outro, um antepassado sobre o outro. Um princípio da constituição da pessoa a'uwẽ-xavante: um englobamento pessoal de captura.</u>

Retornando à conversa no *mãra*, falando sobre as pinturas do *Topdató*, Pedro acrescentou dizendo que, além da de *pe'ató* e os círculos nas faces, eles também tinham a do *Ai'utémanhari'wa.*"O *Ai'utémanhari'wa* é a polícia da festa das mulheres, para só deixar os *cunhados* ficarem com as *cunhadas*", lembrou. Só os *Topdató* podem autorizar o uso dessas pinturas, a máscara como *pe'ató*, o círculo na face e a boca preta dos *Ai'utémanhãri'wa.*

Márcio me explicaria que a pintura do *pe'ató* é a pintura *Flamengo*, que é usada em três situações distintas: nas máscaras *wamnhorõ* dos *Topdató*, pelos filhos que não herdaram posses específicas de seus *pais* em certas corridas e ritos - como se fosse um grau zero de *datede'wa*,

pobres sem posses rituais, à margem de seus *irmãos* - e nos participantes do *Uiwededа'rã*, a corrida do "buriti da boca preta".

Eu participei do *Uiwededа'rã* em Belém como *danhohui'wa* dos *Nodzö'u* que passavam pela furação de orelhas. O rito do *Uiwededа'rã* envolve segredos que não podem ser revelados a ninguém pelo etnógrafo que toma parte dele. Mas pode-se dizer que nele os carregadores do *Uiwededа'rã* literalmente invadem a aldeia[219], fazendo um urro característico enquanto caminham e batem a tora (um tronco comprido de madeira diferente do buriti, mas chamado farsescamente de *uiwede*) no chão gritando o clássico "*kuw*", mas de forma mais estacada, e atiram-na no centro do *warã*, enquanto as mulheres (de quem devem guardar todo segredo) estão desatentas, entretidas numa corrida de dons de alimentos entre as casas. Esses carregadores estão todos pintados com motivos em listras, alguns pintados como flamenguistas (vermelho e preto), outros portando pinturas com referência a outros times de futebol (a faixa do Vasco, por exemplo), outros fazendo referência a animais, como a onça. Tudo me lembrava uma invasão secreta de potências estrangeiras, disfarçadas por pinturas que dificultavam a identificação dos personificadores, mas revelando sua origem exterior. Nesse sentido, pode-se sugerir que os times de futebol substituem inimigos não só por serem estrangeiros, *waradzu*, mas também porque o futebol, como jogo, pode ser tido como um substituto atenuante da guerra, jogo *waradzu* habilmente apreendido pelo saber fazer a'uwẽ-xavante dadas as décadas de sua relação de pacificação do *Waradzu*. De qualquer forma, parece ser guerra por outros meios e as referências a isto no *Wededа'rã* sugerem que se trata de uma farsa de guerra.

Invasão farsesca, sem dúvida: a tora com a boca preta parece ter algo a ver com o *Ai'utémanhari'wa*, dada sua pintura bucal feita em carvão ser também de boca preta. O ritual cria uma situação em que os homens se colocam exteriores e marginais não só à aldeia mas também às mulheres, sendo seu privilegiado segredo uma espécie de obrigação. Não é a toa que, como me disse certa vez Alfredo – numa das várias madrugadas em que os *danhohui'wa* tinham de mostrar sua força dançando e cantando o *Wanoridöbe* a beira do fogo – tínhamos de fazer bem feito porque, completou, "sabe como são as mulheres", "elas estão sempre de olho", vigilantes.

Parece haver aí uma constelação de indícios sobre a marginalidade associados aos *Topdató*.

Observando as listras *datsihödo* vê-se que figuram um grau zero de cargos e encargos familiares, presentificam uma marginalidade estrangeira e também representam uma marginalidade "nativa".

Quanto ao estrangeirismo, vale lembrar que o símbolo dos *Topdató* é comumente associado

219 Spaolonse (2006: 98) descreve este mesmo movimento ritual dos carregadores do *Uiwededа'rã*, que acompanhou em Sangradouro, "como se estivessem acuando uma caça".

aos círculos que o povo Karajá, antigo inimigo dos A'uwẽ-Xavante, carrega em suas faces, e alguns A'uwẽ-Xavante sugerem que os *Topdató* teriam vindo dos Karajá. Outros dizem simplesmente que *Topdató não veio da origem* (e sua ausência em todas as narrativas cosmogônicas aqui recuperadas seria uma indicação disso). Pois fazer o papel de estrangeiro é também uma das características do palhaço ameríndio, percebida já por Julian Steward ao chamar os palhaços de "burlesque strangers" (1931: 196), como recuperou Course em sua palestra. Pois entre os A'uwẽ-Xavante, então, este papel é exercido por todo um coletivo de parentes, que já não se sabe se é um clã, se é uma classe ritual que contagia o parentesco, ou mesmo algum tipo de pessoa moral potencial total.

Quanto à "internalidade", a relação entre as listras vermelhas do *wamnhorõ topdató* e o Flamengo pareceria estranha, já que não há o uso do preto nas máscaras, ainda assim sendo associadas ao time rubro-negro. Porque, eu diria, os *Topdató* estão, como um terceiro incluído (um "talvez" entre um "sim" e um "não"; um "nem sim, nem não, muito pelo contrário"), exatamente situados em algum lugar entre os *Po'redza'ono* e os *Öwawẽ,* potencialmente nos dois, e isso aparece nas cores. Lembremo-nos que, num dos mitos cosmogônicos a'uwẽ-xavante, os pauzinhos que dariam forma às mulheres foram pintados, exogamicamente, uns de listra vermelha, os outros de listra preta. Em campo observei, sobretudo em Sangradouro, que diversos adornos de tom preto, como o *wedenhorõtó*, eram ditos, pelos *Po'redza'ono*, serem prerrogativa sua – ainda que alguns *Öwawẽ* desmentissem isso. As pulseiras *wedenhorõ* ("cordões") têm uma gama de cores que oscila entre o branco, o vermelho e o preto, passando por tons crus. Também em Sangradouro alguns diziam que as pulseiras brancas eram de posse dos *Öwawẽ*, ainda que a mais branca delas faça referência ao *'Wamarĩtede'wa*. Enfim, elencar diversos casos e cores talvez mais atrapalhe do que ajude a fazer comparações estruturadas, mas este jogo tripartite de cores parece ter algum sentido sócio-cosmológico para os A'uwẽ-Xavante. A referência ao Flamengo e ao jogo de futebol ajuda a compreender outro fato, inusitado, que presenciei em Belém: alguns A'uwẽ-Xavante mais velhos, bem como as crianças, referiam-se à bandeira do São Paulo Futebol Clube e às suas cores como sendo o símbolo do *Brasil*. Isto é, o conjunto tricolor do vermelho, branco e preto para eles tinha algum sentido de unidade coletiva nacional e brasileira. Par compreender isso, retomemos o estranho Flamengo rubro-alvo: o que importa nesse sentido não são tanto as cores em si mas o fato de haver uma combinação entre duas cores, a alternância entre duas cores. Tomando o futebol como uma das maneiras a'wuẽ-xavante de se relacionar com os *Waradzu* e capturar sua perspectiva (Vianna 2001, 2008), e se o São Paulo é a grande nação estrangeira, brasileira, tomada pelas três cores a'uwẽ-xavante, que não encontram totalização nacional a não ser fora de si, o Flamengo é a

presença do estrangeiro no próprio âmago das distinções "internas" dualistas. Tratadas por extenso, despolarizadas, nos *Topdató* essas diferenças já não demarcam mais os limites entre o mesmo e o outro.

Além desse seu caráter entre-dois, os *Topdató* também parecem estar tanto aquém do parentesco exogâmico ("não são um *clã*, são apenas uma *linhagem*", diriam alguns) e, por outro lado, além do parentesco, já que sua expressão exogâmica é quase reduzida ao momento cerimonial. Pessoa moral cuja afinidade e consangüinidade quase só aparecem como potência. Como um parentesco potencial. Não que as pessoas *topdató* não sejam parentes efetivos de ninguém, mas sim que só são efetivos – pelo menos nos últimos tempos – por também pertencerem a um dos pólos da dicotomia *Po'redza'ono*/*Öwawẽ*.

Por sua vez, o jogo, o *dató*, além de ser expressão dos *Topdató* como terceira entidade vivendo entre duas, está diretamente estampado em suas faces, mais do que nas marcas dos *Po'redza'ono* e *Öwawẽ*. Eles tem *dató* na cara. E com dois olhos a mais em seu rosto, parecem duplamente espectadores e vigilantes de ritual. Uma posição, em certo sentido, análoga à das mulheres.

Um indício gráfico desta analogia entre *Topdató* e mulheres é que o símbolo circular, usado na face dos *Topdató*, em seus "olhos na cara", é também um símbolo para mulher, como me mostrou certa vez André Gustavo, enquanto desenhava na areia, numa noite de *warã*. André Gustavo desenhou um círculo no chão e disse que aquilo simbolizava a mulher, enquanto Rômulo aproveitava para me perguntar a respeito das notações de parentesco antropológicas que ele conhecia, associando também a mulher ao círculo. André completou o desenho da mulher com um "homem", um traço vindo de fora até o centro do círculo. Figura, agora, que se assemelharia à outra variação do "olho na cara" *topdató*, aquela com um traço em baixo – apenas encostando, sem penetrá-lo, talvez remetendo à uma duplicidade entre mulher e homem, não a uma relação (sexual) entre mulher e homem talvez presente no desenho de André Gustavo.

A relação entre *Topdató* e mulheres não faz estranhar, portanto, que os *Topdató* sejam os donos do grande complexo ritual feminino a'uwẽ-xavante. Se lembrarmos que uma das características das mulheres a'uwẽ-xavante é a de dádiva que circula, à moda lévi-straussiana (ver *Estruturas Elementares do Parentesco*, 1976 [1967]), entre "grupos" de homens, encorporando-se e consangüinizando-se aos *maridos*, pode-se sugerir que os *Topdató* de algum modo também circulam entre as metades exogâmicas, mas numa espécie de estratégia de cognação ampliada à própria estrutura dos clãs. Tomando os clãs como pessoas, é como se *Po'redza'ono* e *Öwawẽ* fossem,

atualmente (independente do que fossem na origem), afins, e *Topdató* tivesse uma posição semelhante à do *afilhado*, filiado ou adotado, quiçá semelhante à do *avô* que tem carinho pelos *netos* dos dois lados, ou a do *sobrinho* que não se sabe se é *neto*.

Enfim, os *Topdató* parecem atuar como um pleno campo entre dois extremos num contínuo de transformação, eles personificam uma redobrada captura pelo olhar, a mímese, o contágio, num curto-circuito entre o dentro e o fora, a vertigem que é transitar por uma garrafa de klein.

Neste sentido, eles dão mais um sinal sobre o parentesco. Eles nos fazem ver demais, como com uma lupa (que, aliás, seria uma boa figura para um dos desenhos da face *Topdató*), o caos estruturado que é o aparentamento. Os *Topdató* nos fazem ver o quanto o parentesco é estruturalmente propenso não só à ordem mas também à desordem. Este é seu papel ritual, quase como o do palhaço do rei, o bobo que fala as verdades sobre a corte. Com a diferença de que, entre os A'uwẽ-Xavante, a distinção entre o "bobo da corte" e o "rei" fica nublada.

Também a relação entre nativo e estrangeiro fica nublada: a transmissão do cargo de *Ai'utémanhari'wa* a mim por meu amigo formalizado, talvez o próprio fato de ele ter me escolhido, reforçam seu poder de de desestabilizar cortes na rede. Não tenho como saber, entretanto, se por ser pintado e tendo adquirido o cargo, eu também vou *virar Topdató*... Mas é bom lembrar que presenciei a transmissão do mesmo cargo via amizade formalizada em duas ocasiões rituais em locais distintos, o que pode sugerir um padrão. Enfim, se a amizade formalizada é uma irmandade em potencial, é possível que não deva nunca se atualizar – e despotencializar-se – em caso de assunção da insígnia *Topdató* de um amigo formal pelo outro: daí a controvérsia entre os próprios A'uwẽ-Xavante sobre a questão. Entretanto, o fato de haver *Topdató* entre os *Po'redza'ono* pode ser tanto um indício desta transmissão quanto uma maneira de corroborar tal transmissão. Explico: no meu caso, por exemplo, eu poderia buscar uma maior familiarização aos *Ai'utémanhari'watede'wa* de Belém, que são *Po'redza'ono* como eu, familiarizando-me assim ao cargo, caso quisesse assumi-lo plenamente. Uma artimanha da relação entre performance e prescrição.

Em suma, o próprio *Topdató* parece ser um clã sempre em potencial.

*

A relação dos *Topdató* com o *Abadzi'rãihidiba* confirma a hipótese (Falleiros 2005) de que os *Topdató* ocupariam um grau zero de interioridade ritual, ou um grau máximo de exterioridade na relação entre *Öwawẽ/Danhono e Po'redza'ono/Darini*, cada clã ou metade numa relação específica com um tipo de ritual.

Como diria Lévi-Strauss (1975: 171) sobre algumas "organizações dualistas" que

combinariam princípios tanto diametrais quanto concêntricos, "cada metade parece, ao menos, manter relações privilegiadas com um certo tipo de sagrado". No caso a'uwẽ-xavante, os dois clãs principais têm preponderância cada um sobre um dos dois complexos rituais masculinos mais marcantes, ambos dotados de conteúdo "sagrado" (em sentido lato) – se contarmos os sonhos das classes de idade para o *Danhono* (termo que quer dizer "Sono") e o fortalecimento do poder de sonhar do xamanismo coletivo no *Darini* (termo que quer dizer "Vigília") dentro daquilo que Lévi-Strauss encampou com o termo "sagrado". Esta hipótese foi traçada a partir do que dizem os dois famosos textos de Lévi-Strauss sobre dualismo e indígenas centro-brasileiros (1975 [1958]), uma tensão entre sistemas sociológicos ímpares e pares, o que ocorre não só na relação entre metades mas também na oposição entre centro e periferia, afirmando que há uma relação intrínseca entre dualismo diametral, dualismo concêntrico e tríade. Uma de suas hipóteses é a de que o dualismo (na forma da reciprocidade por troca restrita) não passaria de um caso limite do triadismo. Ainda, que o dualismo concêntrico funcionaria como mediador entre dualismo diametral e triadismo. Entendo a proposta do mesmo autor em *História de Lince* (1993) como um desenvolvimento da anterior: a relação entre concentrismo e diametralismo teria tomado a forma de um "dualismo em perpétuo desequilíbrio" em que um termo da dualidade sempre colapsa em outros dois (e assim sucessivamente). A partir destas proposições, sugeri (Falleiros 2005) uma assimetria recíproca entre *Po'redza'ono* e *Öwawẽ,* num jogo de hierarquia e insubmissão, envolvendo alternâncias de englobamento do contrário. É digno de nota que tal problema foi antevisto por Polo Müller, ao mencionar a questão do terceiro clã, *Topdató*:

> "Há ocasiões em que os motivos clânicos de pintura são usados para distinguir a filiação aos três clãs. […] [Estas] são maneiras de expressar simbolicamente um modelo assimétrico, na concepção de Lévi-Strauss. Este modelo diz respeito a um tipo de organização social que expressa um princípio binário fundamental [...] em sociedades que possuem instituições assimétricas." (Polo Müller 1976: 189)

A partir de investigação anterior (Falleiros 2005), propõe-se que a relação entre os clãs *Po'redza'ono* e *Öwawẽ* seria ao mesmo tempo concêntrica (conteúdo/continente) e diametral (pois representam as metades exogâmicas). O concentrismo indicaria que há uma tríade, completa de fato pelos *Topdató*. Os *Topdató* apareciam comumente associados aos *Öwawẽ*, ao continente, ao circundante. Por outro lado, os *Po'redza'ono* seriam tidos pela literatura como o clã dominante

“atualmente”, controlando as funções e cerimônias principais (Giaccaria 2000: 145). Considerados esses fatores e analogias, na projeção da relação diametral das metades representadas pelos clãs *Poredza’ono* e *Öwawẽ*, e na projeção da tríade clânica (*Poredza’ono, Öwawẽ* e *Toptadó*), ambas sobre um círculo concêntrico, pode-se tomar *Poredza’ono* como núcleo e *Öwawẽ* como periferia. Mas a recíproca pode ser verdade a partir de uma outra perspectiva sobre a mesma estrutura: se o *Wai’a* ou *Darini* é controlado pelos *Poredza’ono*, tratando-se das relações imediatas e “exteriores” , enquanto que o *Dañono*, controlado pelos *Öwawẽ*, trata de relações mediadas e “interiores”, *Topdató* situa-se no grau grau máximo “interior” por um lado e “exterior” por outro. Retomando a fórmula expressa acima, numa visão hipotética do todo, seria como o ponto de encontro (sempre potencial) entre a parte interna e a parte externa da única superfície de uma garrafa de klein.

As relações “exteriores”, associadas ao *Darini*, podem ser consideradas como de captura (pois trata-se de adquirir saberes e poderes), enquanto as relações “interiores”, produzidas ritualmente pelo *Danhono,* têm algo a ver com a familiarização (pois trata-se de transmitir saberes e poderes aos *afilhados* ou patrocinados), se a familiarização for compreendida como paraparentesco, já que no *Danhono* atuam metades agâmicas e classes de idade.

Acima de tudo, é preciso levar em conta que a relação entre concentrismo e diametralismo não é estática, a relação entre figura e fundo que é posta em jogo envolve uma contínua inversão: ora um clã é o englobante, ora é o englobado, seja do ponto de vista de certo ritual, seja do ponto de vista de certa narrativa, seja do ponto de vista das figuras dos girinos e da água grande, seja do ponto de vista de dado casamento em que um é *sogro*, o outro *genro* etc. Cada abordagem desta estrutura tem uma opção diferente sobre qual é a figura e qual é o fundo, ou qual é o “dado” e qual é o “construído”, para usar a terminologia proposta por Wagner (1981) ao pensar a relação entre fundo e figura. Desse modo, pode-se dizer que os pólos de uma relação que passa por esse jogo de concentrismo e diametralismo relacionam-se entre si pela “obviação” que, segundo Wagner, é o processo pelo qual o “dado” é “construído” e o “construído” é “dado”.

Nesse sentido, é possível seguir uma pista proposta pelo texto intitulado “Manifesto do Nada” (diversos autores, em construção)[220], que associa a “obviação” à noção de “contradição” presente na “natureza diacrítica” do mito, nos termos de Lévi-Strauss (2011 [1971]). Segundo Lévi-Strauss, contar uma história é sempre recontá-la, o que é também contradizê-la (quase como no dito popular “quem conta um conto aumenta um ponto”): como transformação. No caso da relação entre

220 Esse texto origina-se de outro, “originalmente autorado” por Flávio Gordon, sendo uma obra aberta através de um portal de sistema “wiki” de produção eletrônica colaborativa de textos denominado “A Onça e a Diferença”. Confira o sítio eletrônico: http://amazone.wikia.com/wiki/Manifesto_do_Nada (Novembro de 2011).

duas histórias opostas, é como se uma obviasse a outra.

Se este movimento de contradição marca a diversidade de versões de mitos de origem que aqui apareceram, como as histórias de Tsa'amriwawẽ, Tomotsuwawẽ, Butséwawẽ etc., deve-se lembrar que essas histórias também lidam com diferentes pontos de vista sobre a relação original entre os clãs - uma concêntrica e englobante, a outra diametral; uma da germanindade e da filiação, a outra da afinidade etc.. A partir destas histórias percebe-se que a contradição entre narradores de clãs opostos expressa também a oposição entre clãs, oposição a respeito da posição de cada um no jogo de relações clânicas, tanto quanto de um em relação ao outro. Os clãs não apenas são o contrário um do outro, são contrários também a respeito da natureza desta contradição. A contradição não é somente da ordem da fala, ela faz parte da relação entre esses clãs, efetivada performativamente na diferença englobante de cada ritual um sobre o outro, bem como nas relações pessoais e de (contra-)aparentamento em que o dado é sempre dado de alguém para outrem, afetando-se um ao outro pela relação, "construindo" enquanto "dando".

Assim, não há solo fixo em que possa ser firmada a ponta de um compasso imaginário que trace os círculos a'uwẽ-xavantes. O englobamento do contrário não é, pois, definitivo, está sempre em movimento desequilibrado, alternado.

A respeito disso, os *Topdató* (com o *Abadzi'rãihidiba*) seriam como que a exposição do solo movediço desta oposição, como se fossem uma paraobviação, uma revelação da "farsa" e, ao mesmo tempo, uma "revelação" farsesca. A revelação do confronto entre duas afirmações contraditórias, porém factuais. Um pouco como naquela situação em que me deparei com duas respostas para a mesma pergunta: quando o *Ai'uwtémanhari'wa* pinta seu *ĩ'amõ* igual a ele, este também se torna *Ai'utémanhari'wa*? Respostas: sim!, não!. Defrontados, os dois não se desmentem. Afinal, o confronto só foi possibilitado por mim, que agi, assim, conforme um lugar estrutural similar ao do *Ai'utémanhari'wa*. Caberia a mim explicitar o dilema, não a eles. Explicitar mas não "resolver".

*

Se justamente por causa desta característica de meu trabalho (senão do trabalho antropológico em geral) eu teria sido associado ao palhaço, ao *Ai'utémanhari'wa*, é uma especulação possível. O próprio Maybury-Lewis, apesar de não ter registrado a outorga de algum cargo a'uwẽ-xavante para si[221], também foi tratado como palhaço. Mas Maybury-Lewis registrou

221 Registrou que recebeu o nome de Apowẽ, o próprio nome de seu *pai* adotivo (Maybury-Lewis 1984 [1967]) sendo que, até hoje, é lembrado assim pelos A'uwẽ-Xavante e muitas vezes que falam em Apowẽ, ao menos para mim, eles distinguem entre o *a'uwẽ* e o *waradzu.* Por exemplo, Benjamin, *irmão uptabi* de Vitório de Sangradouro, quando eu falava sobre Maybury-Lewis, perguntou-me se eu não estava me referindo a Apowẽ.

que passava muito tempo brincando com as crianças e que, dadas suas peripécias desastrosas numa caçada (confira Maybury-Lewis 1990 [1965] para uma narrativa dos feitos e 1984 [1967] para uma reflexão sobre eles), passou a ser tratado como o "palhaço da aldeia". Maybury-Lewis falaria alhures desta experiência:

> "Eles entenderam que eu era como uma criança que podia se perder. Quando a gente ia para a mata eles ficavam de olho para não me perder. À noite os homens maduros tinham reuniões, e, nessas primeiras semanas de pesquisa, quando todos estavam caindo no chão de tanto dar gargalhadas, eu sabia que eles estavam contando as últimas burrices que eu tinha cometido durante o dia. Eu fiquei como uma espécie de televisão para os índios, eu era o palhaço!" (entrevista de Maybury-Lewis para Corrêa, Cardoso de Oliveira e Laraia 2002).

Se os A'uwẽ-Xavante nos mostram que esta posição de palhaço pode ser mais complexa do que parece, talvez seja o caso de levarmos a sério a comparação entre o palhaço e o etnólogo, dadas as analogias das potências que ambos representam.

É bom lembrar, com isso, que o cargo de palhaço a'uwẽ-xavante é justamente um cargo, um dote de poder cerimonial, como o de outras lideranças. O palhaço é um dono de festa, tendo um poder insuspeito para alguém que o considere simplesmente um bobo ou um tolo. Porque os próprios a'uwẽ-xavante associam essas tolices, esses atos desconcertantes – como brincar com as crianças, ou escolher dois *ĩ'amõ*, sendo um deles *waradzu* (o que suscitou riso na cerimônia de *da'amõ* da qual participei em Sangradouro, por exemplo) – a uma eficácia simbólica no sentido forte.

Por mais estranha e caótica que seja – ou justamente por isso – tal eficácia simbólica do estranho também captura e transmite poder, ela faz fazer. Afinal, brincadeira, jogo e ritual são todos *dató*, tradição performativa e transformista. E a criança, de certa forma, está mais próxima da origem e suas potências de diferenciação indiferenciante (talvez alguns usos aparentemente estranhos da terminologia de parentesco em relação às crianças, como mostrei acima, sejam um indício disto) que um adulto. Lembre-se das experiências do etnógrafo como "criança no mundo" segundo Seeger (1980) e também de que o fato de ser adulto em algum outro mundo faz de si um mediador entre mundos (Wagner 1981). Este poder do palhaço se assemelha àquilo que Wagner chamou em *A Invenção da Cultura* de "símbolo negativo": um tropo que gera ou "obriga a inventar" seus próprios referentes, subvertendo tanto a subjetividade quanto a objetividade em prol da

mediação. O que também se assemelha à idéia de "mana", explorada por Maus e mesmo por Lévi-Strauss (1988 [1950]). Uma virtude produtora, com a eficácia de um princípio de abundância[222]. Uma abundância não meramente material: um poder de relação.

Em suma, o antropólogo tem uma relação especial com o poder. E se ele não é um *romhõtsi'wa*, um "criador"/"transformador" original, tudo se passa como se ele adquirisse algo deste *romhõ* – seu "mana" – através da relação que trava entre a mímese – o fazer com e como – e a diferença constitutiva do próprio processo. Ainda que possa ser considerado como o inverso do *Ai'utémanhari'wa*. Pois se este é gente que se faz de estrangeira, o antropólogo é um estrangeiro que se faz de gente. Talvez por isso, enquanto o *Ai'utémanhari'wa* pode sair pelas casas pedindo comida, o etnógrafo, ao contrário, precisa sair distribuindo presentes. Afinal, o antropólogo[223] está sempre não apenas indo e vindo diretamente da fonte de poder como costuma passar muito mais tempo longe dos "nativos" do que perto, entretido em sua vida acadêmica. Cada vez que vai embora da aldeia, repõe a diferença, a distância e o estranhamento perante os "nativos". Cada vez que volta, chega carregado de poder estrangeiro – e, por bem, carregado de presentes –, ainda que volte mais íntimo, mais familiarizado, mais gente. E, por isso mesmo, mais obrigado a ser generoso.

*

De volta aos *Topdató*, donos do *Abadzi'rãihidiba*, pode se propor que seu lugar é o da confusão entre "exterior" e "interior", captura e familiarização, entre dois pólos, como um terceiro incluído. Com isso, não deixam de adquirir, em boa medida, um poder de exceção às "regras". O que talvez tenha sido minorado desde que, numa nova configuração político-moral, o *Abadzi'rãihidiba* não se faça mais, ou tenha diminuído sua presença. Nesse sentido, se as características dos *Topdató* também podem ajudar a compreender a relação dos A'uwẽ-Xavante não só com os antropólogos mas com os *Waradzu* em geral, será que uma proximidade maior dos A'uwẽ-Xavante com o Estado brasileiro, com seu poder de exceção sem igual[224], tenha exercido

222 Como nas noções de autoridade e *nexum* romanas, por exemplo, segundo Lanna (2000).

223 Neste caso, o xavantólogo, já que tal concepção de relação com o poder não é absoluta, é produzida a partir da pesquisa com os A'uwẽ-Xavante. Deste modo, talvez como toda reflexão sobe a antropologia, esta é uma reflexão situada.

224 Conforme a leitura crítica que Giorgio Agamben (2004) faz de Carl Schmitt (teólogo do Estado moderno), ser soberano é ter o poder de exceção, o poder de suspender a validade da lei, de colocar-se acima dela. Assim, o Estado moderno colocar-se ia acima de tudo, pretende englobar tudo, todo o contrário, constituindo um todo que se quer como tal: totalitário. Os *Topdató,* por sua vez, são exceção por apontar para uma totalidade sem englobamentos, são exceção aos englobamentos. Isso talvez decorra de sua natureza lúdica, no sentido estrito do termo, do jogo como uma totalidade dotada sempre de alguma ausência: alguma ausência de seriedade e, também, uma necessidade de limitar-se a um

algum efeito que levasse à diminuição da importância do *Abadzi'rãihidiba* e dos próprios *Topdató*? Teria o estabelecimento de relações pacíficas com os *Waradzu* – ligado ao fim das expedições guerreiras a'uwẽ-xavante a outros povos, uma ausência da guerra ou, melhor, a guerra sendo feita por outros meios (como o futebol ou a política indigenista, por exemplo) – diminuído o interesse da "saturnália" a'uwẽ-xavante? A aproximação territorialmente englobante e intensiva dos *Waradzu* e sua entropia desenvolvimentista, nas últimas décadas, teria levado os *Waradzu* a usurparem, ainda que a inadvertidamente, o lugar do terceiro incluído?

Não é o caso de uma substituição nem de um fim. Um fim que, no limite da presença *Waradzu,* poderia ser "o fim" para os A'uwẽ-Xavante. Afinal de contas, *rópipa te weimo*, "o perigo vem aí", como diz uma das canções de Márcio Tserehité sobre hidrelétricas, fazendas, e o temor dos A'uwẽ-Xavante de um dia não terem mais suas terras e seu modo de vida. Mas os A'uwẽ-Xavante continuam lutando contra este fim, o *Ai'utémanhari'wa* e os *Topdató* continuam a presentificar-se, continuam a ter suas próprias maneiras de expressar a entropia e o caos, paradoxalmente policiando-os e controlando-os no mesmo processo.

Contudo, se para Course a relação entre o palhaço e a alteridade extrema do "branco" costuma ser um tema comum entre os ameríndios, aqui vemos como a maior proximidade com os *Waradzu* pode ter tornado menos importante a figura do terceiro incluído anterior, os *Topdató* e seu palhaço, se pudermos considerar que, em algumas décadas de registros, eles passaram de elemento parcialmente relevante para a exogamia (ver Maybury-Lewis 1984 [1967], Giaccaria e Heide 1972) a elemento parcialmente inexistente (ver Vianna 2001, Gauditano et alii 2003). Enfim, como me disseram certa vez em uma das aldeias, o cargo de *Ai'utémanhari'wa* estaria perdendo importância ali, os donos e sua *família* estavam mais interessados em disputar o cargo de *Pahöri'wa.*

Quanto aos "brancos", vê-se que agora a desmesura, os excessos alimentares e sexuais, tem neles personagens mais intensos e presentes. Pois os "brancos" são tidos pelos A'uwẽ-Xavante como *böpadi*, de pênis comprido (havendo até um mito sobre isso), motivo de piadas e provocações. Uma provocação cada vez mais próxima. Se, conforme a discussão lévi-straussiana levantada por Vianna (2001) sobre o mito do *Waradzu böpa,* o *Waradzu* do pênis longo, o tamanho do pênis representa o perigo do alargamento da exogamia e do encurtamento da distância que devia ser mantida em relação ao "branco", hoje o perigo é mais presente. Se antigamente os "brancos"

---

campo, deixando um mundo de fora (Huizinga 1980 [1938]). Estariam, assim, mais próximos do *Homo ludens* de Huizinga que do *Homo sacer* (2004) de Agamben. Isso decorre também do fato de que os A'uwẽ-Xavante se colocam, em relação ao poder, como ávidos estrangeiros, indo e voltando dele. O Estado, por sua vez, situa-se no próprio lugar do poder.

precisavam ser caçados ou acoçados, hoje eles aparecem aos montes dentro das aldeias, como missionários, antropólogos, agentes de saúde, políticos e candidatos em campanha, pedreiros e empreiteiros (como os que reformaram e ampliaram a escola indígena "Adão Top'tiro" na Abelhinha), e são encontrados facilmente a poucos quilômetros dali, nas estradas, vilas e cidades.

Se isso não trará fim aos *Topdató*, de qualquer modo, a suposta perda de sua importância na política do parentesco e a possível perda de seu caráter exogâmico parecem estar associadas à dita interrupção, ao desmembramento ou ao ocultamento do *Abadzi'rãihidiba*.[225]

Hoje os rituais onde se extravasam alguns excessos sexuais (como a exposição de corpos femininos semi-nus, sob aplausos, apupos e zooms de câmera) são as *A'uwẽ Aimawi Tsirene*, competições de dança entre aldeias (principalmente entre escolas) em que, como já mencionado, toca-se música *waradzu* ou de "outros indígenas" (*a'uwẽ aimawi*) e captura-se os passos, trejeitos e técnicas corporais dos estrangeiros, misturando-as com as a'uwẽ-xavante. Competições nas quais as mulheres muitas vezes exibem danças mais elaboradas e sensuais, os peitos nus e até maquiagens, a despeito do que ocorre no cotidiano da aldeia. Os A'uwẽ-Xavante assistem muito a essas competições gravadas em vídeo e DVD – apesar dos velhos dizerem que aquilo *não é Xavante* e de mais novos não admitirem que costumam particiar de danças assim – e pude assistir a várias dessas competições, em vídeo, com eles.

Acredito que um estudo maior sobre essas competições pode falar tanto do lugar estrutural ocupado por elas, semelhante ao do *Abadzi'rãihidiba*, o do trikster (aquele que dá algo enebriante para o Demônio de Maxuell beber) quanto nos ensinar sobre a antropologia em sentido lato – o modo de conhecer o outro – praticada pelos A'uwẽ-Xavante com essas danças. Danças que misturam no mesmo gesto a invenção e a mímese, o fazer como o outro, o tornar-se outro. E que trazem aos olhos e aos corpos técnicas diferentes, jogos diferentes, rituais diferentes, que são assim capturados. Uma antropologia corporal que pude observar sendo praticada por eles algumas vezes quando, depois de assistir a algum filme de arte marcial, as crianças saíam imitando seus heróis, ou depois de assistirem às *A'uwẽ Aimawi Tsirene* alguns rapazes saíam dançando e reproduzindo tecnicamente o saber fazer capturado.

Ademais, a própria atitude perante a audiência dos rituais mudou, como mostra Spaolonse (2006), com a introdução de técnicas de registro e reprodução de imagens aprendidas com os *Waradzu* pelo saber fazer a'uwẽ-xavante. Agora os A'uwẽ-Xavante já não vêem rituais somente no pátio da aldeia, em sonhos ou espionando outros povos escondidos na mata. Agora captam isso em

225 Como os dados de Lopes da Silva (1986 [1980]) e os dados que tenho coletados apontam, os nomes das mulheres têm passado a ser, desde nascença, dados conforme as espécies de nomes do *Abadzi'rãihidiba*.

câmeras ou através de vídeos e antenas de TV (sendo muito comuns as parabólicas na beira das casas nas aldeias). Surge assim um novo personagem, o "video maker", o "videografista" que assume um caráter de "mediador" entre os praticantes do ritual e um público desconhecido, segundo Spaolonse, anulando algumas restrições e interditos para que possa estar onde não deveria estar caso não tivesse uma câmera na mão (Spaolonse 2006: 67-68). Acredito poder aproximar, de algum modo, este lugar de exceção ao do *Ai'utémanhari'wa*: se não é o mesmo lugar, não deixa de ser uma nova forma de exceção e de mediação. Eu mesmo pude experimentar essa exceção ao ser autorizado a fotografar e filmar o *waté'wa* (a bateção de água dos adolescentes em iniciação) em Belém, por exemplo, ainda que acompanhado de um velho *ĩmama*, José Walmir (que, por sinal, é *Ai'utémanhari'wa*), o que não poderia fazer por causa da minha condição de *danhohui'wa*. Em outras ocasiões, como numa pescaria, por exemplo, aleguei que não tinha pego nenhum peixe – e por isso, pedia peixe para meus companheiros na hora do almoço – porque era o filmador, *dahöibari'wa* (não sem certo humor, já que errei a palavra em *a'uwẽ mreme*, tendo começado a dizer "*dahöibaridzé'wa*", o que os A'uwẽ-Xavante repetiam para mim com seriedade fingida, fazendo troça). Por outro lado, outro *danhohui'wa* que conheci alhures mantinha-se regularmente afastado das obrigações dos demais *danhohui'wa* graças à exceção de seu trabalho como filmador e cinegrafista, que demandavam dele freqüentes viagens e cursos no exterior.

Enfim, se "todo tipo de expressividade remete a e se realiza no corpo" (Spaolonse 2006: 51), creio ser possível dizer que até a relação dos A'uwẽ-Xavante com outras mídias acaba sendo, desse modo, encorporada. Assistem a ritos e jogos na TV, trazendo-os para a prática, fazendo hoje aquilo que dizem que os antigos faziam, capturando e adotando os rituais de outros povos. É a replicação de uma tradição performativa e transformadora. Lembre-se, também, que a TV dá lugar também a um dos jogos que os A'uwẽ-Xavante mais apreciam encorporar: o futebol.

A introdução intensiva de tantos rituais estrangeiros talvez deva ter dado menos espaço a antigos estrangeiros internos como os *Topdató*. Com isso, pode-se supor que a intuição de Maybury-Lewis sobre ter se tornado uma "espécie de televisão" em campo tenha um sentido bastante perspicaz a respeito desta posição de exceção.

Especula-se que os *Topdató*, nesse cenário, teriam supostamente declinado. Mas, de qualquer modo, o que interessa é entender o seu papel, a sua parte nesta parte do todo. Parte que, em relação aos *Po'redza'ono* e aos *Öwawẽ*, parece ser a de trikster do parentesco. O que só é possível se no parentesco os A'uwẽ-Xavante enxergarem o perigo do caos. Perigo que está nas complexas relações entre agnação e cognação e nas estratégias de aparentamento tanto

complementares quanto discordantes, constituindo conjuntos nebulosos (fuzzy sets) de corpos pessoais. Conseqüentemente, o mesmo perigo está presente nos conflitos faccionais, que ocorrem tanto entre clãs quanto dentro dos clãs, ou seja: os clãs também não constituem conjuntos absolutos para a determinação de solidariedades, assim como a oposição entre os clãs não basta para a determinação de conflitos, já que há diversas solidariedades entre eles. O perigo está naquilo que os rituais mostram: que o parentesco possui potências escondidas, incluídas, sinalizando na própria face suas incertezas estruturantes, seus empréstimos, suas propriedades e anti-propriedades.

#

Recupera-se então aquela sugestão ordeira, por assim dizer, de Maybury-Lewis (1984 [1967]) de ver no sistema de classes de idade uma oposição às tensões do parentesco. Mas se para ele os A'uwẽ-Xavante enxergam o conflito na relação entre clãs e a solidariedade na relação entre classes de idade, trata-se aqui de algo um pouco mais complicado que isso: a tendência anti-social do parentesco está na sua dificuldade em constituir corporações enquanto totalidades consistentes, e não no mero conflito entre linhagens e clãs. O conflito não é exatamente o problema. Inclusive porque, como já foi notado (Vianna 2001, Falleiros 2005), o que as classes de idade fazem com o conflito é ritualizá-lo, não extingui-lo. Pois se existe uma "anti-socialidade" (McCaullum apud Gauditano 2010: 113) na relação entre os clãs a'wuẽ-xavante, é porque esta anti-socialidade também se manifesta nas relações dentro dos clãs.

Ainda assim, a anti-socialidade do parentesco mostra-se como essencial para a continuidade da vida A'uwẽ-Xavante, uma mola contra a estabilização, que mantém o fluxo ininterrupto entre o entre-conhecer-se, o entre-encorporar-se, e o perigo necessário do feitiço da diferenciação indiferenciante.

****

## 3- Gentificando

As questões do aparentamento a'uwẽ-xavante são tão complexas que, mesmo depois de tando discorrer sobre elas, ainda tem-se a impressão de que algo ficou faltando. Sem dúvida, uma sistematização e uma gramática descritiva do parentesco ainda deixam a desejar. Mas o parentesco, entretanto, deve ser visto mais como uma totalização à parte da vida a'uwẽ-xavante do que o aparentamento propriamente dito. O aparentamento escapa a totalizações, por isso a necessidade de controlá-lo. Controle que é tentado pela parte do todo das classes de idade.

Entretanto, certas recorrências de princípios relacionais, movimentos pendulares de fuga e retorno, de captura e distribuição, alternâncias entre o concêntrico e o diametral, entre as potências da consangüinidade e da afinidade, puderam ser resumidos da variedade de dados e manifestações. Princípios que acredito também poder encontrar na concepção a'uwẽ-xavante de gente, humano, *a'uwẽ*, *a'uwẽ uptabi*. Operações não menos complexas, em termos de sua lógica, que as do parentesco. Mas estas custaram por terem aberto caminho ao debate, introduzindo questões que agora serão mais rapidamente reconhecidas pelo leitor.

Assim, neste capítulo abordo a gentificação a'uwẽ-xavante como um processo, inacabado, de tornar-se a si mesmo e, no mesmo movimento, tornar-se outro, operando a partir de movimentos semelhantes àqueles acima salientados.

A ressalva avançada no início do capítulo anterior também vale agora: impossível falar de tornar-se gente entre os A'uwẽ-Xavante sem abordar processos rituais como os das classes de idade, do xamanismo coletivo, sobre a aquisição de cargos e encargos, sobre o *dzömorĩ*, sobre os sonhos, sobre tantos aspectos variados e fundamentais do *a'uwẽ hoimanadzé*, o modo de vida humano. É por isso que, nos limites de meus dados e da parcialidade de abordagem que posso ter (não abordei pessoalmente o *dzömorĩ*, por exemplo, nem pretendo fazer uma exegese extensiva do *Darini*), acionarei esses elementos quando necessário, mesmo que adiante venham a tomar o lugar de honra da discussão. Nesse sentido, também se deve pensar em alguns cargos importantes, como o do *'Wamarĩtede'wa*, considerado por alguns como condicional para os *a'uwẽ uptabi* (gente mesmo), e outros títulos que parecem ter algo a dizer sobre o que vem a ser gente para os A'uwẽ-Xavante, como o *A'uwẽtede'wa*, potente e titulado matador e pacificador. Fiz a promessa de tratar do que viria a ser gente propriamente dita para os A'uwẽ-Xavante. Certamente este capítulo não dará conta disso tudo, nem mesmo toda a tese, mas é espalhado nela que o assunto se encontra. Tome-se este capítulo como mais uma “a parte do todo”.

É certo que se no processo de tornar-se gente o paraparentesco das classes de idade, por exemplo, é importante, pareceria "causativamente" necessário considerar antes este assunto do que aquele. Acontece que, se o fluxo de vida a'uwẽ-xavante tem como centro as classes de idade – e mais indícios disto aparecem até na forma como alguns chamam o *Hö* em português: o "centro" – , o movimento pendular da narração permite-me retornar à origem das inquietações que dão forma a esta tese – o tornar-se gente –, para que assim se recarregue a bateria para as discussões futuras. Ademais, o centro não deve ignorar os pólos opostos da (semi) circularidade à qual está relacionado.

***

**Quanta gente**

Era comum, para mim, ser abordado por algum adolescente, tanto na aldeia Abelhinha quanto na aldeia Belém e perguntado sobre minha condição de humanidade.

Um deles, à beira do campinho de futebol dos *wapté* da aldeia Belém, querendo saber por que eu não tinha a orelha furada, já que era seu *danhohui'wa*, interrogou-me: *ahã gaúcho*? *Waradzu uptabi*? *Tsa're'wa*? *África*?... - Eu ia respondendo não para cada uma das perguntas...

Outro, Brás – *Öwawẽ*, Aihö'ubuni filho de Vitório – perguntou-me à beira do rio, durante um banho, a respeito de minha *esposa*: *ĩtobtsapore*? *Gaúcho*? *A'uwẽ*? *Tailandês*? *Xingu*? *África*? *Waradzu uptabire*? - Percebi que seu questionamento continuou em direção aos outros termos (*tailandês*, *xingu*) pelo fato de eu ter respondido *tsuruna* ("um pouco"), para a pergunta se ela seria *a'uwẽ*.

Certa vez, também no banho, Libêncio Nhihöriwẽ'ẽ'õ começou a fazer piadas comigo a respeito de certo *homem peludo*, em referência aos pelos de meu corpo, em muito maior quantidade do que os dele ou dos demais a'uwẽ-xavante. Perguntei se era o *ro'o'rá*, bugio, o *ro'otsipãri*, macaco assassino, de cuja história eu já tinha ouvido falar. Sua resposta deve ter sido mais uma dessas concordâncias evasivas que eu muito obtive dos A'uwẽ-Xavante, sobretudo num momento de piada e brincadeira como este. Ainda que, noutra ocasião, comentando o fato de Tiago Tseretsu ter passado parte da noite ao lado do jirau que assava a carne que caçara (cercado por interessados *irmãos* de sua *esposa*), Libêncio me falasse que o *cacique* estava lá por "medo de ladrão" e que, dada minha insistência em saber sobre isso, o "ladrão" seria o *homem peludo*, "é a onça". Sei que a partir daí passei algumas vezes a responder às freqüentes perguntas sobre o que eu vinha de ser –

sobretudo sos adolescentes – dizendo que eu era *Ro'o'ra.* Essas perguntas eram feitas em tom de desafio a respeito de minha condição de humanidade e, mantendo o nível do desafio, eu os respondia "mentindo", brincando – como freqüentemente eles mesmos faziam, pregando-me peças – mas com uma dose do mesmo desafio em tom de ameaça que me propunham, dado o perigo exemplificado pelo *'ro'o'ra*. O que nunca ia além da "brincadeirinha", *datoire*, às vezes personificada por eles, como quando César Messias Tserenhõma – meu *ĩnhimiwainhõ* em Belém – numa das caçadas coletivas de que participei com eles, começou a destruir arbustos parcialmente tostados pelo fogo, ainda que verdejantes, no caminho da caça, batendo no peito como King Kong e se auto-intitulando *'ro'ótsipãri*.

Esses exemplos, antes de serem esmiuçados, apresentam uma gama complicada de classificações relativas de gente, com subdivisões mais apreensíveis e contrastes não tão fáceis de serem apreendidos. *Gaúcho*, por exemplo, é um tipo muito comum na região a'uwẽ-xavante e, no geral, não muito apreciado, dados os conflitos intensos e latentes entre os A'uwẽ-Xavante e os imigrantes do Sul do Brasil que adquiriram suas propriedades de "cooperativas" que administravam terras concedidas pela ditadura militar onde era território a'uwẽ-xavante. *Gaúcho* parece, para os A'uwẽ-Xavante, um tipo particular de *Waradzu*, diferente do *Waradzu uptabi.* Segundo Vitório, *Waradzu uptabi* seria aquele civilizado, pacífico, respeitador... Pergunto-me se, dada a longa história de conflitos com os *Waradzu*, até que ponto o *Waradzu uptabi* não poderia ser considerado o oposto disso tudo?... De qualquer forma, eles parecem gradar os *Waradzu* conforme níveis de excelência semelhantes ao que fazem sobre si mesmos. Além disso, como salienta Vianna (2001) – conforme o mito de Tserebutuwẽ em que alternam-se casos de comportamento anti-social, disjuntivo e vingativo com comportamentos generosos e receptivos – os *Waradzu* podem estar tanto em baixa quanto em alta conta.

*Ĩtobsapore* quer dizer algo como "olho puxado", como os A'uwẽ-Xavante chamam os "japoneses". Não me foi dito se eles seriam especificamente *Waradzu,* mas o comportamento em relação a eles é semelhante àquele em relação aos *Waradzu*. Todavia, o *tailandês*, por exemplo – como me disseram mais de uma vez – é *a'uwẽ*. Certa ocasião, assistindo à TV na escola de Belém, alguma notícia sobre a Tailândia me levou a perguntar para Márcio se lá eles eram *a'uwẽ*. Márcio confirmou que sim, porque tinham cabelo preto comprido e a mesma cor da pele dos *a'uwẽ*.

Quanto à *áfrica*, quando me diziam isto estavam sempre se referindo a negros, africanos ou não. No geral, os A'uwẽ-Xavante são muito ciosos a respeito dos cabelos longos, lisos e pretos, dos quais tomam cuidado especial passando seivas de cocos e entre-casas de árvores para que fiquem

assim produzidos. Cabelos enrolados e armados (como costuma ser um corte de cabelo "black power", por exemplo) são às vezes associados a uma figura do bestiário humano a'uwẽ-xavante chamada de *ĩ'rãi'rére*, algo como "cabeça seca", talvez em referência a seu penteado (ou despenteado). Mas, curiosamente, tendo aparecido povos africanos em algum programa de TV que levavam uma vida de aldeia, caça e expedições na floresta, estes foram equiparados aos *a'uwẽ*, não pela sua aparência mas pelo seu modo de vida. Por outro lado, ao menos na Aldeia Belém, perto da qual, certa feita, foi encontrado um acampamento de *ĩ'rãi'rére* – a prova disto foi uma cama e várias panelas que, numa tarde, vi chegarem de caminhão na aldeia trazida pelos expedicionários a'uwẽ-xavantes – disseram-me que *Ĩ'rãi'rére* eram os índios Kayabi, *a'uwẽ*, portanto.

Essas classificações denotam o modo pelo qual, relativamente a certas características, algumas espécies de pessoas podem ser consideradas *a'uwẽ*. O que interessa a partir dessas classificações é tanto entender o que os A'uwẽ-Xavante vem a ser com base no que eles não são, quanto entender algo além: como se dá o encadeamento entre esses vir a seres? Se há o aparentamento, a mímese e o encadeamento contagiante entre os corpos, os adornos, os nomes, os saber-fazeres, as vidas, isso quer dizer que em algum sentido um "ser" pode vir a ser outro. Então, quais seriam os cortes entre o outro e um nessa rede da vida?

*

Falar muito a respeito dos gaúchos seria uma injustiça, porque não fiz pesquisa de campo com eles, apesar de ter tomado uma nota ou outra de meu pequeno convívio com imigrantes e moradores nas cidades e vilas. Minha relação superficial com estas pessoas dificilmente revelaria o sentido que *gaúcho* tem para os A'uwẽ-Xavante e, por outro lado, se fosse discorrer demais sobre elas, acabaria reproduzindo o mal estar a'uwẽ-xavante em relação a elas, dadas as conotações negativas do termo *gaúcho* para os A'uwẽ-Xavante. Não posso discorrer sobre as nuances das conotações do termo para os próprios "gaúchos" e demais habitantes da região, sejam eles anteriores ou posteriores à chegada de imigrantes gaúchos, sejam de longa ou curta data, sejam imigrantes do Rio Grande do Sul ou de outros estados do Sul do Brasil, sejam filhos de imigrantes, sejam apenas mato-grossenses.

Mato-grossenses, aliás, é o que os próprios a'uwẽ-xavante muitas vezes se consideram. Uma vez, andando de carro com Hipãrĩdi e sua amiga *waradzu*, entre a cidade e a aldeia, esta lhe perguntou por que ele escutava tanta música sertaneja no rádio do veículo. Ele lhe respondeu que era porque ele é mato-grossense, por isso escutava esse tipo de música. Aquilo também fazia parte de sua vida. De sua ecologia sonora, por assim dizer.

Música sertaneja, sertanejo universitário, brega, forró, forró eletrônico, tipos de música freqüentes nessa região, cujos rótulos – dados aqui por minha conta e risco – englobam uma música popular brasileira que a imensa maioria dos que estão ao redor dos A'uwẽ-Xavante apreciam e através da qual os A'uwẽ-Xavante aprendem sobre o que querem e pensam os *Waradzu*: "é cabaré, é cabaré, carro de playboy anda cheio de mulher", diz a letra de uma das músicas mais tocadas na região nos primeiros dois anos em que estive por lá. Música que fala de um modo de vida que eles vêem se produzindo ao redor deles com imensa velocidade, com o crescimento surpreendente das cidades ao redor, baseado principalmente no agronegócio de grande escala, como plantio de algodão, milho e soja. Modo de vida que, entretanto, não precisa lhes soar totalmente alienígena. Certa vez, conversando com Marcos, na Abelhinha, ele me disse que havia algum tempo, eles escutaram vindo de algum lugar não muito distante da aldeia uma música constante e alta, um famoso forró de autoria de Os Fera do Baile (conjunto musical muito dado a cantar sobre "carros de playboy" e "cabaré"). Disse-me que os A'uwẽ-Xavante saíram para procurar a origem do som na estrada de terra, no mato, mas não acharam ninguém. Porque, completou, eram os *Tsa're'wa* que estavam escutando essa música enquanto davam uma festa.

Ou seja, a mesma música que os mato-grossenses escutam, que os *gaúchos* escutam, os *Tsa're'wa* também podem escutar – e os A'uwẽ-Xavante inclusive. Estrangeiro, super-humano, humano, todos parecem ter algo em comum através da música. A música teria, para os A'uwẽ-Xavante, um sentido de "veículo de comunicação com o mundo paralelo", segundo o etnomusicólogo de primeira hora (tanto para os A'uwẽ-Xavante quanto para a etnologia ameríndia) Desidério Aytai: ""mundo paralelo", conceito mais abrangente do que "mundo sobrenatural" ou "outro mundo", com o qual, como é sabido, os cantos xamânicos visam estabelecer contato". "Em se tratando de de "mundo paralelo", creio que se pode pensar também no mundo dos animais, das plantas, no mundo da natureza" (Aytai 1999: 82). Nesta passagem, Aytai se refere à sua análise de um canto propiciatório de caça a'uwẽ-xavante. Esse canto teria sido aprendido espionando os *Waradzu Tomodza'ro* , "índio de olho brilhante, olho de gato", conforme lembra Aytai, citando Giaccaria e Heide (1975a). Na análise, o autor relata que o canto é feito na mata, em roda e com as armas seguras de maneira diversa da qual seriam para caçar, o que interpreta como uma forma de estabelecer relações pacíficas com a caça. Mais um caso de pacificação guerreira?

Enfim, se predar pode ser também pacificar, e a relação dos a'uwẽ-xavante com outros povos é muitas vezes marcada pela cosmopolítica da pacificação, vemos como faz sentido uma confluência de diversas alteridades, "do outro mundo", num mesmo e amplo canal de relação com o

que Aytai chama de “mundo paralelo”: a música. É como se diversas espécies, do “sobrenatural” ao “natural”, se encontrassem no mesmo feixe de linhas paralelas com as quais se entra em contato pela música.

Essa idéia de contato entre mundos “paralelos” - ainda que não seja a mais precisa, já que tais linhas “paralelas” parecem-me um tanto curvas, cruzadas e perpendiculares – aponta para a complicada cadeia de transmissões entre as (não) gentes em questão. Os *Tsa're'wa* capturam a música *Waradzu* – que os A'uwẽ-Xavante já tinham capturado em seus radinhos e CDs – e com isso os próprios A'uwẽ-Xavante podem ouvir os *Tsa're'wa*. Os A'uwẽ-Xavante, por sua vez, usam um canto capturado dos *Waradzu Tomodza'ro* – “índios com olhos de gato”, um encontro perpendicular entre humanos e felinos (algum parentesco com a onça, esta velha caçadora?) - para, através dele, fazer um tratado de paz que lhes permite capturar outros animais. Se aí não nos deparamos precisamente com um sistema de mudanças de perspectiva à moda amazônica (em que cada um veria, no que o outro vê, algo diferente, porém a partir de uma idêntica humanidade), encontramos contudo uma circulação intensa de técnicas corporais e hábitos sonoros entre diferentes predadores. O que lhes torna diferentes, então? Apontamentos para uma ou mais respostas desta questão vêm a seguir, focalizados principalmente nas relações entre os A'uwẽ-Xavante, *Waradzu*, *Tsa'rewa* e certos animais.

***

**Perturbadoramente humanóide**

Certa vez, fui à roça com Libêncio, a aproximadamente um quilômetro a pé de distância da aldeia Abelhinha, ajudá-lo no trabalho de arar o solo com a enxada. No caminho – um resquício de estrada de terra cercado de cerrado queimado, atravessando em seguida pela mata galeria do rio – ouvimos ao longe o som do que ele chamou de “choro” dos bugios, *'ro'o'ra*. Libêncio logo me avisou que eu não devia imitar tal *choro*, nem assoviar, porque poderia chamá-los e atrair sua perigosa atenção: “Antigamente tinha muito mais macacos. Andando na mata estava muito perigoso, o velho disse para o *'ritéi'wa* não assobiar, mas ele assobiou, os macacos vieram a apedrejaram os Xavante até a morte”. Depois deste ataque, conforme a história que me contava, houve um conselho no *warã* e foi combinado que os macacos assassinos deveriam ser mortos. Lá se foi uma expedição guerreira a'uwẽ-xavante em direção a eles, tornando-se responsável por trucidar

os *'ro'ó'ra*. Talvez, imagino, não tivessem matado todos, senão não haveria nenhum para chorar hoje em dia. Mas devem ter eliminado a maioria porque, como disse Libêncio, "antigamente tinha muito mais macacos". Este raciocínio é mito-historicamente factível já que, como mostra Medeiros (1990), em várias das histórias de encontros com inimigos, os A'uwẽ-Xavante deixam sobreviventes para contar a história. Mas e os macacos? Se eles não falam, mas choram, o que teriam a dizer? Talvez seu choro queira dizer justamente isso: a memória de seus mortos, um luto permanente e inacabado.

O que dizer da humanidade desses macacos assassinos, cuja figura humanóide é uma imagem sugestiva para meu olhar *waradzu*? Talvez seja sugestiva também para o olhar a'uwẽ-xavante: por que escolheriam, como exército inimigo, dentre tantos animais, justamente macacos, esses humanóides peludos?

Indícios desta relação entre sua aparência e a aparência humana – aparescências – estão na versão da história contada por Jerônimo a Giaccaria e Heide (1975a). Segundo ela, os *'ritéi'wa* depararam-se com os *'ro'ótsipãri*, "macacos assassinos", quando saíam para caçar *Waradzu*. Se, na busca desses estrangeiros que seriam, na origem, humanos, depararam-se com um coletivo de macacos, talvez faça sentido considerar que, também para eles, os macacos macaqueiem os humanos. Além disso, o mito diz que esses macacos "são grandes como um homem adulto" e "carregam debaixo do braço uma pedra redonda" com a qual "dão morte a muitos Xavante" (Medeiros 1990). Trata-se, inclusive, de uma guerra, e não uma caçada em busca de *abadze* (animais): guerra iniciada pelos macacos assassinos e revidada pelos A'uwẽ-Xavante. Eid e seus narradores a'uwẽ-xavante comparam tal narrativa às histórias de guerras "contra outros povos ou seres" (Eid et alii 2002: 38).[226]

O ponto que me parece mais importante é este: os macacos assassinos, inadvertidamente atraídos por assovios dos A'uwẽ-Xavante, tomaram a iniciativa de um ataque armado.

Antes de compreender a questão da iniciativa, poderia ser dito que, se o canto é uma forma de contato pacífico com o "mundo paralelo", nos termos de Aytai, o assovio é uma forma de contato muito perigosa com este "mundo". Certa vez, na aldeia Belém, comecei a assoviar e um companheiro de classe de idade pediu que eu parasse: "os velhos não gostam", disse-me. Afirma-se que imitar o assovio de pássaros, como o jaó, *dati'ö'u*, também é arriscado. O pio do jaó, por exemplo, pode ser o anúncio de algum perigo na mata, um recado dos *Tsa're'wa*. Lembre-se ainda

226 Dada questão apresentada por Fausto (2002) a respeito da inexistência de uma barreira ontológica entre caça e guerra na "Amazônia", reconheço o problema de tal distinção e o interesse das soluções apresentadas pelo autor, distinguindo comensalidade e canibalismo, mas uma aproximação mais precisa de sua tese para o caso a'uwẽ-xavante demandaria um maior escrutínio, uma futura investigação.

que o *tsimihöpãri* assovia quando morre um *a'uwẽ*, trazendo o choro para a aldeia. A comunicação do assovio contém um elemento de predação violenta, de disputa, como a situação de uma caçada, por exemplo – na qual se mimetizam assovios como o da anta, para atrair e enganar a caça, ou para se comunicar furtivamente, o que parece ser evitado em outros contextos. Certa vez, pegando carona de carro com Ricardo, da aldeia Três Lagoas, *irmão* de Pier Rodolfo da Abelhinha (*Po'redza'ono*, portanto), na estrada de Primavera do Leste para Sangradouro, ele me contou que caçava imitando o assovio da anta. Perguntei-lhe como era o assovio e ele não quis revelá-lo (o que deveria ser perigoso naquele contexto). Em suma, o assovio parece ser uma forma de comunicação conflituosa com potencial de combate mortífero, diferente de outras que, apesar de envolverem a predação, tem a característica de uma predação pacífica.

Se os *'ro'ótsipãri* começaram o ataque, tomando com isso o lugar do sujeito – aquele de quem toma a iniciativa –, por outro lado não tiveram a humanidade de dialogar. Diferente, portanto, do que se passara no contato com os "índios" *Hireroi'wa* que, lembre-se, debateram com os A'uwẽ-Xavante a respeito da devolução de suas mulheres (Giaccaria e Heide 1975a, Medeiros 1990). Um índice da humanização dos *Hireroi'wa* está no fato de que os adolescentes, depois da furação de orelha, mas antes do término dos rituais iniciáticos, passam a ser chamados de *hireroi'wa*: estão quase lá em termos de humanidade. Diferentemente dos macacos assassinos.

Assim, o que parece tornar os bugios potencialmente humanos, seu poder de predadores e, mais do que isso, sua técnica corporal coletiva (agem em grupo e manejam pedras como armas) se manifesta em sua guerra contra os *a'uwẽ*. Mas só isso não basta para que sejam tratados como outros humanos, outros "índios", *a'uwẽ aimawi.* Porque com eles não houve diálogo possível. E se o fato de "chorarem" aponta para uma comunicação potencialmente humana, é uma comunicação incompleta, uma humanidade interrompida, estática, em luto permanente – quase como aquela do *tsimihöpãri*.

É possível que a comparação feita por alguns A'uwẽ-Xavante entre os *Waradzu* e os *'ro'ótsipãri* – a *hipótese* de que os macacos sejam nossos antepassados – fale da ruptura com uma possível estabilização do processo de humanização, estabilização característica dos macacos assassinos: antigamente não havia diálogo com os *Waradzu*, mas hoje há. Ainda assim, se para os A'uwẽ-Xavante os antepassados são também nossa potência, então há nos *Waradzu* uma potencialidade de estabilização e de negação do diálogo.

***

**Eu não sou cachorro, não**

Se a comparação entre w*aradzu* e *'ro'ótsipãri* é indireta e pouco explícita nas falas a'uwẽ-xavante, ouvi, contudo, muitas comparações entre o comportamento e o corpo do *Waradzu* e os do cão, *waptsã*.

O fato de eu ser *peludo*, por exemplo, foi bastante comparado à mesma característica dos cachorros por parte de meus companheiros *danhohui'wa* em suas provocações a mim e à minha desumanidade, sobretudo enquanto nos preparávamos para os *ensaios* vespertinos do *Wanoridöbe*, característico do *danhohui'wa höimanadzé* (a conduta dos patrocinadores dos adolescentes). Pêlos, contudo, que eu poderia facilmente e constantemente aparar, assim como poderia, como fiz uma vez, usar algum produto "nativo" no meu cabelo para torná-lo mais liso e preto, como o *wedenhorõto*, uma entre-casca de árvore que era colhida por um *danhohui'wa* para que os adolescentes, batendo água naquele momento, passassem em seus cabelos durante o banho e assim os fizessem crescer lisos e pretos, amadurecendo-os e humanizando-os mais rápido. Eu não podia usar a reserva fresca dessa entre-casca em mim – nenhum *danhohui'wa* podia, inclusive era proibido – *tsawidzahi* – que os *danhohui'wa* entrassem em contato com os adolescentes neste período, principalmente no banho. Assim, podíamos usar o que sobrava depois, quando fossemos tomar banho mais tarde, quando eu imitava meus companheiros passando na cabeça o pouco do gel que restava nas fitas de *wedenhorõto*, deixando-os admirados com o brilho e o pretume de meus cabelos. Ou seja, os pêlos e cabelos, como caracteres corporais, podem ser subtraídos e alterados a partir de técnicas do corpo humanizantes. Técnicas usadas pelos próprios adolescentes – e outros A'uwẽ-Xavante – em seu intenso processo de amadurecimento e gentificação.

*

Os cães entre os A'uwẽ-Xavante mereceriam um estudo à parte, dado o crescente interesse da antropologia nesta área, cujos marcos recentes em etnologia sul-ameríndia são uma monografia sobre "animais de criação" (Vander Velden 2010) e a "antropologia da vida" de Eduardo Kohn (2007) a respeito de sonhos caninos. Tal estudo, entretanto, não caberá aqui, mas algumas indicações poderão ser adiantadas, ainda que com um intuito maior de focalizar sobre os *a'uwẽ* – e são sobre os *waptsã* – a partir de sua relação com os *waptsã*.

Partindo de uma percepção de Ingold (2000) sobre o "engajamento" entre humanos e animais, que vai "da caça à domesticação, passando pelo amansamento-familiarização", deve ser

notado que tal "engajamento" varia tanto em grau como em tipo, com mudanças que podem acontecer no tempo, e dependendo de cada caso (Vander Velden 2010: 111). Isto é, não há fórmula geral, cada caso deve ser estudado a partir de suas peculiaridades em termos de "relações entre humanos e não-humanos" (Digard apud Vander Velden 2010: 111). Por exemplo, para os Karitiana tanto "animais introduzidos [pelos "brancos"], desde sempre submetidos ao controle reprodutivo e ao convívio com humanos" quanto "animais nativos criados nas aldeias, recolhidos um a um [isto é, espécimes constantemente capturados da fauna "local"] são denominados indistintamente animais de criação", ainda que haja diferenças importantes entre eles (Vander Velden 2010: 109-111). O que vale ser ressaltado com isto é que, para os A'uwẽ-Xavante, tais relações devem ser apreciadas a partir de suas próprias balizas de humanidade e não-humanidade.

Para os Karitiana, a relação com os cachorros surge através dos "brancos" e a curta história que contam sobre o animal considera-o como trazido pelos seringueiros (Vander Velden 2009). Nesse sentido, não fazem parte do tempo de "antigamente", não sendo fruto das potências criativas da era imemorial. Fato diverso, contudo, acontece entre os A'uwẽ-Xavante. Não só porque toda história, para eles, acaba adquirindo as mesmas feições das histórias de origem, por serem todas tratadas como *duréihã watsu'u*, histórias de antigamente, como já foi visto. Mas porque existe pelo menos uma versão dessas histórias de antigamente que fala sobre a criação/transformação dos cães, a história dos *Parinai'a* contada pelos velhos de Pimentel Barbosa a Shaker Eid (Eid et alii 2002: 123-126) conforme transcrita parcialmente acima. Recuperem-se alguns pontos interessantes dela: os *Parinai'a*, ao criarem o cachorro transformando-se nele, imitaram o que o cachorro fazia, cheirando e andando "no cansaço". Eles corriam atrás dos velhos e estes tentavam acertar-lhes com a bengala, dizendo "de quem são esses cachorros aí?".

Outra referência interessante a respeito de *waptsã* na mesma obra é o termo que os velhos de Pimentel Barbosa propõem a respeito dos *wadzuri'wa* – os batedores ou espiões, que eram os primeiros a avançar para o perigo nas expedições na mata. Eles afirmam que *wadzuri'wa* seria todo o coletivo que partia junto para uma expedição de reconhecimento de outros povos, enquanto que o cargo da dupla de espiões propriamente dita, que vai na frente, seria o dos "*wapsãi'a*" (Eid et alii 2002: 311-312). O *waptsãi'a* agiria conforme algumas características do *waptsã*:

> "[É] como cachorro, os dois não falam, vão ficar só prestando atenção. Se ouvirem algum barulho, então eles vão se aproximar. Se tiver gente vindo, os dois vão embora para dar notícia. Se os dois estão separados, um está lá e o outro para lá, então os dois vão se

assoviar, como a anta faz. Os dois ficam assoviando, igual anta, igual bicho. [...]" (Eid et alii 2002: 312).

Reveladora relação entre quem vai à frente e a animalidade. Indício importante sobre a liderança: quem vai à frente toma um lugar de predador, mas nisso também toma um lugar de bicho, de outro. O que não é de se estranhar, se a alteridade é condição da própria constituição da pessoa e da humanidade a'uwẽ-xavante, mas é de se ressaltar que nos processos de mediação – como este contato com povos estranhos – quem vai à frente tenha seu aspecto outro tornado figura, e seu aspecto gente tornado fundo. Por outro lado, o *waptsãi'a* "sofre" e se cansa (Eid et alii 2002: 312) e, como se sabe, o modo de vida a'uwẽ-xavante, segundo eles mesmos, envolve sofrimento – especialmente para o homem – e é cansativo. Desse modo, o *waptsãi'a*, de demasiadamente pouco humano, passa também a ser demasiadamente humano.

O cão, por sua vez, além de ter seu próprio jeito de agir, cheirando e andando "no cansaço" - o que o aproxima dos *a'uwẽ* – também recebe um tratamento especial dos A'uwẽ-Xavante segundo o mito – e conforme pude observar nas aldeias: toma bengaladas dos velhos e bordoadas dos demais.

Resumir o "engajamento" dos A'uwẽ-Xavante com os cachorros à agressão, contudo, é muito pouco. Os cães são rotineiramente cuidados de uma maneira mista.

Há carinho, que inclui alimentação (no geral, ossos e restos de qualquer comida dos humanos, mas um bom caçador pode receber algum prêmio melhor) tratamento de feridas e bichos de pé dos mais queridos ou mais filhotes, e até banho: além de levarem seus cães e outros animais domésticos, como caititus e queixadas, para tomar banho de rio com eles, familiarizando-os e "misturando-se" a eles, muitas vezes os próprios cães rumavam sozinhos ou em bando para o rio nos mesmos horários que os humanos. O que muitas vezes nos deixava – a mim e a eles – numa saia justa. Ora cruzavam por mim disfarçando ignorar-me, ora fugiam ganindo, assustados. Ora eu respirava um ar de perigo ao cruzar com estes animais. Não que fossem sempre agressivos comigo, principalmente porque eu procurava constantemente alimentar os mais próximos, ganhando sua simpatia como ganhava a dos A'uwẽ-Xavante. Mas um cão em especial, Leão, muito feroz, recusou assustado uma de minhas dádivas alimentares, enquanto o *neto* do dono tentava segurá-lo para que me aceitasse.

Há, por outro lado, pauladas e pedradas em momentos de maior agitação canina, briga ou ameaça de ataque e, na falta de paus e pedras, atiram-lhes caroços de fruta, mangas verdes ou

qualquer coisa sem importância que estiver à mão.

E há também as brincadeiras. Como jogá-los para cima nas andanças no meio do mato, arremessá-los para fora do caminhão rumo à caça etc..

Sob este jogo de forças os cães assumem uma atitude de temor e respeito perante os *a'uwẽ* – muito diferente do atrevimento desses animais domésticos *waradzu*, que se atiram sobre seus donos (o que levanta a questão de quem seja, de fato, dono de quem). Mas podem se tornar ferozes, principalmente perante os *waradzu.* É o que os A'uwẽ-Xavante falavam para explicar os constantes avanços sobre mim ou algum outro *Waradzu* que passasse pela aldeia: "é que ele não gosta de *Waradzu*", diziam sobre o cão. Por conta disso, principalmente ao caminhar por arredores de casas nas aldeias que eu não freqüentasse muito, sempre carreguei um pau na mão. *Wapsã da*, dizem: pau "para cachorro", utensílio que mesmo os A'uwẽ-Xavante não abandonam ao visitar casas com cachorros bravos. O que é bastante comum, já que quase toda casa a'uwẽ-xavante possui algum *waptsã* – no geral, muitos deles. Estranho não gostarem de *waradzu* mas entenderem a *waradzu mreme*. Afinal, a língua que os A'uwẽ-Xavante normalmente usam para falar com os cães é a portuguesa. A posição do cão entre esses dois pólos – o de proximidade e o de distância perante o *Waradzu*, não parece situá-lo em nenhum deles.

Antes de falar da língua deve ser dito que há outro elemento marcante da relação dos A'uwẽ-Xavante com os *waptsã*, o *waptsã* tem dono. A mesma pergunta dos velhos da história acima sobre quem seria o dono daqueles cães que os incomodavam é comum entre os A'uwẽ-Xavante de hoje. Não foram poucas as vezes em que as reuniões do *warã* na aldeia Belém foram perturbadas por matilhas de cachorros brigando, acasalando, perseguindo algum dentre eles ou fazendo tudo isso ao mesmo tempo. Nesse momento, os homens mandavam que eles passassem, falando em português: "passa!", o que já os assustava, mas também atirando paus e pedras ou, em caso de maior dificuldade, chamando pelo dono do *waptsã*: *e'wa tede'wa? emahãta tede'wa?* - "quem é o dono? cadê o dono?" - e se a algazarra canina estivesse acontecendo em frente a alguma das casas, bradavam também pelo *'ritede'wa*, "dono da casa". Ainda que os donos dificilmente aparecessem para tomar alguma providência. Muitas vezes, na iminência de ser atacado por um cão ou uma matilha deles, no último instante algum dos A'uwẽ-Xavante que observava calmamente a situação gritava por seus animais ou atirava-lhes alguma coisa, salvando-me.

Os cachorros, pelo jeito, não sabem se comportar muito bem em relação aos humanos e, talvez por isso, necessitem de um dono, de alguém que os humanize. De alguém a quem eles devem servir caçando, sobretudo, e de quem recebem o que sobrar. Uma alimentação menos cuidadosa do

que aquela que eu mesmo recebia ao trazer para casa mais comida do que me davam para comer. Afinal de contas, eu estava aprendendo a me comportar como gente muito mais rapidamente que qualquer cão e, assim, avançava nos graus de parentesco, paraparentesco e humanidade. A maior incompletude da humanidade canina parece dever-se à incapacidade dos próprios cachorros em assumirem o modo de vida e os hábitos humanos, por mais que os A'uwẽ-Xavante queiram que eles os imitem. Mas nem tanto. Afinal, há cortes nessa rede de imitações, e se os cães não conseguem assimilar as técnicas humanas de contágio, é melhor também não facilitar para eles. Eles devem continuar onde estão: a meio caminho.

Certa vez participei de uma pesca com timbó junto aos homens de Belém. Num dia anterior, os *danhohui'wa* e *wapté* saímos para coletar bastante cipó (de caule relativamente grosso) que seria usado como veneno para enebriar os peixes e caçá-los com mais facilidade. No dia da pesca, preparamo-nos todos com o rosto pintado do carvão de um arbusto especial do cerrado, para propiciar a predação (menos um desavisado que, tendo a mulher grávida mas não tendo se precavido pretejando o rosto, teria sido o motivo do relativo fracasso daquela pescaria, segundo Lázaro Tserenhemewẽ). Já no rio, o mais velho homem presente, chamado por eles de *dawede'wa* ("fazedor de remédio", um termo de reconhecimento que os mais velhos e sábios herbalistas a'uwẽ-xavante recebem – como Adão Top'tiro, por exemplo –, confira Rosa Bueno 1998), começou a bater os duros pedaços de cipó em um poste perpendicular armado no meio de um braço semi-represado de rio (mais cheio por causa da chuva) e a falar suas palavras mágicas. Todos os demais o seguiram batendo e preparando a água com o timbó, até que ela ficasse turva e os peixes começassem a flutuar apatetadamente. Era muito fácil pegar os peixes assim intoxicados, com flechadas e mesmo com as próprias mãos. Sentado à beira rio esperando a aproximação de outro peixe, ao lado de Leandro Uptsõwẽwari, notei alguns cães bebendo a água envenenada e apontei-lhe a ocorrência. Ele riu e me falou: "cachorro não conhece, não sabe pescar com timbó". O que me soou um pouco desconcertante: para mim, parecia-me "natural" que os cães não tivessem qualquer conhecimento sobre tal técnica, desnecessário explicitar-me o fato. Se fez questão de dizê-lo talvez seja porque o potencial de conhecer não esteja de todo alheio à vida cachorra. Potencial que não é levado à plena atualização. Ou seja, o cão é considerado como tendo alguma dificuldade de encorporar técnicas humanas, não sabe mimetizar certos hábitos. O que não é de todo trivial, já que o próprio ato a'uwẽ-xavante de adotar um cão passa a impressão de que esta seria uma maneira de dar a ele a chance de se gentificar. Mas não uma chance total. Porque não se dá papo a um cão como se dá para alguém outro, não se lhes oferece a magia e o poder da palavra – vai que eles aceitem?

Quando falam diretamente com os cães, por exemplo, preferem não usar língua de gente, optando por palavras em português. A maioria dos nomes dos cachorros que conheci mais de perto era em português, como Chico, General, Leão... Mas há também nomes em a'uwẽ-xavante. Um dos nomes em *a'uwẽ mreme* que conheci é Tsebrehö, assim chamado o melhor cão caçador da Abelhinha, que costumava circular entre a casa do *cacique* Tseretsu e a de seu *sogro* Adão, a três casas dali, talvez por dividirem em alguma dose o poder de *datede'wa* sobre o animal (na fotografia abaixo, Batica e Tsebrehö).

Enquanto estive lá, via Tsebrehö disputando comida com o cão de Catarina, Chico, morador da casa de Adão. Chico é um cachorro grande mas, como diria seu nome, "covarde" para a caça, servindo como cão de guarda para as idas de sua dona à roça. Talvez, por causa dessas disputas, Chico abandonaria a Abelhinha. Num passeio a uma aldeia de parentes de Catarina, ele resolveu ficar, "se virou por lá", disse-me ela. Com isso desviou do crescente empoderamento de Tsebrehö.

O nome de Tsebrehö também tem relação performativa com suas características fortes e corajosas: foi dado por Adão, que pegou o nome diretamente "da boca" da onça, num sonho.

As palavras que mais ouvi os A'uwẽ-Xavante dizendo para seus cães foram "sai!" e "passa!", em língua portuguesa. Já os termos que ouvi usarem para fazer o cão pegar alguém ou alguma presa foram "*pê*! *pê*!". Uma abreviação de "pega!"?

De qualquer forma, o uso da língua portuguesa para se falar com os cães parece ter sua base narrativa. Velhos de Pimentel Barbosa, falando sobre a decisão de seus *pais* sobre estabelecer um

contato pacífico com os "brancos", acrescentaram algo sobre a relação destes com seus cães: "Os Warazu mandaram os cachorros acuar a gente. Os cachorros entendiam a fala deles" (Sereburã et alii 1998: 135). Comentando esta passagem, Fernandes interpreta-a como indicativo da "condição de não-pessoa dos brancos" (2002: 93). O uso da noção de "pessoa" – por Fernandes – se equivale ao da noção de "gente" porque, prosseguindo o argumento, o autor replica: "[todavia] os Xavante afirmam que os brancos também são gente", notando que os mesmos narradores de Pimentel Barbosa se espantaram ao verem que o *Warazu* "era gente também" (Sereburã et alii apud Fernandes 2002: 93-94). Por outro lado, tenho apresentado indícios tanto das aproximações quanto dos distanciamentos entre as noções de pessoa e de gente a'uwẽ-xavantes: nem toda pessoa – *dahöiba* – é gente – *a'uwẽ*, ainda que tenha potencial para tanto.

Acredito que os dois pólos que operam para o *Waradzu* – gente e não gente – a partir desta relação com o *waptsã,* podem ser projetados sobre o próprio cão. Pois comparando as duas narrativas sobre cães observadas (oriundas, aliás, da mesma terra a'uwẽ-xavante), pode-se sugerir que o pêndulo da origem canina oscila entre a transformação dos Parinai'a em cães, de um lado, e a maior familiaridade destes animais com os *Waradzu*, de outro, entendendo até sua língua. Além disso, se tanto eu quanto qualquer *waptsã* na aldeia somos *danhimidzama*, seguidores, mimetizadores, o que há em comum nessas mímeses e até que ponto elas são possíveis?

*

Episódios que experimentei em campo podem ser elucidativos a respeito da aproximação entre *waradzu* e *waptsã* em sua relação oscilante com os *a'uwẽ*.

Alguns deles referem-se a essa questão da fala.

Na primeira vez em que me dei conta do problema, estava na Casa dos Adolescentes na aldeia Belém enquanto vários cães circulavam pelo local atrás de comida, o que também é muito comum – a hora da refeição numa aldeia a'uwẽ-xavante sempre atrai diversos *danhimidzama* que comem os restos do que a gente come –, quando comecei a conversar com um cão usando meu pobre vocabulário a'uwẽ-xavante. Neste momento, todos os presentes olharam espantados para mim, com ar de desconfiança e reprovação. Era como se eu tivesse quebrado uma barreira, permitido ao cão uma gentificação imprópria. Afinal, ele convivia conosco, comia conosco, o que seria motivo de aparentamento e também fundamento para tornar-se gente, era perigosamente próximo e ao mesmo tempo incapaz de adquirir o habitus humano correto. Talvez essa renitência em compactuar plenamente com os humanos faria do ato de dar palavra aos ouvidos do cão algo desmerecido, quase como ceder hierarquicamente à sua posição (e moral) desumana.

Noutra ocasião, Leandro comentaria comigo a respeito de uma sinfonia de uivos caninos que assombraram a aldeia numa noite anterior: *waptsã wawa*, o "choro dos cães". Disse que os velhos estavam falando, não gostam, *pipadi* - "é perigoso". Que perigo é esse? Aparentemente, um perigo semelhante à comunicação dos macacos assassinos: aproximar-se demais e descontroladamente de uma voz não-humana, quase humana, e em vigília, é correr perigo de ser predado por quem a vocaliza. Principalmente quando essas vozes se manifestam dentro da própria aldeia.

Seriam os uivos dos cães algum tipo de reunião política perigosamente dissidente? Tudo se passaria diferente se a comunicação dos cães com os A'uwẽ-Xavante tivesse sido em sonho. Mas esses uivos não foram sonhados por ninguém, até onde eu sei. Caso tal comunicação tivesse sido em sonho, a hierarquia dos *a'uwẽ* sobre os *waptsã* estaria assegurada: eles falariam seus nomes em *a'uwẽ mreme* ou cantariam num misto de *a'uwẽ mreme* com *babadi damreme* (letra de música que não é palavra da língua, uma "linguagem espiritual"), mas ainda assim estariam deixando-se predar através dessas palavras e músicas, estariam reconhecendo a humanidade do sonhador e se aproximando dela de maneira técnica e moralmente humana, dançando, cantando e sendo generosos. Enfim, em sonho, pelo menos, os cães conseguem imitar o habitus humano, como me relatara, espantado, Tiago Tseretsu, a respeito da dança canina onírica que assistira.

Se os sonhos costumam acontecer à noite e o perigo vocálico dos cães também é noturno, sua dubiedade e humanidade potencial se reforça. Os limites extremos de "fala" dos cães, os uivos de um lado e os nomes e cantos do outro, aproximam-se que quase se tocam. Só falta falarem.

Talvez com base nesses princípios, Ricardo Tseredzadzub'a, meu *ĩno* por parte de Dionísio e também um dos dois "primeiros" *Aihö'ubuni* dos *Nodzö'u* de Belém, tentou pregar-me uma peça, atento às minhas curiosidades e perguntas sobre as naturezas humana e animal, provavelmente recordando-se daquele meu curto arremedo de conversa com um *waptsã*. Ele – o *a'uwẽ*, não o *waptsã* – confidenciou-me espontaneamente, sem que eu tivesse tocado no assunto, que os cachorros falam *a'uwẽ mreme,* não *waradzu mreme* (português) à meia noite!

Meia noite, período importante das demarcações rituais do tempo a'uwẽ-xavante, pois se trata de um dos horários propícios ao canto dos *danhohui'wa* com os *wapté*, um momento de encontro com outras vozes. Ricardo poderia estar querendo me assustar para que eu não tentasse, novamente, fazer um "canto da meia noite" – *baranã'wa'wa nho're* – com ele e seus colegas – que nesta hora estão sempre com muito sono e frio e relutam bastante em levantar para cantar –, como eu já tinha feito numa das várias noites que passei com eles. Apesar de meu canto sonhado ser um pouco estranho (causando até risos), outros *danhohui'wa* para quem cantei-o antecipadamente

disseram-me que serviria para *barana'wa'wa* e me incentivaram sinceramente a apresentá-lo com os adolescentes, o que fiz sob o protesto mole dos garotos sonados.

Ricardo completou dizendo que à meia noite os cães são perigosos porque "comem gente". O que combina não só com o perigo dos cães assumirem o status de predador sobre os humanos através da entrega da fala, tornando-os presas, mas também com o perigo sempre experimentado por qualquer pessoa que caminhe à noite pela aldeia – sobretudo um *waradzu* como eu – sem um pau na mão, os ataques caninos iminentes.

Levei a conversa à frente e perguntei se os cães também tinham corpo de gente – *a'uwẽ dahöiba* – e ele me disse que não, apenas *a'uwẽ mreme*. Perguntei se outros "animais" faziam isso e ele disse que também não. Aliás, são poucos os animais que vivem em bando – para que possam conversar assim – que se reproduzem dentro das aldeias a'uwẽ-xavantes onde vivi: apenas as galinhas com seus ovos, muito pouco potentes enquanto predadoras, e os cães com seus filhotes[227]. Perguntei-lhe, enfim, se o cão sabia que era cão e se sabia que ele, Ricardo, era gente. Ele me disse que o cachorro sabia que era cachorro, que ele, Ricardo, é gente e que eu sou *Waradzu*...

Alguns dos *hö'wa* iam concordando com esta conversa, mas meu *inhimiwainhõ* César Messias, quando chegou, desmentiu-a prontamente e sem reservas. Aproveitei a aproximação de uma mulher que vinha trazer comida para algum adolescente e levantei a questão: é verdade que os cães falam à meia noite? Ela me disse que não com veemência: *tsadawainhipe, waptsã mreme 'õdi barana'w'wa*! - "é mentira, cachorro não fala à meia noite!".

*

Em suma, como acontece para os Karitiana, os cães seriam uma potência predatória "do mato" no interior da aldeia, uma "dobradiça" (Vander Velden 2009) entre humano e não-humano. O que, no caso a'uwẽ-xavante, tem a ver com o fato de que a predação entre humanos acontece também dentro da aldeia.

Mas pode ter a ver também com a peculiar disposição a'uwẽ-xavante pelo terceiro incluído: os cães, entre-dois, entre gente e bicho, entre os *A'uwẽ* e os *Waradzu*, precisam ser mantidos dessa maneira para que haja, justamente, um canal de comunicação entre dois. Uma comunicação que envolve falas mais e menos humanas.

Com os cães, os A'uwẽ-Xavante entram em contato com um bicho mediado, por assim dizer.

227 Observei uma diversidade de outros animais domesticados vivendo pelas casas, como macacos, araras, tucanos, papagaios e mesmo gatos, mas nunca vi nenhum desses com seus filhotes nas aldeias. Também existem casos de criação de gado, como em Marãiwatséde, mas não pude observá-los pessoalmente. Na aldeia Belém, inclusive, ouvi falar sobre um projeto futuro de criação *ecológica* de gado.

E também em contato mediado com outros bichos. O que é ótimo para a caça, para a proteção da aldeia contra onças e outros intrusos (como o *Ĩ'rãi'rére*) e para a proteção de seus donos na mata ou na roça. Nisso os cães são, em alguma medida, semelhantes ao *waptsãi'a*, ou aos *wadzuri'wa*: mediadores de uma guerra em potencial entre "nós" e "outros".

Seguindo esta mesma comparação, os cães também parecem possuir algo de humano, afinal, se o *a'uwẽ höimanadzé dawatsutudi* – "o modo de vida de gente é cansativo" - e os A'uwẽ-Xavante, sobretudo os homens, tem de sofrer, o sofrimento e o cansaço canino também são provações às quais eles devem passar para se aproximar da humanidade. Mas, dada sua distância desta, talvez tenham de sofrer mais ainda... Inclusive porque os cães, quando ameaçados com paus e porretes, fogem, sendo incapazes de se entregar. Diferentemente do que fazem os *wapté* em relação aos *danhohui'wa*: esperam assintosamente receber as pancadas que lhes são, muitas vezes demando-as e até fabricando leves porretes para tanto, com brotos e talos de buriti ou indaiá, acrescentando-lhes aparatos extras de espinhos e ferpas – muito mais para impressionar do que para machucar de fato, realçando sua coragem. Uma espécie de servidão voluntária desafiadora, como aquela dos jovens mandan a respeito dos quais Clastres fez sua reflexão sobre a tortura (2003 [1974]), que se entregavam alegremente às dores, uma mostra do desejo de se encorporar ao coletivo humano.

Principalmente em situações de encorporação disciplinar, como quando construíamos o *Hö* na Abelhinha, quando os adolescentes produziram vários desses cacetes, chamados também de *wedehu*[228] (na imagem acima, *Were'é* segura um *wedehu* no *Hö* em construção da Abelhinha).

Enfim, se os cães permanecem outros dos humanos propriamente ditos, então com eles os A'uwẽ-Xavante também têm a chance de falar como os *Waradzu* falam e, assim, mimetizarem os *Waradzu* e seu poder predatório. Ainda, com os cães, eles podem se proteger dos *Waradzu*.

Mais do que isso, os cães são um lembrete tanto da superioridade a'uwẽ-xavante sobre outros bichos quanto do perigo de tornarem-se bichos caso não se comportem corretamente.

*

O mal comportamento canino foi-me apontado diversas vezes dentro das aldeias e fora delas, principalmente em Belém. Via-se e falava-se sobre sua devassidão. Sua obscenidade era comparada, inclusive, com a dos *Waradzu*.

O excesso sexual e a preguiça que tal excesso causa também me foi apontada como característica do tamanduá, *padi*. Em Belém isso era dito em provocação aos *Ẽtẽpa* pelos *Hötorã,* seus patrocinadores, que ficavam a postos, de madrugada, esperando começar o *Wanoridöbe,* dança dos *danhohui'wa*, enquanto estes ainda não chegavam. Alfredo, numa madrugada dessas, disse-me que os *Ẽtẽpa* tinham de mudar de nome, iam ser o "grupo *Padi*". Porque o tamanduá faz muito sexo e fica muito cansado, dorme muito e corre pouco, por isso é fácil caçá-lo ou mesmo acuá-lo em sua toca.

Devo notar que já tinha ouvido uma piada sobre o *padi* na aldeia Abelhinha que compartilhava de sentido semelhante. Certa noite um visitante da aldeia trouxe um tamanduá que tinha caçado no caminho e, como o *warã* não tinha a presença de adultos neste dia, alguns jovens resolveram assar a presa no próprio fogo central da aldeia. Nesse ínterim, olhando para o animal que tostava no fogo, Tiuré disse rindo: *aibö padi*... Em seguida, olhando para os outros, completou: *padi aibö*! Todos riram muito até que consegui que alguém me explicasse o trocadilho. *Aibö padi* quer dizer, literalmente, "teu pênis é comprido", sendo que "*ai-*" é a partícula para segunda pessoa, *bö* quer dizer "pênis" e *padi* quer dizer "é comprido". Noutro sentido, *aibö* significa "macho" e *padi*, "tamanduá".

228 Certa vez Rômulo me disse que *danhohui'wa* é aquele que "dá cuidado". Isso parece remeter à etimologia da palavra, já que *-nho-* é raiz do verbo "dar". Imagino se *hu*, neste caso, refere-se a algum tipo de cuidado disciplinar, naquele mesmo sentido de predação pacificadora. A mesma partícula encontra-se no *wedehu* - "madeira" ou "pau" de... "disciplinar"? *Hu* também quer dizer "onça". Ainda que o termo para onça possa ser uma onomatopéia do seu urro: "hu, hu, hu, hu", como sugere a história da onça narrada em Pimentel Barbosa (Sereburã et alii 1998: 52).

A apreciação da sexualidade por parte dos homens a'uwẽ-xavante também podia se estender para depois do *warã* noturno. Numa aldeia, eles iam para a escola assistir a vídeos pornôs *waradzu* e, no dia seguinte, vinham me perguntar sobre o comportamento sexual dos "brancos" fundamentados pela idéia de que fazíamos sexo exatamente do jeito que aparecia no vídeo. Diziam que *waradzu* tinha pênis comprido – afinal era o que viam nos filmes, confirmando o mito do *Waradzu böpa*. Perguntavam-me por quê as mulheres *waradzu* gemiam tanto no ato sexual e, principalmente, por que *waradzu* gostava de sexo oral.

Durante uma caçada com os *Ẽtẽpa*, meus companheiros me trouxeram várias dúvidas e perguntas a respeito disso tudo, como já mencionei, buscando aprender algo comigo. Algumas dessas dúvidas e respostas são impublicáveis aqui. Mas suas conseqüências podem ser reveladoras. Dadas as minhas respostas a respeito do sexo oral, por exemplo, Agnaldo, meu *irmão mais novo* em Belém, retrucou que sexo oral era coisa de cachorro. Afinal, víamos sempre os cachorros passando o nariz e a língua nas partes íntimas uns dos outros. Sexualidade despudorada que, de certo modo, parece ecoar o mesmo lugar do *Ai'utémanhari'wa* – esse lugar quase caótico do terceiro incluído – que, se não pratica essa modalidade de ato sexual, pratica o sexo em grande quantidade.

Mas será que o cachorro poderia ser comparado à mesma relação que o *Ai'utémanhari'wa* e os *Topdató* têm com o parentesco? Dizer isso seria exagero, ainda que, como entre os Karitiana de Vander Velden (2010), aqui o *waptsã*, assim como outros *danhimidzama*, é adotado e leva uma vida familiar, comendo junto (ainda que restos, na maioria das vezes), tomando banho junto, vivendo junto... Ainda que isto não bastasse para atestar sua gentificação.

Emílio Umnatsé Tserenho'rã me deu uma boa resposta a este respeito, dadas as minhas perguntas sobre o *dahöimanadzé* do cão e de vários outros animais. Porque, caçando com os homens de Belém no mato, quando eu perguntava alguma coisa sobre certo animal – "por que o gavião está cantando assim", "por que ele está voando baixo" etc. - eles respondiam que era seu *dahöimanadzé*, modo de vida. Conversávamos também a respeito dos *waradzu* (incluindo alguns tópicos sexuais) e Emílio me disse: "*Waradzu* é igual cachorro, não tem *Po'redza'ono* nem *Öwawẽ*, não tem *watsi'utsu*, não tem grupo" - com isso ele queria dizer, pelo que entendi, que ambos, *waradzu* e *waptsã,* <u>não têm metades exogâmicas nem classes de idade</u> – *da'utsu*, o que os A'uwẽ-Xavante chamam também de *grupo* (*watsi'utsu* é "nosso próprio grupo", mas refere-se aos membros da mesma classe de idade porém pertencentes à metade exogâmica oposta – os da mesma metade exogâmica são os *watsirewanhono*). Em resposta eu lhe disse que eu era *Waradzu* mas mesmo assim tinha *watsi'utsu.* Sem se fazer de rogado e evitando me chamar de *a'uwẽ* – já que nem todos são tão

receptivos assim à minha gentificação – disse-me que eu era diferente, eu era *Waradzu Aimawi*, "outro *Waradzu*" - usando expressão semelhante à que os A'uwẽ-Xavante usam para falar de "outros índios" que não eles próprios: *A'uwẽ Aimawi.*

***

**Almas e chefes**

Se os animais têm *dahöimanadzé*, "cultura", modo de vida, hábito, conduta, pareceu-me uma trilha interessante a ser seguida a compreenção de outros elementos, como a condição corporal e política dos animais em relação aos humanos, a fim de se pensar o enredamento e aparentamento – ou contra-aparentamento – que podem ocorrer na cadeia ecológica da predação a'uwẽ-xavante. Passei a questionar os A'uwẽ-Xavante sobre algumas dessas características partindo de certos indícios. Primeiro, que as sucuris, por exemplo, tinham *chefe*, *danhim'ĩhö'a*. Afinal, na Abelhinha, tínhamos capturado apenas uma cobra pequena e a *chefe* estava à solta. Segundo, se os animais aparecem em sonho em sua forma animal, mas comportando-se conforme a conduta humana, o que isso pode dizer a respeito de sua alma, seu *dahöiba uptabi*? Além disso, a associação entre o tamanho do corpo e a chefia era sempre feita pelos A'uwẽ-Xavante: a cobra *chefe* seria a maior cobra, assim como os *chefes*, líderes, pessoas importantes, são também os maiores, o seu corpo sendo um sinal performático de sua grandeza.

Ademais, num nível mais abstrato, a chefia a'uwẽ-xavante parece poder ser comparada à sua alma se retomarmos a filosofia política presente no fora-de-si que o corpo propriamente dito, a alma, constitui para o corpo a'uwẽ-xavante. Afinal, o líder parece ser aquele que sai primeiro, aquele que enfrenta primeiro uma mudança – como entrar na água do rio antes de todos os outros –, é aquele que não só visita a paragem mítica em sonho mas também em vigília, entrando em contato com a potência cósmica alhures situada e trazendo de lá muitas presas. Obviamente ele não é o único a fazer isso, mas parece tanto o primeiro quanto o maior. Como Tiago Tseretsu, por exemplo, o maior caçador da aldeia Abelhinha, da qual é *cacique*. Ou Hipãridi e Tseredzaró que, liderando a associação indígena, entram em contato com as mais diversas potências estrangeiras trazendo de lá muitos recursos. Ou Paulo César, na aldeia Belém que, como Hipa, viveu a "estratégia xavante" de ser educado fora da aldeia, tornando-se biólogo. E tantos outros – e outras, como a diretora Bernardina Renhẽ'ẽ – que tomam liderança nos mais variados aspectos dessas relações exteriores

pois, afinal, os A'uwẽ-Xavante precisam de vários líderes. Relações exteriores que são também sonoras, como na música de Márcio Tserehité, que combina elementos *waradzu* com elementos a'uwẽ-xavante, ou os sonhos e canções que trazem mérito a quem os ensina para os adolescentes. Líderes não só singulares como coletivos, como os *danhohui'wa* que, enquanto coletivo, trazem do sonho os cantos para os *wapté,* por exemplo, sendo considerados como *chefes* perante os adolescentes.

*

Como de costume, contudo, as opiniões dos A'uwẽ-Xavante sobre esses temas variam muito, desviam, apontam para possibilidades diversas e complementares a respeito do mesmo assunto. Reitero que a diferença de opiniões aqui não deve ser considerada como um teste de verdade ou veracidade mas sim mais um elemento constitutivo do "ser e não ser" a'uwẽ-xavante.

No episódio de captura da sucuri, *wanha'u*, colhi algumas dessas diferentes opiniões.

Os *danhohui'wa* e *wapté* estávamos fazendo um trabalho de limpeza do mato que crescia ao redor do braço de estrada de terra que dá acesso à Abelhinha a fim de tornar a via mais segura para a festa que estava por vir – o campeonato de futebol em honra da titulação de Bernardina como diretora da escola[229]. Porque a aldeia receberia muitos visitantes e a estradinha teria um fluxo de bicicletas, carros e caminhões maior do que o comum. Por isso, a ordem do dia era limpar e baixar o cerrado de suas bordas, facilitando a visualização da via, evitando surpresas e acidentes com a aproximação de outros veículos. Na volta, ao fim da tarde, encontramos no centro da aldeia todos admirando a sucuri capturada por Wéto, *ĩdub'rada*, na beira do rio. Ela tinha a cabeça parcialmente estraçalhada mas ainda se movia, porém diziam que já estava morta. Marciano Were'é, *ĩtsa'omo*, disse que devia ser enterrada no mato, por respeito, o que Brás, *Aihö'ubuni*, faria depois, perto do *Hö* que ainda estava em construção. Perguntei então se a cobra tinha *dahöiba uptabi* e Were'é disse que não. Pier Rodolfo, que também estava nas proximidades, respondeu que ela não tinha *dahöiba uptabire* "mas no outro ano um rapaz que morava aqui brincou muito com a boca de uma *wanha'u* morta e foi pego por uma cobra na roça", ele me disse. "Para nós ela é *wa'uburé*". *Wa'uburé* é a entidade que, segundo Giaccaria (1990, 2000) é responsável pelas doenças. Quando se tira o sangue ruim de alguma parte dolorida do corpo através do *riscado*, *dapu'u* – terapia comum dos a'uwẽ-xavante, uma entrega do corpo à dolorida cura pelo sangramento – é o *Wa'uburé* que se expulsa (Rosa Bueno 1998). *Wa'uburé* também é associado ao Diabo cristão e, nesse sentido, ao gato

229 Deixo para uma outra oportunidade fazer um debate descritivo sobre este evento e seus preparativos, bem como outros ligados ao futebol, dada a riqueza e peculiaridade do assunto. Também mereceria uma atenção especial a condição feminina da liderança aí comemorada, que poderá ser abordada num outro trabalho.

doméstico – *nho'rõnire* ou *mimire* –, provavelmente por influência missionária[230].

Camilo Dutsã respondeu-me que a sucuri não tinha *dahöiba uptabire*, tampouco outros animais o tinham, como o peixe que lhe apareceu em sonho, por exemplo. Um *wapté*, Mancio – *Öwawẽ filho* de Desidério e *neto* de Tiago Tseretsu – disse-me que sim, a cobra tem espírito...

Mais tarde, fiz a mesma pergunta para *ĩmama* Adão Top'tiro e ele me respondeu enfaticamente: *Iréhã! Uburé abadze dahöiba uptabire iréhã! Waptsã, tsi'a, wanha'u...* - "Tem sim! Todo animal/presa tem alma! Cachorro, galinha, sucuri...". Dois pontos devem ser salientados na fala de Adão: que todo animal tem alma, espírito, corpo próprio; e que há um gênero de seres que parece englobar o que chamaos de "animal", chamado por ele de *abadze*: "presa", "caça" (Lachnitt 2003), inclusive animais que chamaos de "domésticos".

Na aldeia Belém, já preparado pelo que me foi dito na Abelhinha, obtive respostas semelhantes e complementares, demandando mais detalhes sobre a questão.

Perguntei uma vez para meu *watsi'utsu* "Paulinho" Anderson se o cachorro tinha alma. Ele me disse que "achava" que não: "e você, o que acha?", retrucou – como muitas pessoas também fariam, revertendo a questão para mim. Prossegui perguntando se tinha *chefe* e ele me disse que não sabia.

Numa pescaria no meio do mato, fiz essas perguntas para diversas pessoas, obtendo várias respostas diferentes. Observando um gavião[231] que nos sobrevoava, perguntei para Baioque, *ĩdub'rada*, se ele tinha *dahöiba uptabire* assim como o cão, e ele me disse que não, nenhum dos dois tinha. Entretanto, confirmou que o gavião tinha *danhim'ĩhö'a*, mas o cachorro não. Foi aí que lhe perguntei por que o gavião estava "gritando" - *ĩhörö* – e ele me disse que era o seu *dahöimanadzé*, porque ele tinha visto *a'uwẽ*, talvez por "estar com medo" - *pahi ti* – mas poderia ser também o contrário, por "estar bravo" - *tsahi ti*. Mais adiante, conversei com Daniel Werepté, *ĩmama 'amõ*, que me disse que ambos, cão e gavião, tinham *dahöiba uptabire* e também *danhim'ĩhö'a.* Surpreendentemente, alguns dias depois, quando lhe refiz a pergunta – já na aldeia – ele me diria que o cão não tem *dahöiba uptabire*: "o cachorro não pensa"!

Na mesma pescaria conversei com Emílio Umnatsé, *ĩdub'rada*, que me disse que nenhum

230 Ainda que aqui valha também um pouco do que disse Vander Velden (2009) sobre o "cão" karitiana associado ao diabo: o gato, talvez simbolize uma malévola potência selvagem por ser semelhante à onça. Contudo, não ouvi nenhuma referência ligando a onça ao *Wa'uburé* a'uwẽ-xavante.

231 Não lhe perguntei o nome da espécie em *a'uwẽ mreme.* O dicionário de Lachnitt (2004a) apresenta pelo menos cinco termos para "gavião". "Gavião" pode ser traduzido como *tsi'u*, *tsi'õmo* e *'wanhihöiwa*. Há também o "gavião fumaça", *waripe*, e o "gavião noturno" *wai'i*. *Tsiwawẽ*, por sua vez, é traduzido como "águia" (Lachnitt 2003).

desses dois animais tinha *dahöiba uptabire*, tampouco a tartaruga, *u'ã*, que alguém tinha capturado naquele momento: "ela não pensa, quando morre, não sobe". Horas depois reformulei a pergunta: os animais com os quais se sonham têm alma? Ele me respondeu que só o *aihö* – veado "campeiro", segundo Lachnitt (2003) -, o *uhödö* – anta – e o *uhö* – queixada – tinham, mas a tartaruga não, porque ele nunca sonhou com tartaruga.

*Ĩmama* Márcio Tserehité, numa outra ocasião, das várias em que conversávamos no *postinho* em que me hospedavam, disse-me que *abadze*, *waptsã* etc. não têm *dahöiba uptabi*. Mas que, no sonho, "o próprio animal vira" *dahöiba uptabi*, "se faz" *dahöiba uptabi.* Perguntei se isso era obra dos *Tsa're'wa* e ele me disse que também podia ser, mas não só, já que o *dahöiba uptabi* era "o próprio animal" mesmo. Conforme o exemplo que mais tenho aproveitado a esse respeito – o do cão dançarino onírico – Márcio me disse que o cão que aparece em sonho cantando sobre sua morte "fica feliz porque conta pro dono quem o matou" e, quando o dono cantar, "o assassino vai ficar com medo" – portanto, como já sugeri, esta é uma situação diversa daquela dos Parakanã estudados por Fausto (2001), pois aqui o assassino não é o próprio dono. "Mas não é o *Tsa're'wa* e sim o próprio *dahöiba uptabi* do cachorro que aparece", completou sobre minha pergunta anterior. Ele me disse que o sonho também ajuda a prever acidentes, picadas de cobras: dependendo do que se sonha, evita-se sair para a caça. Nisso ele me relatou uma história de quando era *wapté* e foi caçar com os *Tsada'ro* (classe de idade patrocinadora da sua, *Hötörã*) e um *Nodzö'u* (que, se fosse vivo, seria *Nodzö'umb'rada*, já que uma nova classe de *Nodzö'u* estava no *Hö* no momento desta conversa) do qual as *esposas* não gostavam, deixando-o sem comida para a caçada. Ele foi picado por uma jararaca, *uibró'wa*, o que acabou matando-o. Curioso efeito simpático do desamor feminino sobre a jararaca. Não perguntei para Márcio se a jararaca era desalmada, mas ele me disse que já tinha matado uma sucuri, *wanha'u.* Entretanto, esta também não tinha alma: *babadi dahöiba uptabi* - "não tem alma". Por outro lado, ele confirmou a informação de Pier Rodolfo: ela era o *Wa'uburé*.

Noutra oportunidade, conversando sobre almas, sonhos e cães, ele me disse que os cachorros sonhavam: remexiam-se, resmungavam e ganiam enquanto dormiam. Entretanto, não dava para saber sobre o que sonhavam. Afinal, "cachorro não fala". Portanto aqui não acontece o que se passa entre os Runa do Equador (Eduardo Kohn 2007), que interpretam os sonhos de seus cães com base em nos movimentos e sons que emitem enquanto dormem. Ainda que tal interpretação possa falhar e, com isso, colocar em questão tal possibilidade de conhecimento. Segundo Kohn, a possibilidade de saber a respeito dos sonhos caninos decorre do fato de que, para os Runa, todos os seres engajam-se no mundo e entre si como seres que têm um "ponto de vista", como "selves" - sujeitos,

pessoas (na falta de uma tradução melhor) – numa "ecology of selves" (Kohn 2007). Tomando este caso como ponto de comparação, será que o possível fato de os A'uwẽ-Xavante não interpretarem os sonhos de seus cães indica que, para eles, os cães não tenham "ponto de vista", personitude, subjetividade?

*

Que conclusões podem ser tiradas a respeito de todas essas informações animais e anímicas? A maioria das pessoas diz que *abadze* – animais, presas – não têm *dahöiba uptabi* - alma, corpo próprio, a própria pessoa, pessoa mesmo. Algumas pessoas, tanto mais jovens quanto mais velhas, dizem que sim, *abadze* tem *dahöiba uptabi*. Outras dizem tanto uma coisa quanto outra: *abadze* tem *dahöiba uptabi*, mas não tem, porque não pensa. Algumas, ainda, não têm certeza, não sabem, "acham" algo e querem saber minha opinião a respeito. Há também quem só acredite naquilo que vê (em sonho). E quem diga que tal realidade seja "apenas" onírica, ainda que os sonhos sejam reais: afinal, prevêem o futuro. Enfim, se a alma do animal pode ser o próprio corpo: um aparente pleonasmo (se *alma* é sinônimo de *corpo próprio*), ainda que haja dúvidas se o animal tem mesmo alma, isso sugere uma diferença hierárquica entre a alma humana e o potencial anímico animal.

Além da questão da vida após a morte, o *subir*, ir para uma suposta terra dos mortos animais no céu, a respeito da qual não tenho nenhuma informação, parece que o que está em jogo na questão do corpo próprio é o poder de pensar e conhecer. Alguns negam esse poder aos animais, ainda que assumam para si mesmos o poder de conhecer o que tem a dizer o corpo propriamente dito dos animais. Outros <u>concedem e não concedem</u> este poder aos animais. Há ainda aqueles que só reconhecem a alma dos animais que encontram em sonho, só concebem o poder animal enquanto eles mesmos tenham o mesmo poder: uma capacidade de comunicação. Outros, ainda, entendem que somente <u>para si</u> mesmos (humanos) é que os animais podem assumir-se como "si mesmos" de si – sem, contudo, tornarem-se corpos humanos nesse processo. Enfim, há quem reconheça a propriedade do corpo – e do saber – próprios do animal.

O que fazer com este dilema? Acredito que, em termos etnológicos, tal controvérsia revele uma relação indireta dos A'uwẽ-Xavante com aquilo que Viveiros de Castro (2002a, 2006) e outros chamaram de perspectivismo ameríndio ou amazônico.

Como sugerido, pelo menos em sonho, os espíritos animais não aparecem para os A'uwẽ-Xavante em forma humana, típica do monoculturalismo que habitaria as múltiplas naturezas de certas cosmologias amazônicas. Agora, acrescenta-se, <u>há também a dúvida e a controvérsia entre os próprios a'uwẽ-xavante a respeito de os animais de fato terem um corpo mesmo, uma alma</u>, que

pudesse assumir a perspectiva de um dos múltiplos corpos dados. Por outro lado, todos os comentários a'uwẽ-xavante a respeito dos hábitos e relações entre animais e humanos não fazem nenhuma referência à perspectiva animal como enxergando "diferentes mundos" a partir da "mesma cultura": nunca ouvi dos A'uwẽ-Xavante discursos semelhantes àqueles proferidos por certos sábios da Amazônia sobre a maneira humana pela qual os animais vêem os mundos. Por exemplo hipotético: nunca me disseram que um porco do mato veja a lama em que chafurda como se fosse seu *warã* enquanto visse os *a'uwẽ* como se fossem super-entidades, tal qual estes vêem os *Tsa're'wa*. Não há nenhuma informação a respeito desta forma de perspectivismo. Inclusive, os comentários sobre os cães, pelo menos, ou sobre os "brancos", dizem algo em contrário: eles não são dotados de instituições básicas da "cultura humana" como metades exogâmicas ou classes de idade, portanto não parecem ter, conforme suas próprias perspectivas, a mesma humanidade. Um sábio a'uwẽ-xavante como Adão Top'tiro reconhece, sim, que os animais têm alma – contrariando as opiniões de outros, talvez menos experientes (um saber experimental que não se totaliza), ou dotados de sabedorias diversas – mas nunca disse nada a respeito de como os animais vêem os mundos.

Se retomarmos aquela "mentira" que me disseram a respeito dos cães (afirmando que falariam à meia noite) como verdadeira em seus fundamentos epistemológicos – que os cães sabem distinguir entre um cão, um *a'uwẽ* e um *waradzu* porque sabem que cada qual é cada qual (e não que, "para o cão", eles sejam outras alteridades) – a idéia de que cada um têm a mesma "Cultura" mas vive e percebe "Naturezas" diferentes continua difícil de ser atestada.

Se os cães não falam de verdade, contudo, talvez outros animais falem: ao menos um relato sobre um caçador excepcionalmente carregado de poder xamânico, contado por Tseredzaró, diz que é possível escutar a conversa dos caititu em língua de gente. Não conheço registro do mito dos caititu, *uhöre*, mas o mito dos queixada, *uhö*, diz que as mulheres e crianças resolveram se transformar nesses animais devido à demora dos homens em voltar para a aldeia de uma longa caçada, pois naquele tempo de antigamente os A'uwẽ-Xavante podiam se transformar em animais (Giaccaria e Heide 1975a e Sereburã et alii 1998). Ou seja: talvez, como os *uhö*, os *uhöre* sejam potencialmente humanos, porque eram humanos no passado, mas isto não quer dizer que vejam a si mesmos como humanos e aos A'uwẽ-Xavante como alguma outra coisa/pessoa.

Isso posto, se há alguma "cultura humana" nos animais, ela deve ser procurada na fala ou, para recuperarmos a distinção peirceana tomada por Kohn (2007) – a diferença entre "índice", "ícone" e "símbolo" – na capacidade de "simbolização"[232]. É somente a partir desta capacidade – se

232 Ao tomar esses termos estou apenas fazendo uma referência à discussão do autor sem que, com isso, assuma as distinções de Chales Sanders Peirce (apud Kohn 2007) sobre o que vem a ser ícone, índice e símbolo como

as palavras do canto puderem ser consideradas como "símbolos", ainda que bastante "indiciárias" e "icônicas" – que a subjetividade animal pode ser aceita como tal: é somente aparecendo em sonho dos A'uwẽ-Xavante e lá dizendo seu nome ou cantando sua música que os "animais" virão a ser sujeitos, *vão virar* alma, de forma aceitável. Neste processo, os animais podem mimetizar o *a'uwẽ höimanadzé*. Por outro lado, há uma subjetividade animal que os A'uwẽ-Xavante temem aceitar: suas manifestações mais "indiciárias" ou "icônicas" (como seus gritos, choros e assovios), por mais que eles se infiltrem também na música. Ainda que pessoais, relativas a seu *dahöiba* (sua pessoa) tais comunicações parecem incompletas e desumanizantes, podem ser risco de vida para os *a'uwẽ*. Aceitar totalmente a subjetividade animal através da plena palavra humana ou atirar-se sem medo à animalidade comunicativa: dois pontos polares a serem evitados pelos A'uwẽ-Xavante em sua resistência a perder seu lugar na hierarquia da gentificação.

Afora isto, os A'uwẽ-Xavante são muito afirmativos em dizer que cada animal tem sua própria "cultura", *dahöimanadzé*. Não só as várias pessoas e coletivos *a'uwẽ,* mas também os *Waradzu* em contraste com os *a'uwẽ*, cada qual com seus saber-fazeres, hábitos, técnicas corporais etc., que podem ser mimetizadas e encorporadas, constituindo a própria técnica a partir da captura, o si mesmo a partir do outro. Capturaram-se os mais diversos rituais, jogos e festas na origem, a partir da observação de outros povos, principalmente os *Tsa're'wa* – mas não só. Há também a captura do futebol ou das "danças de outros índios", *a'uwẽ aimawi tsirene*. A possibilidade de mímese se dá justamente pela diversidade das "culturas".

Pergunto se, neste caso em que a distinção entre corpo e alma parece envolver uma distinção de ênfase, é possível conceber uma oposição entre "Natureza" e "Cultura". Será possível falar, então, para os A'uwẽ-Xavante, em várias "naturezas" e potencialmente várias "culturas"? Se existe uma ecologia de várias "naturezas", espécies e corpos diversos, existem também uma ecologia de várias "culturas" e, nesse sentido, os A'uwẽ-Xavante parecem manter sua noção de "cultura" muito mais próxima daquela noção de habitus que, conforme o perspectivismo multinaturalista, caracterizaria o afeto e, quiçá, as técnicas dos corpos.

O que parece diferenciar os A'uwẽ-Xavante de seus outros é sua capacidade de mimetizar outras "culturas": ou seja, seu privilégio está num poder meta-"cultural", meta-técnico, meta-lúdico.

---

características daquilo que tenho tratado ao longo do texto como simbolismo. Minha concepção de símbolo como vínculo (que tomo como termo englobante de outras formas, tais quais as imagens, a mímese, os indícios, as pistas etc.) parte de um debate com as noções de dádiva e jogo e está mais próxima, portanto, das de Mauss e Huizinga. A apresentação de um estudo comparativo de obras destes dois autores – já sugerida por autores diversos como Caillé (2002) e Roberte Hamayon (1995 e 1998), por exemplo – fica para oportunidade futura.

Um privilégio que não é "dado", que é tomado (como dádiva e como presa), depende de um processo contínuo, não está garantido, depende do jogo da predação na disputa de posições e inversões na hierarquia. Depende, assim, de que haja fontes externas de poder para serem predadas, de que os próprios A'uwẽ-Xavante não sejam os mais poderosos. De modo que ser *a'uwẽ* não consiste em ser superior mas sim em poder inverter a hierarquia, poder englobar o englobante.

Talvez por isso pareça-lhes ao mesmo tempo necessário e perturbador que eu seja capaz de mimetizar seus hábitos (daí questionarem sempre que possível minha habilidade e condição de *a'uwẽ*). O poder de imitar o outro sem se perder a si mesmo garante sua inversão hierárquica e, caso eu seja capaz de imitá-los e, ainda assim, voltar a ser *waradzu* – voltar para a cidade e discorrer sobre sua vida para outros *waradzu* – periga que eu lhes tome essa perspectiva. Ou que lhes destrua a perspectiva fixando-a no lugar da vertigem, da maior ordem e do maior caos.

Uma ordem maior como uma monografia que intentasse unificar a verdade sobre os A'uwẽ-Xavante – aquilo que, graças ao encontro entre os escrúpulos metodológicos desviantes dos antropólogos e as influências que sofrem dos "nativos", talvez nunca aconteça. Ou então num caos maior em que as maiores expressões da ordem a'uwẽ-xavante, como as metades exogâmicas e as classes de idade, fossem diluídas. Tenho fé de que esta etnografia não o fará. É bom que eu não seja capaz de imitá-los a ponto de substituí-los. Continuo seu seguidor, aprendendo com eles e – se hoje estou distante, se estou mais *waradzu* e menos gente – futuramente poderei estar mais próximo de novo e, assim, mais englobado, num movimento de alternância potencialmente incessante.

*

Entre o sim e o não da alma animal e de sua subjetividade, os A'uwẽ-Xavante parecem optar pelos dois, ou pelo entre-dois, com várias gradações entre esses dois.

De modo sintético, pode-se dizer que todo *dahöiba* tenha, em potência, *dahöiba uptabi*, mas que isso só pode ser conhecido pelo próprio *dahöiba uptabi* do sujeito. Adão Top'tiro, um homem muito sábio, pode dizer que *uburé abadze dahöiba uptabire iréhã*. Afinal, Adão é um grande sonhador, seu vasto conhecimento onírico – o conhecimento de seu corpo mesmo – tornou possível a atualização daquela potência. Aliás, sua própria proximidade com a potência "em si", com o além, com os antepassados, já que é velho, *dahi*, permite-lhe este conhecimento a respeito daquilo que é potencial. Um conhecimento que pode ser transmitido aos mais novos e por eles verbalizado, inclusive experimentado em sonho, mas não atestado com a certeza de um velho, uma certeza que vai mais além. Uma certeza incerta, contudo: que é sempre para alguém, relativa – no sentido forte do termo.

*

Mais palavras sobre as palavras do sonho: essa dubiedade da subjetividade animal está presente nas letras das músicas a'uwẽ-xavante. Ao mesmo passo que alguém como Adão Top'tiro diga que as canções sonhadas pelos a'uwẽ-xavante sejam todas em *a'uwẽ mreme*, outros dizem que elas têm uma linguagem espiritual (que talvez os mais velhos entendam por estarem mais perto do mundo dos espíritos) e outros, mais, que elas "não têm palavra", *babadi damreme*. Ainda que, com suas interjeições, onomatopéias e vocalizes, as letras dessas canções soem, por um lado, como arremedos da fala[233]. Retomando a terminologia peirceana, têm uma feição "simbólica" mas também manifestem-se como "ícones" e "índices" do "simbolismo", tanto imitações de palavras quanto indícios de palavras em potencial, apontam para uma potência simbólica. O *romhõ*, cuja eficácia consiste naquele caráter que Mauss chamou de "mana", um tropo que abunda em sentido (Lévi-Strauss 1988, Lanna 2000), um "símbolo negativo" (Wagner 1981), pura potência.

Com isso voltamos à questão sobre se ser gente e ser pessoa queiram dizer a mesma coisa. Parece-me que para os A'uwẽ-Xavante, toda gente – *a'uwẽ* – é pessoa – *dahöiba* – mas nem toda pessoa está atualizada como pessoa mesmo - *dahöiba uptabi*. Ainda que haja em toda pessoa um potencial de gentificação, análogo à sua potencialidade de deterem um *dahöiba uptabi*. Um potencial antepassado, localizado na origem, do qual o *dahöiba uptabi* é um indício, mas não uma forma acabada e humanóide.

Um potencial que se expressa no fato de pessoas não-gentes poderem ter seus *chefes*, seus *danhim'ĩhö'a* que engrandecem seu coletivo por serem grandes predadores. Um indício da capacidade dessas pessoas animais se tornarem outras, já que a liderança a'uwẽ-xavante parece deter esta capacidade de alteração: uma capacidade fundamental na instável gentificação.

***

## A onça e a potência

O fogo, como se supõe, é a força do espírito a'uwẽ-xavante: *udzö wahöiba uptabire*

233 Aytai (1985: 73-78) reconhece o contraste entre letras "com sentido" e "sem sentido" e aponta a seguinte solução: por um lado, algumas sílabas específicas transmitiriam certos sentimentos, como, as repetições do tipo "he he he" transmitiram alegria e as do tipo "hi hi hi" remeteriam ao choro de tristeza; por outro a monotonia de algumas repetições silábicas "sem sentido" acompanharia também a monotonia da melodia, de modo que melodia e letra andariam juntas.

*nhiptede*. Por terem capturado o fogo, os a'uwẽ-xavante são capazes de uma subjetividade propriamente dita, aquela que conhece e captura pacificamente outras subjetividades através do sonho, aquela que vive além da vida e que pode tornar a viver.

Pois os A'uwẽ-Xavante capturaram o fogo da onça, e por isso têm uma relação especial com este animal. Uma relação que, em certo sentido, pode ser comparada à sua relação com os *Waradzu*, se levarmos em conta que a "caça aos braços" que trazia uma mudança de nomes para toda a aldeia foi substituída pela caça à onça (Giaccaria e Heide 1972).

Existem várias versões da história do roubo do fogo da onça, que no caso a'uwẽ-xavante está associada ao famoso tema do desaninhador de pássaros, como a maioria desses mitos dentre os povos Jê centrais e setentrionais (ver Lévi-Strauss 2004 [1964]).

Contarei uma que ouvi em campo, acrescentando alguns elementos de outras versões que julgo serem importantes para a discussão, ainda que haja diversos outros. Esta versão me foi contada por Tiuré Tsadzéiró numa das minhas primeiras estadias na aldeia Abelhinha – esses momentos primeiros da familiarização parecem ser valorizados pelos A'uwẽ-Xavante para a contação de histórias dos primórdios –, quando voltávamos de bicicleta para a aldeia, vindo de Sangradouro, num fim de tarde. Não demoraria para escurecer e era preciso nos apressarmos porque, segundo Tiuré, havia muitas onças naquelas redondezas.

Com isso, ele resolveu me contar a história da onça – o que faria em língua portuguesa, apresentando alguns termos em *a'uwẽ mreme* (que reproduzo abaixo fora dos parênteses):

Dois *cunhados* - o *genro* e o *cunhado* (isto é, o *datsa'omo* e o *ai'ãri*, o *esposo* da *irmã* e o *irmão* da *esposa*, já que o termo para *genro* e para *esposo* da *irmã* é um só em *a'uwẽ mreme*, o que parece levar Tiuré ao uso do termo *genro* em vez de *cunhado*) foram buscar ovos de arara, *'rada*[234]. O *ai'repudu*, menino, mais novo que o *genro*, subiu no penhasco onde estava o ninho de arara mas, em vez de jogar os ovos para seu parceiro, jogou uma pedra branca. O que estava lá em baixo ficou com raiva e foi embora, deixando o outro preso (provavelmente retirando algum aparato que servia para a escalada). Chegando em casa, o *genro* disse que tinha perdido seu *cunhado* de vista.

O *ai'repudu* ficou muito tempo no penhasco e passou muita fome até que a onça – *hu* – apareceu. Tinha forma humana naquela época. A onça o salvou de lá, levou-o para sua morada de onça, deu-lhe de comer e ele ficou muito grande e forte. Antes do garoto ir embora de volta, a onça lhe fez um cesto cheio de carne, semelhante à *adabatsa*, para que ele levasse à aldeia. O herói tomou o rumo de casa com o cesto carregado e, chegando na beira do rio, encontrou sua *irmã*, mas

234 Note-se que a palavra "arara" tem a mesma fonética de primeiro, anterior, antigo e *avô*: *'rada*. Apenas coincidência, dada a semelhança do nome com o grito da arara, como uma onomatopéia?

não se apresentou logo de cara. Imitou primeiro o pio de um pássaro, mas não conseguiu chamar a atenção da *irmã*. Quebrou um graveto e enfim fez com que ela o visse. Chamou-a e lhe disse que tinha muita carne. E que tinha voltado... Sua *mãe* veio encontrá-lo e todos regressaram ao lar. No caminho, o *ai'repudu* encontrou-se com a *irmã* casada e perguntou-lhe pelo *marido* (o *genro*). Ela respondeu que ele estava em casa. Chegando lá, o herói arrastou seu *cunhado*/*genro* e o atirou para fora de casa com todas as suas posses, o que fez a vítima passar muita vergonha.

Acontece que a onça era dona do fogo e foi assim que conseguiu preparar as carnes de caça que tinha lhe dado, mas disse-lhe que não contasse seu segredo para ninguém. De algum modo, contudo, os homens descobriram o segredo da onça, que escondia a brasa dentro do buraco de um osso.

Ávidos por obterem o fogo, os homens se organizaram em fila para roubá-lo e se transforaram em animais velozes: "eu vou ser o veado" (*podzé*[235]), "eu vou ser a anta", *uhödö*, "eu vou ser a capivara" (*ubdö*), "eu vou ser a andorinha" (*buru'õno*). Chegando à toca da onça, o veado tomou a brasa, correu e jogou para a anta, que correu e jogou de volta para o veado, que correu outra vez e jogou para a capivara, mas a capivara caiu no rio e quase deixou a brasa se molhar (nesse momento, Tiuré me disse que A'uwẽ-Xavante não come carne de capivara...[236]), então veio a andorinha, salvou a brasa e o dia. Assim, os A'uwẽ-Xavante adquiriram o fogo.

O jovem narrador acrescentou que "isso tudo é verdade". "Os católicos dizem que é só imaginação". Entretanto, "isso é verdade na nossa vida, o que os *Waradzu* dizem é verdade na vida deles", para eles.

Um par de dias depois, eu colheria complementos da história com Marciano Were'é: as onças eram um casal de *avô* e *avó* do *ai'repudu*, mas sem *filhos*. Na hora em que foi resgatado, era apenas o *avô* que estava lá, sua *esposa* estava em casa. Were'é acrescentou também que a onça pediu que o menino jogasse três filhotes de arara (que comeu) antes de ajudá-lo a sair da "gruta" do penhasco usando um longo pedaço de madeira. Juvêncio, que estava por perto nessa hora, disse-me que não conhecia a fundo esta história, mas que iria perguntar os detalhes para Adão Top'tiro se eu quisesse escrever: "a gente sempre procura os velhos".

---

235 Apesar de haver pelo menos três espécies de veado para os a'uwẽ-xavante, o *aihö*, o *poné* e o *podzé*, a versão colhida por Vianna de Adão Top'tiro apresenta o termo *podzé*, apesar de traduzi-lo como "Veado Campeiro" (Vianna 2001, "Apêndices": 24) que, no dicionário de Lachnitt (2004a) aparece como *aihö*. Baseio-me então na referência dada por Top'tiro para a tradução, ficando com o termo *podzé*.

236 Provavelmente para não serem contagiados por sua atitude desastrosa que quase lhes custou o saber técnico máximo da predação.

Seguindo seus conselhos, vejamos o que o velho Adão Top'tiro tem a dizer. Fernando Vianna (2001) apresenta um depoimento de Top'tiro, traduzido por seus filhos, no qual o velho associa o surgimento da corrida de toras ao roubo do fogo da onça. Adão não lhe conta a primeira metade da narrativa – a do desaninhador de pássaros – mas, resumindo, narra o roubo do fogo como uma corrida de revesamento de tora, afirmando que a toca da onça, de onde foi roubado o fogo, ficava no jatobá. (O jatobá também faz parte de uma das versões da origem dos primeiros *Po'redza'ono* e *Öwawẽ,* uma terceira árvore em relação as árvores de "cruzeiro do sul" (*'wamarĩ* – o pau pacificador e propiciador de sonhos – segundo a tradução de Paulo César) das quais se tiraram os pauzinhos com que foram feitas as primeiras mulheres.)

A versão de Top'tiro apresenta mais animais, como a ema (*mã*) – que corre muito –, o jabuti (*u'ã*) que não corre e o tatu (*warãhöbö*) que se esconde no buraco, não sendo de muita serventia na corrida. Além disso, tal versão trata do surgimento de uma das técnicas do corpo coletivo mais importantes para os A'uwẽ-Xavante (senão para os Jê em geral) – a corrida de toras. Ainda, sua narrativa explicita não só o roubo do fogo: ao cabo, fala de seu estabelecimento no *warã* e a ritualização de sua distribuição por todas as casas, do que viria o domínio da técnica de sua produção, um saber fazer. "Deixaram [o fogo] no *warã* e depois fizeram a música para cantar em cada casa. Antes disso, não tínhamos fogueira, por isso, ficávamos no escuro e comíamos *wedepo're* (orelha-de-pau) e outras raízes que não precisavam assar. Depois de tudo isso, agora temos fogueira em cada casa. E depois, a gente mesmo faz fogueira." (Vianna 2001, "Apêndice": 24).

A versão do velho Jerônimo dessa história, contada por Giaccaria e Heide (1975a) e analisada por Medeiros (1990) revela outros elementos: a afeição inicial da onça pelo rapaz, que não só lhe dá de comer como lhe dá de beber (o que ele faz praticamente secando um riacho[237]). Tal afeição se opõe às hostis ameaças da *esposa* da onça, que intentava devorá-lo. Ele se livra de sua atacante introduzindo uma "varinha" em sua boca – a partir do que ela (que era uma onça humana segundo Were'é) se torna tamanduá[238]. Segundo esta versão, o garoto acaba sendo convencido pelos

237 Talvez demarcando a relação com a onça, nesse momento, como um movimento de conjunção, oposto ao movimento de disjunção do surgimento dos *Waradzu*, quando Tserebutuwẽ criou uma grande água separando-se dos *a'uwẽ*.

238 Animal que, de uma relação com o excesso de sexualidade e preguiça (conforme outras falas a'uwẽ-xavante), aqui aparece como oriundo de um excesso mal-sucedido de agressividade predatória. Segundo a versão dos narradores de Pimentel Barbosa, o garoto introduziu uma flecha de tucum – feita para ele pelo *avô* para que atacasse a *avó* malvada – na boca de sua agressora, flecha que se tornaria a língua do tamanduá comedor de formigas (Sereburã et alii 1998: 56). Lévi-Strauss (2004 [1964]) explora as relações entre onça e tamanduá nos mitos Jê sobre o fogo de maneira bastante sugestiva, questão que aqui não será explorada por limites de tempo e espaço.

adultos a contar-lhes o segredo da carne de queixada assada que trouxera e, tendo o roubo sido bem sucedido, a onça (que estava dormindo e só acordaria depois de ter perdido o fogo) declarou guerra ao gênero humano, tornando-se definitivamente um animal feroz.

Existem, certamente, outras versões a'uwẽ-xavantes deste mito, com detalhes diversos (Sereburã et alii 1998, Fernandes 2005), mas sem muitas discordâncias a respeito do que pretendo argumentar.

Gostaria de tratar do lugar desta proto-onça – que ainda era gente – perante o aparentamento e a humanidade a'uwẽ-xavante. Alguns pontos chamam atenção a este respeito. Primeiro, a associação feita por Tiuré do cesto de carne moqueada (dado pela onça ao *ai'repudu*) à *adabatsa* – que não aparece em nenhuma das outras versões. Segundo, o fato do casal onça ser um casal de *avós* (sem *filhos*) do *ai'repudu*, o que indica uma peculiar forma de adoção. E, terceiro, a referência pontual ao jatobá. Também presto atenção ao fato de que a aquisição do fogo pelos A'uwẽ-Xavante não envolve a mera captura mas um saber fazer que, pelo que tudo indica, a onça não tinha – já que, ao ser roubada, não conseguiu mais reproduzir o fogo.

*

Por que Tiuré fez a associação entre o cesto de carne levado pelo *ai'repudu* e a *adabatsa*? Seria alguma referência ao tamanho do cesto, à quantidade de carne? Seria uma maneira didática de facilitar minha compreensão e visualização? Talvez a comparação tenha se focalizado no tamanho e na quantidade, supondo que esta carne seria distribuída para muita gente na aldeia, como é praxe nas ocasiões de chegada de grande quantidade de caça ou outras presas.

Cestos cheios de carne moqueada, semelhantes ao da *adabatsa,* são usados também em outras cerimônias a'uwẽ-xavante, como depois das caçadas chamadas de *manadö*, para presentear com carne os novos oficiantes dos cargos *Pahöri'wa* e *Tébe* e as *famílias* destes novos líderes predadores e distribuidores de potência, esses *chefes de grupo*, como dizem os A'uwẽ-Xavante. Mas Tiuré não fez referência a isso.

A idéia de que o *ai'repudu* estivesse trazendo uma comida da noiva para a aldeia sem que ele, contudo, se casasse, parece estranha, inclusive porque a primeira pessoa com quem ele se encontrara ao chegar era sua *irmã*, a segunda, sua *mãe* e, a terceira, sua *irmã* casada com o traidor. Seria isto uma leve sugestão de incesto? Ou, ao contrário, uma sugestão de que o *ai'repudu* teria se transformado em afim por ter sido adotado pela onça?

A questão da afinidade não é tão simples assim, afinal, como se sabe, a comida da noiva é dada, na verdade, para alguém da mesma metade exogâmica. E o *ai'repudu*, apesar do cuidado ao

chegar em casa, tentando chamar a atenção de sua *irmã* sem assustá-la, é reconhecido prontamente por ela, tratando-o imediatamente como *irmão*.

Talvez essa situação indique menos uma relação de afinidade e mais uma mistura entre afinidade e consangüinidade, uma potencial cognação.

Atente-se para a condição de *avô* e *avó* das onças. Ela parece fundamental, se comparada à relação estabelecida entre o garoto e a onça em outros mitos Jê.

*

Em *O Cru e o Cozido* (2004 [1964]), Lévi-Strauss toma o conjunto de mitos Jê do desaninhador de pássaros e do roubo do fogo da onça como um importante grupo de transformação em sua análise do fogo e da culinária como marcas de humanização para os ameríndios. O campo de estudos que sua obra (e mesmo este curto conjunto de mitos) suscita é muito vasto e desejo aplicar-me aqui a um pequeno aspecto do grupo de transformação em questão: a relação de parentesco entre o humano e a onça.

Infelizmente, Lévi-Strauss não teve acesso à mitologia A'uwẽ-Xavante na concepção de sua obra, sendo que o mais próximo de que chegou deles foi pelos Xerente. Vale lembrar, como já mencionado, a perspicaz percepção deste autor (1975 [1958]) a respeito dos grupos de praça Xerente como um sistema agâmico de "troca generalizada", identificando que, conforme o mito, tais grupos de praça teriam sido classes de idade ciclicamente organizadas. Ou seja, os grupos de praça xerente seriam presentificações sincrônicas do que no mito eram relações diacrônicas entre classes de idade. O que colocaria os A'uwẽ-Xavante como inaudita referência pretérita deste mito (um dos grupos de praça, inclusive, teria o mesmo nome que uma das classes de idade a'uwẽ-xavante: *Anarowa*, fato que era desconhecido pela Antropologia na época do texto de Lévi-Strauss). Mas aqui interessa menos os mitos xerentes do que todo o conjunto dos mitos jê centrais e setentrionais do roubo do fogo da onça analizado por Lévi-Strauss.

Este conjunto inclui seis variações: Kayapó-Gorotire, Kayapó-Kubenkranken, Apinayé, Timbira Oriental, Krahô[239] e Xerente; além de uma comparação com uma narrativa assemelhada, vinda dos Ofaié-Xavante (cuja homonimia em relação aos A'uwẽ-Xavante é marca da história colonial, não havendo qualquer identificação de contato ou mesmo semelhança lingüística entre os dois povos, ainda que os Ofaié sejam incluídos, pela lingüística, no tronco Macro-Jê).

O ponto chave aqui é a relação marcada, em todos os seis mitos (bem menos no Ofaié), entre o garoto e a onça como uma relação de filiação adotiva, em contraste com a relação de afinidade

239 Etinômio que outros autores grafam como "Krahó".

entre os desaninhadores de araras.

Na primeira variação (Kayapó-Gorotire), "M7"[240], os "índios" desaninhadores seriam "cunhados" entre si e a onça, que não tinha "filhos", resolve adotar o mais jovem, que salvara do ninho das araras. Tratamento que recebe protesto de sua "esposa", "que era uma índia" e chamou o menino de "filho alheio" ou "abandonado". Note-se também que o fogo da onça queimava num tronco de jatobá (Lévi-Strauss 2004 [1864]: 91-92 – grifo meu).

Na segunda variação (Kayapó-Kubenkranken), "M8", os desaninhadores eram "cunhados" (o mais jovem, que subiu no rochedo, era "irmão da esposa" do outro). A onça também adota aquele que resgata do rochedo, o que não recebe aprovação de sua "esposa" (cuja espécie não é apresentada), chamando o menino de "filho de outro" (Lévi-Strauss 2004 [1864]: 93).

Na terceira variação (Apinayé), "M9", os desaninhadores também são "cunhados" e a onça adota o garoto que salva do ninho das araras, por não ter "filhos", tornando-se "pai" do menino. Sua "esposa", contudo, assusta-o "arreganhando os dentes", como faria a "esposa" da onça na maioria das versões a'uwẽ-xavantes. Aqui também a brasa estaria pegando fogo num tronco de jatobá (Lévi-Strauss 2004 [1864]: 94-95 – grifo meu).

Na quarta variação (Timbira Oriental), "M10", os desaninhadores também são "cunhados" humanos e a onça se torna "pai adotivo" daquele que salvou. A "esposa" da onça se irrita com o jovem por este fazer barulho ao comer (porque está grávida) e, contra sua fúria, o herói a ataca com as armas que recebeu do "pai adotivo", ferindo-a "na pata" (Lévi-Strauss 2004 [1864]: 96-97 – grifo meu).

Na quinta variação (Krahô), "M11", os humanos são "cunhados" e a onça adota o mais novo, que foi abandonado no rochedo, como "sobrinho" (Lévi-Strauss 2004 [1864]: 107), sendo que sua "esposa" se diverte assustando o menino e ameaçando comê-lo (Lévi-Strauss 2004 [1864]: 97).

Na sexta variação (Xerente) "M12", os homens também são "cunhados" e a onça resgata o mais novo, que também trata como "filho" adotivo, conforme atesta o autor (Lévi-Strauss 2004 [1864]: 107). A "mulher do jaguar" censura o "marido" por ter trazido o menino, e "assusta-o com seus rugidos" (Lévi-Strauss 2004 [1864]: 98 – grifo meu) – seria interessante comparar esta versão xerente com as versões a'uwẽ-xavante dada várias semelhanças entre elas, mas não cabe aqui fazê-lo.

Enfim, Lévi-Strauss busca uma sétima variação, bastante distinta, para lhe ajudar a demarcar o contraste da relação de parentesco entre os "cunhados" desaninhadores (presentes somente nas

240 Lévi-Strauss numera os mitos que apresenta por ordem de aparição na obra, para facilitar a referência.

outras variações, mas de forma bem consistente: o mais velho, que foi embora, sendo o "marido da irmã" e o mais novo o "irmão da esposa") e a onça. No mito Ofaié-Xavante, "M14", uma mulher humana deseja ser "filha do onça" mas este acaba se tornando seu "marido" (Lévi-Strauss 2004 [1864]: 108 – grifos meus). Lévi-Strauss conclui:

> "O mito ofaié poderia sem dúvida intitular-se "O jaguar entre os homens" e não, como nos mitos Jê, "O homem entre os jaguares". Apesar dessa inversão, os Ofaié e os Jê são igualmente explícitos [sic]: a mulher do jaguar é humana (cf. M7: "a mulher do jaguar, que era uma índia...") e, não obstante, os homens tem mais motivos para ter medo dela do que da fera. […] [O]s humanos preferem matá-la a eliminar o jaguar. […] Para que tudo o que o homem atualmente possui (e que o jaguar não possui mais) pudesse lhe vir do jaguar (que o possuía antes, ao passo que o homem não), é preciso, portanto, que surja entre eles o meio de uma relação: esse é o papel da mulher (humana) do jaguar. […] Compreende-se, com efeito, que todos os mitos desse grupo coloquem em cena não um, mas dois pares de cunhados: primeiramente, o desaninhador de pássaros (que é um doador de mulheres) e o marido da irmã ao qual ele nega (intencionalmente ou não) os filhotes [de arara]; em seguida, esse mesmo desaninhador de pássaros (mas agindo como embaixador da espécie humana) e o jaguar a quem os homens deram uma mulher e que, em troca, cede o fogo e o alimento cozido à humanidade". (Lévi-Strauss 2004 [1864]: 109-118 – parágrafos omitidos, grifos meus).

A conclusão de Lévi-Strauss a respeito da humanidade da "esposa" da onça parece coerente com o papel que o autor vê na mulher como "meio de uma relação", e também com a importância que dá à troca: a captura do fogo é pensada como troca já que a onça deveria ter recebido uma mulher para que pudesse oferecer em troca o fogo e o alimento cozido.

Todavia, tal conclusão é surpreendente demais se levarmos em conta os dados que o próprio autor apresenta a respeito dos mitos Jê centrais e setentrionais. Na primeira variação, "M7", tal mulher era uma "índia". Mas nas demais variações (escuso o acréscimo ofaié) ora sua espécie não aparece marcada ("M8", que, como o anterior, é Kayapó), ora ela aparece sugerida por suas características cabalmente ferais: em "M9" ela arreganha os dentes; em "M10" ela é ferida na pata; em "M11" ela ameaça comer o "sobrinho"; e em "M12" ela assusta o adotado com rugidos. A maioria dessas versões vai ao encontro, portanto, da idéia a'uwẽ-xavante de que a *esposa* da onça

seria também uma onça (que tentava devorar o *neto*), ao menos em potência. Ela teria, como o homem onça, características de animal feroz (no caso dele, a devoração dos filhotes de arara parece uma antecipação de sua ferocidade futura). Lembre-se também que o próprio homem onça, na versão a'uwẽ-xavante, não era simplesmente uma onça, pois tinha forma humana. Sua animalização se torna fixada somente a partir do roubo do fogo. Por que o mesmo não se passaria com a mulher onça?

Desse modo, a hipótese de que a onça seja um cunhado da humanidade precisa ser bastante nuançada, de modo que a afinidade não seja o (único) foco da relação.

Como fica, contudo, a versão de Tiuré, em que a onça dá ao herói um cesto carregado de carne, "parecido" com a *adabatsa*, a comida da noiva? Seria uma dádiva de casamento da onça ao herói, "em troca" da *esposa* (uma *esposa*, aliás, que já tinha sido perdida, transformada em tamanduá)?

Poderia até ser, já que, se para os A'uwẽ-Xavante a *esposa* se consangüiniza ao *marido*, a *esposa* da onça talvez fosse, assim, uma mulher transformada em onça por via do aparentamento típico do casamento: *datsiwapru* (consangüinizar-se). Entretanto, a história não sinaliza nada disso em qualquer de suas versões, em relação às quais a versão de Tiuré aparece como exceção.

Acredito que a tentativa de Lévi-Strauss em ressaltar o elemento de aliança por afinidade e troca na relação entre humanos e onças tenha, sim, algum sentido, já que a natureza da *esposa* da onça é dúbia, se tomarmos o conjunto das variações. Não menos dúbia, contudo, que a natureza do próprio homem-onça!

Mas não deve ser negligenciado o fato de que a "esposa" do jaguar também é, senão uma onça, uma fera – indício de sua futura não-humanidade. E, principalmente, não deve ser negligenciado o elemento mais explícito de todas as versões Jê centrais e setentrionais apresentadas: o da adoção. Adoção que, contudo, não transforma o herói do mito em fera, pois este faz a coisa certa, retorna aos humanos e lhes revela (ainda que a contra gosto) seus segredos.

Para além (e aquém) da aliança, esses mitos parecem afirmar o caráter dúbio do aparentamento – e especificamente do parentesco – especialmente o mito a'uwẽ-xavante. Sugerem que o transformismo do tempo e do lugar míticos, mágicos, tenha plantado sua semente no parentesco.

Perante as variações Jê apresentadas por Lévi-Strauss, as versões a'uwẽ-xavante marcam uma diferença notável: a onça, sem filhos, passa a tratar o jovem como *neto* - aliás, este passa a tratá-la, imediatamente, como *avô*: na versão dos velhos de Pimentel Barbosa, ainda em cima do

penhasco, o *ai'repudu* brada pelo auxílio da onça, ao avistá-la, chamando-a de "meu avô" (Sereburã et alii 1998: 53)[241]. A peculiaridade da relação de parentesco entre *avós* e *netos* a'uwẽ-xavante deve ser ressaltada: ela engloba tanto membros da mesma metade exogâmica quanto da outra metade. Neste sentido, a relação entre *avós* e *netos* é uma relação que mistura agnação e cognação.

Por conta disto, gostaria de sugerir que a associação a'uwẽ-xavante da onça ao *avô* - um *avô* abandonado, certamente, que declarou guerra à humanidade – trate exatamente de uma condição de parentesco potencial na qual tanto afinidade quanto consangüinidade e filiação sejam importantes.

Não se trata somente de afinidade potencial – caso haja alguma sugestão de casamento potencial entre a onça e a humanidade, quiçá por intermédio de seu *neto* adotivo, que levou *adabatsa* para a aldeia – mas também de consangüinidade potencial, filiação potencial, cognação potencial... Enfim, parentesco potencial com este declarado inimigo da humanidade. Um aparentamento que, se é potencial, o é por ser antepassado, já foi e não é mais.

Se comparada à relação de afinidade efetiva entre os dois cunhados desaninhadores de araras, o aparentamento entre a onça e o *ai'repudu,* cujos traços mais explícitos são a filiação (se o *neto* puder ser considerado como um *filho* de segundo grau) e a cognação (característica da relação entre *netos* e *avós*) tem resultados fundantes para a gentificação: é a partir desta relação que os A'uwẽ-Xavante se tornaram capazes de produzir o fogo. Certamente, a traição do *genro* (marido da irmã) é fundamental para que o *ai'repudu* entre em contato com o jaguar – não menos fundamental que a carne assada dada por este, dá aos A'uwẽ-Xavante o fogo que passaria a marcar sua condição de humanidade.

O lugar da potência concedido à onça pode ser associado à sua condição de *avô* também num outro sentido. Afinal, como visto, os velhos a'uwẽ-xavante são aqueles mais próximos da potência cósmica e da paragem mito-original, daquilo que é anterior, primeiro, *'rada*. Tratar a onça como avô, portanto, parece ser uma maneira de conceder-lhe um poder de idade.

Em suma, a noção de *avô* a'uwẽ-xavante, em seu sentido cosmopolítico, aponta para uma anterioridade, uma primeiridade presente na palavra *da'rada*, que marca a noção de origem a'uwẽ-xavante. Como mistura de parentesco (já que engloba agnação e cognação), tem uma forte carga de diferenciação indiferenciante, próxima àquela da origem mítica, a fonte de toda potência. Assim se

241Ainda que Lévi-Strauss analise outro mito ("M56") do povo Ofaié em que um preá consegue roubar o fogo da onça chamando-a de "vó" (Lévi-Strauss 2004 [1864]: 156-159), o autor não reforça esse aspecto do parentesco em sua análise. Reconhece, sim, o aspecto adotivo da relação entre humanos e "esposa" da onça nos mitos jê centrais e setentrionais, mas para abordar o ataque que o garoto faz à ela como um incesto invertido (Lévi-Strauss 2004 [1964]: 339).

compreende tanto o poder dos velhos quanto o poder da onça. Uma potência original.

Nesse sentido, a relação com a onça se assemelha à relação com os *Tsa're'wa* que também têm uma relação de *avô* e *neto* com a *família* que se tornou *Tsa're'watede'wa*, segundo seu mito. Considerando-se que *avô* e origem são noções muito próximas, e se da onça vem a origem do fogo, note-se que dos *Tsa're'wa* vem a origem de grande parte das técnicas do corpo rituais capturadas pelos a'uwẽ-xavante.

Entretanto, se os *Tsa're'wa* são alvo de imitação dos A'uwẽ-Xavante, sobre a onça já desumanizada costuma-se dizer o contrário. Ouvi dos A'uwẽ-Xavante que a onça imita os *a'uwẽ*.

Seria ela, assim, capaz de assumir uma perspectiva humana através desta imitação?

Tenho argumentado que é a imitação que caracteriza a relação de filiação adotiva entre *danhimidzama* e *a'uwẽ* e esta relação parece sempre marcada pelo caráter de potencialidade, de devir. Um devir que é um virar: eu, como *danhimidzama*, *vou virar* a'uwẽ *agora*. E um *virar* que é um retorno, já que a potência é da origem.

Desse modo, talvez haja um perigoso potencial humano na onça. Daí ela ser tão combatida. Porque se a onça não era capaz da reprodutibilidade técnica do fogo, será que imitando o humano ela pode vir a ser?

Não é impossível, mas é duvidoso. Já que a reprodução do conhecimento do fogo teve como premissa a distribuição deste conhecimento. E a onça não se mostra capaz de dividir seu conhecimento como fez com o *ai'repudu*, pois não suportou a coletivização de seu segredo:

> "Você vai levar essa carne assada. Se alguém perguntar, você diz que eu assei na pedra quente. Você não pode contar o meu segredo. Não pode falar que eu tenho o fogo... Se você revelar o meu segredo, eu não vou ter mais dó de ninguém... Vou caçar e comer as pessoas cruas." (Sereburã et alii 2008: 57)

Tornar-se onça é ser contra o coletivo, contra a coletivização.

*

*Wahã ĩpipa a'uwẽmã aiwa hu'u né*, "sou tão perigoso para os humanos quanto a onça", ensinou-me uma vez Libêncio, na Abelhinha, quando empreendíamos mais um jogo de batalha verbal e eu tentava dizer-lhe que eu era perigoso como a onça. "Esta palavra é grande em Sandradouro", explicou-me, já que os jovens de lá dizem muito isso – fato do qual eu não tinha

idéia, mas que pude intuir.

A onça é um personagem importante nos jogos de poder a'uwẽ-xavante e já foi chamada alhures de "Leviatã da floresta tropical" (Thieme 1999), condensando ferocidade, predação e poder para os povos alto-xinguanos. Seria lícito considerá-la também um "Leviatã do cerrado"? Talvez um Leviatã roubado no passado e constantemente assassinado, afim de que se distribua sua potência, como se distribuem nomes depois de uma bem sucedia "caça aos braços" – o que faria sentido também em sua feição feminina, já que a "festa da onça" é uma das partes importantes do ritual de nominação das mulheres, na qual o *Ai'utémanhari'wa* coordena um coletivo de personificadores da onça, pintados como ela (ver Giaccaria e Heide 1972), trazendo essa potência feral para a aldeia e a distribuindo entre vários atores, transformando em farsa a atualização e distribuição de seu poder. Aliás, também no ataque do "buriti da boca preta" (preta como a boca do *Ai'utémanhari'wa*), alguns personificam farsescamente este poderoso predador. Um predador que imita os humanos e está sempre perigosamente próximo.

Se o poder da onça para os auto-xinguanos, que segundo Thieme (1999) é associado à chefia, puder ser aproximado ao poder da onça para os A'uwẽ-Xavante, ajudaria a entender a desconfiança destes em relação aos *chefes* que, como feras, podem se tornar inimigos do povo. Essa desconfiança está expressa na narrativa a'uwẽ-xavante que dá abertura ao livro de Giaccaria e Heide (1972), na qual uma dupla de *chefes* traem os *a'uwẽ* em favor de seus perseguidores *waradzu*, revelando aos "brancos" um segredo:

> Os dois chefes Xavantes contaram aos brancos que os Xavantes matavam os porcos [dos "brancos"] e assim os brancos atacaram e prenderam os Xavantes. [...] Então os Xavantes disseram: — Matemos os dois chefes, que estão sempre conosco e não nos defendem. O grupo fica aqui em casa, enquanto nós vamos esconder-nos na mata onde passam os dois chefes. [...] Quando os dois chefes passaram lá, foram presos e mortos e, junto com eles, também os seus amigos e uma mulher que queria defendê-los. (Giaccaria e Heide 1972: 27).[242]

242 Não basta matar os *chefes*, é preciso matar seus "amigos". Ou, quem sabe, seus cúmplices: "São sempre quatro ou cinco que mantêm o tirano […]. Sempre foi assim: cinco ou seis obtiveram o ouvido do tirano e por si mesmos dele se aproximaram; ou então por ele foram chamados para serem cúmplices de suas crueldades […] e sócios dos bens de suas pilhagens. Tão bem esses seis domam seu chefe que ele deve ser mau para a sociedade não só com suas próprias maldades, mas também com as deles.", dizia La Boétie (2008 [1982]: 31) alguns séculos antes e do outro lado da grande água que separava os *waradzu* dos *a'uwẽ*. Ao matar os *chefes* (que são dois e não um, o que os distancia "um" pouco da

Sabe-se que o segredo é um elemento fundamental dos cortes na rede da vida a'uwẽ-xavante. Ele separa homens de mulheres, separa graus de iniciação ao *Darini*, separa *famílias* umas das outras. O segredo precisa ser mantido – e quando isso não acontece, é necessário um esquecimento para que ele seja, em seguida, reproduzido novamente, como disse Apöwẽ (Polo Müller 1976). Mas a vida coletiva também demanda que o segredo vaze aqui e ali, como mostra Rosa Bueno (1998). Assim, há um jogo de aparentamentos e contra-aparentamentos, uma alternância pendular que movimenta a mito-história a'uwẽ-xavante.

Mas, para o segredo vazar, é preciso que siga encadeamentos gentificadores: não se revela um segredo para um *Waradzu* qualquer, somente para um que tenha sido capturado e familiarizado e, mesmo assim, não sem alguma desconfiança, conforme o que pressinto em minhas relações e as respostas cheias de despistes e evasivas. A distância que eu devia manter de certos segredos foi muitas vezes explicitada quando pediam ou esperavam que eu ficasse longe de algumas reuniões e conversas.

A transmissão de segredos parece ser gradual, aos pouquinhos, como fazem os velhos com seus conhecimentos fitoterápicos, transmitindo-os pouco a pouco para seus filhos, para companheiros de caça e mesmo para a antropóloga, como mostra Rosa Bueno (1998), porque tais conhecimentos contêm muito poder, podem ser nocivos. Mas precisam ser divididos a fim de não perecerem. Até para mim alguns poucos desses conhecimentos foram introduzidos, como quando algum *watsi'utsu* ou outra pessoa me apresentou alguma raiz ou erva medicinal, na hora de buscá-la na terra ou mesmo caminhando pelo cerrado. Ou como quando Vitório Wa'õmote e Adão Top'tiro

---

atualização do feitiço do Um) e seus comparsas, os A'uwẽ-Xavante buscam, por assim dizer, eliminar pela raiz uma perniciosa rede de contágio mimético. Isso faz sentido se for válido para eles o que vale no *Discurso da servidão voluntária*. "Esses seis [cúmplices do tirano] têm seiscentos que crescem debaixo deles e fazem de seus seiscentos o que os seis fazem ao tirano. Esses seiscentos conservam debaixo deles seis mil, cuja posição elevaram […]. Grande é o secto que vem depois e quem quiser divertir-se esvaziando essa rede não verá os seis mil mas o cem mil, os milhões que por essa corda agarram-se ao tirano" (La Boétie 2008 [1982]: 31-32). Assim, tudo se passa como se, matando os *chefes* e seus "amigos", os A'uwẽ-Xavante destruíssem um primeiro elo da corrente da servidão voluntária vinculando-a à origem do Estado. O qual, se está em potência nos seus dois *chefes*, está em ato nos "brancos" a quem aqueles se aliaram. E a quem continuam se aliando: por exemplo, numa aldeia por onde passei, presenciei uma visita de candidato a prefeitura que fez acordo com o *cacique*, combinando com ele a entrega de certa quantidade de mercadorias em troca dos votos da aldeia. Acontece que quem venceria as eleições seria outro candidato *com* quem algumas das pessoas daquela aldeia me disseram que votariam. Pois ainda que seus votos não tenham mudado todo o resultado da eleição, há ao menos um indício de que os eleitores a'uwẽ-xavante não são facilmente contagiados por seus *chefes*.

me contaram a história dos *Tsa're'wa*, de quem não se deve falar muito. Ou como quando o velho José Pedro, mesmo não sendo *Ai'utémanhari'wa*, ao ser informado de que eu tinha recebido este cargo de meu *ĩ'amõ* em outra aldeia, perguntou-me se eu conhecia o passo de dança específico deste palhaço e ensaiou ensinar-me, dizendo palavras em a'uwẽ-xavante que eu não compreendia. Aliás, como quando me ensinam a maior parte das histórias, técnicas e saberes de seu *dahöimanadzé*.

Pois parte importante de ser gente, *a'uwẽ*, é saber dividir, dividir-se, ser parte – *dahöiba* – de um corpo coletivo nebuloso (como um "fuzzy set"), porém capaz de encontrar certa ordem em alguns cortes na rede do contágio mimético, cortes como os das metades exogâmicas e das classes de idade – toda essa "organização social" que, como foi dito, nem os cães nem os *Waradzu* têm, apesar de seu pretenso coletivismo: um coletivismo sem cortes, sem freios ao contágio mimético, entregue ao feitiço do Um.

*

Ressaltei nos mitos do roubo do fogo da onça Jê a presença do jatobá que, na história contada por Adão Top'tiro, seria a toca da onça. A versão de Tiuré talvez cause estranheza ao afirmar que a brasa da onça estava escondida dentro de um osso. O estranhamento se dissipa ao se lhe comparar, por exemplo, a versão dos velhos de Pimentel Barbosa, que afirmam que o *ai'repudu* escondeu uma brasa dentro do crânio de um queixada assado (Sereburã et alii 1998: 57). Assim, resta o jatobá que, segundo a mesma versão, era também onde estava o foco do fogo da onça (Sereburã et alii 1998: 59).

Gostaria de remeter à história da origem dos clãs contada por Paulo César, segundo a qual haveria, no começo, dois pés de *'wamarĩ* – que ele chama de *cruzeiro do sul* - no centro da aldeia e, próximo a eles, um pé de jatobá, *a'õiwede.*

Não parece ser coincidência o fato de que um tanto quanto próximo à dupla de árvores de *'wamarĩ*, pau da pacificação e da aliança original entre os opostos a'uwẽ-xavante, apareça outra árvore, ligada à ferocidade predatória da onça – e ao poder do fogo – como um misterioso terceiro elemento. Presença da qual não obtive nenhuma explicação, cuja função na história não foi explicitada, ao contrário dos pés de *'wamarĩ,* dos quais saíram os pauzinhos que se transformariam em mulheres. Mas o seu sentido se manifesta se compararmos os dois mitos, já que o jatobá remete a uma potência predatória – o fogo – trazida de fora para dentro da aldeia. Assim, surge mais um indício da importância do terceiro incluído no jogo entre-dois dos A'uwẽ-Xavante.

***

***Watsiwadi***

Muito já foi falado sobre os *Tsa're'wa* ao longo da tese. Na etnografia sobre os A'uwẽ-Xavante eles primeiro apareceram sob a rubrica de *Wadzapari'wa* (Maybury-Lewis 1984 [1967]), que pode ser traduzida como "aqueles que nos esperam", "aqueles que nos vigiam" ou mesmo "aqueles que nos apóiam" - *dzapari* é traduzido por Lachnitt (2003) como "apoiar, vigiar, esperar, aguardar, incentivar", que ouvi sendo usado também para "assistir" - sendo considera uma maneira polida de se referir a esses entes pelos A'uwẽ-Xavante.

Maybury-Lewis, no capítulo e no subcapítulo sobre "Cosmologia" de sua monografia (1984 [1967]), considerou-os "espíritos" ligados à afinidade, devido a seu caráter dito "agressivo" e a sua relação com as máscaras *wamnhrõ* do *Danhono* (os *Wadzapari'wa* teriam interesse em capturar as máscaras, que devem ser vigiadas pelos *'ritéi'wa* no *mãra* – clareira ritual – para que isso não aconteça). Para o autor, isto seria um indicativo de que eles estariam ligados ao noivado ou casamento dos iniciandos, dada a cerimônia final do *Danhono* em que as futuras esposas são apresentadas aos jovens. Interessado em identificar o dualismo no pensamento a'uwẽ-xavante, Maybury-Lewis opôs os "espíritos" *Wadzapari'wa* aos espíritos dos mortos, com quem os A'uwẽ-Xavante manteriam relações amistosas, contatando seus parentes falecidos em sonhos ou pedindo-lhes auxílio para curas xamânicas.

Apresentei indícios de que esta oposição proposta por Maybury-Lewis não se aplica.

A relação amistosa dos mortos com seus parentes vivos vem, sim, ao encontro dos dados que apresentei e das conclusões que tirei a partir deles – lembrando, contudo, o estágio intermediário dos mortos na condição de *tsimihöpãri*, nada amistosa. Todavia, como visto, não são somente os mortos que aparecem em sonho aos A'uwẽ-Xavante.

Os *Wadzapari'wa*, por sua vez, não têm sua relação com os A'uwẽ-Xavante marcada simplesmente pela agressão (ainda que ela exista, como pontuarei), tampouco pela afinidade. Já indiquei aqui sua condição de *irmãos* potenciais, expressa no termo *watsiwadi.* Pontuei também sua condição original de parentes que intencionalmente se desgarraram, fazendo referência a mitos comparados por Fernandes (2005), segundo os quais teriam surgido ora a partir de um homem – tratado por Jerônimo como *bisavô* (Giaccaria e Heide 1975a: 228-9), cujo correlato é *ĩhi'rada*, "*avô* velho", "primeiro velho", "velho anterior", antepassado – e sua *família*, que mais tarde foram contatados por seus *irmãos,* os quais retornaram à aldeia e contaram sua história; ora a partir de

uma dupla de *cunhados* (isto é, afins entre si), tendo sido também seguidos pelo *irmão* de um deles, que relatou a história de volta à aldeia (Sereburã et alii 1998: 72-73). O que, por si só, não significaria que sua condição se manteria estável – e sabe-se que a estabilidade da pessoa é bastante incomum nestas paragens centro-brasileiras – e que não se tornassem, graças ao distanciamento, afins. Entretanto, jamais escutei de algum A'uwẽ-Xavante referências aos *Wadzapari'wa* como afins. Creio que seu lugar no além de pura potência não determine uma relação de parentesco (ou casamento) específica. Aliás, um mito que relatarei a seguir dá subsídios para isto, já que, a partir de um acordo com eles – ou de uma captura – o estabelecimento de laços com um *Wadzapari'wa* teria feito com que uma *linhagem* específica passasse a chamar o *Wadzapari'wa* de *avô.* Assim, portanto, se sua localização à distância não revela sua condição nas relações de parentesco potencial, ao se aproximarem (ou ao serem buscados), passam a ser referidos através de termos que remetem tanto à agnação e à germanidade quanto à cognação.

Além disso, chamá-los de "espíritos" seria considerá-los como reduzidos ao seu *dahöiba uptabi*, sendo que são muito mais do que isso. Como mencionado sobre os *Tsa're'wa*, eles teriam sido os únicos a manterem o poder transformista original da humanidade, sendo capazes de transformar seu corpo, *dahöiba*, em outros corpos, multiplicando-o, sem perder a capacidade de voltar a si. Márcio Tserehité, por exemplo, alertou-me certa vez que uma vespa que circundava a fumaça *cheirosa* das folhas que eu fumava – *tsiupdadzé* ("folha cheirosa") um combinado de *dzara'repa* (mama-cadela) com outra raiz que desconheço, usado como fumo e remédio pelos a'uwẽ-xavante – poderia ser um *Tsa're'wa* vindo me vigiar – *dazapari –,* já que eles apreciam este odor. Diz-se também que se transformam em pequenos colibris na mata, que *wadzapari* – vigiam-nos, assistem-nos. Eles também nos dão assistência ao cantarem o canto do jaó, alertando sobre perigos. Ou se transformam em animais de caça que se desdobram de seu corpo e se deixam abater, alimentando os caçadores[243]. Entretanto, sempre retornam à sua condição corporal humana, ainda que invisível cotidianamente, dada sua velocidade: dizem que não conseguimos ver os *Wadzapari'wa* porque são muito rápidos, o que remete a um dos sentidos da palavra *Tsa're'wa:*

243 O que ecoa a "dádiva animal" do Subártico, na qual há uma entrega da caça ao caçador, lida na obra de autores como Bird-David, Ingold e Brightman por Fausto (2002), à qual este contrasta os "animais em guerra" da Amazônia, ainda que lhe interesse "menos sugerir que os modelos da dádiva e

da reciprocidade têm relativamente uma produtividade menor na Amazônia, do que inserir a caça em um conjunto de relações predatórias entre

diferentes tipos de gente

" (2002: 11). Creio mostrar aqui que dar (um dos vetores da dádiva) e predar têm uma produtividade complementar no diálogo antropológico com gente do cerrado centro-brasileiro.

aqueles que nos ultrapassam. Outro sentido da mesma palavra pode ser também "aqueles que sabem", "que conhecem", "que dão a conhecer", "que manifestam", se considerarmos as traduções que Lachnitt (2003) dá para *tsa're* e acrescentando o sufixo *-'wa*. O que remete, por sua vez, à idéia de que dos *Wadzapari'wa* teriam vindo grande parte dos conhecimentos e tradições a'uwẽ-xavantes. Mesmo sendo tão mais potentes – super-humanos, eu diria –, ainda assim são chamados de humanos, *a'uwẽ*, ou mesmo *a'uwẽ uptabi*. Além das características de humanos originais, esses dados, como outros que mostro adiante, sugerem que o comportamento dos *Wadzapari'wa* em relação aos A'uwẽ-Xavante vai além da agressão – alterna-se entre os pólos da agressão e do auxílio, assim como o comportamento *a'uwẽ*.

Pretendo tratar destas questões a seguir: a relação de parentesco potencial com os *Wadzapari'wa* e o seu comportamento, elementos que elucidam a relação entre as gentes e a condição de gente.

*

Os *Wadzapari'wa*, apesar de não parecerem propriamente malévolos, dado o fato de também auxiliarem os A'uwẽ-Xavante, são considerados bastante perigosos. Afinal, seus poderes são muito grandes. Nas aldeias, diziam-me para tomar cuidado tarde da noite, caso resolvesse sair de casa por algum motivo (de necessidade fisiológica), porque corria o risco de me encontrar com algum deles em sua forma humana, já que não têm necessidade de dormir – procurei seguir à risca este conselho e, numa eventual impossibilidade de contenção, tentava ser rápido e não olhava para os lados. Entretanto, disseram-me que poderia não *acontecer* nada e que ele poderia simplesmente conversar comigo. Quem *tem wai'a*, que está avançado nos graus de iniciação do *Darini*, pode ter menos medo. Encontros fora da aldeia, contudo, podem ser ainda mais perigosos. O *cacique* Tseretsu, da Abelhinha, tinha várias histórias de caçador para contar a este respeito e costumavam repeti-las pela aldeia – com certa discrição, afinal o assunto é delicado, e jamais deveria ser abordado depois de escurecer. Certa vez seu cão de caça foi baleado na mata por um *Tsa're'wa*, segundo ele. Noutra ocasião, andando pela estrada de terra em direção a Sangradouro, foi interrompido por um grupo de homens *a'uwẽ* desconhecidos que queriam saber para onde ele ia, e se iria para a cidade, atacando-lhe com algum pó em seus olhos, tornando sua visão turva. Dizem que ele teria lutado com eles.

A impressão que tenho, desses encontros na estrada, é a dos *Wadzapari'wa* como vigilantes do proceder a'uwẽ-xavante: ir para a cidade é afastar-se do modo de vida propriamente humano, *a'uwẽ höimanadzé uptabi.* Ainda que os *Wadzapari'wa* – ademais, como os próprios A'uwẽ-Xavante – também possam ser encontrados nas cidades, como me foi dito. Provavelmente os

*Wadzapari'wa* corram menos riscos na cidade justamente por terem o poder de transformarem-se à vontade, continuando a ser *a'uwẽ uptabi.* Ainda assim, como diria Hipãrĩdi, o *ró,* o ambiente do cerrado, do Brasil Central, e toda sua complexidade ecopolítica (confira Cereda Gomide 2008) é o lugar dos *Wadzapari'wa* por excelência, lugar de seu modo de vida, *dahöimanadzé.*

Talvez essa condição de guardiães que zelam pelos humanos e vigiam os seus rumos tenha os levado a serem chamados de *anjos* por alguns A'uwẽ-Xavante[244], sobretudo os mais próximos à religião cristã. Foi assim que os chamaram um casal de antigos moradores da Abelhinha com quem conversei durante uma tarde nas dependências da missão salesiana de Sangradouro. Eles disseram, inclusive, que um dos padres que viveram na missão teve diversos encontros com *Tsa're'wa*, confirmando que eram anjos. Também me disseram que os *Waradzu* estranhavam ao saber que o *Wadzapari'wa* era *avô* dos A'uwẽ-Xavante sem, contudo, ter tido nenhum filho com eles.

Soube, todavia, que nem todos os padres tinham tão bom relacionamento com os *Wadzapari'wa*. Hipãrĩdi contou certa vez, na Abelhinha, a história de um padre que dizia que os *Tsa're'wa* não existiam. Então, numa noite, andando de caminhonete por uma estrada da terra indígena, viu-se cercado de uma multidão a'uwẽ-xavante de homens que não conhecia, todos pintados, de shorts – alguns pelados, frisou Hipa – e, atordoado, chegou em seu destino querendo saber de onde vinha tanta gente, não obtendo resposta. Passou a dar falta, diariamente, de quantidades de combustível de seu carro e, preocupado, foi aconselhado a buscar ajuda dos *Tsa're'watede'wa*, a *linhagem* dona dos *Wadzapari'wa,* que acabou trazendo solução para o problema. Segundo Hipa, esta era a *família* de Vitório, e aconselhou-me a procurá-lo se quisesse saber mais sobre o assunto.

*

Numa tarde, fui perguntar mais sobre isso a Vitório Wa'õmote. Ele se sentou junto a Adão Top'tiro, na sombra das mangueiras entre suas residências, para poder consultar o velho sábio sobre detalhes que pudesse desconhecer a respeito das histórias de antigamente, *duréihã watsu'u*. Os dois rememoraram e me contaram, então, a história dos *Wadzapari'wa*, com detalhes ausentes tanto das histórias de origem dos *Tsa're'wa* quanto daquelas em que se envolveram em guerras com ou contra os A'uwẽ-Xavante (Sereburã et alii 1998, Giaccaria e Heide 1975a, Fernandes 2005). A diferença principal era aquela que tratava de sua captura pacífica e da transformação de um deles em *avô*.

Foi iniciativa de um dos antepassados de Vitório estabelecer contato pacífico com os *Wadzapari'wa,* pois já haviam guerreado contra eles, como conta Jerônimo (Giaccaria e Heide

244 Fernandes tivera a mesma informação em tempo e lugar diferente, concluindo também, em crítica à Maybury-Lewis, que não fazia sentido caracterizá-los como unicamente de má índole perante os A'uwẽ-Xavante (2005: 90-91).

1975a). Este homem contatou-os e convidou-os para se apresentarem na aldeia. Os *Wadzapari'wa* começaram a chegar, então, vindos do mato. Neste ponto da narrativa, Adão Top'tiro apontava para as margens da aldeia Abelhinha, opostas ao semi-círculo de casas, mostrando de onde eles vinham, como se a aldeia de hoje fosse a aldeia antepassada. Os *Wadzapari'wa* chegaram pintados e enfeitados – como os A'uwẽ-Xavante –, sentando-se no pátio da aldeia em semicírculo oposto ao semicírculo dos homens a'uwẽ-xavante, que se sentavam seguindo a ordem de suas casas, de modo que, congregados, os dois grupos formavam um grande círculo no *warã.* (Note-se que esta formação se replica em outros momentos rituais a'uwẽ-xavantes, como nas danças dos *danhohui'wa* com os adolescentes: o grupo dos patrocinados formando um arco que se completa em roda com o arco do grupo dos patrocinadores. Os *Wadzapari'wa* eram bem maiores que os *a'uwẽ*, como os *danhohui'wa* são maiores que os *wapté*, eu diria). Então, no momento do encontro circular e pacífico dos *Wadzapari'wa* com os *a'uwẽ*, cada homem *a'uwẽ* se levantou e *pegou* pelo braço – *mrami* – um homem *wadzapari'wa* e o conduziu para sua residência. (Devo notar novamente que este movimento de *pegar* pelo braço é o mesmo que fazem os *datsimiwainhõ* adolescentes com os *danhohui'wa* que escolhem para seus *ĩtsimiwainhõ*, ou que fazem os amigos formalizados – mais velhos, neste caso – ao escolherem os seus novos *ĩ'amõ*). Pode-se crer, contudo, que estes homens que escolheram cada qual um *Wadzapari'wa* para levar para suas casas e familiarizarem-se com eles tornavam-se seus donos, *datede'wa*: há um relato de Jerônimo que fala a respeito de um "escravo" *tsa're'wa* que ajudou seu dono numa guerra contra os *Tsi'retede'wa* (Giaccaria e Heide 1975a), relato semelhante à continuação da história que Vitório e Adão me contavam. Entretanto, antes que tal guerra despontasse, todos os *Wadzapari'wa* – menos um – deixaram a aldeia, porque, como não precisavam dormir à noite, tiveram a chance de escapar de seus captores que, cansados, pegavam no sono. Somente um deles escolheu ficar, aquele que se tornaria *avô* da *família* de Vitório. Infelizmente, este super-humano morreria sem deixar filhos, vítima de um feitiço. Ainda assim, a *família* passou a ser *neta* e dona dos *Tsa're'wa, Tsa're'watede'wa.*

Vê-se que, apesar de pacífico, este contato envolveu um tipo de predação que impunha uma certa agressão contra a liberdade dos *Wadzapari'wa*, capturando-os e tornando-os cativos, *danhimidzama*. Se não fosse assim, não seria necessária a vigilância noturna para que não fugissem – vigilância que não teve como vencer os poderes de vigília dos *Wadzapari'wa*. Somente um deles aceitou esta – por assim dizer – agressão, aceitou pacificamente ser predado, entregou-se a seu dono: aquele dono que teria sido o primeiro a tomar iniciativa do contato. Tornou-se, assim, parente: *avô*.

*

É tentadora a analogia entre os *Wadzapari'wa* e os *danhohui'wa*: ambos são, para seus pupilos, preceptores da tradição a'uwẽ-xavante. Sua superioridade hierárquica, contudo, não impede de serem, de algum modo, predados por aqueles que aprendem com eles: esses tomam-nos pelo braço, exigindo deles uma entrega pessoal.

Este movimento de predação também é semelhante à captura de outros *danhimidzama*, como eu, que devem se entregar voluntariamente a ela. Devem optar por servir voluntariamente aos *a'uwẽ*. Uma servidão voluntária que me parece, contudo, diversa daquela apresentada por La Boétie num quesito importante: a potencial inversão hierárquica. Aqui atuam aqueles elementos da entre-corporalidade que acrescentam à hierarquia uma dose de mutualidade e reciprocidade e, inserido na *família*, este cativo torna-se não um mero parente, mas um parente superior: um *avô*. Existe não só a familiarização como também inversões de poderes, já que o *Wadzapari'wa* capturado era muito mais forte e mais vigilante que seus "senhores", sendo capaz de lutar sozinho uma guerra contra os *Tsi'retede'wa*, como conta Jerônimo e como diria Vitório: "como o Rambo", personagem heróico de filmes de ação militares. Um super-herói, por assim dizer, que, mesmo tendo falecido, garantiria uma relação pacífica entre os *Tsa're'watede'wa* e os *Wadzapari'wa*: estes muito mais poderosos que aqueles, estes que são imitados em seus ritos e saberes, contagiando os A'uwẽ-Xavante.

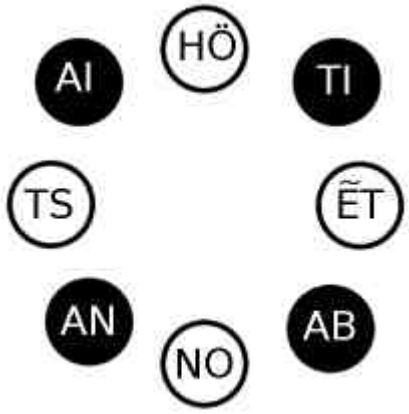
*

Penso que este elemento de inversão hierárquica seja atuante em diversas formas de relação entre pessoas e pessoas morais presentes no modo de vida a'uwẽ-xavante. Como nas relações entre clãs, por exemplo, como já argumentado. Ou, para dar um exemplo dos mais familiares, na relação entre *irmãos*, quando o mais novo serve o mais velho e é acolhido por este, inclusive podendo servir-se de sua esposa. É uma espécie de toma-lá-dá-cá ou, para falar em termos mais rigorosos, um vínculo em que ambos os interatores têm tanto a liberdade de participar quanto a obrigação de dar, receber e retribuir: é da própria operação da dádiva e de seus paradoxos constitutivos, em termos maussianos, que se trata este jogo de hierarquizações recíprocas e instavelmente desequilibradas.[245]

245 Sobre este paradoxo, remeta-se à discussão a respeito da dádiva em trabalho anterior (Falleiros 2005), sobretudo a partir da comparação entre os argumentos de autores como França Filho (2001) e Marcos Lanna (2001). França Filho apresenta a retomada de uma teoria da dádiva pelo grupo de *La Revue du MAUSS* apontando seu caráter dual ou mesmo paradoxal: a dádiva seria o nexo entre interesse e desinteresse, obrigação e liberdade. Nesse sentido, afirma opor-se a certa visão unilateral da dádiva que a reduz a "um suporte para uma cultura política do mandonismo" (França Filho 2001:1). Entretanto, não se deve obliterar as relações de poder envolvidas no dom se, como diria Mauss, o doador,

E ainda que não haja sempre uma inversão, aqueles que servem hoje serão servidos amanhã com o passar do tempo e da idade, tornando-se adultos, *pais*, *sogros*, *avôs* e velhos.

A figura que os A'uwẽ-Xavante nos oferecem para a compreensão desta cadeia predatória é menos a pirâmide – tradicional arquitetura das hierarquias de poder traçadas pelo senso comum "euro-americano" – do que o círculo. Círculo que se manifesta de maneira mais ordeira não no parentesco, mas no paraparentesco, na relação entre as classes de idade, que formam entre si um anel de "troca generalizada" – pelo qual circula a Casa dos Adolescentes – projetado no tempo, havendo o retorno do passado ao presente. Tal circuito é imaginável conforme o gráfico abaixo (anti-horário, no qual as classes de idade de metades agâmicas antagônicas são apresentadas como círculos brancos e pretos alternados, cujas siglas neles inseridas remetem às iniciais das classes[246]):

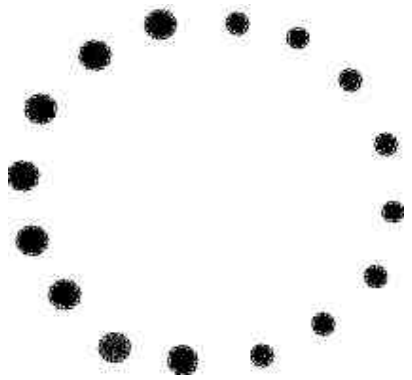



Este círculo temporal das classes de idade não deve ser confundido com a figura a seguir, a

através da dádiva, "tem poder sobre o beneficiário" (Mauss 2003: 198), sugerindo "uma superioridade política e moral implícita no ato de dar", ligada também ao ato de tomar a iniciativa (Lanna 2001: 10). Acontece que, na economia simbólica da predação a'uwẽ-xavante, a iniciativa encontra-se muitas vezes nas mãos do tomador, do predador. De modo que eu arriscaria sugerir que a predação tem um elemento de contra-poder. Leve-se em conta a crítica de Lanna (2005) à noção de ausência de reciprocidade da chefia ameríndia de Clastres, no sentido de que dádivas unidirecionais podem envolver contra-dádivas também unidirecionais – isto é, não tanto uma troca quanto fluxos de dádivas em direções opostas que não se cancelam reciprocamente, gerando dívida dos dois lados (um endadivamento recíproco, eu arriscaria). Por outro lado, se o Estado é, como propõe Lanna, endividado e, portanto, dadivoso, a predação parece constituir um movimento contra o Estado. Se não há Estado propriamente institucionalizado, havendo uma "região do poder" de onde fluem dádivas (Lanna 2005), pode-se ver na predação uma atitude de inversão – e captura – deste poder da dádiva.

246 Nodzö'u ("do milho"), Abare'u ("do pequi"), Ẽtẽpa ("pedra chata"), Tirówa (tipo de flecha), Hötörã (tipo de peixe), Ai'rere (tipo de arbusto), Tsada'ro ("raio de sol") e Anorowa ("estrume"). Esta seqüência é a dos "Xavante Ocidentais", cuja diferença em relação à dos "Xavante Orientais" (Maybury-Lewis 1984 [1967]) será tratada no próximo capítulo.

roda formada pelo encontro entre dois anéis de corpos pessoais singulares:



O anel dos grandes *Wadzapari'wa* e dos (comparativamente) não tão grandes *a'uwẽ* – ou o semicírculo dos *danhohui'wa* que, maiores, patrocinam os *wapté*. No entanto, nessas rodas também manifestam-se, entre seus arcos opostos, inversões hierárquicas: os menores capturam os maiores, pegando-os pelo braço, seja ao se adonarem dos *Tsa're'wa*, seja ao tomarem seus *padrinhos* especialmente escolhidos por eles (adolescentes) como *datsimiwainhõ.*

Participar dessas inversões, num pêndulo pessoal entre a condição de predador e a condição de presa, parece ser mais um elemento constitutivo da gentificação a'uwẽ-xavante.

***

***A'uwẽ uptabi***

O nome *A'uwẽ Uptabi* foi traduzido por Giaccaria e Heide (1972) como "povo autêntico". Nesse sentido, referiam-se a uma espécie de etnônimo a'uwẽ-xavante, de modo a incluir toda uma população que é comumente chamada pelos *Waradzu* de "Xavante" e que assim também costuma se auto-denominar em suas relações com os *Waradzu* – e com outros povos indígenas, balizadas, contudo, por suas relações com a "sociedade envolvente" *waradzu*, que constituiu-les um novo campo de ação política indigenista a partir do qual os povos indígenas são vistos a partir de uma semelhança político-jurídica. Mas já se pode adiantar que em sua relação com outros povos da perspectiva das histórias de antigamente – que, como visto com Lopes da Silva (1984: 202-3), englobam tanto o passado "histórico" (cruzado com o histórico oficial do "contato" com a "sociedade envolvente", e mesmo anterior ao "contato pacífico") quanto o passado "mítico" –, os A'uwẽ-Xavante se hétero-denominavam *Waradzu 'Rãiprére, Waradzu* da cabeça avermelhada, uma

referência a suas pinturas distintivas. Conforme me diriam os próprios A'uwẽ-Xavante, isto seria uma referência ao modo como as outras gentes os veriam: como estrangeiros da cabeça avermelhada.

Vale ressaltar que o etnônimo "Xavante" tem uma origem colonial remota (Ravagnani 1978), quando abrangia uma série imprecisa de povos. Segundo Maybury-Lewis, o nome "Xavante" "era aplicado indiscriminadamente a diversas tribos do cerrado", e acabou restrito a três grupos, os Oti-Xavante (localizados em SP), os Ofaié (Opaié)-Xavante (localizados no MS) e os "Akuen-Xavante". Entretanto, a alcunha Akuen aplicada aos "Xavante" é um termo que indica tanto os Xerente quanto os "Xavante", sendo originário do Xerente, "para se referir à sua língua e como autodenominação" – "O correspondente Xavante [...] é A'uwẽ" (Maybury-Lewis 1984: 40). Tendo isso em vista, evitando confusões terminológicas, optei pelo uso do termo A'uwẽ-Xavante nesta pesquisa.

Os próprios A'uwẽ-Xavante, ainda que se autodenominem *Xavante*, costumam referir-se a si mesmos como *A'uwẽ* ou *A'uwẽ Uptabi*. *A'uwẽ*, como indicado, tem na idéia de "gente" sua tradução mais aproximada, de modo que *a'uwẽ uptabi* queira dizer algo como "gente mesmo", "gente propriamente dita". A opção pela falta ou pelo acréscimo do qualificativo *uptabi*, como apresento adiante, pode ser relativa – isto é, relacional, dependento de quem é o interlocutor ou a alteridade de referência. De modo que pode englobar, de acordo com a situação e a enunciação, outros povos indígenas e até mesmo os *Waradzu*, como nas já citadas histórias de Sereburã e outros narradores a'uwẽ-xavante (1998), quando reconhecem surpresos que *Waradzu* é *gente* também.

O ponto de referência para o tornar-se gente, humano, pode ser situado nos próprios A'uwẽ-Xavante como sujeitos. Mas com um porém: este ponto de referência é tão instável quanto a condição de sujeito encontra-se sempre em devir, em vir a ser, em *virar*.

Portanto, falar em "autenticidade", em "povo autêntico", só pode ser considerado válido se sua autenticidade, como já dito anteriormente, levar em conta sua própria heterogeneidade, orientada pela captura de poderes cuja origem está sempre além de si mesmos.

*

David Maybury-Lewis (1984 [1967]) já teria apontado para a heterogeneidade na diferença entre "Xavante Ocidentais" e "Xavante Orientais". Além das variações "dialetais", haveria, como já sugerido, uma suposta mudança na regra exogâmica – sobre a qual acredito já ter dado apontamentos suficientes no capítulo anterior, a respeito das transformações nas relações entre os clãs e o terceiro incluído entre-dois. Há ainda na distinção entre "Orientais" e "Ocidentais" a referência a uma explícita alteração na ordem de algumas "classes de idade" em seu esquema

circular de sucessão, mas sem alterar a composição das metades agâmicas formadas por elas. Essa diferença notável é realçada no capítulo seguinte como efeito da necessária instabilidade na ordem e recusa da unificação do corpo político, manifesta em um dos aspectos mais ordeiros da organização a'uwẽ-xavante, as classes de idade.

Em termos mais ou menos geográficos, Aracy Lopes da Silva distinguiu, como também já foi sugerido, três "grupos" a'uwẽ-xavantes. O "mais tradicional" (terras de Areões e Pimentel Barbosa) – associado a importantes pontos de origem e travessia do entre-rios centro-brasileiro, de modo que a proximidade da origem geográfica também os torna mais próximos da origem tradicional –, o dos "crentes" (na área de Parabubure e na do rio Couto Magalhães) e o dos "católicos" (terras de São Marcos, Sangradouro e também Parabubure). Tal divisão geográfica foi baseada no percurso histórico de contato dos A'uwẽ-Xavante com o Estado brasileiro e com missionários religiosos (Lopes da Silva 1986: p. 35–44).

Outros pesquisadores teriam identificado uma separação populacional entre três "subgrupos": *A'uwẽ aptseniwimhã*, *A'uwẽ marãiwatséde* e *A'uwẽ norõtsu'rã* (adapto a grafia dos autores à usada ao longo da tese). Cada "subgrupo" sendo definido como "um conjunto de famílias [que] historicamente mantiveram alianças políticas e celebraram casamentos entre si" (Leeuwenberg e Salimon 1999: 23). Em campo pude notar que estes "subgrupos" referem-se a características geográficas, respectivamente, das regiões de Pimentel Barbosa, Marãiwatséde (que se traduz por "selva ruim") e Parabubure (mais precisamente à aldeia de Couto Magalhães, chamada de Norõtsu'rã, termo para "coco de babaçu", provável referência à existência deste fruto na região), mas poderiam ser mais de três, conforme o informante. Sua separação no passado pode ter tido alguma influência na distinção entre "Ocidentais" e "Orientais" proposta por Maybury-Lewis (creio haver uma proximidade entre o que seriam os *aptseniwimhã* e o que seriam os "Orientais"), mas as migrações interaldeãs têm sido intensas (Vianna, 2001:105) e ainda hoje se confirmam. Alguns informantes dizem haver características distintivas entre tais "subgrupos", outros dizem que já está *tudo misturado*. Tseredzaró uma vez me disse que, antigamente, quando esses "subgrupos" se encontravam, eram como varas de porcos do mato: guerreavam entre si. Mas hoje isso teria mudado muito com as intermigrações. Ainda assim, é possível encontrar na Aldeia Belém, por exemplo, quem diga que aquela terra indígena não pertence a eles, que seriam majoritariamente *a'uwẽ marãiwatséde*, e sim aos *a'uwẽ de Pimentel*. Portanto, esses qualificativos, além de apontar para uma fragmentação guerreira contra-estatal, também sugerem hierarquizações (*donos* e não-*donos* da terra) que podem estar associadas às graduações entre os pólos *a'uwẽ* e *a'uwẽ uptabi*.

Pois outro elemento aparece para compor a tensão entre unidade e fragmentação. Sabe-se que o significado do termo *a'uwẽ* pode ser o de "gente" que, adjetivado com o enfático *uptabi* levaria à uma idéia de "gente verdadeira", gente mesmo. Mas exatamente a este respeito notam-se discordâncias sobre a legitimidade do uso do ajetivo *uptabi* entre os *a'uwẽ*.

*

*A'uwẽ uptabi* apareceu-me como uma noção que pode ter no mínimo dois sentidos diversos, conforme quem enuncia. A maioria dos a'uwẽ-xavante com quem conversei nas aldeias em que circulei disseram-me que *a'uwẽ uptabi* é o "povo Xavante" como um todo, diferente de outros povos indígenas (que também seriam *a'uwẽ*). Nesse sentido, *a'uwẽ uptabi* seriam tanto aqueles que de fato seguem as tradições dos antepassados quanto aqueles que não se deixam perder no modo de vida "não-índio", *waradzu*. A ênfase na relação com os antepassados vai ao encontro do que disse Graham ao mostrar como o líder Warodi e outros habitantes de sua aldeia em Pimentel Barbosa atualizaram ritualmente um sonho mítico afim de identificarem-se com a "verdadeira" gente, herdeira dos ancestrais (Graham, 2003 [1995]).

Em outro trabalho, Graham (2005: 629) complementa esta afirmação, conectando o caráter a'uwẽ-xavante à manutenção de sua "cultura" ou "modo de vida" - *dahöimanadzé* – em referência ritual ao princípio da vida a'uwẽ-xavante. Além dos rituais, alguns marcadores desta diferença, prossegue a autora, expressam-se em pinturas, cortes de cabelo etc. Isto é, técnicas de transformação do corpo que fazem referência à origem, que levam "comunidades" rivais a reclamarem sua originalidade em relação a outras. Ou, para falar nos termos de Maybury-Lewis (1984 [1967]), "facções" rivais poderiam expressar sua primeiridade em relação a outras a partir dessas práticas.

Ainda assim, esta rivalidade, ou esta expressão de superioridade, pode dividir os próprios A'uwẽ-Xavante através de outro mecanismo. Um mecanismo que trata, a meu ver, de uma reivindicação da parte do todo, através de um englobamento hierárquico. Afinal, como já indicado, alguns A'uwẽ-Xavante consideram-se *a'uwẽ uptabi* a partir de certos princípios que lhes são peculiares.

*

Na terra indígena de Sangradouro me disseram que *a'uwẽ uptabi* não era uma denominação genérica de todos os A'uwẽ-Xavante e sim uma característica original de determinadas *linhagens* que possuiriam uma grande capacidade de pacificação e adoção de pessoas desgarradas de suas *famílias*, fossem virtuosas (generosas, respeitadoras) e não fizessem bruxaria. Isto sempre foi muito enfatizado por meu *irmão mais velho* Hipãrĩdi e *família*, incluindo parentes seus por afinidade.

Vitório, seu *cunhado* (*ĩtsa'omo*) disse-me que às vezes, por inveja, outros A'uwẽ-Xavante fazem guerra aos *a'uwẽ uptabi* e, reagindo, os *a'uwẽ uptabi* procuram eliminar aqueles que não o são, mas nunca conseguem, e estes *a'uwẽ* proliferam-se novamente.

Não é em todo lugar que se encontram *a'uwẽ uptabi*. Segundo Tseredzaró, *sobrinho* de Hipa, por exemplo, nem todas as pessoas que visitamos juntos em nossa viagem por diversas aldeias e terras indígenas a'uwẽ-xavantes eram, de fato, *a'uwẽ uptabi*. Encontrara alguns parentes que podia dizer serem mesmo *a'uwẽ uptabi*, dado o conhecimento que Tseredzaró tinha a respeito da *decendência* daquele e suas conexões "genealógicas", mas não podia dizer o mesmo a respeito de quem não conhecia as histórias familiares. Pois a expressão da originalidade se dá através do traçado do parentesco em direção a origem.

Na aldeia Abelhinha, os velhos Adão Top'tiro e seu *irmão mais velho* Dutsã, que viera da terra indígena de Parabubure em visita, reiteraram que não era apenas lá que se encontravam os *a'uwẽ uptabi*, mas em outros lugares, como Parabubure, por exemplo... Além do espalhamento geográfico restrito e da delimitação da *linhagem*, os *a'uwẽ uptabi* também se encontram entre seus afins. Vitório, *genro* de Top'tiro, seria *a'uwẽ utpabi* como um deles, por pertencer a uma das duas *famílias* que se casam entre si *desde a origem*.[247]

Segundo Vitório, com quem tive várias conversas a respeito, tornar-se *a'uwẽ uptabi* é um processo longo: vem da origem. No seu caso específico, uma origem ligada à região de Pimentel Barbosa (dos a'uwẽ *aptseniwimhã*), de onde teriam vindo seus *bisavós*. O que não impede que, neste caso, seu sogro, Adão Top'tiro, seja um enfático *a'uwẽ uptabi*, ainda que os antepassados dele sejam associados a Parabubure (e aos *a'uwẽ norõtsu'rã*) onde, segundo também o velho Dutsã, viveriam muitos *a'uwẽ uptabi*.

Note-se, no entanto, que o argumento destes *a'uwẽ uptabi* é ligeiramente diferente daquele que ouvi de outras pessoas: segundo elas, os moradores desta ou daquela terra indígena a'uwẽ-xavante seriam *a'uwẽ uptabi* não por pertencerem a *linhagens* específicas mas sim por não abandonarem o modo de vida a'uwẽ-xavante em direção ao modo de vida *waradzu*. Em Belém, por exemplo, muitas pessoas diziam isto em defesa dos moradores de Pimentel Barbosa, Areões e Marãiwatséde: seriam persistentes em relação às tradições a'uwẽ-xavantes. Ao dizer isso, pareciam supor que outros A'uwẽ-Xavante teriam cedido demais ao modo de vida *waradzu*.

247 Talvez esta característica fortemente endogâmica, ainda que sob a égide da exogamia de metades, tenha gerado alguns dos casamentos "anormais", "incomuns" ou "raros" identificados por Vianna (2001: 117), como a "troca de irmãs", entre habitantes da aldeia Abelhinha ou pessoas ligadas a esta aldeia, se comparados aos demais casamentos de Sangradouro nos dados coletados pelo autor.

Seria tal divergência de discursos apenas uma questão de ênfase em partes que se somam no mesmo tipo de argumento ou, como em outros casos, seriam tomadas de perspectivas diversas em relação à mesma estrutura relacional, uma enfatizando seu aspecto prescritivo e a outra seu aspecto performativo?

Talvez não seja uma questão de optar pelo prescritivo ou pelo performativo, mas sim uma questão a respeito de qual princípio engloba qual segundo cada perspectiva.

Na perspectiva dos *a'uwẽ uptabi* especiais, é prescrita a relação da linhagem com a origem, mas ainda assim pode-se entrar para uma *linhagem a'uwẽ uptabi* através da adoção: ou seja, o elemento prescritivo engloba o performativo, mas não o elimina. O indicativo disto está na característica fundamental dos partidários desta noção suplementar de *a'uwẽ uptabi*: seu costume maior de *pegar* (*mrami*) e *acolher* estranhos, familiarizando-os. Pois, naquela palestra que ouvi de Adão Top'tiro e Dutsã, com a ajuda de um intérprete, disseram-me que eu, agora, era *a'uwẽ uptabi* como eles, conforme estes mesmos princípios, afinal, eu tinha entrado para a *família* deles. Ou seja, a relação com a origem é, neste caso, performativa, mas depende de uma adesão a um caminho "genealógico" prescrito: ao entrar para sua cadeia alimentar de filiação e aparentamento, adquiri uma relação privilegiada com a origem. Tamanho privilégio faz com que se demandem de mim grandes responsabilidades.

Este englobamento não quer dizer que aqueles preceitos elencados no capítulo anterior a cerca dos rituais narrativos de aparentamento não operem aí. Retome-se sua característica: as distâncias "verticais", por assim dizer, entre as pessoas numa cadeia de filiação, sofrem encurtamentos semelhantes ao processo de aparentamento "horizontal" (entre *primos* que se tornam *irmãos*, por exemplo). Tal englobamento quer dizer somente que, aos olhos destes *a'uwẽ uptabi*, nem todos os A'uwẽ-Xavante podem estabelecer uma relação propriamente dita (*uptabi*) com a origem através da reiteração de sua própria herança linhageira e outros rituais e técnicas corporais e que, para terem uma relação com tal origem, precisam se aproximar daqueles que já têm uma relação privilegiada com ela. De preferência, serem adotados por estes. Isto não quer dizer, perceba-se, que para eles os demais não sejam capazes de estabelecer relação com a origem, mas sim, imagino, que não sejam capazes de estabelecer uma relação propriamente dita com a origem: uma questão de ênfase e grau em relação à "posição de sujeito" (Viveiros de Castro 1996) de uma perspectiva.

Estes *a'uwẽ uptabi* especiais reconhecem sua distinção em relação aos outros A'uwẽ-Xavante como uma distinção decididamente hierárquica. Além de afirmarem que, antigamente,

todos os *chefes* eram *a'uwẽ uptabi*, dizem que constituem-se como um *escalão* ou uma *classe* superior. Certamente não no sentido de "classe social" como concebem as sociologias de Marx, Durkheim ou Max Weber. Afinal, sua superioridade está condicionada por sua capacidade estendida tanto de capturar – *pegar* e *acolher* – quanto de pacificar, no que operam mecanismos de generosidade já abordados – como aqueles do *'Wamarĩtede'wa* – em suma, uma capacidade de magnificar-se.

*

Antes de explicitar a questão da *classe* ou *escalão* superior, algumas palavras sobre o *'Wamarĩtede'wa.* Este é o cargo ritual ao qual essas *famílias a'uwẽ uptabi* associam-se: o do responsável por pacificar a aldeia em caso de guerra civil.

Na aldeia Belém, conversando com um oficiante do cargo *'Wamarĩtede'wa* e homem de prestígio na aldeia, não obtive nenhuma informação a respeito da noção suplementar de *a'uwẽ uptabi* – de fato ele pareceu intrigado quando lhe perguntei se *a'uwẽ uptabi* teria algum sentido diverso de *povo Xavante*. Ele, assim como outros na aldeia, quando pedi-lhe mais detalhes, afirmou que *a'uwẽ uptabi* é aquele que realmente vive os costumes originais a'uwẽ-xavante, mas não fez nenhuma menção a uma parcela especial de pessoas.

Ainda assim, este cargo é tido por aqueles que defendem uma categoria superior de *a'uwẽ uptabi* como marca de sua característica original.

Nesse sentido, o contágio em relação ao cargo pode ocorrer, por sua vez, através do aparentamento por afinidade: segundo o que me explicou Adão Top'tiro sobre sua *ĩtsarina'rada* (cadeia alimentar de aparentamento e *descendência*), ela seria dos *Pahöri'watede'wa* e a *família* de seus afins – a de Vitório – seria *'Wamarĩtede'wa.* Ainda assim, aproveitando estratégias de cognação conjugadas à possibilidade de transferência de prerrogativas entre linhagens (Polo Müller 1976, Lopes da Silva 1986 [1980]), alguns *descendentes* de Top'tiro podem consierar-se *'Wamarĩtede'wa*. Percebe-se que, portanto, entre esses *a'uwẽ uptabi*, que o poder do aparentamento por cognação é reforçado. Eu diria que reforçado por uma idéia de origem comum.

*

Já a idéia de que existem escalões diferenciando os A'uwẽ-Xavante foi expressa por Bernardina 'Rẽnherẽ (2010: 42) a respeito das funções do *'Wamarĩtede'wa*, o dom de bolos para aplacar o choro dos elutados: quatro dias após o falecimento de pessoa "idosa" ou "importante", um bolo grande é preparado pr pessoa indicada por membros do "primeiro escalão da aldeia".

Vitório, por sua vez, afirma que os *a'uwẽ uptabi* são "como gente de primeira classe". "Tem

a segunda classe, a terceira e a quarta" - esta última seria a dos que só querem brigar a fazer bruxaria. Não me informou, contudo, quais seriam as *classes* intermediárias. De qualquer forma, Vitório manifestou que o uso deste vocabulário era dito para mim, servia para que eu os compreendesse a partir de termos que ele sabe serem *waradzu* (como a idéia de classe), não uma tipologia propriamente a'uwẽ-xavante – ainda que a maneira de se expressar repercuta, por exemplo, a formulação a'uwẽ-xavante destacada no capítulo anterior sobre *primos* de "terceiro e quarto" graus: existe uma coextensão entre estas operações e as aproximações do parentesco certamente estão relacionadas ao tornar-se *a'uwẽ uptabi*.

Por outro lado, Vitório reconhece que os demais A'uwẽ-Xavante não admitem que não são *a'uwẽ uptabi*. Segundo ele, eles se baseiam em apenas um dos sentidos da expressão que, para ele, também é correto, mas não diz tudo: *a'uwẽ uptabi* é o *povo Xavante* em contraste com outros povos.

Ele completa dizendo que este sentido da expressão não valeria somente para os próprios A'uwẽ-Xavante, mas para todo e qualquer *a'uwẽ aimãwi*: cada povo considera-se *a'uwẽ uptabi* – gente propriamente – em relação aos outros povos, tratando-os como *a'uwẽ aimãwi*. "Kayapó, Karajá, Nambiquara, Bororo, Guarani" etc., disse-me, cada um considera a si como gente mesmo e os demais como outras gentes. Afirmação que mostra uma nítida consciência perspectivista, todavia estendida somente para aquelas entidades atualizadas enquanto *a'uwẽ*. O que tende a excluir, por exemplo, a corporalidade humanóide dos macacos assassinos (incapazes de dialogar), os cães (com sua imoralidade, sua desorganização, seus pêlos), a onça (com seu egoísmo e ferocidade), deixando numa margem duvidosa os *Waradzu* (podem até ser gente, mas ocupam uma perigosa posição sobre a paragem do pleno poder).

É bom notar, ainda, que o fato de outras *lihagens* A'uwẽ-Xavante não terem, aos olhos destes *a'uwẽ uptabi*, uma relação de aparentamento propriamente dito com a origem, não os torna *a'uwẽ aimawi*. Hipãrĩdi negou quando perguntei-lhe se aqueles que não são *a'uwẽ uptabi* teriam se originado a partir de outros povos.

Reforce-se que a superioridade destas *linhagens* especiais não é admitida pelos demais A'uwẽ-Xavante. Os *a'uwẽ uptabi* especiais dizem, contudo, que os outros sabem disso. Vitório me disse que mulheres que não são podem querer ter *filhos* com os *a'uwẽ uptabi*, apesar destes evitarem se casar com quem não é *a'uwẽ uptabi.* O marido de uma mulher que tem relações com *a'uwẽ uptabi* pode querer dar cabo do *filho* dessa união sexual, mas o *pai* o *acolhe*, não deixa que ele morra. Este *filho* se casa, então, com uma mulher *a'uwẽ uptabi* e assim segue-se o processo. Nas *famílias a'uwẽ uptabi* também podem existir "irmãos briguentos", por exemplo, "de cinco, três são

briguentos", mas de praxe os *a'uwẽ uptabi* são os que buscam a paz, não fazem fofoca etc.

Tais percalços não impedem esses que se afirmam *a'uwẽ uptabi* de colocarem em movimento seu impulso magnificante. Acredito que a própria Associação Warã – em seu movimento de circulação por diversas terras indígenas e aldeias, suas várias alianças políticas, suas propostas macro-cosmopolíticas e sua capacidade de entrar em contato com estrangeiros e mesmo *acolher* antropólogos (como eu) – esteja exercendo este papel de *a'uwẽ uptabi*, como uma pessoa moral magnificada. Assim como o chefe ameríndio clastreano, contudo, seus membros estão sempre sendo cobrados e às vezes acusados de uma proximidade muito intensa com os *Waradzu.* De modo que este caso, tratado como de extrema gentificação e como grau máximo de autenticidade *a'uwẽ uptabi*, é exatamente aquele em que as relações exteriores se fazem mais presentes, com sua capacidade de capturar e acolher e sua forte proximidade com estranhos que, por outro lado, lhe trazem o perigo do contágio pela alteridade extrema.

*

Recapitulando, uma das formulações da noção de *a'uwẽ uptabi* soa como um marcador distintivo (*nós*, *os Xavante*), que pode ser perdido por quem não tem a conduta correta ou se aproxima demais dos *Waradzu*; outra soa como uma maneira de distinguir os a'uwẽ-xavante especiais (generosos e hospitaleiros predadores, em contato intenso com o estrangeiro...) dentre os outros. Há uma disputa pelo acesso legítimo ao poder que se trava na atualização da origem, mas de dois modos diversos. Um conflito entre a insubmissão de uns e a superioridade de outros.

Questão semelhante foi abordada por Coelho de Souza para os Jê (2001, 2002), sugerindo a diferença entre "humanos" e "humanos de verdade" como compreensível a partir do englobamento hierárquico do contrário.

Havendo um contraste hierárquico englobante a partir de uma categoria de exclusividade como a de *a'uwẽ uptabi*, a noção de "englobamento do contrário", neste caso, faria sentido dentro da proposta lévi-straussiana (1975[1958])) como a transformação de uma oposição diametral numa oposição concêntrica. Desse modo, uma diferença de cada parte a respeito da relação com a origem estaria misturada a uma diferença inclusiva e de escala que poderia ser associada à noção de pessoa magnificada como repensada por Sztutman (2005) e Fausto (2008). Os *a'uwẽ uptabi* especiais seriam uma espécie de donos máximos da capacidade de gentificação. Este estado de coisas, ou melhor, de pessoas com mais acesso ao poder, devido a sua relação especial com a origem, pode ser comparado com a remissão feita por Fausto (2008) àquele momento característico de certas ontologias ameríndias no qual ocorre a inflexão entre o mundo mítico das transformações

descontroladas que precedem diferenciações definitivas (mas não irreversíveis) do mundo pós-mítico, momento aludido por Lévi-Strauss (1988) e Viveiros de Castro (2006). Fausto também associa às relações com a origem e com a magnificação o poder de adoção, que está claramente presente na definição especial de *a'uwẽ uptabi*. O adotado é, de certo modo, um contrário englobado. Mas englobado a partir de uma efetiva encorporação, uma participação substancial ou, melhor, parescencial (para retomarmos a idéia de Maia Andrade 2007) – e não por laços "enfraquecidos" ou "sociais"[248].

Isso posto, retornemos à noção mais elementar de gente, *a'uwẽ*. É possível dizer que, dependendo da relação e do momento, um *waradzu* (estrangeiro, "branco") como eu pode ser tratado como *a'uwẽ* (ou *a'uwẽ uptabi* num sentido mais lato) desde que capturado e contagiado pelos modos *a'uwẽ*: ser membro de uma classe de idade (*Ẽtẽpa*, no meu caso), participar dos rituais, entrar em relações de apadrinhamento e amizade formalizada, ser adotado por uma *família* a'uwẽ-xavante, fazendo parte de sua metade exogâmica (*Poredza'ono*) etc. E assim, ser também chamado de *a'uwẽ* e mesmo de *a'uwẽ uptabi*.

***

**Para um perspectivismo *a'uwẽ uptabi***

Conhecendo-se essas características da humanidade a'uwẽ-xavante, tem-se a impressão de que se vive uma maneira muito peculiar de perspectivismo.

Mostrou-se que diversas formas de alteridade têm uma relação incompleta com a capacidade de assumir uma perspectiva – ainda que seu poder predatório mantenha sempre a ameaça viva. Todas são dotadas de uma "cultura" - *dahöimanadzé* – diferente, característica de cada espécie, de cada corporalidade específica, o que coloca a "cultura" em identidade com o habitus, o saber fazer e as técnicas do corpo: cada espécie tem sua "cultura" particular, o que não as torna propriamente humanas – *a'uwẽ* – provavelmente nem para si mesmas, dado que não se sabe se vêem mundos diferentes a partir de uma mesma visão de mundo. São potencialmente humanas em sua relação com o passado, com a origem, a partir da qual perderam sua humanidade. Esta pode voltar a se

248 Levo em conta a apreciação crítica feita por Coelho de Souza a respeito das contribuições de Da Matta sobre o englobamento do contrário através do parentesco a partir de um "esforço que vem sendo feito na etnologia americanista no sentido da reconceitualização da relação entre os idiomas culturais da conexão física e da substância partilhada […] – uma reconceitualização que não reduz essa relação a um mero avatar do dualismo entre substância (identidade) dada e relação (diferença) construída" (Coelho de Souza 2004: 43).

expressar, contudo, pela da captura de manifestações de seus *dahöiba uptabi* por parte do *dahöiba uptabi* dos *a'uwẽ*. Assim podem, predadas, compartilhar da perspectiva de sujeito. Este processo também se efetiva no *dahöiba* pela adoção e pela capacidade do adotado em mimetizar o *a'uwẽ dahöimanadzé*, agindo com e como os A'uwẽ-Xavante, o que demanda uma entrega de si.[249]

Contudo – feito este corte na rede da vida, do contágio e do aparentamento – preceitos do perspectivismo ameríndio parecem atuar num círculo específico de relações: aquele que envolve *a'uwẽ uptabi* e *a'uwẽ,* levando-se em consideração a noção especial de *a'uwẽ uptabi*: todos os humanos (e entenda-se sempre humanos como instáveis e incompletos) vêem a si mesmos como humanos propriamente ditos e aos outros humanos como uma humanidade menor. Entretanto, há uma espécie superior de humanidade que detém uma capacidade magnífica de humanização. Uma capacidade remetida à potência passada da origem, uma potência que algumas entidades – como os *Wadzapari'wa* – detêm em plenitude, situados no pólo do além-humano. A capacidade magnífica de humanização a partir do englobamento, contudo, só é admitida por outros humanos com relutância que, insubmissos, reforçam a condição diametral do tornar-se humano.

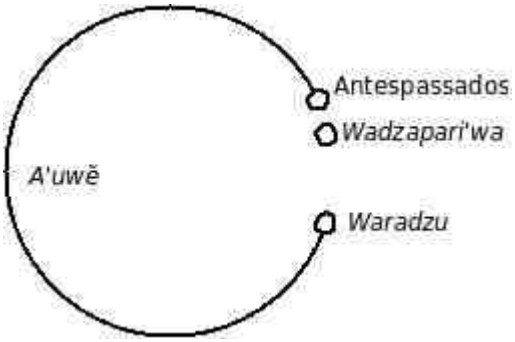
*

Quanto ao lugar do poder e da origem, algumas ressalvas devem ser feitas. Basicamente, deve-se considerar que o pêndulo das relações a'uwẽ-xavantes não oscila sempre em direção aos mesmos pontos, ainda que esses pontos sejam exteriores.

249 Assim, compactuo em parte com as considerações feitas por Turner (2009), no sentido de que é necessário levar em conta, em se tratando de habitus, sobretudo a partir da contribuição maussiana, também o aspecto cognitivo da corporalidade. Isso me parece mais próximo das concepções dos A'uwẽ-Xavante, que equivalem o habitus à "cultura" a partir da noção de *dahöimanadzé.* Assim como para os Kayapó de Turner (2009: 29), para os A'uwẽ-Xavante parece absurda a idéia de um monoculturalismo, já que consideram que cada espécie tem uma "cultura" própria manifesta em suas formas expressivas e comportamentais, bem como em sua capacidade de adquirir as expressões e comportamentos do outro. Não tenho notícia de que os A'uwẽ-Xavante suponham que outas espécies considerem-se, em relação às demais, como se fossem humanas, *a'uwẽ*, ou como se suas práticas fossem, para elas, as mesmas que as dos *a'uwẽ*, cada qual a partir da própria perspectiva. Inclusive porque, para os A'uwẽ-Xavante, podem existir diversas "culturas" *a'uwẽ*, indígenas. Por outro lado, as distinções que faz Turner a respeito de "corpo físico" e "corpo social" (2009: 30) me parecem bastante distantes das idéias e corpos a'uwẽ-xavantes, que não traçam esse tipo de dissociação. Se no animismo a'uwẽ-xavante também é possível dizer que a forma encorpora a força espiritual e a agência da entidade (2009: 34) – já que esta é corpo mesmo, *dahöiba uptabi* – todavia a incapacidade de espécies diferidas da humana em controlar a perspectiva de sujeito está ligada a uma dúvida dos A'uwẽ-Xavante a respeito da manifestação – para elas mesmas – de seu *dahöiba uptabi*, ainda que para os *a'uwẽ* esses espíritos – corpos próprios – dos outros entes manifestem-se como tal: como diferentes. A subjetividade potencial difere conforme os corpos, mas os *a'uwẽ* parecem ter uma relação privilegiada com sua efetividade propriamente dita.

Nesse sentido, a relação entre antepassados e estrangeiros é uma relação incompleta.

Na perspectiva dos círculos concêntricos, encontram-se na parte exterior englobante (se se cosiderar como englobante sua relação privilegiada com o poder). Todavia, a partir de uma outra figura totalizante, é como se fossem dois pontos de um arco semicircular que não se encontram, de modo que o acesso do estrangeiro ao antepassado devesse percorrer todo o arco, passando pelo *a'uwẽ dahöimanadzé*. Os *Wadzapari'wa*, por exemplo, não parecem sujeitos a esta condição, já que podem se transformar diretamente em outros corpos: tudo se passa como se pudessem saltar de um ponto a outro. Assim, se os *Wadzapari'wa* são dotados de plena potência transformativa e original dos antepassados, os *Waradzu* não são. Apesar de potentes, eles ocupam o pólo inferior do semicírculo do devir, no qual os *Wadzapari'wa* situam-se num pólo superior, porém deslocado, já que eles mesmos tiveram que se deslocar para que mantivessem o poder transformativo original[250]:




As figuras às quais tenho aludido: pêndulos, círculos concêntricos e diametrais, semicírculos, a garrafa de klein etc., ademais, devem ser consideradas, cada qual, como uma totalização parcial. Nenhuma delas exclui outras, ainda que intente englobá-las.

*

Enfim, em se tratando das relações de englobamento do contrário, deve-se sugerir que, para

250 Dizer que os *Waradzu* e os *Wadzapari'wa* são diferentes em termos cosmopolíticos, apesar de apontarem para o mesmo limite potencial, não significa dizer, por exemplo, que um *Waradzu* não possa ser confundido com um *Tsa're'wa*, como foi Estêvão Fernandes (2005: 91) que, no processo de torna-se *a'uwẽ*, foi perguntado se não seria de fato um *Wadzapari'wa*. Sobretudo porque, como se sabe, os *Tsa're'wa* (*Wadzapari'wa*) podem assumir as mais diversas formas corpóreas. É revelador o diálogo de Fernandes com um homem A'uwẽ-Xavante a respeito disto. O homem afirma que os *Tsa're'wa* se transformam em outros como se usassem alguma "máscara, peruca, pele de onça, pele de algum bicho" - "o branco também faz isso, só que os brancos não sabem disso", somente os *Tsa're'wa* (Fernandes 2005: 90). Os *Wadzapari'wa* têm, portanto, um saber sobre essas mudanças de corpo, pele, aparescência. Um saber fazer – um saber do próprio corpo, *dahöiba uptabi* – que os "brancos" não têm. Nesse sentido, é como se o "branco" fosse semelhante à onça, que tinha o fogo mas não sabia fazê-lo.

o caso a'uwẽ-xavante, não parece aplicável a fórmula segundo a qual a consangüinidade engloba a afinidade próxima mas é englobada pela afinidade potencial e distante[251]. Sobretudo em se tratando da segunda parte da fórmula.

Afinal, as potentes entidades exteriores não são tratadas pelos A'uwẽ-Xavante como se fossem afins. Certamente não deixam de ter uma relação de aparentamento potencial (isto é, sempre em devir, ainda que um devir passado) com os *a'uwẽ*, mas este potencial parece encontrar-se principalmente (não digo exclusivamente) em algum lugar entre a agnação, a germanidade e a cognação. Os *Wadzapari'wa* são tanto *watsiwadi* – uma condição de germanidade potencial – quanto podem ser tratados como um *avô* (como era a onça) da *linhagem* que é sua dona, o que sugere tanto uma filiação de segundo grau quanto uma cognação. Já os *Waradzu*, se na origem eram um parente desregrado e abandonado, desgarrado e incestuoso (condição que confunde de maneira pejorativa a consangüinidade com a afinidade), não costumam ser qualificados como afins pelo discurso e prática a'uwẽ-xavantes. O processo de aproximação (captura e familiarização) deles se dá pela amizade e mesmo pela filiação adotiva: a adoção é condição para que possam ser inseridos nas relações tanto de consangüinidade quanto de afinidade. Se a adoção é uma atualização, entretanto o cativo ainda contém em si uma potência indômita e perigosa, principalmente quando é dotado de mobilidade como eu: é por isso que os velhos Top'tiro e Dutsã, em sua última conversa comigo, disseram que eu podia viajar, mas que eu não fosse muito longe... não que fosse arriscado eu me transformar em um suposto *genro* ou *cunhado* – o que nunca foi expresso – mas simplesmente que eu poderia me desgarrar da humanidade. Já os raros casamentos entre homens a'uwẽ e mulheres *waradzu* – sobretudo por parte de homens influentes e atuantes na macro-cosmopolítica – são exceção (Vianna 2001: 117) e, se indicam uma afinidade potencial (justamente por serem exceção e não prática rotineiramente atualizável)[252] entre *a'uwẽ* e *waradzu*, também não eliminam outras formas potenciais de aparentamento.

****

## 4- Corporando

251 De modo que retifico a aplicação desavisada que fiz da fórmula anteriormente (Falleiros 2005), ainda pouco afetado pelos dados de campo.

252 Além do fato de que, quando efetivado, o casamento torna-se uma consangüinidade, como já foi dito, o que não desmente, em parte, a primeira parte da fórmula: a da consangüinização dos afins próximos.

Cabe agora tratar de maneira resumida – já que diversas referências e dados a este respeito foram apresentados ao longo da tese – a questão das classes de idade, com o intuito de explanar o argumento de que elas consistiriam, para os A'uwẽ-Xavante, em uma expressão de ordem, trazida pelo paraparentesco. Ordem disciplinar que deve ser compreendida como uma maneira lúdica de conter a guerra, controlando os desvios e choques do aparentamento, transformando as disputas em jogos e rituais. Ordem que é uma expressão máxima daquela parte do todo a que se chamou de sinédoque. Certamente é uma ordem que, dado o caos e a liberdade de que se alimenta a máquina anti-entrópica a'uwẽ-xavante, também revela desequilíbrios (Almeida 1999). Esse desequilíbrio, uma espécie de rebeldia perante as exatidões mecânicas propostas pelo sistema cíclico, que reluta contra a entropia do tempo, manifesta-se exemplarmente na discrepância existente entre as classes de idade dos "Xavante Ocidentais" em relação aos "Xavante Orientais", como apresento a seguir, que teima em transformar em dualidade aquilo que seria uma tentativa de totalização unitária. Esta variação num sistema programado para memorizar, utilizado como marcador mnemônico das travessias históricas a'uwẽ-xavantes em direção à constituição de uma origem comum – à qual as travessias dos rios Araguaia e das Mortes e a reminiscência da aldeia de Tsõ'repré fazem referência (Paula 2007) –indica que, mesmo aí, em algum momento, o esquecimento fez-se necessário a fim de potencializar o sistema embebendo-o na diferença.

Por outro lado, as relações entre as classes de idade também parecem uma forma de contra-poder no sentido em que transformam a inversão de hierarquias num ciclo, garantindo que todas as classes tomem seus lugares inferiores e superiores na cadeia do paraparentesco. Elas também movem uma recusa do englobamento, enfatizando o caráter diametral das relações.

Chamar as relações entre classes de idade de máquina anti-entrópica por excelência encontra paralelo, inclusive, em sua operação propriamente maquinal que, nas palavras de Maybury-Lewis, atua como uma engrenagem.

As classes de idade, além disso, operam uma maneira de aparentar e encorporar que suplanta as gradações e as nebulosidades "fuzzy" do parentesco, já que constituem *grupos* como conjuntos nos quais a participação é inequívoca: um membro de uma classe não costuma se tornar membro de outra por aproximação e convívio – ao contrário do que pode ocorrer nas relações entre linhagens e na adoção –, tanto porque as regras de convivência são mais rígidas, sobretudo na época mais intensa de seus rituais (que vai da fase dos *wapté* à fase dos *danhohui'wa*) quanto porque a adoção, ainda que se manifeste aqui, é uma espécie de para-adoção: os *filhinhos* de uma classe de idade são

os membros de outra classe de idade que lhe é alterna.[253]

As classes de idade e sua relação intensa com os sonhos e os cantos, por outro lado, também cumprem papel importante não só em prol de relações (e predações) pacíficas "internas", mas também das "externas", como eixo de contato musical com os corpos propriamente ditos da alteridade. A própria relação entre "interno" e "externo" parece tornar-se nublada a partir delas, no que seus cantos e danças circulares parecem constituir uma embocadura no limite – sempre potencial – entre o dentro e o fora de uma garrafa de klein.

***

**Classes de idade como corporações corporais**

Os A'uwẽ-Xavante dividem-se num sistema agâmico de oito classes de idade em que a participação feminina é mínima[254], e essas classes separam-se em duas metades agâmicas, formando duas engrenagens de quatro dentes. As classes de cada metade são solidárias entre si, sobretudo nas corridas de tora, e antagônicas às da outra metade. A diacronia aparece na relação entre as classes mais atuantes: a dos patronos dos adolescentes (*danhohui'wa*), que durante minha estadia em campo era a dos *Ẽtẽpa*; a dos jovens recém iniciados (*'ritéi'wa*), *Abare'u*; e a dos adolescentes (*wapté*), *Nodzö'u*. A classe mais velha é solidária à mais nova (que é apadrinhada por aquela) e a "classe" intermediária lhes é adversária. Cada classe atualiza-se (conforme a ordem circular pré definida) quando suas insígnias (*Ẽtẽpa*, *Abare'u*, *Nodzö'u* etc.) encorporam-se num novo grupo de adolescentes no *Hö,* a casa dos solteiros.

O *Hö* circula entre as oito classes como num sistema de "troca generalizada" projetado diacronicamente, alternando-se entre as metades agâmicas opostas.

Cada *grupo* teria uma existência prévia à iniciação dos jovens: os *grupos* costumam ser

253 Não ignoro que outro complexo ritual, o *Darini* ou *Wai'a*, tenha características semelhantes às das classes de idade – como mostram Polo Müller (1976) e Welsh (2010) – em se tratando da constituição de grupos pelo critério da idade e, sobretudo, de metades que, neste caso, são nominadas: *Wedehöri'wa* e *Um'rẽretede'wa*, as quais, como as classes de idade, são perenes e o pertencimento a elas é permanente. Além disso, reconheço que as relações entre classes de idade não são marcadas apenas pela solidariedade entre as da mesma metade e antagonismo entre as de metades opostas, mas também por uma marcação da gradação dos estágios vitais, como identifica Polo Müller a partir do estudo das relações estruturais entre as pinturas características de cada categoria de idade que participa dos rituais e das corridas de tora.

254 Mulheres não são confinadas na casa dos solteiros, não passam por iniciações de classe e participam pouco dos rituais.

sempre os mesmos, isto é, com as mesmas insígnias e na mesma ordem em cadeia (ainda que esta cadeia apresente diferenças ao se comparar "Xavante Ocidentais" e "Xavante Orientais" de Maybury-Lewis 1984 [1967] – sem, entretanto, alterar a composição das metades agâmicas), constituindo um sistema cíclico, dotado de temporalidade circular, de modo que, ao passar das gerações, as mesmas classes seriam iniciadoras, antagônicas e iniciadas umas das outras. Em cada metade agâmica, a mesma classe inicia uma outra e é iniciada por uma terceira, iniciada por uma quarta, fechando o ciclo – sem interrompê-lo – quando esta retorna à posição de inicianda.

Cada classe de idade recruta seus membros ou é reconstituída – "reencarnada" é o termo usado por Maybury–Lewis (1984 [1967]: 207) a partir da passagem dos *wapté*, pelo *Hö*. O período de sua formação, ou transformação em homens, durante sua permanência no *Hö*, pode ser de três, quatro ou cinco anos, depois do que seus membros são iniciados, saindo de lá com o status de *'ritéi'wa*. Tal processo seria patrocinado pela classe de idade na categoria dos jovens adultos, *ipredupté*, alternadamente mais velha que aquela. Ou seja, entre os *wapté* que habitam o *Hö* (chamados de *hö'wa*) e a classe de idade patrocinadora, existe outra classe de idade já formada e adversária à deles, na categoria de *ritéi'wa*. Essa categoria de idade não suportaria mais de uma classe de idade durante o mesmo período, a não ser por um curto tempo de transição ritual. Como já dito, as noções de categoria de idade não devem ser tomadas como um quadro de classificação rígido, já que os A'uwẽ-Xavante possuiriam formas de se referir a subdivisões dele (Giaccaria e Heide 1972: 121), ou com sufixos do tipo "mais novo"(-*(a)pté*) e "mais velho" (-*'rada*).

Este esquema lista as categorias de idade mais ativas no sistema de classes de idade, com as respectivas posições das classes:

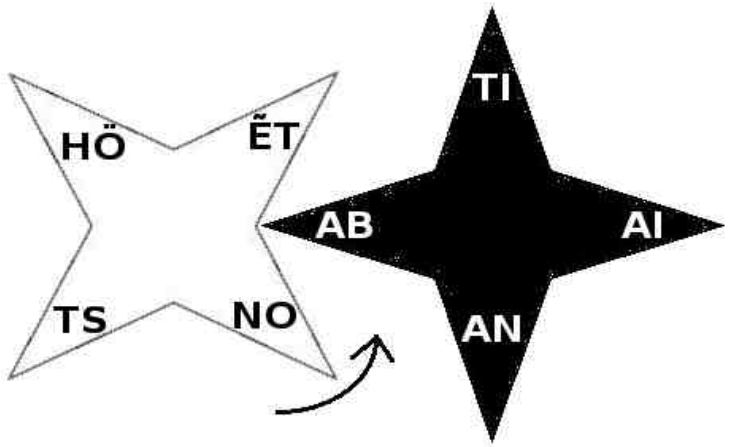
Categorias de idade // Posição das classes // Classes que a ocuparam no momento etnográfico

*dapredupté* (*dapredu*) // classe patrocinadora (*dañohui'wa*) dos *hö'wa* // *Ẽtẽpa*

*'ritéi'wa* // classe adversária aos *hö'wa* // *Abare'u*

*wapté* // classe dos *hö'wa* // *Nodzö'u*

As classes de idade se relacionam ciclicamente conforme o esquema a seguir, uma "engrenagem" composta de duas "rodas dentadas" (que figuro na forma de estrelas de quatro pontas), como sugere Maybury-Lewis (1984: 215–216), cuja posição dos "dentes" é baseada no meu momento etnográfico:




Note-se que cada uma das duas metades – que não são nominadas pelos A'uwẽ-Xavante, pinto-as nas cores branca e preta para fins didáticos – é composta por quatro classes de idade – que simbolizei, como anteriormente, a partir das duas primeiras letras de seus nomes (o leitor não deve confundir as iniciais HÖ da classe *Hötörã* com a palavra *Hö*, Casa dos Adolescentes). O eixo de encontro entre elas coloca em relação as três classes de idade mais atuantes ritualmente, sendo que a seta indica, no gráfico, o sentido do movimento geracional. Com base no período em que estive em campo, essas classes são, da mais nova (encorporada ou "reencarnada" pelos habitantes do *Hö*) para a mais velha: *Nodzö'u*, *Abare'u*, *Ẽtẽpa,Tirówa, Hötörã, Ai'rere, Tsada'ro* e *Anarowa.*

Maybury-Lewis nota uma discrepância entre a relação destas metades agâmicas no tocante aos "Xavante Ocidentais" e "Xavante Orientais", havendo um descompasso se se comparar a "roda dentada" preta dos "Ocidentais" com a "roda dentada" preta dos "Orientais", como se a metade preta "oriental" estivesse atrasada em uma geração em relação à sua idêntica "ocidental". Em minha experiência em Sangradouro e na aldeia Belém, as classes organizavam-se da maneira "ocidental".

Isso se explica. Para Maybury-Lewis, os "Xavante Ocientais" incluiriam aqueles das terras hoje conhecidas como Sangradouro, São Marcos, Parabubure e Marechal Rondon, e os "Xavante Orientais" seriam os de Pimentel Barbosa, Areões e Marãiwatséde. No entanto, como pude notar, os *a'uwẽ marãiwatséde,* fundadores (dentre outros) da aldeia Belém, além de repovoadores da terra de Marãiwatséde, organizam-se hoje como os "ocidentais", talvez devido às décadas de convivência em Sangradouro e São Marcos. Perguntei na aldeia Belém se nas outras aldeias de Pimentel Barbosa as classes de idade se ordenavam da forma "oriental" e os mais perspicazes confirmaram que sim, reconhecendo que lá os *'ritéi'wa* eram *Tirówa*.

Note-se que o convívio atual entre os moradores de Belém com os de Pimentel Barbosa não parece ser incomodado por esta discrepância. Como já notara Maybury-Lewis a respeito do contato

entre as diversas aldeias a'uwẽ-xavantes, o descompasso era resolvido, na prática, equiparando-se as classes que estão na mesma fase da vida. Ou seja, um membro dos *Anarowa* "oriental" que viajasse para o "ocidente" descobriria que os *Ai'rere* "lá" eram o mesmo que os *Anarowa* "cá", segundo a explicação "nativa" (Maybury-Lewis 1984 [1967]: 191–209). Esta condição é muito importante para a capacidade de magnificação recíproca entre classes de idade e aldeias: porque, para os grandes rituais, moradores das mais diversas aldeias com quem se tem contato são convidados para participar, sobretudo para as corridas de tora que sucedem as cerimônias. A metade agâmica que for capaz de angariar mais colaboradores terá mais condições de vencer a corrida de toras, já que esta – bastante cansativa – envolve revezamentos e a quantidade de corredores por time é ilimitada. Participei de uma corrida dessas em Belém em que o número de *Tirówa* e *Abare'u* que acorreram era tanto que meu time teve poucas chances de vitória. Estas pessoas parecem atraídas tanto pela obrigação de participar e ajudar membros da mesma metade agâmica e pela possibilidade de engrandecer sua classe e a si mesmas, quanto pela afluência da posterior distribuição de presentes alimentares (bolos, carne, refrigerante). Outro ponto também bastante comentado pelos homens são as mulheres. Um companheiro de classe na Abelhinha me disse uma vez que, na medida que eu fosse participando de rituais e jogos de futebol entre aldeias, iria ficando mais famoso entre as mulheres. Outros companheiros me diziam que preferiam permanecer em outra aldeia (o que de fato faziam, já que muitos não têm moradia fixa) por causa da quantidade de mulheres e namoradas que tinham lá. Aldeias grandes, com muitas mulheres (como Marãiwatséde ou Sangradouro), costumam atrair ainda mais pessoas, mais homens, inflacionando-se.

Deve ser percebido que a perenidade das classes de idade não significa que, por exemplo, não existam outros *Nodzö'u* mais velhos do que aqueles que se constituíram como corpo coletivo a partir da entrada no *Hö.* Ao contrário, na própria aldeia Belém, por exemplo, haviam *Nodzö'u velhos*, chamados de *Nodzö'umb'rada*. E assim por diante. São aqueles que já viram o ciclo das classes de idade se completar e que, agora, observam-no recomeçando.

E o que circularia entre esses grupos? O grupo iniciado receberia dos mais velhos, principalmente do grupo iniciador, ensinamentos rituais, técnicos e práticos, cantos e a maturidade. Já os patrocinadores, além de adquirirem novos membros para seu time, para sua metade agâmica (não para sua classe de idade), também seriam presenteados com itens como bolos, carnes, enfeites etc.

Uma das formas de transmissão de conhecimentos é a dos cantos sonhados, que é geralmente intransitiva – apesar dos cantos entrarem para uma memória atualizada em performances no pátio

da aldeia, eles não são retransmitidos pela classe que os recebeu de uma mais velha – e liga as classes de uma mesma metade agâmica.

Várias atividades contribuem para a constituição de uma solidariedade disciplinada entre as classes. O trabalho coletivo é uma delas (que inclui também a caça, considerada como *romhuri*, "trabalho"). Em época de festas, é em classes de idade que os A'uwẽ-Xavante fazem os preparativos, limpam os caminhos e o pátio da aldeia, num clima de competição entre classes adjacentes e metades opostas. É a troca de provocações e os chamados por cooperação que disciplinam o trabalho, no qual lideranças de cada classe tanto podem falar para fazer quanto fazer e dar exemplo, num jogo que mistura exposição pública de trabalho a momentos de preguiça em que não se dá ouvidos à ordem e à provocação.

Cada classe costuma comer junta, principalmente na Casa dos Adolescentes, onde estes devem dividir entre si a comida que recebem de suas famílias e alimentar seus *danhohui'wa*. Outro momento de comensalidade são os fins de rituais importantes, quando uma classe mais nova dá à mais velha (principalmente os adolescentes para os *danhohui'wa*) bolos de milho, de feijão, de arroz, alguma carne (às vezes animais inteiros e vivos, como jabutis, considerados iguarias), sacos de mantimentos e muitos refrigerantes em garrafas de dois litros (como se vê na imagem abaixo).

Os *danhohui'wa* comem um pouco e, em seguida, dão quase tudo a uma classe ainda mais velha, que come junta ou que divide o butim para ser comido em casa. No geral são os próprios *padrinhos* dos *padrinhos* – que no caso dos *Ẽtẽpa,* são os *Hötorã* –, mas às vezes dá-se à classe mais velha antagônica, como *pagamento* por algum serviço ritual: em Belém, os *Tirówa* receberam

dos *Ẽtẽpa* boa parte dos bolos e refrigerantes que ganharam depois da furação de orelha dos *Nodzö'u*, como paga por terem preparado o terreno circular em frente à Casa dos Adolescentes onde seria realizado o *wa'i*, luta cerimonial entre patrocinadores e patrocinados (que, neste caso, toma ares jocosos). É uma cadeia alimentar hierarquizada que, contudo, também pode ser violada. Quando recebem os bolos, antes de entregá-los a outrem, os *danhohui'wa* parecem ficar num certo dilema sobre comê-los ou não comê-los: devem separar uma parte para outros, mas aquele que toma iniciativa e avança sobre pedaços de bolo – comendo-os naquele exato momento ou retirando um pedaço para levar para sua casa – não é recriminado nem punido, como observei várias vezes. Certa vez, por desatenção, tomei um dos pedaços de bolo que tinha sido entregue pelos *danhohui'wa* de Belém aos *danhohui'wa* vindos de outra aldeia para ajudar numa corrida de tora: eles exclamaram reclamando mas, quando fiz menção de devolver-lhes o pedaço, insistiram prontamente para que eu ficasse com ele. Entretanto, depois de já ter dado algo para as classes superiores, não se pode fazer o mesmo: num ensaio de canto em que se juntaram, afastados da aldeia, todos os homens adultos e velhos com os *danhohui'wa*, pediram-me que eu levasse garrafas de refrigerantes e acabei entregando todas elas aos mais velhos. Um de meus companheiros, *watsi'utsu*, reclamou que os *Ẽtẽpa* iam ficar sem, porque não poderíamos pegar para beber o que demos aos mais velhos.

O sentar-se junto também é um fator de manutenção dessa corporação. Membros da mesma classe, mesmo as mais velhas, tendem a sentar-se juntos no *warã*, em transportes coletivos, onde é comum que mantenham seus corpos encostados, e até na igreja: presenciei uma missa católica na qual principalmente os homens das três classes de idade mais ativas, mas também outros, sentavam-se em locais previamente demarcados para sua classe.

Outro momento importante de constituição do corpo coletivo das classes, principalmente devido à sua unidade rítmica e técnica, são os cantos e danças, melhor analisados adiante.

Já o banho coletivo, ao qual me referi, chega a congregar mais membros de uma mesma classe de idade do que a própria dança. É comum que todos os membros de uma classe de idade ativa nos rituais se junte para tomar banho de rio. Em vários horários, já que os A'uwẽ-Xavante tomam banhos ao menos três vezes por dia, é comum que os companheiros de classe de idade chamem-se uns aos outros ao banho, como costumavam fazer comigo. Por outro lado, classes adversárias, sobretudo as adjacentes e em época de rituais importantes, evitam-se no rio, uma classe espera a outra deixar a água para entrar.

*

Além disso, há uma importante manifestação de corporalidade coletiva das classes de idade

através do luto, como já indicado. Em Belém, com o falecimento de José Pedro Tsere'rãi'ré – que era *Hötörãb'rada*, isto é, da mesma metade agâmica da minha classe de idade e da classe dos adolescentes – ocorrido pouco antes de um de meus retornos à aldeia, notei que todos os adolescentes, no *Hö*, estavam de cabeça raspada, sinal de luto, fossem eles membros ou não da mesma metade exogâmica que o antepassado falecido. Dentre os *Ẽtẽpa* e os *Hötörã*, vários também tinham raspado suas cabeleiras, uma espécie de despesa sacrificial de parte de sua vitalidade (da qual o cabelo parece ser um elemento importante) em respeito ao morto, aparentando-se a ele. Alfredo, também de luto, disse-me que todos lamentavam a morte do *nosso avô*. Notei que, contudo, dentre os demais habitantes da aldeia, nem todos os membros da metade exogâmica oposta, bem como a maioria dos adultos que não era próxima o bastante da *linhagem* de José Pedro, estava enlutada.

Por um lado, estas expressões de luto manifestam aquele caráter cognático das relações de parentesco com o *avô*: muitos ali podiam traçar relações cognáticas com José Pedro a ponto de, com isso, manifestarem seu luto. Por outro lado, é digno de nota que nem todos os membros das *famílias* dos adolescentes enlutados, por exemplo, manifestavam seu luto pela raspagem dos cabelos – muitos usavam, simplesmente, o cordão no pescoço que é também indicativo de luto. Tampouco a maioria dos membros da classe de idade adjacente, os *'ritéi'wa*, tinham raspado a sua cabeça: somente aqueles que eram *netos* de José Pedro.

Outro indício deste para-aparentamento das classes de idade me foi manifesto quando entrei em luto na Aldeia Belém pelo falecimento de meu sogro *waradzu*, como já mencionado. No fim da tarde do dia em que eu recebera a notícia, tendo eu me retirado do convívio de meus companheiros, "Paulinho" Anderson procurou-me para dizer que os *Ẽtẽpa* tinham se reunido e decidido que, como eu, eles também iam *ficar tristes*. Ainda que isso manifeste uma decisão a respeito de um estado de espírito, esta era uma decisão que o tornava um estado de espírito de corpo – como é o espírito para os A'uwẽ-Xavante – e de "esprit de corps", a "solidariedade incorporada" (ou encorporada) das classes de idade a'uwẽ-xavante como formulada por Maybury-Lewis (1984 [1967]: 157) – conforme a tradução de Lopes da Silva.

Pois, ainda que Maybury-Lewis tivesse escrito sua obra antes de formulações mais avançadas sobre a corporalidade ameríndia (como as de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro 1979 ou Seeger 1980), parece que sua tradutora já respirava esses ares corporais.

*

A noção de "grupos corporais" foi formulada por Seeger (1980) a fim de superar

dificuldades existentes em noções como "linhagem" e "descendência" para casos Jê que não correspondiam a linhas e heranças agnáticas (ligeiramente diversos do caso a'uwẽ-xavante, como se mostra abaixo). Seriam grupos unidos pela substância comum, fluidos corporais (sêmen, sangue), alimentação etc. Proponho alargar o uso do adjetivo "corporais" para as classes de idade, tomando-as como corporações corporais, a partir da substância comum (via comensalidade); da técnica do corpo (expressa nas danças e cantos); e da proximidade corporal, seja ao sentar-se, seja ao combinarem-se e misturarem-se os corpos no banho e da expressão do aparentamento no corpo através das técnicas de luto. Essas classes constituem-se como verdadeiras relações de paraparentesco, sendo que o vocabulário do parentesco – especificamente o de filiação, mas também o relativo aos *bisavós*, *antepassados*: *wahi'rada* – é bastante usado, como já foi indicado. Se a entre-corporalidade é um elemento fundamental do parentesco, ela também o é do paraparentesco.

***

**Máquina orgânica**

Qualquer presunção de mecanicismo que poderia advir do vocabulário maquinal de Maybury-Lewis sobre a "engrenagem" das classes de idade deve ser evitada, em referência a este modo de vida em que os corpos se afetam e se contagiam de maneira tão caótica e ao mesmo tempo tão ordeira. Se o sistema de classes de idade não é uma máquina isolada, mas depende de sua relação com outras relações, sobretudo com as relações de parentesco, deve-se recuperar aqui algumas dessas relações – das várias já expostas ao longo da tese – e a maneira como se conectam entre si.

Uma ferramenta teórica interessante para lidar com esta maquinaria corporal a'uwẽ-xavante pode ser encontrada, a meu ver, em textos de Mauss sobre o que chamava de "coesão social": "A Coesão Social nas Sociedades Polissegmentares" e "Fragmentos de um Plano de Sociologia Descritiva", publicados em 1931 e 1934 respectivamente (Mauss 1981). Neles são apresentadas considerações originais sobre a importância das técnicas corporais para a "coesão social" no arranjo de "subgrupos" e "esferas" "animadas de movimentos respectivos e solidários entre si, sem a necessidade de "atos de autoridade abusiva" de tipo estatal, numa disciplina que mistura "coação" e "espontaneidade" no ritmo da música e do rito (tomando "ritus" como "ordem"), repartindo a

“autoridade”.

Mauss trata a questão do que chama de “subgrupos” como compondo um tipo de solidariedade “orgânica” que não é fruto de contratos entre “indivíduos”, vai além da adesão “mecânica” de “indivíduos” à “sociedade” ou a “grupos”. Liga “subgrupos entre si e não apenas indivíduos entre si” e “organiza-os por meio de alianças”, “influências” e “serviços”, “mais do que pela presença da autoridade suprema do Estado” (Mauss 1981: 105).[255]

O primeiro ponto de seu argumento trata da “natureza político-doméstica” da coesão, superando a dicotomia público/privado a respeito do lugar de aparição do poder, ao apontar para o estatuto doméstico, familiar, clânico, da transferência de cargos e poder, que pode tender à formação de uma elite, um indício de uma ordem estatal, “oposta à consciência difusa da opinião pública e da ação coletiva”. O segundo focaliza-se na questão da aliança, não somente “matrimonial” (como o próprio autor diz): relações entre fratrias, ajudas militares, religiosas, econômicas, relações cruzadas dos sexos e das gerações, hierarquias que se perpetuam “para além das gerações”. O terceiro, continuidade do anterior, fala de “arranjos” de formações “secundárias” que operam “de outra maneira que não a da descendência e da aliança”, que “compensam esta anarquia das pequenas comunidades político-domésticas e que [...] organizam a sociedade por outros meios”, órgãos “quase soberanos” “animad[o]s de movimentos respectivos e solidários entre si” (Mauss 1981: 05-106). Alguns dos exemplos dados por Mauss referem-se às “sociedades dos homens”, à divisão “por idades” e “gerações” e às classes de idade.

Vê-se a aliança sociopolítica englobando o parentesco, bem como essas alianças “organizando-se” (no sentido discretamente sui generis que Mauss dá à “organização”) em algum ponto além da “anarquia das pequenas comunidades político-domésticas” e aquém da “autoridade suprema” estatal.

São formulações que podem ser aproveitadas aqui no tocante a três aspectos: a importância do que Eduardo Viveiros de Castro (2002a, 1993) chamou de “exterior” ao parentesco, abarcando também relações sociopolíticas que, nesse sentido, têm algo de aparentamento potencial; a

255 Isso parece situar o pensamento de Mauss além das limitações funcionalistas tidas como herdeiras de Durkheim, já que seu foco é muito mais a aliança (em sentido amplo, não somente de parentesco) do que a “sociedade”, e os arranjos são considerados de maneira fluida, por “esferas definidas a cada instante” (Mauss 1981: 105). A opção por palavras como “arranjo” e o uso da palavra “sociedade” para tratar da “sociedade dos homens” (um “subgrupo”, portanto, e não “o socius”) conotam sua diferença em relação ao que seriam os pecados do funcionalismo, que contra-ecoaram nas críticas à dicotomia indivíduo/sociedade, fundadas na noção de “socialidade” para uma percepção anti-atomista e anti-totalitária das relações que atravessam pessoas e coletivos em diversas escalas (confira Strathern 1988 e 2005 [1991] e Ingold 1996).

reformulação da noção de "sociedade contra o Estado" de Clastres como uma socialidade entre a anarquia e o Estado; e o papel dos "subgrupos", os *grupos* a'uwẽ-xavante.

***

**Política ritual**

De volta às classes de idade a'uwẽ-xavantes, elas não devem ser consideradas, contudo, corpos coletivos equalizados, sem suas próprias hierarquias internas. Alguns dos elementos mais marcantes do parentesco enquanto política – ou da "esfera político-doméstica", para usar a formulação de Mauss (1981) – são os cargos e posses cerimoniais, sobretudo aqueles que são adquiridos através da passagem pela Casa dos Adolescentes, já mencionados: *Pahöri'wa*, *Tébe* e *Aihö'ubuni*. Eles são uma das principais correntes de ligação política entre a máquina orgânica do paraparentesco e o parentesco.

Retomando algumas características básicas destes títulos, *Pahöri'wa* é posse de linhagens *Poredza'ono* e só pode ser transmitida dentro desta metade; *Tébe* é posse de linhagens *Öwawẽ* e só pode ser transmitida dentro desta metade. Ambos os cargos são oficializados em rituais após a furação de orelha mas enquanto a classe de idade ainda permanece no *Hö,* a casa dos solteiros. Ambos operam como nomes próprios. São os cargos dos líderes principais das classes de idade, sendo que os *Pahöri'wa* são levados em mais alta conta que os *Tébe*.

Escolhe-se dois de cada para cada classe de idade. A seleção é definida por conselhos separados, reunindo todos os homens que já foram, em cada um dos casos, *Pahöri'wa* e *Tébe,* bem como suas *linhagens*. Acompanhei ao conselho final a respeito desta decisão para aldeia Belém, realizado numa clareira de mata bem distante da aldeia, para evitar os ouvidos femininos. Lá, praticamente todos os homens adultos da aldeia (o que inclui os *danhohui'wa* mas não os *'ritéi'wa*) estavam reunidos e debatiam – dando precedência a longos discursos dos mais velhos que, inclusive, falavam ao mesmo tempo, cada um de uma metade – o destino desses cargos dentre os *Nodzö'u*, entremeados por ensaios de cantos dos *Ẽtẽpa*. Os *Öwawẽ* acabaram mais rápido sua decisão e um deles me disse que os *Po'redza'ono* demoravam mais porque *"Po'redza'ono pire di*" – "é difícil", "é pesado".

A palavra final é dos mais velhos e os escolhidos são os herdeiros diretos dessas "linhagens" que estiverem de acordo com o ideal moral e corporal dos cargos: oratória, liderança, pureza,

respeito em relação às mulheres (todos os adolescentes devem permanecer virgens até saírem da casa dos solteiros) e força corporal. Assim como a moral, a força e grandeza desses corpos é tão considerada como herdada dos pais quanto depende da performance da pessoa: seu trabalho, sua participação nas corridas e danças, sua habilidade de caça, sua habilidade de luta e jogo, seus banhos constantes – incluindo, ao fim do *Danhono*, a bateção de água, *waté'wa*

Os futuros *Pahöri'wa* e *Tébe*, sobretudo os primeiros, como observei, costumam tomar liderança no incentivo às atividades aquáticas, clamando a todos para *bater água*. Nesse processo tanto o corpo de cada um quanto o do coletivo é posto em evidência, e a fraqueza de um, a preguiça, a falta de participação, coloca em jogo a reputação de todo o corpo da classe de idade.

Enfim, a escolha dos oficiantes do cargo para cada classe de idade envolve disputas e arranjos entre diferentes *linhagens* possuidoras do mesmo cargo, o que varia conforme a influência política de cada uma na aldeia, o que fora bem notado por Maybury-Lewis, percebendo que os *chefes* de aldeia costumavam conseguir alocar seus próprios *filhos* nesses cargos. Segundo o autor, esses cargos ajudam a treinar seus herdeiros para um dia tomarem a liderança da aldeia ou de parte dela. Isso porque uma aldeia pode ter mais de um *chefe,* o que hoje em dia, com as relações com o Estado brasileiro e a Fundação Nacional do Índio, se traduz na presença de um *cacique*, um *vice-cacique* e de pessoas proeminentes que se comportam como *chefes*, como *presidentes* de associação indígena, por exemplo – dando muitos presentes à aldeia, atraindo recursos de fora através de *projetos*, organizando reuniões entre diversas aldeias. Segundo Maybury-Lewis, o chefe faz as vezes de um mediador entre as "facções políticas" por ser membro de uma "facção" mais forte.

As "facções" não entrariam em guerra durante a maior parte do tempo, segundo ele, devido a uma situação semelhante à de superpotências modernas: uma "facção" forte, como uma superpotência internacional, tem o poder de fazer guerra contra o resto da comunidade, ameaça que mantém, de certa forma, a paz. O que nos remete a uma noção corrente nos estudos de relações internacionais, o de "anarquia internacional" (confira Waltz 1979): nas relações internacionais não há um corpo soberano, ainda que a parte mais forte alterne entre uma posição ameaçadora e uma posição mediadora. Mas a ameaça da "nação" mais forte é uma ameaça de hegemonia, de risco da supremacia de um único sobre os demais: a esfera "político-doméstica", apesar de sua "anarquia", pode afetar o surgimento de uma elite em direção ao Estado através do monopólio dos cargos de chefia, como sugerira Mauss (1981).

Outro dos cargos muito disputados de liderança de uma classe é o de *Aihö'ubuni*, que furam as orelhas anos antes da furação dos demais. A escolha dos *Aihö'ubuni* funciona como nos cargos

anteriores, mas com diferenças: eles podem ser de ambas as metades exogâmicas e são escolhidos vários dentro de uma mesma classe de idade, como já notado, inovação que aponta tanto para a intercambialidade das posses de cargos entre as linhagens e clãs quanto para uma forma de dirimir as disputas por cargos, dando poder para mais pessoas. Ainda assim, o *Aihö'ubuni* vai para segundo plano quando são nomeados os *Pahöri'wa* e *Tébe.*

Estes cargos de *Pahöri'wa, Tébe* e *Aihö'ubuni* são especialmente chamados por Maybury-Lewis de "líderes cerimoniais", que o autor distingue dos *ĩdzu,* líderes políticos (Maybury-Lewis 1971 [1967]: 190-204). Dicotomia semelhante à utilizada posteriormente por seu aluno Seeger, baseada na diferença feita pelos Suyá entre líderes políticos ("donos"/"controladores" da "aldeia", conforme o termo em língua nativa) e líderes cerimoniais ("donos"/"controladores" das "cerimônias") (Seeger 1981: 180-205). Em ambos os casos – A'uwẽ-Xavante e Suyá – há uma presença da noção de "dono"/"controlador" (para usar os termos de Seeger): *datede'wa* para os A'uwẽ-Xavante e *kande* para os Suyá. Seeger faz referência à análise de Clastres sobre o poder ameríndio, conectando sua própria percepção da noção de poder à noção suyá de *kande.*

A raiz do termo *datede'wa* é *-tede,* que significa "consistência", "dureza", e pode ser usada no sentido de "ter" - por exemplo, *waratede* é alguém que corre muito, que "tem corrida", como os A'uwẽ-Xavante traduzem. A particula *te,* somente, é ajetivo possessivo. De modo que posse e consistência, dureza, conectam-se à concepção A'uwẽ-Xavante de posse de poder.

Informações que obtive junto aos A'uwẽ-Xavante contrariam a dicotomia feita por Maybury-Lewis entre líderes políticos e cerimoniais, conforme a qual nem todo "líder cerimonial" seria um *ĩdzu*, mas somente os membros da "facção" dominante (1971[1967]: 190-204). O termo *ĩdzu*, segundo alguns *danhohui'wa*, meus colegas de classe, com quem conversei a respeito, refere-se à *corpulência* ligada à idéia de liderança. Disseram-me que *ĩdzu* é quem tem "corpo grande", "como o da anta". Os líderes cerimoniais são *ĩdzu*, tanto quanto outras pessoas que assumem liderança em situações diversas – por exemplo, os padrinhos *danhohui'wa* em relação aos adolescentes. Diz-se dos líderes em geral que eles têm o corpo grande ou "são grandes", *tsa'etẽ di* – termo que se refere não só à extensão mas à intensidade (uma atividade difícil, pesada ou rápida também *tsa'etẽ di*). Sobre os animais, é dito que seu chefe *tsa'etẽ di*, como nos casos da sucuri *chefe* e da girafa de brinquedo, supramencionados.

Todos esses líderes, *danhohui'wa*, *caciques* etc., são também chamados de *roti'wa*, "conselheiros". *Roti* é traduzido como "conselho", "aconselhar", "ordem", "ordenar", "mandar". Os *ĩdzu* também são chamados de *'mãdö'ö'wa,* "vigilantes", "observadores", "guardas", "zeladores".

Esses líderes são responsáveis não só pela vigilância mas, para o caso da relação entre os patronos *danhohui'wa* e os adolescentes, por uma quase punição: aquelas pancadas com varas, esperadas pelos próprios adolescentes que, algumas vezes, chegam a revidar desafiando os *danhohui'wa* para lutas corporais. Há nisso tudo um misto de brincadeira e seriedade que remete ao jogo de Huizinga ([1938]). Às vezes a agressão é anterior a qualquer ato indisciplinado. Como quando um homem no estágio de *guarda* do *Wai'a* pisa os pés de um puxador de canto, que deve aceitar a agressão sem fugir ou reagir, adulto que é.

Em contraste com donatários dos cargos cerimoniais que procuravam portar-se de maneira exemplar, notei alguns titulares desses cargos agindo com indisciplina. Dizendo para os outros fazerem o que eles não estavam fazendo (trabalhar, bater água), portando-se preguiçosamente no trabalho, não participando dos cantos etc. Ainda que a ausência de atuação satisfatória em um requisito fosse compensada por outro (outro tipo de trabalho, atuação como bom corredor de toras etc.). Por outro lado, já que esses títulos são vitalícios (ao contrário do cargo de *cacique*, que pode ser destituído pela comunidade), alguns tendem a se acomodar e a não agir de acordo. Nesse sentido, a indisciplina do líder pode torná-lo alguém que não faz o que os outros fazem por ele, aproximando-o de uma condição quase de comandante.

Ainda assim, líderes mal-comportados tendem a perder prestígio e a serem marginalizados. Observei que um importante *Aihö'ubuni,* que comportava-se dessa maneira, ocupava o último lugar da fila dos demais líderes, entre eles e os comuns (mas ainda assim, antes dos *Aihö'ubuni* terciários). Um outro donatário de cargo importante, *danhohui'wa*, que se ausentava das danças, por isso também se mantinha afastado do *grupo* em outros momentos e era quase ignorado na hora de ir ao banho.

Aqueles que não dançam são chamados de *teirówẽ'õ* – "que não querem o estar bem", e que me traduziram como "que não gostam de festa", estraga-prazeres. Sobre a obrigação de dançar, o *cacique* de uma das aldeias uma vez disse em português: "é como na escola, tem falta, presença, as pessoas têm de cumprir". Mas não há fichários, planilhas, anotações, só a cobrança coletiva. E a a corporação corporal inteira é cobrada. Como quando a classe dos *Hötorã*, padrinhos dos *Ẽtẽpá* (atuais *danhohui'wa*), chamava-os de *grupo padi*, de tamanduá que "dorme muito". Já a "corujinha vermelha" (*prorotó prére)*, completou Alfredo, numa dessas ocasiões madrugais de dança e esforço físico, não dorme e mantém os olhos bem abertos "porque canta a noite inteira". Quem tem o canto vigiado deve cantar para ser também um vigilante.

***

**Ouvir, falar e cantar**

Os mal comportados são adjetivados de *pore'õ*, "que não escutam". Isso pode ser associado conotativamente ao rito de passagem de entrada na vida adulta, a furação de orelha.

Acredito que o rito de passagem da furação de orelha dos adolescentes pode ser visto como uma morte ritual sob o prisma do mito dos *Parinai'a*, supramencionado: exageraram em seu poder da palavra, sem dar ouvidos aos mais velhos, e foram "mortos". No rito espera-se que os adolescentes passem a noite n'água para amolecer os lóbulos, que talvez *desmaiem* (o desmaiar é muitas vezes comparado por eles à morte), que sofram calados a perfuração da orelha (com um osso afiado de onça parda) e a colocação dos brincos que fazem deles homens. Tal agressão e tal silêncio ecoam a "tortura" (Clastres 2003 [1974]), à qual se entregam de boa vontade e que imprime em seu corpo a memória do pertencimento coletivo. Memória ligada à audição, como o exemplo a'uwẽ-xavante leva a crer.

Pode-se contrapor o dever de ouvir e o silêncio dos adolescentes ao poder criador e transformador da palavra, latente e à espreita, da dupla mítica dos *Parinai'a*. O ritual parece sinalizar, com brincos nas orelhas, que para que a palavra não se torne perigosa demais é necessário, antes, aprender a ouvir. Ouvir é o que os adolescentes mais fazem durante os anos de sua formação. Presenciei isso no *Hö*, onde os adolescentes dormem e são constantemente visitados pelos *danhohui'wa* e outros homens mais velhos, que vêm lhes dar conselhos e ensinar-lhes cantos. Quem não canta direito é chamado de "surdo".

Se, como diria Clastres, o chefe a'uwẽ-xavante tem o "dever da palavra", eu diria que esta palavra, ao contrário do que afirma este autor (2003 [1974]: 171), é dita para ser escutada. Todavia, os líderes que falam, "aconselham", "ordenam", tem de ser, antes, bons ouvintes. Não só bons ouvintes antes de tornarem-se maduros para falar e transmitir cantos, mas também bons ouvintes no próprio momento da fala e bons ouvintes em sonho, quando *pegam* os cantos que irão retransmitir.

Maybury-Lewis (1971 [1967]: 190-204) já mostrara como o chefe a'uwẽ-xavante adapta seu discurso e suas ordens do dia aos clamores da audiência: o líder reformula o que diz conforme as reações dos demais. Presenciei isso não só nas reuniões do *warã,* quando o "cacique" fazia seu discurso final com base no que fora dito na reunião, mas diariamente quando líderes de classe perguntavam a seus parceiros qual decisão tomar, atitude semelhante à dos *Parinai'a*.

É importante saber ouvir também as vozes de *dahöiba uptabi* em sono. Para se saber quem transmitiu um canto no sonho, pergunta-se *e'wa dzadawa* - "é da boca de quem?".

*

Para Mauss canto e da dança atuam no que ele considera ser o caráter de superação da "anarquia" da "esfera político-doméstica" presente nos "grupos secundários" (como as classes de idade) que "geram as coisas e os acontecimentos" (Mauss 1981: 108) e a manutenção do poder, da paz, da autoridade e da disciplina necessária para a "coesão". O "espírito de equipe", misturando coação e espontaneidade, manifesta-se no corpo (Mauss 1981: 109). "[A] dança do chefe é freqüentemente a dança do povo. Onde começa o solo? Onde acaba o refrão? O que é preciso é abrir os olhos, ouvir. [...] [A] força física do chefe, e mesmo a de seus homens de confiança […], a de sua grande família e de seus aliados, sua posição na sociedade dos homens não desempenham papel mais importante do que suas alianças de sangue e de casamento, do que seus potlatch, suas danças, seus êxtases e suas revelações de espíritos." (Mauss 1981: 109).

Se há no dever de ouvir um caráter de disciplina e autoridade, contudo a indisciplina do *pore'õ* não é de todo mal vista, e pode sinalizar para uma recusa da obediência. *Pore'õ* são as crianças que brincam afastadas da aldeia, e que não são punidas por tais atos. Ou aqueles que se deixam levar pela preguiça (*dawa'a*) e não cumprem com as tarefas propostas pelos líderes. *Pore'õ* pode ser também alguém que quebra a disciplina de alguns rituais em que a brincadeira, *datoire*, é permitida.

***

**Aspectos da musicalidade a'uwẽ-xavante**

A composição musical a'uwẽ-xavante envolve a percepção da música como capturada do exterior, essencialmente relacional. Produzir e predar aí se confundem. Pode ser a música sonhada e ligada aos rituais das classes de idade e a momentos de congregação e debate político. Pode vir de longa data, projetada nas origens a'uwẽ-xavante, como o *Wanoridöbe.* Pode ser obra de compositores que utilizam técnicas e instrumentos acústicos, elétricos e eletrônicos *waradzu.*

A música capturada em sonho é aplicada a rituais diversos, como os das classes de idade e das danças que congregam toda a aldeia em noites mais alegres e informais, como várias das quais tomei parte.

É de praxe que um homem adulto ou mais velho, normalmente da mesma metade agâmica dos adolescentes, sonhe um canto e transmita para os adolescentes ou para algum *padrinho* de classe de idade, que também pode ser o sonhador. Quando o canto vem de um terceiro para o *danhohui'wa*, este é normalmente um *tio*, *pai* ou *avô*. Meu *pai* adotivo Adão Top'tiro concedeu-me alguns desses cantos que ele sonhara para que eu transmitisse aos adolescentes.

O canto é passado para os demais *danhohui'wa* e adolescentes normalmente no *Hö,* antes de sua exposição pública. É cantado ao alvorecer ou o anoitecer, bem como à meia noite. O mesmo tipo de música é usado nas danças que sucedem certos rituais, como a furação de orelha ou as corridas de toras e que, devido à característica matutina dos mesmos, acabam sendo cantadas nas horas mais quentes, ao meio dia e no começo da tarde, podendo durar até o entardecer.

Essas canções são puxadas por uma pessoa, predominantemente masculina, rapidamente ensaiadas e cantadas em coro e com raro acompanhamento de um chocalho amarrado ao tornozelo do puxador do canto. Como são canções novas e todos devem cantar ao mesmo tempo – não há a distinção entre solo e coro de modo que a hierarquia entre quem *puxa o canto* e quem canta é quase anulada –, é necessária boa escuta, memorização e imitação dos demais participantes para que a música seja reproduzida conforme sonhada. Apesar da dificuldade, recém chegados e *waradzu* são convidados a cantar e dançar junto, como fui diversas vezes.

Outras vezes, sobretudo à noite antes do *warã*, a reunião política noturna da aldeia, as canções reproduzidas são velhas conhecidas dos presentes, fazendo parte do estoque de músicas das classes de idade já maduras (aprendidas na adolescência destas). À vezes canta-se o repertório inteiro de uma classe madura nessas noites informais, para alegrar a aldeia, como dizem. Nessas horas, as mulheres são exortadas a vir ao *warã* (lugar preponderantemente masculino) e a ajudar no canto e dança. É uma questão tanto de alegria quanto de esforço coletivo.

Esse tipo de canção é cantada em uníssono por homens iniciados, em duas vozes (seguindo as mesmas notas, mas em oitavas diferentes) por padrinhos *danhohui'wa* e adolescentes, e em três vozes quando há presença feminina, como me disse uma vez Rômulo Tsereru'u[256] – aos adolescentes é proibido o contato com mulheres, portanto é comum que haja somente duas vozes quando as mulheres participam. Mas como também é costumeiro, a dança pode ser aproveitada como momento de namoro e flerte, quando mulheres posicionam-se entre dois homens para flertar com um deles (e com isso exigir retribuições do flerte na forma de presentes posteriores) ou garotas são posicionadas entre rapazes solteiros já iniciados para lhes incentivar namoro e casamento.

256 Desidério Aytai nota essas diferenças de vozes mas afirma, ao contrário, que os A'uwẽ-Xavante não a reconhecem (1985: 65).

Moças mais velhas e mulheres maduras também aproveitam estes momentos para flertar predando os homens, dando-lhes a mão e com isso demandando mais tarde algum *pagamento*. Ainda assim, de modo geral, esta música é sobretudo masculina e nela são enfatizadas características masculinas, como voz grave e quase gutural, para se cantar *forte* e *alto* (que aqui não é o oposto de grave), como eles dizem.

Essas músicas se distinguem conforme a dança à qual devem estar ligadas (*dahipopó, dapraba, dadzarono*)[257]. São dançadas no geral de mãos dadas, em eventos solenes, mas também antes das reuniões políticas noturnas, para congregar a aldeia, alegrá-la. Alguns membros da Associação Warã me responderam, inclusive, que esses cantos são puxados e dançados no intervalo entre momentos tensos das reuniões políticas em Brasília, para congregar a todos de forma pacífica, dirimir os conflitos exaltados do debate.

Na aldeia, essas danças são feitas no centro ou ao redor dele – dando a volta frente às casas movimento conhecido como *'ribaba* (abaixo, círculo de dançarinos em Sangradouro).

Assim os dançarinos são vistos pelos demais moradores, sobretudo as mulheres que *estão sempre de olho*, vigilantes. Os dançarinos não devem ficar de olho: a posição correta é a do corpo curvado, olhar baixo, não devem retribuir o olhar que vem da periferia (nem de si mesmos): estão sendo vigiados[258]. Se há aí uma disciplina, ela é, no mínimo, invertida: na periferia e dentro das

257 Para uma classificação extensiva de tipos de música e canções a'uwẽ-xavantes, consultar Aytai (1985).

258 A inversão hierárquica aparece, assim, como inversão do panóptico investigado por Foucault na arquitetura da "sociedade disciplinar" (1997 [1975]), conforme já notara Sztutman (2005: 255): "Ocupar uma posição política, fazer

casas está-se a salvo da vigilância. São os próprios líderes, debatedores políticos (quando apresentados nas reuniões do *warã*) e cantadores que dançam no pátio da aldeia observados por quem está nas casas – sobretudo pelas mulheres, que vigiam os "vigilantes". Assim a "divisão por sexos" é elemento chave da "coesão", como diria Mauss (1981: 342), de uma entidade coletiva cuja apreensão é sempre totalizada de modo parcial, nesse arranjo de hierarquias cruzadas e invertidas.

*

Há outro tipo de canções que fazem parte de um estoque mais antigo e distribuído, até onde percebi, entre todos os a'uwẽ-xavante, peças fixas que se repetem, transmitidas de geração em geração. Assim é a canção do *Wanoridöbe*, dança dos *danhohui'wa* durante o período iniciático dos adolescentes, antes e depois da furação de orelha, e que tem seu ápice na cerimônia em que são travadas novas amizades formalizadas, neste caso entre homens e mulheres. É um momento também de término da vida cerimonial mais intensa, pois dizem que depois dele *a festa acaba* para o homem, que passa a se distanciar da rotina das classes de idade e a dedicar-se mais à sua vida político-doméstica. Talvez, por isso, seja este um momento de manifestação de indisciplinas.

Para o início do *Wanoridöbe* toca-se a flauta *upawã,* cada *danhohui'wa* pode ter a sua e a toca convocando os outros a se aproximarem do pátio da aldeia (na imagem, a postos para o ensaio na aldeia Belém):

É uma flauta larga e comprida como um braço, de bambu ou PVC, com um orifício lateral para o sopro, aberta do lado oposto. Seu som é monótono e grave, e o sopro deve ser forte e em

visível a sua magnificação, é também passar a ser vigiado. Trata-se, pois, de uma espécie de panóptico invertido."

seguida gerar ondulações, depois dá-se o grito típico a'uwẽ-xavante, "*kuuuw*". Então todos agacham-se em roda e tocam a flauta novamente, juntos, e gritando mais uma vez. A música do *Wanoridöbe* é como uma *seleção*, dizem alguns, de várias canções curtas, entrecortadas pelo grito. O coro em uníssono e a maneira forte e intensa de cantar é como a das canções sonhadas.

A dança é em círculo formado pelos *danhohui'wa* e, eventualmente, mulheres da mesma classe de idade. Uma diferença aqui é que o olhar masculino é reto, mas as mulheres mantém a cabeça baixa (revertendo a vigilância, talvez). Ao contrário das outras danças dos *padrinhos*, nesta eles podem – e mesmo devem – encararem-se, preparando-se para sustos de seus parceiros.

No meio de cada sub-canção, gira-se para o lado oposto e, no final, com o grito, torna-se a girar para o outro lado. No meio desta dança, membros de metades exogâmicas opostas provocam-se vez por outra, fingindo ataques – largando as mãos e indo em direção ao outro ou dando tapinhas – para "assustar". Sofri vários desses ataques, numa intensidade maior do que a de meus companheiros: a intensidade de minha alteridade também seria maior. Talvez por ser *Po'redza'ono*, notei que quem tomava mais iniciativa desses ataques eram os *Öwawẽ* – já que muitos deles eram endereçados a mim. Contra eles, meus *irmãos* incentivavam-me a reagir, balançando suas mãos na minha em direção da possível vítima, ou trocando olhares comigo. Talvez a maior indisciplina por parte dos *Öwawẽ* se deva pelo fato de que todo o processo do *Danhono*, o complexo ritual de furação de orelha, é de posse *öwawẽ*, eles são seus *donos*, *datede'wa*.

Inclusive era sempre um *Poredza'ono* que devia fazer o serviço de buscar a palha usada para enfeitar os dançarinos. Muitas vezes eu mesmo – o que não deixava de ser retribuído: "Paulinho" Anderson, *líder* da turma, quase sempre vinha me enfeitar.

Essas provocações na dança aparecem como momentos de indisciplina mas, longe de gerarem reprimendas, geram risos dos dançarinos e da audiência – normalmente, homens mais velhos reunidos no pátio da aldeia para o *warã* subseqüente. Risos devotados contra a vítima do ataque.

Tal indisciplina é reconhecida pois quem a pratica pode ser chamado de *po're'õ*.

Depois da dança todos os *danhohui'wa*, pertencentes à mesma classe de idade, vão juntos tomar banho de rio e, sobretudo ao anoitecer, são seguidos inclusive por aqueles *danhohui'wa* que por um motivo ou outro não participaram do *Wanoridöbe*.

Enfim, o *Wanoridöbe* é uma cerimônia longa e complexa para quem canta, e o grau de dificuldade de execução do canto parece fazer parte do esforço que ele representa juntamente com a dança. O meio é a mensagem: é uma demonstração de capacidade, de força, de entrega, e tem um

teor agonístico e de desafio contra as classes de idade da metade cerimonial oposta. Durante o *Danhono* na aldeia Belém, quanto mais próximos estávamos dos momentos chaves do ritual (como o dia da furação de orelha), mais intenso se tornava o agonismo entre as classes de idade. Assim, cada vez que era executado, seja no fim da tarde, seja de madrugada, a primeira parte do canto e da dança era repetida mais de uma vez para demonstrar o esforço dos dançarinos. Era cantada uma só vez de vez em quando, três ou mais vezes freqüentemente e, quando a intenção de desafio e demonstração de força estava mais aguçada, cantava-se mesmo dez vezes. Quem se ausentava desses momentos ficava envergonhado e circulava pouco pela aldeia no dia seguinte. Das poucas vezes que me ausentei – cansado do esforço de tornar-me gente – fui hostilizado com reprimendas no dia seguinte.

*

Como já mencionado, as letras desses dois tipos de canções – as sonhadas e as do *Wanoridöbe* – são marcadas, no geral, por um misto de palavras com sentido na língua a'uwẽ-xavante e palavras que "não são palavras". *Babadi damreme*, respondiam quando lhes perguntava o sentido da maioria das frases dos cantos: "não é palavra", "não tem palavra". Ainda que sejam, como já sugerido, uma *linguagem espiritual* e ainda que, para alguns velhos, elas sejam, de fato, *damreme*, palavra, e *a'uwẽ mreme*, língua de gente. Essa mistura entre a língua e a não-língua parece ser uma característica importante da canção a'uwẽ-xavante como mediadora entre os humanos e seus outros.

Algumas dessas palavras fazem, por outro lado, referências à disciplina. Trecho de uma das canções ensinadas a mim por Adão Top'tiro, por exemplo, dizia o seguinte: *höimana'õre, ma wa'a dzede'õ.* Os A'uwẽ-Xavante a quem eu pedia esclarecimentos sobre essas letras, na maioria das vezes meus companheiros de classe de idade, sempre tinham alguma interpretação a respeito delas ou uma maneira de aproximá-las à linguagem corrente. Esta frase, por exemplo, me foi traduzida por Marcos, na Abelhinha, da seguinte forma: "sem-conduta ou sem-vida, aquele que é preguiçoso não pode fiar". *-Re,* sufixo de diminutivo, transforma a palavra "sem contuda" em "sem-condutinha", "sem-vidinha"; *ma wa'a* quer dizer "aquele que é preguiçoso" e "não fia" é interpretação aproximada da palavra *dzede'õ,* já que *dzidi* é "fiar" e *'õ* é "não".

Dessas letras podem, ainda, brotar significados inusitados e engraçados, como num trecho de um canto que fala que certa classe de idade teria *nomo pipare* – "barriga assustadorazinha", "barriga feiosa". O que não faz com que perca sua eficácia, nem que não seja cantada com seriedade. Dos sonhos que eu tive com canções a'uwẽ-xavantes que cantei para os adolescentes, um

deles, talvez pela métrica, talvez pela combinação de palavras e não-palavras, talvez mesmo por terem sido sonhadas por mim – um *danhimidzama* – era particularmente engraçado, talvez mesmo ridículo. Entretanto, não só os adolescentes como os *danhohui'wa* insistiam para que eu o cantasse sempre que podiam, cantavam-no por contra própria, num esforço de memorização e, inclusive, na fria noite em que tirei os *ho'wa* da cama para cantarem-no comigo pela primeira vez – sob protestos, muxoxos e mesmo risos – um de meus *irmãos mais velhos* saiu de sua casa ansioso com um gravador na mão, pedindo para que eu cantasse mais alto e forte. Era como se a eficácia simbólica do canto, fundada na relação com a alteridade, fosse redobrada vindo de mim, um cativo ainda tão potente em termos de relações exteriores. Isto descontaria, de certo modo, os pontos negativos de minha performance e as possíveis esquisitices da canção. Inclusive porque, sonhando esta canção (que me veio *da boca* de um de meus *irmãos mais velhos uptabi* da outra aldeia) e cantando-a, eu apresentava-lhes minha capacidade de tornar-me sujeito através da experiência onírica de meu *dahöiba uptabi*.

*

Quanto ao ritmo, a divisão silábica dessas canções está ligada ao modo de alternância métrica entre os compassos, variações identificadas por Aytai como características da alternância métrica entre compassos da música a'uwẽ-xavante (1985: 79-82), métrica que se replica num novo estilo de canção.

Pois hoje há outro tipo de música entre os A'uwẽ-Xavante, de cantores solo ou duplas, envolvendo instrumentos e técnicas *waradzu*[259]. Um dos expoentes deste estilo é Márcio Tserehité, meu *pai* adotivo em Belém. Ele que toca violão (com afinação própria[260]) e teclado com bateria eletrônica, tendo sido apoiado vez por outra por Leandro (seu patrocinado de classe de idade) nos chocalhos e pandeiro.

Márcio criou um nome para seu estilo musical: *Marãiwatsihöiba. Marã*(*i*) é metade de seu nome próprio infantil (*Marãiwapo*), e quer dizer "mata" (com vogal de ligação "i"). *Watsihöiba* quer dizer "nossa vida", "nosso corpo" e "estrela da vida" (lugar para onde vão os mortos). Segundo ele, isso sinaliza que se trata de uma música para todos, *a'uwẽ*, *waradzu*, *branco*, *negro*.

259 A novidade deste estilo foi atestada não só pelos A'uwẽ-Xavante como também por enfermeiros *waradzu* que, tendo uma história de vida muito ligada aos A'uwẽ-Xavante, viram esse estilo surgir. Aytai (1985), por sua vez, percebe a introdução desses elementos *waradzu* nos cantos "sacros", cantados nas igrejas missionárias que, contudo, mantém uma estrutura de compassos em alternância semelhante às canções cerimoniais.

260 Ainda assim, insistiu para que eu afinasse para ele o violão "corretamente", conforme o padrão, da corda mais grave para a aguda: Mi, Lá, Ré, Sol, Si, Mi.

Uma de suas canções, *Ti 'Ai Mehã*, diz o seguinte:

*Ahã ti'ai mehã* (3/4)/ *Watsitsawidza'ra na* (4/4)/ *Aihini warob're mhã* (8/4)/ (repetição) (7/4 ou 8/4)/(repetição) (10/4)/ *Rowẽ rowẽ rowẽ uptabi na* (5/4)/ *Watsitsawidza'ra na* (4/4)[261]: "aqui nesta terra saudemos-nos todos dentro da nossa aldeia. Fiquemos muito bem, saudando-nos".

A temática parece semelhante a de algumas canções sonhadas, apesar de ser toda em *a'uwẽ mreme*, e a métrica silábica das frases de cada verso condiciona a música de tal forma que às vezes acontecem variações nas passagens de um verso para o outro devido ao tempo de respiração do cantor, que não é fixado como seria um canto disciplinado. A bateria eletrônica do teclado usada nesta música intitula-se "mersey beat", clássico 4/4 de rock'n'roll, tocada numa aceleração que a faz parecer 2/4. Um chocalho também costuma acompanhar a canção, reforçando a divisão em dois de cada tempo, enfatizada pela aceleração da bateria eletrônica. De modo que, apesar da canção não se encaixar perfeitamente na batida da bateria, o desencaixe é difícil de notar pois acontece no meio do compasso. Um canto de métrica indisciplinada encaixa-se num ritmo disciplinado de um teclado eletrônico. Mas o corpo do cantor não se deixa docilizar, a elaboração temporal de seu ato parte de si mesmo.

Muitas vezes essas canções de cantores ou duplas servem como acompanhamento daquelas competições de *A'uwẽ Aimãwi Tsirene* - "dança de outros índios". Como já dito, essas danças são tidas como capturas de danças de outros povos, norte-americanos, andinos e mesmo *waradzu.* A música utilizada nessas competições pode ser *waradzu* ou *a'uwẽ aimãwi nhimihörö* - "melodia de outros índios", sobretudo andinas.

*

Tomando uma distinção maussiana entre coro e solo (1981), pode-se dizer que as músicas cerimoniais, dos dois primeiros tipos apresentados, performadas sobretudo pelas classes de idade, são canções sem solo, têm somente coro. Os participantes devem se esforçar por memorizar a música apresentada pelo puxador do canto e por mimetizá-lo bem. Esse uso do canto contrasta com o uso da voz no tipo de discussão dialógica existe nos debates políticos no *warã* (Graham 1990 e 1995).

Rememorando os estudos sobre o dialogismo a'uwẽ-xavante, sugeridos pela percepção de Maybury-Lewis sobre a maneira sobreposta através da qual os opositores políticos travam sua conversa formal no *warã* (Maybury-Lewis 1984 [1967]), pode-se notar o contraste entre o uníssono

261 A numeração é uma aproximação da métrica dos compassos da música, o primeiro número indicando a quantidade de tônicas ou tempos do compasso, e o segundo a unidade de tempo, a semínima.

de uma e o ruído de outra, o que vem ao encontro do argumento do autor de que as classes de idade estariam para a pacificação assim como as linhagens estariam par ao conflito, já que o diálogo dos líderes políticos e "faccionais", apesar de também possibilitar o consenso, deixa o conflito aparecer mais.

Entretanto, o que já foi dito sobre a presença do conflito entre as classes de idade antagônicas (Vianna 2001 e Falleiros 2005) também se apresenta no canto. Em algumas situações rituais, presencia-se classes antagônicas cantando ao mesmo tempo, sobretudo depois de corridas como o *Uiwede* (corrida de tora) e o *Tsa'uri'wa*. Cantam ao mesmo tempo, é verdade, mas não exatamente no centro da aldeia e, tampouco, cara-a-cara – diferentemente, portanto, das manifestações de diálogo político formal entre adversários. Esses cantos são feitos em rodas que vão circulando a aldeia de casa em casa (sobretudo diante de casas de velhos), as rodas das metades agâmicas opostas cruzam o arco da aldeia, cada qual caminhando em sentido oposto da outra.

Mas, quando se cruzam diante de alguma residência, uma metade agâmica espera a que chegou primeiro acabar de cantar para cantar depois. Isto é, o conflito existe, sim: mas é atenuado.

***

**Entre o caos e a ordem**

A *linhagem* a'uwẽ-xavante como corpo coletivo do enredamento de corpos que participam-se entre si, e sua relação com a chefia, também aponta para a noção de pessoa magnificada tratada por Renato Sztutman (2005, 2006a). Aplicando análises de autores como Marilyn Strathern e Roy Wagner em conjunto com concepções clastreanas de chefia, Sztutman percebe os líderes como pessoas magnificadas, capazes de "atrair seguidores", concentrar relações, fazer com que outros façam. Entidades ligadas à "guerra", o que é tão contra a coesão quanto contra-estatal, impedindo a "emergência de um poder separado", também pode fazer "brotar esse poder separado, por exemplo, [n]a formação de uma elite de guerreiros", diz Sztutman (2006b: 2) a partir de Clastres.

Creio que também as classes de idade, como corporações corporais de atuação técnica e política, podem ser compreendidas como pessoas estendidas, senão como pessoas magnificadas.

A música às coloca, assim como o cantor e a liderança a'uwẽ-xavantes, próximas ao chefe ameríndio de Clastres, pois "conseguem se apropriar de modo sagaz da agência que vem de fora" (Sztutman 2006b: 3), entregando-a para o coletivo aldeão na forma de cantos. Há uma hétero-

afirmação do coletivo "pela voz dos líderes e dos xamãs ou por intermédio das práticas rituais" (Clastres, 2004 [1980]: 65-104) das corporações corporais.

Sztutman reafirma a importância da guerra na constituição de múltiplos pólos que impeçam a criação de uma unidade de "forma-Estado" (2009a: 19). Neste sentido, Mauss trata não só da guerra como da paz, apontando nos "subgrupos" a multiplicação dos pólos e centros, "mais de um regime político, mais de uma organização do poder" (1981: 110). Condições da possibilidade coletiva de diferenciar-se internamente sem se cindir, num "arranjo" de forças em movimento, inibindo poderes estáveis. São vigilantes que vigiam vigilantes. Vigilância que se manifesta num elemento de inversão hierárquica presente nas relações de gênero, levando às mulheres e à periferia da aldeia uma potência de controle e predação sobre os homens que estão no centro.

E se as classes de idade são coletivos corporais de uma máquina orgânica que visa a pacificação mas justamente porque constituem-se como corpos coletivos de guerreiros, que têm o jogo (o agonismo dos cantos, das corridas e mesmo do vôlei e do futebol) como figura da guerra – guerra atenuada –, mas distinta desta. Pacificar pela guerra, como já apontado, é uma recorrência na fala e nos modos a'uwẽ-xavante. Entretanto, a pacificação também se faz através de uma disciplina ordenadora, unificadora, presente no canto e na dança: uma tendência em direção ao Um estatal, pensando com Clastres (2003 [1974]: 185-192) ou, antes, com La Boétie (2008 [1982]) – tendência que esbarra, contudo, no dualismo, tanto das metades agâmicas quanto na discrepância entre "ocidentais" e "orientais", que instabiliza a hierarquia. As classes são corpos coletivos que se relacionam entre si através de uma hierarquia móvel, circular. A capacidade desta máquina de aliar, concentrar pessoas e de magnificar-se: de "federar" aldeias em torno de corridas de tora, é contrabalanceada pelo agonismo constitutivo de sua própria engrenagem. Uma máquina anti-entrópica entre o pacifismo e a beligerância.

Além do que, como máquina de "disciplina litúrgica e corporal" (Sztutman 2006b: 3) sua ordenação coexiste com a indisciplina. Ou, conforme diria Mauss, "com tipos opostos de disciplina" (1981: 110), já que as classes de idade, o parentesco e mesmo outras ordens rituais, como o *Darini* e o supostamente esquecido *Abadzi'rãihidiba*, entrecruzam-se nas mesmas pessoas singulares, compondo seus corpos e almas a partir de eixos e solidariedades diversas.

*

"Em vez de conceber a chefia ameríndia apenas como posição política vazia", como o faria Clastres, Sztutman propõe "pensar como certas pessoas se tornam chefes, líderes políticos e o que significa isso" (2009a: 20). Nesse sentido, a constituição da pessoa a'uwẽ-xavante, de seu corpo,

aponta não só para a guerra e para o parentesco mas também para a paz e para uma ordem de alianças além do parentesco. Elementos que, magnificados, constituem tanto a pessoa singular do *chefe* atrelado à *linhagem*, à "facção", mas também à classe de idade, quanto a pessoa coletiva desta corporação corporal agâmica, com seu poder parcelado entre seus cargos de liderança.

Há aí um movimento pendular entre a a guerra e a paz, a disciplina e a indisciplina, a anarquia e o Estado, nunca plenamente estabelecidos, conforme a reconsideração da política ameríndia como situada entre o "contra Estado" e a "forma-Estado", dois "vetores capazes de serem ativados a todo o momento" (Sztutman 2009a: 15-16). Apresenta-se aí um "dualismo em perpétuo desequilíbrio" entre o poder e o contra-poder, "jogo entre possibilidades antitéticas", "[não] do isso ou aquilo, mas [...] do isso e aquilo", "no bojo do movimento contínuo de concentração e dispersão que caracteriza a sociopolítica indígena" (Perrone-Moisés 2006: 8-9). Nesse sentido, tanto o parentesco quanto o além-parentesco contém vetores da "forma-Estado" e do "contra Estado".

Nessa análise, não há uma identificação simplista entre indisciplina e anarquia ou entre disciplina e Estado. Aponta-se para o arranjo desses processos que se misturam e se confundem na em sua relação tanto positiva quanto negativa com o poder cosmopolítico.

*

Disciplina é, enfim, técnica do corpo. As técnicas do corpo, os hábitos e os saberes sobre o fazer oscilam entre a captura do estrangeiro e o aprendizado do antepassado. Oscilam entre a manutenção ritual que é sempre uma apreensão do passado a partir das vicissitudes do presente e a inovação ritual a partir do outro que é justamente o que os antepassados faziam. Balançam entre as danças dos antepassados e as danças de outros índios. Variam entre os momentos de maior intensidade e os de maior preguiça, os de maior entrega no pátio da aldeia e os de maior fuga nas expedições da mata, ou vice-versa. É um processo constante de busca, apreensão e distribuição, entre o retorno e o desvio, dois pólos de um *virar* sempre instável, em movimento.

Se não são disciplinas unitárias, então, tampouco são disciplinas solitárias: elas demandam a participação de outras disciplinas, a participação de diversas pessoas, a participação coletiva e nos coletivos, a constituição da pessoa a partir da participação, nela, da alteridade.

****

## 5- Magnificação inconclusiva

Falava-se, acima, sobre o caráter coletivo e interpessoal da disciplina e da participação na vida dos A'uwẽ-Xavante – e quiçá não só na deles. Uma disciplina animada pelo lúdico e pelo incentivo coletivo, pelo desavio, pela música e pelo diálogo, pelos jogos de palavras e pelas *brigas com palavras*, pelas lutas corporais e pelas pegadinhas. Disciplinas que, se exigem uma participação intensa, compensam pela multiplicidade e pela chance de desvio, até de perda de concentração, por escolhas de caminhos diversos que, praticados, levam ao imediato reconhecimento prestigioso e à conseqüente magnificação: ao participar de um ritual, cantar uma música, carregar uma tora, executar um trabalho ou mesmo treinar para um campeonato, ensaiar uma dança ou ensinar um canto, meus companheiros (sobretudo homens já que, sendo eu homem, respeitava a divisão de gênero de suas atividades) estavam sempre sendo observados e sempre apresentando-se para uma audiência (sobretudo uma audiência de mulheres) e engrandecendo sua pessoa, sua aparescência, perante as outras pessoas. Mesmo perante seus companheiros de caça ou para aqueles que recebiam deles uma porção de carne no final do dia. O que fazem e o que faziam aparecer parecia-me diretamente proporcional ao reconhecimento de que dispunham. A dor e o cansaço que isso lhes custava eram imediatamente compartilhados e exposto aos demais.

Talvez, comparativamente, por causa disso, o processo da escrita etnográfica seja – ou me pareça ser – tão penoso. Porque ele coloca aquele que escreve numa situação paradoxal de isolamento a fim de tratar de um mundo de dados que demandaram dele tanta participação e entrega. Necessidade de solidão que começa mesmo em campo, na hora da escrita dos cadernos.

Um etnógrafo muitas vezes parece-me sentir-se atraído pelo que há de diverso nos outros, partindo em sua busca – em sua pesquisa – devido a certa inadaptabilidade em relação ao próprio modo de vida de onde partiu. Um modo de vida cuja disciplina parece tão pouco fundada nesse movimento de abertura ao outro que Lévi-Srauss caracterizou, em *História de Lince* (1991) como um movimento ameríndio. Chegando lá, redescobrindo esta América, contudo, e aí está o paradoxo, só pode apreender aquilo que encontra (enquanto etnógrafo e antropólogo), trazendo conhecimentos para distribuir entre os seus, quase como faziam e fazem os heróis mito-xamânicos a'uwẽ-xavante, se – apesar de tudo – for capaz de uma disciplina tão contrária a este processo, uma disciplina da qual ele tentava escapar: a disciplina da escrita acadêmica.[262]

262 Assim, faz algum sentido a afirmação de Michel Leiris, depois de sua viagem etnográfica: "retornei tendo destruído pelo menos um mito: o da viagem enquanto meio de evasão" (Leiris 2003 [1939]: 186). O que ecoa um pouco

Uma disciplina que exige um tipo de concentração permanente e perene, de longas horas, insubstituível por outros processos. Uma disciplina em que quase todo o seu corpo deve ficar paralisado, quase imóvel, movendo quase somente as pontas dos dedos – pelo menos desde o advento da máquina de escrever e do computador. E uma disciplina que pode executar somente sozinho, ainda que sentado num laboratório cercado de outros colegas, uma presença de outros que é quase desnecessária, já que a escrita não depende de nenhuma técnica do corpo que envolva a movimentação e o toque de outros corpos (ao contrário da maioria das danças, dos esportes, das artes marciais, dos rituais cerimoniosos e tantas outras técnicas corporais). Não só desnecessária como, muitas vezes, desaconselhável. Pois a escrita, nesse sentido, tem algo em comum com a leitura: demanda um silêncio e um isolamento semelhantes ao estado de espírito (de corpo) presente numa biblioteca pública.

E mais, o trabalho (ou o ritual) da escrita de uma etnografia é tal que não exerce efeito sobre sua audiência durante o próprio processo de execução: somente ao término da escrita, e através de complicados processos de exposição e julgamento coletivos, gastos e acordos comerciais, publicação e distribuição da obra, é que ela poderá apresentar-se ao leitor. Parecem-me raros os leitores que acompanham este processo de construção do texto que não sejam os revisores.

Se a Internet abriu um novo campo para uma forma de manifestação imediata da escrita semelhante à de outros rituais, para a apreciação em "tempo real" da audiência (talvez seja este um dos motivos de sucesso das chamadas "redes sociais" virtuais) e mesmo para a interferência dela – como nas ferramentas "wiki", por exemplo –, facilitando a produção de textos coletivos, ainda assim a escrita etnográfica e a produção acadêmica autoral mantêm muito de seu isolamento. Mesmo a escrita através da Internet depende de um isolamento de cada escritor diante de um "computador pessoal".

É bem provável que, por motivos semelhantes a esses, mesmo Lévi-Strauss, um autor de "pouca" pesquisa de campo – mas de muita pesquisa sobre a alteridade, ainda que através de leituras em bibliotecas públicas e arquivos – revelava a Didier Eribon (1988 [2005]) o quão penoso e sofrido era para ele escrever e o quanto sua dificuldade de relação com suas obras prontas e acabadas estava no fato de ser alguém voltado para o fazer presente e concreto. Todo um fazer que,

---

o "pessimismo" de Lévi-Strauss em relação às viagens: "Ao se locomover dentro de seu espaço, o homem transporta consigo todas as posições que já ocupou, todas as que ocupará", devendo, no limite, substituir a antropologia pela "entropologia", "dedicada a estudar […] esse processo de desintegração" (Lévi-Strauss 2009 [1955]: 390-391). No entanto, tomando-se o mito no sentido que lhe dão os A'uwẽ-Xavante segundo Medeiros (1990), de fato a viagem não o destrói mas replica o seu processo: o de fuga, captura e retorno.

na escrita, se martiriza, só possibilita o espetáculo depois de findo o sacrifício.

Pois bem, ao invés de dedicar-se às danças, aos cantos e mesmo aos treinos e jogos de futebol, ao invés de partir para andanças e caçadas ou mesmo permanecer deitado fazendo nada ou quase nada (como faziam durante horas os adolescentes dentro do *Hö*), tomar diversos banhos e travar encontros oníricos afim de capturar cantos que colocaram, dia-a-dia, todos esses rituais em movimento coletivo, o etnógrafo deve apartar-se do convívio geral e escrever.

Quando eu fazia isso, nas aldeias, chegava a ser tratado com desdém e desconfiança. Por que eu passava tanto tempo sozinho, dentro da barraca ou no quarto do *postinho*? Estaria dormindo? Estaria isolando-me localmente assim como o primeiro *Waradzu*, Tserebutuwẽ, isolou-se distanciadamente? Estaria eu repondo, no lugar da proximidade, esta distância? Contra essa possibilidade, eu era constantemente procurado por meus parentes adotivos, pelas crianças, por meus companheiros de classe de idade, todos preocupados em me ocupar de sua vida coletiva, em me chamar para banhos, treinos, ensaios, jogos, ritos... nas horas mais cansativas e inconvenientes para quem precisa escrever.

Passavam-se uma, duas, às vezes três horas de escrita em meus cadernos de campo à noite, sob a luz de velas ou de uma lanterna, na maioria das vezes depois de uma reunião do *warã* que nem sempre acabava cedo. E no dia seguinte também não teria muito tempo para dormir. Tive de explicar essa situação diversas vezes para os A'uwẽ-Xavante, principalmente para os outros *danhohui'wa*, *Ẽtẽpa*, que a entenderam com muito custo. Inclusive porque a fase da vida dos *danhohui'wa* é uma das mais exigentes – em conjunto com a dos *wapté* e a dos *'ritéi'wa* – em termos de participação coletiva, a última fase de um processo de entrega ritual, de *festa*, que marca a magnificação pessoal de um homem e abre caminho para novas magnificações.

Eu, por pouco tempo que passei entre eles, já pude sentir o gostinho de tais magnificações na forma dos cargos rituais que recebi – *Ai'utémanhari'wa* e *'Wamarĩtede'wa* – e, ainda que nada disso seja definitivo – afinal o processo a'uwẽ-xavante de tornar-se alguém é contínuo e depende de sua reiterada manifestação – eu teria sempre a chance de me aperfeiçoar em suas funções, exercê-las futuramente e, quiçá, usufruir de alguns louros dos cargos. Os próprios cargos, em si, já são grandes concessões de honra.

As honras que o antropólogo recebe de sua própria "sociedade ocidental" ou "euro-americana", por outro lado, não parecem ser das mais reconhecidas – a não ser no caso de raras exceções dentro da profissão, na condição de "intelectuais públicos" como Florestan Fernandes, Gilberto Freire, Roberto da Matta e mesmo Lévi-Strauss (que se é grande na França, no Brasil foi

até homenageado em músicas populares). É claro que, proporcionalmente – já que os A'uwẽ-Xavante não são uma "sociedade de massas" de milhões de habitantes –, o antropólogo pode adquirir reconhecimento semelhante: no laboratório em que trabalha, em seu campo de pesquisa, em sua área de especialização, em "sua aldeia", mas também a partir de uma rede de relações que se magnifica e amplia, nacional e internacionalmente. Nesse nível ele pode, enfim, usufruir de títulos e cargos mas – e é este o ponto que quero frisar – não a partir de uma manifestação imediata de suas qualidades técnicas e sensíveis, como faziam "seus" "nativos" – meus companheiros a'uwẽ-xavante. Talvez como professor, através de suas performances em sala de aula ou palestras, tenha uma experiência próxima desta.

*

Ainda assim, a magnificação profissional do etnógrafo acaba condicionada por um movimento pendular muito semelhante ao a'uwẽ-xavante: ele precisa ir e voltar de campo – sua fonte de dados e vitalidade etnográfica – escrever e participar do modo de vida acadêmico, publicar e, em seguida, retornar novamente a campo, e de novo à vida acadêmica... A quantidade de pesquisas de campo que faz um antropólogo não é exatamente correlata ao grau de sua magnificação profissional (e está aí o exemplo de Lévi-Strauss que, mesmo acusado de ter feito pouco campo, pôde magnificar-se de maneira tão expandida), talvez tendo a vida acadêmica um peso até maior.

Por outro lado, como já foi indicado, a magnificação de um cativo, como eu, entre os A'uwẽ-Xavante, parece dever muito a este movimento pendular de ida e volta propiciado pela Antropologia.

Nesse sentido, ao participar do instável e inacabado processo de tornar-se gente pelo qual passa toda e qualquer pessoa A'uwẽ-Xavante, do cativo parece ser demandado um esforço maior. O cativo antropólogo, por sua vez, acaba compensando esse esforço através das contínuas idas e vindas que o municiam de cargas de vitalidade e poder que ele deve levar de volta à aldeia, de modo que seu processo de gentificação se torna, talvez mais intensamente, um processo de magnificação. Não que isso não seja verdade para qualquer pessoa, já que toda pessoa é constituída por essas relações pendulares – mas é ainda mais verdade para pessoas que tomam o lugar intensivo dessas relações, o lugar da mediação. De modo que o antropólogo, nesse processo, acaba adquirindo alguma semelhança com o *chefe*, o líder, o *ĩdzu*, o batedor, o sonhador...

Sua intensidade relacional talvez seja mais carregada do que a de alguns cativos, porém sua capacidade de tornar-se gente talvez seja posta mais em risco.

Diferentemente daqueles cativos do caso mebengokré (kayapó), por exemplo, estudado por Cohn (2005), em que a inserção no convívio e no fazer com e como os Mebengokré - no parentesco, na vida ritual, através do recebimento de um nome e do aprendizado da língua que, enfim, possibilitava o casamento (pois só se casa com gente, com quem fala língua de gente) – fazia com que se tornassem definitivamente Mebengokré – ainda que a própria pessoa Mebengokré constitua-se um fluxo sem final. Assim como aqui, lá os cativos eram fonte de riquezas e vitalidades estrangeiras, objetos, enfeites e cantos – elementos que a autora discute serem englobados pelo termo "kukradjà" (2008) – e lá eles também acabavam sendo capturados ou possuídos por pessoas as quais poderia chamar de magnificadas, líderes e homens importantes (Cohn 2005: 115).

Seria o caso a'uwẽ-xavante coincidente ao mebengokré, operando um processo bastante semelhante de inserção? Márcio Tserehité algumas vezes me disse, não sem indiretas, que para se tornar *a'uwẽ* não bastava residir na aldeia por algumas semanas ou alguns meses e depois partir. Talvez anos? E quanto àqueles antropólogos que mantém um relacionamento de décadas com seus sujeitos à pesquisa? Será que seus contínuos retornos seriam tantos e por tanto tempo ao ponto de que aprendesse bem a língua, se casasse e...? – Responder a esta pergunta não seria mais do que especulação. O que me parece mais nítido é que a carreira de antropólogo pode colocar alguns empecilhos à carreira de "nativo", e vice-versa. Entretanto, paradoxalmente, uma também acaba potencializando a outra.

Afinal, a própria antropologia contém em si um impulso de tornar-se "nativa", de absorver a teoria "nativa" para o âmago de sua própria teoria[263].

*

O antropólogo, ainda que não se torne plenamente "humano" - ou, melhor, ainda que esteja um pouco mais longe disso do que seus "nativos" que o capturam no processo de devirem humanos –, passa, ao menos no meu caso estudado, a fazer parte das hierarquias a'uwẽ-xavante e de suas inversões, certamente.

Hierarquias que envolvem relações de filiação (e filiação putativa – adoção, apadrinhamento), de afinidade, diferenças de idade etc.

Gostaria de recuperar resumidamente, agora, a hipótese a respeito das relações de aparentamento e hierarquia, incluindo os aspectos endo-canibais figurados da cadeia alimentar

263 Viveiros de Castro, em entrevista recente (Lagrou e Belaunde 2011), reconhece na obra mitológica de Lévi-Strauss este processo, um processo de tornar-se ameríndia, cujo ápice estaria em *História de Lince* (1991). Espero que, a partir das leituras deste autor (e desta obra) aqui recuperadas – dentre outros e outras – o presente trabalho também contribua no processo de amerindianização, por assim dizer, da antropologia e da política.

a'uwẽ-xavente, fundada no seguinte preceito básico: os mais novos (em processo de iniciação à vida adulta, distribuído em várias fases – "crianças" ainda não entraram nesse jogo) alimentam (em sentido amplo) os mais velhos; os afins que recebem mulheres alimentam os que doam mulheres. Em suma, quem veio primeiro deve receber primeiro.

Essa hierarquia pode ser, contudo, revertida pelo princípio de que, a quem toma a iniciativa de agir ou predar, não é negado o que foi conquistado, pego ou tomado. Os mais velhos, em casa, recebem a comida primeiro; as classes de idade mais novas devem alimentar as mais velhas (sobretudo os adolescentes devem dar constantemente aos membros da classe de idade que os apadrinha alimentos no *Hö*); os irmãos mais novos devem alimentar ou dar coisas aos mais velhos; é dito que os irmãos mais novos, bem como os membros mais novos das classes de idade (*danhitõ'wa*) devem trabalhar muito (para ter o que dar aos mais velhos...). Entretanto, uma pessoa de atitude mais ousada, que pega algo para si, que pega comida para si antes dos outros, que chega primeiro ou mesmo que toma o que não lhe "deviam", não é necessariamente punida. Muitas vezes é considerada como *brava* (*tsahi*), um elemento importante da constituição a'uwẽ-xavante. Em algumas ocasiões, quando pessoas pegaram o que não deviam de mim – por exemplo, numa distribuição de CDs de música que fiz no pátio da aldeia, na qual notaram que certa pessoa tinha pego mais de um CD (quando o prejudicado foi outro A'uwẽ-Xavante que ficou sem presente); outra quando tive meu celular furtado (quando o prejudicado era eu) – disseram-me que eu deveria *deixar* para lá. Em suma, a pessoa que toma uma iniciativa predatória é muitas vezes valorizada por causa disso ou, senão, deve ser *deixada* em paz.

Ao enredamento corporal que existe no âmbito do parentesco, a transmissão de cargos e encargos é superveniente, isto é, está ligada a ele mas segue rumos próprios conforme a transmissão de cada cargo específico. Mesmo assim, é feita fundamentalmente no sentido inverso da hierarquia acima resumida: os mais velhos transmitem cargos, encargos e poderes aos mais novos através de vínculos de filiação, cognação (na relação entre *avôs* e *netos*) e mesmo amizade formalizada (cognação e amizade formalizada relacionam membros de metades exogâmicas opostas). A capacidade de constituir e atualizar laços pela convivência, comensalidade e generosidade está, assim, ligada às posições privilegiadas e à magnificação pessoal.

*

Enfim, os A'uwẽ-Xavante tendem a transformar em gente, índio, *a'uwẽ*, os estrangeiros que atuam junto a eles, conforme a adoção, a nominação, a entrega pessoal, a participação cotidiana e ritual que é esperada e louvada por seus amigos e captores. Até o momento, há indícios de que essa

transformação não é plena, depende da relação em jogo e ocorre de maneira oscilante e ambivalente, o que é marca principal do caráter de mediação em que a figura do estrangeiro capturado e do pesquisador se enquadram. Essa característica aproxima a posição do pesquisador à de elementos que tem demarcado noções de liderança ameríndia conforme estudadas pela etnologia, ao passo que o situa em cargos rituais e encargos de liderança a'uwẽ-xavante.

Os cargos de liderança são diversos e contemplam uma pluralidade de pessoas proeminentes – a proeminência do pesquisador vindo, sobretudo, de sua potência estrangeira, assim como a proeminência de líderes a'uwẽ-xavantes tem a ver com sua capacidade de captura e de contato com potências exteriores, estrangeiras ou antepassadas. Cargos rituais importantes, como *Pahöri'wa*, são atualizações de pessoas mito-originais. Assim também é o cargo do *'Wamaritede'wa* ou *'Wamaridzubtede'wa*, o primeiro termo enfatizando o caráter de sonhador do titular – pois o *'wamari*, árvore de onde teriam se originado os primeiros A'uwẽ-Xavante, é matéria prima do brinco usado para sonhar – e o segundo o seu caráter de pacificador (uma das famosas funções teorizadas a respeito da "chefia" ameríndia) – já que o pó do *'wamari* (*'wamaridzu*) é lançado pela aldeia em momentos de conflitos internos, afim de pacificá-la. Muitos *caciques* de aldeia possuem cargos do tipo, mas não obrigatoriamente. O *cacique* da Abelhinha é *'Wamaritede'wa*. Já o *cacique* de Belém, por outro lado, é dotado de conhecimentos estrangeiros, por ter vivido, quando jovem, no interior de São Paulo e feito faculdade.

Quanto à generosidade esperada, David Maybury-Lewis, primeiro antropólogo a estar entre os a'uwẽ-xavante, na única e rápida comunicação pessoal que tivemos, alertou-me de que ela era uma espécie de regra: "eles pedem muito". De modo que qualquer proeminência adquirida pelo pesquisador entre os A'uwẽ-Xavante não é, de modo algum, gratuita: envolve o poder de dar e distribuir, inclusive porque os *Waradzu* são concebidos como pessoas que têm dinheiro e muitas posses. Porque têm relação direta com uma fonte de vitalidade e poder que, se toma ares totalitários e estabilizantes, estatais (ou capitais), também é dotada de uma capacidade distributiva.

Assim, fui solicitado a dar-lhes muito: dinheiro, roupas, camisetas e shorts para rituais etc..

Não é tarde para lembrar que "Paulinho" Anderson, uma liderança entre os *Ẽtẽpa* de Belém, dizia-me várias vezes, provocativamente, que eu era o *chefe* e o dono dos *Ẽtẽpa*: *ẽtẽpa danhimihö'a* e *ẽtẽpatede'wa*, por ser quem, aos olhos dos A'uwẽ-Xavante, mais tinha dinheiro para contribuir com diversos gastos de nossa classe de idade, como o combustível do caminhão que nos levava – e que ele dirigia – para as caçadas coletivas e atividades fora da aldeia. Eu relutava em aceitar esse encargo, retrucando que o *chefe* era ele. Ser um *chefe* a'uwẽ-xavante envolve tanta

responsabilidade quanto servidão, e a liderança é dificilmente admitida por aquele que é apontado como tal, como observei na atitude de alguns *chefes de grupo* (*Pahöri'wa*, *Tébe* etc.), pois demandava tomar corpo por todo o *grupo*. Por outro lado, esta responsabilidade em relação ao corpo coletivo também significaria uma capacidade de agregar, atrair gente, conforme diria Sztutman (2006a) a respeito da pessoa magnificada ameríndia. Ao contribuir com mais dinheiro para o combustível do caminhão, por exemplo, eu era capaz de levar muita gente à caça (talvez por isso, aliás, eu tenha recebido, em contra-partida, presas as quais eu mesmo não tinha caçado) e era até mesmo responsabilizado (por "Paulinho" e outros) a coletar as demais (e bem menores) contribuições financeiras de outros participantes. Sentado na boléia ao seu lado, assistia ao motorista "Paulinho", como bom ouvinte, perguntando e acatando as sugestões de rota dadas pelos outros da caçamba, muitas vezes perguntando até para mim, que pouco conhecia suas terras.

Experimentei em campo uma necessidade de entrega pessoal que beirava o sacrifício, não somente no atendimento dos incessantes pedidos e solicitações que fazem os a'uwẽ-xavante, mas também no trabalho cotidiano e na participação dos rituais, sobretudo por ser *danhohui'wa*, o que envolve diversas atividades lúdicas por extenuantes horas sob o sol e sob a lua – atividades as quais outros pesquisadores, como Welch (2010), por exemplo, também relataram. Foi nesse processo que participei da construção do *Hö* na Abelhinha, sendo imputada a mim, pelos A'uwẽ-Xavante, a sugestão de fazê-lo.

A obrigação da entrega de si, principalmente nesses anos que vão do *wapté* ao *danhohui'wa*, parece-me ser coextensiva à obrigação de ser generoso, exigida de qualquer pessoa a'uwẽ-xavante, já que uma das piores ofensas para eles é "sovina", *tsõti.* A necessidade de dar parece permanente, condição da contínua atualização da gentificação em processo sem termo. Mas tal doação e tal entrega são majoradas durante este período medial da vida, que Maybury-Lewis considerou ser tão importante para a pacificação coletiva.

O que leva a crer, alargando a comparação do caso A'uwẽ-Xavante com teorias da chefia ameríndia, que aqui ela se trata mais de uma questão de grau – todos devem ser generosos, alguns devem ser mais generosos ainda – que de uma questão de inversão da reciprocidade como afirmara Pierre Clastres em sua "filosofia da chefia indígena" (2003 [1974]).

Além disso, a entrega do antropólogo é uma contra-face da adoção pelo parentesco a'uwẽ-xavante. O costume da adoção faz do estrangeiro um *filho*, um *irmão* e tantos outros termos de parentesco, envolvendo agnação, cognação e afinidade, não podendo sua potência ser reduzida somente a um desses termos.

Mas repita-se que não só a adoção do parentesco faz parte do processo de virar gente, *a'uwẽ,* do antropólogo: também a participação em relações que vão além do parentesco, como a das classes de idade.

Canto e dança são elementos constitutivos do modo de vida – *dahöimanadzé* – a'uwẽ-xavante conforme aparecem ritualizados nas classes de idade. Cantar e dançar faz parte do modo de vida dos *padrinhos* - do *danhohui'wa hoimanadzé*. Além de participar nos cantos e danças, também fui muitas vezes exortado a cantar (da mesma forma que era exortado a dar-lhes presentes) exaustivamente canções deles mesmos, em sua língua, bem como a trazer contribuições musicais de meus sonhos, ou mesmo cantar-lhes músicas populares brasileiras. É preciso saber fazer, conhecer e manifestar essas técnicas do corpo, pois é o controle do saber fazer que permite que se tome o lugar do sujeito e do predador.

Não é somente a "identidade" do "nativo" que vai sendo "construída" ao se avançar o trabalho de campo, "mas também a persona do antropólogo" (Rocha 2006: 103). E o conhecimento que ele adquire é, deste modo, constitutivo do processo de sua transformação em pessoa, de sua participação, e vice-versa: para conhecer, ensinam os A'uwẽ-Xavante, é preciso participar. Em campo, esta participação é cabalmente corporal ou, melhor, o próprio campo também é constituído pelo corpo do etnógrafo (Rocha 2006). Aqui, a noção de observação participante toma um caráter radical de participação nas relações, nos rituais e através de suas técnicas corporais, na comensalidade, na convivência, todos elementos da constituição da pessoa *a'uwẽ*: *dahöiba* ou, melhor, da própria pessoa *a'uwẽ*: *dahöiba uptabi.*

Ademais, sendo cativo de uma importante *família* a'uwẽ-xavante – *a'uwẽ uptabi*: gente mesmo – os mais velhos da *família* afirmariam que eu também seria um *a'uwẽ uptabi.*

Nesse processo de reconstrução da pessoa do antropólogo, também recebi diferentes nomes, apelidos e mesmo cargos cerimoniais. Todos esses nomes e títulos de certa forma situam-me nas relações que fui travando com os A'uwẽ-Xavante. Uma relação de proximidade e jocosidade (*'Rãiwawẽ*), um vínculo de parentesco e também de corpo (*Tsa'rãwawẽ*), um vínculo de amizade formalizada (*Ai'utémanhãri'wa*) etc.. Lopes da Silva, sobre o nome masculino a'wuẽ-xavante, considera-o como formador da pessoa no sentido de "sistema de relações" (Lévi-Strauss *apud* Lopes da Silva 1986).

Enfim, na minha relação com os A'uwẽ-Xavante – ou na sua relação comigo – manifesta-se aquele movimento pendular identificado por Fernando Vianna (2001), sobre as relações dos A'uwẽ-Xavante com os *Waradzu,* entre a hostilidade e a amizade, hipótese expandida a partir da percepção

de Lopes da Silva (1986) sobre as relações dos A'uwẽ-Xavante entre si mesmos. Esta imagem volta a aparecer em proposições de autores como Sztutman e Perrone-Moisés a respeito da política ameríndia pendulando entre a conjunção e a disjunção, sem síntese, um "constante jogo entre possibilidades antitéticas" (Perrone-Moisés 2006), inspirada pela tese do desequilíbrio instável desenvolvida em *História de Lince* (Lévi-Strauss 1991). No meu caso, o pêndulo se aplicaria à caracterização do etnógrafo ora como *a'uwẽ*, ora como *waradzu*, operando uma ambivalência entre conjunção e disjunção.

O poder inventivo e transformista que é atualizado assim parece ser o poder de criar vínculos, que para os A'uwẽ-Xavante tem a ver com uma alternância entre o capturar e o dar. No meu caso, como capturado, trata-se de uma captura viva e ao vivo, interessada num fluxo contínuo de dádivas na forma de objetos não só de origem mercantil. É uma maneira de encorporar (em seu corpo coletivo) o outro vivo, transformá-lo em semelhante sem, ao menos no meu caso (o do antropólogo), eliminar sua alteridade. A mistura e a separação agem juntas nesse processo.

Assim parece se caracterizar uma atuação propriamente política do antropólogo, como um especialista em relações.

A relação entre antropólogos e cargos políticos e rituais ameríndios tem sido observada há tempos, como no caso da história pessoal de Curt Nimuendajú e os cargos tradicionais por ele assumidos dentre os Timbira[264] e de como conseguiu impedir a fissão de uma aldeia Canela (confira Nimuendaju 1946 e 2000); ou mesmo nos cadernos de campo de Eduardo Galvão, onde o autor relata episódio em que se vê responsável por evitar dissidências na escolha do "capitão" de uma aldeia kaioá, influindo na resolução política: foi levado a interferir, conforme os "nativos" esperavam que fizesse, promulgando que não haveria nenhum "capitão" e que "todos seriam iguais": "Estamos assim, além de antropólogos, encarregados de fato" (Gonçalves 1996: 221).

---

264 Nimuendaju foi assimilado pela "sociedade masculina" timbira "Tamha'k", cujos membros têm o dever de serem bastante generosos, principalmente com comida para rituais, e por isso são também tratados com o título de "Hamrén" (que qualifica um nível hierárquico superior nas relações timbiras, eminências que incluem chefes de aldeia, líderes de classes de idade e garotas com papéis rituais especiais). Adentrou a esta "sociedade masculina" ao tornarem-no um "mehõpa'hi", "chefe honorário" que age como um embaixador às avessas: membro local de um povo que representa um outro povo neste local, cuidando também da hospedagem e alimentação desses visitantes. Nimuendaju, adotado pelos Ca'kamekra, era "mehõpa'hí" dos Ramkõ'kmekra dentre os Ca'kamekra (1946: 97-99). Função que não tinha diretamente a ver com o fato de ser "branco", mas sim com o fato de ser um "consangüíneo" adotivo dos Ca'kamekra, pois só alguém "de dentro" poderia assumir esse papel de alguém "de fora" como "mehõpa'hi". Entretanto, acredito que ser alguém com potência de aquisição e distribuição de dons estrangeiros (dos "brancos") favoreceu que assumisse um cargo e adentrasse a uma "sociedade" que demandavam muita generosidade.

Além de discorrer amplamente sobre o tornar-se gente a'uwẽ-xavante, apresento tanto uma análise de como se dá a transformação, ambivalente, de um estrangeiro adotado como gente, bem como os modos peculiares, em relação direta com a atuação do próprio etnógrafo, de aproximá-lo da ação ritual e política.

Enfim, depara-se aqui com uma abordagem da política etnográfica em que a distinção entre a etnografia como trabalho de um autor "externo" e a chamada "auto-antropologia" se esfumaça. Porque o processo etnográfico pode ser tratado pelos "nativos", como é pelos A'uwẽ-Xavante, como um processo de transformação ambivalente do etnógrafo em gente mesmo, em *a'uwẽ uptabi*. Este processo envolve a contrapartida política – por parte do antropólogo para os "nativos" – da dádiva não só de diversos itens (dinheiro, roupas, comida, canções) como também da dádiva de si, cotidiana e cerimonial.

Há tanto uma mistura de pessoas (como diria Mauss) pelo aparentamento entre etnógrafo e "nativos" quanto a legitimidade concedida ao antropólogo por eles vem diretamente do poder de captura, familiarização e contágio que movem seu *dahöimanadzé*, e que os possibilita inventarem e transformarem antropólogo. Tornando-se co-autores da pessoa do etnógrafo, tornam-se metonimicamente co-autores de seu trabalho. Parece-me que, graças a isso, diversas vezes, disseram-me os A'uwẽ-Xavante que eu estava fazendo um *bom trabalho*.

****

## Glossário

Compilação simplificada de termos em língua A'uwẽ-Xavante em ordem alfabética que aparecem ao longo da tese. As glosas, sumárias, não devem ser consideradas como traduções nem como explicações plenas dos termos, mas apenas como referências mnemônicas para o leitor. Termos que variam conforme a pessoa pronominal ou conforme qualquer outro prefixo, sufixo ou fonema de ligação serão grafados em sua forma mais genérica (radical ou indefinida):

A'amo: Lua

Abadze: animal, caça

Abadzi: algodão

Abadzi'rãihidiba: festa de nominação feminina

Abare'u: classe de idade, do pequi

Adabatsa: comida da noiva

Ahödi: muito, muitas/os

Ai'ãri: cunhado, irmão da esposa

Aibö: macho, homem; sobrinho/filho da mesma metade exogâmica

Aihö: veado

Aihö'ubuni: primeiro cargo de líder de classe dentre os adolescentes

Aimawi: outro, diferente

Ai'répudu: menino pré-adolescente

Ai'rere: classe de idade, tipo de arbusto

Ai'uté: neném, criança

Ai'utémanhari'wa: palhaço

Ai'utére: brincadeira tola

Anorówa: classe de idade, estrume

'Amo: outro, duplo

Apö: volta, retorno, novamente

A'uwẽ: gente, índio

A'uwẽ uptabi: gente mesmo

A'uwẽtede'wa: dono de gente

Bö: urucum; pênis

Bodi: sobrinho, neto

Bödö: Sol

Butuhi: osso de pescoço

Da'amo: amiga/o formalizada/o

Da'rewa: cunhado, irmão da esposa

Dadub'rada: irmã/o mais velha/o

Dadupu: gordo, pançudo

Dadzapari'wa: aqueles que nos esperam/assistem; Tsa're'wa

Dahi: velho; osso

Dahidiba: irmã de homem

Dahitébre: irmão de mulher

Dahö'apapa: padre, pele comprida

Dahöiba: corpo, pessoa

Dahöiba uptabi: alma, espírito

Dahöiba uptabire: alma

Dahöimana: vida

Dahöimanadzé: modo/lugar/instrumento de vida, cultura

Dahöimana'u'ö: imortal

Dahörö: grito

Damama: pai

Damama 'amo: tio, outro pai

Damamawpté: tio materno

Damaprewa: sogra/o

Damro: esposa/o

Danã: mãe

Danãpté: irmã da mãe, da metade exogâmica oposta

Danhanapré: pintura vermelha de barriga e costas; intestino vermelho

Danhimidzama: cativo, seguidor

Danhimi'ĩhö'a: nosso chefe, cacique

Danhimipredu: filho de criação

Danhimite: entidade que dá e tira a vida, que dá e tira a alma

Danhimiwainhõ: chamamento recíproco entre um patrono específico e seu patrocinado especial

Danhiptsaihuri: roubo

Danhohui'wa: patrono

Danhono: ritual de furação de orelha; sono

Danho're: canto; garganta; vau

Danhorebdzu'wa: padrinho nominador, padrinho de casamento, pai substituto

Dano: irmã/o mais nova/o

Dapoto'wa: criador

Dapraba: dança “afastar”

Dapredu: adulta/o, madura/o

Dapredupté: jovem adulto

Da'ra: filha/o

Da'rada: avó/ô

Da'rare: finhinha/o

Da'rawpté: filho da irmã/prima, da metade exogâmica oposta

Da'réné: vencer, deixar para trás

Darini: ritual xamânico, Wai'a; vigília

Datébe: irmã/prima do pai, da mesma metade exogâmica

Dati'ö: mãe, irmã da mãe

Dató: festa, rito, jogo, brincadeira; olho

Datoire: brincadeira, brincadeirinha

Datsa: comida

Datsana'rada: princípio, começo, raiz

Datsa'omo: cunhado, marido da irmã

Datsari: raiz

Datsarina'rada: origens, raiz familiar

Datsi'a'uwẽ: virar gente

Datsi'a'uwẽdzé: modo, instrumento ou lugar de virar gente

Datsidanã: cunhada de homem, parceira sexual potencial

Datsidaimama: cunhado de mulher, parceiro sexual potencial

Datsihöiba: parente muito próximo, consangüíneo

Datsihudu: neto, sobrinho

Datsiminhohu: termo recíproco entre classes de idade patrona e patrocinada

Datsimiwainhõ: vínculo especial e chamamento recíproco entre um patrono e um adolescente

Datsirene: dança

Datsiri: coração

Datsitsanawã: primo, parente da mesma metade exogâmica

Datsiwabdzu: concunhado da mesma metade exogâmica

Datsiwabdzuri: coito

Datsiwadi: primo, parente distante, da mesma metade exogâmica

Datsiwaihu: amiga/o, conhecida/o, entreconhecer-se

Datsiwai'õ: dança da nominação feminina

Datsiwaiwẽre: dança de cura

Datsiwapru: consanguinizar-se, desposar

Da'uhö: pintura do queixada

Da'upté: tipo de pintura

Da'upte: banho

Da'upto: mancha

Da'uptõrĩ: molhar o feto com esperma

Da'utsu: grupo, classe de idade

Dawede: remédio

Dupu'a: gordo, pança inchada

Duré: mas, também, ou, e, mais

Duréihã: antigamente

Dzara're: mama-cadela

Dzara'repa: mama-cadela

Dza'u'e: tuiuiu, jaburu

Dza'u're: tuiuiu, jaburu

Dzömori: seminomadismo sazonal

Ẽtẽnhiritipá: rochedo com um intervalo no meio; nome de formação rochosa; nome de aldeia

Ẽtẽnho'redza'a: rochedo da garganta elevada; nome de formação rochosa

Ẽtẽpa: classe de idade, pedra chata

Hepãrĩ: parabéns, agradecida/o

Hirerói'wa: certo povo indígena inimigo; epíteto dado aos adolescentes de orelha furada, em fase intermediária no rito de passagem

Hö: Casa dos Adolescentes; pele; frio

Hö'a: cacique; padre

Höiba'rada: de corpo velho

Höiwa: céu

Höiwa'udu: renascer

Hötörã: classe de idade, tipo de peixe

Hö'wa: morador do Hö

Hu: onça

Ĩdzu: líder, corpulento

Ĩtsitsaiwari: eu como seus restos

Mã: ema

'Madö'ö'wa: cuidador, vigilante

Marãiwatséde: selva ruim, nome de aldeia e terra indígena

'Marowĩrĩ: trucidar, vencer no jogo

Matsa: inseto que pica, que morde

Mrami: pegar, capturar, predar, acolher

Mreme: fala, linguagem

Nda: tio, avô

Nodzö'u: classe de idade, do milho

Nori: plural

Oi'ó: ritual dos meninos

Oniwimhã: do outro lado; da outra metade exogâmica

Ötede'wa: dono da água

Oti: sobrinha, neta

Öwawẽ: rio grande, nome de clã

Padi: tamanduá; comprido

Pahi: medroso

Pahöri'wa: cargo ritual po'redza'ono, o mais prestigiado das classes de idade

Parabubure: nome de aldeia e terra indígena

Parapá: pé comprido

Paratuhi: osso de canela

Parinai'a: dupla mítica de criadores/transformistas

Pe'ẽdzé: saudade, sentir falta, dor nas entranhas

Po'redza'õno: girino, nome de clã

Po're'õ: que não ouve, desobediente

'Rã: cabeça

'Rada: primeiro

'Rãidupu: cabeça cheia

'Rãiprére: da cabeça avermelhada

Ramé: minha mãe, mamãe

'Ritéi'wa: jovem iniciado

'Ritéi'waté: jovem recém iniciado

Robduri: automóvel

Romhõ: poder mágico

Romhõtsi'wa: criador/transformista

Roptsõ'wa: patrocinado, aquele que dá muito

Rotsa'wẽre: sonho, sair do corpo durante o sono

Tébe: cargo ritual öwawẽ, líder de classe de idade

Tede'wa: dono

Tedzatsihöiba: parente distante, primo, vir a ser parente; voltar a ser gente

Ti'a: terra

Tirówa: classe de idade, tipo de flecha

Töibo: pronto, acabou

Töibo pari: cancelamento de dívida

Topdató: olho na face, suposto clã Tobratató

Tobratató: grito de ave, suposto clã Topdató

Totsena: é verdade, é mesmo, realmente

Tsada'ro: classe de idade, raio de sol

Tsahi: bravo, corajoso

Tsaihi: nora

Tsamri'õ: invisível

Tsa'otõwawẽ: volta grande, nome de aldeia

Tsaprĩ: troca

Tsa'rã: sombra

Tsa're'wa: aqueles que ultrapassam, super-humanos

Tsa'uri'wa: corrida ritual, prova de longa distância

Tsawidi: querida/o, amada/o

Tsawidzahi: proibido

Tsawörö'wa: batedor

Tsidupu: flauta dupla ritual do Pahöri'wa

Tsimihöpãri: assombração

Tsi'õno: cesto

Tsi'õtõ höpo: cesto grande

Tsipodo: criar-se, brotar-se, surgir, procriar, imagem

Tsi'ré: separado

Tsiretede'wa: certo povo indígena inimigo, “índio pigmeu”

Tsi'ré'wa: do outro lado, da metade exogâmica oposta

Tsiwadzari: misturar-se

Tsiwapé: competição

Tsiwawẽ: águia

Tsõrebdzu'a: gravata de algodão

U'ã: jaboti

Ubdö: capivara

Uhö: queixada

Uhöbö: porco doméstico

Uhödö: anta

Uhöre: caititu

Ubdö'wa'rã: dente de capivara, ritual dos patronos dos adolescentes

Umrẽretede'wa: dono da cabacinha, metade ritual do Darini

Upa: mandioca

Uptabi: mesmo

Uptabí: enfaticamente mesmo

Uptabihã: enfaticamente mesmo

U'utede'wa: dono das águas paradas

Wadzuri'wa: rasgador, captor e assassino de “brancos”

Wahi'rada: nossos bisavós, nossos antepassados; classe de idade patrocinadora dos nossos patrocinadores

Wa'i: luta corporal ritual

Wai'a: ritual xamânico, Darini

Waihu: saber, conhecer

Wairó: cocar de prestígio

'Wamarĩ: pau mágico

'Wamarĩdzu'bre: jovem donatário do cargo 'Wamaridzubtede'wa

'Wamarĩdzubtede'wa: dono do pó de 'wamari, pacificador; 'Wamarĩtede'wa

'Wamarĩtede'wa: dono do 'wamarĩ, sonhador; 'Wamaridzubtede'wa

Wamnhorõ: máscara ritual

Waniwimhã: do nosso lado; da nossa metade exogâmica

Wanoridöbe: derradeira dança dos patronos dos adolescentes

Wapru: sangue

Wapté: adolescente

Waptsã: cão

Waptsãi'wa: batedor

Warã: pátio da aldeia, reunião, nome de associação idígena

Waradzu: estrangeiro, “branco”

Waradzu Toro: certo povo indígena inimigo, “índios aculturados”

Warõ: cadáver

Watsetédi: que é mau, ruim

Watsiwadi: parentes da mesma metade exogâmica, primos

Watsirewainhono: membros da mesma classe de idade e da mesma metade exogâmica

Watsini: consogra/o

Watsu'u: história

Watsi'utsu: nosso grupo, membros da mesma classe de idade porém de clãs opostos

Wawẽ: grande; sogra/o

Wede: pau, madeira

Wededzu: pó vermelho de madeira

Wedehöri'wa: carregadores do bastão, metade ritual do Darini

## Bibliografia


ALMEIDA, Mauro W. B.

1999. "Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura em Lévi-Strauss" em *Revista* da *Antropologia*, v. 42, nº 1-2.

AGAMBEN, Giorgio

2004. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte. Editora UFMG.

AGLIETA, M., ORLÉAN A.

1990 [1982]. *A violência da moeda.* São Paulo. Editora Brasiliense.

ANDRADE, Daniel Pereira

2007. *Nietzsche: a experiência de si como transgressão (loucura e normalidade)*. São Paulo. Annablume

ATKINSON, Jane Monning

1992. "Shamanisms Today". *Annual Review of Anthropology*. v. 21. p. 307-330 .

AUERBACH, Erich

1976. *Mimesis. A representação da realidade na literatura ocidental.* São Paulo. Perspectiva.

AUSTIN, John Langshaw

1975. [1962] *How to Do Things with Words*. Cambridge. Harvard University Press. 168 p.

AYTAI, Desidério

1985. *O mundo sonoro Xavante*. Coleção Museu Paulista (Etnologia),5. São Paulo, USP.

1999. "A música como veículo de comunicação com o mundo paralelo" in CARVALHO, Silvia et alii. *Rituais indígenas brasileiros*. São Paulo. CPA.

BAKHTIN, Mikhail

1988 [1981]. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin. University of Texas Press. 444p.

1997 [1929]. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo. Editora Hucitec. 196p.

BALANDIER, Georges

1974. *Anthropo-logiques.* Paris. Presses Universitaires de France.

BARBOSA, Gustavo B.

2004. "A Socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres", *Revista de Antropologia*, v. 47, n. 2. USP, São Paulo.

BATESON, Gregory

1972. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution and Epistemology*. University Of Chicago Press.

BATESON, G., BATESON, MC

1988. *Angels Fear: Towards an Epstemology of the Sacred*. University Of Chicago Press.

BENJAMIN, W. *Magia e Técnica, arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 1994. Tradução de Paulo Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense,(Obras escolhidas E Vol. I)

BEZERRA TEIXEIRA, Mona Lisa

2003. *O orvalho áspero de Clarice Lispector.* (Dissertação de mestrado). Programa de Pós-Graduação de Estudos da Linguagem. UFRN.

BODENHORN, Barbara, RUCK Gabriele Vom.

2006. *The Anthropology of Names and Naming*. Cambridge. Cambridge University Press.

BOUQUET, Mary

1993. *Reclaiming English kinship.* Manchester. Manchester University Press.

BOURDIEU, Pierre

2004 [1994]. *Razões Práticas - Sobre a teoria da ação*. Campinas. Papirus. 224 p.

BRUMANA, Fernando Giobellina

1983. *Antropologia dos Sentidos: introdução às idéias de Marcel Mauss.* São Paulo. Brasiliense.

CAILLÉ, Alain

2002 [2000]. *Antropologia do Dom – O Terceiro Paradigma*. Petrópolis. Vozes. 325 p.

2001. "Une politique de la nature sans politique. À propos de politiques de la nature de Bruno Latour". *Revue du MAUSS*. La Decouverte. n. 17. p. 94-116.

CAMPOS, A

2008. "Plástica corporal xavante no ritual Danhõnõ". *Revista Imaginar*. n. 49. p. 15-21.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

1978. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó.* São Paulo. Hucitec.

1998. "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução". *Mana*. Rio de Janeiro. v. 4. n. 1. p.7-22.

2004. ""Culture" and culture: traditional knowledge and intellectual rights". Marc Bloch conference (EHESS)

CARNEIRO DA CUNHA, M. e VIVEIROS DE CASTRO, E.

1985. “Vingança e Temporalidade: Os Tupinambá”. *Journal de la Société des Américanistes.* 71: 129-208.

CARRARA, Eduardo

2010. *Metamorfose A'uwe (Xavante): o álcool e o devir do sentimento coletivo.* (Tese de duotorado). Programa de Estudos Pós-Graduados. Ciências Sociais. PUC-SP.

CEREDA GOMIDE, Maria Lúcia

2008. *Mãrãnã Bödödi* – a territorialidade Xavante nos caminhos do *Ró*. (Tese de doutorado). FFLCH/USP.

CERQUEIRA, Camila Gauditano de

2010. *Zöomo’ri: a construção da pessoa e a produção de gênero na concepção Xavante*. Wederã, Pimentel Barbosa, Etenhiritipá. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo. Mestrado (dissertação). 2010. 154 p.

CHERNELA, Janet M., LEED, Eric

1996. “Shamanistic Journeys and Anthropological Travels” *Anthropological Quarterly*. The George Washington University Institute for Ethnographic Research. v. 69. n. 3. p. 129-133.

CLASTRES, Pierre

2003 [1974]. *A sociedade contra o Estado*. Cosac & Naify, São Paulo.

2004 [1980]. *Arqueologia da violência.* Cosac & Naify, São Paulo.

2008 [1982]. “Liberdade, Mau Encontro, Inominável”. in CLASTRES, P.; LEFORT, C.; CHAUÍ, M. *Discurso da Servidão Voluntária.* São Paulo. Brasiliense. 239p.

CLIFFORD, James.

2002 [1994]. *A Experiência Etnográfica – Antropologia e Literatura no século XX*. Rio de Janeiro. Editura UFRJ.

COELHO DE SOUZA, Marcela

1995. “Da Complexidade do Elementar: Para uma Reconsideração do Parentesco do Xingu"in VIVEIROS DE CASTRO, E. (org.). *Antropologia do Parentesco - Estudos Ameríndios.* Rio de Janeiro. Editora UFRJ. pp. 121-206

1997. Resenha de GRAHAM, Laura. 1995. *Performing Dreams. Discourses of Immortality among the Xavante of Central Brazil*. Austin. University of Texas Press. 290 p. Mana. Rio de Janeiro. v. 3. n. 1. p. 189-191.

2001.“Nós, os vivos: 'construção da pessoa' e 'construção do parentesco' entre alguns grupos

jê". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo. v. 16. n. 46.

2002. *O Traço e o Círculo – O Conceito de Parentesco entre os Jê e seus Antropólogos.* (Tese de doutorado). Rio de Janeiro. Museu Nacional.

2004. "Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira". *Mana.* Rio de Janeiro. 10(1):25-60

2007. "A dádiva indígena e a dívida antropológica: o patrimônio cultural entre direitos universais e relações particulares". Série Antropológica. UnB.

COHN, Clarice

2005. *Relações de diferença no Brasil Central : os Mebengokré e seus outros*. (Tese de doutorado, FFLCH/USP, São Paulo. 185p.

2008. "A tradução de cultura: os Mebengokré-Xikrin". In XXVI Reunião Brasileira de Antropologia. Porto Seguro.

COLLIER J. F., ROSALDO M. Z.

1981. "Politics and gender in simple societies' in ORTNER S. e WHITEHEAD H. (orgs.) – *Sexual Meanings: the cultural construction of gender and sexuality.* Cambridge. Cambridge University Press.

CONKLIN. B.A.

2000. *Consuming grief*. Austin. University of Texas Press.

2001. "Women's blood, warriors' blood, and the conquest of vitality in Amazonia". in GREGOR T., Tuzin D. (eds.) *Gender in Amazonia and Melanesia*, 141-74. Berkeley. University of California Press.

CORRÊA, M. CARDOSO DE OLIVEIRA, R., BARROS LARAIA R.

2002. "Entrevista com David Maybury-Lewis". *Revista Brasileira de Ciências Sociais.* São Paulo. vol.17 no.50.

CROCKER, J. C.

1979. "Selves and Alters among the eastern Bororo". in *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil* (ed.) Maybury-Lewis. Cambridge, Harvard Univ. Press, pp. 249-300.

CSORDAS, Thomas

1990. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology". *Ethos*. Vol. 18. n. 1. p. 5-47.

DA MATTA, Roberto

1976. *Um Mundo Dividido: A Estrutura Social dos Índios Apinayé.* Editora Vozes,

Petrópolis.

DAWSEY, John C.

2005. “Victor Turner e antropologia da experiência”. *Cadernos de Campo*. Universidade de São Paulo. 13. p. 163-176.

DELGADO, Paulo Sérgio

2008. *Entre a estrutura e a performance: ritual de iniciação e faccionalismo entre os Xavante da Terra Indígena São Marcos.* (Tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal Fluminense.

DESCOLA, Phillipe

1998. “Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia”, *Mana*, vol. 4 (1), Rio de Janeiro.

DIETSCHY, H.

1976. "Espace social et 'affiliation par sexe' au Brésil central (Karajá, Tapirapé, Apinayé, Mundurucú)". Paris. Actes du XLII Congres des américanistes 2. pp. 297- 308.

DUMONT, Louis

1966. *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*. Paris. Gallimard.

1975 [1971]. *Introducción a dos teorías de la antropología social.* Editorial Anagrama, México.

ELIADE, Mircea

1981 [1949]. *O mito do eterno retorno : arquétipos e repetição*. Lisboa. Edições 70.

1988 [1951]. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo. Martins Fontes.

1992 [1956]. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo. Martins Fontes.

EVANS- PRITCHARD, E.

1978 [1940]. *Os Nuer*, São Paulo. Perspectiva.

1974 [1950]. “Parentesco e a comunidade local entre os Nuer” in RADCLIFFE-BROWN A. R., FORDE, D. (orgs.) *Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento.* Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian.

EWART, Elizabeth J.

2000. *Living each other: selves and alters amongst the Panará of Central Brazil*. London. The London school of economics and political science.

FALLEIROS, Guilherme Lavinas Jardim

2005. *A dádiva e o círculo – um ensaio sobre reciprocidade a’uwẽ-xavante*. Programa de

Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo. Mestrado (dissertação). 136p.

2010.“Casas, corpos, nomes e outras dádivas – hipóteses sobre reciprocidade e tradição a’uwẽ-xavante” in AMADO, Roseane de Sá (org.), *Estudos em línguas e culturas Macro-Jê*. São Paulo. Paulistana. 243p.

FAUSTO, Carlos

1997. *A dialética da predação e da familiarização entre os Parakanã da Amazônia Oriental: por uma teoria da guerra ameríndia*. (Tese de doutorado). Antropologia Social. Museu Nacional.

2001. *Inimigos fiéis. História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo. Edusp.

2002. “Banquete de gente: comensalidade e canibalismo no Amazonia”. *Mana* 8: 2, 7-44.

2007. “Feasting on people: eating animals and humans” in *Amazonia. Current Anthropology* 48, 497-530

2008. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana* 14(2): 329-366.

FAVRET-SAADA, Jeanne

2005 [1990]. “Ser afetado”. Cadernos de Campo. Universidade de São Paulo. n. 13. 155-161.

FERNANDES, Estevão Rafael

2002. *E Tserebutuwẽ criou o branco – Perspectivas xavantes sobre o contato* (Monografia de graduação). Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília.

2005. *Entre Narrativas, Estratégias e Performances: incursões Xavantes à Funai*. Antropologia. Mestrado (dissertação). 170 p. Universidade de Brasília.

2010. “Do *tsihuri* ao *waradzu*: o que as ideologias xavantes de concepção, substância e formação da pessoa nos dizem sobre o estatuto ontológico do outro?” *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre. ano 16, n. 34, p. 453-477

FERNANDES, Florestan

1949. *A organização social dos tupinambá*. São Paulo. Instituto Progresso Editorial.

1952. "A função social da guerra na sociedade tupinambá", *Revista do Museu Paulista*, n.s., São Paulo, vol. 6, p. 7-426.

FERREIRA, Mariana Kawall Leal

1998. “O conflito entre a matemática indígena e a matemática escolar: os Xavante do Kuluene, Mato Grosso”, in *Madikauku, os dez dedos das mãos: matemática e povos indígenas no Brasil.* Brasília. MEC.

FEYERABEND, Paul

2007 [1975]. *Contra o método*. São Paulo. Editora UNESP.

FRANÇA FILHO, Genauto Carvalho de

2001. "A força crítica de uma concepção maussiana da dádiva", in O paradigma da dádiva e as ciências sociais no Brasil (seminário temático). ANPOCS, XXV Encontro Anual, Caxambu.

FORBES BROWN, Michael

1988. "Shamanism and Its Discontents". *Medical Anthropology Quarterly*. New Series. American Anthropological Association. v. 2. n. 2. p.102-120

FORTES, Meyer

1953. "The structure of unilineal descent groups", *American anthropologist*, vol. 55, Washington.

FOUCAULT, Michel

1997 [1975]. *Vigiar e punir: nascimento da prisão.* Petrópolis. Editora Vozes.

2010 [1979], *Microfísica do Poder.* Rio de Janeiro. Graal.

GALLOIS, Dominique Tilken

1988. *Movimento na Cosmologia Wajãpi. Criação, Expansão e Transformação do Universo.* São Paulo. Tese de Doutoramento. FFLCH/USP.

GARFIELD, Seth

2001. *Indigenous struggle at the heart of Brazil: state policy, frontier expansion, and the Xavante indians, 1937-1988*. Durham. Duke University Press.

GAUDITANO, Rosa, CERQUEIRA, Camila Gauditano de e WAIASSÉ, Caimi

2003. *A'uwê Uptabi Za'ri - Raízes do povo Xavante: tradição e rituais.* R. Gauditano, São Paulo.

GIACCARIA, Bartolomeu

1990. *Ensaios – Pedagogia Xavante – Aprofundamento Antropológico*. Campo Grande. Missão Salesiana de Mato Grosso. 143 p.

2000. *Xavante – Ano 2000: reflexões pedagógicas e antropológicas*. Campo Grande. UCDB. 191 p.

GIACCARIA, Bartolomeu e HEIDE, Adalberto

1972. *Xavante – Auwẽ Uptabi: Povo Autêntico.* São Paulo. Editorial Dom Bosco.

1991 [1975]. Mitologia xavante. Mitos, leyendas, cuentos y sueños. Quito. Abya-Yala. 360p.

1975a. *Jerônimo Xavante Conta.* São Paulo. Editorial Dom Bosco.

1975b. *Jerônimo Xavante Sonha.* São Paulo. Editorial Dom Bosco.

GIUMBELLI, Emerson

1994. "Antropólogos e Seus Sortilégios – Uma Releitura de 'Esboço de Uma Teoria da Magia' de Mauss e Hubert". *Cadernos de Campo*. Universidade de São Paulo. n. 4, p. 21-39.

GODBOUT, Jacques

1998. "Introdução à dádiva". *Revista Brasileira de Ciências Sociais.* v. 13. n. 38. p. 39-51.

2002. "Homo donator versus homo economicus", in MARTINS, Paulo Henrique, *A dádiva entre os modernos*, Editora Vozes, Petrópolis.

GOLDMAN, Márcio

1999. "Lévi-Strauss e os sentidos da história". *Revista de Antropologia*, São Paulo. USP. v. 42 no 1/2.

2005. "Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia". Cadernos de Campo. Universidade de São Paulo. n. 13 pp.149-156.

2006. "Alteridade e Experiência: Antropologia e Teoria Etnográfica". *Etnográfica*. v. X (1). pp161- 173

GONÇALVES, Marco Antônio Teixeira

1996. *Diários de campo de Eduardo Galvão: Tenetehara, Kaioa e índios do Xingu*. Rio de Janeiro, UFRJ.

GORDON, Cesar

2003. *Folhas pálidas : a incorporação Xikrin (Mebengokre) do dinheiro e das mercadorias*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro. Museu Nacional. 357 p.

2006. *Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo. Editora UNESP/ISA/NuTI. 452 p.

GOW. Peter

1991. *Of mixed blood*. Oxford. Clarendon Press.

2000. *Helpless – the affective preconditions of Piro social life*. in T*he anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia* (eds) J. Overing & A. Passes, 46-63. London. Routledge.

GRAHAM, Laura R.

1986/1987. "Uma aldeia por um "Projeto". CEDI. Aconteceu Especial 17 - Povos Indígenas no Brasil - 85/86. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação. pp. 348-50

1990. *The Always Living: Discourse and the male lifecycle of the Xavante indians of Central Brazil.* Ann Harbor. UMI. 433 p.

1993. "A Public Sphere in Amazonia? The depersonalized collaborative construction of the discouse in Xavante". *American Ethnologist* 20(4): 717-41.

2003 [1995]. *Performing Dreams. Discourses of Immortality among the Xavante of Central Brazil*. Austin. University of Texas Press. 290 p.

2005. "Image and instrumentality in a Xavante politics of existential recognition: The public outreach work of Etenhiritipa Pimentel Barbosa". *American Ethnologist*. Volume 32. Issue 4. p. 622-641.

GREGORY, C. A.

1982; *Gifts and Commodities, Studies in Political Economy.* Academic Press, London.

1992. "Exchange and Reciprocity", in INGOLD, Tim – *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London and New York. Routledge.

GROSS, D.

1979. "A New Approach to Central Brazilian Social Organization". In MARGOLI M. L., CARTER W. E. (orgs.). *Brazil – Anthropological Perspectives* New York Columbia University Press.

HALL, Joan, MCLOAD, Ruth e MITCHELL, Valerie

2004 [1987]. *Pequeno Dicionário Xavante-Português Português-Xavante*. Cuiabá. Sociedade Internacional de Lingüística. 343p.

HAMAYON, Roberte

1995. "Pourquoi les jeux plaisent aux esprits et déplaisent à Dieu. Ou le jeu, forme élémentaire de rituel à partir d'exemples chamaniques sibériens", in THINÈS, Georges e HEUSCH, Luc de (éd.), *Rites et ritualisation*, Paris / Lyon, Vrin / Institut interdisciplinaire d'études épistémologiques, pp 65-100.

1998. "L'épingle du jeu". *La Revue du MAUSS* semestrielle, n. 12.

HÉRITIER, Françoise

1981. *L'exercice de la parenté*. Paris. Hautes Études-Gallimard.

2000. "Articulations et Substances", *L'Homme* 154-155, Paris. Éditions EHESS.

HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terence

1997 [1983]. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro. Paz e Terra. p. 316

HUMPHREY, Robert

1976. *O fluxo da consciência: um estudo sobre James Joyce, Virginia Woolf, Dorothy Richardson, William Faulkner e outros*. Tradução de Gert Meyer. São Paulo: Mc Graw - Hill do Brasil.

HUIZINGA, Johan

1980 [1938]. *Homo ludens.* São Paulo. Perspectiva. 243 p.

INGOLD, Tim

1986. *The Appropriation of Nature*. Manchester. Manchester University Press.

2006 [2000]. *The Perception of the Environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. London and New Yourk. Routledge. 465 p.

2007. *Lines: a brief history*. London. Routledge. 188 p.

KARSENTI, Bruno

1994. *Mauss*, *le fait social total. Paris.* PUF.

KOHN, Eduardo

2007."How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement". A*merican Ethnologist.* v. 34 n. 1.

KUPER, Adam

1978. *Antropólogos e Antropologia*. Rio de Janeiro. Francisco Alves. 228 p.

LA BOÉTIE, Etienne de

2008 [1982]. "O Discurso da Servidão Voluntária ou O Contra Um" in in CLASTRES, P.; LEFORT, C.;

CHAUÍ, M. *Discurso da Servidão Voluntária.* São Paulo. Brasiliense. 239p.

LACHNITT, Georg

2003. *Romnhitsi'ubumro a'uwẽ mreme = waradzu mreme – Dicionário xavante = português*. Campo Grande. UCDB Editora.

2004a. *Romnhitsi'ubumro waradzu mreme = a'uwẽ mreme – Dicionário português = xavante*. Campo Grande. UCDB Editora.

2004b. *Damreme'uwaimramidzé – Estudos Sistemáticos e Comparativos de Gramática Xavante*. Campo Grande. UCDB Editora. 202 p.

LAGROU, Elsje

2000. "Homesickness and the Cashinahua self: a reflection of the embodied condition of relatedness". in *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia* (eds) J. Overing & A. Passes, 152-69. London: Routledge.

LAGROU, E., BELAUNDE, L. E.

2011. "Do mito grego ao mito ameríndio: uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros de Castro". *Sociologia & Antropologia.* v. 01.02. Rio de Janeiro. UFRJ. pp9-33

LANGDON, Esther Jean Matteson

1996. (org.). *Novas Perspectivas sobre Xamanismo no Brasil*. Florianópolis. Editora da Universidade Federal de Santa Catarina. 367 p.

LANNA, Marcos P. D.

1995. *A Dívida Divina – Troca e Patronagem no Nordeste Brasileiro*. Campinas. Editora da UNICAMP.

1996. "Reciprocidade e Hierarquia". *Revista de Antropologia*. São Paulo. Universidade de São Paulo. v. 39. n. 1. p. 111–144.

2000. "Nota sobre Marcel Mauss e O ensaio sobre a dádiredeva". *Revista de Sociologia e Política*. Curitiba. n. 14. p. 173-194.

2001."Trocas agonísticas, bens inalienáveis e "casas" no Ensaio sobre a dádiva". in O paradigma da dádiva e as ciências sociais no Brasil (seminário temático). XXV Encontro Anual. ANPOCS. Caxambu.

2005. "As sociedades contra o Estado existem? Reciprocidade e poder em Pierre Clastres". *Mana.* vol.11, n.2, pp. 419-448.

LATOUR, Bruno

2001. "Réponse aux objections...". *Revue du MAUSS*. La Decouverte. n. 17. p. 137-152.

LEA, Vanessa.

1992. "Mebengokre (Kayapó) onomastics: a facet of houses as total social facts in Central Brasil", *Man.* 27. London.

1995. "The houses of the M bengokre (Kayapó) of Central Brazil – a new door to their social organization", in CARSTEN, Janet e HUGH-JONES, Stephen (orgs.). *About the House.* Cambridge. Cambridge University Press.

2002. "Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os M bengokre do Brasil Central", IFICH, Campinas. UNICAMP.

LEEUWENBERG, Frans e SALIMON Mário

1999. *Para Sempre A'uwê – Os Xavante na balança das civilizações.* Brasília. Unicef. 64 p.

LEFORT, Claude

1979 [1951]. *As formas da história.* São Paulo. Editora Brasiliense.

2008 [1982]. “O Nome do Um”. in CLASTRES, P.; LEFORT, C.; CHAUÍ, M. *Discurso da Servidão Voluntária.* São Paulo. Brasiliense. 239p.

LEIRIS, Michel

2003 [1939]. *A idade viril: precedido por Da literatura como tauromaquia*. São Paulo. Cosac & Naify.

LEIRNER, Piero

1997. LEIRNER, Piero de Camargo. Meia-volta volver: um estudo antropológico sobre a hierarquia militar. Rio de Janeiro: Editora FGV, 124p.

2008. “Sobre “nomes de guerra”: classificação e terminologia militares”. *Etnográfic*a. 12 (1): 195-214

LÉVI-STRAUSS, Claude

1944. “Reciprocity and Hierarchy”, *American Anthropologist*. New Series. American Anthropological Association. 46, n. 2, part 1. 266-268.

1976 [1949]. *As Estruturas Elementares do Parentesco.* São Paulo. EDUSP.

2009 [1955]. *Tristes trópicos.* São Paulo. Companhia das Letras.

1975 [1958]. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 456p.

1988 [1950]. “Introdução à obra de Marcel Mauss” in MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva.* Lisboa. Edições 70. 209p.

1976 [1962]. *O pensamento selvagem.* São Paulo. Companhia Ed. Nacional.

2004 [1964]. *O cru e o cozido*. São Paulo. Cosac & Naify.

2004 [1967]. *Do mel às cinzas.* São Paulo. Cosac & Naify.

2006 [1968]. *A origem dos modos à mesa*. São Paulo. Cosac & Naify.

2011 [1971]. *O homem nu.* São Paulo. Cosac & Naify.

1999 [1983]. *História e Etnologia*, IFCH/UNICAMP, Campinas.

1986. *Minhas Palavras.* Rio de Janeiro. Brasiliense.

1989 [1973]. *Antropologia Estrutural Dois.* Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro.

1991. *História de Lince.* São Paulo. Companhia das Letras.

LÉVI-STRAUS, C., ERIBON, D.

2005 [1988]. *De perto e de longe.* São Paulo. CosacNaify.

LIMA, Tânia Stolze

2006. *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo. Editora UNESP, Instituto Socioambiental e NUTI. 399p.

LOPES DA SILVA, Aracy

1986 [1980]. Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê, São Paulo. FFLCH/USP. 313p.

1983. "Xavante: casa - aldeia - chão - terra – vida". in NOVAES, Sylvia Caiuby (org.). *Habitações indígenas*. São Paulo. Nobel. Edusp. 196 p.

1984. "A Expressão Mítica da Vivência Histórica: Tempo e Espaço na Construção da Identidade Xavante". Anuário Antropológico / 82. Fortaleza/Rio de Janeiro: Edições Universidade Federal do Ceará / Editora Tempo Brasileiro.

1992. "Dois séculos e meio de história Xavante". In CARNEIRO DA CUNHA, M (org.) História dos índios no Brasil. São Paulo. Cia das Letras.

1999."Uma 'antropologia da educação' no Brasil? Reflexões a partir da escolarização indígena". *Olhar*. v. 1. n. 1. São Carlos. p. 96-102.

LOPES DA SILVA, Aracy, MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva, NUNES, Angela

2002. *Crianças Indígenas: ensaios antropológicos.* São Paulo. Global (coleção antropologia da educação). 280 p.

MACEDO, Valéria Mendona de

2009. *Nexos da Diferença – Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar.* (Tesde de doutorado). Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo.

MAIA ANDRADE, Ugo

2007. *O real* que *não* é *visto*. *Xamanismo* e *relação* no *baixo Oiapoque*. (Tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo

MALINOWSKI, Bronislaw

1996, *Malinowski*, coleção Grandes Cientistas Sociais (org. Eunice Durham). São Paulo. Ática.

MARTINS, Paulo Henrique

2008. "As redes sociais, o sistema da dádiva e o paradoxo sociológico" in *Redes Sociais e Saúde*. Recife. UFPE.

MAUSS, Marcel

1981, *Ensaios de Sociologia.* Editora Perspectiva. São Paulo. 496p.

2003 [1950]. Sociologia e Antropologia. São Paulo. Cosac & Naify. 535p.

MAYBURY-LEWIS, David

1974 [1967]. *Akwẽ-Shavante Society.* New York / London. Oxford Univesity Press.

1984 [1967]. *A Sociedade Xavante*. Rio de Janeiro. Francisco Alves Editora. 400p.

1979. *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge. Harvard University Press. 340 p.

1990, *O selvagem e o inocente*, Campinas. UNICAMP

MCLEOD, Ruth e MITCHELL, Valerie

2003 [1977]. *Aspectos da língua xavante*. Cuiabá. Sociedade Internacional de Lingüística 198p.

MEDEIROS, Sérgio Luiz Rodrigues

1990. *O dono dos sonhos (Um estudo das narrativas do índio xavante Jerônimo Tsawe).* (Dissertação de mestrado). Teoria Literária e Literatura Comparada. Universidade de São Paulo.

MELATTI, Julio Cezar

1973. *O Sistema de Parentesco dos Índios Krahó*. Série Antropológica. Brasília. UnB.

1976. "Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo Krahó", in SHADEN, Egon – *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo. Editora Nacional.

MENDONÇA COELHO, Maria Helena de

2000. *O Poder no Mito (As Relações de Poder na Sociedade Xavante, Analisadas através dos Mitos).* (Tese de doutorado). Psicologia Social, PUC São Paulo.

MENEZES, Claudia de

1984. *Missionários e Índios em Mato Grosso (os Xavante da Reserva São Marcos).* (Dissertação de mestrado). São Paulo. FFLCH/USP.

MENEZES BASTOS, Rafael José de

1993. "A Saga do Yawari: mito, música e história no Alto Xingu" *in* CARNEIRO DA CUNHA M., VIVEIROS DE CASTRO E. (orgs). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo. NHII/USP. FAPESP. pp.117-148

2007. "Música nas sociedades indígenas nas terras baixas da América do Sul: estado da arte" *Mana* 13(2). pp.293-316

MONTEIRO, Marianna

2007. "O Tempo na Performance e no Drama". in MEDEIROS, Maria Beatriz de, MONTEIRO, Marinna e MATSUMOTO, Roberta. *Tempo e performance.* Brasília. Editora da Pós-graduação em Arte. UnB. 158 p.

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela

2009. "O poder do riso: Reflexões sobre o humor em uma etnografia Krahô". *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, v.1, n.1, p. 187-197

NIETZSCHE, Friederich

1998. *Genealogia da moral: uma Polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

NIMUENDAJÚ, Curt

1946. *The Eastern Timbira*. Berkeley; University of California Press.

2000. *Cartas do Sertão de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira.* Apresentação e Notas Thekla de Hartmann. Lisboa. Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim.

NIMUENDAJÚ, C., LOWIE, R. H.

1938. "The Social Structure of the Ramko'kamekra". *American Anthropologist*. 40 (1). pp.51- 74.

NOVAES, Sylvia Caiuby

1983. (org.) *Habitações indígenas.* São Paulo. Nobel; Edusp.

1993. *Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo. Edusp.

2008. "Imagem, magia e imaginação: desafios ao texto antropológico". *Mana* 14(2): 455-475, 2008

OLIVEIRA, Ester

2011. *Danhõno: Iniciação dos adolescentes A'uwẽ-Xavante.* (Monografia de graduação). Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília.

OVERING, Joanna

2002 [1984], "Estruturas elementares de reciprocidade – Uma nota comparativa sobre o pensamento sócio-político nas Guianas, Brasil Central e Noroeste Amazônico", *Cadernos ' de Campo.* Universidade de São Paulo. n. 10.

PAULA, Luís Roberto de

2000. *A dinâmica faccional Xerente: esfera local e processos sociopoliticos nacionais e internacionais*. (Dissertação de mestrado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

2007. *Travessias – Um estudo sobre a dinâmica sócio-espacial xavante.* (Tese de doutorado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

PEIRANO, Mariza

2000. “A Análise Antropológica de Rituais”. Série Antropológica. Brasília. n. 270. 29p.

PEREIRA, Luís Fernando

2008. “Música, alimentos e outras composições do drama mítico: reflexões sobre A origem dos modos à mesa”. *Cadernos de Campo*. Universidade de São Paulo. N. 17, pp 1-348

PERRONE-MOISÉS, Beatriz

2005. “Objets, sujets du mythe, sujets”. in GRUPIONI, Luis (org.). *Brésil Indien. Les arts des Amérindiens au Brésil*. Paris. Réunion des Musées Nationaux. p. 89-95.

2006. “Notas sobre uma certa confederação guianense”. Colóquio Guiana Ameríndia, História e Etnologia. Belém. NHII-USP/EREA-CNRS/MPEG. Outubro/ Novembro.

2009. “Extraits de philosophie politique amérindienne”. Colloque Clastres. UNESCO

PERRONE-MOISÉS, P., SZTUTMAN R.,

2009. “Dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política: desafios ameríndios”. XXXII Encontro Anual ANPOCS. Caxambu.

2010. “"Notícias de uma certa confederação tamoio". *Mana* 16(2). pp. 401-433

PINA CABRAL, João

2010, “Xará: Namesakes in Southern Mozambique and Bahia (Brazil)”, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa.

POLLO MÜLLER, Regina

1976. *A Pintura do Corpo e os ornamentos Xavante: Arte Visual e Comunicação Social.* Dissertação (mestrado). Antropologia Social. UNICAMP

2000. “Corpo e imagem em movimento: há uma alma neste corpo”. *Revista de Antropologia.* São Paulo. USP. v. 43 no 2. pp165-193

PONTES, Heloisa

2011. “Undivided object: language, ethnography and sources”. *Vibrant*. Brasília. Associação Brasileira de Antropologia. v. 8, n. 1.

PROUDHON, Pierre-Joseph

1986. *Proudhon.* Coleção Grandes Cientistas Sociais (org. Resende e Passetti). São Paulo. Editora Ática.

RADCLIFFE-BROWN, A. R.

1952, *Structure and Function in Primitive Society - Essays and Addresses.* London. Cohen and West,

RAVAGNANI, Oswaldo Martins

1978. *A experiência Xavante com o mundo dos brancos.* Escola de Sociologia e Política, São Paulo. Tese (doutorado).

REINHARDT, Bruno M. N.

2006. "A dádiva da teoria: epistemologia e reciprocidade no circuito do "dado" antropológico". *Revista Campos*. Universidade Federal do Paraná. v.7. n.1. p. 135-157.

'RENHE'Ẽ, Bernardina

2010. *A Influência Cultural na Alimentação do Povo Xavante*. (Monografia de pós-graduação). Faculdade Indígena Intercultural. Especialização em Educação Escolar Indígena. Universidade Estadual do Mato Grosso.

ROCHA, Gilmar

2006. "A etnografia como categoria de pensamento na antropologia moderna". *Cadernos de Campo*. Universidade de São Paulo. n. 14/15. p. 99-114.

ROSA BUENO, Inês

1998. *Fogo cruzado: práticas de cura xavantes frente à sociedade "waradzu"*. (Dissertação de mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo.

SÁ, Cristina

1982, *Aldeia de São Marcos: transformações na habitação de uma comunidade Xavante.* São Paulo. Universidade de São Paulo.

SAHLINS, Marshall

1976 [1972]. *Stone Age Economics*, Aldine, Chicago.

1990 [1985]. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. 218p.

2001 [1995]. *Como Pensam os Nativos*. São Paulo. Edusp. 347p.

SANTOS-GRANERO, Fernando

2006. "Vitalidades sensuais. Modos não corpóreos de sentir e conhecer na Amazônia indígena". *Revista de Antropologia*. Universidade de São Paulo. v. 49. n. 1. p. 93-131.

SEARLE, John

1970 [1969]. *Speech acts: an essay in the philosophy of language.* Cambridge. Cambridge University Press. 203 p.

SEEGER, Anthony

1980. *Os Índios e Nós*, Editora Campus, Rio de Janeiro.

1981. *Nature and Society in Central Brazil*, Harvard University Press, Cambridge.

2004 [1987]. *Why Suyá Sing – A Musical Anthropology of an Amazonian People,* University of Illinois Press, Chicago.

SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2-19.

SEREBURÃ, HIPRU, RUPAWE, SEREZABDI, SEREÑIMIRÃMI

1998. *Wamreme Za'ra-Nossa palavra: mito e história do povo Xavante*, Senac, São Paulo. 179p.

SHAKER EID, Arthur S.; RUPAWẼ; SEREZABDI; SEREBURÃ SERENHIMIRÃMI; HIPRU; SUPRETAPRÃ, Paulo; PREPẼ, Azevedo

2002. *Romhõsi'wa – Os Senhores da Criação do Mundo Xavante – Fundamentos Primeiros Para Uma Antropologia Espiritual*, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas. Tese (doutorado). 398 p.

SIGAUD, Ligia

1999. "As vicissitudes do "ensaio sobre o dom"". *Mana* 5(2):89-124.

SIQUEIRA, Paula

2005. ""Ser afetado" de Jeanne Favret-Saada". *Cadernos de Campo.* Universidade de São Paulo. n. 13. p. 155-162.

SPAOLONSE, Marcelo Barbosa

2006. *Uma "tradição" em performance: corporalidade, expressividade e intercontextualidade num rito de iniciação social entre os Xavante de Sangradouro*. (Dissertação de mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina.

STOLTZE LIMA, Tânia

1996. "O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi", *Mana.* Rio de Janeiro. Vol. 2 (2) 21– 47.

2005. *Um Peixe Olhou Para Mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo. UNESP/ ISA/ NUTI. 400p.

STRATHERN, Marilyn

1988. *The Gender of The Gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley. University of California Press. 422 p.

1991. “One man and many man”. in GODELIER, Maurice e STRATHERN, Marilyn (orgs.). *Big men and great men: personification of power in Melanesia.* Cambridge. Cambridge University Press. 328 p.

1996. "Cutting the Network." Journal of the Royal Anthropological Institute 2. p. 517-535.

2004 [1991]. Partial connections. Walnut Creek. AltaMira Press. 153 p.

STEWARD, Julian H.

1931. “The Ceremonial Buffoon of the American Indian”. *Alma*. Papers of the Michigan Academy of Science, Arts, and Letters, Vol. XIV.

1948 [1945]. *Handbook of South American indians.* Washington DC. Smithsonian Institute.

SZTUTMAN, Renato

2002. “Do dois ao múltiplo na terra do um: a experiência antropológica de David Maybury-Lewis”. *Revista de Antropologia.* Universidade de São Paulo. vol.45, n.2, pp. 443-476

2005. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens.* (Tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo.

2006a. "De nomes e marcas: sobre a grandeza do guerreiro selvagem". In XXX Reunião da ANPOCS. Caxambu. p. 1-27.

2006b, “Cartografias xamânicas nas Guianas”, Colóquio Guiana Ameríndia - História e Etnologia, Belém. NHII-USP/EREA-CNRS/MPEG.

2009a, “De caraíbas e morubixabas: A ação política ameríndia e seus personagens”, Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar, v.1, n.1. São Carlos.

2009b, “Religião nômade o germe do Estado? Pierre e Hélène Clastres e a vertigem tupi”, Novos Estudos CEBRAP, n. 83. São Paulo.

TAYLOR, Anne-Christine

1993. “Remembering to forget: identity, mourning, and memory among the Jívaro”. *Man* (N.S.) 28, 653-78.

1996. “The soul’s body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 2, 201-15.

2000, “Le sexe de la proie – Représentations jíbaro du lien de parenté”. Paris. *L’Homme*, 154/155.

TAUSSIG, Michael

1980. “Folk healing and the structure of conquest in the Southwest Columbian Andes”. *Journal of Latin American Lore*. v. 6. n. 2. 217-278.

1991. “Tactility and Distraction”. *Cultural Anthropology*, Vol. 6, No. 2, pp. 147-153

1993. *Mimesis and Alterity. A particular history of the senses*. New York/London. Routledge. 158 p.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio

1997. *Ieipari - Sacrifício e Vida Social Entre Os Índios Arara*, São Paulo. Hucitec/ANPOCS/ UFPR.

THIEME, Inge

1999. *O Leviatã da floresta tropical: simbolismo em torno do jaguar no Alto Xingu*. (Tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo.

TORAL, André A.

1985/86, “Xavantaço ou Funailaço? Tentativas de cooptação por parte de uma FUNAI polarizada”, *in Povos Indígenas do Brasil – 85/86.* CEDI.

TURNER, Terence

1988a. “History, Myth and Social Consciousness among the Kayapó of Central Brazil.” HILL, J. D. (Ed.) *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Chicago: University of Illinois Press. pp.195-213.

1988b. “Ethno-Ethnohistory; Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society”. HILL, J. D. (Ed.) *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Chicago: University of Illinois Press. pp. 235-281.

2009. “The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit and Bodiliness”. TIPITI 7 (1). pp 3-42.

TURNER, Victor, BRUNER, Eduard

1986. (orgs). *The Anthropology of experience*, Chicago. University of Illinois Press. 391 p.

VANDER VELDEN, Felipe Ferreira

2009. “Sobre cães e índios: domesticidade, classificação zoológica e relação humano-animal entre os Karitiana”. *Avá.* Posadas. n.15

2010. *Inquietas companhias - Sobre os animais de criação entre os Karitiana.* (Tese de doutorado). Antropologia. UNICAMP.

VANZOLINI FIGUEIREDO, Marina

2008. "Imagens do poder: a política xinguana na etnografia". *Cadernos de Campo.* Universidade de São Paulo. v. 17. p.89-110

VIANNA, Fernando

2001. *A bola, os "brancos" e as toras: futebol para índios xavantes.* Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo. Dissertação (mestrado). 254p.

2008. Boleiros do cerrado – índios xavantes e o futebol. São Paulo. Annablume. 336 p.

VIDAL, Lux.

1977. *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira*. São Paulo. Hucitec. 268 p.

VILAÇA, Aparecida.

2000. "O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia". *Revista Brasileira de Ciências Sociais.* v.15. 44.

2002. "Making kin out of others in Amazonia". *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 8, 347-65.

2005. "Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities". *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 11, 445-64.

2007. "Cultural change as body metamorphosis. In When time matters: history, memory and identity" in *Amazonia* (eds) C. Fausto & M. Heckenberger, 169-93. Gainesville: University of Florida Press.

VILLELA, Jorge Luiz Mattar

2001. "A dívida e a diferença. Reflexões a respeito da reciprocidade", R*evista de Antropologia*. Universidade de São Paulo. v. 44. n. 1. p. 185-220.

VIVEIROS E. Viveiros de Castro

1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar

1992. *Araweté, o povo do Ipixuna.* São Paulo. CEDI.

1993. "Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidianato Amazônico" *in* CARNEIRO DA CUNHA, M e VIVEIROS DE CASTRO, E (orgs.) – *Amazônia: Etnologia e História Indígena*, NHII/USP, São Paulo

1996."Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", *Mana* 2/2. p.127.

2001. "A história em Outros termos". *Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo. Instituto Socioambiental. pp. 16-54

2002a. A Inconstância da Alma Selvagem. São Paulo. Cosac & Naify. 551 p.

2002b. "O Nativo Relativo". *Mana* vol.8 no.1. pp. 113-148

2006. "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". C*adernos de Campo*. Universidade de São Paulo. n. 14/15. p. 319-338.

2007. "Filiação intensiva e aliança demoníaca". *Novos Estudos* CEBRAP. n.77. p. 91-126.

WAGNER, Roy

1981. *The Invention of Culture*. Chicago. University of Chicago Press. 168 p.

1991. "The fractal person". in GODELIER, Maurice e STRATHERN, Marilyn (orgs.). B*ig men and great men: personification of power in Melanesia.* Cambridge. Cambridge University Press. 328 p.

*Wai'a e o mundo Xavante*.

2001. Direção: Rodrigo Guimarães. Produção: Rodrigo Guimarães. 1 videocassete, VHS, son., color.

WELCH, James R.

2010. "Hierarchy, symmetry and the xavante spiritual life cycle". *Horizontes Antropológicos*. v. 34. pp. 235-260.

WIENER, Norbert.

1948. *Cybernetics: or the control and communication in the animal and the machine.* Massachusetts Institute of Technology.

1968 [1950]. *Cibernética e sociedade – o uso humano de seres humanos.* São Paulo. Cultrix.

**Índice**

Resumo/Abstract – p. 2

Agradecimentos – p. 3

Alerta ao leitor – p. 5

Apresentação – p. 7

1- Capturando o problema – p. 15

- O dilema do cativo – p. 15

- A captura do olhar, da audição e da ação da tradição – p. 35

- Fora e dentro da gente – p. 58

- Virando gente de novo – p. 78

2- Aparentando – p. 87

- O corpo em evidência – p. 90

- O corpo interior? - p. 97

- *Dahöiba uptabi, dahöiba uptabire* – p. 106

- Especulações de risco – p. 111

- Transformismo e aparentamento – p. 115

- A socialidade contra o aparentamento e a favor – p. 140

- Rituais de aparentamento – p. 178

- - Rituais narrativos de aparentamento – p. 183

- - Seria o fim da farsa dos *Topdató*? - p. 239

3- Gentificando – p. 260

- Quanta gente – p. 261

- Perturbadoramente humanóide – p. 265

- Eu não sou cachorro, não – p. 268

- Almas e chefes – p. 280

- A onça e a potência – p. 289

- *Watsiwadi* – p. 302

- *A'uwẽ uptabi* – p. 309

- Para um perspectivismo *a'uwẽ uptabi* – p. 318

4- Corporando – p. 322

- Classes de idade como corporações corporais – p. 323
- Máquina orgânica – p. 330
- Política ritual – p. 332
- Ouvir, falar e cantar – p. 336
- Aspectos da musicalidade a'uwẽ-xavante – p. 337
- Entre o caos e a ordem – p. 345

5- Magnificação inconclusiva – p. 348

Glossário – p. 359

Bibliografia – p. 398

Índice – p. 397