Formas políticas ameríndias

Etnologia jê

ANDRÉ DRAGO FERREIRA ANDRADE

Dissertação de mestrado, sob orientação da Profa. Dra. Beatriz Perrone-Moisés, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo.

São Paulo
Fevereiro de 2012

RESUMO [ABSTRACT]

Talvez demasiado complexa, caminho tortuoso para a compreensão das sociedades ameríndias, a questão do político parece receber pouca atenção por parte dos americanistas. Diante deste relativo e peculiar abandono, esta pesquisa visa fornecer estímulos e subsídios para a retomada das reflexões a respeito. Mais precisamente, alvitro sopesar o silêncio identificado e localizar o objeto – “a política” – tal como emerge num panorama duplamente restrito: à etnologia jê, dedicada a uma conjunção antropológica homônima de grupos indígenas, e ao período que, segundo os próprios jê-ólogos (cf. Coelho de Souza 2002), circunscreveria o processo de instituição de sua subdisciplina enquanto domínio científico relativamente autônomo, limitado, de um lado, pelo momento em que a etnologia forma, nomeia e individualiza “os Jê” – no início do século XX –, e, de outro, pelos esforços pioneiros de Curt Nimuendajú e pelo empreendimento sintético em que consistiu o *Handbook of South American Indians* (cf. Steward 1949). Espécie de *Arqueologia* (cf. Clastres 1980), o presente trabalho rechaça a pretensão de *reagir* à raridade com que o objeto – *a política jê* – encontra-se devidamente formalizado como uma espécie de pobreza enunciativa a compensar, e impõe-se o dever de tratar a variedade dos sentidos que lhe são imputados e a heterogeneidade de suas proveniências não como obstáculos no caminho de uma síntese qualquer, mas, justamente, como aquilo a descrever e a analisar.

Perhaps a rather slippery path to the understanding of Amerindian societies, perhaps an avoidable complexity, politics is a subject usually met with silence by americanists. Given its relative and peculiar abandonment, this research aims to supply incentives and materials for forthcoming reflections. More precisely, I try to locate and reconstruct the object – “politics” – along a double-restricted panorama: to Gê Ethnology – committed to a homonymous anthropological conjunction of indigenous groups; and to the period which, according to my fellow gê-ologists (cf. Coelho de Souza 2002), encompasses the sub-discipline’s establishment as relatively autonomous scientific niche, limited, on one side, by the ethnological forming, naming and individualization of “the Gê” – in the early twentieth century –, and, on the other, by Curt Nimuendajú’s pioneer efforts and by Julien Steward’s synthetic enterprise, *i.e.*, the *Handbook of South American Indians* (1949) – later on the course of that same century. Some kind of *Archeology* (cf. Clastres 1980), this work repels the pretense of regarding the object’s – *Gê politics* – lack of formal definitions as enunciative deficiencies to compensate for, and undertakes the incumbency of treating its polysemic fleeting substance(s) not as obstacles impeding any sort of synthesis, but as the very stuff of its descriptions and analyses.

PALAVRAS-CHAVE [KEYWORDS]

Etnologia ameríndia, Jê, antropologia política, chefia, história da antropologia.

Amerindian ethnology, Gê, political anthropology, chieftainship, history of anthropology.

Agradecimentos

Primeiramente, agradeço aos funcionários do Departamento de Antropologia – Ivanete, Rose, Soraya e Edinaldo – por serem prestos, simpáticos e pacientes.

Aos professores que ao longo dos cursos de graduação e pós, ou de outro modo, apresaram minha atenção e afeto: Heitor Frúgoli – gente boníssima, apesar de uns equívocos futebolísticos –, Fernanda Peixoto, Cícero Romão Resende de Araújo, Eunice Ostrensky – pelo tempo –, Gildo Brandão (*in memoriam*), Dominique Tilkin Gallois e Marta Amoroso. De alguma maneira nossos diálogos encontram lugar nas páginas deste trabalho – e reverberam muito além delas.

Aos colegas-amigos de departamento: Luísa Valentini, Samantha Gaspar, Fábio Mallart, Andrea Cavalheiro, Stephanie Gil Franco, *Canis lupus* (Lobão *familiaris*), Magda Ribeiro e Danilo Paiva por partilharem os percalços dessa vida subacadêmica. E a muitos outros que a exaustão impede de lembrar.

Ao professor Sérgio Cardoso, homem do conhecimento e verdadeiramente um grande professor, pela estimada participação em meu Exame de Qualificação.

Aos amigos do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo: Guilherme, Igor, Pedro Lolli, Nico, Diego, Joana, Augusto, Frank, Renato Soares, Léo, Valéria, Gabriel, Gabriela, Spensy, Silvia, Stélio, Marcele e Denise, pela confiança, cachaça, conversas, apoio e, mais recentemente, futebol – e subsequentes lesões.

Aos meus irmãos-amigos de longa data. Flávio: amigo inconstante. Antônio: pela música e liberdade. Diego Teixeira Mendes, Bolinha, vulgo DTM: porra, não tem nem por onde começar – rock and roll! Bira, Birinha: macho, termina logo essa dissertação pra gente poder jogar RPG. Pepê Maiden: CEO da Metal Union Brazil. Raul: meu pós-moderno preferido. Mr. Nerd: “look and see”. Caio: vai, vozão! Eduardo, Dudu: amigo fiel.

A Renato Sztutman, meu amigo e professor, cara que eu admiro, por seu papel fundamental em minha formação e pela gigantesca ajuda. Sou grato.

A minha orientadora, Beatriz Perrone-Moisés. Bia, você me criou como antropólogo; a força que moveu essa pesquisa é resultado do ânimo que tomei de você há oito anos. Devo a antropologia a você, Bia.

Pai, meu pensamento é um desdobrar do seu – Prodhoun e Marx trouxeram-me aqui. Clara, minha mãe-torta, pelo reto amor e por minha irmã, Isadora. Aos meus avós, Zé Gualberto e Neuman, a minhas tias, Coca, Fátima e Rosa, e a meus primos, agradeço pelo sempre carinhoso amparo.

Por via matrilateral: agradeço a meus primos, Paula e Lucas, por serem meus irmãos. A meu tio Camarini, por seu meu pai também. A minha tia, pela ternura maternal. A Léo, que fez minha infância. Tonha, você é meu sangue. Vó, Dona Boneca, obrigado pelas botinhas invertidas.

Mãe, sua co-presença é uma dádiva. Obrigado pelo empenho em tornar-me o que eu gostaria de ser, por nutrir o melhor de mim. Por você, através de você, eu sou.

Ana, minha parceira e minha namorada, esta dissertação é parte de um nós, meu e seu. Obrigado pela paixão, dedicação e paciência – é difícil suportar alguém durante o processo de escrita.

A presente pesquisa beneficiou-se de financiamento do CNPq e da FAPESP. Muito obrigado.

A Pierre Clastres

Sumário

I. Preâmbulo: os “Gê”(-Bororo).....	6
II. O Governo e a Lei: por uma (outra) história do Grande Divisor.....	28
III. Separatismo.....	52
IV. Chefe(s).....	70
V. Ranks.....	111
VI. Considerações finais: religião, xamanismo, evolução e o tema da má-escolha.....	132
Bibliografia.....	143

I. Preâmbulo: os “Gê”(-Bororo)

Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos – e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos?

Friedrich Nietzsche, *Genealogia da moral* (1998:7)

Constitui rotina, em etnologia jê, remontar o processo de instituição da própria subdisciplina como domínio científico relativamente autônomo aos esforços pioneiros de Curt Nimuendajú (Coelho de Souza 2002:26). De minha perspectiva, este advento insigne, inseparável dos desdobramentos que seguiram no esteio de sua acolhida antropológica, conforma – menos uma gênese que – o movimento de estabilização de um campo, o impulso no qual nosso objeto – “os Jê(-Bororo)” –, já há algum tempo em formação, é submetido à *transformação* decisiva que o conduziria, enfim, a cruzar seu *limiar epistemológico* (Foucault 2007:209).

A rigor, é possível – e os mais circunspectos dirão necessário – seguir rastros menos indeléveis, distender a impressão descontínua deste princípio sobre a superfície anônima e vaga de um período, demonstrando continuidades incontornáveis que proibiriam divisar um ponto, ato ou momento particular, a partir do qual poderíamos, convenientemente, referir “um antes” e “um depois”. Basta dizer que, pelo menos desde meados do século XIX, alguns missionários, viajantes e estudiosos dedicavam-se com certa constância, embora de forma um tanto desconcertada, à árdua indústria de extrair especificidades daquele fundo elusivo de alteridade, superlativamente primitiva, alcunhado *Tapuya* pela crônica no alvorecer noturno do empreendimento colonial¹. Nos idos de 1867, Martius proferia os “Gêz” de uma primeira circunscrição linguística, à qual seguiram as de Steinen (1886; 1894), Ehrenreich (1891; 1892), Paul Rivet (1925), Schmidt (1926) e Snethlage (1927). Não obstante, a composição da categoria, baseada na comparação

¹ “Se a América do Sul indígena foi geralmente apreendida sob o prisma da oposição entre as civilizações andinas e os povos das terras baixas, no contexto da qual estes últimos podiam todos aparecer como igualmente ‘rudimentares’, não é menos verdade que, desde cedo, um segundo contraste foi chamado a duplicar internamente aquela oposição, distinguindo os índios horticultores das florestas tropicais de seus congêneres que, por uma razão ou por outra, condenados a ambientes menos favorecidos, não teriam podido ainda desenvolver (ou teriam perdido) esta ‘cultura’ afinal fundamental: a da terra” (Coelho de Souza, 2002:20-21). “Assim emerge a categoria dos ‘tapuya’, termo que, já nos primeiros tempos da ocupação colonial, aparece como designação genérica para o conjunto das ‘nações’ indígenas não-tupi do interior, de língua e cultura contudo reconhecidamente variadas” (Coelho de Souza, 2002:21). Vocabulo de origem tupi, *Tapuya* possui um sentido análogo ao “bárbaro” grego: refere-se à linguagem incompreensível dos Outros.

de um punhado de vocabulários precários por vezes obtidos de segunda ou terceira mão, continuava demasiado fluida, cambiando, de trabalho em trabalho, com a adição ou subtração de grupos cuja pertença permanecia duvidosa (Nimuendajú 1946:6-12). De modo que, em pleno ano de 1929, e dispondo de todo este saber acumulado, Métraux e Plotz ainda se queixavam: “l’ethnographie qui veut s’occuper du problème des Zè doit pouvoir s’appuyer sur une classification linguistique sûre. Or, jusqu’à ce jour, il n’en existe aucune qui mérite ce qualificatif. On a classé une foule de tribus dans cette famille linguistique, au petit bonheur, sans se soucier d’examiner les choses de près et pour des raisons souvent très futiles. Pour se servir d’une très heureuse expression du Dr. P. Rivet [...], on peut dire des Zè qu’il constituent le *caput mortuum* de la linguistique américaine” (1929:226).

Em termos propriamente etnológicos – e estes eram escassos –, o nome *Jê* designava um conjunto mortício de enunciados – de fronteiras incertas, de conteúdo indeciso – longe de possuir a regularidade explícita que habitualmente atribuímos a *um* objeto. Considerando a totalidade dos avanços até a década de 1930, ou seja, antes de Nimuendajú (1939; 1942; 1946), o estado da arte era mais ou menos o seguinte: sabíamos que esses grupos indígenas, dispersos numa nebulosa de hordas seminômades mutuamente hostis, encerravam-se num estágio tão rudimentar do progresso que seu ser, quase negativo, podia – e era – frequentemente reduzido a uma breve lista de ausências ou incipiências reveladas no contumaz contraste com os menos primitivos Tupi-Guarani. À guisa de exemplo, “les traits négatifs qui opposent la civilisation Zè orientaux aux Tupi sont donc: l’absence ou l’insignifiance de l’agriculture, de la poterie, de la pêche, de la navigation et l’archaïsme de l’habitation” (Métraux & Plotz, 1929:230). E quando era forçoso detectar a presença destes “[...] elementos típicos das culturas indígenas tal como representadas no imaginário nacional [...]” (Coelho de Souza, 2002:23), como ocorria com os Kaingang² – até então os *Jê* melhor estudados e, dir-se-ia, prototípicos –, tratava-se prontamente de denunciar seu desenvolvimento balbuciente e/ou de remetê-los a empréstimos tomados junto aos vizinhos tupi-guarani. Assim, a despeito destes empenhos em formar, nomear, individualizar os *Jê*,

² As fontes do período reportam, pouco entusiasticamente, a compleição insossa da agricultura, cerâmica, tecelagem, pesca e navegação entre os Kaingang (Taunay 1888; Ambrosetti 1895, 1896; Borba 1904; Ihering 1904; Métraux & Plotz 1929; entre outros).

Wissler, em 1917, ainda podia subsumi-los impunemente ao epíteto *Tapuya*: “[...] on the inferior plateaus were the Tapuya (the Botocudo, etc.), who stand somewhat apart from their neighbors. All reports considered, these tribes are of low culture and notorious cannibals. They were non-agricultural, did not work stone and made little pretense of weaving. These negative traits and a few positive ones tend to group these peoples with the Patagonians”. “Anyway, it is clear that by culture the Tupi belong with the tribes of the Amazon, while the Tapuya belong elsewhere” (Wissler, 1917:257). Se mesmo à luz da época esta descrição se afiguraria excrescente – imputável, talvez, às dificuldades experimentadas pelo pesquisador americano ante o estado fragmentário das fontes portuguesas, espanholas e germânicas³ –, por outro lado, não poderíamos afirmar que a jê-ologia tateante houvesse, até o momento, se dissociado plenamente dessa propalada imagem de primitivismo e selvageria designada *Tapuya*. Havia introduzido matizes, alentado nuances, delineado o contorno de um objeto e o afastado, ainda que debilmente, daquele rótulo excessivamente genérico; graças aos estudiosos de então, “os Jê” haviam cruzado o abismo que separa a ausência da incipiência, o indistinto do nominado. Pouco? Algo.

Se Nimuendajú não desceu à terra como raio em céu azul, os artigos e monografias aventados pelo etnólogo alemão e por seu consorte, em alguns momentos, editor e tradutor (Nimuendajú 1939; 1942; 1946), em outros, coautor (Lowie & Nimuendajú 1937; 1938; 1939), Robert H. Lowie, submeteriam “os Jê” a uma verdadeira reviravolta, tão conspícua que, ao fim e ao cabo, o olhar interessadamente retrospectivo da jê-ologia estabelecida poderia até vesti-la com as pompas de um legítimo gesto fundador.

Cumpre, antes de tudo, distinguir na potência de sua obra algo próprio aos indígenas (Coelho de Souza 2002:28): pela primeira vez, esses grupos eram estudados por um etnógrafo profissional – desprovido da chancela de um treinamento acadêmico, é verdade, mas – trabalhando diretamente nas línguas nativas e a partir de dilatadas pesquisas de campo. Não se deve, entretanto, reduzir os méritos de Nimuendajú ao efeito suposto de uma pureza descritiva, entendida

³ Apenas Nimuendajú logrará, graças a Lowie, transpor definitivamente estes dois importantes limiares, o linguístico e o editorial, que, afinal, franqueavam – ainda franqueiam – o acesso à arena mais ampla da antropologia americanista e global.

por alguns como a capacidade de *re-apresentar*, de modo mais ou menos fidedigno, coisas que preexistem e subsistem em si. Emprestaram-lhe força os avanços da própria etnologia na medida em que, seja por indicações de Lowie ou por franca instrução, ele soube recusar o método catalográfico até então aplicado ao seu objeto, rebento de uma perniciosa e, já em meados de 1930, arcaica noção de cultura – confundida, nos relatos de Taunay (1888), Ambrosetti (1895; 1896), Borba (1904), Ihering (1904) e mesmo Métraux & Plotz (1929), com a exposição atomística de elementos culturais, sobretudo, de cultura material. Com Nimuendajú, e após ele, a descrição e análise dos grupos jê passarão a girar, conforme os cânones vigentes, sobre o eixo da organização social, remetendo-se – e fazendo-se relevante – aos grandes problemas antropológicos do período. Assim, mais que uma tardia manifestação da simples primazia do dado, é preciso ver aí o produto de uma (re)orientação, uma *transposição epistemológica*.

Dito isto, atentemos para os aspectos gerais de suas contribuições.

Primeiramente, Nimuendajú (1946:6-12) firma os limites da família linguística jê e de suas partições, compondo um esquema que segue, presentemente, quase inalterado: “mantendo as duas divisões de von den Steinen, inclui na primeira (Gê do Norte e Oeste) os Timbira (orientais e Apinayé) e Kayapó setentrionais, mais próximos entre si, e depois os Kayapó meridionais e Suyá – excluindo apropriadamente os Karajá. Entre os ‘Gê do Centro’, arrola os ‘Xavante-Xerente’, Xakriabá, Akroá e Guegué, mas abstêm-se de classificar os Jaicó e de discutir a posição dos Jê meridionais” (Coelho de Souza, 2002:23). O leitor atento terá notado que, curiosamente, o etnólogo furta-se a precisar a condição dos grupos kaingang, até então os mais conhecidos, que serão, doravante, por um longo tempo escamoteados para as bordas da jê-ologia. Passados anos, quando da publicação do *Handbook of South American Indians* (Steward 1950), Mason os agrupará, junto com famílias linguísticas próximas à Jê, no tronco linguístico Macro-Jê, que reconfigurava e substituiu o qualificativo *Tapuya* (Baldus 1958). Ainda na década de 1960, Maybury-Lewis os excluirá dos horizontes de pesquisa do *Harvard Central Brazil Project* convicto de sua aculturação – posteriormente, reconhecendo o erro, tratará, algo embaraçado, de justificá-lo e retificá-lo (Maybury-Lewis 1979:6).

A seguir, criticando algumas das fontes anteriores, Nimuendajú denuncia e recusa a pecha selvagem de caçadores-coletores impingida a esses povos. Em seus trabalhos, tanto individuais quanto escritos com Lowie, encontramos afixado à exaustão o desenvolvimento autóctone e nada desprezível da agricultura jê – especialmente no que concerne ao inhame e à batata doce, “[...] which constitute the daily bread of the Timbira and Serénte” (Lowie, 1941:189), mas também à mandioca (Nimuendajú 1939:4-5). Esta revisão fundamental restituía, todavia, alguns caracteres da visão, digamos, tradicional e amparava, exceto com relação ao recém-adquirido estatuto de horticultores, boa parte dos diacríticos negativos empregues na velha dicotomia Jê-Tupí. Se, de um lado, Lowie advertia com gravidade que “the traditional antithesis of ‘Gê (= Tapuya) versus Tupí-Guarani’ distorts the facts of the East Brazilian ethnography” (1941:188), de outro, ele e Nimuendajú, desalentados, continuavam a atestar a ausência de redes e barcos⁴ e a incipiência da cerâmica e tecelagem (Lowie 1941:188-190; Nimuendajú 1939:88-95). Além disso, no final das contas, a agricultura jê era “menos intensiva” que a de seus colegas da floresta tropical (Lowie 1946a:382) – o que lhes valeria o pouco auspicioso qualificativo de “imprevidentes” (Métreaux 1946:450-451). Na verdade, ao invés de fomentar o ocaso daquele contraste, nossos autores acabam por tonificá-lo, acrescentando-lhe novos soslaio. Surpresos com o parco interesse aí devotado ao “sobrenatural” (Nimuendajú 1946:239), dirão que entre os Jê, mais ainda nos Canela, há pouca religião, menos xamanismo e quase nenhum intoxicante – fumo ou licores espirituosos (Lowie 1946a:393). E eis que: “among these Tupí neighbors conditions are quite different [...]” (Nimuendajú, 1946:239). Como diz o adágio, é difícil desfazer dos hábitos... Quanto às discrepâncias, recorrer-se-ia a um procedimento já consagrado: tendo observado a performance de um xamã apinayé que, entre baforadas de tabaco, expedia sua alma à procura daquelas que haviam evadido corpos enfermos e se extraviado, Nimuendajú conjecturará a propósito de sua origem estrangeira, como a do próprio tabaco – “my impression is that Tupí influence is involved” (Nimuendajú, 1939:144).

⁴ Sabia-se, é verdade, que os Suyá e os Apinayé possuíam barcos, porém, conforme Lowie (1946b:486), os primeiros tê-los-iam tomado de vizinhos alto-xinguanos e, os segundos, dos Karajá.

Por fim, o caráter autenticamente revolucionário da obra de Nimuendajú sobreviria da descoberta de sistemas sociológicos e cerimoniais de inaudita complexidade – advento que, em sua estrondosa ressonância, reconfiguraria nosso objeto e modularia sua peculiar inserção no escopo da etnologia americanista. Ora, se mesmo as investigações prévias autorizavam antever a impossibilidade de seguir agrupando os Jê junto aos arqui-arcaicos fueguianos da Patagônia, nada em seu liame tecnológico – ainda percebido como relativamente elementar – parecia sinalizar a existência de organizações sociais como aquelas descritas. Os Apinayé, um tanto “mais simples” (Nimuendajú 1939:iii), ofereciam aos pesquisadores da época, grosso modo, a seguinte perplexidade: uma divisão em metades matrilineares, cerimoniais e esportivas, associada a referências cardinais – Norte e Sul – e anteriormente inscrita na concretude espacial dos semicírculos que perfaziam a circunferência da aldeia (Nimuendajú 1939:21-22); uma outra partição, independente, em quatro *kejé* exogâmicos fundados numa enigmática e inédita “descendência paralela” e articulados por uma regra matrimonial assimétrica (Coelho de Souza 2002:95); além de um longo e elaborado ciclo iniciático masculino que, por sua vez, projetava distinções etárias (Nimuendajú 1939:37-72). Quanto aos Xerente: possuíam metades patrilineares e exogâmicas igualmente orientadas, cada qual composta de quatro clãs que, no entanto, careciam de significância econômica e cerimonial (Nimuendajú 1942:17-23), esta positivamente vinculadas a associações – quatro masculinas e uma feminina – cujo mecanismo de recrutamento parecia reduzir-se à mera preferência (Nimuendajú 1942:59-67). E a vertigem canela: “the social structure of this people is extraordinarily complex. Every individual belongs to (a) a family; (b) a matrilineal lineage growing out of matrilocal residence and feminine house ownership; (c) a matrilineal exogamous moiety; (d) a nonexogamous Rainy Season moiety. In addition, all males belong to (e) a particular group stationed in the plaza on certain occasions and forming part of (f) a nonexogamous Plaza moiety, East or West; (g) an age-class. The four athletically active age-classes are paired, the two pairs (h) yielding a fourth type of moiety. Membership in (b) and (c) is hereditary; in (d), (e) and (f) it hinges on the bearing of certain names; in (g) on joint initiation into adult status” (Lowie & Nimuendajú, 1938:51) – *etc.*

A história é bem conhecida: “esta combinação de sofisticação sociológica e simplicidade tecnológica era uma descoberta fadada a provocar alguma excitação num meio como o da antropologia norte-americana do entre-guerras, dominado pelas tensões inerentes à modulação do historicismo difusionista por tendências mais ‘integracionistas’ e ‘cientifizantes’ – entre elas aquelas, mais sociológicas, manifestas no interesse de um Lowie pelos processos de desenvolvimento no plano da organização social, assim como aquelas, mais materialistas, envolvidas na vindicação dos determinismos (ambientais e tecnológicos) reprimidos pela crítica boasiana do evolucionismo (Stocking 1976:13-23), que desembocariam na ecologia cultural stewardiana. Tal combinação conferia ao caso jê uma importância nos quadros da problemática do desenvolvimento cultural e sociopolítico das sociedades indígenas do continente – este, com efeito, o tema catalisador do debate americanista até meados desse século” (Coelho de Souza, 2002:26).

No mais, além de desferir o golpe de misericórdia sobre a noção de *Tapuya*, descartada como inútil “blanket term” (Lowie 1946d:556), as etnografias de Nimuendajú tiveram por efeito acessório consubstanciar a imagem dos Jê a um *modelo canela* – ao qual, ainda em 1937, ele e Lowie adicionariam o “-bororo” (Lowie & Nimuendajú 1937:579), conectando-os a um desenvolvimento etnológico, então paralelo, que já havia produzido vigorosa progênie (Fric & Radin 1906; Lévi-Strauss 1936; Albisetti & Colbacchini 1942; entre outros). As similaridades, diriam, eram inegáveis e, a despeito do apartamento linguístico, sugeriam uma unidade histórica: “both [Canela e Bororo] share (a) matrilineal exogamous moieties; (b) linkage of the moieties with contrasted cardinal references; (c) circular arrangement of a settlement; (d) radial streets from the peripheral huts to a ceremonial center; (e) matrilocal residence” (Lowie & Nimuendajú, 1937:579). É verdade que Nimuendajú hesitará em imbuir “os Jê” de uma substância antropológica precisa – mais ainda em eleger uma forma prototípica –, sublinhando o caráter eminentemente linguístico do “conceito” (Nimuendajú 1946:6). Não obstante, ele próprio estabelecerá aproximações em rumo contrário. Assim, por exemplo, as associações masculinas xerente apareciam como homólogos das classes de idade canela (Lowie & Nimuendajú 1939:413-414) e as metades bororo, com suas divisões clânicas, inspiravam-lhe a suposição de que os grupos de praça canela representariam clãs

anteriormente vinculados às metades exogâmicas cujo conteúdo genealógico se perdera. A verdade é que a categoria “os Jê” jamais teve, não tem e, provavelmente, não terá um sentido estritamente linguístico – exceto talvez para os linguistas. E mais: se um conteúdo etnológico aí se insinua continuamente, permanece plausível a projeção de – com o perdão do neologismo bizarro – uma escala de *jê-itude*, interna àquela circunscrição. Os Kaingang que o digam: apesar da atenção devotada por Métraux (1946) e Jules Henry (1941), quedam-se relativamente afastados dos debates concernentes ao nosso objeto no período aqui descrito e analisado.

Voltando ao fulcral mote do descompasso tecno-sociológico, agora podemos dizer *jê-bororo*, apuremos os desdobramentos ventilados.

Nimuendajú nunca se aventurou a resolver o problema – talvez porque, concordando com seu habitual parceiro, tratar-se-ia, antes, de dissipá-lo. Para Lowie, o caso *jê-bororo* falsearia a hipótese (neo-)evolucionista de uma conexão estrita entre níveis econômicos e tipos de organização social, assinalando o fato de que “in social custom and religious belief the disabilities of an inferior technology are much less of an impediment to the burgeoning of new ideas” (Lowie, 1941:195). Ademais, agora eram os sistemas andinos que empalideciam ante a intrincada sociologia dualista do Brasil Central⁵, e, a menos que avançássemos a estranha conjectura de uma evolução subsequente à deriva, sequer se poderia imputar aos primeiros o estatuto de centro difusor e, à segunda, o de magra cópia. “Have, then, the *Ge* and *Bororo* borrowed all these traits from an ampler model that subsequently degenerated [como sugeriria Lévi-Strauss (1944a)]? That is conceivable, but every unauthenticated trait means an additional auxiliary assumption and correspondingly weakens the primary hypothesis” (Lowie, 1949a:334). Enfim, se estes grupos indígenas dispunham da inventividade necessária para dotar de tão sofisticado conteúdo um esqueleto proveniente das Terras Altas, como não supô-los igualmente capazes de se achegar, por méritos intrínsecos, à idéia mais simplória de uma divisão em unidades sociais antitéticas? Considerando os obstáculos, Lowie favorecerá a alternativa, a seu ver, menos especulativa, de um desenvolvimento autônomo,

⁵ “[...] of the manifold ceremonial involvements, of the ownership of personal name-sets, of the linkage with athletic games, of the reciprocal duties at funerals, the Highlands do not seem to manifest a trace” (Lowie, 1949a:334).

minimizando a influência dos Andes, “[...] which brought merely localization [of the moieties] and the ‘Upper-Lower’ nomenclature” (Lowie, 1949a:335).

A solução lévista é notória. Antes de expô-la, vale dizer que o jovem mestre titubeou e pareceu, por algum tempo, acatar à de Lowie. “O sociólogo deve [...] ter sempre presente no espírito que as instituições primitivas não são apenas capazes de conservar o que existe, ou de reter provisoriamente os vestígios de um passado que se desfaz, mas também de elaborar inovações audaciosas [...]” (Lévi-Strauss, 1942:146); “primitiveness in one field goes on a pair with a great sophistication in another, as shown by the Australian refinements concerning kinship” (Lévi-Strauss, 1944c:45). “Had I approached my subject from a point of view other than the one outlined above, I could not have avoided a long discussion in South American cultural history, aimed at clearing up this apparent primitiveness, on the question as to whether the survival of early conditions of life in South America is genuine or whether we should consider it as a more recent – although undoubtedly pre-Columbian – result of culture clashes and processes of acculturation” (Lévi-Strauss, 1944c:48-49). Isto mudará: as semelhanças “[...] at the higher and at the lower cultures of Central and South America [...]” (Lévi-Strauss, 1944a:40), aparentemente paradoxais – dadas as diferenças tecnológicas subjacentes –, resultariam de uma origem comum “mais elevada”, certamente pré-colombiana, a partir da qual, reterdo vestígios desta antiga condição, sobretudo sociológicos, os Jê-Bororo teriam regredido, fornecendo o vislumbre ilusório de um nível cultural – material – prístino, do qual seriam sobreviventes. Em um momento anterior à invasão ibérica, hostis sem face, talvez Tupi, teriam repellido os antepassados daqueles grupos, serenos agricultores, de seu habitat florestal primevo para os confins do cerrado – ambiente que, em suas determinações puramente negativas, obstaría aquele padrão de vida silvícola, provocando uma degeneração inelutável. “There is no savannal culture” (Lévi-Strauss, 1944a:45): “[...] those ruder levels do not appear to constitute a specific pattern of culture, or a survival of an archaic condition, but are more probably an attenuated replica, on account of a new unfavorable geographic surrounding, of the higher life of the forest area [...]” (Lévi-Strauss, 1944a:46).

Poder-se-ia objetar à afirmação de que “there is absolutely no proof that the tropical savanna was a dwelling place in archaic times [...]” (Lévi-Strauss, 1944a:44) e aos tons negros com os quais Lévi-Strauss descreve as (im)possibilidades do cerrado; solicitar, com Lowie, que então se explique como estes pseudo-arcaicos poderiam ostentar, em pleno limbo ecológico, aldeias tão ou mais populosas que a de seus congêneres da floresta e uma sociologia tida como mais complexa; ou ainda, e sobremaneira, censurar esta fé restituída na suposição de que estruturas sociais como as descritas por Nimuendajú “[...] normalmente acompanham níveis de cultura [tecnológica] muito mais elevados” (Lévi-Strauss, 1952:117). Maria Isaura P. de Queiroz o fez (1953)⁶.

A resposta oferecida pelo hoje infame Julian Steward (des)vela interessantes tensões. Acompanhemola com redobrada atenção.

A classificação quadripartida de seu *Handbook of South American Indians* (Steward 1949), esta grandiosa digesta etnológica⁷, parecia ecoar perspectivas bastante tradicionais, mais explicitamente a do avelhantado Padre Cooper (1940)⁸. Contudo, à diferença das tipologias antecedentes, pretendia-se, mais que uma perfilação e grupamento de traços culturais isolados, o alvitre da comparação sistemática de *cultural cores* cujas potencialidades Steward concebia como função de suas condições ecológicas precípuas – ou seja, da interação entre “[...] environment, exploitative devices, and socioeconomic habits” (Steward, 1949:674). O padrão basilar selecionado concernia à *integração institucional das unidades sociopolíticas* – “the unit is a cohesive group whose members live in a more or less permanent association with one another, participate in the same economic, social, and religious

⁶ “[...] teríamos aí [entre os Xerente] uma prova de que o enriquecimento de um setor cultural não se reflete nos outros setores já organizados, isto é, da relativa autonomia dos diferentes setores culturais entre si, de que a relativa autonomia da organização social, uma vez organizada, diante do meio físico é outra prova” (Queiroz, 1953:106).

⁷ Permitamos que o próprio editor laureie sua significância: “until comparatively recent years South America was ethnographically the least understood of all major world areas. The aboriginal people had been described at length by scores of explorers, Spanish administrators, missionaries and historians and by a few ethnographers, but the data were scattered in obscure sources published in a dozen languages. During the 1930s, a group of leading anthropologists sought to remedy this situation through the preparation of a *Handbook of South American Indians*. The *Handbook* was to assemble all available information on South America physical anthropology, linguistics, archaeology, and ethnology so as to provide the general student with a convenient summary of the salient facts and the scholar with a springboard for future research” (Faron & Steward, 1959:v).

⁸ J. M. Cooper, *The South American Marginal Cultures* (1940). Publicado nos *Proceedings of the 8th American Scientific Congress*.

activities, and submit to the same in-group sanctions and political controls” (Steward, 1949:672). Tratava-se, então, de estudar suas variações de tamanho e composição⁹, reportando-as sempre às atividades de subsistência e aos modos pelos quais tais unidades – *sociedades* – organizavam-se para realizá-las – perguntando-se, sobretudo, da existência ou da (im)possibilidade de produzir excedentes (Faron & Steward 1959:1). Entre os tipos havia, supérfluo dizer, “developmental implications” na medida em que certas instituições seriam necessariamente anteriores a outras – todavia, insistiria Steward, o esquema não era unilinear. Ademais, se “[...] strong historical tradition carried certain sociopolitical institutions of South America [...]” (Steward, 1949:674), a aceitação e a forma específica destas permaneciam subordinadas às contingências locais.

Eis as *áreas culturais* que Steward (1949) divisava na América do Sul indígena. (1) Um espaço-tempo-nível cultural *Marginal* composto de subsistentes tribos caçadoras e coletoras do Brasil Oriental, Chaco, Pampas, Patagônia e Terra do Fogo e que, em seus ambientes ingratos, representavam sobrevivências de um período pré-agrícola pan-americano. Estes laivos dispersavam-se em pequenas e evanescentes *unidades sociopolíticas*, constituídas de um ou mais grupos de parentes frouxamente articulados, recortadas conforme as básicas diferenças de sexo, idade e parentesco e, em geral, conjuntadas por sanções *informais* de conduta e pela *operação inconsciente do costume tribal* – o papel dos líderes, quando existiam, reduzia-se a mero quase-nada. (2) Grupos horticultores da *Floresta Tropical*, de estrutura produtiva mais eficiente e tecnologicamente mais avançados – sobretudo em matéria de transporte fluvial –, cujas unidades, maiores, mais densas e estáveis, conquanto ainda internamente dominadas por distinções de parentesco, sexo e idade, haviam *infundido*, por recurso à ficção de uma descendência comum, grupos antes irrelatos, dotando-se de uma constituição *comunitária* que se estendia para além do parentesco prosaico e na qual o chefe e o xamã podiam dar-se as mãos e exercer *controles sociopolíticos mais convencionais*. (3) O *Circum-Caribe e o Sub-Andes*: “as a culture area the tropical forest shared many features with the Circum-Caribbean area, especially technological devices which were useful in the humid, warm lowland forest. These

⁹ “The magnitude of each unit varies: in rare cases, it is the conjugal family; more often, it is the extended family or lineage; frequently, it is the multifamily or multilineage community; and, in some areas, it is the multicomunity state, federations, or empire” (Steward, 1949:672).

features include thatched houses, hammocks, dugout canoes, loom weaving, pottery, subsistence on fish and other animal of the rivers, cultivation of tropical root crops and other plants. The rain-forest people, however, differed fundamentally from those of the Circum-Caribbean area in their lack of states, social classes, and a temple-idol cult. This difference is explainable in part by the superior productive processes in the Circum-Caribbean area, where environment, although somewhat like that of the tropical forests, supported a denser population, permitted surplus production, and made possible the development of local states, craft specialists, and ruling classes. In the tropical forests, too little food surplus was produced to permit occupational specialization and social differentiation. Instead, a simple village type of society prevailed, based on shifting horticulture and exploitation of riverine resources” (Faron & Steward, 1959:284). (4) Finalmente, os Andes Centrais e suas *civilizações*, nas quais “[...] a combinação entre um maior desenvolvimento da agricultura, uma conseqüentemente maior densidade da população, e um sistema eficiente de transporte, permitiu o aparecimento de verdadeiros ‘centro-urbanos’, com o florescimento de padrões que eram apenas implícitos na área circuncaribenha: sistema hereditário de classes, guerra de conquista, hierarquias religiosas, ciclos rituais públicos, Estado. Estas instituições teriam ofuscado e numa medida substituído padrões comportamentais associados aos grupos de parentesco e à comunidade” (Coelho de Souza, 2002:43).

Aí, os Jê-Bororo – o leitor perspicaz não se surpreenderá – são um caso à parte: um resíduo classificatório situado em algum ponto entre os tipos Marginal e da Floresta Tropical. Mais precisamente, Steward (1949:678) designou-lhes a posição distinta de experiência transicional. Consideradas suas relações com a natureza – e as técnicas que as mediavam –, esses grupos plantavam um pé em cada área cultural. Do lado de lá, supunha-se que haviam, em tempos pré-históricos, adquirido o saber agrícola e alguns outros itens de seus vizinhos florestais e conseguido, com menos sucesso que estes, aplicá-los às minguardas florestas-galeria do cerrado, passando a desfrutar de comunidades maiores, mais complexas e estáveis (Faron & Steward 1959:377). Do lado de cá, quedaram-se ignorantes das benesses proporcionadas pela navegação e alijados da exploração mais efetiva dos recursos fluviais. Este fato afigura-se capital: primeiramente, as “facilidades de transporte” gozavam de suma

importância na determinação da qualidade de unidade sociopolítica que se podia formar; a seguir, a fruição subsidiária da pesca tendia a sobrecarregar os roçados, exaurindo mais rapidamente o solo e submetendo a comunidade a deslocamentos intermitentes; por fim, a ainda grande dependência em relação à caça e à coleta exigia uma alternância sazonal entre períodos de colheita e plantio passados conjuntamente na aldeia e de dispersão da população em expedições pela savana (Faron & Steward 1959:364). Quanto à composição das *unidades*, Steward distinguia três tipos internos ao Marginal, a saber: “(1) Groups consisting of a single bilateral or conjugal family; (2) the unilateral band, consisting of a single, extended family, either matrilineal or patrilineal; and (3) the mixed band consisting of several unrelated families, lineages, or clans” (Steward, 1949:682) – o terceiro acomodava os Jê-Bororo. Embora a subtipologia pareça sugerir a figura plácida de uma continuidade, uma visada cautelosa revela, creio, uma autêntica revolução no devir das sociedades. As unidades de tipo (1) e (2), necessariamente *exogâmicas*, formam-se umas das outras unicamente por *fissão* de grupos de parentesco real – *biológico* – e pela obliteração subsequente de reminiscências genealógicas; as de tipo (3), ao contrário, só se constituem através da *fusão* de grupos anteriormente *não-aparentados*, entre os quais, doravante, e detida a lembrança das diversas descendências, podia dar-se a *endogamia local*. Nesta passagem, é possível localizar uma modificação substantiva nos mecanismos de integração – *totalização* – institucional das sociedades: “where the band was composed of several unrelated families, lineages, or clans, local exogamy was not necessary and *social behavior and political controls extended beyond kinship relations*” (Steward, 1949:682. Grifos meus). Trata-se da *instituição do governo*, relação mediata da sociedade consigo mesma, partícula que, responsável pela existência do todo, já é, entretanto, o índice de sua alquebragem¹⁰. E por terem ultrapassado este ponto, afinal, decisivo, os Jê-Bororo, marginais-excepcionais, chegar-se-ão ainda mais à área da Floresta Tropical¹¹, tanto que, num

¹⁰ Enquanto isso, nas tribos marginais de tipo (1) e (2), “behavior was sanctioned by the informal and often unconscious influences of the tribal custom [...]” (Steward, 1949:672).

¹¹ Em verdade, poder-se-ia perguntar o que impede, aqui, uma incorporação completa. O leitor deve recordar os matizes técnicos – bem como os consequentes sociopolíticos – evocados por Steward. Cabe, além disso, atentar para a presença de outro fator, muito importante, como veremos, em sua relação com o desenvolvimento político: a religião. Quanto a isso, como Lowie (1941:191) e Nimuendajú (1946:239), Steward observará que as cerimônias jê-bororo, em patente contraste com aquelas realizadas por grupos da Floresta Tropical, “[...] have little religious significance to the village as a whole and are more functions of

momento mais sintético de seu *Handbook*, Steward ratificará a opção de Lowie (1949a) por uma abordagem contígua e simultânea de suas organizações políticas e sociais. O lugar dos Jê-Bororo aqui só podia mesmo ser o entre-dois – transitório¹².

Assim, conquanto seja justo afirmar que esse esquema quadripartido abrigue uma dicotomia vital – com/sem Estado –, não é lícito reconhecer nesta clivagem aquela outra entre “as sociedades políticas e as sociedades do parentesco” (Coelho de Souza 2002:54) – as duas figuram no argumento de Steward, porém não são coetâneas nem coextensivas. Como vimos, à diferença daquelas propriamente marginais, as unidades sociopolíticas das tribos jê-bororo e da Floresta Tropical, ainda bastante primitivas e aquém de uma forma estatal, apresentavam, todavia, uma integração institucional já extrínseca ao “mero” parentesco. De modo que parece haver aí não um, mas dois “Grandes Divisores” (Goldman & Lima 2003) – e o primeiro talvez de maior monta do ponto de vista crono-lógico. Trata-se do passo fundamental que põe em movimento a instauração do político pela superação sucessiva dos vínculos de parentesco e como *convencionalização* progressiva da socialidade, em cujo cume nos deparamos com o Estado e as classes. Steward poderia até se valer do velho Morgan e asseverar que quando os homens estabeleceram o novo sistema político, edificado sob o território e a propriedade privada, não houve “[...] uma revolução, [...] transformação radical das instituições [...]” (Morgan, 1877a:320). E que algo desta magnitude deveria antes ser buscado no desenvolvimento do *germe elementar do governo*, no trajeto que conduziu à instituição da sociedade gentílica (Morgan 1877a:63) – ou, como preferiria o editor do *Handbook*, na soleira que separa as hordas unilineares das comunidades multilinhageiras ou multifamiliares. De todo modo, não se deve ignorar a existência de uma solução de continuidade aí interposta entre a presença e a falta do Estado, a saber, a operação já política do governo.

No mais, se “Steward poderia se inspirar aqui em Kroeber, que distingue explicitamente dois tipos de complexidade: de um lado, aquela concernente à

the social segments such as moieties, clans, and associations and their secular festive activities” (Faron & Steward, 1959:371).

¹² “O paradoxo jê é assim enfrentado por Steward de duas maneiras: de um lado, explora-se o caráter continuísta das tipologias ternárias (Viveiros de Castro 1994:6), convertendo a *anomia* numa *instabilidade* derivada da posição intermediária, entre ‘estágios’ – horticultores *incipientes*, *seminômades*, etc. – ocupada pelos Jê” (Coelho de Souza, 2002:56).

organização política, dependente da estrutura econômica e, conseqüentemente, ligada ao desenvolvimento tecnológico; de outro, aquela concernente às relações interpessoais tal como ordenadas por instituições apoiadas no parentesco [...]” (Coelho de Souza, 2002:53), não poderíamos alegar o mesmo a propósito de Lowie? Ora, as organizações sociais jê-bororo podiam apresentar variabilidade e complexidade superiores às andinas, no entanto, a chefia, apenas *titular* naqueles grupos, continuava a reduzir o encarregado, “[...] not a lawgiver, executive, or judge [...]”, à função de, em seus termos, pacificador, benfeitor dos pobres e “[...] prolix Polonius” (Lowie, 1948:76). Enquanto isso, “the Inca emperor, ruling by divine right, undoubtedly did control means of coercion” e “through an elaborate ‘bureaucracy’ he exacted tribute from his subjects and directed their labours, even their private lives” (Lowie, 1948:76). Não há aí também uma circunscrição eminentemente política da inventividade primitiva – o *poder* tornado limite (Clastres 1974)? Com efeito, Lowie nunca foi dogmático, mas tinha lá seus objetivos francamente evolucionários – aliás, confessos (Lowie 1948:77-80).

* * *

Finalmente, eis-nos às franjas da questão que norteará esta pesquisa: o político entre os Jê-Bororo. Neste preâmbulo, tratava-se de desenhar a superfície de emergência do objeto, de reconstruir o período no qual minha análise inscreve-se. De resto, ainda à guisa de introdução, ofereço uma breve exegese do procedimento adotado.

A verdade: esta pesquisa poderia não ter sido e foi, *impôs-se*, quase de improviso. De início, o plano era diverso: desejava colher nos vastos campos da bibliografia jê(-bororo) fragmentos de uma etnologia política com vistas a ordená-los num empreendimento comparativo. Passado algum tempo, dei-me conta de um problema, afinal, óbvio: como proceder aos recortes? Como definir, ainda que provisoriamente, o objeto a elaborar? Que critério ou princípio permitiria reconhecer não segundo tal ou qual autor, obra ou grupo indígena, mas entre eles e até a despeito deles, o político? A raridade com que surgia devidamente formalizado, a pluralidade de sentidos que lhe eram imputados e a heterogeneidade de suas

proveniências teóricas negavam-me o acesso às continuidades fáceis. Com efeito, a jê-ologia – mesmo em um de seus períodos específicos – está longe de constituir, de se relacionar com um *único* objeto – a “política jê-bororo”; em certa medida, cada formulação o reconstitui, *transforma-o*. Que fazer?

Consultando alguns célebres estudos em antropologia política, tem-se a impressão de que a celeuma é uma fantasmagoria, que a comparação, mais que possível, seria – era – o instrumento por excelência da “especialidade”. Assim, para Balandier, “[...] political anthropology is first of all a mode of recognition and knowledge of ‘other’, exotic political forms” (1967:2), “[...] seeking properties common to all political organizations in all their historical and geographical diversity” (1967:1); em suma, “a comparative study, apprehending the different expressions of political reality [...]” (1967:5). Cohen e Middleton, cientes de que “[...] to define the ‘political’ is a thorny problem, since the variation across the gamut of non-Western political system is so great that what is considered political in one is often excluded from consideration in another” (1967:ix), reafirmam, não obstante, a mais tradicional das abordagens: “[...] the classification and description of social structures [...]”, “[...] identifying a set or series of dependent variables; finding the significant independent variables that explain variation among political systems [...]” (1967:x). Radcliffe-Brown dirigir-lhes-ia uma única recomendação: “se vamos estudar instituições políticas abstraindo-as de outros aspectos de sistemas sociais, precisamos de ter a certeza de que a nossa definição de ‘política’ constitui uma classe de fenômenos que pode tornar-se objeto de uma tratamento teórico autônomo” (1940:6). Tudo se passa como se o “conceito”, “[...] imagem-guia encarregada de medir os caminhos a serem percorridos pelo conhecimento [...]”, “[...] encarregada de identificar o que pode, ou não, ser por ele recolhido [...]” (Cardoso, 1995a:139), fosse límpido; na pior das hipóteses, sendo claro e manifesto o que “nós” entendemos por política – *western politics* –, tratar-se-ia tão-somente de incorporar conteúdos “exóticos” e “variações” a categoria, estendê-la. No entanto, há realmente tal clareza e consenso? Radcliffe-Brown, como sabemos, busca a perspectiva jurídica, “mas o direito é concebido nesse autor sobretudo como ‘justiça repressiva’ [...] ou como domínio da coerção legítima, o que o leva a definir a ‘organização política’ como o campo do ‘exercício organizado da autoridade

coercitiva' [...]" (Cardoso, 1995a:130). Balandier recorre ao Mercado, "[...] for politics is primarily about competition and the confrontation of interests" (1967:18). Cohen e Middleton, solidários a Schapera (Mair 1962:20), flertam com o "público" e seus agentes, os grupos corporados: "[...] politics refers to actions by which public affairs are directed and managed, the actions of government", "[...] the political realm exists in types of action, an act being political when it relates to the formulation and execution of decisions which are binding for a social system" (1967:ix-x). Não se trata de saber quem está certo ou de constatar divergências, mas de perceber que esses familiares pontos de partida fornecem, previamente, o resultado da investigação – nos termos de Radcliffe-Brown (1940:4), os caracteres universais e essenciais dessa classe de fenômenos sociais denominada política. "O problema do método comparativo – faz-nos compreender P. Clastres – não está propriamente, como sempre acreditou a tradição de sua crítica, no registro mesmo da comparação; não está fundamentalmente, como sempre se denunciou, no risco de comparar fenômenos heterogêneos [...] ou naquele de aplicar-se a fenômenos idênticos [...]. Seu problema já se configura no nível da exigência de delimitação de um sistema de classes, está na sua dificuldade para estabelecer um campo, qualquer que seja, para as comparações. A questão fundamental não é, portanto, se os fenômenos circunscritos são demasiado heterogêneos ou idênticos (dificuldade impossível de conjurar de uma vez por todas), mas é a da possibilidade mesma de circunscrevê-los, de designar um campo determinado ao exercício das comparações" (Cardoso, 1995a:126). Quanto à sua operação, o método não dispõe de garantias de que os "dados" à mão foram "coletados" conforme o conceito em pauta; quanto ao produto, visto que os conceitos são postulados e diferem substancialmente uns dos outros, tende-se a um solipsismo tautológico. Em verdade, esse curto-circuito é imanente a qualquer empresa etnológica que pleiteie como fundamento uma *definição* e como espaço, o campo homogêneo dos fatos por ela circunscrito.

Dir-se-ia que nossa disciplina soube em bom tempo libertar-se desse comparativismo ingênuo – peça de antiquário –, que hoje a ciência interessa-se pelos *discursos nativos* e que, nós, americanistas, aludimos a *políticas* ameríndias – não a fabulações de gabinete. *Kudos!* Contudo, cabe indagar se o problema, expulso pela porta dos fundos, não voltará pela janela. Refiro-me aqui a um atualíssimo pendor

antropológico para o enclausuramento: “os esforços visando participar nos debates contemporâneos são capazes de esconder o fato de [...] uma hiper-especialização ao mesmo tempo temática e geográfica [...]” (Goldman, 1994:22). Falamos da política canela ou katukina, xerente ou guarani, e, com frequência, desconfiamos quando se vai além; todavia, o mero uso do termo *política*, inclusive de seu plural, já implique esse além – comparações e analogias, liames que ultrapassam a singularidade da experiência etnográfica. Uma crescente probidade face aos estudos de amplo alcance parece afetar, sobremaneira, a política. Ora, enquanto é possível empilhar volumes sobre parentesco, mitologia, xamanismo, conhecimentos tradicionais – muitos de abrangência continental e bastante estimados pela comunidade etnológica –, nas Terras Baixas da América do Sul o último esforço do gênero aplicado ao político foi o de P. Clastres, há mais de quarenta anos. Dado que, noutras partes e períodos, a coisa é bem diferente, forçoso inquirir: o que ocorre aqui? Seria a política um caminho tortuoso para a compreensão das sociedades ameríndias? Objeto, quiçá, demasiado complexo? É o que dizem alguns: “um domínio [o do político] que não abordo aqui, muito embora reconheça sua importância. Não que o assunto me desinteressasse completamente, mas desde minha primeira permanência em campo percebi que seria difícil, e mesmo tortuoso, transitar da chefia tradicional à liderança moderna sem me comprometer com uma delas e não superei a impressão inicial de que havia uma crise política” (Lima, 1994:13). No curso de sua dissertação, para explicar trocas matrimoniais, rituais, formas e perspectivas “locais” de pessoa, identidade, alteridade etc., vemos a todo instante a etnóloga imbricar estes “domínios”; de pronto dispensado, seria o político alheio aos demais níveis e aspectos do *socius* katukina? Ou, quem sabe, uma daquelas noções cujo lastro semântico obliteraria toda alteridade no ato mesmo de referi-la? Impossível responder, pois sequer sabemos a que Lima pretende realmente eludir – algo a ver com o chefe...

Dever-se-ia, então, redimir as velhas ambições e solicitar novas definições? Creio que não. Por outra, não é lícito evadir à reflexão. Já que “[...] aceder à verdade dos selvagens [...] é simplesmente um contra-senso” (Goldman & Lima, 2001:294-295), esta reflexão, mais que desejável, é inevitável. Se o ser é uma prisão, o único modo de escapar é fazer dos muros, túneis; se nosso acesso aos Outros é sempre

mediado por categorias e noções que lhes são mais ou menos estranhas, isso não significa que a etnologia esteja fadada a ser um *discurso sobre os selvagens*: ela pode e deve ser um diálogo (Goldman & Lima 2001). Para tanto, é preciso que os objetos etnológicos – conexões ou canais – não sejam nem estreitos, como aqueles cunhados pelas conceptualizações de Balandier (1967), Cohen e Middleton (1967) ou Radcliffe-Brown (1940), nem demasiado abertos – veículos inertes do pensamento de Outrem. “É preciso cuidado com todo *retorno das luzes*” (Goldman & Lima, 2001:294). Se o objetivo da etnologia é, como vislumbrou Clastres (1968), uma nova linguagem e um novo pensamento capazes de superar “a partilha”, cumpre começar por afirmá-la, por submeter à linguagem antropológica a um trabalho crítico, tomar consciência dos termos através dos quais esse diálogo se dá – *política* entre eles –, para então transformá-los. É imperativo não definir o político e, por outro lado, pensá-lo – alargar e (re)conhecer aquelas conexões e canais sem jamais tomá-los por dados.

Voltemos: que fazer? Ou melhor, que fiz? “[...] o que agora demarca o espaço destinado às operações da ciência não é mais a empresa teórica da *definição* do político (quer seja esta pensada como ‘descritiva’, quer tenha um caráter especulativo, quer seja atribuída aos poderes da imaginação ou às faculdades do entendimento), mas é, na verdade, a própria empresa crítica, cujo movimento – negativo – [...] produz concomitantemente a sinalização de novos contornos [...]. Dito de outro modo: o campo recortado pela ciência não se define mais por um ‘conceito’ [...], mas apenas se esboça, mediante uma malha de índices – sinais de direção – tramada e fiada no avesso do movimento crítico” (Cardoso, 1995a:139). Tal crítica¹³ recusa-se a relegar o exercício do conhecimento à tutela de imagens e conceitos que lhe são oferecidos – na etapa metódica de definição – como

¹³ Crítica, ou seja, análise sistemática de argumentos, noções, conceitos etc., visando, mais que sua colocação histórica, seu entendimento e às luzes que podem lançar sobre algumas questões prementes. Ademais, faço minhas as palavras de Goldman, “este trabalho pretende combinar uma abordagem ‘textual’ no sentido da utilização rigorosa dos textos, e uma de ‘improvisação’, no sentido musical e jazzístico do termo [...]” (1994:39), desenvolvendo as virtualidades e potências de Lowie, Steward, Nimuendajú etc., não simplesmente interpretando-os. Tentei, ainda segundo recomendações de Goldman (1994:15), evitar críticas fáceis, esse tedioso jogo de oposições entre boas e más correntes do pensamento, entre erros e preconceitos arcaicos pertencentes a uma etapa ultrapassada do desenvolvimento da disciplina e novas objeções, irrefutáveis. De fato, “[...] é de ‘escasso interesse’ insistir nos possíveis ‘equivocos’ de um autor, equivocados em geral passíveis de serem localizados justamente naquilo que *não há de original* em sua obra. Talvez valha mais a pena investir justamente em sua originalidade, prontos a captá-la lá onde menos se espera” (Goldman, 1994:15)

“princípios”. Seja no caso em que se deixaria guiar por uma suposta “natureza do político” – pressuposta ou apresentada como evidente –, seja naquele em que o pensamento, acreditando conquistar sua autonomia, trama especulativamente a definição do campo destinado a suas operações – ou ainda, naquele em que o pensamento nega-se resolutamente a tramá-la, embora incapaz de operar no vácuo (Cardoso 1995a:139). Trata-se, pois, de liberar o conhecimento dos constrangimentos ou limites que ele próprio impõe-se ao reivindicar um confinamento cujo traçado se decide de antemão – os da “experiência etnográfica” e os do conceito –, como condição de sua própria operação (Cardoso 1995a:143), e, simultaneamente, de levantar os temas relacionados ao seu confinamento. Desta perspectiva, a polissemia que obstava a comparação torna-se, justamente, a matéria em pauta. O problema não é mais circunscrever a unidade de um modelo face – e contra – à diversidade dos fatos; interessa considerar como, de texto a texto, de etnólogo a etnólogo, nosso objeto, “política jê(-bororo)”, substancia conteúdos mais ou menos distintos, *i.e.*, a descontinuidade de sua permanência. Não tenho por projeto superar as diferenças, mas descrevê-las e analisá-las, ver em que consistem e diferenciá-las¹⁴. Intento não perguntar diretamente aos “dados” o que se poderia dizer sobre o político entre os Jê, mas caracterizar seu modo de existência, reconstruir os diversos significados e predicados que lhes foram atribuídos e dedicar a estes uma apreciação crítica – levantar os temas relacionados ao seu confinamento. Num certo sentido, o que fiz, esta dissertação, resulta de uma inquietação ante a esse recorte ou grupamento outrora tão familiar, ante à continuidade incerta que eu havia, a princípio, atribuído ao político. Não se trata, evidentemente, de recusar todas as continuidades, mas apenas de sacudir a quietude com a qual as aceitamos, de mostrar que não se justificam por si mesmas, de reconhecer que elas talvez não sejam o que se acreditava que fossem à primeira vista.

¹⁴ O discurso – o diálogo – etnológico sobre e através do político – seja num período ou entre períodos – não está fundado na existência de um único objeto ou na constituição de um único horizonte de objetividade – sua permanência ou identidade não está, de antemão, assegurada. Ademais, se um objeto não é um segmento horizontal isolado, um simples traço, mas uma *função* que dá a uma série de signos uma existência específica no espaço *colateral* formado pelos outros objetos com os quais coexiste, então, as instâncias de nomeação, recorte, explicação etc. da “política jê(-bororo)” não são descritíveis em si mesmas. Nosso objeto emerge e se (re)forma em sua correlação com outros – parentesco, cerimonial, religião, organização social, política tupi-guarani, política incaica etc. – e, portanto, para abordá-lo é preciso atender ao feixe de relações que une e separa estes diversos elementos (Foucault 2007).

Assim, o que o leitor tem diante de si é um trabalho de crítica etnológica – simples etnologia – a propósito da constituição do objeto “política jê(-bororo)” e de suas transformações. Não pleiteio menção nos anais da “história das ideias” – externas ou internas (Goldman 1994:12-23) – nem devo fidelidade a Foucault (2007), cuja obra estimulou esta empreitada. A divisão em períodos é aqui, antes de tudo pragmática: a massa bibliográfica jê-bororo é gigantesca e seria difícil percorrer com adequado zelo a totalidade de sua extensão nesses dois anos de mestrado. Seguindo uma sugestão de minha Banca de Qualificação, cindi a pesquisa em duas partes: esta que o leitor desfruta, ou seja, restrita à primeira metade do século XX, período em que a etnologia “encontra” os Jê – forma-os, nomeia-os, individualiza-os – e povoado pelas publicações pioneiras de Curt Nimuendajú e pelo empreendimento sintético em que consistiu o *Handbook of South American Indians* (Steward 1946); quanto à segunda parte, reservada ao doutorado, atenderá aos trabalhos vinculados ao *Harvard Central Brazil Project* (1962-1968). Uma terceira parte, dedicada à jê-ologia contemporânea, integrar-se-á à segunda ou exigirá um espaço próprio – vejamos o que as injunções de tempo permitirão fazer. Seja como for, *período* é apenas o nome que dou a um emaranhado de continuidades e descontinuidades, um espaço de comunicação, adensamento comunicativo. Ademais, não reduzo as relações entre períodos à causalidade – não equaciono o pretérito ao ancestral. Textos e autores, mais ou menos antigos, são igualmente tratados como *contemporâneos*; meus períodos correspondem a paisagens numa espécie de “geografia das ideias” (Goldman 1994:24). De modo que, se me perguntarem por que retrocedi à desacreditada etnologia de inícios do século XX, responderei: “trata-se de tirar conseqüências do fato de que nenhuma norma metodológica geral pode justificar a diferença entre vencedores e vencidos criada pelo encerramento de uma controvérsia [isso supondo que as controvérsias, as boas, encerram-se]” (Stengers, 2002:17). Se o presente não é o destino do passado, é necessário “[...] reconhecer a atualidade virtual e potencial de *qualquer* pensador” (Goldman, 1994:24), tratar a referência ao passado como um *diferencial* a partir do qual pensar o atual, “[...] linhas de fuga e força para nossos impasses contemporâneos” (1994:32). No tocante à razão que preside à opção pelos grupos jê, devemo-la à sua posição irregular nos grandes esquemas comparativos

concernentes à política ameríndia – o de Pierre Clastres e aqueles vinculados ao *Handbook* (Steward 1946). Creio, como Marcel Detienne (2004:50-55), que é próprio ao não-familiar, ao marginal, aos *incomparáveis*, uma violência heurística que age, sem dúvidas, de maneira salutar, rachando e desagregando as categorias às quais nos propomos relacioná-lo e, ao mesmo tempo, multiplicando as questões em torno delas.

Avancemos.

II. O Governo e a Lei: por uma (outra) história do Grande Divisor

A dissolução da sociedade poderia muito bem ser o limite de uma empresa que tem por finalidade e por objeto a propriedade, pois semelhante empresa contém em si os elementos de sua autodestruição. A democracia no poder, a fraternidade na sociedade, a igualdade de direitos e privilégios e a educação universal prefiguram um nível superior, a próxima fase da sociedade, tendência que continuamente se manifesta e para a qual firmemente convergem a experiência, inteligência e o saber. Será o renascimento, sob uma forma mais elevada, da liberdade, da igualdade e da fraternidade das gens primitivas.

Lewis H. Morgan, *A sociedade primitiva* (1877b:308)

O interesse pelo político constitui, dir-se-ia, um desenvolvimento antropológico tardio (Balandier 1967:vii; Clastres 1974:23; Kurtz 1979:34; Smith 1979:14). Não que os pioneiros da disciplina ignorassem-no completamente, mas, quando se dispunham a discuti-lo, era, de modo geral, para afastá-lo das chamadas sociedades arcaicas. Segundo Adam Kuper, nas tipologias progressivas de Henry S. Maine (1861) e Lewis H. Morgan (1877), sempre conformes à fórmula histórico-comparativa “Nós temos... Eles não”, “[...] primitive society proved to be their own society (as they understood it) seen in a distorting mirror. For them modern society was defined above all by the territorial state, the monogamous family and private property. Primitive societies therefore must have been nomadic, ordered by blood ties, sexually promiscuous and communists” (1988:5). Nesta antitética circunscrição da alteridade primitiva, a presença ou ausência do Estado tornar-se-ia o critério fundamental – o Grande Divisor (Clastres 1974) – que, recortando a humanidade conhecida, permitiria distinguir as sociedades políticas – baseadas na associação contratual entre indivíduos livres vivendo sobre um território e consentindo em transferir sua soberania, sob a forma de representação, para um poder central – das demais, antigas e selvagens, que se articulariam a partir de *statii* previamente atribuídos a grupos definidos por relações de sangue e que, na ausência de todo poder centralizado, exerceriam sua autoridade de forma direta (Coelho de Souza 2002:54). “Encontramo-nos aqui diante de um duplo ato que pretendeu, de um lado, extrair o poder político de uma parte das sociedades e, de outro, afastar do poder político a antropologia então nascente. É a partir desse isolamento do político (no sentido de delimitação, afastamento e obliteração) que a antropologia se ocupará das sociedades sem Estado, articuladas por relações de parentesco” (Goldman &

Lima, 2003:11). “Aliás, é de se perguntar se não se procura dizer justamente [...] que as sociedades arcaicas não são verdadeiras sociedades, já que não são sociedades políticas” (Clastres, 1974:35).

Realmente?

O leitor perdoará uma digressão em nome da acuidade histórica¹⁵ – sobretudo na medida em que se provará de importância para nossos interesses mais específicos.

Antes de tudo, convém dizer que Maine e Morgan – e Lubbock, Wake, Tylor, McLennan, Robertson Smith etc. – não são epítetos intercambiáveis aptos a referir uma massa supostamente homogênea de concepções narcisistas e negativas sobre o Outro. É verdade que, segundo Morgan, “a história da humanidade é uma só quanto à sua origem, uma só quanto à sua experiência e uma só quanto ao seu progresso” (1877a:8), que se inicia “[...] no ponto mais baixo da escala, abrindo caminho, do estado selvagem até a civilização, através da lenta acumulação de saber empírico” (1877a:13) e, ainda, que a “[...] história e as experiências das tribos ameríndias ofereçam uma imagem mais ou menos fiel da história e da experiência dos nossos próprios antepassados em condições correspondentes” (1877a:9). Não obstante, nem tudo no devir das sociedades apresenta-se, aqui, submetido a uma lei de desenvolvimento linear e cumulativo: “as invenções e descobertas estão em direta relação com o progresso da humanidade, assinalando a sua marcha por uma série de etapas sucessivas, ao passo que as instituições sociais e civis, dada a sua relação com as necessidades permanentes do homem, se desenvolveram a partir de alguns germes originais de pensamento” (Morgan, 1877a:8). Assim, as instituições *governamentais*¹⁶, sobremaneira e conquanto, de fato, sofisticem-se com o tempo, tem seu desdobramento caracterizado por certas invariâncias e circularidades. De modo que, “quando os atenienses estabeleceram o novo sistema político fundado no território e na propriedade, instauraram uma verdadeira democracia. Não se tratava de uma teoria nova, nem de uma invenção especial do gênio ateniense, mas de um regime que há muito se tornara familiar, tão antigo como a própria gens”

¹⁵ “[...] a idéia de que a política é um objeto antropológico tardio é no mínimo duvidosa e não deveria distorcer nossa compreensão do nascimento e desenvolvimento da disciplina” (Goldman & Lima, 2003:11). De fato.

¹⁶ Quanto às demais instituições vinculadas aos “germes elementares do pensamento”, são as seguintes: linguagem, família, religião, vida doméstica, arquitetura e propriedade (Morgan 1877a:14-18).

(Morgan, 1877a:297). Não houve, portanto – repito –, “[...] uma revolução, [...] uma transformação radical das instituições, pela razão de que elas eram e sempre foram *democráticas por essência*” (Morgan, 1877a:320). Ademais, se “[...] o crescimento da propriedade tem sido tão vertiginoso a partir do advento da civilização [...] que ela se tornou, aos olhos do povo, uma potência incontrollável [...]”, chegará “[...] o dia em que a inteligência do homem conseguirá dominar a propriedade e definir as relações entre o Estado e a propriedade que este protege, bem como as obrigações e os limites dos direitos de propriedade” (Morgan, 1877b:308). Será um *renascimento* – como consta na epígrafe. Enfim, Morgan (1877) e Maine (1861) – para reter apenas os arquétipos – estavam longe de se pôr em acordo quanto às origens da civilização e o destino dos homens. Maine, aliás, sempre hesitou em definir “[...] a single invariable scheme of development for the human race in all its branches” (Allen, 1950:xxi). E quando questionado do alcance de suas proposições, frequentemente as limitava à “raça ariana”¹⁷.

Além disso, é grosseiro engano afirmar que ambos teriam encontrado numa tosca espécie de imagem invertida de suas próprias sociedades suas respectivas formas prototípicas do primitivismo (Kuper 1988). Morgan (1877) parece ter retirado a sua principalmente da história da sociedade iroquesa – tal como a concebia –, ainda que lhe tenha acrescido um tempero greco-romano, sobretudo terminológico. Mesmo sua teoria geral afigura-se, neste sentido, algo particular. Obtemo-la, em grande parte, considerando os Iroqueses naquilo que lhe parecia o ápice de seu desenvolvimento – à época da Confederação –, distinguindo analiticamente os vários níveis de sua organização social – as *gens*, as *frátrias*, as *tribos* e a própria *confederação*, nos termos morganianos – e supondo que tenham, nesta ordem, se sucedido no tempo, um a partir dos outros. Eis aí, então, o esquema da evolução humana do estado selvagem até a antessala da instauração da sociedade política, isto é, do Estado. Maine (1861), por sua vez, recorre a uma peculiar

¹⁷ Na verdade, Maine parece ter oscilado permanentemente entre duas perspectivas opostas. “When he wants to emphasize the fact of continuity between ‘barbaric’ institutions and those of the European past or even present, Maine speaks in an evolutionary, ‘gradualist’ manner. But almost equally often he speaks in terms of a straight dichotomy – status and contract, progressive and non-progressive, barbarous and civilized [...]” (Burrow, 1970:159). “There was a constant tendency in Maine’s thought, especially likely to become apparent when he was not under attack and hence able to forget about the Aryans, towards general explanations of social change” (Burrow, 1970:164). Seja como for, há entre seus momentos patentemente evolucionistas e a teoria de Morgan (1877) diferenças inegáveis.

desconstrução histórica da jurisprudência romana e às suas *village communities* indianas. Põe-se a imaginar o passado mais distante dissociando o *Jus Gentium* do *Jus Civile*, decidindo-se em favor da maior antiguidade do segundo, e daí deduzindo a descrição de uma Roma hipotética – em alguns momentos, a sociedade antiga –, tão arcaica quanto a Índia de sua época, composta de unidades – famílias – agnáticas e patriarcais quase-independentes, ligadas entre si por relações reais e/ou *fictícias* de descendência e encabeçadas por um ascendente comum.

Reflexos distorcidos? Com efeito. Mas não de suas próprias sociedades.

É igualmente incorreto supor que, para Morgan (1877), o parentesco fosse uma espécie de política *manquée*, embrionária ou substituta. Aqui, nem a família é a origem do Estado, nem as sociedades arcaicas são “apenas” sociedades do parentesco. Verdade que “*gens* em latim, *genos* em grego e *ganās* em sânscrito têm o mesmo significado original: o de parentesco [...]” e “[...] implicam, assim, [...] a idéia de uma filiação imediata e comum [...]” (Morgan, 1877a:80). Todavia, conquanto uma *gens* seja, de fato, um conjunto de consanguíneos descendendo de um antepassado comum, compreende apenas metade desses descendentes – e este ponto é decisivo para Morgan. Posto que seu advento liga-se ao da *filiação* – a princípio matrilinear e, depois, patrilinear –, uma definição arbitrária, um recorte sobre o campo *natural* do parentesco, não poderia ser a ele reduzida. “Os grupos de consanguíneos unidos para assegurar em comum a sua subsistência e defesa existiram sem dúvida desde a infância da humanidade, mas a *gens* é uma associação de parentes muito diferente. Integra uma parte e exclui outra; organiza a primeira parte na base dos laços de parentesco e de um nome, de direitos recíprocos e privilégios comuns. Proíbe o casamento na *gens* para lograr benefícios das uniões fora desta com pessoas não aparentadas” (Morgan, 1877b:116). A *gens*, unidade elementar dos sistemas sociais primitivos, é uma formação *sui generis*. “A *gens* tem uma origem mais antiga que a família monogâmica, mais antiga que a família sindiásmica e é aproximadamente contemporânea da família punaluana. Não se fundamenta em nenhuma delas; em nenhum momento reconhece na família, sob qualquer forma, um dos seus elementos constitutivos. Pelo contrário, tanto no

período arcaico como mais tarde^[18], a família estava parcialmente dentro e parcialmente fora da gens, porque marido e mulher deviam pertencer a gens diferentes. A explicação é simples: a família nasce independentemente da gens, com inteira liberdade para evoluir de uma forma inferior a uma forma superior, enquanto que a gens permanece constante enquanto unidade do sistema social” (Morgan, 1877a:269-270). A família não é a origem do governo – e do Estado – nem é ele tributário de seu desenvolvimento: seu devir é autônomo, seu ser, ontologicamente distinto. “A gens não foi o resultado de uma lei natural e evidente, mas sim de uma reflexão complexa; [...] foi o produto de uma inteligência penetrante” (Morgan, 1877b:116).

Para Maine, ao contrário, “[...] the *unit* of an ancient society was the family, of a modern society the individual” (1861a:104). “The history of political ideas begins, in fact, with the assumption that kinship in blood is the sole possible ground of community in political functions” (Maine, 1861a:106) – “the elementary group is the family, connected by common subjection to the highest male ascendant. The aggregation of Families forms the Gens or House. The aggregation of Houses makes the Tribe. The aggregation of tribes constitutes the Commonwealth” (Maine, 1861a:106). Aqui, a família é a origem do Estado, o poder do pai sobre seus filhos e esposa, a forma primordial de toda autoridade política (Maine 1961b:265), e a sociedade arcaica parece ser uma sociedade do parentesco¹⁹. Não exatamente, entretanto. Ora, “even in the most elementary communities, family-organizations, as we know them, are at most *imperia in imperio*” (Maine, 1861b:194-195). “The community is more than a brotherhood of relatives and more than an association of partners. It is an organized society, and besides providing for the management of

¹⁸ “Apesar de ter sido individualizada pelo direito de propriedade e por certos privilégios, e apesar de ter uma existência legal, a família não é a unidade do sistema político. O Estado reconhece os distritos de que se compõe, e o distrito os seus municípios, mas estes não têm em conta a família: assim, a nação reconhecia as suas tribos, a tribo as suas frátrias e a frátria as suas gens, mas a gens não tinha em conta a família” (Morgan, 1877a:270).

¹⁹ Isto lhe valerá uma crítica por parte de Morgan: “O problema que aqui se levanta é importante, pois não só Grote, mas também Niebuhr, Thirlwall, Maine, Mommsen e muitos outros investigadores competentes e perspicazes adotaram a mesma posição a respeito da família monogâmica de tipo patriarcal, que consideram o núcleo à volta do qual se constitui a sociedade nos sistemas grego e romano. Ora, como poderia a família ter sido a unidade de base de um sistema social, quando ela própria não podia constituir um todo no interior de uma gens?” (1877a:270). Ante tal divergência, causará surpresa ao leitor saber que Morgan teria tomado de Maine seu próprio modelo – bom, isso segundo Balandier (1967:29). Kuper lhe faz coro: “the ‘growth of the idea of government’ [Morgan’s] recapitulated the phases defined by Maine and Grote [...]” (1988:67).

the common fund, it seldom fails to provide, by a complete staff of functionaries, for *internal government*, for police, for the administration of justice, and for the apportionment of taxes and public duties” (Maine, 1861b:217. Grifos meus). Se, conforme o autor, a política tem sua origem no parentesco, parece desenvolver-se, e isto desde que a humanidade encontra-se em um certo estado social²⁰, no interstício indeterminado da relação *entre* famílias e por negações sucessivas, diminuição mesmo, daquele ser²¹. Mais: à semelhança de Morgan, aqui também o que se poderia chamar de *arbitrio da descendência* assume extraordinária importância²², submetendo o parentesco, desta feita, a uma inflexão explicitamente política: “[...] in the primitive view, Relationship is exactly limited by Patria Potestas. [...] where the Potestas ends, Kinship ends; so that a son emancipated by his father loses all rights of Agnation” (Maine, 1861a:124). Enfim, ainda que seja possível afirmar que as sociedades arcaicas de Maine eram, em certo sentido, sociedades do parentesco, isto não significa que fossem apolíticas. Neste momento da história, diria o finado, parentesco é política, embora não o contrário: o déspota patriarcal preside um corpo político que já é um Estado – inferior e pouco sofisticado.

E quanto ao Grande Divisor? Para Maine (1861), o advento do Estado é simultâneo ao da própria vida social. Ademais, em nenhum momento procura extrair o poder político das sociedades arcaicas ou afastá-lo da antropologia nascente²³. Inversamente, supõe, na infância da humanidade, um déspota – o

²⁰ “Men are first seen distributed in perfectly insulated groups, held together by obedience to the parent. Law is the parent’s word but it is not yet in the condition of those *themistes* which were analyzed in the first chapter of this work. When we go forward to the state of society in which these early legal conceptions show themselves formed, we find that they still partake of the mystery and spontaneity which must have seemed to characterize a despotic father’s commands, but at the same time, inasmuch as they proceed from a sovereign they presuppose a union of family groups in some wider organization [...]” (Maine, 1861a:103-104).

²¹ A transição do *Status* para o *Contrato* significa exatamente isso: “[...] the emergence of the self-determining, separate individual from the network of family and group ties; or, in the briefest terms, the movement from group to individual [...] characteristic of the progressive societies” (Allen, 1950:xxvi).

²² “What then is the reason of this arbitrary inclusion and exclusion [cognatic/agnatic]? Why should a conception of Kinship, so elastic as to include strangers brought into the family by adoption, be nevertheless so narrow as to shut out the descendents of a female member?” (Maine, 1861a:123). Tratar-se-ia de resolver um problema eminentemente político de *dupla-sujeição*: “It is obvious that the organization of primitive societies would have been confounded if men had called themselves relatives of their mother’s relatives. The interference would have been that a person might be subject to two distinct Patriae Potestates; but two distinct Patriae Potestates implied distinct jurisdictions, so that anybody amenable to two of them at the same time would have lived under two different dispensations” (Maine, 1861a:124).

²³ “His real purpose was political. Broadly he wanted to refute the radical theory of government and of law which was associated with Rousseau and – in Maine’s generation – particularly with Bentham and the Utilitarians. Specifically, he was out to discredit the application of this theory to the Indian Empire” (Kuper, 1988:17).

patriarca – munido de um poder político absoluto na medida em que a *lei*, corpo de ordenações que pode ser oposto à autoridade como salvaguarda popular, ainda não existia²⁴. A partir daí, com o avanço das formas legislativas, o espaço ocupado pelas relações de dominação na sociedade – *comando*, em seus termos – estreitar-se-á progressivamente: “[...] the sphere of civil law, small at first, tends steadily to enlarge itself. The agents of legal change, Fictions, Equity, and Legislation, are brought in turn to bear on the primeval institutions, and at every point of the progress, a greater number of personal rights and a larger amount of property are removed from the domestic forum to the cognizance of the public tribunals. The ordinances of the government obtain gradually the same efficacy in private concerns as in matters of state, and are no longer liable to be overridden by the behests of a despot enthroned by each hearthstone” (Maine, 1861a:139). E se o Estado não é a Casa Branca, o Kremlin, o Élysée ou os ministérios, mas o exercício efetivo do poder por uma parte da sociedade sobre o resto (Clastres 1980:223), a passagem do *Status* para o Contrato não equivale a um trânsito do menos ao mais – nem da ausência à presença. Na verdade, é de sua própria sociedade, tal como a entendia, que Maine busca conjurar o poder político coercitivo: “the test of ‘progressive’ [societies] he hesitated to define; but in *Early History of Institutions* he suggested at least two possible standards of distinction – on the one hand, the conscious adoption of the principle of the greatest happiness of the greatest number as policy of legislation, and on the other hand the prevalent attitude towards the status of women” (Allen, 1950:xvii).

“A história da humanidade não elaborou mais que dois sistemas de governo, dois sistemas organizados e bem definidos da sociedade. O primeiro e o mais antigo foi uma *organização social* fundada sobre as gens, as frátrias e as tribos; o segundo e o mais recente foi uma *organização política* fundada sobre o território e sobre a propriedade. O primeiro viu nascer à sociedade gentílica na qual o governo se exercia através de relações que ligavam os indivíduos à gens ou à tribo. Tais relações eram puramente pessoais. Sob o segundo sistema foi instaurada a sociedade política, na qual as relações do governo com as pessoas eram determinadas pela vinculação

²⁴ “[...] constitution of ancient society, in which every man, living during the greater part of his life under the patriarchal despotism, was practically controlled in all his actions by a regimen not of law but of caprice [...]” (Maine, 1861a:7).

destas com um território: a cidade, o distrito e o Estado” (Morgan, 1877a:79). Encontrar-se-ia, então, plenamente restituída à sua inglória centralidade a macro-oposição entre sociedades com e sem Estado? Em parte, certamente. Para Morgan, entretanto, a distinção entre *societas* e *civitas* jamais foi antitética: ele sempre procurou minimizar as discontinuidades entre estes tipos sociais. Não é exatamente isso que assinala em sua concepção a respeito do desenvolvimento das instituições governamentais? Uma questão se insinua: que se entende aqui a título de governo?

De modo preliminar, tratar-se-ia da distribuição de direitos, privilégios e deveres entre membros de um grupo social, de sua organização e manutenção (Morgan 1877a:8-15). Se pudéssemos demonstrar que na *gens* morganiana *todas* as pessoas gozam em igual medida de prerrogativas e encargos pré-estabelecidos por um campo legal de vigência automática, circunscrito unicamente pela extensão espontânea dos vínculos de parentesco, poderíamos acusá-lo de ter reduzido os processos de regulação convencional ou artificial das ações coletivas a nada – e o governo, aí, tão-somente àquele aspecto da ordem social responsável por sua efetivação imediata. Este não é o caso. Primeiramente, o ser eletivo da chefia primitiva – “[...] concedida em reconhecimento do mérito [...]”, “[...] à bravura pessoal, à sabedoria nos negócios, à eloquência [...]” (Morgan, 1877a:89) – permanece positivamente indeterminado pelas emanações sanguíneas do parentesco – bastava que o portador do cargo pertencesse à *gens*. É verdade que a função de *sachem*, chefe iroquês cuja incumbência restringia-se aos assuntos de paz, era hereditária; no entanto, mesmo ele só continuava em exercício se sua conduta fosse satisfatória – “o povo” guardava para si o direito de depô-lo (Morgan 1877a:90-92). Ademais, ainda que não seja coerção e violência, mas, sobretudo, consenso e legitimidade, a chefia indígena não é relegada por Morgan – diferentemente de um Lapierre (Cardoso 1995b:132) – a uma existência epifenomenal. Conquanto o líder gentílico não usufruísse de quaisquer vantagens exclusivas – sobremaneira, a de comandar –, investiam-lhe de deveres especiais, sumariamente: representar o corpo social organizado – *chez lui* e perante estrangeiros –, zelar pelas necessidades de seus componentes – protegendo seus direitos conforme o *jus gentilicium* – e atender às suas disposições tais como definidas, por *unanimidade*, no conselho gentílico, “[...] órgão de governo e a autoridade suprema da gens [...]”, “[...] assembléia

democrática onde todos os indivíduos, homens e mulheres, tinham o direito de discutir [e votar] todas as questões que lhes eram submetidas” (Morgan, 1877a:105). A este funcionário público não-remunerado, destituído de poder e incapaz de toda subordinação hierárquica, competia assumir a função de lócus do “[...] exercício do poder pela sociedade a fim de assegurar a conservação de seu ser indiviso [e que] põe em relação [*mediata*] o ser social consigo mesmo” (Clastres, 1980:200). Com efeito, deve-se levar Clastres a sério quando afirma que sua apresentação dos fatos etnográficos relativos à chefia indígena não é irrestrita novidade (1980:203). Restaria – talvez? – recusar a perspectiva do acidente e supor “[...] uma certa necessidade inerente ao próprio processo, [...] procurar no nível da *intencionalidade* sociológica – lugar de elaboração do modelo – a *razão* última do resultado” (Clastres, 1980:60); admitir que o poder do chefe é exatamente o que essas sociedades queriam que ele fosse – ou seja, *nulo* – e que, aí, o grupo revela a recusa radical da emergência de um órgão do poder separado que a impediria de detê-lo, como totalidade una, “[...] a fim de manter seu ser indiviso, a fim de afastar, de conjurar o aparecimento em seu seio da *desigualdade* entre senhores e súditos [...]” (Clastres, 1980:150). Creio que não. Ora, há pouco não observáramos que, para Morgan (1877b:116), a *gens* e sua configuração essencialmente democrática, longe de serem produtos de uma lei natural auto-evidente, resultaram de uma reflexão complexa, de uma inteligência penetrante? E, taxem-no de ingênuo se lhes parecer, diria ele mais: o próprio desenvolvimento do Estado guia-se pelos mesmos princípio e sabedoria aplicados à constituição das *gens* – sinteticamente, o de que “[...] o povo, na sua totalidade, está mais apto a definir o bem público e a orientar a prosperidade comum do que qualquer classe privilegiada, por mais culta e refinada que seja” (Morgan, 1877b:69). Inferiores eram os *desvios* monárquicos²⁵ e aristocráticos²⁶ do ocidente (Morgan 1877a:319); a humanidade conhece apenas uma forma legítima de governo: a

²⁵ “As instituições monárquicas manifestavam uma tendência centralizadora que atrofiava praticamente todas as organizações que lhes eram subordinadas” (Morgan, 1877a:319).

²⁶ Assim, o crepúsculo da república romana, “caracterizado pela importância crescente e dominante da propriedade, deu um lugar proeminente aos privilégios e à aristocracia; esta soube aproveitar a oportunidade para retirar ao povo, em larga medida, o controle do governo, confiando aos grandes proprietários. Este movimento contrariava a orientação natural herdada dos princípios democráticos da sociedade gentílica” (Morgan, 1877b:68). “[...] podemos hoje denunciar esta desigualdade de privilégios e esta negação do direito à autogestão como sendo as fontes da corrupção e da ignorância que acabaram por destruir tanto o governo como o povo” (Morgan, 1877b:69).

“democracia representativa”²⁷. “Este elemento manifesta-se [já] no direito de eleger e depor os seus sachems e chefes, exercido pelas gens, no direito de o povo se fazer ouvir no conselho por porta-vozes da sua escolha e no sistema de serviço militar voluntário” (Morgan, 1877a:173-174). O *Mau Encontro* (La Boétie 1999) não constava nos planos de Morgan para o homem.

Eis, revelada, uma ponte – ou túnel – entre o argumento de Steward (1949) a propósito dos Jê-Bororo e a antropologia política de Morgan. E qual não será a surpresa do leitor ao descobrir que a instauração e o desenvolvimento das instituições governamentais concernem, aqui, transformações semelhantes, embora mais dispersas e diversamente situadas, àquelas evocadas pelo editor do *Handbook*. Vejamos.

“Ao estudar o desenvolvimento da idéia de governo, a organização da sociedade em gens [...] surge muito naturalmente como constituindo o quadro arcaico da sociedade antiga. Mas uma organização ainda mais velha e arcaica requer primeiramente a nossa atenção: a sociedade em classes repartidas segundo o sexo” (Morgan, 1877a:63). No período mais imberbe da selvageria – para o qual a vida não ofereceria modelos –, a sociedade resumia-se, conforme Morgan, ao casamento de todos com todos – irmãos, irmãs. Desta “forma inferior”, a família evoluiu à medida que se reduzia o campo deste sistema matrimonial: aparece, a seguir, a *família punalwana* – cujo exemplar observável é de origem australiana –, na qual, vetadas as uniões deletérias entre *siblings*, grupos de irmãos emparelhavam-se para troca direta de grupos de irmãs (Lévi-Strauss 1949). “Notaremos que este sistema de intercasamento se aproxima muito da promiscuidade, pois só se distingue dela por uma prática que lhe é acrescentada. Todavia, como é objeto de uma *regulamentação orgânica*, está muito afastado da promiscuidade generalizada” (Morgan, 1877a:69. Grifos meus). Se o efeito do governo sobre a sociedade consiste em referir ou definir distinções e articulá-las, poder-se-ia dizer que lhe é franqueada uma primeira manifestação nos *jura conjugalia* – como limite às possibilidades de aliança; contudo, não ainda neste estágio rudimentar – em que se restringe à expressão de uma

²⁷ Imaginemos Morgan folheando as páginas de um volume d’O *Federalista*: “Um americano, educado nos princípios democráticos e profundamente marcado pela dignidade e pela nobreza dessas grandes teorias que reconhecem a todos o direito à liberdade, à igualdade e à fraternidade, pode tornar pública a sua preferência por um governo independente e autônomo e por instituições livres” (Morgan, 1877b:77).

suposta clarividência eugênica –, mas na transição para o seguinte, no advento da sociedade gentílica. A *gens*, cindindo a família cognática em grupos de descendência unilinear, instaura-se com o imperativo de uma regra de exogamia local – eis os bandos unilineares de Steward (1949) –, indicando a presunção de que, se o governo emerge intimamente vinculado à esfera conjugal, à medida que a humanidade eleva-se na escala do progresso, esta instituição emancipa-se de seu suporte inicial²⁸. Quanto à sua composição e funções na *gens*, descrevi-as acima. Adiante, portanto.

Quando, graças a avanços tecno-produtivos, crescia o número de membros de uma *gens*, fragmentava-se em duas que, por sua vez, subdividiam-se num conjunto disperso de *gens* autônomas, mas territorialmente contíguas e reminiscentes de sua antiga unidade – atestada pela partilha de uma língua. Ao fim de certo tempo, este grupamento decidia por bem dar-se um nome e compor um corpo, uma organização superior com vistas à realização de objetivos comuns²⁹ – a *frátria* (Morgan, 1877a:112). Como “a frátria não exerce nenhuma função governamental, no sentido próprio da palavra [...]” (Morgan, 1877a:119)³⁰, e dado que, pelo mesmo processo de incremento demográfico³¹ seguido de segmentação – *fissão* –, rapidamente desdobra-se na *tribo*, saltemos – invés de passar – ao próximo elemento desta sequência orgânica (Morgan 1877a:125). “Uma tribo [...] é composta de várias gens, saídas de duas gens ou de mais, cujos membros, falando todos a mesma língua, estão ligados entre si por casamentos” (Morgan, 1877a:126). O nascimento desta unidade marca uma *afinização* prática e, nos enunciados de Morgan, terminológica dos mecanismos de integração institucional da sociedade – acompanhada de uma ênfase em seu horizonte linguístico³². Já na frátria, mas aqui com mais força, os elos

²⁸ “[...] os direitos matrimoniais desaparecem diante dos esforços compreendidos pela sociedade para melhorar sua organização interna” (Morgan, 1877a:76).

²⁹ Seria cômodo circunscrever estes fins a um pragmatismo bélico, às virtudes de uma liga defensiva; contudo, embora Morgan os reconhecesse, há aí um argumento – de viés um tanto kantiano (Kant 1995), talvez lockeano (Locke 1963) – em favor de um imperativo racional que impele os homens à *fraternidade*, à constituição de agremiações políticas cada vez mais amplas e a uma *pax universalis*.

³⁰ “[...] os objetivos da frátria eram em parte sociais e em parte religiosos” (Morgan, 1877a:116). “[...] a frátria iroquesa não tinha chefe oficial” (Morgan, 1877a:119). Verdade que a grega e a romana não só os possuíam, mas intervinha “[...] nos negócios sociais e estava investida de largos poderes administrativos”, todavia, “[...] ocupava-se cada vez mais dos negócios religiosos, à medida que a condição da sociedade melhorava” (Morgan, 1877a:119).

³¹ Em sua aparente trivialidade, isto que poderíamos chamar de *efeito demográfico* exerce um fascínio persistente sobre a antropologia política – à guisa de exemplo, “será que a natureza do poder político permanece inalterada quando se estende e se fortalece seu campo de aplicação demográfico?” (Clastres, 1974:98).

³² Se para Morgan os rumos do governo deviam ser decididos em assembleia e pelo diálogo, a inteligibilidade mútua apresenta-se como requisito quintessencial.

conjugais parecem eclipsar a descendência comum e substituí-la como vinculação mais direta entre as *gens* – e eis a passagem da exogamia à endogamia grupal (Steward 1949:682). “Tal como a *gens* era representada pelos seus chefes, a tribo era representada por um conselho composto pelos chefes das *gens*: aspecto constante, instituição permanente do sistema social, ele detinha a autoridade suprema sobre a tribo. Convocado em condições que todos conheciam, efetuando-se as suas reuniões na presença do povo e acolhendo na sua tribuna todos os oradores, não há dúvida de que as decisões do conselho, influenciadas pela opinião pública, lhe eram concordes. Não obstante a sua forma oligárquica, o governo era uma democracia representativa; os representantes eram eleitos vitaliciamente, mas podiam ser demitidos das suas funções” (Morgan, 1877a:142). Em algumas tribos, um dos chefes era elevado ao estatuto de principal: fazia-se sentir, segundo Morgan, a necessidade de um representante oficial fora das sessões do conselho, mas as obrigações e poderes deste cargo eram pouco importantes, todas as suas resoluções exigiam ratificação pelo conselho; sua autoridade era “[...] tão débil [...] que mal se pode falar de magistrado investido de poder executivo” (Morgan, 1877a:144). De qualquer modo, assim como os membros de cada *gens* continuavam a gozar de completa liberdade e dos mesmos direitos pessoais, as *gens* e as frâtrias, entre si, possuíam “[...] todas a mesma categoria, as mesmas características e os mesmos privilégios” (Morgan, 1877a:111).

“Quando uma tribo se subdividia em várias e as novas tribos ocupavam territórios independentes mas contíguos, a confederação reintegrava-as numa organização superior baseada nas *gens* comuns e no parentesco dos seus dialetos” (Morgan, 1877a:150). A experiência tornava evidente as vantagens de tal união que, inicialmente apenas uma liga defensiva, “[...] consolidou-se progressivamente para vir a constituir uma unidade federal” (Morgan, 1877a:149)³³. Tratava-se simplesmente da aplicação do mesmo princípio que unia as *gens* numa só tribo – ou seja, cisão e (re)articulação. Morgan oferece o seguinte apanhado da compleição geral da *confederação*: “[...] esta união, baseada na igualdade dos membros, era dirigida por um governo único. Cada tribo era independente e autônoma no que dizia respeito à gestão dos assuntos locais” (Morgan, 1877a:155); havia um Conselho

³³ Agora imaginemos Morgan lendo tomos a respeito da guerra civil americana.

Geral de chefes encarregado das questões concernentes à *confederação*; estes chefes o eram também de suas respectivas tribos, onde, junto aos demais, compunham o conselho tribal o qual lhes cabia representar; “as decisões do conselho da confederação deviam ser tomadas por unanimidade” (Morgan, 1877a:156); “o conselho de cada tribo tinha o direito de convocar o Conselho Geral, mas este último não podia reunir-se por sua própria iniciativa” (Morgan, 1877a:156); “o Conselho Geral estava aberto a todos os oradores do povo, que podia discutir as questões de interesse público [...]” (Morgan, 1877a:156); enfim, “a confederação não tinha chefe do executivo nem chefe oficial” (Morgan, 1877a:156)³⁴.

Resta a transição da fissão à fusão (Steward 1949:682). Ainda no período das *confederações*, o desenvolvimento agrícola e das facilidades de transporte, dotando tal organização de crescente magnitude e estabilidade, tendia a adensar a relação entre tribos, em última instância, a dissolvê-las progressivamente na *nação*. “As tribos ocupavam na nação o mesmo lugar que as fratrias nas tribos ou as gens na frátria. Não existia nenhum nome para identificar este organismo, que era simplesmente uma sociedade (*societas*) [...]” (Morgan, 1877a:286). A fusão completou-se na época da instituição do *demos* ou da cidade e quando todos os residentes destas unidades formaram um corpo político, independente da *gens* ou da tribo (Morgan 1877a:164). Então a relação de ordem pessoal do indivíduo com a *gens* foi substituída pela relação de ordem territorial do indivíduo com o município, o distrito e, finalmente, o Estado. “O município com os seus imóveis deveria ser permanente e a sua população bastante sedentária, contrapondo-se a gens, agregado flutuante mais ou menos disperso que se tornava incapaz de se estabelecer de maneira permanente num lugar muito definido” (Morgan, 1877a:259-260).

Enfim, Steward (1949) e Morgan (1877) avançam noções de governo em ampla medida concordes: domínio por excelência do *meta*-social, relação mediata da sociedade consigo mesma, artificialização de seus mecanismos de integração institucional. Ademais, ambos situam sua gênese e desenvolvimento entre os primitivos, respectivamente, aquém e além de toda coerção e violência, fora da

³⁴ Repare, leitor, como Morgan se dedica cuidadosamente a fornecer provas de que “[...] o poder soberano se conservava praticamente nas mãos do povo” (1877a:252): todas as instâncias representativas eram continuamente revogáveis; dada a prevalência da *unanimidade*, nenhuma decisão em foro algum podia ser imposta – ademais, ninguém detinha controle sobre qualquer aparelho coercitivo, policial ou militar; enfim, era ele a origem e o limite de todas as investiduras formais.

relação comando-obediência. Morgan é explícito: na sociedade gentílica o soberano é o povo e a unanimidade – condição de animação do corpo político – garante que cada qual seja obrigado unicamente por uma vontade que lhe é própria e, ao mesmo tempo, de todos. Quanto aos representantes, embora gozem de prestígio, não dispõem de quaisquer privilégios exclusivos, sendo sua função caracterizada, antes, por *encargos* adicionais. Segundo Steward, “the Caingang chief *tends* to inherit position in the male line, but he too has little authority. He leads collective ventures and receives honor at community feasts. His prestige depends upon looking after the welfare of the people and generosity in distributing gifts, but he seems not to receive any surplus from his followers to facilitate his largess. Among the Bororo, the chief’s authority depends upon persuasiveness in daily affairs and upon influence in ritual and warfare, but he has no coercive powers” (Faron & Steward, 1959:368-369). Chefes sem poder, sociedades indivisas – imagens tão caras a Pierre Clastres (1974; 1980). No entanto, entre ele e seus antecessores evolucionistas há um abismo: enquanto o primeiro podia reduzir o titular da chefia ao posto de mero porta-voz de uma Lei ancestral – dada, desde sempre, num *tempo-espaço* mítico anterior à sociedade – e expulsar a mudança e a inovação pela porta de trás³⁵, os segundos precisavam, ao contrário, torná-las imanentes e inscrevê-las num *devir-Estado*. Em outras palavras, deviam insuflar as chamadas da *historicidade*.

A mesma tarefa se impunha a Maine. Para ele, só puderam atingir esse estado dinâmico as sociedades que inscreveram seus costumes em *Códigos*. Antes disso, “[...] we are justified in assuming that set purpose had the very smallest share in producing change” (Maine, 1861a:17-18) e, a partir daí, põe-se um fim ao desenvolvimento social espontâneo³⁶; tudo se passa como se a sociedade, mirando *de fora* a completude que lhe dava aquela sua manifestação legal escrita, tomasse consciência de si e fosse racionalmente arrebatada pelo desejo de se aperfeiçoar – o que a conduziria à civilização e ao Contrato. “A new era begins [...] with the Codes. Wherever, after this epoch, we trace the course of legal modification we are able to attribute it to the conscious desire for improvement [...]” (Maine, 1861a:18).

³⁵ “A que levariam, numa sociedade indivisa, a mudança e a inovação? Levariam tão-somente à divisão social, à dominação de alguns sobre o resto da sociedade” (Clastres, 1980:207).

³⁶ “[...] after the epoch of codes the distinction between stationary and progressive societies begins to make itself felt” (Maine, 1861a:18).

Conquanto os chefes iroqueses e jê-bororo não legissem e os primitivos de Steward e Morgan desconheçam, em geral, as letras, será possível ver na relação entre líder e grupo uma maquinaria histórica análoga? Como se sabe, o impotente chefe indígena representa o epítome da socialidade: laborioso e generoso, eloquente, comedido, valente, mas de índole pacífica. Assim, tudo se passa como se o soberano – o povo – inscrevesse sua lei no ser da chefia e, reconhecendo-se nele, pudesse – *devesse* –, também de fora, legislar seu progresso. Essa transformação do frio ao quente (Sahlins 2003; Lévi-Strauss 2008) exprime-se com clareza ímpar na passagem da exogamia à endogamia local (Steward 1949:682). Para Steward, até o advento do governo o *esquecimento* desempenha um papel sumamente importante na vida das sociedades: unidades sociopolíticas unilineares e necessariamente exogâmicas, formadas umas das outras por *fusão* de grupos aparentados, relacionam-se através de alianças matrimoniais pela obliteração de *reminiscências* genealógicas. Após, com a *fusão* de grupos não-aparentados em uma só unidade, é a *memória* das descendências diversas que permitirá a (re)produção endógama e local da sociedade. Enfim, eis a história de como o governo dos homens fez do tempo o senhor da humanidade: nessa complexa relação em que a *parte* – o chefe – faz as vezes de *todo*, a sociedade cinde-se em retrato e movimento, introduzindo em seu seio aquela descontinuidade entre presente e passado a partir da qual se vê impelida ao futuro – em uma palavra, *evolui*³⁷.

O leitor de sensibilidade excitável pode criticá-los a gosto, mas deve evitar os anacronismos e os aportes a um moralismo rasteiro (Kuper 1988). Ora, que espécie de consciência tranquila permitir-lhe-ia recusar a evolução como dimensão ontológica da sociedade e depois retê-la numa ingênua ladainha a propósito do progresso científico? Sugiro cautela. A meu ver, a despeito de seus deméritos, Morgan, também Steward e, em alguns momentos, até Maine souberam contornar muitos dos impasses que nos dias de hoje é habitual atribuir-lhes. Na verdade, boa parte destes seria mais justamente associada aos autores de *Sistemas políticos africanos*

³⁷ Clastres repõe, em certa medida, o argumento e a classificação de Steward: “a dinâmica política que confere sua especificidade às sociedades da Floresta iria situá-las, pois, em um plano estrutural – e não em uma etapa cronológica – que se poderia chamar de *pré-histórica*, fornecendo os Marginais o exemplo de sociedades a-históricas, e os Incas o de uma cultura já histórica. Parece então legítimo supor que a dinâmica própria da Floresta Tropical seja uma condição de possibilidade da história tal como conquistou os Andes. A problemática política da Floresta situa-se, pois, nos dois planos que a limitam: o genérico, do lugar do nascimento de uma instituição; o histórico, de seu destino” (1974:93).

(Evans-Pritchard & Fortes 1940), Cronos no mito fundador de uma certa antropologia política³⁸. De fato, onde encontramos aquela fenda voluptuosa entre o sem e o com Estado, vinculando sua ausência à suposta letargia das “sociedades primitivas”, à regulação automática, à falta de um *projeto* – um sujeito? – coletivo e ao controle social imediato (Clastres 1974:36)? Ou seja, quem equacionou Estado e governo, dando origem ao Grande Divisor criticado por Clastres e outros? “Verificar-se-á que os sistemas políticos descritos neste livro se arrumam sob duas categorias principais”, a saber, um grupo A composto de “[...] sociedades que têm autoridade centralizada, aparelho administrativo e instituições judiciais – em suma, *um governo* – e nas quais as distinções de riqueza, privilégio e status correspondem a distribuições de poder e autoridade” (Evans-Pritchard & Fortes, 1940:31-32. Grifo meu); e outro, “[...] que referimos por grupo B, consiste naquelas sociedades a que falta autoridade centralizada, aparelho administrativo e instituições judiciais constituídas – em suma, *não têm governo* – e nas quais não existem divisões agudas de categoria, status e riqueza” (Evans-Pritchard & Fortes, 1940:32). E a sinonímia entre “sociedades primitivas” e “sociedades do parentesco” teria, por acaso, gênese distinta? “Nas sociedades do grupo B os laços de parentesco parecem assumir um papel mais proeminente na organização política [...]” (Evans-Pritchard & Fortes, 1940:34). Aqui não há indivíduo ou grupo sobre o qual repouse a soberania; o político, como função, está distribuído – *dissolvido* – na própria estrutura social (Goldman & Lima 2003:12) – o “fator estabilizante” não é uma organização jurídica ou militar muito ordenada, mas é simplesmente a soma total das relações entre *linhagens segmentares* (Cardoso 1995a:130). “[...] nestas sociedades primitivas a regulação política surge como ‘automática’ (já que prescinde de qualquer princípio mediador de sua vigência ou de sua efetividade)”, o que nos leva a concluir que nelas “[...] a ‘função política’, seria, ao fim e ao cabo, apenas aquele aspecto da ordem social encarregado de sua auto-regulação espontânea ou – é preciso dizer – natural. Tudo se passa, pois, como se fosse imediata – na sua efetividade – a própria ordem social” (Cardoso, 1995a:132). E isto é coroado por um apelo – dos mais

³⁸ Vejam por si mesmos: “Este problema [o dos sistemas políticos africanos] não é apenas importante do ponto de vista sociológico, ele é de importância premente para os povos de África e para os que têm a responsabilidade de os governar” (Evans-Pritchard & Fortes, 1940:1). “Se os achados de um antropologista devem ou não ser utilizados nas tarefas práticas da Administração, isso deve ser deixado à decisão dos próprios governantes” (Evans-Pritchard & Fortes, 1940:2).

tacanhamente durkheiminianos – à religiosidade: “mitos, dogmas, crenças, rituais e atividades tornam o sistema social intelectualmente inteligível e coerente para um africano e permitem-lhe pensar e sentir sobre ele. Além disso, estes símbolos sagrados, que refletem o sistema social, rodeiam-no de valores místicos que evocam a aceitação da ordem social que vai além da obediência exarada pela sanção secular de força” (Evans-Pritchard & Fortes, 1940:52)³⁹. Não é gratuita a preferência de Radcliffe-Brown (1940) pelo termo *sentimento público* invés do contumaz *opinião pública*. E qual é nossa surpresa ao constatar que “as cerimônias periódicas são necessárias para afirmar e consolidar estes valores porque, no curso ordinário dos acontecimentos as pessoas preocupam-se com os interesses privados e setoriais e estão aptas a perder de vista o interesse comum e a sua interdependência política” (Evans-Pritchard & Fortes, 1940:58). Até o velho Malinowski é convidado a participar: “os valores místicos refletem a importância geral dos elementos básicos da existência [...]”, *i.e.*, “[...] a terra como a fonte de vida de toda gente a saúde física como algo de universalmente desejável, a família como unidade procriadora fundamental, e assim por diante” (Evans-Pritchard & Fortes, 1940:54). Não é o antiquado evolucionismo que se insinua aí, mas algo diferente e *pior* (Clastres 1974:208).

Talvez o dilúculo de nossa disciplina tenha sido menos tolo do que costumamos pensar – as *ilusões* (Kuper 1988), mais ricas e variadas. Tentei demonstrar que essa antropologia arcaica merece mais consideração e, sobretudo, que a constituição histórica da questão do Grande Divisor está longe de ser trivial ou resolvida. Há toda uma tradição etnológica ligada à noção de governo, distinta daquela a que se filiam os africanistas, e na qual se inscreve a maioria dos americanistas que se ocuparam dos Jê-Bororo ao longo do período por mim abordado.

* * *

³⁹ Clastres avança um argumento algo semelhante: “[...] o exercício do poder pela sociedade a fim de assegurar a conservação de seu ser indiviso põe em relação o ser social consigo mesmo. Que terceiro termo estabelece essa relação? Trata-se, justamente, daquilo que causa tanta preocupação a Birnbaum-Durkheim: é o mundo do mito e dos ritos, é a dimensão do religioso. O ser social primitivo está em relação consigo mesmo pela mediação da religião. Birnbaum ignora que não há sociedade senão sob o signo da Lei? É provável. A religião assegura assim a relação da sociedade com sua Lei, isto é, o conjunto das normas que regem as relações sociais” (1980:204).

Lowie poupa, igualmente, a organização política de uma redução àquele “[...] aspecto da organização total que se ocupa do controle e da disciplina do uso da força física” (Radcliffe-Brown, 1940:24). E embora não seja outro o critério que permite reconhecer o pleno desenvolvimento político – o Estado –, introduz, entre ele e a anarquia primeva, estágios intermediários nos quais a presença de leis e governo manifesta-se na ausência de elementos coercitivos. É arriscado circunscrever em seu argumento o momento preciso desta instituição primeira – por vezes, tem-se a impressão de que mesmo as sociedades mais simples “[...] may be differentiated so as to foreshadow government [...]” (Lowie, 1948:64). Não obstante, um limiar nada desprezível é transposto quando passamos dos diminutos e acéfalos – *chiefless* – grupos esquimó e fueguianos⁴⁰ àqueles que dispõem de um chefe, ainda que apenas *titular* (Lowie 1948) ou *nominal* (Ambrosetti 1895); desse modo, aquilo que acima asseverei a respeito da relação entre líder e grupo em Morgan e Steward parece aplicar-se a Lowie.

Exceto pela multiplicação dos fatores agentes e intensificação das hesitações, a evolução do governo – seu devir-Estado – não apresenta, aqui, grande originalidade: “at one extreme we find the ‘anarchic’ Eskimo [...] and Fuegians; at the other, the Incas of Peru” (Lowie, 1948:70). O motor do progresso continua a ser, sobremaneira, tecno-econômico e demográfico. Poder-se-ia evocar Clastres: “há [...] um campo que, parece, escapa, ao menos em parte, ao controle da sociedade; é um ‘fluxo’ ao qual ela só parece poder impor uma ‘codificação’ imperfeita: trata-se do domínio demográfico, domínio regido por regras culturais, mas também por leis naturais, espaço do desdobramento de uma vida enraizada tanto no social quanto no biológico, lugar de uma ‘máquina’ que funciona talvez segundo uma mecânica própria e que estaria, em seguida, fora de alcance da empresa social” (1974:228-229). Assim, “[...] numerical strenght requires some central control if there is to be any solidarity” (Lowie, 1948:77). Na carência deste, as pessoas gozariam de máxima liberdade – cerceada somente por sua repartição equitativa –, mas ao preço de um

⁴⁰ “In re-examining the chiefless or virtually chiefless tribes we discover here and there that the Indians willingly subordinate themselves to some individual for a particular enterprise” (Lowie, 1948:78). Contudo, “the Caribou Eskimo lacked permanent political unit altogether, each community being in Professor Birket-Smith’s judgment ‘an incoherent conglomerate of families or households, voluntarily connected by a number of generally recognized laws’” (Lowie, 1948:66-67).

separatismo nervoso e de uma vida flânse em grupamentos instáveis e quebradiços⁴¹. Lowie, um bocado decepcionado, constata que as unidades políticas permanecem, em geral, muito aquém das linguísticas; mesmo entre os Xerente e Xavante – essencialmente idênticos em língua e costumes e, até pouco tempo, literalmente *unos* – os conflitos recorrem, impedindo a afloração de uma solidariedade perene. A distinção política ameaça degenerar do *artificial* no *arbitrário* (Lowie & Nimuendajú 1939:408). Verdade seja dita, esse antropólogo não é o habitante solitário desta fantástica charneca onde a heterogeneidade cultural, como um singelo lótus, eclode sobre a matéria putrefata da coerção⁴².

Dos bandos nômades de caçadores-coletores às comunidades horticultoras mais ou menos sedentárias das terras baixas da América do Sul imperava a figura bem-conhecida do chefe impotente: este *quase-coitado* que, em sua munificência exemplar, submetia-se a espólio constante por parte do grupo, ser cuja função de pacificador e arauto da sociabilidade devia realizar em estrita conformidade com a acedência popular e exclusivamente através da palavra, da persuasão e do diálogo, e ao qual, enfim, cabia o consolo módico proporcionado pelo prestígio e pela poliginia. “They announce in the evening what is to be done on the following day, give marching orders, [...] lead in war, receive messengers, conduct various rites, and generally maintain old usage. But the individual tribesmen retain complete personal freedom, checked only by the vivid fear of disapproval. Even murder, instead of being punished, merely evokes a feud” (Lowie, 1946c:427). A história de um líder winnebago oferece, aqui, a justa medida do poder: incapaz de conduzir um desentendimento a bom termo, recorreu à violência; mortificando-se em praça pública, despertou a compaixão dos seus – resolvendo a querela. Mesmo a

⁴¹ “In a gross description of continental areas the American aborigines figure as separatistic and democratic [...]” (Lowie, 1948:63). E os Jê-Bororo não constituem exceção: “the *Timbira* and the *Northern Cayapó* are markedly separatistic. Autonomous *Apinayé* villages continue to display mutual repugnance, and even within the *Górotire* subtribe of *Northern Cayapó* the several bands remain apart” (Lowie, 1946b:488).

⁴² “Os fatos trazidos à luz neste livro sugerem que a heterogeneidade cultural e econômica está associada com a estrutura política de um Estado. A autoridade centralizada e uma organização administrativa parecem ser necessárias para acomodar grupos culturalmente diversos dentro de um sistema político único, especialmente quando eles têm diferentes modos de vida” (Evans-Pritchard & Fortes, 1940:38-39). Com efeito, o empreendimento colonial britânico fornece-nos atestado irrefutável. Graças aos céus por Pierre Clastres! “[...] se o Ocidente é etnocida assim como o sol é luminoso, então esse fatalismo torna inútil e mesmo absurda a denúncia dos crimes e o apelo à proteção das vítimas. Não seria, ao contrário, porque a civilização ocidental é etnocida *em primeiro lugar no interior dela mesma* que ela pode sê-lo a seguir no exterior, isto é, contra as outras formações culturais?” (1980:87).

concessão hereditária do cargo – relativamente comum entre os ameríndios – não era, afinal, grande coisa, pois, como já vimos, a sociedade, soberana, podia revogar-lhe o mandato caso suas inclinações tornassem-se estranhas ao bem comum e, na ausência de sucessores adequados, transferi-lo a outra estirpe. A influência destes chefes variava, é verdade, conforme a unidade política crescia de uma família individual à comunidade de famílias extensas ou linhagens, mas mesmo “when several communities unite or if the single village has a larger, less homogeneous population, [...] this does not yet in itself implies an appreciable increase in the authority of a single leader” (Lowie, 1949a:342). Ao contrário, a tendência era que a autoridade se dispersasse, multiplicando o *staff* governamental e deixando entrever as frestas de uma futura fissão⁴³. “Given the marked libertarian bias of most American aborigines, how can we conceive the growth of absolutism? What could convert the titular chief who cajoled his tribesmen into preserving the social equilibrium into a veritable king?” (Lowie, 1948:78).

Sabemos de uma proeminência tecno-econômica e demográfica, mas não se trata, insistiria Lowie, de uma determinação inequívoca. De um lado, “extreme as the Eskimo and the Fuegians instances may seem, they are paralleled on varying levels of cultural complexity” (Lowie, 1948:67). De outro, os Natchez, culturalmente semelhantes às demais tribos do sudeste norte-americano, possuíam um sistema político bizarramente próximo ao dos Inca. O “Grande Sol” natchez era um autêntico soberano, um rei: filiado à divindade solar, detinha poder sobre a vida, ou a morte, de seus súditos; do alto de sua extravagante liteira exigia dos comuns genuflexões e reverências; em caso de óbito, suas muitas esposas e servos acompanhavam-no imediatamente – sua ossada recebia um pomposo sepultamento no seio do templo mais sagrado (Lowie 1948:78). Assim, outros fatores sustavam ou estimulavam tais desenvolvimentos. “Perhaps, the most remarkable instances of authority, full-fledged and not altogether ephemeral, turn up in connection with important, economic undertakings which are to be safeguarded in the common

⁴³ “[...] even relatively small groups may have two or more titular chiefs, none of them supreme unless by virtue of individual gifts. In 1940 the missionized *Górotire Cayapó* had as many as 5, and 2 years earlier the 300 *Canella* of Ponto village had 3. In such situations either the senior incumbent or the strongest personality is likely to gain ascendancy, but would rarely be an autocrat. A common check, either with or without fellow-chiefs, appears in the assembly of adult men, which may be quite loose (*Barama Carib*), but often appears as formal council” (Lowie, 1949a:342).

interest” (Lowie, 1948:79). Os índios das Planícies norte-americanas oferecerem-nos, neste sentido, algo bastante peculiar, a saber, a existência de uma elite militar autoritária vinculada à realização de expedições coletivas de caça. “In order to ensure a maximum kill, a police force – either coinciding with a military club, or appointed *ad hoc*, or serving by virtue of clan affiliation – issued orders and restrained the disobedient. In most of the tribes they not only confiscated game clandestinely procured, but whipped the offender, destroyed his property, and, in case of resistance, killed him. The very same organization which in a murder case would merely use moral suasion turned into an inexorable State agency during a buffalo drive. However, [...] coercive measures extended considerably beyond the hunt: the soldiers also forcibly restrained braves intent on starting war parties that were deemed inopportune by the chief; directed mass migrations; supervised the crowds at a major festival; and might otherwise maintain law and order [...]” (Lowie, 1948:80). Estava, então, assentada a fundação sobre a qual se edificaria uma autocracia ou oligarquia? “[...] this logical end failed to be consummated [...]” (Lowie, 1948:81). Primeiramente, porque o ritmo sazonal dos índios das Planícies implicava a dissolução periódica da tribo em favor de grupos familiares menores e autônomos entre os quais não havia qualquer instituição disciplinar; os “soldados” eram uma concomitante dos momentos de concentração e funcionavam apenas intermitentemente. A seguir, a relação “constitucional” entre o chefe e esta “força policial” não era, nem de longe, equivalente àquela do Estado moderno para com seu exército: a polícia primitiva não estava *de facto* submetida aos desígnios do Conselho ou do líder – Lowie relata um caso em que dois conselheiros foram prontamente assassinados e “[...] many severely trashed for their misdeemeanours” (Lowie, 1948:81). “If more than temporary sovereignty were to be attained at all, it would thus more naturally centre in the Police. Here we encounter a third factor that militated against autocracy or oligarchy. In this culture area the constabulary force was rarely fixed, being as rule recruited differently for different seasons or even for specific occasions” (Lowie, 1948:83). Em suma, conquanto seja, aqui, irrefutável o advento de agências coercitivas, a dispersão da autoridade e a desintegração sazonal da tribo obstavam o devir-Estado. “Generalizing for the whole America, there were sundry groupings towards centralization of power, but

counteracting trends made them fall short of permanent results” (Lowie, 1948:83). Poder-se-ia, diversamente, localizar a gênese do monarca nos contornos autoritários da chefia de guerra ameríndia? Mais uma vez, diria Lowie, quedaríamos-nos frustrados: “in several South American tribes the ‘chief’ did lead war parties, but whereas he became a virtual autocrat on a raid he relapsed into his usual impotence on his return” (Lowie, 1948:74).

Mas se mesmo a conspiração conjunta desses fatores não pôde instituir o Inca, qual foi aquele que, ajuntando-se a outros, animou, em sua origem, a máquina estatal? “What military prowess failed to create in aboriginal America is demonstrably possible even in democratic environment under the hypnosis of religious exaltation and the moral duress that follows in its wake” (Lowie, 1948:86-87). Os líderes mais gananciosos podiam usufruir da lição babilônica aprendida por Alexandre Magno junto a Dario III: a de que, para aspirar à grandeza imperial, é preciso infundir-se com o sangue divino. Assim, o pequeno empreendedor ameríndio podia magnificar-se iniciando um consórcio com algum solícito xamã, ou, ainda, sintetizando em si as funções temporais e espirituais. O prospecto era bom; das alturas vertiginosas dos Andes o Inca demonstrava que “the very same men who flout the pretensions of fellow-brave grovel before the darling of the gods, render him ‘implicit obedience and respect’” (Lowie, 1948:87). O espetáculo é familiar: Igreja e Estado; esta beata combinação forneceria, para Lowie, o “embasamento psicológico” sobre o qual até o mais selvagem igualitarismo estende o tapete à passagem régia do manto púrpura. Eis a gênese do Estado: *o conto do vigário*⁴⁴.

Neste esquema, a organização política jê-bororo ocupa uma posição certamente menos conspícua que sua sociologia, mas, nem por isso, despida de caracteres atrativos. Sobretudo, apresentava à perplexidade etnológica uma *hipertrofia* das instituições governamentais – algo como uma França sem Estado. Entre os Xerente, “the government of each community was constituted as follows [...]”

⁴⁴ Clastres, mais sofisticado, também percorrerá esta senda: “[...] o ato insurrecional dos profetas contra os chefes conferia aos primeiros, por uma estranha reviravolta das coisas, infinitamente mais poder do que os segundos detinham. Então talvez seja preciso retificar a idéia da palavra como oposto da violência. Se o chefe selvagem é obrigado a um dever de palavra *inocente*, a sociedade primitiva pode também, evidentemente em condições determinadas, se voltar para a escuta de uma outra palavra, esquecendo que essa palavra é dita como um comando: é a palavra profética. No discurso dos profetas jaz talvez em germe o discurso do poder, e sob os traços exaltados do condutor de homens que diz o desejo dos homens se dissimula talvez a figura silenciosa do Déspota” (1974:233-234).

(Nimuendajú, 1942:11): (1) um Conselho (*iptokwá*) de viés gerontocrático, composto de todos os anciões que abandonavam as práticas *esportivas* – corridas de tora; (2) líderes das associações masculinas: duplas compostas por indivíduos de metades alternas, uma para cada qual destes quatro grupos, apontadas por seus predecessores imediatos e ratificadas pelo Conselho; (3) uma dupla de líderes da associação feminina: formada pelas esposas de qualquer uma de suas equivalentes masculinas; (4) os *pekwa*: pacificadores escolhidos pelo Conselho no dia final da iniciação *akémhã* entre os membros da sociedade *annōrowá* – também uma díade complementar; (5) o chefe de aldeia: designado pelo mesmo termo que referia os líderes das associações (*kwatrprenká*), eleito por uma assembléia de seus antecessores. Os Canela, por sua vez, dispunham de: um “senate of elders” análogo ao já mencionado Conselho; líderes de classes de idade (*mamkété*): à moda xerente, pares de indivíduos de metades – neste caso, de grupos de praça – diversas, uma para cada um dos quatro grupamentos etários esportivamente ativos, selecionados pelos chefes e anciões, no início do ciclo iniciático, dentre os neófitos prospectivos; numerosos *tambák*: os famosos embaixadores timbira, cargo vinculado à “[...] the honorary chieftainship of an alien Timbira tribe” (Lowie & Nimuendajú, 1938:69)⁴⁵; *chefes* de aldeia (*pahí*): nomeados pela congregação dos chefes em ofício e conselheiros – o leitor notará o uso do plural, trata-se de assinalar o fato de que várias pessoas detém o ofício simultaneamente. A multiplicidade algo disfuncional destas instâncias meramente *titulares* punha Lowie ante o que lhe parecia uma dispersão quase esquizofrênica da autoridade, mal-remediada pela existência de um Conselho creditado, por ele e Nimuendajú, *locus primus* do governo jê-bororo. Não à toa, o separatismo insidioso sobrelevava-se. Ora, quer mirassem à hidra senatorial ou à sua hoste de chefes e líderes, esses grupos só podiam aí reconhecer sua unidade num estado já fragmentário – faltava-lhes o cabeça. Não que as figuras delineadas rivalizassem obstinadamente entre si, cedendo a uma ambição desagregadora e inexplicável pelo

⁴⁵ “When one Timbira visits another, the hosts stick falcon down on one of the guests, preferably a young man, paint him with urucu and make him present himself before the councilors in the plaza, holding a bowl of food; thereby they create him their me-ho-pahí, honorary chief. This ceremony, a great honor, always takes place shortly before sunset, when the girls sing in the plaza and the elders assemble there. At a return visit to their erstwhile guests, the former hosts look up the man thus chosen, who billets them on his mother or wife or both, and charges himself with their entertainment” (Lowie & Nimuendajú, 1938:69).

não-poder – embora constituíssem as linhas usuais de fratura da sociedade –, mas a totalidade devia ser, em algum momento e lugar, melhor afiançada.

III. Separatismo

Liberty is to faction what air is to fire, an aliment without which it instantly expires.

James Madison, *The Federalist* (1992:50)

“The Kaingáng turned out to fit the popular picture of savages [...]. They were savages as Hobbes had pictured them, as he thought they must have been before the organization of the State had brought order among mankind. Even within the little tribe, kin by blood and by marriage, speaking the same dialect, the Kaingáng dealt violent death to one another and kept the memory green, in endless tales identifying every death wound given, down many generations” (Benedict, 1941:xii). “These people were not only shy, they were desperate and cruel [...]” (Benedict, 1941:xi).

Se o leitor sentiu náuseas, sugiro que se municie prontamente de antieméticos: um mar convulso de conjecturas agita-se e é preciso confrontá-lo. O excerto acima é tão-somente uma prévia do que encontraremos na rota traçada para este capítulo, e, pasme, mal deixamos a baía das concessões elogiosas, pois, na realidade, os Kaingang sequer seriam dignos do *Natural Man* de Hobbes: “in their suicidal aggressions they stand almost alone among primitive tribes, and are truly victims of an inadequate social order with inadequate sanctions for decent human life [...]” (Benedict, 1941:xiii). Mas basta de efusões.

A descrição apresentada por Ruth Benedict – consoante ao estudo que introduz⁴⁶ – é tão excepcionalmente burlesca que podemos recusar-lhe qualquer pretensão à exemplaridade. Não se trata, entretanto, de um mero arroubo idiossincrático: seu paroxismo instrutivo expõe a medula de alguns dos mais

⁴⁶ *Jungle people: a Kaingáng Tribe of the Highlands of Brazil* (Henry 1941). Cabe, antes de tudo, assinalar sua posição irregular no conjunto etnológico abordado. Os Kaingang de Henry, pressionados pelos brancos e forçados a fugir por terras desconhecidas, teriam, nesse movimento, padecido de um esfacelamento estrutural progressivo; assim se revela a natureza pseudoarcaica de sua lamentável situação. Não obstante, para além da regressão, deve-se reconhecer na decadência descrita pelo autor algo de sua própria lavra, pois não é que lhes falte – ou que tenham perdido – apenas as instituições governamentais características dos demais grupos jê-bororo; os Kaingang subsistiriam numa ausência muito mais dolorosa: faltar-lhes-ia uma sociedade – “the Kaingáng are a people with no sense of social form” (Henry, 1941:33). Enfim, o estudo tem lá seus méritos, mas é difícil não se deixar distrair por suas muitas excentricidades. Seguem-se dois preciosos exemplos: “of course the Kaingáng were land nomads. It would have been too much work to build a canoe or even a raft just to cross a stream and it was much easier for them to wait until the river went down; for the Kaingáng never felt a pressing need to be anywhere at any particular time. They might just as well have been on one side of the river as on the other” (Henry, 1941:4); “although everyone is careful to provide a place for himself when camp is made, there is no certainty that he will actually sleep there, for the Kaingáng are nomadic even in their sleep” (Henry, 1941:10).

arraigados – e antiquados – preceitos filosóficos tangentes à constituição de nosso objeto. Afianço ao leitor que encontraremos maior sofisticação entre os demais jê-ólogos do período; servirá de consolo adicional saber que o segmento tomado por Benedict e seu discípulo, Jules Henry, junto ao arco composto pelas possíveis expressões do mau gosto dramático, lhes é inteiramente peculiar⁴⁷. Todavia, adianto que mesmo um Lowie prestará homenagens ao mais britânico dos espectros, o *separatismo* – “[...] the *Timbira*, and *Central Ge* were warlike, fighting even against closely related groups” (Lowie, 1946b:498), “[...] even within the hamlet itself a communal sense is lacking [...]” (Lowie, 1927:55). Ademais, engana-se quem imagina que não haverá uma competição inglória pelo título de etnólogo do grupo mais elementar e rixoso – os Kaingang de Henry e Benedict não colherão os louros de um triunfo incontestado. Para Lévi-Strauss, não há estrutura social mais frágil e efêmera do que o *bando* nambikwara⁴⁸; fluido como mercúrio, “[...] se forma e se desorganiza, cresce e desaparece. No intervalo de alguns meses, sua composição, seus efetivos e sua distribuição tornam-se, por vezes, irreconhecíveis. Intrigas políticas dentro do mesmo bando e conflitos entre bandos vizinhos impõem seu ritmo a essas variações, e a grandeza, a decadência dos indivíduos e dos grupos se sucedem de modo muitas vezes surpreendente” (Lévi-Strauss, 1955:290). É notável a constância do pensamento ocidental em seu deslumbramento: exploradores, mercadores, missionários, viajantes estudiosos e antropólogos, do século XVI até o final recente “da conquista do mundo”, como diria Clastres (1980:232-233), repetem incansavelmente a mesma arenga a propósito da disposição agressiva dos povos ameríndios e de sua paixão pela guerra intestina.

Voltando à epígrafe deste capítulo, veremos que aqui tudo se passa como se, já excessivamente oxigenada por uma liberdade bravia, a organização social jê-bororo dispusesse apenas de assopros para debelar o incêndio faccional. Em reverência, os mais religiosos celebrarão o mistério posto pela existência dessas

⁴⁷ Assim o leitor será poupado de demonstrações de talento tais como a seguinte: “feuds spread, cleaving the society asunder like a deadly axe, blighting its life like the plague” (Henry, 1941:50).

⁴⁸ Causará estranheza a intromissão, daqui em diante, cada vez mais frequente, deste grupo cuja língua sequer pertence ao tronco macro-jê. Explico: é que no período considerado, e até posteriormente, os Nambikwara, sobretudo através de Lévi-Strauss, figurarão como uma espécie de “primeiro tu” dos Jê-Bororo. “The Nambikwara were reported to have dual organization and a two-section system of kinship terminology. They lived on the fringes of the lands traditionally occupied by the Gê and Bororo speakers [...]” (Maybury-Lewis, 1979:4), de modo que, em âmbitos comparativos, perfazem a franja de nosso objeto.

sociedades: “é singular que este povo [...], sem tribunal e sem penas, possa conservar-se sem cair na completa anarquia” (Albisetti & Colbacchini, 1942:135). De minha parte, creio que o enigma não jaz nos fatos, mas na perspectiva da esfinge que o dita – o Estado – e em suas visadas funcionalistas.

Desçamos à fundação subterrânea sobre a qual se soergue esse ponto de vista olímpico – pelo menos tal como se interpõe em nosso caminho. Deparamo-nos, primeiramente, com a entranhada certeza de que, embora talhado para a liberdade, o homem seria incapaz de fruí-la *in natura*. Em um estado ainda grosseiro e selvagem da sociedade, o povo prende-se por demais à sua independência para tolerar a dose de poder à qual deveria se sujeitar, dir-se-ia, em seu próprio benefício. A esta repulsa teimosa à obediência compete opor um remédio amargo: “[...] um poder central, despótico em princípio, [...] foi o instrumento principal que fez com que o povo passasse por uma fase necessária ao progresso” (Mill, 1999:42); nos termos de Lowie, “a cohesive force [...] whether vested in a person or a group seems the short cut to intensifying and bringing into consciousness the incipient feeling of neighborliness that has been found a universal trait of human society” (1927:116-117). De que outro modo serenar-se-ia a inveja e antipatia que os primitivos geralmente devotam uns aos outros? A didática do poder ensina que esses indivíduos e comunidades atomizadas não aprendem a cultivar vínculos fraternos e estáveis senão através de um jugo prévio. Deve-se, então, como faz Jules Henry (1941:7), enaltecer a intervenção do Estado brasileiro junto aos Kaingang, “[...] in putting a stop to bloodshed [...]” (Benedict, 1941:xi)?

Eis um paradoxo curioso: é preciso desnaturar o homem para que, a seguir, ele possa viver segundo sua natureza. Cumpre, porém, indagar: é razoável esperar do Déspota lições em matéria de liberdade? Diria John Stuart Mill (1999:42) que toda educação faz com que os homens logo clamem pelo controle de suas próprias ações. Além disso, assegura Lowie, “once established and sanctified, the sentiment may well flourish without compulsion [...]” (1927:-117). Estranha pedagogia. Seguindo-a, aprenderíamos as virtudes da moderação à mesa junto aos glutões, entregando-nos à gula. Resta saber se o hábito, como o alimento, não nos conforma à sua maneira. Neste tocante, evoco La Boétie: “é incrível como o povo, quando se sujeita, de repente cai no esquecimento da franquia tanto e tão profundamente que

não lhe é possível acordar para recobrá-la, servindo tão francamente e de tão bom grado que ao considerá-lo dir-se-ia que não perdeu sua liberdade e sim ganhou sua servidão” (1999:21).

Se penetrarmos mais profundamente este submundo, descobriremos, no coração das trevas, Thomas Hobbes a sustentá-lo, qual um Atlas ctônico: “[...] men have no pleasure, (but on the contrary a great deal of grief) in keeping company, where there is no power able to over-awe them all” (1996:83). As causas das facções estariam, na verdade, semeadas na natureza do homem e “so strong is this propensity of mankind to fall into mutual animosities, that where no substantial occasion presents itself, the most frivolous and fanciful distinctions have been sufficient to kindle their unfriendly passions and excite their most violent conflicts” (Madison, 1992:50). Assim, na ausência de qualquer mecanismo capaz de obstar essa má disposição congênita, como entre os Kaingang, sobreleva-se “[...] an atmosphere of distrust and terror, where people do not sleep at night and an almost paranoid fear oppresses the mind [...]” (Henry, 1941:53), e só resta buscar segurança “[...] in wakefulness and flight” (Henry, 1941:55). Seria essa intransigência o fruto de um capricho perverso do Criador ou poder-se-ia dotar-lhe de fundamento racional? Resposta: os homens rechaçam-se porque, equivalentes em suas aptidões, não podem – sem a intervenção de um árbitro – granjear para si qualquer benefício ao qual outrem não possa pretender; “[...] therefore if any two men desire the same thing, which nevertheless they cannot both enjoy, they become enemies; and in the way to their end [...] endeavour to destroy, or subdue one another” (Hobbes, 1996:83). Mas por que sequer se cogita que cada qual possa direcionar seu desejo a objetos distintos, ou que exista uma quantia de objetos semelhantes ou intercambiáveis adequada a satisfazer interesses convergentes? Em outras palavras, por que a hostilidade latente e a insegurança presidiriam à livre socialidade? De duas, uma: ou se atribui ao estado de natureza uma *escassez* mandatória – hipótese que a caracterização das economias primitivas como economias de subsistência confirma servilmente –, ou se admite que os objetos só adquirem valor como consequência do interesse que outrem lhes dedica. Seja como for, a sociedade aí aparece como um dispositivo de supressão e controle das pulsões (auto)destrutivas da humanidade. Quanto ao dito separatismo, figura como uma

doença incurável, uma *disfunção* que os homens devem submeter a cuidados ininterruptos para prevenir uma regressão a seu ser natural – livre, agressivo, inseguro.

Poder-se-ia argumentar, *com razão*, que a arejada perspectiva do governo, tal como a descrevi, repele essas tristes ruminções e que a organização política jê-bororo, alheia à coerção, refuta a suposta impossibilidade de uma livre vinculação dos homens. No entanto, os mesmos jê-ólogos que se dedicam a positivar as agremiações selvagens empenham-se em assinalar-lhes a incompletude – a incapacidade de transpor certos patamares demográficos, a belicosidade, o faccionalismo impertinente, em suma, a carência de um Estado. Sob penhora, o valor daquelas instituições governamentais reside no porvir que gestam. Revelam-se a dupla-face do político e as contradições que estruturam seu campo semântico: de um lado, governo, conjunção e concentração, artifício, vontade e consciência; de outro, faccionalismo – *desgoverno* –, disjunção e dispersão, natureza, pulsão.

* * *

A languidez etnológica ante o separatismo jê-bororo não deriva puramente da contumaz insubordinação dos selvagens ou de sua inaptidão – *intrínseca* – para acomodar diferenças linguísticas e culturais apreciáveis no bojo de uma unidade sociopolítica durável, mas da incapacidade de articular grupos homogêneos, contíguos e historicamente relacionados para além do restrito âmbito comunitário, aldeão. Aqui, diversamente do que sucede, por exemplo, entre os Iroqueses de Morgan, o governo operaria abaixo de suas potencialidades⁴⁹. Assim, “within the *Ge* family may be recognized five major branches – the *Northwestern* [Eastern Timbira, Apinayé, Northern Cayapó, Southern Cayapó, and Suyá], the *Central*, the *Southern*, the *Jeicó*, and the *Camacan* (*Kamakan*) – linguistic and geographical classification happening to coincide” (Lowie, 1946b:477). “Besides extinct groups, they [Eastern Timbira] include 15 tribelets, some dialectically differentiated and often warring against one another” (Lowie, 1946b:477). “Autonomous *Apinayé* villages [...] display

⁴⁹ Entre os Kaingang, dir-se-ia, o pior dos mundos, ameaças estrangeiras sequer ensejavam uma unidade: “the Kaingáng have no idea of coming together and forming a solid unit against an outside aggressor” (Henry, 1941:55).

mutual repugnance [...]” (Lowie, 1946b:488). “The *Northern* and *Southern Cayapó* (*Kayapó*) are distinct, though related, peoples, each split into an indefinite number of hordes” (Lowie, 1946b:477), “these local groups were by no means under a single head; indeed, the animosity between the *Górotire* and *Pau d’Arco* hordes persists” (Lowie, 1946b:478). Os Jê Centrais abarcariam os *Acroá* e os *Akwe*; estes últimos, por sua vez, os Xavante, Xerente e Xacriabá. “The Savánte and Serénte, [...] politically distinct, are essentially identical in language and custom, so that as late as about 1850 they were still frequently designated by the joint name ‘Savánte’. However, their local separation was at that time a well recognized fact, accentuated by the recurring feuds between these closely related groups. Several efforts at consolidation failed and became hopeless [...]” (Lowie & Nimuendajú, 1939:408).

Mais que produzir um efeito ilustrativo, a longa citação visa expor um artifício. O leitor arguto terá notado a sobreposição de quatro estratos classificatórios: a *família* meramente linguística; os *branches*, dialetais e geográficos; a *tribo*, que acresce a categoria precedente de especificidade e homogeneidade culturais; finalmente, a *horde* ou *village* – o grupo local –, distinção eminentemente política. Arrastando-se do geral ao particular, a tipologia revela uma gradação de semelhanças pretensamente objetivas, balizada pela eclosão quase arbitrária do político. Ora, conquanto circunscrita pela identidade *tribal*, a unidade sociopolítica permanece positivamente indeterminada, incompreensível em termos culturais e linguísticos, figurando como manifestação privilegiada de volições subjetivas – amiúde facciosas – e do infausto fluxo de eventos nos quais se desdobram. Daí a censura e o desejo mal dissimulado dos jê-ólogos de instruir os indígenas sobre as similaridades que ostentam, índices da possibilidade de uniões mais amplas, vantajosas e já aprontadas. Selvagens com governo, mas sem Estado, os Jê-Bororo reencenariam a tragédia dos “grandes macacos”⁵⁰: emancipados das constrições naturais do parentesco e das “[...] informal and often unconscious influences of the tribal custom [...]” (Steward, 1949:672), demonstram uma ainda vasta inabilidade no emprego de suas consciências e liberdades – tornam-se erráticos. Mais: confundindo

⁵⁰ Dos grandes macacos de Lévi-Strauss, bom dizer. “Tudo parece passar-se como se os grandes macacos, já capazes de se libertarem de um comportamento específico, não pudessem chegar a estabelecer uma norma num novo plano. O comportamento instintivo perde a nitidez e a precisão que encontramos na maioria dos mamíferos, mas a diferença é puramente negativa e o domínio abandonado pela natureza permanece sendo um território não ocupado” (Lévi-Strauss, 1949:44-45).

tônico e toxina, ao invés de dotar-se do aparato coercitivo que lhes ensinaria a constância, multiplicam e dispersam suas já frágeis instâncias de autoridade. Diante disso, a questão se impõe: é possível restituir alguma inteligibilidade ao separatismo jê-bororo?

Por vezes, verifica-se aquele previsível apelo a determinantes econômicas: “instability [...] is [...] the inevitable consequence of practical considerations” (Lowie, 1949b:355) – o etnólogo refere-se à incipiência da agricultura e ao dispersivo (semi-)nomadismo sazonal que segue em seu esteio. Steward já havia ilustrado-nos a respeito da relação entre alcance demográfico, estabilidade e patamar tecnológico das unidades sociopolíticas – em contraste com os grupos da Floresta Tropical, a quase ausência de meios eficientes de transporte e exploração fluviais explicaria o pendor faccional jê-bororo (Faron & Steward 1959:364-372). Abreviemos: “[...] a *escassez* dos bens materiais disponíveis provoca a disputa por sua posse entre os grupos movidos pela necessidade, e essa luta pela vida resulta no *conflito armado*: não há o bastante para todo mundo” (Clastres, 1980:240). Não cabe questionar tão célebre preconceito, embora seja imperativo assinalar-lhe a insuficiência: “[...] skillful farming populations showed no greater sense of nationalism [...]” (Lowie, 1948:66), mesmo “the exceptionally favorable food supply of North-west Californians failed to produce solidarity beyond [...] immediate proximity” (Lowie, 1948:67). E a inversa: os Yuman, tribo costeira da Califórnia, “[...] went further in evolving not merely a national consciousness but even a tendency toward relatively stable alliances with alien groups [...]” (Lowie, 1927:9); entretanto, “a moment’s reflection proves [...] that Yuman nationalism cannot be simply correlated with [...] advancement in material culture” (Lowie, 1927:10). Prossigamos com a investigação.

Uma certa crítica antropológica pós-colonialista ensina que “[...] politics is primarily about competition and the confrontation of interests” (Balandier, 1967:18), que incompatibilidades, contradições, tensões e conflitos são movimentos intrínsecos à vida social: “[...] politics is the struggle for power; and even if one is not willing to agree that power is the only thing that men struggle for, one must admit that in every society there are conflicts which must somehow be reconciled if the society is not to split into separate independent parts” (Mair, 1962:9-10). Aos

detratores do estrutural-funcionalismo advertiu: por razões já expostas, é impossível remeter o separatismo jê-bororo a qualquer espécie de “corrida ao poder” (Clastres 1984:76-77). Não obstante, talvez Lucy Mair e seus colegas possam esclarecer, retrospectivamente, um aspecto da dificuldade: “[...] every society has an ideal of family unity such that disputes between kinsmen are expected to be settled without any outside intervention. So some anthropologists would hold that the sphere of politics begins where that of kinship ends” (Mair, 1962:10); “[...] what one can say is that between people who are in close daily contact throughout their lives, sentiments are expected to develop [...] which limit the expression of conflict, whereas outside these narrow circles one cannot rely on sentiment alone to reconcile conflicting interests. In these wider fields of social relationship there are always and everywhere persons with conflicting and competing interests, seeking to have disputes settled in their favor and to influence community decisions (‘policy’) in accordance with their interests” (Mair, 1962:10). Décadas antes, Lowie já flertava com imagens nas quais sangue e sociedade digladiavam-se: “associations invariably weaken the prepotency of blood ties by establishing novel ties regardless of kinship [...]” (Lowie, 1927:107-108). Levantemos a suspeita: seria possível que o parentesco, destronado pela instituição do governo, reagisse contra a sociedade levando a cabo sua vingança disruptiva? Verdade que, para parte dos jê-ólogos, a noção de *blood-feud*, ou simplesmente *feud*, denota aquela doutrina segundo a qual “[...] persons living in the same village or country are not by such juxtaposition jointly subordinate to some transcendent local authority but have claims upon and obligations to their kin only, each lineage standing towards any other in the same relationship as, say, the United States to France or England – perhaps actually at amity, yet at the any time potentially shifting into a state of avowed hostility” (Lowie, 1927:54). Todavia, esse cândido naturalismo, a “família” e até aquilo que, à época, entendia-se por parentesco, nunca constituíram expedientes muito frutíferos em jê-ologia. “O índio vê, de fato, aquele ajuntamento social elementar, formado pela mesma natureza e cimentado pelos vínculos do sangue e do amor que nós chamamos ‘família’, mas não considera esta associação como ente social, isto é, não lhe dá nenhum valor e nenhuma função na sociedade” (Albisetti & Colbacchini, 1942:179-180). Entre os Canela, “the [...] extended family protects its members, but plays a minor part since

it lacks either ceremonial or economic functions” (Lowie & Nimuendajú, 1937:567). Quanto aos Apinayé, “there is no organized extended family of any kind” (Nimuendajú, 1939:72). “The Serénte lack an extended family unit” (Nimuendajú, 1942:23), e até seus clãs “[...] lacked significance in economic life, warfare, and religious ceremonial [...]” (Nimuendajú, 1942:22). Mesmo entre os *sub*-Jê-Bororo Kaingang “[...] kinship system is not the crystallization of inescapable obligations that is found in many other primitive societies but principally a device for grouping people in large age classes” (Henry, 1941:36); “even the biological family had little permanence as a cooperating unit [...]” (Henry, 1941:36). Ainda em meados do século XX, a antropologia, intensamente dependente do princípio de descendência unilinear, hesitava ante a “bilateralidade” predominante nas Terras Baixas da América do Sul (Clastres 1974:73), porém, cedo a “entrada pelo parentesco” revelou-se, aqui, uma estratégia de pouca produtividade, sublinhando os limites da perspectiva que o instalava como via de acesso privilegiada para as sociologias nativas (Coelho de Souza 2002). Onde se apresentavam, linhagens, clãs e metades “inequivocamente” unilineares pareciam não regular os congressos matrimoniais; a família, nuclear ou extensa, era retalhada por grupamentos etários e/ou onomásticos; longos ritos iniciáticos e o isolamento precoce dos neófitos no centro das praças desaquinhavam os elos sanguíneos⁵¹.

Estancamos? Seria cômodo – e talvez menos anacrônico – considerar que o separatismo jê-bororo fosse, afinal, um “fato básico inexplicado” (Coelho de Souza 2002:621) e, remetendo-o à influência mais ou menos inconsciente da doutrina naturalista mencionada no início deste capítulo, supor que, à época, constituísse mero entrave. Todavia, insistirei mais um bocado.

Talvez seja prudente atender à concretude das fraturas efetivas e aduzir das descrições etnográficas particulares indicações concernentes à mecânica desses movimentos centrífugos. Nesse sentido, afora comentários breves e elípticos, confronta-nos uma intrigante escassez. No que pese seu fascínio, os jê-ólogos parecem satisfeitos com a constatação – *postulação?* – do separatismo: ou lhes faltam

⁵¹ “As soon as the children have been weaned, which generally does not take place before the fifth or seventh year, they enter the *Babito* (men’s house) and only occasionally visit their parents. This *Babito* is a public school where the children are taught spinning, weaving, the manufacture of weapons, and above all singing [...]” (Fric & Radin, 1906:388).

experiências diretas do fenômeno, ou se recusam a relatá-las. No mais, que se pode depreender de formulações tais como “[...] em tempos remotos, houve uma guerra entre as duas partes da tribo” (Albisetti & Colbacchini, 1942:30), ou da informação de que as rixas mobilizam apenas os “diretamente interessados” e seus respectivos aderentes? Quedamo-nos ignorantes dos porquês específicos relativos às fissões e da conformação dos arranjos faccionais. Seria preciso acolher a presunção de uma vaga total de padrão? Seriam as paixões que abraçam os selvagens meramente epifenomenais, e o desenho composto pelas trincas, discricionário? Com efeito, os pretextos aqui e ali evocados são muitíssimo variáveis: bruxaria, adultério, furtos, gentilezas mal retribuídas, inveja, sovinice, calúnias etc. E não pense o leitor que é imperativo fundamentar as denúncias; onde cada qual é juiz em causa própria “[...] it is not necessary to ‘find out’ anything” (Henry, 1941:53). No que concerne à repartição das lealdades, alguns etnólogos, a despeito de suas próprias sinalizações, reintroduzem sub-repticiamente a primazia do parentesco – sem jamais aludir às relações ou a graus que tenderiam a agregar-se; tanto pior: a organização social jê-bororo, diferentemente daquelas que se encontra em África, não oferece eixos pré-ordenados de corporação.

A duras penas, recolhi um punhado de pormenores elucidativos. Lowie fornece uma indicação algo lacônica a propósito dos focos sediciosos entre os Xerente: “[...] sporadic attempts toward wider union are balanced by such centrifugal tendencies as the feuds between associations over stands of burití and babassú trees [...]” (1949a:340). Henry prodigaliza uma porção mais generosa: “[...] there was a group which kept the peace and within which not event adultery and incessant quarrels over women issued in bloodshed – the group that ‘traveled’ together, the little party that hunted honey and birds and tapir in the jungle and lay around in each others’ arms when the day’s work was over. It was only bodily contact that the Kaingáng trusted – not a common language, not blood ties nor compacts among intermarrying families nor common tribal interests” (Benedict, 1941:xii). Aqui, o convívio promoveria a interpenetração dos corpos e identidades e, participando uns dos outros no seio destes grupos, os indígenas desfrutariam de alguma segurança e da expectativa de auxílio mútuo – “but everything outside of

this social personality [...] is destructive” (Henry, 1941:87). Eis a (de)composição faccional kaingang.

Tudo isto é interessante, mas projeta uma luminosidade esparsa sobre o separatismo jê-bororo. A alva esconde-se numa obscura contribuição lévi-straussiana – contemplemo-la.

Os Nambikwara conduzem suas vidas oscilantes entre períodos de chuva, no qual numerosos bandos se reúnem em comunidades fixas, e estações secas em que esses elementos desprendem-se e erram pela savana. Obviamente, esta dispersão sazonal enseja fissões e os bandos figuram como estilhaços – contudo, regularmente, partículas ainda menores são liberadas. Embora formados de parentes próximos, haveria um engenho “[...] preventing family relationship from becoming really operative in the constitution of the band” (1944c:50). Uma regra de casamento entre primos cruzados bilaterais determinaria, na diminuta tribo, a propagação e afunilamento dos vínculos, de modo que pessoas de bandos distintos não seriam menos aparentadas entre si que aquelas diretamente coligadas. Do átomo úmido à molécula árida, as associações desenvolver-se-iam de modo conforme: “the real question is not why there is division but rather on what basis it takes place. I have said that this is done by free choice, but this freedom is not arbitrary” (Lévi-Strauss, 1944c:51). A comunidade nambikwara dispõe, além de seu chefe, de outras lideranças, a saber, os condutores dos bandos que a compõem. Segundo Lévi-Strauss, a amplitude e permanência destes grupamentos resultariam da posse e desempenho das qualidades e funções que, em quase toda América indígena, constituem o fardo dos homens eminentes – generosidade, talento oratório e pacificação; “thus, it may be said that leadership does not exist as a result of the band’s needs, but, instead, that the band receives its shape, its size, and even its origin, from the potential leader who antedates it” (Lévi-Strauss, 1944c:51). Atraídas pelas benesses que estes lhes proporcionam, as pessoas transitariam constantemente entre bandos, e os bandos entre comunidades, em busca de nichos mais vantajosos. Ora, é impossível que um chefe ou um líder de bando consiga manter a intensidade da força centrípeta que exerce sobre o fluxo da socialidade. O prestígio advém a custos marginais crescentes: ao ser generoso com seus seguidores, ele os acresce, no entanto, esta adição não é acompanhada de um incremento proporcional em sua

capacidade; pelo contrário, gera um arrefecimento de seu valor funcional. O mesmo vale para sua competência pacificadora, pois, quanto mais populoso o grupo, maior o atrito entre suas partes. Enfim, se o chefe induz a sociedade e consume-se em seu sustento, o *sistema* exclui a possibilidade de um equilíbrio estático: toda concentração acarreta a reposição dos potenciais atrativos periféricos, alimentando vetores diversamente orientados.

Insólita reviravolta: renunciando aos aportes tecno-econômicos e naturalistas, Lévi-Strauss reconhece no governo – fenda e sutura – a *causa* do separatismo; invés de reduzi-lo ao acidente ou à insuficiência, à mera não realização do ser social primitivo, demonstra sua *imanência* e seu caráter *intencional* no desdobrar da estrutura social nambikwara. Clastres, embebido deste manancial, explana: “[...] é porque existe uma instituição central, um líder principal exprimindo a existência efetiva [...] da comunidade, que esta se pode permitir, de alguma forma, um certo *quantum* de força centrífuga [...]; e é, reciprocamente, a multiplicidade dessas tendências divergentes que legitima a atividade unificante da chefia principal. O equilíbrio, constantemente a conquistar, entre a dualidade do periférico e do focal, não poderia ser confundido com a simples homogeneidade do todo [...]” (1974:77). A astúcia lévi-straussiana dissipa a penumbra na qual os jê-ólogos pareciam tatear: coesão e fissão aí figuram não como faces contraditórias do político, mas como aspectos de um só plano contínuo (Perrone-Moisés 2004:7). Sob este fulgor, a política nambikwara apresenta-se como aquilo que, num só gesto, une e separa – uma *intersecção* entre conjunção e disjunção. E, conquanto seja lícito, não é forçoso buscar na guerra ou num suposto ideal de autarquia econômica dos grupos domésticos a potência que contra-efetuará as identificações coletivas (Clastres 1974; 1980)⁵²; aqui, a própria chefia instaurar-se-ia na *ambivalência* – como totalização e destotalização. De modo semelhante, é desnecessário atribuir a “essência da sociedade primitiva” à

⁵² “[...] o poder define-se como a *força centrípeta* que agrega um certo número de partes convertendo-as em um certo tipo de totalidade. A chefia é essa força centrípeta da sociedade primitiva. Força que é mantida sob o controle da sociedade, que dispõe de mecanismos – *mecanismos sociais primitivos* – capazes de estancar a força unificadora da chefia em um determinado limiar e impedir, por assim dizer, a condensação de um núcleo pesado que logo se destacaria da sociedade e passaria a comandá-la *de fora*. Esses *mecanismos sociais primitivos* não são menos integralmente políticos do que a chefia. Sua natureza, contudo, é diversa, pois trata-se aqui de *forças centrífugas*. Quais são essas forças? Fundamentalmente, a economia e a guerra. Em cada uma delas traduz-se, respectivamente, o *ideal de autarquia* e o *ideal de independência política* da sociedade primitiva” (Goldman & Lima, 2001:305).

dispersão ou à concentração⁵³; deveríamos, pelo contrário, abraçar a essencialidade do movimento e o entre-dois como lugar – perceber na inconstância uma recusa talvez ainda mais radical do Estado.

Resta saber em que medida seria admissível estender o argumento de Lévi-Strauss aos Jê-Bororo. Ele mesmo, convém dizer, jamais submeteu-o a tal prova – a despeito de notável pretensão à generalidade em seu tom⁵⁴. Eliminemos um primeiro empecilho: a ausência de uma organização em bandos entre os quais a dinâmica descrita acima poderia consumir-se. Aqui, a oposição entre chefe de aldeia e lideranças de bandos desaparece, é verdade, mas dá lugar a uma multiplicação das instâncias governamentais na qual se poderia entrever um mecanismo análogo, embora díspar. Ambrosetti (1895:309-312) narra um caso exemplar: havendo dois chefes numa mesma aldeia, um já *gasto*, o outro ainda jovem, grupos e pessoas atraídos pelo segundo, julgado mais dadivoso, repelem o primeiro, expulsam-no – e aos seus –, cindindo a comunidade. Nimuendajú detecta um padrão semelhante no fluxo *interaldeão* de contingentes apinayé (1939:12-15). Ademais, reporta uma identificação – quase *consustancialização* – entre chefia e sustentação da sociedade correlata àquela que Lévi-Strauss descobrira junto aos Nambikwara: “the continued existence of the hamlet depends on its chief, Matúk” (Nimuendajú, 1939:14). “[...] during its leader’s long absence [negotiating with Brazilian authorities abroad] the village rapidly went down-hill. No one worked, everyone anxiously awaiting his return [...]. Accordingly, a dispersal occurred, some moving to Gato Preto [another village], the rest in utter despair having already started to beg for an asylum among the Krahó when Matúk finally returned. He immediately gathered together his

⁵³ “[...] a tendência da sociedade primitiva é para a dispersão e não para a concentração, para a atomização e não para o ajuntamento. Se se observa, numa sociedade primitiva, a ação da força centrípeta, da tendência ao agrupamento visível na constituição de macro-unidades sociais, é que essa sociedade está em vias de perder a lógica primitiva do centrífugo, é que essa sociedade perde as propriedades de totalidade e de unidade, é que está deixando de ser primitiva” (Clastres, 1980:268).

⁵⁴ “The particular interest offered by the Nambikuara is that they confront us with one of the simplest conceivable forms of social and political organization. Chiefs and chieftainship exist, among all human groups, under very different forms, but it would be vain to assign a special functional value to each of the modalities down to their smallest details. There is, undoubtedly, a function in chieftainship. This can, however, be reached only through analysis as the underlying principle of the institution. In other words, the differing structure of the digestive functions in man, ox, fish, and clam do not point toward different functions of the digestive system. The function is always and everywhere the same, and can be better studied, and more fully understood where it exists under a simple form – for instance, in a mollusc” (Lévi-Strauss, 1944c:47). “[...] precisely on account of its extreme impoverishment, Nambikuara political structure lays bare some basic functions which may remain hidden in more complex and elaborate systems of government” (Lévi-Strauss, 1944c:49-50).

people and organized a big celebration ‘civilized’ fashion, with much guzzling of gin and dancing to the tune of guitars” (Nimuendajú, 1939:14-15). Enfim, na tradução fornecida por Albisetti & Colbacchini (1942:137) para o termo “chefe” em bororo – “aquele que faz construir a aldeia” – desponha uma sinonímia: “*uilikande*, the native [Nambikwara] word for chief, seems to mean ‘the one who unites’ or ‘the one who joins together’. This etymology suggests that native mind is fully conscious of the this extremely important phenomenon which I have pointed out from the beginning, namely, that the leader appears as the cause of the groups’ willingness to aggregate rather than as the result of the need for a central authority felt by a group already constituted” (Lévi-Strauss, 1944c:52).

Indicações escassas, confesso – porém, não mais que as evidências avessas. Na realidade, o edifício analítico lévi-straussiano dispensa, em parte, verificações; pode-se, creio, deduzi-lo diretamente dos caracteres mais gerais da chefia jê-bororo e ameríndia – impotência, generosidade, função pacificadora etc. Sendo estas, digamos, as premissas da filosofia política indígena – e ninguém parece duvidar disso –, é necessário acatar, pelo menos, a validade do modelo. Surpreende que o egrégio antropólogo tenha sido o único a percorrer essa vereda e, mais, que seu percurso seja, até hoje, fartamente ignorado.

O argumento projeta um conseqüente suplementar, também pouco explorado, a saber, a implosão sincrônica e diacrônica da mônada primitiva⁵⁵. Se o deslocamento de pessoas e grupos *entre aldeias* decorre da estrutura social jê-bororo, se o valor funcional da chefia emana da relação entre lideranças, externas e internas ao grupo local, e a dilatação da contratação, então, “the multifamily or multilineage community” não encerra um “self-contained whole” (Steward 1949:672); pelo contrário, a “supralocalidade” conferida por Lévi-Strauss (1942) aos sistemas comerciais ameríndios estende-se ao político. De modo que, assim como o separatismo deixa de ser um resíduo sociológico, as manifestações de solidariedade intratribal adquirem novo estatuto: constituem possibilidades inscritas na

⁵⁵ Admito que esta decorrência talvez não fosse tão clara para o próprio Lévi-Strauss – mas acredito que, pelo menos em parte, “esteja lá”. De toda forma, reconheço que, neste ponto, confundem-se crítica e criação. Como uma vez disse Lévi-Strauss, a consistência do *eu* não resiste a sua aplicação contínua a um mesmo objeto. Enfim, reservo a outrem a tarefa de decidir se é seu pensamento que toma forma sob a operação do meu, ou o contrário.

organização social jê-bororo(-nambikwara)⁵⁶. O conselho tribal xerente⁵⁷, certas festividades e cerimoniais xerente⁵⁸ e kaingang⁵⁹, os embaixadores canela e apinayé⁶⁰, a *unidade étnica* e o costume timbira de incorporar remanescentes de grupos estrangeiros⁶¹, a memória de conflitos em que coalizações tribais rivalizavam⁶² etc. evadem a província do anômalo. E, “em lugar do quadro tradicional ‘tachista’ [...] de uma miríade de grupos ao mesmo tempo temerosos e hostis uns aos outros, vemos o lento trabalho de forças unificantes solapar o pseudo-atomismo dessas culturas, agrupando-as em conjuntos de dimensão variável, mas que, de qualquer modo, dissolvem a imagem por demais fácil de sociedades das quais o egocentrismo e a agressividade atestariam o infantilismo” (Clastres, 1974:83-84). Neste sentido, cumpre louvar a sofisticação de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1953) em seu artigo sobre a organização social xerente – uma leitura da obra de Curt Nimuendajú, conforme sua apreciação modesta. Segundo ela, se as metades dividem a aldeia, unem a tribo: “o primeiro laço a uni-los é a mesma língua. Mas o verdadeiro vínculo que congrega tantas aldeias diferentes disseminadas no território é a divisão da tribo em duas metades, cuja importância *transcende* o âmbito da comunidade local; o que interessa aos membros da metade de determinada aldeia é reconhecido como de interesse para os membros da mesma metade em todas as outras aldeias” (Queiroz, 1953:100. Grifo meu). A antropóloga ainda assinala a importância deste mecanismo sociológico nos deslocamentos interaldeões: “o indivíduo ou a família podem abandonar a aldeia natal e ir viver em outra, o que não é raro; dentro da aldeia

⁵⁶ Ou seja, não é mais possível remetê-las tranquilamente ao “contato”, como faz Lowie: “in the Vermelho district several villages are under one paramount chief who enjoys greater power, but this may be due to Neo-Brazilian influence” (1946c:427-428).

⁵⁷ “[...] the *Sherente* display a keener sense of unity: their land is tribally, not communally owned, and villages cooperate in several ways. A council of the chiefs of all villages chose and deposed the chief of a particular settlement and appointed leaders in war” (Lowie, 1946b:489).

⁵⁸ O Grande Jejum, destinado a aplacar a ira do Sol e atenuar as secas mais severas, exige a reunião de todos os Xerente em uma só aldeia (Nimuendajú 1942:93-94).

⁵⁹ “As suas festas (quando as há) dão-se quase sempre no tempo do milho verde; mandam então convidar os caciques dos outros aldeamentos, preparando-se com tintas e penas vão ao seu encontro meia légua de distância [...]” (Taunay, 1888:264-265).

⁶⁰ Refiro-me aos já mencionados *tambáké* timbira e a seus análogos apinayé (Nimuendajú 1939:19-20).

⁶¹ Segundo Nimuendajú (1946:13), os vários grupos timbira entendem que formam uma unidade étnica a qual definem pelo uso de um mesmo estilo de corte de cabelo, de botoques auriculares, da forma circular das aldeias e da corrida de toras. No mais, a aldeia canela de Ponto, uma composição de *branches* – *Ramko’kamekra*, *Ca-kamekra*, *Karékateye* e *Krórekamekra* –, atesta a possibilidade de agregações mais numerosas e diversas (Lowie & Nimuendajú 1938:51).

⁶² Em geral descartadas como vagas reminiscências de um passado não mais realizável (Nimuendajú 1939:17; 1946-149).

escolhida encontram a metade a que pertencem e se enquadram nela muito naturalmente, ocupando a mesma posição tida até então [...]” (Queiroz, 1953:101).

Esgarçada a unidade aparente da aldeia, seria necessário reencontrá-la precisamente onde sua ausência fora denunciada, ou seja, no âmbito *tribal*? Conforme a jê-ologia do período, tratar-se-ia do limiar cultural e linguístico que as agremiações selvagens quedam-se incapazes de transpor, de uma circunscrição política meramente negativa, logo, jamais de um sujeito coletivo íntegro e ativo. Não obstante, se a noção de unidade sociopolítica alude à existência de um campo normativo homogêneo – como parece ser o caso –, é possível imputar-lhe alguma operacionalidade. Haveria nela dispositivos compensatórios destinados a resolver querelas – furtos, homicídios, adultérios, calúnias etc. – cuja vigência alarga-se à tribo, além da qual, por contraste, os mesmos agravos precipitariam unicamente a guerra. Assim, “[...] a distinction must be made between the feuds that affected small communities [...] and actual intertribal wars. In the former, hostilities often ceased when the attacking group considered that it had exacted just retribution for the wrongs that led them to overt hostilities. Intertribal wars, on the contrary, could be far more severe, and attackers might even aim to exterminate the enemy [...]” (Métraux, 1949b:384). Entre os Apinayé, “[...] the kin of a murderer within the tribe might persuade the victim’s relatives to forego vengeance, but the culprit was then obliged to capture a living enemy, for which purpose a special raid was organized. If the murderer succeeded, he would take his prisoner before the person seeking revenge, who could crush the captive’s skull with an anchor-axe, which he then surrendered to the murderer. This settled the affair for good” (Nimuendajú, 1939:127). Quanto aos conflitos intratribais kaingang, resumiam-se, em geral, à troca de abusos verbais e a duelos não-letais (Métraux 1946:467). Todavia, “feuds between *Caingang* groups may develop into regular warfare” (Métraux, 1946:467) e a aplicação das regras e sanções nunca está assegurada – por vezes, vê-se o vizinho degenerar no estrangeiro. Ademais, são raras as instâncias em que a tribo assume-se como um ente político coeso; de toda forma, vinculam-se, geralmente, a amplos empreendimentos bélicos e, nesses casos, são tão assíduas quanto as alianças que a extravasam. Enfim, falta à tribo um nexos essencial para os jê-ólogos: a figura de um líder que a represente. Anos após a publicação do *Handbook*, Steward reconhecerá o

problema, sem ousar solucioná-lo: “[...] there was probably no clear boundary between one village and the next” (Faron & Steward, 1959:299).

O dilema é familiar aos africanistas: “[...] impossível dizer precisamente onde correm as linhas de divisão política” (Evans-Pritchard & Fortes, 1940:60), “we see, in fact, [...] that there are some societies of which it is difficult to say that there is one ‘political community’ for all purposes. To Evans-Pritchard the important unit was that which accepts a common rule of law. By the rule of law is meant, not that people settle their differences without fighting, but that, although they are expected to fight, and above all to avenge a homicide, yet they can, and should, eventually agree to accept compensation and be reconciled with their enemies. Members of one tribe accept this as their common rule, and so form a political community. The Nuer people, although they regard themselves as in some sense an entity distinct from their neighbors, comprise a number of tribes which do not mutually accept this rule and so form a political community. If, however, we are looking for a political community in the sense of a group for which decisions are taken in common, we have more difficulty. Perhaps the village is a political community, since in everyday life the people of one village do sometimes follow the lead of one man, and they would not look to anyone outside the village for such a lead” (Mair, 1962:104). Obviamente, aqui, a instabilidade e a elasticidade dos corpos políticos primitivos constituem contrapartes da ausência do Estado – a dualidade evocada por Lucy Mair só opera na presença de cristalizações jurídicas oponíveis a volições mais ou menos efêmeras e particulares. Onde essa oposição não se resolve nas mãos de soberano posto à parte – *acima* –, toda “vigência legal” efetiva implica um ato deliberativo e a (re)configuração da comunidade; ou seja, onde os sujeitos jamais se alienam de suas vontades a distinção reduz-se à hipostasia. Rejeitando esta perspectiva, aquela “*tendência* ao sistema” (Clastres 1974:81-93), realizada em desigualdade de extensão e profundidade, revela não mais uma incompletude, mas o sinal de uma abertura para o Outro e para o tempo – para a *transformação*. Lévi-Strauss coloca-nos diante de uma *práxis* política que exclui o fechamento, na qual unidades correspondem a pausas num movimento que não se obriga a protegê-las nem perpetuá-las, que lhes contesta o direito de existência autônoma, que não lhes permite senão uma duração episódica e, ainda assim, com a condição de que seus

componentes sejam, sem tréguas, deslocados, apropriados, cedidos e devolvidos, de forma que, com porções dos grupos desmantelados, outros possam ser constituídos antes de, por seu turno, caírem em pedaços⁶³.

⁶³ Duas décadas mais tarde, Pierre Clastres (1974:65-93) conceberá um modelo cujas semelhanças – e diferenças – em relação ao de Lévi-Strauss sugerir na interpolação de citações tiradas de um e de outro. É curioso que o último tenha sido elaborado a partir de dados relativos ao *Brasil Central* e o primeiro, do estudo dos Tupi-Guarani – aos quais, aliás, seu autor circunscreveu-lhe a aplicabilidade. Para Clastres, a exclusão dos Jê-Bororo explicar-se-ia por uma diferença *de natureza* entre as organizações políticas desses dois macrogrupos ameríndios. Ainda mais surpreendente é o fato de Clastres jamais mencionar o pioneirismo de seu professor.

IV. Chefe(s)

It is logical to suppose that the absence of a state organization is older than its presence...

Lucy Mair, *Primitive Government* (1962:239)

A mentalidade primitiva... está diametralmente oposta ao conhecido princípio lógico: “nil volitum quin praecognitum”.

Padres Cesar Albisetti e Antonio Colbacchini, *Os Boróros Orientais* (1942:187)

De volta ao mote, recordemos que a instituição, longe de esgotar o prolixo arcabouço governamental jê-bororo, encontra-se aí flanqueada pelo Conselho e por uma miríade de instâncias menores – princípio com o contraste entre essas figuras políticas. De um lado, diversamente da incumbência de conselheiro, saldo da velhice, a chefia é eletiva, reservada aos que cedo exibem os predicados da senectude – eloquência, sabedoria, índole apaziguadora. De outro, a natureza e magnitude dos entes representados distingui-la-iam das ditas lideranças: enquanto estas operam no escopo restrito dos fracionamentos *sub*-comunitários – metades onomásticas, etárias e cerimoniais, associações masculinas, clãs etc. –, a autoridade do chefe, mais constante e abrangente, estriba-se numa relação direta – *imediata* – com a unidade sociopolítica⁶⁴. Não obstante, liames subjazem à distinção: os dois tipos de postos são adjudicados de modo análogo – escolha pelo Conselho e/ou aclamação pública –, em reconhecimento a competências similares e, não raro, franqueiam acesso aos mesmos marcadores de prestígio, sobremaneira, lisonjas mortuárias⁶⁵. Além disso, alguns dos idiomas nativos (con)fundem-os num só termo: “the leader of any [Canella] unit excepting the age-classes is called pa’hí, mehopa’hí [...]” (Nimuendajú, 1946:161), e, “oddly enough [...]”, *village chiefs* xerente são titulados “[...] by the same term, kwatrprekrdá, as the leaders of the societies” (Nimuendajú, 1942:13). Enfim, por vezes a chefia aferra-se às

⁶⁴ “In contrast to the chiefs, the mamkyéti [Canella age class moiety leaders] exercise no authority whatever beyond their age classes” (Nimuendajú, 1946:93). Entre os Xerente, “[...] a single person figures only in the office of village chief, who is selected irrespective of his moiety [...]” (Nimuendajú, 1942:18).

⁶⁵ “This celebration (aikmã) [‘the feast of the dead’], held to honor certain eminent men soon after their interment, ranks next to the Great Fast in importance. The class honored comprises not only the village chiefs, the leaders of the men’s societies, the pekwa, and the kritækwá, but also the wives of these functionaries, such extension being characteristic of Serénte society. Distinguished seers (sekwá) are also honored in this way” (Nimuendajú, 1942:100). O *hamrêm* canela, classe de pessoas eminentes composta por chefes de aldeia, líderes das classes de idade, preceptora de danças, meninas associadas à iniciação masculina e pelos numerosos *tambák*, “[...] had a distinctive form of burial, the corpse being feathered with falcon down and interred not behind but in front of the dead person’s maternal home, at the inner margin of the village ring” (Lowie & Nimuendajú, 1938:68).

pluralidades-particularidades sociológicas as quais transcenderia em sua composição *sui generis*, singular: “the [apinayé] village chief invariably belongs to the Kolti moiety, as ordained by the solar god Mbud-ti when he and the lunar god Mbuduvrí-re jointly set up the first aldeia” (Nimuendajú, 1939:19); entre os Bororo, o ofício, duplicado, vincula-se a clãs de uma metade, constituindo uma espécie de “posse”⁶⁶; os Kayapó Gorotire e os Canela substituem a díade por grupos de volume flutuante (Lowie 1949a:342).

Tais ocorrências auferem parca elaboração etnológica. Poder-se-ia remetê-las à divisa do separatismo: se a unidade sociopolítica deve dissolver e integrar elementos díspares numa totalidade homogênea e, seu governo, (re)produzi-la, então, desenvolvimentos truncados, os casos em que a chefia é retida por este ou aquele segmento social ou prolifera quase a esmo – digamos, ao sabor das facções – revelariam, respectivamente, sua atrofia funcional e sua hipertrofia disfuncional, antagonismos entre seu ser e seu fazer. Eis uma aberração digna de palco: um corpo – político – dotado de muitos cabeças ou no qual o pescoço assenta braços e pernas. Como poderia o múltiplo *representar* o um, ou o conteúdo, ao continente? Quarenta anos depois, o “paradoxo” ainda perturbará Seeger: “o *meropakandé* é ao mesmo tempo um pacificador que age em benefício de toda a aldeia e o líder egoísta de uma facção [...]” (1980:124). Ora, “é comum que uma aldeia [suyá] tenha ao menos dois *meropakandé*, algumas tendo tido até quatro” (Seeger, 1980:110).

Lévi-Strauss cogita uma solução: “[...] there is a definite relation of subordination between the moieties: the *Cerae*, to whom the two chiefs of the Bororo village always belong, [...] are ‘superior’ to the *Tugaregue*” (1944b:267) – quiçá os *Kolti* aos *Kolre*, entre os Apinayé. Entretanto, o expediente suscita a dificuldade de saber em que consiste uma “hierarquia” simétrica, estranha ao jugo – “[...] for the subordination itself is reciprocal: the priority which is gained by one moiety on one level is lost to the opposite moiety on the other” (Lévi-Strauss, 1944b:268). Seja como for, anula-se diante dos fatos kayapó e canela, aos quais

⁶⁶ Cada uma das metades bororo, *tugaaregue* e *exeráe*, consiste de quatro *wobe*, ou clãs. “Os quatro clans dos *exeráe* são: 1º) *Baaddagebague xobuguingue*; chama-se também *Akario bokodori*, que é apelido do primeiro chefe deste *wobe*. *Baaddageba* quer dizer chefe de aldeia. *Baaddagebague* são as famílias do chefe. Distinguem-se em *xobuguingue*, ‘superiores’, porque habitam a parte mais alta do acampamento e olham para o levante, e *xebeuguingue*, ‘inferiores’, que ocupam o terreno mais baixo. 2º) *Baaddagebague xebeuguingue*; este segundo clan chama-se também *bokorokudo*, nome do primeiro *baaddageba*, ‘chefe’ da dinastia. Os primogênitos destes dois clans [...] são os chefes do povoado” (Albisetti & Colbacchini, 1942:31).

Lowie e Nimuendajú (1938:61-74) prescrevem um anódino: à tendência dispersiva que amofina a *representatividade* destas chefias contrapõem acréscimos à importância do Conselho, deslocando-o para o cerne da organização política. Efeito colateral: o estreitamento do limiar que apartaria chefe e lideranças.

Do horizontal ao vertical, saltemos ao contraste entre “chefias fortes” e “titulares” – variações num gradiente de potência. Já que pra baixo todo santo ajuda: “[...] it will be best to emphasize what the titular chief is *not* [...]” (Lowie, 1948:71). Sob a ofuscação divina dos sóis inca e natchez, “[...] he lacks sovereignty [...]” (Lowie, 1948:73); sua autoridade é negligenciável, quando muito, circunscrita e, de rotina, secular – “[...] they do enjoy a measure of prestige [...]” (Nimuendajú, 1946:161), “[...] social eminence, not political power” (Lowie, 1948:72). Aquém do empíreo *halach-uinic* maya, do monarca chibcha, do *mamanatowick* powhatan e até do troposférico *tlatoani* asteca, ele não aufere tributos nem quaisquer regalias apreciáveis “[...] from a rational economic point of view” (Lowie, 1949b:357); ao contrário, “[...] the office is [...] fraught with definite public functions” (Lowie, 1948:71). Sub-saariano, “that he cannot, in many American societies, correspond to an African chief is apparent whenever a *single* band or tribe has *more than one* title-bearer” (Lowie, 1948:71. Grifos meus)⁶⁷. Entre pares, ou quase isso, pois, “titular chiefs vary considerably in actual status” (Lowie, 1948:71), os jê-bororo – nambikwara, cree, dakota, assiniboine, arapaho, ojibwa etc. – tem, logo acima de si, os *shaman-chiefs* tupi-guarani e outros que, em maior ou menor medida, possuem aptidões

⁶⁷ “A series of examples from diverse culture areas will elucidate what American chiefs typically lacked. The Ojibwa (round Lake Superior) had a council ‘with vague and limited powers’. It selected a chief ‘whose power was even vaguer than that of the council’, and who was ‘less able to work his will against an existing custom’. Tanner, who lived in this region from 1789 until 1822, mentions ‘the unstable power and influence of the chiefs’. In an assembly of 1,400 Assiniboine, Cree and Ojibwa, he remarks, ‘not one would acknowledge any authority superior to his own will’. A chief was, indeed, entitled to some deference, ‘but this obedience... continues no longer than the will of the chief corresponds entirely with the inclination of those he leads’. About the same time the trader Tabeau notes that among the Teton Dakota ‘all authority is as naught before the opposition of a single individual’, and for the related Assiniboine, Denig – himself the husband of a woman of that tribe – offers an eyewitness’s priceless corroboratory evidence. At a council attended by him the ‘leading chief’ advocated peace with the Crow; a tribesman of lesser dignity vigorously and successfully opposed the idea, carrying the assembly with him. The historian Parkman, on the basis of personal experience in 1846, declares that very few Oglala Dakota ‘chiefs would venture without instant jeopardy of their lives to strike or lay hands upon the meanest of their people’ [...]” (Lowie, 1948:71-72). “South America yields corresponding testimony. In British Guiana a Barama headman has limited authority. Each of the three Canella dignitaries works like everyone else; none of them [...] interferes in private affairs, or issues commands, or imposes penalties. Among the related Apinayé, the headman does initiate measures against a sorcerer, but he cannot order an execution without popular assent. To take more Brazilian examples, Karaya villagers simply desert a chief whose actions they resent; and though a Nambikuara leader enjoys a good deal of influence, he ‘has no coercitive power at his disposal’” (Lowie, 1948:72-73).

sobrenaturais. Num patamar inferior, beirando o rés do chão, “the chypewyan individuals who bear the title exercise so little influence apart from the accident of personality that one might perhaps just as well put this north Canadian tribe into the chiefless category with the Eskimo and the Fuegians” (Lowie, 1948:71), extrema negativa da escala.

“What, then, are the titular chief’s positive attributes and functions?” (Lowie, 1948:73).

Regras sucessórias

“Succession is often filial (e. g., *Yuruna*, *Sirionó*, *Guarani*), but appears with important qualifications”. “In many tribes substitutes serve if the customary successor is deemed unfit” (Lowie, 1949a:346). Entre os Jê-Bororo, tendências patrilineares⁶⁸ ou avunculares⁶⁹ – “[...] by no means universal” (Lowie, 1949a:346)⁷⁰ – mal dissimulam a origem e o limite da instituição: a volubilidade do consenso. A ascendência, por ilustre que seja, é coisa de escassa monta em pleitos; nada impede que a honraria – ou fardo – transite entre linhagens enquanto a “opinião pública” (Lévi-Strauss 1955:292), os “eleitores” (Lowie & Nimuendajú 1938:71) sondam postulantes meritórios⁷¹. Sob constante vigia, especialmente ciosa da parte dos anciões, nenhum apelo sanguíneo exime cochilos: o chefe pugnaz ou covarde, sovina, dado à dissipação sexual, desdenhoso dos bons costumes e incapaz de promover a harmonia comunal, em suma, inábil, será abandonado ou destituído tão prontamente quanto foi empossado (Nimuendajú 1942:14; Lévi-Strauss 1944c:53; Albisetti & Colbacchini 1942:141; Lowie 1946a:387-388 etc.). “O direto de depor

⁶⁸ Xerente (Lowie 1946b:489; Nimuendajú 1942:16), Kaingang (Métraux 1946:463).

⁶⁹ Bororo (Albisetti & Colbacchini 1942:136-141; Lowie 1946c:427), Apinayé (Nimuendajú 1939:19-21).

⁷⁰ Nimuendajú não reporta qualquer disposição hereditária entre os *Eastern Timbira* – “in order to fill a vacancy the remaining chiefs and the councilors jointly elect a mature man of conciliatory temperament and of some oratorical ability” (1946:162). E, de acordo com Lévi-Strauss, “among the Nambikuara, chieftainship is not hereditary. When a chief grows old, or is taken ill, and when he does not feel able to fulfill his heavy duty any more, he himself designates his successor” (1944c:51). “Entretanto, esse poder autocrático é mais aparente do que real. [...] a decisão definitiva parece ser precedida por uma pesquisa de opinião pública: o herdeiro designado é também o predileto da maioria” (Lévi-Strauss, 1955:292).

⁷¹ Mesmo entre os Bororo, se necessário ou vantajoso, o cargo evadirá as matrilinehas, os clãs e até a metade ditos possui-lo: “é interessante transcrever uma apreciação que o *Akirio Boróro Keggen* – Tiago – escreveu relativa ao antigo chefe dos *boróros Ukeinwaguno* nestes textuais termos: *Ukeinwaguno* não era da família do *Badogebague* nem de outras *Exerae*. Ele pertencia apenas à família [clã] dos *Painoe* que é a mais pobre dos *Orarimogodogue*. Era apenas um *tugaboegare*, isto é, era um valente. Era ele humilde e quieto; todas as coisas que se lhe pediam, ele dava sem palavras e com gestos agradáveis e mansos; enfim era bom e generoso. Por isso todos lhe obedeciam e o respeitavam” (Albisetti & Colbacchini, 1942:186).

um chefe é consequência do direito de o eleger, quando o cargo é vitalício”, já dizia Morgan; “os dois princípios [...], universais no sistema social dos aborígenes da América, são prova suficiente de que o poder soberano se conservava praticamente nas mãos do povo” (1877a:252). Atestam, igualmente, a artificialidade do governo primitivo: “os fatos nambiquara somam-se a outros [xerente, apinayé, canela, bororo etc.] para recusar a velha teoria sociológica, ressuscitada temporariamente pela psicanálise, segundo a qual o chefe primitivo encontraria seu protótipo num pai simbólico, já que as formas elementares do Estado desenvolveram-se progressivamente, nesta hipótese, a partir da família. Na base das formas mais toscas de poder, discernimos um aspecto que introduz um elemento novo em relação aos fenômenos biológicos: esse aspecto é o *consentimento*” (Lévi-Strauss, 1955:297). A palavra *contrato* salta, finalmente, à língua: “I am well aware of the fact that Rousseau’s ‘social contract’, which is the step by which individuals resign their autonomy in favor of the General Will, is entirely different from the nearly contractual relations existing between the chief and his followers. It remains true, however, that Rousseau and his contemporaries displayed a keen sociological feeling when they understood that cultural attitudes and elements such as ‘contract’ and ‘consent’ are not the result of secondary process, as claimed by their opponents; they are culture’s raw materials, and it is impossible to conceive a political or social organization in which they would not already be present” (Lévi-Strauss, 1944c:59)⁷². Todavia, se este é o baldrame da socialidade, sua substituição pelo domínio e pela coerção patenteia-se antissocial: transformando sua gônada num manancial escuso de poder, o autocrata demonstraria que “[...] o princípio de uma autoridade exterior e criadora de sua própria legalidade é uma contestação da própria cultura [...]” (Clastres, 1974:61). Neste (des)governo novo, “[...] a atividade unificadora da função política se exerceria, não a partir da estrutura da sociedade e conforme ela, mas a partir de um mais além incontrolável e contra ela [...]” (Clastres, 1974:61). Resta saber que estranhos prodígios presidiriam à gênese destas disposições, quais benefícios derivariam de eventos tão aziagos. Seria Lévi-Strauss um clastreano *avant*

⁷² O chefe é anterior ao grupo (Lévi-Strauss 1944c:51), o consenso à sociedade. Pode a sombra preceder seu corpo? O sujeito que *consente*, ao acordo que o constitui? “[...] seria necessário que o efeito pudesse tornar-se causa, que o espírito social – que deve ser a obra da instituição – presidisse à própria instituição, e que os homens fossem antes da lei o que deveriam tornar-se depois dela” (Rousseau, 1978:58-59)?

la lettre e o advento do Estado aqui, de fato, um cataclismo insondável? Ou dir-se-ia que, a exemplo de Morgan, considera-o fiel à essência do político – desde que seja uma “democracia representativa”? Lowie e Steward, aderentes de uma empresa evolutiva mais conservadora, retificam o tempo à força do cálculo: a servidão é o preço que os homens – alguns deles – pagam por sua emancipação tecnológica. Que importa, então, se a franquia cede à sujeição, a concórdia à conveniência, a consciência à ideologia? Melhor servir no paraíso que reinar no inferno; não há tirano mais inclemente que a natureza. Divago.

Generosidade

“[...] the ideal chief was a paragon of munificence” (Lowie, 1948:74). Interessada e compulsória, requisito protocolar, “generosity is the string constantly struck which makes the general consent to one’s leadership sound clear or out of tune” (Lévi-Strauss, 1944c:54). Neste tocante, conquanto partilhe da míngua comum e perspire sua subsistência – “a chief works like any other Indian [...]” (Nimuendajú, 1939:19) –, cumpre que traga sempre à mão excedentes de comida, ferramentas, armas, adornos, pois, se uma família, o bando ou a comunidade sentem um desejo ou uma necessidade, é para ele que apelam a fim de satisfazê-lo. Seus pertences excitam a “cobiça alheia” e pobre daquele que lhe poupa afagos: “[...] the refusal to give plays about the same part, in this primitive democracy, as the threat to resign followed by a vote of confidence in a modern parliament” (Lévi-Strauss, 1944c:54-55); “a chief who is overbearing or miserly is abandoned by his followers” (Métraux, 1946:463). Para ser pródigo em bens deve-se antes possuí-los – óbvio; mas como obtê-los? Incapaz de explorar outros – “no tributes are paid to him [...]” (Fric & Radin, 1906:388) –, o chefe explora a si mesmo – “[...] he generally works harder than anyone else” (Fric & Radin, 1906:388). Isso não é tudo: onera-lhe uma ampla gama de serviços e eventos públicos – funerais, festins, jogos, cerimônias etc. (Albisetti & Colbacchini 1942:137-141; Lowie 1949a:343-345; Métraux 1946:463; Nimuendajú 1942:10; Nimuendajú 1946:175-178)⁷³. “Ingenuity is but the intellectual

⁷³ Exemplo: “[...] le chef dédiquait les fêtes, les faisait remettre quand son état de santé l’exigeait, et y prenait une part active : une bonne partie du cérémonial lui incombait, et beaucoup de chœurs l’avaient comme *leader* ou comme récitant. Tous les objets, parures ou instruments utilisés dans les danses ou dans les cérémonies religieuses, bien qu’en dehors de leur emploi ils fussent disséminés dans les maisons des différents acteurs, lui

form of generosity. A great deal of skill and initiative are the prerequisites of a good leader”. Entre os Nambikwara, “it is he who makes the [curare] arrow-poison [...]. It is he, also, who makes the rubber ball used in the head-ball games which are played occasionally. The chief must be a good singer and dancer, a merry-maker always ready to cheer up the band and to brighten the dullness of daily life”. “He is constantly engaged in some task [...] and seems to flutter around his band rather than lead it” (Lévi-Strauss, 1944c:55).

Difícil não corar ante tamanho desprendimento; dir-se-ia que, num surto famélico e carente de alternativas, faria de sua vida um donativo derradeiro. Eis a origem da agricultura kaingang: esfomeados, os índios convocam seu dirigente; solícito, ele os instrui a enterrar seu corpo e a cultivá-lo. Dali a três meses, de seu pênis germina o milho, dos testículos, feijões, de sua cabeça, abóboras (Métraux 1946:473). Noutro mito, após terem descoberto as setas, os Bororo percebem que faltam-lhes plumas timoneiras. Que fazer? Transformado em Arara, o *boe eimigera* comparece ao depeno (Albisetti & Colbacchini 1942:29-30).

Há quem diga tratar-se de um “servo”, uma autoridade opressa cuja insígnia caricata seria a penúria – “[...] pode-se sempre reconhecer o chefe porque ele possui menos que os outros e traz ornamentos mais miseráveis” (Huxley, 1960 *apud* Clastres, 1974:48). Cauteloso, Lowie mitiga: “though the political heads of many tribes [...] perform exactly the same labors as the rank and file, notable exceptions occur even among relatively simple peoples” (1949b:356). *Exempli gratia*, os líderes karajá, isentos de ocupações corriqueiras, devotam-se inteiramente à filantropia e ao governo. Ademais, na ausência desse indulto, caso dos Canela e dos Apinayé, “[...] they are, nevertheless, often entitled to gifts of food and drink [...]” (Lowie, 1949b:357), “[...] receiving a slightly larger share in the distribution of victual” (1939:19). Em síntese, “[...] generally a certain *reciprocity* is assumed as a foregone conclusion” (Lowie, 1949b:356. Grifo meu). Lévi-Strauss concordaria: “[...] consent is the psychological basis of leadership, but in daily life it expresses itself in, and is measured by, a game of give-and-take [...]”, “between him and the group, there is a perpetual balance of prestations, privileges, services and obligations” (Lévi-Strauss,

appartenaient”. “Certains objets rituels, d’ailleurs, ne peuvent être confectionnés que par le chef” (Lévi-Strauss, 1936:284).

1944c:59). O ônus da liderança nambikwara tem por gratíssima contrapartida uma afluência de mulheres; seu direito exclusivo, “plural marriage is [...] a technical prerequisite of chieftainship [...]” (Lévi-Strauss, 1944c:61), “[...] the functional device placed at the chief’s disposal by the group to enable him to carry his exacting duties” (1944c:58). Predominantemente monogâmicos, os chefes jê-bororo ignoram esse privilégio. Contudo, ao descrevê-los, nossos jê-ólogos ressaltam menos sua docilidade face à “exploração intensiva” (Clastres 1980:188), o fornecimento mandatário de proventos – *sobretrabalho* –, que à execução de outros afazeres e – sutil diferença – à “simples” posse do atributo em foco. Discretamente, Lowie e seus colegas parecem sugerir que os chefes devem ao grupo, sobretudo, a própria generosidade – e seu complemento, a equidade –, ou ainda, uma imagem *exemplar*⁷⁴. Em virtude disso, creio, concedem ao aspecto distributivo desta qualidade uma ênfase que Clastres reservará à produção – e não consideram as mercadorias abiscoitadas dos brancos irrelevantes ao “problema colocado” (Clastres 1980:185-186)⁷⁵. Quanto às “outras tarefas” e “serviços públicos” mencionados, em geral, prerrogativas cerimoniais, mais que obrigações extenuantes, constituiriam autênticos tesouros, “[...] incorporeal property, matters of great importance to the aborigines” (Lowie, 1949b:357), embora, “to our standards”, desprovidos de valor utilitário. Nesse quesito, chefes são reputados “[...] wealthy par excellence [...]” (Lowie, 1949b:357). Por fim, no que concerne aos “emblemas de dignidade”, nada há que se compare às extravagâncias andinas; à semelhança da dignidade em pauta, são modestos – porém, não irrisórios. “A newly appointed *Sherente* chief thus receives a decorated bow, a sheaf of arrows, three staff-clubs, and for public appearances a ceremonial lance” (Lowie, 1949a:341). Por sua vez, os Bororo – na verdade, os *tugaregue*, metade alterna àquela dos *baaddagebague* – presenteiam-lhes com “numerosos ornamentos”, entre os quais o *ika* e o *panna*, instrumentos de sopro cuja melodia embala os momentos agudos da vida social (Albisetti & Colbacchini 1942:137-141).

⁷⁴ Manifestação superlativa de exigências ordinárias, a posição do líder não é a única a excluir acúmulos privados. Os Karajá explicam: “a wealthy man has everything – axes, knives, pots; the poor man has nothing. He goes to the rich man and says, ‘Give me a pot or an ax’. The wealthy man is *obliged* to give it to him” (Krause, 1911:324 *apud* Lowie, 1949b:357. Grifo meu).

⁷⁵ Na realidade, relatam episódios em que o acesso a essas primícias estrangeiras prova-se decisivo. Assim Ambrosetti (1895:310-312) elucida a súbita ascensão de um jovem líder kaingang e Nimuendajú (1939:14-15), o efeito conjuntivo das expedições comerciais de Matúk, chefe apinayé, junto às autoridades brasileiras.

“Can it be said, from the native point of view, that the prize is worth the trouble?” (Lévi-Strauss, 1944c:58).

Talento oratório

“A third attribute of civil leadership is the gift of oratory [...]” (Lowie, 1948:75). Pois bem, a que exercício submete-se tal dom? Que diz o chefe, ou melhor, *desdiz*? Palavras de ordem; e, no entanto, a fala é o meio de que dispõe para realizar sua função cardinal, “[...] to maintain customary law [...]” (Nimuendajú, 1946:161), “to forestall disputes and crimes by instruction, admonition [...]” (Nimuendajú, 1942:82). Seus lábios acastelam as “good old ways” (Lowie 1949a:344) e nem a mais prolífica verve autoriza-o transpor a fronteira entre comando e conselho – “judicial functions in a strict sense are rare, for legal procedure as a rule lacks the formalities typical of African Negroes. What some writers attribute to the chief under this head for the most part coincides with his duties as a peacemaker and involves no means for enforcing a verdict” (Lowie, 1949a:344).

Aparentemente, tudo se passa ao agrado de Clastres: “forçando o chefe a mover-se somente no elemento da palavra, isto é, no extremo oposto da violência, a tribo se assegura de que todas as coisas permanecem em seu lugar, de que o eixo do poder recai sobre o corpo exclusivo da sociedade [...]” (1974:172). Fiduciário de um discurso que não lhe pertence e que apenas restitui a seu proprietário, “a sociedade”, ele seria o títere de um peculiar espetáculo no qual o ventríloquo é, simultaneamente, a audiência⁷⁶ – e uma audiência bastante relapsa. De modo que, quando em sua arenga cotidiana exalta e repercute as tradições, “[...] não há silêncio, cada qual tranqüilamente continua, como se nada houvesse, a tratar de suas ocupações. [...] ninguém presta atenção [...]” (Clastres, 1974:171) – exceto os Jê-Bororo. “One curious prerogative and custom of the chieftain deserves especial mention, both from its peculiarity and from its exemplification of the extent of his power, – the night orders. Every evening after sunset he goes before the *Babito* [men’s house] where all the men are assembled, the women and children remaining in the family houses, and, singing, gives his commands. The whole village *listens*

⁷⁶ “Da boca do chefe saem, não as palavras que sancionariam a relação de comando-obediência, mas o discurso da sociedade sobre si mesma [...]” (Clastres, 1980:149).

attentively, while the men give expression to their feelings by accompanying those parts that they like with whistling. The singer always begins his commands with a religious chant, in a language not easily understood by even the Bororos. He then recounts some hunting trips, describes a journey or some subject of general interest and ends with definite commands to each persons of the village, regulating his work for the next day” (Fric & Radin, 1906:388. Grifos meus)⁷⁷. Nesse uso pouco criterioso dos termos “comando” e “ordem” ausculta-se uma dissonância – amplifiquemo-la. Menos nostálgico⁷⁸ que seu congênere clastreano, o chefe jê-bororo enuncia pragmáticas, empreende a organização social, *governa*: estabelece quando e para onde transportar a aldeia; escolhe os trajetos fixando etapas, paradas e duração de viagens; decide expedições de caça, pesca, coleta; indica terras e plantios conforme as possibilidades sazonais; determina a política com relação a vizinhos indígenas e brancos etc. (Lévi-Strauss 1944c:52-55, 1936:283-285; Lowie 1946c:427-429, 1949a:343; Albisetti & Colbacchini 1942:137-141; Métraux 1946:463). E já que nenhuma “Lei ancestral” (Clastres 1980:204) versa espontaneamente sobre tais matérias, é preciso versá-la – dentre os percursos viáveis, segue-se um, obstáculos provocam desvios e exigem-se resultados. Escorado em sua argúcia extraordinária⁷⁹, cabe-lhe fazer convergir as circunstâncias e o saber convencional – bem como *persuadir* os seus do “programa” assim proposto (Lévi-Strauss 1955:294) –, tarefa que, oscilando entre prescrição e performance, abre-se ao improvisado, à criatividade e permite que imprima sua marca no destino do grupo. Não que lhe seja dado “[...] substituir a lei da comunidade pela lei de seu desejo”

⁷⁷ “On many evenings [...] I saw the chief assemble the village. Stepping in front of the semicircle and resting his hands on the ceremonial lance while rocking his body back and forth, he would impressively and vividly harangue the crowd for possibly an hour. Usually he began by circumstantially explaining the half-forgotten ceremonial of some festival to be celebrated. There followed a lengthy admonition, supported by visionary experiences, to preserve ancient usage. In conclusion he would urge all to live in peace and harmony [...]. The people would *listen attentively* [...]” (Nimuendajú, 1942:15. Grifos meus)

⁷⁸ “Nossos avós se sentiram bem vivendo como viviam. Sigamos seu exemplo e, dessa maneira, levaremos juntos uma existência tranqüila”. Eis mais ou menos a que se reduz um discurso de chefe” (Clastres, 1974:171).

⁷⁹ Conquanto não seja o portador de mistérios e revelações sagrados – um sacerdote – ou o emissário de agentes sobrenaturais – um xamã –, ele é, à sua maneira, um sábio e diverge do vulgo. O conhecimento – sua *generosa* transmissão e atualização por meio da palavra e da conduta – constitui seu dever. “He must have a perfect knowledge of the territories haunted by his and other groups, be familiar with the hunting grounds, the location of fruit-bearing trees and the time of their ripening, have some idea of the itineraries followed by other bands, whether hostile or friendly. Therefore, he must travel more, and more quickly, than his people, have a good memory, and sometimes gamble his prestige on hazardous contacts with foreign and dangerous people” (Lévi-Strauss, 1944c:55). De vero, ciência alguma lhe compete exclusivamente; todavia, quando o grupo incerto dirige-lhe uma dúvida é melhor que tenha boa resposta em mente se deseja evitar o descrédito.

(Clastres, 1980:204), todavia, não se trata de um *re*-agente servil, mero executor de vontades gerais preexistentes e diáfanas. A jê-ologia, em especial Lévi-Strauss, planeia uma matriz dialógica: “[...] as relações políticas reduzem-se a uma espécie de arbitragem entre, de um lado, os talentos e autoridade do chefe, e de outro, o volume, a coerência e a boa vontade do grupo; todos esses fatores exercem uns sobre os outros uma influência *recíproca*” (1955:297. Grifo meu). Novamente: “a importância do bando, seu aspecto mais ou menos permanente durante um período dado dependem do talento de cada um desses chefes para manter seu nível e melhorar sua posição. O poder político não se afigura como o resultado das necessidades da coletividade; é o próprio grupo que recebe seus caracteres – forma, volume, origem até – do chefe potencial que lhe preexiste” (Lévi-Strauss, 1955:291). O “talento oratório”, poder-se-ia dizer, consiste, aqui, da prática de saberes cuja eficácia manifesta-se na conversão do discurso em ações coletivas, na *indução* de estados de coletividade: “[...] o chefe aparece como a causa do desejo do grupo de se constituir enquanto grupo, e não como o efeito da necessidade já sentida por um grupo constituído, de uma autoridade central” (Lévi-Strauss, 1955:292).

Poligamia?

Segundo Clastres, o cômputo de Lowie subtrairia à chefia ameríndia um de seus traços essenciais, a saber e adicionar: “[...] quase todas essas sociedades [...] reconhecem a poligamia; mas quase todas também a reconhecem como privilégio mais freqüentemente exclusivo do chefe” (1974:49-50). Quase? Papel e lápis em punho, à matemática: “se se retém a cifra aproximativa, mais provável, de um total de mais ou menos duzentas etnias para toda a América do Sul, percebe-se que, sobre este total, a informação de que podemos dispor estabelece formalmente uma estrita monogamia apenas para uma dezena de grupos: são por exemplo os Palicur da Guiana, os Apinayé e os Timbira do grupo Jê, ou os Yagua do norte da Amazônia. Sem conferir a esses cálculos uma exatidão que certamente não possuem, eles são indicativos de uma ordem de grandeza: apenas um vigésimo das sociedades indígenas pratica a monogamia rigorosa. Isso quer dizer que a maioria dos grupos reconhece a poliginia e que esta é quase continental em sua extensão” (Clastres, 1974:50-51). Com efeito, “the *Timbira* and *Northern Cayapó* are absolutely

monogamous” (Lowie, 1946b:492), bem como os Kaingang de Palmas – entre os *Aweikoma Caingang* de Jules Henry, “[...] 60 percent of all marriages are monogamous, a fair proportion of the remainder being polyandrous” (Métraux, 1946:464); os demais grupos kaingang, os Bororo e os Xerente raramente licenciam a poliginia – sororal – e só os primeiros vinculam-na ao chefe, estendendo-a também aos velhos, aos bons caçadores e a guerreiros célebres (Métraux 1946:464; Lowie 1946c:430, 1946b:492). Mereceriam os Jê-Bororo um “estudo especial”⁸⁰? Lacônico no que diz respeito à difusão da prática no universo ameríndio, Lowie atém-se à seguinte observação: “polygamy is less frequent than in Africa; and where it occurs it is usually more restricted”; e especula: “in essentially democratic communities monogamy may be expected as the dominant form of marriage and is so reported, sometimes even as obligatory” (1949a:314) – prefiguração do harém incaico, aquela *desigualdade* evidenciaria-lhe uma tonificação da chefia, certa maturidade no desenvolvimento do Estado, talvez por isso saliente a “influência” dos líderes nambikwara (Lowie 1948:73). De toda forma, seu modelo não é fruto de um lapso estatístico nem a crítica um alvitre irretorquível da acuidade. Na ciência, como na vida, só se acha o que se procura; em ambos os casos, o caráter minoritário ou majoritário imputado à *isonomia* matrimonial ressoa coações extranumerárias. A calada estratégica de Clastres frente às “exceções” e o trato quantitativo por ele dispensado à querela velam objeções qualitativas que formularei em nome da jê-ologia – admito, como um anacrônico jê-ólogo.

Embora a referida concessão só acarrete graves perturbações em nexos demográficos exíguos – *e.g.*, os bandos nambikwara (Lévi-Strauss 1944c:57-58) –, cabe indagar a troco de quê sustar-se-ia o obstinado igualitarismo ameríndio. Bens e palavras? “Sabe-se [...] que nas sociedades ‘primitivas’ as mulheres são os valores por excelência. Como pretender, nesse caso, que essa troca aparente acione duas ‘massas’ equivalentes de valores, equivalência com a qual deveríamos entretanto

⁸⁰ “Uma ausência sem dúvida causará surpresa: a das numerosas tribos pertencentes ao importante estoque lingüístico jê. A questão decerto não é retomar aqui a classificação do *HSAI* (*Handbook of South American Indians*), que atribui a essas populações um estatuto de ‘Marginais’, ao passo que a sua ecologia, que compreende a agricultura, deveria integrá-los na área cultural da Floresta Tropical. Se isso não é tratado nesse trabalho, é precisamente em virtude da complexidade particular de suas organizações sociais em clãs, múltiplos sistemas de metades, associações etc. Os Jê, por esse motivo, merecem um estudo especial. E, aliás, não é um dos menores paradoxos do *Handbook* o fato de ele associar à ecologia bem desenvolvida da Floresta modelos sociopolíticos muito rudimentares, enquanto os Jê, de tão rica sociologia, estagnariam em um nível claramente pré-agrícola” (Clastres, 1974:67).

contar, se o princípio de reciprocidade trabalha de fato para articular a sociedade com seu poder? É evidente que, para o grupo, que renuncia em proveito do chefe a uma quantidade importante de seus valores mais essenciais – as mulheres –, as arengas cotidianas e os fracos bens econômicos de que o líder pode dispor não constituem uma compensação equivalente” (Clastres, 1974:56). Outras mulheres, amortizadas a prazo? “Certamente as esposas do chefe lhe darão filhas que serão mais tarde esposas potenciais para os jovens do grupo. Mas deve-se considerar que a reinserção das filhas no ciclo das trocas matrimoniais não compensa a poliginia do pai. Com efeito, na maioria das sociedades sul-americanas, a chefia se herda patrilinearmente. Assim, levando-se em conta as aptidões individuais, o filho do chefe, ou em sua falta o filho do irmão do chefe, será o novo líder da comunidade. E, junto com o cargo, ele receberá o privilégio da função, a saber, a poliginia. O exercício desse privilégio anula então, em cada geração, o efeito do que poderia neutralizar, indiretamente, por intermédio das filhas, a poliginia da geração anterior” (Clastres, 1974:56-57). Nada?! “[...] não se trata aqui então de troca, mas de doação pura e simples do grupo ao seu líder, doação sem contrapartida [...]” (Clastres, 1974:57). O círculo se fecha e volvemos a Lowie: “a desigualdade da ‘troca’ é surpreendente: ela só se explicaria no seio de sociedades onde o poder, munido de uma autoridade efetiva, seria por isso mesmo claramente diferenciado do resto do grupo. Ora, é precisamente essa autoridade que falta ao chefe índio [...]” (Clastres, 1974:56).

Fitar a relação chefe-grupo à luz da reciprocidade só a tornaria mais opaca, pondera Clastres (1974:56), e, altercando Lévi-Strauss (1944c), recomenda-nos a análise – como que em *staccato* – de cada um daqueles níveis de prestações e contraprestações, tomados em si mesmos. “É claro que, no que tange às mulheres, a sua circulação se faz num ‘sentido único’: do grupo em direção ao chefe [...]” (1974:56) – a transmissão patrilinear do ofício garantiria o sentido desses deslocamentos no plano diacrônico das gerações sucessivas, reduzindo-o à sincronia⁸¹. “Se nos voltarmos para a esfera econômica [...], perceberemos que os

⁸¹ “A ascensão de um chefe reproduz toda vez a mesma situação; essa estrutura de repetição só se aboliria na perspectiva cíclica de um poder que percorresse sucessivamente todas as famílias do grupo, sendo o chefe escolhido, em cada geração, numa família diferente, até reencontrar a primeira família, inaugurando assim um novo ciclo”. Mas, “na maioria das sociedades sul-americanas”, “quase sempre”, “[...] o cargo é hereditário”

bens sofrem o mesmo tratamento: é unicamente do chefe em direção ao grupo que se efetua o seu movimento” (Clastres, 1974:57)⁸². Quanto ao estatuto dos pseudo-câmbios linguísticos, “[...] a palavra é, mais que um privilégio, um dever do chefe [...]” (Clastres, 1974:58); “[...] para dizê-lo de outra maneira, as sociedades indígenas não reconhecem ao chefe o direito à palavra porque ele é o chefe: elas exigem do homem destinado a ser chefe que ele prove seu domínio sobre as palavras. Falar é para o chefe uma obrigação imperativa [...]” (Clastres, 1974:170-171). Mordaza às avessas, sua sofisticação retórica consistiria do artifício de “não diz[er], muito prolixamente, nada” (Clastres 1974:171), em suprimir as dimensões *inter-locutória* e *performativa* da linguagem (Prado Jr., Leirner & Toledo 2004:15), desviá-la de sua função imanente, a comunicação (Clastres 1974:62) – *parler la Langue sans la Parole*. Palavras vazias, escuta surda, fluxos de signos dessignificados; em seus discursos, lembremos, o único silêncio que se ouve seria o seu: ecos, as antimensagens por ele veiculadas nunca são as suas próprias, reverberam os desejos explícitos do grupo, as normas legadas pelos antepassados⁸³.

Uma constatação impõe-se: “[...] essa trindade de predicados – dom oratório, generosidade, poliginia – ligados à pessoa do líder concerne aos mesmos elementos cuja troca e circulação constituem a sociedade como tal, e sancionam a passagem da natureza para a cultura. É inicialmente pelos três níveis fundamentais da troca de bens, de mulheres e de palavras que se define a sociedade; e é igualmente por referência imediata a esses três tipos de ‘sinais’ que se constitui a esfera política

(Clastres, 1974:57). Além de assegurar o efeito disruptivo da poliginia, “a hereditariedade do cargo político é um sinal suficiente da permanência da estrutura social no tempo”, “[...] traduz justamente a vontade do grupo de manter sua unidade espaço-temporal” (Clastres, 1974:85). Novamente desponta a inconstância jê-bororo, seu desapareço para com as “unidades”, sua minoridade – a divergência jê-ológica.

⁸² “As sociedades indígenas são com efeito raramente obrigadas a prestações econômicas para com o seu líder [...]. Com exceção de certas sociedades no noroeste da América do Sul, os privilégios da chefia não estão realmente no plano material, e apenas algumas tribos fazem da ociosidade a marca de um estatuto social superior [...]”. “De qualquer modo, a maioria dos líderes indígenas está longe de oferecer a imagem de um rei ocioso: bem ao contrário, o chefe, obrigado a responder à generosidade que dele se espera, deve incessantemente preocupar-se em encontrar presentes para oferecer à sua gente” (Clastres, 1974:57-58). Que seja. Mas e as ofertas de alimento e bebida as quais tem direito os chefes canela e apinayé? Os adereços e apetrechos cerimoniais que os Bororo e Xerente dão aos seus? As riquezas incorpóreas aludidas por Lowie? Exceções...

⁸³ “O discurso do chefe é legítimo por dizer a tradição (e, sendo assim, ele não possui evidentemente nenhum monopólio) – respeitemos as normas ensinadas pelos Antepassados! não alteremos em nada a ordem da Lei! –, é legítimo por dizer [...] a Lei que se compromete a garantir a liberdade dos homens contra a dominação. Titular do posto de porta-voz da Lei ancestral, o chefe não pode dizer mais que isso [...]” (Clastres, 1980:204). Através dele, a sociedade primitiva, desdizendo-o, se diz totalidade una, autoproclama-se indivisa e vontade de conservar-se indivisa.

das sociedades indígenas. O poder relaciona-se portanto aqui (na medida em que se reconhece a essa concorrência um valor outro que não o de uma coincidência sem significação) com os três níveis estruturais essenciais da sociedade, isto é, com o próprio cerne do universo da comunicação” (Clastres, 1974:55). Contudo, o caráter excepcional dessa relação decorre aí justamente da *unidirecionalidade* comum ao triplo-movimento daqueles “signos” fundamentais que, eludindo a troca, lançaria a chefia à antípoda da socialidade. “Uma relação original entre a região do poder e a essência do grupo se desvenda então aqui: o poder mantém uma relação privilegiada com os elementos cujo movimento recíproco funda a própria estrutura da sociedade; mas essa relação, negando-lhes um valor que é de troca ao nível do grupo, instaura a esfera política não apenas como exterior à estrutura do grupo, mas bem mais como negando esta: o poder é contra o grupo e a recusa da reciprocidade como dimensão ontológica da sociedade é a recusa da própria sociedade” (Clastres, 1974:58-59). Intuindo essa ameaça, os selvagens, previdentes, teriam descoberto nas condições de possibilidade da instituição política o meio improvável de cessar seu desdobramento nefasto: “[...] para que um aspecto da estrutura social possa exercer qualquer influência sobre essa estrutura, é preciso, no mínimo, que a relação entre esse sistema particular e o sistema global não seja inteiramente negativa. É com a condição de ser de alguma forma imanente ao grupo, que a função política poderá manifestar-se de maneira efetiva. Ora, nas sociedades indígenas, essa função política está excluída do grupo, e até mesmo o exclui: é portanto na relação negativa mantida com o grupo que se enraíza a impotência da função política [...]” (Clastres, 1974:59); “[...] é por isso que se nomeia chefe o homem no qual se quebram a troca das mulheres, das palavras e dos bens” (Clastres, 1974:62). Da transcendência do poder forjam-se as barras de seu claustro, ainda que, para mantê-lo cativo e no ato mesmo de seu enclausuramento, seja preciso, contra ele, exercê-lo: “[...] se as sociedades primitivas são sociedades sem órgão separado do poder, isso não significa porém que sejam sociedades sem poder [...]” (Clastres, 1980:190). Ao rechaçar tal cisão, são elas que, detendo-o, exercem-no sobre o chefe – tanto é que, como sói ser, a relação entre ambos assumiria a figura inequívoca da *dívida*, uma dívida infinita de bens e palavras do líder para com sua comunidade. “Os que detêm o poder, em qualquer sociedade, marcam sua realidade e provam que o exercem

impondo aos que se submetem o pagamento do tributo. Deter o poder e impor o tributo é a mesma coisa, e o primeiro ato do déspota consiste em proclamar a obrigação de pagá-lo. *Signo e verdade do poder*, a dívida atravessa de ponta a ponta o campo do político, ela é imanente ao social como tal. Vale dizer que, como categoria política, ela oferece o critério seguro pelo qual avaliar o ser das sociedades. *A natureza da sociedade muda com o sentido da dívida*. Se a relação de dívida vai da chefia para a sociedade, é que esta permanece indivisa, é que o poder é restringido pelo corpo social homogêneo. Se, ao contrário, a dívida vai da sociedade para a chefia, é que o poder separou-se da sociedade para concentrar-se nas mãos do chefe, é que o ser doravante heterogêneo da sociedade contém a divisão em dominantes e dominados” (Clastres, 1980:191)⁸⁴.

Problema – posto – à parte, os Jê-Bororo, seres incertos, constituiriam, talvez, um resíduo classificatório situado em algum ponto entre os tipos primitivo e civilizado – respectivamente, *contra* e *com* Estado. Nessas sociedades, a relação chefe-grupo, oscilante, apresenta uma ambivalência que nos impediria de discernir, segundo o “seguro” critério proposto, o *locus* do poder. No entanto, como no modelo clastreano não há lugar para experiências transicionais⁸⁵, resta-lhes o lugar nenhum das aberrâncias. De certo, anuem Clastres e a jê-ologia, as chefias jê-bororo

⁸⁴ O chefe é aquele que deve obedecer? “Em nossos países, é o contrário; é a sociedade que tem obrigações em relação a quem comanda, enquanto o chefe não tem nenhuma. E por que o chefe que comanda, o déspota, não tem nenhuma obrigação? Porque ele tem poder, obviamente!”. “Na sociedade primitiva, é exatamente o contrário. Somente o chefe tem obrigações [...]” (Clastres, 1974:253). Por que tornar-se chefe? “Em primeiro lugar, é preciso haver um chefe” (Clastres, 1974:254). “Uma sociedade que não tivesse líder, um sujeito que fala, seria incompleta, no sentido de que é preciso que a figura do poder possível (isto é, o que a sociedade quer impedir), o lugar do poder, não sejam perdidos. É preciso que esse lugar seja definido. É preciso alguém do qual se possa dizer: ‘Aí está, o chefe é ele, e é precisamente ele que impediremos de ser o chefe’. [...] se não houver essa figura que ocupa o lugar do poder possível, não se pode impedir que o poder se torne real. Para impedir que o poder se torne real, é preciso montar uma armadilha desse lugar e ali pôr alguém, e esse alguém é o chefe” (Clastres, 1974:257). Mas, sem querer ser chato, o que o atrairia a essa armadilha? “Prisioneiro de seu desejo de prestígio, o chefe selvagem aceita submeter-se ao poder da sociedade e à regra da dívida que todo exercício do poder institui. Pegando o chefe na armadilha de seu desejo, a tribo garante-se contra o risco mortal de ver o poder político separar-se dela para voltar-se contra ela [...]” (Clastres, 1980:190). Não obstante, se o prestígio é, obviamente, uma prisão, que espécie de vocação é a chefia? Clastres poderia servir-se de Lévi-Strauss, fazendo-lhe coro num estranho apelo à natureza: “[...] there are chiefs because there are, in any human group, men who, unlike most of their companions, enjoy prestige for its own sake, feel a strong appeal to responsibility, and to whom the burden of public affairs brings its own reward. These individual differences are certainly emphasized and ‘played-up’ by the different cultures, and to unequal degrees. But their clear-cut existence in a society as little competitive as the Nambikuara strongly suggests to my mind that their origin itself is not cultural. They are rather part of those psychological raw materials out of which any given culture is made” (Lévi-Strauss, 1944c:61).

⁸⁵ “A ruptura no sentido de circulação da dívida opera entre as sociedades uma partilha tal que ela é impensável na continuidade: não há desenvolvimento progressivo, não há figura do social intermediária entre a sociedade não dividida e a sociedade dividida” (Clastres, 1980:191).

carecem de potência efetiva – senão mais, tanto quanto as tupi-guarani ou dos povos da Floresta Tropical. Não obstante, tal resultado não se poderia buscar na exterioridade de uma fratura total, aqui ausente, dos ciclos de troca: na recepção que tais grupos com-*cedem* aos parlatórios de seus líderes vislumbra-se um gesto comunicativo cujo conteúdo escapa à mera reiteração, à unilateralidade da dívida; impossível ignorar uma – assimétrica? – bidirecionalidade nos bens e nas prerrogativas cerimoniais apropriados pelos chefes; enfim, falta à poliginia, nas instâncias em que aparece, o anteparo patrilinear que certificaria sua negatividade. Por outra, não é que se trate, para os jê-ólogos, sobretudo, para Lévi-Strauss, apenas de uma posição delével num contínuo indiferenciado de reciprocidade.

Lévi-Strauss, é bem verdade, recusaria a análise de “[...] cada signo segundo seu próprio circuito [...]” (Clastres, 1974:58) – *lise* excessiva – e cruza-os: “o chefe tem o poder, mas deve ser generoso. Tem deveres, mas pode conseguir várias mulheres. Entre ele e o grupo estabelece-se um equilíbrio eternamente renovado de [...] serviços e obrigações” (Lévi-Strauss, 1955:298). Ademais, assevera que, além de compensação moral e sentimental à penosa ocupação – estímulo psicológico, prêmio vocacional –, a poliginia aparelha o líder no cumprimento de suas tarefas⁸⁶; todavia, a função, por assim dizer, econômica deste aditivo nupcial é subsidiária e longe estamos da ideia de um intercâmbio banal de fêmeas por utilidades. Se “Malinowski is right when he points out that the chief-commoners’ relationship, as every relationship in primitive society, is based on reciprocity”, “in the first case, however, the reciprocity is not of the same type as in the others” (Lévi-Strauss, 1944c:59). Em qualquer sociedade humana – primitiva ou civilizada – atuariam constantemente dois ciclos distintos de reciprocidade: a cadeia de prestações individuais ligando os membros isolados do grupo e a relação que vincula o grupo a seu(s) governante(s). Longas citações são o fado deste trabalho: “taken in its broadest sense, the incest prohibition means that everybody in the group is obliged to deliver his sister or daughter to an individual; and, conversely, is entitled to

⁸⁶ À revelia do procedimento por ele mesmo preconizado, Clastres subscreve Lévi-Strauss, pois, além de seu aspecto formal de dádiva pura e simples, destinada a colocar o poder como ruptura da troca – papel que o celibato poderia perfeitamente desempenhar –, “[...] a poliginia dos chefes revela-se como uma necessidade no sentido de constituir para eles o principal meio de agir como líderes: a força de trabalho das esposas suplementares é utilizada pelo marido a fim de produzir os bens de consumo excedentes que ele distribuirá à comunidade” (Clastres, 1980:186). Colapsando um sobre o outro dois dos níveis isolados, esta “função positiva” da poliginia não suscita, exatamente, a categoria rejeitada por Clastres – a troca, a reciprocidade?

receive his wife from the latter (whether from the same man, as in exchange-marriage, or from a different one)". "This may be called qualitative reciprocity; but incest prohibition also provides the basis for a quantitative reciprocity". "How does the preceding apply to the Nambikuara? If they had cross-cousin marriage associated exclusively with monogamy, there would be a perfectly simple system of reciprocity (from the individual's point of view) both qualitative and quantitative. This theoretical formula is, however, upset by the chief's privilege to polygamy. The withholding of the simpler rule, in favor of the chief, creates for each individual an element of insecurity which would otherwise not exist. Let us state this in other terms: the granting of polygamous privilege to the chief means that the group has exchanged *individual elements of security* resulting from the monogamous rule for *collective security* provided by leadership. Each man receives a wife from another man, but the chief receives several wives from the group. In exchange, he offers to guarantee against need and danger, not to the individuals whose sisters or daughters he marries; not to those who will be deprived of a spouse by his polygamous right; but to the group, taken as a whole. For it is the group, taken as a whole, which has withheld the common law in his favor" (Lévi-Strauss, 1944c:60)⁸⁷.

Paradoxo familiar submetido a giro caleidoscópico: o espírito social – que deveria presidir à instituição – surge como obra da instituição; o grupo só constitui-se *qua* grupo – “as a whole” – na troca *excrecente* que o estabelece e a seu chefe⁸⁸. Ao *suspender* a monogamia em prol deste, assim introduzindo os tais “elementos individuais de insegurança” – uma desarmonia no *sex ratio* –, o grupo cria para si a necessidade do vínculo comunitário, *decide* sua existência, (trans)forma-se de uma

⁸⁷ O autor prossegue num tom bastante morganiano: “the preceding considerations may have some bearing upon the theory of plural marriage; but, most of all, they remind us that the interpretation of the State, conceived as a security system, recently revived by discussions about a national insurance policy (such as the Beveridge plan and others) is not a modern development. It is a return to the basic nature of social and political organization” (Lévi-Strauss, 1944c:60-61) – será um renascimento? No mais – atenção, Lowie! –, quanto à contribuição ao estudo do casamento plural: “a poligamia não contradiz [...] a exigência da distribuição equitativa das mulheres, mas apenas superpõe uma regra de distribuição a outra. Com efeito, a monogamia e poligamia correspondem a dois tipos de relações complementares, a saber: de um lado, o sistema de auxílios prestados e de auxílios recebidos que liga entre si os membros individuais do grupo; de outro lado, o sistema de auxílios dados e recebidos, que liga entre eles o conjunto do grupo e seu chefe. Este paralelismo pode tornar-se tão aparente que nas ilhas Trobiand, por exemplo, o chefe recebendo uma mulher de todos os subclãs, é tratado como uma espécie de ‘cunhado universal’. A finalidade política e a prestação do tributo não são mais do que um caso particular da relação especial que nessa região do mundo estabelece uma obrigação entre o irmão da mulher e o marido de sua irmã” (Lévi-Strauss, 1949:82).

⁸⁸ O velho Lévi-Strauss diria ao jovem: anterior aos termos que associa e aparta, é a relação que possui primazia lógica.

“coleção de indivíduos” e elos atomizados – matéria disforme – em *uma* sociedade (Lévi-Strauss 1944c:60). Curiosamente, tudo se passa como se a reciprocidade qualitativa só se aplicasse ao ambiente definido por sua reaplicação – *desaplicação* – quantitativa: o limiar da chefia. A exceção poligínica visaria não o controle ou neutralização de um (não-)poder – extirpá-lo –, mas, antes de tudo, traçar o duplo-limite, fim e princípio, do ente coletivo, o âmbito particular e discreto de sua vigência, sua validade. Das entranhas faz-se pele: o grupo não possui outra vida além daquela que consegue capturar dentro de si por exclusão. Da pele fazem-se entranhas: a chefia, instituída por elisão do *socius* – “suspensão do direito comum” – e (re)capturada fora, ao invés de meramente excluída, inscreve no corpo político a exterioridade que o anima. Mais que bens, serviços e palavras, ou melhor, através destes, o grupo obtém de seu líder um ser; quanto a este, mais que mulheres, é lhe entregue uma agência desse ser, uma porção de seu devir – *prestígio* –, pois representar a sociedade é constituí-la.

Estas cabriolas remetem-nos à noção de governo como relação mediata da sociedade consigo mesma. Ora, como todos os mediadores, este também não se limita a distinguir os polos mediados, o que está dentro do que está fora, nem encontra-se inteiramente ali – onde Clastres pressupõe – ou acolá – onde Clastres supõe que Lévi-Strauss o localize –, mas no interstício poroso – *ambíguo* – a partir do qual interno e externo entram em relação, confundem-se e, incessantemente, (re)circunscvem-se. É por isso que nomeia-se chefe não o homem no qual se quebrariam as trocas recíprocas, mas no qual estas, diferentes e diferidas, projetam-no, à guisa de margem, como outrem imanente – interno-externo, externo-interno – perante o qual se afirma, ou denega, um Nós.

(Contra-)Objeção anexa, mais uma de Clastres a Lévi-Strauss, ainda a propósito da reciprocidade: este aspecto centrípeto da socialidade seria, por si só, estranho ao descontínuo primitivo, cravejado de sociedades autárquicas, autossuficientes e belicosas. “Sociologia sem sociedade”, o estruturalismo, qual faca cega, macera o humano, a passagem da Natureza à Cultura, permanecendo, porém, inadequado a talhes delicados. Ao mestre, com carinho: “o que é evacuado, apagado do discurso estruturalista (essencialmente o de Lévi-Strauss: pois, salvo alguns discípulos mais ou menos hábeis, capazes de ser no máximo um sub-Lévi-Strauss,

quem são os estruturalistas?), aquilo de que esse discurso não pode falar, porque não é feito para isso, é da sociedade primitiva concreta, de seu modo de funcionamento, de sua dinâmica interna, de sua economia e de sua política” (Clastres, 1980:214)⁸⁹. Clastres imagina que, salvo a intromissão de algo que o interrompa e organize, o imperativo da troca impelir-nos-ia a uma troca de todos com todos – este algo é a dívida, num plano, e a guerra, noutro, “[...] dimensões igualmente essenciais da vida social. Pois se a reciprocidade, em certo sentido, pode ser tida como fundadora do social, em outro, não é absolutamente suficiente na constituição dos grupos humanos: sem ruptura da reciprocidade não se forma uma sociedade concreta. Sob esse ponto de vista, a troca, em sua figura primordial da proibição do incesto, distingue o homem da natureza; sob outro ponto de vista, a ruptura da troca distingue grupos humanos entre si” (Goldman & Lima, 2001:299-300). Em suma, a teoria lévistaussiana padeceria da vaga de um mecanismo sociológico instituinte. Entretanto, não seria esta a função precípua da reciprocidade qualitativa, da instituição do governo: delimitar, politicamente, a substância social da comunidade?

O enleio requer uma digressão.

* * *

Em primeiro lugar, e é bom que se diga, o pleito clastreano à reabilitação do “fenômeno guerreiro”⁹⁰ era, à época, completamente legítimo – seria ainda mais se

⁸⁹ “Para que servem as relações de parentesco nas sociedades primitivas? O estruturalismo pode apenas fornecer uma única resposta, maciça: para codificar a proibição do incesto. Essa função do parentesco explica que os homens não são animais, não mais do que isso: ela não explica de que maneira o homem primitivo é um homem particular, diferente dos outros, de que maneira a sociedade primitiva é irreduzível às outras”. “É no terreno da mitologia que se situa o outro grande êxito de Lévi-Strauss” (Clastres, 1980:215). “Qual a condição para que sua análise possa se desenvolver? A de que os mitos constituam um sistema homogêneo, a de que os mitos ‘se pensem entre si’, como diz o próprio Lévi-Strauss. Os mitos têm portanto relação uns com os outros, eles são pensáveis. Muito bem. Mas o mito (tal mito particular) limita-se a pensar seus vizinhos para que o mitólogo possa pensá-los todos juntos? Seguramente não. Aqui também, a concepção estruturalista abole, de uma maneira particularmente clara, a relação com o social: é a relação dos mitos entre si que é desde o início privilegiada, por elisão do lugar de produção e invenção do mito, a sociedade. Que os mitos se pensam entre si, que sua *estrutura* seja analisável, não há dúvida, e Lévi-Strauss oferece prova brilhante; mas isso, de certo modo, é secundário: pois *eles pensam primeiramente a sociedade* que se pensa neles, e aí reside [valei-me, Deus!] sua *função*” (Clastres, 1980:215-216).

⁹⁰ “Se o leitor curioso, ou o pesquisador em ciências sociais, limitar-se [...] ao discurso etnológico ou, mais precisamente, à inexistência de um tal discurso sobre a guerra primitiva, deduzirá, com razão, que (salvo algumas anedotas secundárias) a violência não figura no horizonte da vida social dos selvagens, que o ser social primitivo se desenvolve fora do conflito armado, que a guerra não pertence ao funcionamento normal, habitual das sociedades primitivas. A guerra é assim excluída do discurso da etnologia [...]” (Clastres, 1980:231).

infectivasse a oposição entre guerra e as múltiplas querelas enfeixadas pelo rótulo *separatismo-faccionalismo*. Em seu tentame, Clastres confunde dois tipos diversos de violência, ou seja, cuja diversidade intuía-se: um sobre o qual, de fato, pouco se falava cá nas Terras Baixas; outro do qual falava-se incansavelmente – silêncio e verborragia solidários. Métraux baliza as diferenças: “the two predominant types of warfare among South American Indians coincided roughly with the two principal cultural divisions of the continent. In the high culture area of the Andes imperialistic wars were waged to subdue and occupy vast regions. The more primitive Indian tribes from the Guianas to Tierra del Fuego, on the contrary, raided territories and took loot and captives but, as a rule, they did not seek permanent control over their enemies” (1949b:383). Ademais, “[...] a distinction must be made between the feuds that affected small communities or extended families and actual intertribal wars. In the former, hostilities often ceased when the attacking group considered that it had exacted just retribution for the wrongs that led them to overt hostilities. Intertribal wars, on the contrary, could be far more severe [...]” (1949b:384). Parcamente discutida, a violência como guerra não chegava a ser relevante posto que, afora as raríssimas pelepas intertribais, constituía apanágio das civilizações: “the term ‘warfare’ is perhaps unsuitable to describe the perpetual vendettas between small communities” (Métraux, 1949b:384). Inversamente, rixas e escaramuças eram reportadas e lamuriadas não porque deploráveis fossem quaisquer disposições agressivas, mas porque entre os sub-andinos estas se encontrariam mal direcionadas: não contra estrangeiros – “o inimigo” – e a fim de obter riquezas e território, mas contra vizinhos e parentes, por miudezas. Estava em questão não a ausência ou presença da violência – sem dúvida, havia –, mas aquilo que se ajuizava sua expressão adequada: sociedades sem Estado, sociedades sem guerra – o fratricídio é indigno do nome. Por fim, o discurso a respeito do separatismo – fenômeno *sub-guerreiro* – acresceria à tipologia clastreana⁹¹ uma variante: não era a natureza

⁹¹ Heterogêneo, o discurso etnológico sobre a guerra se desenvolveria segundo três grandes direções: “[...] há sobre a guerra um discurso naturalista, um discurso economista e um discurso relativo à troca” (Clastres, 1980:236).

humana a fonte das deflagrações, mas, sobretudo, uma incauta e patológica artificialização dos mecanismos de integração institucional⁹².

Havia, portanto, excelente razão para que Clastres saudasse a contribuição lévi-straussiana: “a guerra é aí situada claramente no campo das relações sociais [...]” (Clastres, 1980:245). Óbvio que o mestre foi muito além desta constatação trivial: fumigou as fileiras separatistas e, de assalto, solapou o *bunker* que lhes dava guarida, a saber, a presunção de que contendas intestinas e fissões ilustrariam a culminância negativa de uma inépcia política para articulação, senão local, supralocal. *Guerra e comércio entre os índios da América do Sul* (Lévi-Strauss 1942) trazia à tona importantes nexos comerciais, matrimoniais, cerimoniais etc. *entre* grupos e destacava o gosto vivo dos selvagens por itens adventícios. Considerando alguns “costumes inter-tribais” xinguanos, o autor incorre numa formulação que a etnologia contemporânea ainda se põe a desfiar: “[...] Quain assinala o poliglotismo geral que reina em toda a região, e nota que em cada aldeia se encontra sempre um contingente de visitantes pertencentes aos grupos vizinhos”; “já assinalamos as trocas comerciais entre as tribus, que tomam muitas vezes a forma de jogo, tal como o jogo de leilão. Reuniões de luta esportiva têm também lugar entre os membros de diferentes grupos; as aldeias convidam-se reciprocamente na celebração de suas festas. Pode ser que estes convites não tenham somente o valor de um gesto de polidez ou de um apêlo para a abertura de negociações comerciais, mas que apresentem uma verdadeira necessidade ritual. Certas cerimônias importantes, como os rituais de iniciação, parecem, com efeito, que só podem ser celebradas com a cooperação de um grupo vizinho” (Lévi-Strauss, 1942:135). O ponto não era outro senão aquele pertinente ao papel da alteridade na (re)produção “interna” das unidades sociopolíticas. Sob a poeira do mundo hiper-descontínuo das mônadas primitivas mutuamente hostis e repulsivas, Lévi-Strauss entrevia, ao invés de fronteiras rígidas, limiares e liames, redes de socialidade que transpunham – e (re)definiam – as soleiras das aldeias e mesmo linguísticas. Mais: demonstrou que a obstinação marcial “[...] era uma coisa bem diferente do resultado de uma desordem ou da expressão de uma situação

⁹² “Hostilities between groups were prompted not only by real wrongs, such as murders, the kidnapping of women [...], and taunts during drinking bouts, but also by imaginary grievances like suspicion of witchcraft”. “In certain groups the alleged reasons for hostilities and the enemies themselves were less important than the system of values connected with warfare” (Métreaux, 1949b:385). Para mais, reencaminho o leitor ao capítulo passado.

puramente anárquica” (1942:132). “Os ritos antropofágicos [tupinambá, por exemplo] são ligados ao mesmo tempo às idéias mágicas e religiosas e à organização social; eles põem em jogo as crenças metafísicas, garantem a perenidade do grupo e é através deles que se define e se transforma o status social dos indivíduos” (1942:132-133). Desta perspectiva, “[...] uma imagem bem diferente da atividade guerreira se esboça [...] não mais unicamente negativa, mas positiva; não traindo necessariamente um desequilíbrio nas relações entre os grupos e uma crise [crônica], mas fornecendo ao contrário, o meio regular destinado a assegurar o funcionamento das instituições; pondo em oposição, sem dúvida, psicológica e fisicamente, as diversas tribus; mas, ao mesmo tempo, estabelecendo entre elas o vínculo inconsciente da troca, talvez involuntária, mas em todo caso inevitável, dos auxílios recíprocos essenciais à manutenção da cultura” (1942:133). Isso não significa que a guerra seja comércio – ou simplesmente seu avesso, negativo de um positivo; trata-se, antes, de dois modos de positividade. Deve-se, creio, matizar excertos como “[...] conflitos guerreiros e as trocas econômicas não constituem unicamente, na América do Sul, dois tipos de relações coexistentes, mas [...] dois aspectos opostos e indissolúveis, de um único e mesmo processo social” (Lévi-Strauss, 1942:145), ou o polêmico: “as trocas comerciais representam guerras potenciais, pacificamente resolvidas; e as guerras são o resultado de transações mal sucedidas” (Lévi-Strauss, 1942:143). Se o engendramento da vida social demanda embates e oponentes, as guerras são trocas malsucedidas numa acepção bastante peculiar: é imperativo algum insucesso. O argumento é reversível: a troca se afiguraria como guerra malsucedida, já que, por vezes, desponta como sucesso da primeira, como meio de concluí-la, de forçar o parceiro à reciprocidade – “[...] não é de admirar que, uma vez terminada as trocas, um dos grupos parta descontente com o seu quinhão, e, fazendo o inventário de suas aquisições e rememorando seus próprios presentes, acumule durante semanas ou meses um azedume que se tornará cada vez mais agressivo. Frequentemente, parece, as guerras de bandos [nambikwara] não têm outra origem. Entretanto, existem causas completamente diferentes: assim, a vingança de um assassinato, ou um rapto de mulheres” (Lévi-Strauss, 1942:142). Nova torção: a guerra é também agente do comércio, da troca. A captura de mulheres, notório fito expedicionário, não desobriga, em absoluto, o captor de seus afins e pode converter-

se – de “roubo” – num ciclo recém-aberto de dádivas – numa arma de *impor* alianças.

Enfim, que se acuse Lévi-Strauss de tudo, menos da limpidez que lhe imputa Clastres. Caberá ao leitor julgá-lo: “qual é, para Lévi-Strauss, a relação entre guerra e sociedade? A resposta é clara: ‘as trocas comerciais representam guerras potenciais pacificamente resolvidas, e as guerras são o resultado de transações mal-sucedidas’ (p. 136). Portanto, não apenas a guerra se inscreve no campo do sociológico, mas recebe seu ser e seu sentido último do funcionamento particular da sociedade primitiva: as relações entre comunidades [...] são antes de mais nada comerciais, e é do sucesso ou do fracasso desses empreendimentos comerciais que dependem a paz ou a guerra entre as tribos. Não apenas guerra e comércio devem ser pensados na continuidade, mas é o comércio mesmo que detém, em relação à guerra, uma prioridade sociológica, uma prioridade de certo modo ontológica por se instalar no núcleo mesmo do ser social” (Clastres, 1980:246). Em outras palavras, “[...] a guerra não possui por si mesma nenhuma *positividade*, ela exprime não o ser social da sociedade primitiva mas a não-realização desse ser-para-a-troca: a guerra é o negativo e a negação da sociedade primitiva na medida em que esta é o lugar privilegiado da troca, na medida em que a troca é a essência mesma da sociedade primitiva. Segundo essa concepção, a guerra, como desvio, como ruptura do movimento em direção à troca, só poderia representar a não-essência, o não-ser da sociedade. Ela é o acessório em relação ao principal, o acidente em relação à substância” (1980:248).

O leitor terá notado a substituição do termo “comércio” por “troca”, índice de uma mudança de objeto e escopo na crítica de Clastres: de *Guerra e comércio...* (Lévi-Strauss 1942) ele passa a *As estruturas elementares do parentesco* (Lévi-Strauss 1949), da avaliação de hipóteses concernentes aos “índios da América do Sul” a “uma teoria geral do ser social”. A passagem lhe autorizaria o próprio Lévi-Strauss na medida em que, após parafrasear o infame trecho do artigo de 1942⁹³, explicita: “trata-se [...] realmente de dons recíprocos e não de operações comerciais” (Lévi-Strauss, 1949:107). Quanto às (des)continuidades supostas, não é que Lévi-Strauss, o

⁹³ “Existe um vínculo, uma continuidade entre as relações hostis e a prestação de serviços recíprocos. As trocas são guerras pacificamente resolvidas, as guerras são o desfecho de transações infelizes” (Lévi-Strauss, 1949:107).

púbere, ignorasse a distinção entre comércio e dádiva, ou que, então, considerasse tão-só trocas econômicas – tratava-se de dádivas sob forma comercial e, igualmente, de intercâmbios matrimoniais, cerimoniais, esportivos etc. No mais, desnecessário dizer que, até na envergadura de uma obra, a posterioridade e/ou generalidade de um argumento não implica – automaticamente – a subsunção de todas as particularidades prévias. Serei franco: foge ao desígnio do presente trabalho saber se o texto de 1949 enuncia a verdade – latente – daquele de 1942 e se a censura de Clastres ao primeiro é, por sua vez, a verdade deste. Pode ser o caso – embora não me pareça⁹⁴ – que Lévi-Strauss tenha abatido a complexidade da relação entre guerra e troca, tal qual exposta pioneiramente, a um de seus aspectos – é o que faz Clastres. Pouco importa; por sua especificidade ameríndia mais conexo ao nosso objeto, cumpre ceder dianteira analítica ao Lévi-Strauss de *Guerra e comércio*. E, na leitura que proponho, a reprimenda clastreana acha-se algo deslocada.

Dito isso, o âmago do dissenso consiste não da relação guerra-troca, mas de uma correlação entre esta e o fechamento-abertura das sociedades ameríndias – sucintamente, guerra : troca(comércio) : : fechamento : abertura. Conforme ao esquema, Clastres visava positivar sua apresentação contumaz, *i.e.*, assinalar a intencionalidade subjacente ao pendor primitivo à guerra e ao fechamento. Enfasiado desse jogo de correspondências, Lévi-Strauss, por seu turno, recusou-se a jogá-lo: no mínimo ambivalentes, as guerras travadas no baixio sul-americano cingiam movimentos de uma abertura violenta. Assim, a apreciação clastreana presta estranho tributo às oposições e equivalências que Lévi-Strauss desejava sofismar: “[...] o modo de produção doméstico [...] é sustentado por um *ideal de autarquia*: cada comunidade aspira a produzir ela própria tudo o que necessita para a subsistência de seus membros” (Clastres, 1980:247). “Não é a necessidade que funda as relações ‘internacionais’ na sociedade primitiva – a qual é capaz precisamente de satisfazer todas as suas necessidades sem ser forçada a solicitar a assistência de outrem: produz-se tudo (alimento e instrumentos) de que se necessita, portanto tem-se condições de passar sem os outros. Em outras palavras [inversas e simétricas

⁹⁴ Vítima de um engano de objeto, “[...] Clastres define o estruturalismo como um *discurso troquista* sobre a sociedade primitiva. Efetuando uma confusão inadequada entre dois níveis distintos, o do inconsciente humano e o da sociedade, o fundamento do social vem a ser confundido com o funcionamento da sociedade e uma teoria do humano com uma teoria do *ser social primitivo* [...]” (Goldman & Lima, 2001:300).

às que Clastres arroga a Lévi-Strauss], o ideal autárquico é um ideal anticomercial. Como todo ideal, ele não se realiza sempre, nem em toda parte: mas dos selvagens pode-se dizer que, se as circunstâncias o exigem, eles podem se orgulhar de não depender dos outros” (1980:247-248). De novo, não é que lhes falte um tino político-mercantil – a desenvolver sob os auspícios da *pax* estatal; trata-se de uma decisão: “[...] a economia primitiva tende ao fechamento da comunidade em si mesma e o ideal de autarquia econômica dissimula um outro, do qual é meio: *o ideal de independência política*. Ao decidir não depender senão de si mesma para sua produção de consumo a comunidade primitiva [...] exclui por isso mesmo a necessidade de relações econômicas com os grupos vizinhos” (1980:247), ela “[...] recusa o risco, imanente ao comércio, de alienar sua autonomia, de perder sua liberdade” (1980:248). E eis que o comércio, como desvio, só pode representar a não-essência, o não-ser da sociedade primitiva. Ele é o acessório em relação ao principal, o acidente em relação à substância – “portanto, para compreender alguma coisa da guerra primitiva, deve-se evitar articulá-la com um comércio que não existe” (Clastres, 1980:248).

Esse discurso sobre o comércio primitivo, discurso imanente à teoria geral que Clastres desenvolve sobre a sociedade primitiva, não leva em conta esse dado etnográfico⁹⁵: “por sumária que seja a cultura material dos *Nambikuara*, os produtos de indústria dos diferentes grupos são tidos em alta conta pelos seus vizinhos. Os grupos orientais *têm necessidade* de cerâmica e de semente; os grupos septentrionais e centrais acham que seus vizinhos do Sul fazem colares particularmente preciosos” (Lévi-Strauss, 1942:141. Grifos meus). Dir-se-ia que, supérfluas, essas trocas não comprometem nem determinam a subsistência. Todavia, se a colaboração de vizinhos e estrangeiros constitui uma “necessidade ritual”, se em suas relações com

⁹⁵ Entre outros: “mencionemos o uso freqüente de objetos ou de matérias primas cuja proveniência só podia ser estrangeira, e que atestam a existência de relações comerciais entre grupos afastados: assim, as preciosas pedras verdes descritas por Yves d'Euvreux e Jean de Léry, que os Índios da costa traziam introduzidas nos lábios, nas bochechas e nas orelhas e que eles consideravam como seu bem mais precioso” (Lévi-Strauss, 1942:132); “no século XVI encontraram-se objetos de proveniência incaica nas mãos dos mais primitivos habitantes da floresta e das costas do Brasil. Inversamente, o ferro trazido pelos primeiros colonizadores antecipou-se de muitas dezenas de anos nas regiões afastadas do continente” (Lévi-Strauss, 1942:143). “O caráter profundamente heterogêneo da maioria dos dialetos sul-americanos, cujos vocabulários revelam origens tão diversas que, em muitos casos, só é possível ligá-los a esta ou àquela família linguística pelo jogo incerto das porcentagens, apresenta um índice suplementar da multiplicidade e das trocas que se devem ter realizado num passado próximo ou remoto” (Lévi-Strauss, 1942:143).

Outros os ameríndios empenham a produção mesma de sua *existência cultural* – engajando-se num ramo particularmente arriscado de negócios, verdadeiro tráfico de substâncias e potências sociais –, então o “ideal de autarquia” subordina-se a uma forma de “dependência” mais fundamental que a econômica ou a política: ontológica. Contudo, esta dependência – manifesta na troca e na guerra – não exclui uma “independência política”, não dissolve os grupos uns nos outros; ao contrário, é condição de sua diferença. Em defesa de Lévi-Strauss, a concepção clastreana relativa ao comércio – e à guerra – e seu objeto resultam, de certo modo, exteriores um ao outro – a realidade *ameríndia* a ultrapassa. Não por negligência ou ignorância, mas porque a consideração do comércio é incompatível com sua análise, análise que só se sustenta cancelando suas funções sociológicas na sociedade *primitiva*. Com efeito, quando Clastres parece escapar ao dilema “guerra ou troca”⁹⁶, o faz atribuindo, a cada qual, funções e esferas de ação opostas e complementares. O lugar da troca é no seio da comunidade autônoma, onde, força centrípeta, assegura sua coesão e indivisibilidade – além de sua humanidade. Centrífuga, a guerra é o modo por excelência de relação com – e constituição do – exterior; delimita e distingue as sociedades primitivas umas das outras, totalizando-as. Fora de seu nicho, a troca, circunscrita pela guerra, reduz-se à estratégia: “aqui aparece a verdadeira relação entre a troca e a guerra. Com efeito, onde se estabelecem as relações de troca; que unidades sociopolíticas o princípio de reciprocidade reúne? São precisamente os grupos implicados nas redes de aliança, os parceiros de troca são os aliados, *a esfera da troca coincide exatamente com a da aliança*” (Clastres, 1980:260). E por que ter aliados, Clastres? Porque há inimigos: “[...] é geralmente a contragosto que se consente a aliança, [...] esta não é desejada como um fim, mas apenas como um meio: o meio de atingir com o menor risco e ao menor custo um objetivo que é o empreendimento guerreiro. Vale dizer que a aliança é aceita com resignação porque seria muito perigoso lançar-se sozinho em operações militares, e que, se fosse possível, dispensar-se-iam de bom grado aliados nunca totalmente seguros” (1980:259-260). A guerra implica a aliança, a aliança conduz à troca: “é por

⁹⁶ “Isso significa que é preciso, para respeitar a realidade primitiva em todas as suas dimensões, abandonar a idéia da sociedade como lugar da troca? De modo nenhum. Com efeito, não há alternativa: ou a troca ou a violência. Não é a troca em si que é contraditória com a guerra, mas o discurso que reduz o ser social da sociedade primitiva exclusivamente à troca. A sociedade primitiva é o espaço da troca e *é o também o lugar da violência*: a guerra, tanto quanto a troca, pertence ao ser social primitivo” (Clastres, 1980:249).

meio da guerra que se pode compreender a troca, e não o inverso. A guerra não é um fracasso accidental da troca, a troca é que é um efeito tático da guerra” (1980:263). De modo que “[...] tanto no plano da economia (ideal de autarquia) quanto no da política (vontade de independência), a sociedade primitiva desenvolve constantemente uma estratégia destinada a reduzir o máximo possível a necessidade da troca: ela não é em absoluto a sociedade para a troca, mas antes, pelo contrário, a sociedade contra a troca” (1980:262).

Antes de tudo trincheiras, as linhas de divisão entre grupos são, para Clastres, palpáveis: a unidade sociopolítica é territorial⁹⁷. Reserva natural de recursos cujo controle permite à comunidade sua autossuficiência econômica e espaço de exercício dos direitos comunitários⁹⁸, o território “[...] implica um movimento de exclusão, e aqui aparece com clareza a dimensão propriamente política da sociedade primitiva como comunidade que inclui sua relação essencial com o território: a existência do Outro é desde o início posta no ato que o exclui, é contra as outras comunidades que cada sociedade afirma seu direito exclusivo sobre um território determinado, a relação política com os grupos vizinhos é imediatamente dada” (Clastres, 1980:251-252). Dada como bélica: “é diante das comunidades ou bandos vizinhos que tal comunidade ou tal bando determinado se afirma e pensa como diferença absoluta, liberdade irreduzível, vontade de manter seu ser como totalidade una” (1980:255). Não obstante, sendo todas as coisas iguais para todos os grupos locais – autônomos e entretidos em suas liberdades solipcistas –, disso deveria resultar uma vaga geral de violência: “esta só poderia surgir nos raros casos de violação do território, deveria ser apenas defensiva, portanto jamais se produzir, cada grupo contando com seu próprio território de onde não tem a menor razão de sair. Ora, sabemos que a guerra é geral e com muita frequência ofensiva” (1980:252).

⁹⁷ É espantosa a facilidade com que Clastres desfaz o imbróglio relativo à circunscrição das unidades sociopolíticas (vide capítulo precedente).

⁹⁸ “Essa determinação transcende a variedade econômica dos modos de produção, pois é indiferente ao caráter fixo ou móvel do habitat. Um grupo local pode ser constituído tanto por caçadores nômades quanto por agricultores sedentários; o bando errante de caçadores-coletores possui, do mesmo modo que a aldeia estável de plantadores, as propriedades sociológicas da comunidade primitiva. Esta, enquanto unidade política, não apenas se inscreve no espaço homogêneo de seu habitat como também estende seu controle, sua codificação, seu direito sobre um *território*. Isso é evidente no caso dos caçadores, é verdade também para os agricultores que sempre contam, para além de suas plantações, com um espaço selvagem onde podem caçar e colher as plantas úteis: simplesmente, o território de um bando de caçadores tem todas as chances de ser mais extenso que o de uma aldeia de agricultores” (Clastres, 1980:251).

É que “[...] a vontade de cada comunidade de afirmar sua diferença é suficientemente vigorosa para que o menor incidente logo transforme a diferença desejada em contenta real” (1980:255-256). Sendo a relação com o Outro inegável, seria forçoso escolher entre a guerra e a troca; escolhe-se a primeira, pois a sociedade primitiva *deseja* o fechamento, a extrema fragmentação que, no capítulo anterior, vimos a jê-ologia prantear. “A lógica da sociedade primitiva, que é uma lógica da diferença, entraria em contradição com a lógica da troca generalizada que é uma lógica da identidade, por ser uma lógica da identificação. Ora, é isto que a sociedade primitiva recusa acima de tudo: identificar-se aos outros, perder o que a constitui como tal, seu ser e sua diferença, a capacidade de se pensar como um Nós autônomo” (1980:256-257). Se o teste do pudim é comê-lo, o teste da diferença é a guerra: a troca abole a diferença, acarreta a fusão. E o que é o que é que “[...] engloba todas as diferenças a fim de suprimi-las, que só se sustenta ao abolir a lógica do múltiplo para substituí-la pela lógica contrária da unificação, qual é o outro nome desse Um que recusa por sua essência a sociedade primitiva? É o Estado” (Clastres, 1980:267). Sociedades contra o Estado, sociedades para-a-guerra.

Que as lógicas ameríndias sejam lógicas da diferença, ninguém, incluindo Lévi-Strauss⁹⁹, objetará; que o comércio, a troca, a *reciprocidade* sejam incompatíveis com a diferença, bem, esta é outra história – falaz. Dir-se-ia que, em sua figura primordial, ela estabelece, entre tomador e doador de mulheres, uma identidade? Não são a proibição do incesto e a troca à qual ela impele os operadores da diferença capital entre parentes e afins (Lévi-Strauss 1949)? Por força de uma estrita divisão social do trabalho, as castas hindus veem-se, como se sabe, obrigadas a frequentes câmbios econômicos; alguém ousará dizer que o sistema está fadado a esgotar-se? Não é, ao contrário, a necessidade e o fato da troca que, simultaneamente, *aproximam e apartam* aqueles grupamentos (Lévi-Strauss 1949:127-153)? E quanto à divisão sexual do trabalho, especialmente elaborada entre os ameríndios, conduzirá a uma dissolução dos gêneros? De certo, ela dá à família conjugal ares de unidade; no entanto, unicamente na medida em que as afasta umas das outras. A reciprocidade é, a um só tempo, conjunção e disjunção – não raro,

⁹⁹ Seria preciso lembrar ao leitor que Clastres escreve após – e durante – o advento das *Mitológicas*?

intersecção entre conjunção e disjunção¹⁰⁰. A noção de troca que Clastres opõe à guerra e à dívida é, seguramente, não-lévi-straussiana e, por consequência, sua crítica sequer incide.

Desenrola-se o enleio que motivou essa digressão: a reciprocidade – quantitativa – une e separa grupo e chefe, como este, a um só tempo, diplomata e guerreiro, une e separa o grupo dos outros – e até de si mesmo. Não há trânsito imediato de uma condição de possibilidade, enraizada na natureza humana, para um estado social; este supõe um mecanismo sociológico instituinte. À exigência da aliança responde-se com sua circunscrição – fluida; contudo, o “transcendental empírico” de Lévi-Strauss não é a guerra – nem meramente a troca –, mas o governo e a reciprocidade infletida que o institui, *decisão* – revogável – sobre a extensão e gênero do vínculo político (Goldman & Lima 2001:303). De resto, e o leitor deve conservar isso em mente, a cizânia entre Clastres e Lévi-Strauss – naquilo em que nos interessa – é, sobretudo, uma divergência a propósito da disposição ameríndia para com a alteridade. Para ambos, o Nós desses grupos emerge e se pensa na/da relação com o Outro. Entretanto, ao passo que, segundo Clastres, a sociedade primitiva inclui em seu ser a relação com o Outro apenas para excluí-lo, de acordo com Lévi-Strauss, essa relação imanente envolve alguma inclusão, bélica¹⁰¹ ou pacífica. É este, aliás, o imo da afinidade entre guerra e comércio: nos dois casos, trata-se de apreender algo dos Outros – algo sem o qual, parece, não se poderiam produzir as transformações que (per)fazem identidades coletivas e individuais.

* * *

¹⁰⁰ Nesse sentido, é fútil o esforço de Clastres (1980:256-258) em provar a impossibilidade da “amizade de todos com todos”, pretensa contraparte lévi-straussiana do *bellum omnium contra omnes* hobbesiano.

¹⁰¹ Esta “inclusão bélica” é muito diversa de uma “conquista” (Métreaux 1949b:383-384): o Outro é aqui incluído enquanto inimigo e não, a despeito de sê-lo, como tributário, súdito ou escravo. A disparidade é tal que, se o soberano Inca pôde sonhar com um império universal e uma paz inviolável, os grupos ameríndios, conquanto desejem sempre a vitória, proibem-se uma vitória total: um mundo sem inimigos deixaria, por isso mesmo, de ser social – nessa eventualidade, seria necessário (re)inventá-los, achar entre amigos, dentro do grupo, novas inimizades, ou seja, fragmentar-se. Em verdade, sequer espera-se por esse cenário – senão impossível, improvável – para dar uso a este dispositivo de fabricação de contrários. Não seria a isto que os jê-ólogos chamam de separatismo?

Mais tangente ao nosso objeto, o modelo lévistaussiano elude-o num ponto: a poliginia – poder-se-ia ampliar sua incidência. Deformação normativa do *socius*, a reciprocidade quantitativa introduz o *afastamento diferencial* que relacionaria chefia e grupo; se daí abstrairmos o simples imperativo de uma excrescência constituinte – o fato da diferença, não sua forma –, correspondências revelam-se à especulação. Princípio com a anástrofe: grupo poligâmico – poliândrico –, líder monogâmico; assim são os Kaingang de Jules Henry: “it is not without significance that the men who showed outstanding initiative were those who lived alone with their wives [...]” (1941:117). *En passant*, Lowie relata um fenômeno digno de nota: “[...] otherwise matrilineal groups often allow the chief and his sons to remain in their native village [or house] [...]” (1949a:314). Esta inflexão – exploremo-la – forneceria um análogo amainado da disposição original: embora não haja capitalização de mulheres – na realidade, são os homens que deixam de circular –, averigua-se um desvio correlato nos padrões de aliança. Enquanto a uxorilocalidade submete o comum à ascendência de seus afins – sobretudo dos sogros – e o cerceia de seus consanguíneos, a anomalia residencial autoriza o chefe a conservar alguma autonomia perante os parentes de sua consorte, e, mais, que entesoure os seus, mantendo-os, à revelia do costume – mas por indulto –, junto a si e sob sua influência. Pena que Lowie seja elíptico quanto à distribuição da prática¹⁰²... Albisetti e Colbacchini reportam uma curiosa exceção à regra de exogamia entre metades: “[...] uma família dos *Badageba-xobuguingue* (*Eigoware badageba*) tem o privilégio de se unir em matrimônio com uma família dos *Bokodori exerae* (*Káigu bokodori*)” (1942:41) – o primeiro destes clãs, leitor, é d’onde provém um dos chefes que compõem o par bororo¹⁰³. Resta assinalar que, mesmo quando as bodas afiguram-se banais, no tocante aos bens e às palavras – ornamentos, sapiência, conduta, prerrogativas cerimoniais etc. –, a posição é sempre conspícua – conquanto superlativa, e não excessiva. A generosidade exacerbada e a loquacidade dos líderes não seriam elas próprias formas de “reciprocidade quantitativa” – intensificações de arranjos regulares?

¹⁰² Graças a Anthony Seeger (1980:118-119), sabemos que dela servem-se os Kisêdjê. Aliás, o etnólogo avança a este respeito uma interpretação que, parece, enriqueceria consideravelmente essas reflexões lévistaussianas. Noutro trabalho – do qual este é a primeira parte – retornarei à questão.

¹⁰³ O outro clã, *Bokodori exerae*, também ostenta ligações com a chefia: “quando em uma aldeia faltar os *baaddageba*, no lugar de chefe fica um *bokodori exerae xobugui*” (Albisetti & Colbacchini, 1942:138).

Pacificação

“Monitor, scolder, adviser” (Nimuendajú 1942:15) a serviço dos costumes e da harmonia, o chefe titular – ameríndio, jê-bororo – é, acima de tudo, um apaziguador e, nessa competência, encontra-se “[...] *deliberately* divorced from violence and discipline” (Lowie, 1948:73. Grifo meu). Ora, “it would be a contradiction in terms for him to mete out punishment when his business is to smooth ruffled tempers, to persuade the recalcitrant, coax and even bribe the justly aggrieved into forgoing vengeance” (Lowie, 1948:73). Nimuendajú é incisivo: “chiefs exercise little political control and display a minimum of individual assertiveness, for the omnipresent ceremonial regulates most of the social life [...]” (1946:161)¹⁰⁴. Descobre-se um liame entre a função-atributo em pauta e os direitos e deveres cerimoniais do líder: mais que o promotor *post festum* do “deixa disso” – encargo que, entre os Canela, transmite a terceiros¹⁰⁵ –, ele é o artífice daquela onipresença, o agente *proativo* das performances que atualizam – re-apresentam – e efetivam – inculcam – a pacata lei consuetudinária. “Appeaser *ex officio*”, não surpreende que esteja, segundo Lowie, frequentemente dissociado da guerra: “an Iroquois sachem’s duties, Morgan reports, ‘were confined to the affairs of peace. He could not go out to war as a sachem’. His position was sharply separated from the military leader’s, being hereditary in the clan [...]” (Lowie, 1948:73); tal dicotomia prevaleceria a fusões aparentes: “in several South American tribes the ‘chief’ did lead war parties, but whereas he became a virtual autocrat on a raid he relapsed into his usual impotence on his return. On this point early sources on the Kariri and the Tapuya (eastern Brazil) agree with recent ones on the Taulipang (south of the Roroima) and the Jivaro (Ecuador)”. “In short, the conceptions of civil and military leadership were distinct in America” (Lowie, 1948:74)¹⁰⁶. Entre os Jê-Bororo,

¹⁰⁴ Variação: “strictly speaking, the chiefs are relieved of political control, because private and public life is restricted by an omnipresent ceremonial [...]” (Lowie & Nimuendajú, 1938:71). A política, dir-se-ia, é a vida das regras, o cerimonial, sua vivacidade – o sociológico, sua vivência.

¹⁰⁵ Agravos e transgressões – em geral, pequenos furtos – suscitam o seguinte procedimento: as famílias extensas socorrem os seus; chefes e conselheiros tentam rematar a contenda através de pessoas ligadas às partes envolvidas, preferencialmente, alguém que seja “amigo formal” (*hapín*) de ambas (Nimuendajú 1946:158-161).

¹⁰⁶ Ao passo que os chefes de guerra xerente são designados *ad hoc*, os bororo o são de paz e guerra; com relação aos demais (Nimuendajú 1942:76; Albisetti & Colbacchini 1941:137-138), dado que a bravura e a perícia marcial constituem presenças assentes nas listas de virtudes públicas, suponho que, se não acumulam

incumbe-lhe um único uso legítimo de violência: a execução de feiticeiros – “[...] consummation however always requiring the people’s consent” (Nimuendajú, 1939:19; vide também: Lowie 1949a:343-344; Lowie 1946b:489-490; Nimuendajú 1942:15).

Redarguindo Lowie, Clastres propõe uma distinção entre o *ser* e o *fazer* da chefia, “[...] o conjunto das prestações e *contraprestações*, pelo qual se mantém o equilíbrio entre a estrutura social e a instituição política [...]” e “[...] o funcionamento efetivo, vivido como tal, das funções cotidianas da instituição” (1974:54). Condições formais de possibilidade da esfera política, oratória, generosidade e poliginia opor-se-iam à dimensão empírica de moderação dos conflitos, “[...] elemento diferente da prática estritamente política” (Clastres, 1974:54). No parágrafo anterior, quando empreguei o desajeitado compósito “função-atributo”, almejava tergiversar tal distinção que – “talvez inesperada ou mesmo arbitrária” (Goldman & Lima 2001:295-298) – anuviaria a funcionalidade intrínseca ao “ser” jê-bororo da chefia, atributo-função que, num certo sentido, encompassa os demais: sua exemplaridade. Cabe ao líder *empersonar* o “homem ideal”: sábio, valente, empreendedor, generoso, ameno, hábil no trabalho e no manejo das armas, bom cantor etc. (Albisetti & Colbacchini 1941:138-141; Fric & Radin 1906:388; Henry 1941:27-28; Lévi-Strauss 1944c:51-55 etc.); seu prestígio, sua aptidão para o governo, depende de um sobregoverno de si, de um fazer-se ser – *savoir-être* – exemplar¹⁰⁷. Mais que o arauto do *nómos* primitivo, ele é sua *bíos* – embora seja também sua morte, o inovador que concretizará o *pathos* de sua perversão: o Estado. Em nome desta duplicidade, a jê-ologia deve enjeitar caracterizações que, salientando seu aspecto conservador – exemplaridade, “[...] peacemaking, the preservation of order, [...] and the maintenance of ancient

postos, possuem alguma proeminência guerreira. Quanto à distinção de Lowie, será instrutivo um breve exame do termo kaingang que Jules Henry verte para o inglês *leadership*: “[...] the many-sided concept of *waikayú*, self-love, which, when controlled, found its in-group expression in initiative, care for others, and staying awake all night to watch for vendetta enemies, and its out-group expression in attacks on Brazilians and on other extended families, but which when uncontrolled found an outlet in attacks or designs on members of the same extended family” (Henry, 1941:113-114). “The typically *waikayú* individual was ‘dangerous’ to outsiders. He was vicious, quarrelsome, and even, from our point of view, brave, for he would attack the Brazilians in the face of great danger and he was a killer of tigers [...]” (Henry, 1941:116). “It is characteristic of the extremely *waikayú* individual that he directs his hostility toward his own group. He becomes quarrelsome and threatening and the hate against him grows to white heat” (Henry, 1941:117).

¹⁰⁷ O curioso é que, para Lévi-Strauss, esta exemplaridade esteja calcada numa exceção, na “suspensão do direito comum” (1944c:60).

cerimonial and social usages” (Lowie, 1946a:388) –, suscitem o vulto da sociedade como autora de uma tradição pretensamente imutável e seu reflexo, o chefe como não-autor por excelência – antípoda do legislador. Se, para Clastres, a chefia constitui a meta-relação através da qual – na qual – o grupo comunica a si sua permanência, a jê-ologia precisa amoldar a instituição ao fito de diferenci-lo, de instaurar sua transitoriedade. Assim, ao invés de uma identidade entre vontade e representação, acusa um divórcio: impende a essas sociedades que, modificando-se em seu rumo evolucionário, superem continuamente as imagens que delas formam seus líderes ou que, por outra, absorvam as diferenças – inovações – que estes oferecem a seu conceito. Desta perspectiva, aquilo que recusam não é o Estado, seu devir, mas o *ser*, a totalidade e a completude com que se encerram em seus representantes e com a qual, por vezes, encerram-lhes – ainda que, em momentos, afirmem-se, afirmando-os, como estados atuais, *exemplares*, de coletividade.

No centro do espaço político, o tempo coloca a sua questão: a ideia jê-ológica de governo implica uma consciência que, retardatária ou impetuosa, já não pode denegar sua perfectibilidade, o progresso; inversamente, “a sociedade contra o Estado” é uma máquina de supressão temporal – a instituição política como anti-inovação. Pré-evolucionista tardio, Clastres considera a mutabilidade o decurso de um Mau(-Encontro) e credita aos selvagens a glória de ter resistido a esse consórcio promíscuo com a *Fortuna* que chamamos história – “[...] o poder político como coerção ou como violência é a marca das sociedades *históricas*, isto é, das sociedades que trazem em si a causa da inovação, da mudança, da historicidade” (Clastres, 1974:39), “assim como as sociedades primitivas que são conservadoras porque desejam conservar seu ser-para-a-liberdade, as sociedades divididas nunca se cansam de mudar, o desejo de poder e a vontade de servidão nunca acabam de se realizar” (Clastres, 1980:166). Longe de ser idiossincrática, a conjunção entre “degrees of historical consciousness” e “forms and degree of centralization of political power” (Balandier 1967:20) é uma banalidade etnológica, tanto quanto a convicção, correlata, na “hipótese de integração das diferenças socioculturais” (Cardoso 1995b:28-29). À inépcia no trato com Outros presentes – geográficos –

corresponderia uma incapacidade de conceber – reter na memória¹⁰⁸ – e viver as descontinuidades que tem por referência o Outro como *ser* passado ou futuro: “[...] mais uma sociedade é fechada, autárquica, etnocêntrica e homogênea do ponto de vista étnico e cultural, mais tem a chance de dispensar uma organização política diferenciada e especializada; mais uma sociedade é aberta às trocas de energia e informação com outras que lhe são étnica e culturalmente estranhas, ou mais ela integra, no curso de sua formação, diversidade étnicas e culturais, mais sua organização política tem chances de ser complexa e diferenciada” (Lapierre, 1977:167 *apud* Cardoso, 1995b:28-29); “[...] mais uma sociedade é constrangida à inovação pelas peripécias de sua história, mais ela tende a desenvolver a organização de seu sistema político” (Lapierre, 1977:185 *apud* Cardoso, 1995b:36). O poder político integra sincrônica e diacronicamente – o separatismo é uma forma de amnésia, vice-versa. A peculiaridade de Clastres, seu gênio revolucionário, consiste, nesse caso, em demonstrar que, proba – invejável –, a estase é obra de uma agitação constante; “sociedade à qual nada escapa, que nada deixa sair de si mesma [...]”, “sociedade que, por conseguinte, deveria eternamente se reproduzir sem que nada de substancial a afete através do tempo” (Clastres, 1974:228), a sociedade primitiva é fria porque delibera e procede a seu esfriamento¹⁰⁹. Visto que, como a nós, é lhes vetado furtar-se ao assédio dos eventos, cumpre confrontá-los; todavia, nestas sociedades, como nas repúblicas¹¹⁰, só sejam salutares “[...] as alterações que as fazem renovar-se, retornando ao seu princípio” (Maquiavel, 2008:301). Haveria na gênese – ou seja, no devir – desses seres uma potência da qual necessitam, volta e meia, embeber-se; aqui, vive-se um estado de perpétua reforma, limitada, entretanto, a fazer colapsar passado e presente, à re-apresentação do ato fundante pelo qual proclamam-se indivisos – processo perene de *destransformação*. Retrocesso fadado a

¹⁰⁸ “Such peoples do not usually think of their social order as the result of an unfolding sequence of events. They think of it as fixed and immemorial, and their legends, like the Genesis story of creation, are assertions that it came into existence by divine authority and so should continue as it is. They may enshrine memories of past events, but the memory, if it is there, may have become submerged in the meaning of the story as a justification for what exists in the present” (Mair, 1962:128).

¹⁰⁹ Não é que após um primeiro e único lampejo criativo os selvagens, entregues ao deleite ocioso de suas liberdades, tenham deposto suas consciências: exercitam-nas assiduamente na emancipação contínua em que consiste sua recusa ao Estado – a cada *débito* que seus chefes pagam-lhes, a cada combate travado.

¹¹⁰ A comparação – aqui apenas sugerida – não é vã: a gestão do tempo, sua virtuosa supressão, é, desde Políbio, um tema caro ao que a filosofia chama de pensamento republicano (Pocock 1975, 1989); noutra oportunidade, pretendo levá-la a cabo.

jamais se consumir: “[...] se a sociedade é auto-reprodutora de si mesma, nem por isso é autofundadora de si mesma” (Clastres, 1980:116), “[...] a ordem da Lei, como instituição do social (ou do cultural), é contemporânea não dos homens, mas de um tempo anterior aos homens [...]”; “[...] a sociedade encontra sua fundação no exterior dela mesma, no conjunto das regras e instruções legadas pelos grandes antepassados ou heróis culturais, geralmente designados, uns e outros, pelo nome de Pai, Grande-Pai ou Nosso Pai Verdadeiro” (1980:102). Foi no tempo mítico, espaço a uma só vez imediato e infinitamente longínquo, que “os deuses” instituíram a sociedade como corpo indiviso, foram eles que editaram a Lei que os homens tem por missão transmitir e respeitar. E, se “[...] a fundação da sociedade primitiva não provém da decisão humana mas da ação dos divinos” (Clastres, 1980:203-204), não é ela a autora de sua tradição imutável; ao contrário, sua resiliência emana de uma alteridade originária – não-humana. Quando os mortais, no encalço dos deuses, vestem como sandálias as suas pegadas e seguem-nos à terra natal da sociedade – tornando-se eles próprios sagrados, *profetas* –, a sorte está lançada: a origem, alcançada e ocupada, converte-se em prenúncio do fim. Gozando de potências criativas divinas para as quais não foi talhado, o (mais-que-)homem, capaz de refundar a sociedade, pode, demasiado humano, corrompê-la (Clastres 1974:229-234)¹¹¹.

Imagine, leitor, um grão de areia a interromper o fluxo de sua ampulheta – simultaneamente decorrência e negação desse fluir, fenômeno que no tempo, mas contra ele, permitiria cessá-lo, ou melhor, a seus efeitos lesivos; eis a chefia clastreana: inovação¹¹² cujo ofício é sustar as demais. “Instrumento” da vontade do grupo de perseverar em seu ser primitivo, o púlpito de sua função – seu “ser” – é um lugar fora do tempo, esférico: enquanto na troca a temporalidade, imanente, despona já no duplo ritmo de dar e receber, a dívida, suprimindo-a, *perfaz* um

¹¹¹ O profeta é o anti-chefe: “se o chefe selvagem é obrigado a um dever de palavra *inocente*, a sociedade primitiva pode também, evidentemente em condições determinadas, se voltar para a escuta de uma outra palavra, esquecendo que essa palavra é dita como um comando: é a palavra profética” (Clastres, 1974:234).

¹¹² “A fórmula *contra o Estado* traduz o caráter artificial – político – da sociedade primitiva. Longe de estar dissolvido por todo corpo social – visão que supondo, implícita ou explicitamente, uma especialização progressiva das relações sociais não pode escapar de um esquema evolucionista, nem da pressuposição de que o Estado, ainda que ausente, é o princípio da organização social –, na sociedade primitiva o político aparece claramente em uma instituição individualizada: a chefia” (Goldman & Lima, 2001:305). E, “[...] se o político é definido como artificial ou convencional, já procede, analiticamente, deste conceito o termo ‘inovação’” (Cardoso, 1995b:37).

movimento reiterativo, não circular, mas *fractal*. “Tal é, tanto no plano econômico (impossibilidade de acumular riquezas [modo de produção doméstico]) quanto no plano da relação de poder (o chefe existe mas não manda), a política interna da sociedade primitiva: conservar-se como Nós indiviso, como totalidade una”, “[...] impedir a inovação na sociedade [...]” (Clastres, 1980:265). Não é diverso o ânimo de sua política externa: à semelhança da dívida, uma negação da reciprocidade, a guerra filia-se igualmente ao que “[...] poderíamos chamar de conservadorismo intransigente dessa sociedade, expresso na incessante referência ao sistema tradicional das normas, à Lei ancestral que deve sempre ser respeitada, que não se pode alterar com nenhuma mudança” (1980:265). Conforme Clastres, “a capacidade de manter a relação estrutural de hostilidade (dissuasão) e a capacidade de resistência efetiva às incursões dos outros (rechaçar um ataque), em suma, a capacidade guerreira de cada comunidade é a condição de sua autonomia. Dito de outro modo: o estado de guerra permanente e a guerra efetiva periodicamente se revelam como o principal meio que a sociedade primitiva utiliza para impedir a mudança social. A permanência da sociedade primitiva passa pela permanência do estado de guerra, a aplicação da política interna (manter intacto o Nós indiviso e autônomo) passa pela aplicação da política externa (concluir alianças para fazer a guerra): a guerra está no centro do ser social primitivo, é ela que constitui o verdadeiro motor da vida social. Para poder se pensar como um Nós, é preciso que a comunidade seja ao mesmo tempo indivisa (una) e independente (totalidade): a indivisão interna e a oposição externa se conjugam, uma é condição da outra” (1980:266)¹¹³.

Habitantes crônicos do *saeculum*, para os povos com governo e sem Estado de nossa jê-ologia, o *que vem* não o faz simplesmente como um futuro – apelo aos mistérios da *volubil creatura* –, mas como um tempo outro, já atuante, que se abre nas

¹¹³ Percebe-se que a atitude de Clastres face à “hipótese de integração das diferenças socioculturais” é ambivalente: se, de um lado, ele acolhe a correlação entre abertura espaço-temporal e poder político – coercitivo –, de outro, além de assinalar o caráter intencional do duplo-fechamento primitivo, inverte a relação causa-efeito suposta naquele chavão antropológico. Não são a abertura e inovação que induziriam à complexificação e especialização das organizações políticas; é o político mesmo que põe em marcha a história – e a geografia. “Dever-se-ia inverter a idéia de Durkheim (ou reformulá-la corretamente) para quem o poder político supunha a diferença social: não seria o poder político que constitui a diferença absoluta da sociedade? Não teríamos aí a cisão radical enquanto raiz do social, a ruptura inaugural de todo movimento e de toda história, o desdobramento original como matriz de todas as diferenças?” (Clastres, 1974:40). Com efeito, “[...] sem a regulação artificial que constitui o registro político, as situações de mudança levariam à desagregação e não à inovação [...]” (Cardoso, 1995b:37).

sombras do presente. É tarde para deter a história: a sociedade em seu governo, cônica de sua finitude e particularidade, dilata de trincas manifestas – a chefia entre elas – as fraturas do porvir. A *necessidade* de diferir no tempo, *i.e.*, evoluir, está dada na – condicionada à – relação atual de não-identidade da sociedade consigo mesma, relação entre ela e seu governo. Recuemos: no segundo capítulo desta dissertação, observei que Maine (1861a:17-18) atribuía o dinamismo de suas *progressive societies* ao advento dos Códigos; repito-me: “tudo se passa como se a sociedade, mirando *de fora* a completude que lhe dava aquela sua manifestação legal escrita, tomasse consciência de si e fosse racionalmente arrebatada pelo desejo de aperfeiçoar-se”. A seguir, sugeri que a exemplaridade das chefias ameríndias serviria de análogo funcional a Morgan e aos jê-ólogos mais ou menos evolucionistas do período em inspeção, ou seja, e novamente repito-me, que “o grupo, inscrevendo sua lei no ser da chefia e nele reconhecendo-se, pudesse, também de fora, legislar seu progresso”. Pois bem, é hora de meditar sobre – desmontar – este dispositivo político-temporal. Mãos à obra.

Como um governante africano, o chefe jê-bororo é, para seus povos, o eixo de suas relações políticas, “[...] o símbolo de sua unidade e exclusividade [...]”, “[...] a encarnação de seus valores essenciais” (Evans-Pritchard & Fortes, 1940:50), “[...] e é sua adesão a estes símbolos que mais do que qualquer outra coisa dá à sociedade coesão e continuidade” (Evans-Pritchard & Fortes, 1940:52). Em fraseado clastreano (1974:193-204), a chefia seria, simultaneamente, a máquina que o grupo usa para escrever o texto de sua lei e a superfície na qual se pode lê-la: sua conduta, expondo uma Constituição, tornaria intelectualmente tangível, sensível e pensável, como objeto em relação a um sujeito, o sistema social, uma cristalização do consenso – eis o fazer transcendente de seu ser. Contudo, como, à diferença das sociedades africanas de tipo A (Evans-Pritchard & Fortes 1940:32-34), a representação não é acompanhada de uma transferência de soberania e, por conseguinte, nada obriga esses grupos às suas leis e a seus representantes, a convergência entre “símbolo” e “coisa simbolizada” nunca está garantida – tende à divergência. De fato, se – *e enquanto* – o povo é soberano, a quem se comprometeria? Que é um contrato consigo mesmo? Sendo os dois termos dependentes de uma mesma inclinação, esta pode sempre distender-se do pretense compromisso.

Contradição? De um lado, o grupo define-se como um corpo de associados que vive sob, ou melhor, *com* uma lei, representada(o) por um chefe; de outro, sendo sua soberania irrepresentável, independente de toda forma, não se poderia supô-lo preso a uma maneira positiva de ser – basta que sua vontade apareça para que todo direito suma diante dela. Trocando em miúdos: na primeira definição, o grupo aparece como efeito da lei e da representação; na segunda, descola-se desse substrato para determinar-se como causa de sua causa – pressuposto –, como aquilo que permanece sempre aquém e além de toda lei e representação, como potencialidade alheia a qualquer contenção¹¹⁴. Arrazoemos.

Dado que nada opera como pura potência e que o movimento só o é a partir de um referente em pausa relativa, o grupo quedar-se-ia recluso e imóvel em sua existência virtual enquanto não extrai de seu bojo alguma substancialidade, projetando-a como polo outro, interpondo um afastamento diferencial entre si e esse seu rebento, que nada mais é senão um *estado* atualizado, diminuído e diferido de seu próprio ser. O grupo é *animado*, converte-se em *ser ativo*, temporal, ao produzir para si um governo, objeto e meio de sua vontade, representação parcial que o impele a uma totalização histórica. Assim, conquanto impliquem-se reciprocamente – a instituição desse demanda um ato volitivo daquele que, por consequência, anima-se –, há, aqui, uma assimetria: o governo – representante – requer, antes de si, o grupo – virtual – do qual é produto e para o qual é apenas sua mobilidade, a fase de uma multiplicidade imanente ao seu devir, paragem no trânsito entre formas políticas que o dirige ao Estado¹¹⁵. O movimento que funda e transforma o governo consome-o como combustível e consiste, a cada passo, no encurtamento de uma extensão predita no *télos* evolucionário ao qual se submete o grupo – em uma palavra, este engloba aquele. Assimetria reversível: a chefia jê-bororo(-nambikwara) não é um mandato imperativo, não resulta, como frisa Lévi-Strauss (1955:292-297), de instrução prévia. Na verdade, não é a sociedade que dita e inscreve sua lei ao/no chefe, mas este que, por sua iniciativa, subtrai a ela um ser –

¹¹⁴ Esta segunda definição recoloca uma dificuldade do qual nos ocupamos ao fim do capítulo precedente, a saber, aquela relativa à noção de unidade sociopolítica como campo de vigência de uma lei. Novamente, essa unidade nos escapa, desta feita, no tempo, mais que no espaço.

¹¹⁵ Trânsito este cuja rota – “ordem de aparecimento no tempo” (Lévi-Strauss 2008:15) – a antropologia se encarregaria de (re)traçar e antecipar através da comparação e classificação de grupos mais e menos primitivos.

convém dizer, o seu – e, então, *apresenta-lhe* como exemplar. O governo, constituído por extrusão do grupo de si mesmo, contra-constitui essa *forma positiva* – aquela da primeira definição – do grupo que é seu efeito, desdobra um fluxo volitivo em vontades comuns e legítimas específicas, efetua a passagem da possibilidade a estados do corpo político¹¹⁶. Em outras palavras, o chefe fornece ao grupo uma perspectiva provisória e particular na qual ele pode – ou não – instalar-se, pausar, e da qual, situando-se por um instante à margem de seu vertiginoso devir, pode contemplá-lo, sendo, por isso, a ele movido. De modo que, ao invés de excluir a chefia, o grupo deixa-se por ela/nela incluir, embora, soberano-nômade, jamais chegue a pertencer-lhe e jaza, como virtualidade – diferenciação projetiva agulhada ao Estado –, sempre além de suas representações momentâneas – portanto, fora de si mesmo¹¹⁷. Duradouro ou breve, o ajuste entre representante e representado está destinado ao desencaixe – se dá como desencaixe entre o ser e o devir das sociedades.

Contradição ou complementaridade? A chefia fende e sutura a coluna bífida do grupo, opera e media, no tempo e como temporalidade, a relação entre aqueles seus dois aspectos ou definições, sem, no entanto, jamais soldá-los. Pela última vez, repito-me: “nessa complexa relação em que a *parte* – o chefe – faz as vezes de *todo*, a sociedade se cinde em retrato e movimento, introduzindo em seu seio aquela descontinuidade entre presente e passado a partir da qual se vê impelida ao futuro – em uma palavra, *evolui*”.

* * *

¹¹⁶ Albiotti e Colbacchini (1942:201-206) transcrevem uma “lenda” na qual os Bororo atribuiriam à inventividade de “antigos chefes” – “criadores ou demiurgos” (Lévi-Strauss, 2004a:73) – as vestimentas, ornamentos e instrumentos que *enformam* suas distinções clânicas – que “[...] servem, desse modo, para introduzir distâncias diferenciais no seio da sociedade” (Lévi-Strauss, 2004a:75).

¹¹⁷ Tangenciamos uma propriedade que, segundo Giorgio Agamben, é inerente ao exemplo como tal: “[...] enquanto a exceção é [...] uma *exclusão inclusiva* (que serve, isto é, para incluir o que é expulso), o exemplo funciona antes como uma *inclusão exclusiva*”. “O que o exemplo demonstra é seu pertencimento a uma classe, mas, precisamente, por isto, no esmo momento em que a exhibe e delimita, o caso exemplar escapa dela (assim, no caso de um sintagma linguístico, *ele* mostra o próprio significar e, deste modo, suspende sua significação). Se perguntarmos, então, se a regra se aplica ao exemplo, a resposta não é fácil, visto que ela se aplica ao exemplo só como caso normal e não, evidentemente, enquanto exemplo. O exemplo, digamos, é excluído do caso normal não porque não faça parte dele, mas, pelo contrário, porque exhibe seu pertencer a ele. Ele é verdadeiramente *paradigma* no sentido etimológico: aquilo que ‘se mostra ao lado’ [...]” (2010:28-29).

Pende uma questão, a meu ver, decisiva: a das patologias sobre e sub-representativas que acometeriam os governos jê-bororo. Se a sociedade deve sentir-se una em sua chefia para apreender-se como parte de sua evolução, que será dos Canela e de seus múltiplos chefes? Uma escada sem degraus íntegros é certamente uma subida arriscada; daí a lentidão?¹¹⁸ E dos Apinayé, que será? A unidade da chefia exige mais que a singularidade do cargo: “[...] such populations are linked by the recognition of a unique position the occupant of which has *the same relationship to all of them* [...]” (Mair, 1962:106. Grifos meus); sendo o chefe apinayé necessariamente *kolti*, sua relação com os *kolre* – metade alterna a sua – patenteia-se díspar. Que visões de seu devir ofereceriam as lentes turvas com as quais essas sociedades perscrutam seu ser?

¹¹⁸ Tal multiplicidade afigura-se problemática em razão da ausência de um eixo hierárquico que – como em África (Evans-Pritchard & Fortes 1940:42) – a organize: não há chefe e subchefes, autoridade “centralizada” ou “principal” e, ao mesmo tempo, autoridades “loais” ou “secundárias”. Ou melhor, talvez haja, conquanto em germe: “in such situations either the senior incumbent or the strongest personality is likely to gain ascendancy [...]” (Lowie, 1949b:342). Poder-se-ia interpretar – e reabilitar – a multiplicidade canela convertendo-a em hesitação – esboço – que anuncia um passado adiante?

V. Ranks

Os últimos serão os primeiros, e os primeiros serão os últimos (Mt, 20, 16a)

Vocabulo de difícil tradução – daí o anglo-galicismo –, *rank* designa, aqui, uma miscelânea de distinções¹¹⁹ entre pessoas e grupos cujas determinações negativas indico. (1) “[...] emphasis on status and prestige rather than an aristocratic trend [...]” (Lowie, 1949a:347), ou seja, não são classes ou castas¹²⁰ nem implicam regalias econômicas e disparidades políticas apreciáveis¹²¹. Na verdade, “[...] patrilineal and matrilineal moieties and clans; associations [...] may at times assume political functions” (Lowie, 1949a:326); todavia, assim como os cargos e honrarias em pauta permanecem aquém da chefia – tanto que, em geral, é prerrogativa dos chefes e/ou conselheiros outorgá-los –, esses grupamentos intracomunitários afigurar-se-iam menos políticos que a aldeia, unidade que os contém¹²². (2) Sobretudo, sócio-cerimoniais, *rankes* são essencialmente profanos. Já que a palavra “cerimônia” e derivadas podem evocar associações religiosas ao leitor, cumpre elaborar esse ponto: oposta a rito e culto, a noção tem por referentes solenidades e eventos¹²³ nos quais, entre os Jê-Bororo, “[...] subjective religion recedes” (Lowie, 1941:191). “Much of eastern Brazilian ceremonial must be viewed as esthetic and recreational [...]”, “[...] the stress being on the performance as such [...]” (Lowie, 1946a:393-394), “[...] the proper performance of traditional procedures in correct decorative outfits catering to the actor’s and the spectators entertainment” (Lowie, 1946b:515). “On the other hand, ceremonial is persistently linked with social structure [...]” (Lowie, 1946b:514): “practically, all the ceremonial life of the Marginal peoples, the Fuegians, the *Chamacoco*, and the *Ge*, is focused on training of

¹¹⁹ “Grading” (Lowie 1949a:347), “marked differences in status” (Lowie 1949a:346), “honorific positions” (Lowie 1946a:388), “titular and actual eminence” (Lowie 1949a:347).

¹²⁰ Agâmicos ou exogâmicos, nenhum dos *subgrupos* jê-bororo assim diferidos pratica a endogamia. “Such a caste system [*Omagua, Mbayá, Tereno, Tucana-Macú*] develops readily through war. So long as prisoners are taken only sparingly, they are likely to be absorbed into the community of their captors, but as soon as it becomes a regular practice to keep enemies [...] servants are set off as body against their masters” (Lowie, 1949a:348).

¹²¹ Exceto quando tangem a chefia.

¹²² Apenas Queiroz (1953) e Nimuendajú (1942) parecem dar-se conta de que, além de compor a aldeia, tais grupamentos extravasam-na.

¹²³ “Initiation festivals” (Lowie 1946b:515), “[...] the organization and decoration of the actors, dramatic conflicts between rival societies [*i.e.*, moieties, clans, associations etc.], farcical antics of clowns, and competitive sports” (Lowie, 1946a:394), danças e cantos coletivos, festins, funerais, matrimônios etc.

the young men and on their admission into men's societies or age groups" (Métraux, 1949c:375). De modo que "most ceremonies, especially those of the Canella, have little religious significance to the village as a whole and are more functions of the social segments such as moieties, clans, and associations and their secular festive activities" (Faron & Steward, 1959:371) – incumbem-se, dir-se-ia, da socialização dos indivíduos, da atribuição e de seu deslocamento entre pertencas sociológicas, da codificação cultural de um "life cycle" (Steward 1946:5-6)¹²⁴. Nada óbvio¹²⁵, o contraste entre cerimonialismo e religião é fundamental, pois, quando Lowie afirma que "these groups [moieties, clans, associations etc.] have wholly or preponderantly ceremonial, not economic or religious, functions" (1946b:496), o que está realmente em questão é a diferença entre essas formas laicas de organização sociopolítica e os "temple-idol cult" andinos e circuncaribenhos (Faron & Steward 1959:284), entre lideranças e oficiantes cerimoniais e sacerdotes – diferenças enlaçadas à ausência ou presença do Estado. (3) Em boa parte dos casos, privilégios pessoais e grupais são contrabalanceados por deveres públicos adicionais, e assimetrias entre grupos sobrepõem-se a sistemas de troca recíproca – à complementaridade. Isto explica, creio, a preferência jê-ológica pelo termo *rank* ao invés de "hierarquia" – que, salvo engano, apenas Lévi-Strauss arrisca-se a usar e, ainda assim, de maneira bastante peculiar. Aliás, a ambivalência assumida pelo termo em seu referente jê-bororo encontra interessante lastro em seu campo semântico inglês. Uma olhadela em meu antigo *Collins*¹²⁶ de bolso e no *Oxford Advanced Learner's Dictionary*¹²⁷ revelou que *rank* denota, alternativamente: "a position, especially a high position, that somebody has in a particular organization, society etc." (*Oxford*); algo "comum, as massas" (*Collins*),

¹²⁴ Conquanto componham ou vinculem-se ao governo, lideranças, Conselho, metades, clãs, associações etc. constituem manifestações e instrumentos de efetivação da ordem consuetudinária, ao passo que a unidade sociopolítica, de *fundamento* convencional – e até arbitrário –, e a chefia, na qual se inscreve uma função essencialmente dinâmica, figuram como *loci* de reflexão e transformação dos costumes. Arrisco-me a dizer que aqui a diferença em questão é aquela entre política e polícia. Se o governo, instituição política por excelência, media a relação da sociedade consigo mesma, aqueles grupamentos, suas lideranças e cerimoniais, encerram-se no nível propriamente sociológico das relações entre a sociedade e seus membros. Neste sentido, as cerimônias jê-bororo são, a um só tempo, a celebração de uma adesão civil à lei e o meio de sua inculcação – e, portanto, mais comparáveis a comemorações cívicas como nosso 7 de setembro que à ritos religiosos.

¹²⁵ Nada óbvio, de fato; não obstante, a jê-ologia contemporânea pode a ele filiar seu contraste entre *this-world* e *other-world oriented societies* (Seeger 1981:66). Por ora, somente insinuo esse parentesco ao qual, num futuro próximo, atenderei.

¹²⁶ LAMB, N. J. 1982. *Collins GEM Dictionary* (Portuguese-English, English-Portuguese). London and Glasgow: Collins Clear-Type Press.

¹²⁷ 2012. [Oxford Advanced Learner's Dictionary] <http://oald8.oxfordlearnersdictionaries.com/>

ou simplesmente “the members of a particular group or organization” (*Oxford*); e ainda, na expressão *rank and file*, “the ordinary soldiers who are not officers”, “the ordinary members of an organization” (*Oxford*). Coincidência?

Metades, clãs, associações, classes de idade; líderes, conselheiros, diretores, comandantes, instrutores, preceptores

Modalidades de organização social, se tais grupamentos não constituem classes, nem por isso reduzem-se a meras clivagens de sexo, idade e parentesco (Steward 1949:672-678): neles manifestam-se elementos *convencionais*, sobretudo nas associações, “[...] social units of manifold character which primarily have membership resting on other factors than a real or assumed blood-tie” (Lowie, 1949a:335)¹²⁸. Diversamente, parte das metades jê-bororo alude, de fato, à ideia de uma ascendência partilhada – conquanto “remota”, *fictícia*, isto é, artificial. Ademais, há aquelas nas quais “[...] membership is not automatically fixed by heredity [...]” e que, portanto, “[...] cannot be treated wholly as a distinctive type of clan, [...] do not conform to the concept of clan at all” (Lowie, 1949a:331). Mesmo os clãs, na medida em que se apresentem como frações de metades, não são inteiramente redutíveis a concepções naturalistas do parentesco. Enfim, os aspectos políticos infundidos a tais grupamentos – suas lideranças e as distinções entre eles, *rankes* – comunicam-lhes uma franca convencionalidade. Eximindo-me de uma análise das sociologias e cerimoniais jê-bororo propriamente ditos, é à consideração desses aspectos que procederei¹²⁹.

“[...] best-know tribes all have a dual organization, but with notable differences” (Lowie, 1946b:490). Os Kayapó Pau d’Arco, Canela, Apinayé e Bororo são matrilineares; os Xerente e Kaingang, patrilineares. Predominantemente

¹²⁸ “In Professor Maciver’s definition an association ‘is an organization of social beings... for the pursuit of some common interest or interests’. This author emphasizes the fact that such group is not a random aggregation like a crowd of spectators at a fire, but a group consolidated by a common end. For anthropological purposes we may conveniently restrict the term to such units as far as they are not primarily based on either blood tie or the territorial tie since generally intelligible terms are in vogue for both several kinship and the local groups. Incidentally, of course, or secondarily, it is quite possible for the consanguineal and the local factor to be connected with the associational” (Lowie, 1927:74).

¹²⁹ A esse respeito, o leitor pode servir-se do excelente trabalho de Coelho de Souza (2002). De resto, lembro-lhe que nosso objeto é a política jê-bororo e não a organização social.

exogâmicas¹³⁰, amiúde, tais divisões inscrevem-se no plano espacial da aldeia: as canela e kayapó sob o eixo leste-oeste, as demais – com exceção das kaingang, não-localizadas –, a norte e a sul. Subdivisões clânicas despontam entre os Xerente e Bororo, sendo de pouca importância para os primeiros¹³¹ e salientes nos segundos¹³². “There are likewise, differences in the associated symbolical and mythological ideas. The *Pau d’Arco* denote the eastern and western moieties as ‘upper’ and ‘lower’, respectively. The *Apinayé* call their moieties after two species of chestnut [*Kolti* (*Lecythis ollaria*), *Kolre* (*Bertholletia excelsa*)], sometimes contrasting them as Lower [southern, *Kolre*] and Upper [northern, *Kolti*], but they derive it from Moon [*Kolre*] and Sun [*Kolti*] and associate them, respectively, with black and red paint. The *Sherente* share the celestial connections and the precedence of the Sun moiety, though without limiting the chieftaincy to it. But the association is far more vital to the *Sherente*, where the solar and lunar gods, through intermediaries, reveal themselves only to members of their respective halves of the tribe [*siptató* and *sdakrã*]” (Lowie, 1946b:490). Entre os Kaingang, “all natural phenomena are divided

¹³⁰ Fulcrais, as metades apinayé não presidem intercâmbios matrimoniais: “[...] the *Apinayé* regulated marriage by four *kiyé*, membership in which was inherited by sons from fathers, and by daughters from mothers”. “Members of one *Kiyé* marry only into one of the other three groups. That is, an A man marries a B woman; a B man a C woman; a C man a D woman; a D man an A woman” (Lowie, 1946b:492).

¹³¹ “Each moiety has basically three clans: the *kuzé*, *isibdú*, and *kbazipré*, forming the *siptató* [southern moiety], while the *sdakrã* [northern] embraces the *krephí*, *isauré* and *isururé*. Each clan has its distinctive place in the arc of village houses: the *kuzé* and *krephí* to the right and left of the eastern exit, the *isibdú* and *isauré* in the center, and the *kbazipré* and *isururé* to the west. Two alien tribes were subsequently added as supplementary clans: the *prasé* to the *siptató*, and the *krozaké* to the *sdakrã*. Probably this accession enlarged a primarily semicircle to a three-quarter circle [...]” (Nimuendajú, 1942:19). “The clans lacked significance in economic life, warfare, and religious ceremonial [...]. They had neither corporeal nor incorporeal property”. “I know of no ceremonial in which celebrants are ranged by clans; even blood-feuds and weregild are moiety, not clan, affairs” (Nimuendajú, 1942:22).

¹³² “Cada clan ou estirpe tem sua cabana, cuja localização depende de leis, que vigoram entre eles. Os quatro clans dos *exerae* são: 1.º) *Baaddagebague xobuguingue*; chama-se também *Akario bokodori*, que é apelido do primeiro chefe deste *nobe* [clã]. *Baaddageba* quer dizer chefe de aldeia. *Baaddagebague* são as famílias do chefe. Distinguem-se em *xobuguingue* ‘superiores’, porque habitam a parte mais alta do acampamento e olham para o levante, e *xebeuguingue*, ‘inferiores’, que ocupam o terreno mais baixo. 2.º) *Baaddagebague xebeuguingue*; este segundo clan chama-se também *bokorokudo*, nome do primeiro *baaddageba*, ‘chefe’ da dinastia. Os primogênitos destes clans – *baaddagebague xobuguingue* e *xebeuguingue*, são os chefes do povoado. O antepassado mais remoto destas duas subdivisões é o *adugo*, ‘jaguar’. 3.º) Chama-se *kie* o terceiro grupo; é derivado este nome de *ki*, ‘anta’, pois são as antas o totem deste *clan*. 4.º) *Bokodori exerae*. Este clan tem por totem o *bokodori*, tatú canastra. Os quatro clans dos *tugaregue* são: 1.º) *Paimoe*; estípite deste clan é a tartaruga. 2.º) *Aróroe*; o totem deste clan é o *aroro*, i. é, a larva de uma borboleta, pintada de vermelho, preto e amarelo, o maranduvá. 3.º) *Invaguddudogue*; *invaguddu* é um pássaro. 4.º) *Apiburegue*, cujo totem é a palmeira *acuri*” (Albisetti & Colbacchini, 1942:31). “Em todas as manifestações sociais e religiosas reponta esta antiquíssima divisão da tribo. É ela que regula as idéias religiosas, as leis matrimoniais, a caça, a pesca, as festas públicas e os ritos fúnebres. Cada *clan* tem nomes especiais, cantos próprios, ornamentos particulares, penas de cores determinadas e de determinados pássaros que não podem ser usados pelas outras dinastias. Os membros da estirpe usarão daquelas determinadas penas para fazer flechas, ornar os arcos, os instrumentos musicais, os adornos, a própria cabeça nas solenidades, o crânio e os ossos mais alongados dos próprios mortos, o cesto que levará os ossos todos à derradeira morada” (Albisetti & Colbacchini, 1942:33).

between these two moieties, the sun is Kamé, the moon, Kañerú” (Métraux, 1946:462). Os Bororo, por seu turno, vinculam suas “associações simbólicas” aos clãs (Lowie 1946c:426-427). “Among the *Canella*, such of these notions as exist have been transferred to a seasonal scheme of dual division, distinct from the moieties that regulate marriage. This scheme bisects the universe into two contrasted series of phenomena, with the sun, red, east, etc. in one, and moon, black, west in the other. The moieties of this type embrace both sexes, but hold significance essentially for the rainy season only [september-april]. Further, affiliation with the Rainy Season moieties does not follow an automatic, uniform principle of descent, but differs according to sex, and may differ individually because of chance and a principle of reciprocity” (Lowie, 1946b:490)¹³³. Embora ostentem lideranças e pinturas corporais distintivas, essas metades operam no escopo circunscrito das corridas de tora e expedições de caça realizadas no período chuvoso, de escassa atividade cerimonial. Esta anêmica funcionalidade inspira Nimuendajú à seguinte especulação: “the dual division discussed in this section suggests even more strongly than that of the plaza groups a secondary allotment of functions originally vested in the exogamous moieties” (1946:86) – estas carentes de predicados suplementares à conjugalidade. Quanto aos “grupos de praça” mencionados, trata-se de mais um esquema dicotômico onomástico igualmente orientado, mas de composição *sui generis* e unicamente masculina¹³⁴. Há seis deles, repartidos entre uma metade leste (*kóirumenkaca*) – Cobra Gigante (*baka*), Morcego (*cepre*), Abutre (*cõdn*) – e outra oeste (*harárumenkaca*) – Tatu (*aucét*), Papagaio Anão (*kédre*), Tribo Estrangeira (*kupe*) –, cada qual possuindo um lugar fixo e correlato de reunião na praça central e na circunferência de casas domésticas. “The purely ceremonial main functions of these

¹³³ “Males obtain a set of personal names and through them membership in Rainy Season moiety A from a matrilineal kinsman; females a set and membership from a patrilineal kinswoman. But if the name donor should die before formally passing on his names, the new name-giver might own a different set, hence possibly one of the complementary seasonal moiety, which would inevitably shift the child’s affiliation accordingly. Finally, reciprocity enters because a woman permits her son to receive her brother’s names only if he has a daughter to whom she could transfer her names; otherwise she casts about for more remote matrilineal kinsman who does have a daughter” (Lowie, 1946b:490-491).

¹³⁴ “The division applies only to males, each of the six groups embracing all the bearers of a definite set of masculine names, which a boy gets by transfer from a maternal uncle. The grouping into eastern (*kóirumenkaca*, from *kórium*, in the east) and western (*harárumenkaca*, from *harárum*, in the west) plaza halves has nothing to do with the exogamous moiety scheme [...]” (Nimuendajú, 1946:87) – o que não impede Nimuendajú de considerá-los “[...] clans formerly localized within the village, that [...] fell into genealogical confusion, but retained their ceremonial obligations” (Nimuendajú, 1946:90).

groups are exercised at the initiation festivals” (Nimuendajú, 1946:87); “[...] the plaza groups likewise figure at the *tepyarkwá* (Fish Song) festival, for throughout that celebration the east and the west groups run log races” (1946:90). O mesmo conjunto de nomes que distribui tais pertencas condiciona a participação em seis organizações ou associações festivas: “a man may belongs to 2 of the 6 societies, but some of these are mutually exclusive. He may be a Duck and an Agouti; or a Falcon and a Jaguar; or a Jaguar and a Mummer. Clowns become such only on the basis of a talent for buffoonery. Each of the organizations has about 30 members; most of them – like the age classes – have 2 girl auxiliaries. Fourteen comparable societies, with membership dependent on the matrilineally transferred personal names, exist among the *Pau d’Arco*” (Lowie, 1946b:496). Preponderantemente cerimoniais, as divisões associativas canela e kayapó empalidecem ante o arranjo xerente.

“[...] the four men’s associations of the *Sherente* are the most vital of their social units” (Lowie, 1946b:496), “neither the moieties nor the clans nor the teams even remotely approach them in manifold significance [...]” (Nimuendajú, 1942:59). De ingresso voluntário¹³⁵, estas associações – *annôrowá*, *krará*, *akémhã*, *kriekíekmu* – respondem a múltiplas funções: “hunting was essentially a collective enterprise by each society, which divides the game bag among the members. The clearings were made not individually, but by the associations for each member. Stands of burití and babassú belong to particular associations, which resented trespass by the rest” (Lowie, 1946b:496); “in warfare the associations formed the quasi-tactical units [...]”, e “from the romsiwamnaré legend (p. 80) one might even infer that the blood-feud was an associational concern [...]” (Nimuendajú, 1942:63); “further, the societies take turns in performing a secular masquerade; give names to the girls of the tribe; and organize the feast in honor of eminent deceased members” (Lowie, 1946b:497)¹³⁶. Entre os Kaingang, haveria uma cisão semelhante – independente

¹³⁵ “*Men’s societies* likewise [as men’s and women’s sports teams, *htímhã* and *siteromkwá*] are not entered by a fixed rule, the father deciding his son’s membership at will; sometimes with consideration to the boy’s own preference or the wishes of the elders, who try to prevent radical numerical differences in the membership of the several societies. Generally a boy is kept from joining his father’s organization” (Nimuendajú, 1942:43).

¹³⁶ Quanto à associação feminina: “this organization [...] is treated separately because it is not a fifth equivalent association, but merely an incomplete imitation. There is no formal admission, little girls being taken to the meeting-place by their mothers [...]. Apart from several specific persons on special occasions, women and girls do not share in men’s ceremonies [...]” (Nimuendajú, 1942:64-65). “The women’s society lacks economic significance. I have never seen the members assisting one another, nor do they figure in

daquela em metades – em quatro “classes” ou “subgrupos” de livre admissão, a critério paterno (Métraux 1947:148-149).

Conforme Nimuendajú, as associações xerente corresponderiam, na realidade, às classes de idade canela. Tal suposição lhe advém do uso de uma terminologia “etária”: os *annõrowá* chamam os *kerará* de *wa-kra*, “filhos”; estes, por sua vez, referindo-se da mesma forma aos *akémhã* (Nimuendajú 1942:60). Além disso, outros dados reforçariam a hipótese de uma origem comum às instituições: “(a) According to the origin myth the societies actually began as age-classes, of which fact the sequence by age – nowadays wholly meaningless – is reminiscent. (b) The strange and in no way rationally explicable circumstance that only the *akémhã* initiate their youths would be accounted for if the *akémhã*, still designated as the ‘youngest’, were once the age-grade that evolved directly from youths’ initiation. As soon as the ingenious Canella age-class system had petrified into the Serénte associations, the youths’ initiation was bound either to disappear entirely or to cling to the ‘youngest’ of the societies. (c) The localization in four places of assembly. (d) Like the four Canella age-classes, the Serénte societies are preceded by an unofficial boys’ society that actually represents a true age-class” (Nimuendajú, 1942:64). Especialmente complexo, o ciclo iniciático canela projeta *rankes* etários subsumidos a duas metades, *kóikateye* (leste) e *harākateye* (oeste). Todos aqueles que se iniciam juntos formam uma classe de idade – neófitos prospectivos, meninos de dez anos ou menos, compõem uma classe não-oficial que simula as atividades de suas sêniores. Destas, as quatro mais jovens e athleticamente ativas ocupam posições específicas no centro da aldeia: duas no lado leste e duas a oeste, de acordo com suas metades. Sucedendo-se em lados alternados da praça¹³⁷, com a aparição de uma nova classe a mais idosa deixa a comunidade esportiva e passa ao Conselho – situado, por assim dizer, no centro do centro da aldeia –, criando um vazio que é, então, preenchido pela próxima classe mais velha – etc. Como as entradas sempre

religious or profane ceremonial except for their most important performance, the Wakedí feast, which is prolonged for months during the summer” (Nimuendajú, 1942:65).

¹³⁷ “Two successive entering classes always alternate as to the side of the plaza they enter: if the earlier is admitted on the east, the second invariably goes to the west side about ten years later [assuming the proper moiety membership]” (Nimuendajú, 1946:90). “Since each age class includes members of both *exogamous* moieties, the dual division produced by pairing the classes is of an entirely different order from that of the *exogamous* moieties. Nevertheless, a single term, *mehakrã*, is applied to the concept of the class pair and the *exogamous* moiety; and the moiety units of either type are called by identical names, *kóikateye* and *harākateye*, for the east and west moieties, respectively” (Nimuendajú, 1946:92).

ocorrem pelo lado norte, a transposição se dá, inversamente, ao sul. “The four active classes are primarily concerned with [log-]racing and ceremonial [during the *vúte* period, *i.e.*, the dry, ceremonial season], but also engage in economic tasks [house building, assistance in harvesting] at the council’s behest and anciently formed units for war raids and hunting trips” (Lowie, 1946b:495). As demais gradações etárias e cerimônias iniciáticas jê-bororo certamente constituem fenômenos relevantes, todavia, menos elaborados. “The *Apinayé* scheme of age groups is the simplest. Ignoring females, it divides males into boys prior to initiation, a wholly unorganized group; the warriors, about 15 to 25 years old, *i.e.*, youths from the beginning of the second of initiation until the close of the next junior groups initiation; the mature men, formed automatically by the completed initiation of the next younger class; and the elders, who are no longer able to be active racers” (Lowie, 1946b:494). Desses grupos de idade, apenas o segundo frui de uma organização e lideranças, contudo, cindidas ou duplicadas pelas metades exogâmicas (Nimuendajú 1939:37). Também entre os Bororo, desprovidos de um sistema formal de classes de idade, a iniciação masculina dá ocasião e concerne a trocas de bens e serviços entre metades (Albisetti & Colbacchini 1942:170-173). Dos Kayapó Gorotire e Pau d’Arco, Lowie provê magro relato: “the *Górotire* recognize boys from about 5 years old on, youths from 15 to 25, men between 25 to 40, and elders; the *Pau d’Arco* interpolate two transitional grades between boys and youths, and distinguish men according to their status as husbands of women pregnant for the first time, of those nursing their first child, as heads of families, and as elders. Boys sleep in the men’s house directly after initiation; and as soon as one of the *Pau d’Arco* lads has had sex relations, his entire class receives new penis sheaths and are thence called by the thirds class name. The corresponding promotion of their immediate juniors makes them advance to the youth’s status”. “The occurrence of feminine age classes among the *Northern Cayapó* is without *Timbira* or *Sherente* parallel” (1946b:494).

De viés gerontocrático, o Conselho – canela, xerente, apinayé e kayapó – é bem mais que, e não se deve confundir com, meras classes de idade; trata-se de uma instituição autêntica e plenamente política – “governing body” (Nimuendajú 1946:132), “senate” (Lowie & Nimuendajú, 1938:71) –, encarregada de auxiliar e

supervisionar os chefes no governo das comunidades, na realização de cerimoniais, preservação dos costumes e eleição de lideranças – “[...] checking any tendency to overassertiveness” (Lowie, 1946a:388). Tidos em altíssima conta, os anciões gozam de uma autoridade que, em momentos e, mais precisamente, entre os Canela, Nimuendajú e Lowie reconhecem superior a do próprio chefe – cuja deposição e titulação requerem sua anuência (vide também: Nimuendajú 1939:37, 1942:11-12; Lowie 1946b:489, 1949a:342-344).

Da morfologia à fisiologia; dado que a vivissecção exige objetos íntegros, a exposição prosseguirá por grupos – “os Canela”, “os Apinayé”, “os Xerente”, “os Bororo”¹³⁸.

Cerimonial e politicamente nulas, as metades exogâmicas canela fazem pouco mais do que sugere sua categoria: além da troca de mulheres, presidem intercâmbios de préstimos funerários¹³⁹ (Nimuendajú 1946:79). Também discretas, as metades da estação chuvosa dispõem de “comandantes” apontados pelo Conselho – um para cada –, mas o modesto ofício reduz-se ao uso de suas matri-casas como sítios de reunião; no grosso, as relações entre ambas consistem de competições esportivas e da permuta de bens¹⁴⁰ (Nimuendajú 1946:84-87) – eis tudo. Diverso é o caso das metades de grupos de praça: conspícua ao longo dos festivais iniciáticos¹⁴¹, a divisão

¹³⁸ Faltam-me aqui – limitações do período... – descrições e análises relativas aos Kayapó e os Kaingang. Sobre estes, disponho apenas do seguinte: “each [exogamous] moiety owns a series of names and uses special body paintings”; “independent of the moieties, there is another type of division which today consists of four classes; formerly there were probably more. One class is general [?]; the others are ceremonially inferior or superior to this one. Each class is distinguished by a type of body painting which is a variant of the moiety painting [...]” (Métraux, 1947:149). “The *Caingang* of Palmas have two exogamous, patrilineal moieties, each split into two groups. On the other hand, he [Baldus 1937] lists the four subgroups according to their prestige as follows: Votóro, Kadnyerú (Kañerú), Aniky, and Kamé. The reason for this preferential status could not be ascertained” (Métraux, 1946:461). Sovino uma ou duas preciosas informações adicionais que, ainda neste capítulo, serão expostas em momento oportuno.

¹³⁹ “In the plaza the chief asks who wishes to dig the grave. A volunteer always comes forward, but it must not be a member of the dead man’s exogamous moiety” (Nimuendajú, 1946:134).

¹⁴⁰ “In the races the male members of the opposing halves – in one instance, the women too – constitute the teams [for the rainy season]”. “At first the *kámakra* [eastern moiety] as challengers make the logs, the first pair not exceeding about 12 cm. in diameter and a somewhat lesser length. With each successive race the size increases until after about a fortnight the normal dimensions are attained, that is, about 50 cm. in diameter in diameter and 1 m. in length”. “As soon as *ká* logs have attained normal size the challenging henceforth devolves on the *atúkma* until the close of the rainy season” (Nimuendajú, 1946:85). “If hunt fails in the period of *kámakra* log making, the members of this group give their opponents only a small piece of every beast killed, but supplement the present with powder, a few arrows, a bow, and the knife used for cutting up the game. The *atúkma* act correspondingly during *their* race” (Nimuendajú, 1946:86).

¹⁴¹ Na primeira fase (*ketúayé*), os iniciantes das metades leste e oeste de grupos de praça apresentam-se separadamente – inclusive à reclusão (Nimuendajú 1946:87-88); durante a segunda (*pepyé*), quando essa dicotomia não mais se sustenta, são os grupos de praça – e não as metades em si – que se tornam salientes (Nimuendajú 1946:88-90).

atravessa sua contraparte etária e organiza a distribuição de postos de liderança vinculados ao sistema de classes de idade. Nomeados pelos conselheiros entre aqueles que vão se iniciar, os dois líderes oficiais (*mamkyéti*) de uma classe representam, respectivamente, os *kóirumenkaca* e os *harárumenkaca*: “it is they who actually govern the age classes, being possibly the only functionaries who literally issue orders among the Canella, a task for which they are trained from the beginning. Only they have the right to summon their class fellows, who are obliged to obey the call and may not assemble without their leaders. Anyone who has dealings with a class, including chiefs, must turn to its *mamkyéti*. These leaders are subject only to the council and – during the initiation period – also to the *mekapónkate* (instructor, commandant), who belongs to an older class, and to his deputy, the *mekapónkatekahák*, the senior member of the class to be initiated”¹⁴²; “in former times the *mamkyéti* led their class in war and in the chase, though always aided by one or several old men. Since warfare belongs completely to the past and communal hunting has dwindled in importance the present significance of these officers is slight – apart from ceremonial” (Nimuendajú, 1946:93). “Theoretically, the leaders are equals [...]” (Nimuendajú, 1946:93); não obstante, já no *pepyé* e após o fim da iniciação, o líder da metade leste adquire precedência (Nimuendajú 1946:93) – sinal de uma ligeira assimetria? Quanto às classes de idade, o *ranqueamento* é algo óbvio: as mais jovens devem deferência e assistência às mais velhas – “whoever requires such aid appeals to the councilors to send him the junior age class *of his own class moiety*”¹⁴³ (Nimuendajú, 1946:94. Grifos meus). Por fim, as metades etárias estão profundamente ligadas às garotas *vu'té*. As *vu'té* – um único par –, ou melhor, seus pais, são selecionados pelo Conselho entre homens de metades de classe de idade alternas, industriais, sociáveis, residentes em casas

¹⁴² “All offices during the [initiation] ceremony are dual, one incumbent representing the eastern, the other the western plaza group [moiety]” (Nimuendajú, 1946:88): “the chiefs first appointed as two *mekapónkate*, one from each of these nonexogamous [plaza groups] moiety, two young men in their mid-twenties, who had graduated from initiation and were qualified for this office by their serious disposition. They command the two plaza moieties of the *ketúaye* and carry as badges two long, thin rods. In a procession they march at the tail end of the *ketúaye*. Next were chosen two *hapankate* (catchers), one from each plaza moiety – men of about thirty, with constabulary duties. These officials carry sword clubs and war plaited forehead cords and bandoleers” (Nimuendajú, 1946:172). Exceções: o *mekapónkatekahák*, cargo singular e, parece, de determinação simplesmente etária e meritória – “[...] he was chosen for his calmness, intelligence, and undisputed oratorical talents” (Nimuendajú, 1946:182) – e as associadas *vu'té*.

¹⁴³ “Rarely, does the [employed] class receive any remuneration, consisting in that case of a small share of the crop, which the leaders subsequently arrange to have prepared for all members” (Nimuendajú, 1946:94).

diametralmente opostas e com filhas entre sete a dez anos, virgens, reservadas e de boa conduta. A metade leste reúne-se na casa materna da *vu'té* cujo pai é da metade oeste, e vice-versa, sendo eles os responsáveis por entreter tais grupos – de modo que, poder-se-ia dizer, o elemento agonístico patente nas disputas atléticas contrapõe-se à prestação de serviços recíprocos. Os membros das metades e suas *vu'té* dirigem-se uns aos outros como se fossem irmãos e irmãs, portando-se de acordo – o congresso sexual é proibido. Também as associações festivas masculinas possuem suas associadas (*mekuicwéi*), um par cada. Castas e jovens, “the girls constantly accompany the membership of their society. Their duties are few, embracing such work as deemed inappropriate for men, viz., cooking, especially in earth oven, fetching water, and the like. In addition they comb and paint the men [...]” (Nimuendajú, 1946:96). No mais, cada associação tem seu líder (*hōpa'hí*), designado pelo Conselho em virtude de sua eloquência e vivacidade, “[...] being expected to infuse life into the festive proceedings” (Nimuendajú, 1946:95) e encarregado da escolha das *mekuicwéi*. “The festive societies are in part leagued together, in part pitted against one another. The Jaguars and the Agouti who jointly appear at the closing ceremony of the *vu'té* season are opponents; and when they figure at the Mummies’ festival the Mummies side with the Agoutis. In the pepkahák festival the Falcons, allied with the pepkahák, are opposed to the Ducks, and the teams of log racers during the festival are recruited from these societies. Similarly, the Clowns side with the pepkahák and the Falcons” (Nimuendajú, 1946:96).

Ainda entre os Canela, há *ranks*, como a própria chefia, indiferentes aos dualismos e agremiações supra-referidos, *e.g.*, os *tambák*. “Membership is not transferred from maternal uncle to sister’s son, but goes with the honorary chieftainship of an alien Timbira tribe. When one Timbira group visits another, the hosts glue falcon down on one of the guests, preferably a young man, paint him with urucú, and make him present himself before the councilors in the plaza with a bowlful of food. By this rite he becomes their honorary chief, *mehōpa'hí*, which is reckoned a great distinction” (Nimuendajú, 1946:99). Um *tambák* deve ser generoso com seus “eleitores” e conformar-se aos padrões nativos de conduta, devendo,

quando visitado, presentear o grupo que o elegeu¹⁴⁴. Acredita-se que os *tambák*, sobretudo os jovens e vigorosos, podem beneficiar “magicamente” atividades por eles inauguradas: nas caçadas coletivas que antecedem grandes cerimoniais, cabe a um deles acender o primeiro fogo e proceder à evisceração do animal (Nimuendajú 1946:71); na pesca coletiva com tiguí ou timbó, “[...] a young tamhák is the first to enter the water when the stupefied fish begin to appear, while the other Indians wait on the bank” (Nimuendajú, 1946:72); na celebração *hõcma*, abertura da colheita da batata-doce, um *tambák* assume a tarefa de provar dos tubérculos, o que, segundo os indígenas, melhora a safra (Nimuendajú 1946:57-64). Enfim, estes quase-consulês, junto aos chefes de aldeia (*pa'hî*), os líderes das classes de idade (*mamkyéti*), as associadas *pepkwéi*¹⁴⁵ e a preceptora de danças (*mehôkrepúi*)¹⁴⁶, “[...] rank as a ceremonial aristocracy called ‘hamrén’” (Lowie, 1949a:347), grupo de outro modo não relacionado que desfruta de grande estima pública, eminência cerimonial e preitos mortuários¹⁴⁷. “Notwithstanding the respect accorded to the hamrén, they are not coextensive with the persons of distinction, for the councilmen, who (with the chiefs) rule the tribe and are always approached reverentially with a bowlful of food, are by no means hamrén as councilors, but only through special circumstances” (Nimuendajú, 1946:97). “This example illustrates the distinction between titular and actual eminence [...]” (Lowie, 1949a:347).

¹⁴⁴ “The word *tambák* is a synonym for *kukriti* (king vulture [*Gypagus papa*]), with whom the members claim kinship, designating him as *kedti* (maternal uncle). However, they do not in any way worship or revere this bird, nor do they make ceremonial use of its feathers or parts of its body. As the king vulture makes food available to the ordinary black vultures (by tearing open the carrion against which their weak bills are impotent), so a King Vulture feeds others” (Nimuendajú, 1946:98).

¹⁴⁵ Tive bastante dificuldade em determinar quem seriam estas. Num momento, Nimuendajú descreve-as como “[...] those girls who are associated with the boys during their initiation ceremony and are called *pepkwéi* after the close of the initiation” (Nimuendajú, 1946:97). Na seção concernente ao ciclo iniciático, o etnólogo pouco diz a respeito, mencionando apenas as associadas *mekuicwéi* – nome daquelas vinculadas às associações festivas. Confusão terminológica? Lowie, por seu turno, afirma tratar-se, aqui, das garotas auxiliares pertencentes às associações masculinas (1949a:347).

¹⁴⁶ Eleita pelo Conselho – à semelhança de seu equivalente masculino (*krérekate*) –, a preceptora conduz as garotas de sete anos até a primeira gravidez nas danças cotidianas realizadas na praça central (Nimuendajú 1946:115-116).

¹⁴⁷ “Formerly all the hamrén had a distinctive mode of burial, a custom only partly maintained at present. Properly, the corpse of a hamrén (and none other) has falcon down glued on it; and the interment takes place not behind the deceased person’s maternal home, but in front of it, on the inner margin of the boulevard. Finally, secondary burial was confined to this order, though conceivably this was once true for all, but persisted for the hamrén when it had long lapsed for the rest of the people” (Nimuendajú, 1946:98).

Entre os Apinayé, esse intrincado esquema dá lugar a uma só dualidade encompassante, marcadamente assimétrica – apesar da exogamia¹⁴⁸. Assim, “village chiefs are always Kolti; and wherever both divisions jointly figure in ceremonial, the Kolti claim precedence corresponding to the status of the Serénte North moiety” (Nimuendajú, 1939:21). Cada metade possui uma série de “grandes” nomes aos quais se reportam, em pares, a quase-totalidade dos *rank*s cerimoniais apinayé¹⁴⁹. “Examples of such [paired-up great] names are, e.g., Vanme (Kolti) and Ka’tám (Kolre); it is the prerogative of their bearers to be the first to shoulder their team’s log in a log-race. Accordingly, in athletic contests and in games these names are quite generally substituted for the moiety names as designations of the opposing sides” (Nimuendajú, 1939:24). A repartição de cargos vinculados à iniciação e às classes de idade segue as mesmas linhas: “Tegatóro (Kolti) and Rãreké (Kolre) are the leaders of the young warriors [*me-o-tála-cwudn*] during the initiation and after, – as long as they form the Peb age-class” (Nimuendajú, 1939:24); a díade de instrutores (*pebkaág-krätúm*) designados aos neófitos para a primeira fase da iniciação (*pebkaág*), ou seja, os *me-o-tála-cwudn* do ciclo anterior¹⁵⁰; “the girls bearing the names Amdyí (Kolti) and Kokó (Kolre) are the me-kuicwéi, who together with the youths pass through the initiation ceremony” (Nimuendajú, 1939:24) – suas funções e os interditos que as cercam são análogos àqueles que caracterizam as *vu’té* canela (Nimuendajú 1939:39-40); exceção: conquanto de metades opostas, os anciões que substituem os *pebkaág-krätúm* na qualidade de instrutores¹⁵¹ na segunda fase da

¹⁴⁸ “In games and sport, especially in log-races, the moieties are pitted against each other; otherwise they are mainly concerned with ceremonial, but lack religious or economic significance” (Nimuendajú, 1939:22). Como vimos acima, dado que o sistema etário apinayé contém uma única classe organizada, o *rank* entre elas carece de elaboração.

¹⁴⁹ “By ‘great’ names the Apinayé designate those which oblige the bearer to undergo distinctive ceremonies. These names are coupled if the relevant ceremonial requires the simultaneous performance by a representative of each moiety [if not, only the kolti are attend]. Of persons thus linked the bearer of the Kolre name calls his partner id-krâ-tum (maternal grandfather, maternal uncle) and is in turn called id-krâ-duw, irrespective if actual kinship or age” (Nimuendajú, 1939:24).

¹⁵⁰ “Thus, the two offices [*me-o-tála-cwudn* and *pebkaág-krätúm*] are hereditary, being transferred with the names Tegatóro (kolti) and Rãreké (kolre) from maternal uncle to nephew” (Nimuendajú, 1939:38-39).

¹⁵¹ A instrução, aqui, consiste do seguinte: “[...] wedlock, – explaining on what basis one should choose a wife so as to forestall being fettered to a lazy and faithless woman; that a man ought not to beat his wife, but should consider her wishes; and that adultery was reprehensible even on the husband’s part. Further instructions and admonitions concern the novices’ daily routine, – the preparation of their ornaments; obedience to class leaders; maintenance of seclusion rules, especially of chastity; finally, the comradely spirit to be shown to one another [...]” (Nimuendajú, 1939:60). “This ethical type of instruction and the seclusion constitute the most essential difference between the two phases of initiation” (Nimuendajú, 1939:60). Na primeira, o papel dos instrutores reduz-se ao ensino de canções (Nimuendajú 1939:51).

iniciação (*pebkumrédy*) são indicados pelos pais dos líderes (*me-o-tála-cvudun*). Em geral, *rank*s coletivos e individuais consistem de uma espécie de *direito-dever* à vanguarda: durante a iniciação, os líderes, além de responsáveis pelo comportamento dos garotos, são pioneiros em farta porção dos movimentos e ações cerimoniais – o *kolti* à dianteira; o mesmo sucede ao *rank and file*: os calouros *kolti* são sempre os primeiros – a entrar em reclusão, por exemplo (Nimuendajú 1939:37-60)¹⁵². Algumas das prerrogativas onomásticas atrelam esse protagonismo a uma generosidade imperativa, ao fornecimento de bens e serviços cerimoniais¹⁵³.

“Distinctive of the *Apinayé* is the office of a ‘counselor’ and master of ceremonies [...]” (Lowie, 1946b:489). Da alçada do chefe e anciões, a seleção deste “funcionário” – e dos *tambák* *apinayé* – ignora afiliações prévias; depende unicamente do conhecimento dos costumes e cerimônias e do talento oratório, “[for] his duty lies in admonishing the villagers to preserve traditional usage [...]” e “[...] in superintending the course of all ceremonies [...]” (Nimuendajú, 1939:20). Conforme Nimuendajú (1939:19-20), os *Apinayé* teriam apreendido e copiado a instituição dos chefes honorários de seus vizinhos *timbira* – evacuando-a, todavia, de suas capacidades mágicas.

À semelhança do que se passa entre os *Apinayé*, os *rank*s xerente emanam de suas metades exogâmicas que, embora carentes de *staff* próprio, projetam-se sobre as demais divisões e seus representantes¹⁵⁴. “Reciprocal duties are involved in the following cases: (1) In the men’s organization, the women’s society, and among the *akémhã* youths during their initiation, the *siptató* leader commands the *sdakrã*, and vice versa. (2) In the conferring of feminine names a *siptató* girl receives chains of beads and *arara* tail feathers from the *sdakrã* of the name-conferring organization, who are compensated with food, vice versa. (3) After the hunt following the close of the *Wakedí* festival the *siptató* deposit their game on the right side, the *sdakrã* theirs on the left side (as viewed from the village). Thereupon the *siptató* get the

¹⁵² Contraste canela: “throughout this phase of the initiation [ketúaye] the boys always appear *simultaneously*, but separated into these antithetical [plaza group] moieties” (Nimuendajú, 1946:88. Grifo meu).

¹⁵³ “The feminine *Kolti* name *Pantí* makes it incumbent on the bearer’s father to organize a feast, for which he has to start a special plantation” (Nimuendajú, 1939:25). “Similar [...] is the course of at the festival connected with the bearers of the feminine *Kolre* name *Ngréri*” (Nimuendajú, 1939:26).

¹⁵⁴ “When both moieties or their representatives appear simultaneously, the *siptató* claim precedence. The moieties as such have no further organization. On the other hand, virtually all offices are dual, i.e., held by one representative of each moiety” (Nimuendajú, 1942:18).

game of the *sdakrã*, and vice versa. (4) When, at the close of the tamanduá masquerade, the jaguars (*hukú*) race to the village with the two *prordó*, the *siptatô* jaguars try to catch the *sdakrã* *prordó*, and vice versa” (Nimuendajú, 1942:19). Dos seis clãs, os *kuꞑé* (*siptatô*) e os *kreprebí* (*sdakrã*) – ambos a leste no semicírculo aldeão – dispõem de um “*status* preferencial”: são eles os fabricantes dos ornamentos distintivos dos clãs atinentes às suas metades (Nimuendajú 1942:21; Lowie 1949a:329)¹⁵⁵. Inversamente, as “tribos estrangeiras” – os *prasé* (*siptatô*) e os *krozaké* (*sdakrã*) – incorporadas ao sistema “[...] even nowadays [...] are not reckoned as peers, and the Serénite when speaking of moieties basically include only the native clans” (Nimuendajú, 1942:20). Ademais, um vínculo especial, denominado *narkwá*, emparelha clãs de metades opostas para a troca de exéquias, serviços cerimoniais e bens prosaicos (Nimuendajú 1942:23). Quanto às associações, entre as quais Nimuendajú percebe a reminiscência de uma gradação etária, cada qual possui um par de líderes (*kwatrperekdá*) – “[...] to direct the members of the *complementary* moiety” (Nimuendajú, 1942:12) – e de auxiliares (*dawarnikwá*) escolhidos, respectivamente, pelo chefe e pelos anciões. “Appointed for their ability [...]”, “whenever the members figure as such, these two leaders direct them; and since economically and ceremonially these organization are the most important social units, the leaders’ office looms proportionally [...]” (Nimuendajú, 1942:12). “The attendants [*dawarnikwá*] labor for the common good of the membership” (Nimuendajú, 1942:60): providenciam lenha e água para as assembleias noturnas; produzem as toras empregues em corridas e transportam os pertences dos corredores ao longo do trajeto; atuam como mensageiros em todas as comunicações e convites concernentes às suas associações e, quando estes últimos estendem-se a outras aldeias, são responsáveis pela recepção e acomodação dos estrangeiros (Nimuendajú 1942:60-61). “Apart from this, their office is linked with merriment. They have the prerogative of nicknaming the members and otherwise making them ridiculous, and no one is allowed to resent such behavior” (Nimuendajú, 1942:61). Em colocações relativas à iniciação *akémhá*, cruzam-se a dualidade *siptatô-sdakrã* e a assimetria supostamente etária entre associações: boa parte é preenchida pelos

annôrowá, um de cada metade, ou por um par *annôrowá-krará*, igualmente fendido¹⁵⁶. “At least the last initiation was decided upon by the two rowobasmanikwá, leaders of the *annôrowá* association [...]” (Nimuendajú, 1942:47); estes mesmos *rowobasmanikwá* nomeiam, entre os *krará* e/ou *annôrowá*, os jovens que liderarão os *akémhã* ao longo do ciclo iniciático. Pacificadores apontados pelos anciões ao término dos procedimentos de iniciação, também os *pekwá* são *annôrowá* (Nimuendajú 1942:12-13, 47). Como os Canela, os Xerente homenageiam muitos de seus *rankes* – chefes de aldeia, líderes de associações masculinas, os *pekwá*, “[...] and sundry other dignitaries, *along with their wives* [...]” (Lowie, 1949a:347. Grifos meus) – com uma celebração *in memoriam*, o banquete *aikmã*. A extensão de dignidades e honrarias aos cônjuges seria, assevera Nimuendajú, uma idiosincrasia xerente – “thus, two elderly wives of leaders in the men’s societies head the feminine association, and at the Wakedí festival the wives of the *pekwá* appear painted like their husbands [...]” (Nimuendajú, 1942:35).

Note, leitor: também entre os Xerente observamos que o protagonismo implica o provisionamento de bens e serviços à comunidade ou aos *rankes* “inferiores”: cabe aos *kuzé* e *kreprehí* a confecção dos adornos utilizados pelos demais clãs de suas metades; os auxiliares *dawarnikwá* (*krará*) executam uma miríade de tarefas para os membros de suas associações; por fim, incumbe aos *krará* e *annôrowá* a organização e, por assim dizer, o financiamento das festividades ligadas à iniciação *akémhã*, realizada, entretanto, em benefício de seus juniores. De resto, o elemento agonístico que caracteriza as corridas de tora apresenta-se, aqui, dissociado de *ranqueamentos* significativos – “disregarding exceptional cases, the race is between the *húmhã* and *siteromkwá*: the two teams into which all members of both sexes (except for little children) are grouped [according to paternal preference]”, “each of the five societies arranges its log-races exclusively among its own members” (Nimuendajú, 1942:71).

Ao que parece, nossos jê-ólogos, em particular Lowie (1946c) e Lévi-Strauss (1944b), consideram os *rankes* bororo os mais sensivelmente assimétricos e,

¹⁵⁶ Na reconstrução de Nimuendajú a sequência, dos mais novos aos mais velhos, é a seguinte: *akémhã*, *krará*, *annôrowá*, *krieriekmu*. Curioso que o papel desempenhado pelos *krieriekmu*, associação sênior, seja o mais discreto: “about the *krieriekmu* I heard only that their two leaders, accompanied by two scouts, go ahead to choose a new campsite when the villagers set out for the great hunt in October” (Nimuendajú, 1942:62).

simultaneamente, aqueles entre os quais deveres recíprocos despontam sobremaneira formalizados: “[...] the moieties are bound to exchange reciprocal services in feasts, funerals, initiation rituals, etc.”¹⁵⁷; “but at the same time [...] there is a definite relation of subordination between moieties: the *Cerae*, to whom the two chiefs of the Bororo village always belong, and who possess the best ornaments, are ‘superior’ to the *Tugaregue*” (Lévi-Strauss, 1944b:267). Disto resultaria uma contradição terminológica, já que a metade “Superior” receberia o nome de “Frac” (*Cerae*, *Exerae*) e a metade “Inferior”, de “Forte” (*Tugaregue*, *Tugaaregue*). Tal glosa, obtida de Colbacchini (1925)¹⁵⁸, é, no mínimo, controversa, tanto que, posteriormente, o próprio Colbacchini a abandonará: “poder-se-ia [...] explicar assim a palavra *tugaaregue*: *tuga* = flecha; *are* = possuidor; *gue* =- sufixo do plural, ou seja, os possuidores das flechas” (Albisetti & Colbacchini, 1942:29); “da palavra *Exerae*, nem mesmo *Akirío Boróro Keggéu* sabe dar explicações, porem nega-lhe o sentido de ‘fraco e forte’, isto é: *Tugaaregue* = forte; *Exerae* = fraco” (Albisetti & Colbacchini, 1942:30). No tocante aos clãs, “[...] ne sont pas égaux quant à la variété d’armes et de parures qu’ils ont le droit de confectionner, ni quant à la rareté des matières premières qu’ils ont seuls le droit d’utiliser” (Lévi-Strauss, 1936:278) e, contudo, “les clans sont liés uns aux autres par un réseau d’obligations et des droits réciproques” (Lévi-Strauss, 1936:286). A polpuda lista de suas propriedades diacríticas inclui: arcos, flechas, penas timoneiras, batoques labiais, nomes, danças, cantos, cerimônias, pinturas corporais, padrões decorativos, adornos etc. – e, num certo sentido, a chefia (Albisetti & Colbacchini 1942; Lévi-Strauss 1936:286-297; Lowie 1949a:329, 1946c:427, 1949b:361). A distribuição desigual, em volume e qualidade, desses bens corpóreos e incorpóreos acarretaria diferenças em riqueza: “était particulièrement riche, d’après les indigènes, le clan, éteint au Kejara, *Akarío Bokodori*; sont riches les clans ou sousclans: *Aroe cabogewoge*, *Eaguddudoge cabogewoge*,

¹⁵⁷ “[...] after a death a member of the moiety complementary to the deceased person’s moiety must kill an animal in the ensuing hunt, and after a dance the performers are washed by men of the opposite moiety” (Lowie, 1946c:427). “O rito de iniciação reveste-se de toda solenidade. Os parentes próximos de sexo masculino, ao por do sol do dia anterior à cerimônia, o levam à casa dos homens, apresentam-no à pessoa por eles escolhida que lhe deverá servir de ‘*iorubadare*’, espécie de padrinho. Este deve ser da dinastia dos *exerae*, se o moço for da dos *tugaregue*, ou vice-versa. Fazem passar ao moço toda a noite em cantos e dansas junto ao *iorubadare*” (Albisetti & Colbacchini, 1942:171). São estes “padrinhos” os responsáveis pela colocação definitiva do estojo peniano (*bâ*).

¹⁵⁸ COLBACCHINI, Antonio. [1925] s/d. *Il Boróros Orientali “Orarimuggudoge” del Matto Grosso, Brasile*, Contributi Scientifici delle Missioni Salesiane del Venerabile Don Bosco. Torino.

Enaguddudoge bo'pokeienwoge. Viennent dans un rang plus modeste les *Ki, Koge, Ciba, Bakoro, Bóro, Paiwe, Apiborege, Enaguddudoge baiaddadaage, Ocera*. Les *Badejebage cebegenwige* nous ont été donnés comme spécialement pauvres" (Lévi-Strauss, 1936:278)¹⁵⁹ – estranhamente, os clãs ou famílias de chefes, *baaddagebague*, aparecem aqui entre os mais despojados. Amiúde, esta “hierarquia econômica” (Lévi-Strauss 1936:278) manifesta-se e concerne não a direitos privativos de posse ou uso daqueles itens, mas como direito – e dever – de produzi-los, monopólio de técnicas de manufatura – portanto, como uma espécie de “divisão social do trabalho” (Lévi-Strauss 1936:297). De modo que, uma vez mais, é patente a relação entre indústria, estima e generosidade: tais prerrogativas exclusivas de produção – para Lévi-Strauss, índices de superioridade – provocam naqueles que delas se encontram alijados a expectativa – ou necessidade – de presentes, permitindo que os “superiores” efetivem sua “superioridade” justamente através de dádivas¹⁶⁰ (Albisetti & Colbacchini 1942:73). Aliás, já havíamos notado que o prestígio do chefe bororo bebe da mesma fonte: entre seus privilégios contam-se direitos fabris de variegados bens cerimoniais, direitos que, todavia, exercitam, liberalmente, em favor da comunidade (Lowie 1949b:361). Em verdade, não só os bens, mas parece que em ocasiões especiais as próprias prerrogativas podem ser trocadas. Assim, as flechas *tugo-ra-otto-ren* (“flecha que tem bicos”) “os *tugaregue* as deram aos *exerae*, recompensando a vingança de um *aroe*, pela morte de uma fera; estes adquiriram o direito de construí-la [...]” (Albisetti & Colbacchini, 1942:73). Mais: segundo um mito bororo, a maioria dos ornamentos existentes deve-se à invenção-descoberta de *Baitogogo* e *Aroia Curiren*, antigos chefes *tugaregue* – “[...] os inventores tiveram, no princípio, o privilégio de levar os atavios por eles forjados, mas alguns enfeites passaram depois para uso [e *savoir-faire*] geral” (Albisetti & Colbacchini, 1942:61). Parcamente explorado pela jê-ologia do período, este aspecto conferiria aos *rank.s* bororo uma apreciável dinâmica – mobilidade.

¹⁵⁹ Albisetti e Colbacchini (1942) não oferecem um *ranqueamento* preciso dos clãs bororo.

¹⁶⁰ Óbvio que tal generosidade deve ser dosada, pois a munificência excessiva é rota certa para pobreza – e, por conseguinte, à impossibilidade de ser pródigo e ilustre.

Reciprocidade, hierarquia, fragilidade

A despeito de Albisetti e Colbacchini (1942) e fiando-se apenas num tal Senhor Cruz¹⁶¹, um incauto Lévi-Strauss teimará em verter os vocábulos *tugaregue* e *exerae* para os ingleses *weak* e *strong* sendo, destarte, compelido a uma reflexão tortuosa. Acompanhemola: “[...] if an exogamous moiety claims as its own the cultural heroes and the supernatural beings of the tribe, and thus conquers a political and cultural supremacy over the other moiety, it results immediately, in a matrilineal system where patrilineal filiation follows the pattern of alternate generations, that the members of this moiety will become removed from their male ancestors one degree farther than the members of the opposite moiety. If the Sun and the Moon, and the heroes *Bakororo* and *Itubore*, belong to the *Cera* moiety, they can only be the ‘grandfathers’ of the *Cera* men, while becoming the ‘fathers’ of the dethroned *Tugaregue*. These, in turn, become the ‘elders’ of the ruling *Cerae*” (Lévi-Strauss, 1944b:267). Há muito a objetar. Primeiro: nem todos os “heróis culturais” bororo são *exerae* (*cera*) – *Baitogogo* e *Aroia Curireu*, ambos *tugaregue*, são os responsáveis pela introdução “[...] da maior parte dos ornamentos [e armas] que, por tradição, ainda são conservados em uso” (Albisetti & Colbacchini, 1942:61). Segundo: Lévi-Strauss supõe que nos mitos a descendência siga seu caminho atual quando sabemos, graças a ele, que “a relação entre o mito e o real é [...] de natureza dialética e [que] as instituições descritas nos mitos podem ser o inverso das instituições reais” (Lévi-Strauss, 1993:182). Contam as narrativas que a chefia, “antes” apanágio *tugaregue*, teria sido transferida – junto com um importantíssimo pacote de bens culturais – de *Baitogogo* e *Aroia Curireu* para seus pais, *Bakororo* e *Itubore*, e, portanto, de uma metade a outra, da geração mais nova para a mais velha, por via patrilinear – perfeita inversão dos costumes. Terceiro: a alternância geracional de metades em linha masculina não é cogente em todos os casos – membros de dois clãs *exerae*, *badageba-xobuguingue* e *bokodori exerae*, ambos ligados à chefia, fruem do privilégio de unir-se

¹⁶¹ “The 89th volume (March-April) of the excellent Brazilian review ‘Revista do Arquivo Municipal de São Paulo’ contains new and important information on the structure of the dual system of the Bororo, which I wish to discuss briefly. This information appears in an article, *O exorcismo da caça, do peixe e das frutas entre os Bororo*, by Senhor Manuel Cruz. Senhor Cruz is not an anthropologist, but as resident for many years of Lageado and the surrounding region, he may be considered as one of our most reliable informants on Bororo life and customs” (Lévi-Strauss, 1944b:266). Em seu breve *séjour*, “le sens de ces termes [*Tugare* et *Cera*] ne nous jamais été précisé [...]” (Lévi-Strauss, 1936:270).

em matrimônio à revelia da norma exogâmica (Albisetti & Colbacchini 1942:41). Dito isso, Lévi-Strauss atirou no que viu, acertou o que não viu: o atributo saliente aos *ranks* jê-bororo é, com efeito, sua reversibilidade (1944b:268). Isso não é tudo: se a correspondência por ele planeada entre fraqueza e superioridade desliza sobre gelo fino, outras requerem investigação.

O *hamrén*, a “aristocracia ceremonial” canela, conceito que os nativos associam a “algo especial, superior” (Nimuendajú 1946:97), encontra-se paradoxalmente associado a uma “[...] superior bodily sensitiveness” (Nimuendajú, 1946:98); seus distintos membros – lembremos, os chefes entre eles – estão submetidos a ininterrupta profilaxia, análoga àquela ministrada em caso de doença, morte de parentes próximos, nascimento de filhos etc. Um *hamrén* deve respeitar os seguintes interditos ou “tabus”: não comer da primeira parte de uma colheita para não ser atacado por cobras e outras bestas venenosas; não provar de frutas verdes para não ser acometido de feridas no corpo; ao coletar mel, não tragá-lo diretamente das favas, mas de uma tigela, caso não deseje topar em tocos de árvores; não talhar pau roxo, novamente, para evitar tropeços. Não à toa, conforme Nimuendajú (1946:97), o termo *hamrén* significa “*recovered from illness*”. Também os *ranks* de alguns grupos kaingang relacionam superioridade e fraqueza: “the three classes are: Paí, the Votóro and the Pénye”; “the members of the Paí class [where chiefs, ceremonial leaders and shamans come from] are all considered to be delicate and sensitive to magical influences”, ao passo que os Pénye, inferiores, “[...] are considered to be of a rougher fiber and indifferent to charms, pains and uncleanness” (Métraux, 1947:149). Mais interessante é o modo como este *ranqueamento* às avessas – dir-se-ia, por susceptibilidades corporais – enforma certa divisão do trabalho, o sistema de auxílios recíprocos: “the most important functions of the Pénye are those they perform when death occurs, since only a Pénye [...] may safely approach the corpse, the widow or the cemetery. The Paí, and all children who have not yet taken part in the Great Feast, would die immediately if they were to do so” (Métraux, 1947:149). Eis o superlativo líder kaingang: frágil como uma criança. Restaria saber porque estes primitivos se deixariam liderar ou reverenciariam homens cuja delicadeza os faz excessivamente abertos, permeáveis à agência de seres e potências naturais e sobrenaturais – talvez, justamente, em virtude dessa permeabilidade? Extrapolando,

seria possível interpretar a posição dos conselheiros como devida não ao mero acúmulo de experiência, mas à decrepitude, sua adjacência à morte *e aos mortos* – dos quais, convém dizer, os Canela afirmam ter contraído bocado considerável dos saberes necessários ao engendramento da socialidade (Nimuendajú 1946)? Enfim, que um estado limiar afigure-se conveniente à aquisição e prática de conhecimentos, demonstram-no as exaustivas descrições de Nimuendajú (1939:60, 1946:170-201) a propósito dos ciclos iniciáticos jê-bororo: é em reclusão e sob restrições dietético-comportamentais que os neófitos incorporam as ciências da vida adulta, excretando-as na frenética produção de ornamentos e cerimoniais que caracteriza esses períodos. Que relação poder-se-ia traçar entre limiaridade, criatividade e prestígio?¹⁶²

* * *

Por ora, essas perguntas quedarão sem resposta, pois tangenciamos objetos que, embora em formação, ainda não se constituíram, a saber, pessoa, corporalidade, substância etc., precisamente aqueles aos quais, num período posterior, o *Harvard Central Brazil Project* (HCBP) atenderá. Nesse sentido, o tom “descritivo” deste capítulo exprime uma fidelidade a jê-ologia de antanho, na qual a atenção dada aos múltiplos dualismos jê-bororo visa demonstrar o fato da complexidade sociológica, mais que suas formas (Coelho de Souza 2002:73). De modo semelhante, quanto aos *rankes*, é o fato mesmo da assimetria que interessa – sua relativa artificialidade e seus limites político-econômicos –, não tanto sua forma. À guisa de exemplo, poder-se-ia indagar porquê da troca de exéquias entre metades; a resposta mais adequada ao período, um tanto funcionalista, seria: para instilar – ou manifestar – solidariedade. Será preciso esperar pelo HCBP para um estudo sistemático das relações “simbólicas” entre organização social-política e as teorias indígenas de pessoa e sociedade, natureza e cultura.

¹⁶² Que relação traçar entre o limiar da chefia, tal como aparece no capítulo anterior, e esta outra forma de limiaridade?

VI. Considerações finais: religião, xamanismo, evolução e o tema da má-escolha

Os próprios tiranos achavam bem estranho que os homens pudessem suportar um homem fazendo-lhes mal; queriam muito pôr a religião na frente, como anteparo, e se possível, tomar emprestada alguma amostra da divindade para o mantimento de sua miserável vida.

La Boétie, *Discurso da servidão voluntária* (1999:29-30)

Seria uma heresia honrar o problema da religião em altar mais amplo que estas considerações finais. É preciso confiná-lo, afinal, é a (ir)religiosidade que dá margens ao nosso objeto: os Gê(-Bororo), selvagens com governo, sem Estado, leigos. Lembremos que a liturgia do *Handbook* “[...] is based primarily on sociopolitical and religious patterns. Culture elements are accorded secondary importance because too many of them are independent variables” (Steward, 1949:671). Em poucas palavras, a sagrada gênese do Estado destina política e religião a um profundo laço – laço que os Jê-Bororo tardam em atar, enlace prenunciado pelos chefes-xamãs tupi-guarani e com o qual, enfim, o Inca estrangula seus súditos. Enquanto o transcendente filho do Sol, corpo sacro do império, trazia do mundo dos deuses, em seu hálito e vontade, a lei dos homens, luz que, dispersa pelo prisma de uma hierarquia sacerdotal – e militar –, iluminava as reentrâncias mais recônditas de seu domínio, acendendo em chamas os infiéis – e caloteiros –, “east of Andes, [...] the cult of the gods and spirits still was somewhat amorphous [...]” (Métreaux, 1949a:586). Aqui embaixo, havia – quando havia – o xamã, “[...] the principal intermediary between the human and the supernatural world” (Métreaux, 1949a:586) e, todavia, “[...] not primarily a religious leader” (Métreaux, 1949a:588). Suas funções *mágicas*, em geral, profiláticas e/ou curativas, atendiam, sobretudo, a objetivos e necessidades individuais (Steward 1949:689-691). E se em ocasiões ele serve à comunidade como um todo – organizando cerimônias, oficiando sacrifícios, angariando-lhe favores sobrenaturais –, carecia do halo próprio a um sacerdote. “In the strict sense of the word, a man was a shaman only insofar as his relationship with the spirits was of *personal nature*, and his actions were determined by *immediate circumstances* rather than by *formalized religious tradition*. The shaman served his community because of his supernatural power, not because he was invested by a traditional cult” (Métreaux, 1949a:598). Assim, se a chefia titular

podia nutrir-se da rala religiosidade vinculada ao xamanismo, distante quedava-se a emergência de um poder coercitivo que, em sua *prima forma* ameríndia, teocrática, fazia convergir o bem-estar pessoal do Inca à ventura do povo, transgressões das normas da vida social a ofensas ao imperador e sua punição, à cólera divina (Lowie 1946a:388).

Se até na Floresta Tropical a indiferença dos deuses é tal que sequer lhes ocorre enviar aos índios seus filhos – e suas ordens – e se mesmo entre grupos como os Tupinambá, onde há traços de uma “culto ao Criador”, ao “Deus Supremo”, “because of the contrast between the loftiness of this figure and the insignificance of his active part in religion [...] there is a tendency to consider him to be no more than a mythical character” (Métreaux, 1949a:559-560), então, que dizer das entidades celestiais e “personificações da natureza” dos grupos da área marginal? “For example, among the *Mataco*, Sun was a mythological figure but not a functioning deity, for no prayers were addressed to him and no ceremonies were performed in his honor [...]” (Métreaux, 1949a:564). Aos Bororos constantemente engajados em consórcios espirituais, falta, dir-se-ia, transcendência, “tem ideia muito material da espiritualidade da alma: o *aroe* sofre frio, sede, calor, fome, etc.” (Albisetti & Colbacchini, 1942:88). De modo semelhante – pior? –, os Kaingang concebem um mundo abarrotado de “fantasmas” e terríveis quimeras e, no entanto, “like vendetta enemies, the ghost-souls are ‘other thing’ – its only the category the Kaingáng have for those who dwell outside the limits of the extended families [...]” (Henry, 1941:69); “[...] Kaingáng religion is not the expression of an ‘inner need’ in the sense of an attempt of the organism to achieve stability. It is a naïve and pitiful projection of the Kaingáng social outlook [...]” (Henry, 1941:95). Segundo Lowie (1941:191), os Xerente, Canela e Apinayé atribuem uma importância verdadeiramente religiosa – e não apenas mítica – ao Sol, dirigindo-lhe preces informais. Não obstante, como vimos, “*Ge* ceremonialism is only in part religious [...]” (Lowie, 1946b:514); aí, “[...] religion in its subjective aspects, *including shamanism*, recedes into the background” (Lowie, 1946b:509. Grifos meus). Aliás, é este o crivo interposto entre a mais ou menos incipiente religiosidade jê-bororo e aquela característica dos grupos da Floresta Tropical: “shamanism is a near-universal

feature of primitive cultures and it is very ancient, but it was absent among some Marginal tribes and very undeveloped among others” (Steward, 1949:690).

Isolando os aspectos religiosos da socialidade jê-bororo – especialmente o desenvolvimento xamânico –, é possível dispor tais grupos num gradiente que, em linhas gerais, coincide com aquele apresentado no capítulo anterior a propósito da segmentação social e dos *ranqueamentos*.

“Again and again one is impressed with the slight interest in supernaturalism manifested by these Indians” (Nimuendajú, 1946:239). Pagãos entre pagãos, “compared with, say, the Guarani, the Ramkôkamekra[-Canella] certainly have little religion, being in this respect inferior also to the Serênte and even to the Apinayé” (Nimuendajú, 1946:231). Há indícios de um culto prestado aos astros: preces a Sol e Lua, rogos por chuvas, boa fortuna na caça, coleta e colheita; entretanto, “the prayers have no fixed text, the suppliant addressing the Sun spontaneously as though conversing with an ordinary person” (Nimuendajú, 1946:232). Além disso, dado que o cerimonialismo canela “[...] is so predominantly secular that to consider it as a part of religion would be doing violence to the facts” (Nimuendajú, 1946:163), atos de piedade encontrar-se-iam vulgarmente restritos à esfera privada. Um único elemento *ritual* manifesta-se na primeira fase do ciclo iniciático (*ketúaye*), cujo principal objetivo seria pôr em contato os neófitos e os espíritos dos mortos: atraídos pelo canto dos jovens, os espectros tomam-lhes os corpos – *possuem-nos* –, sendo posteriormente expulsos ao custo de abluções e açoites (Lowie 1941:192). “This communion, helpful and necessary for the boys, is fraught with danger for all inexperienced persons” (Nimuendajú, 1946:171). Quanto ao xamã, há pessoas (*kái*) cujos poderes curativos e conhecimentos mágicos são acentuados por associações sobrenaturais e abstinências dietéticas e sexuais, porém, “since pretty nearly everyone tries his own luck at doctoring when sick, the medicine-man’s role is rather subordinate” (Nimuendajú, 1946:236). Há, ainda, alguns homens capazes de comunicar-se com cobras, donos de potentes antiofídicos – “[...] generally regarded with fear and mistrust”, “people may not seek his friendship, but at least they try not to incur his enmity; the majority, I believe, would be afraid to deny him a request lest he take it in ill part and send a poisonous snake to meet them” (Nimuendajú, 1946:238). Ambos, os *kái* e os encantadores de serpentes, em circunstâncias

especiais, oferecem salvaguarda a toda comunidade – contra epidemias, feiticeiros estrangeiros, cobras –, mas, habitualmente, seus serviços eram solicitados por e visavam indivíduos ou famílias.

Os Kaingang e Nambikwara, penso, partilhariam com os Canela o fundo da nave. Conforme Métraux, o *medicine-man* “[...] is less conspicuous among the *Caingang* than elsewhere and is even absent among the *Caingang* of Palmas and of São Paulo. Among the decadent *Aweikoma-Caingang*, observed by Henry (1941, p. 76), shamans only treated members of their immediate family and did not receive a fee for their cures” (1946:470). Entre os Nambikwara, “mystical life [...] is kept in the background [...]” (Lévi-Strauss, 1944c:55). Nesses casos, fala-se pouco de religião – silêncio indicativo de uma carência –, mas fala-se o essencial: “Kaingáng culture did not define achievement in supernatural terms – shamanistic powers of any kind were not even something to boast about or to plume oneself on” (Henry, 1941:76); “cada um [bando] era guiado por um chefe de atribuições puramente profanas [...]” (Lévi-Strauss, 1955:288) e, “in this respect, there is a strong difference between the Nambikuara and their northwestern neighbors the Tupi-Kawahib among whom the chief is, first of all, a shaman [...]” (Lévi-Strauss, 1944c:55). Dessa forma a identidade do objeto – os Jê(-Bororo), política jê(-bororo) – estava bem assegurada: o divórcio entre chefia e xamanismo, o contraste Jê-Tupi.

Entre os Apinayé, mais achegados à sacristia, o “deus Sol” – “[...] their creator and the father of all mankind [...]” (Nimuendajú, 1939:133) – é objeto de autêntica veneração religiosa, patente no “extraordinário significado emocional” ligado a suas aparições oníricas – Lua, divindade subordinada, é invocado a promover o crescimento de plantas (Nimuendajú 1939:133-168). Contudo, novamente desponta a ausência de orações propriamente ditas: súplicas se dão “[...] in simple colloquial speech [...]” (Nimuendajú, 1939:134). Ademais, à diferença dos Xerente, os Apinayé não reconhecem intermediários entre si e as divindades (Nimuendajú 1939:138) – o que confere à sua religiosidade, como à canela, um sabor, digamos, ligeiramente protestante, mais privativo que cerimonial. Por outra, e agora à diferença dos Canela, “[...] there are some men – no women – who are introduced to the spirit world by their deceased close kinsfolk and unhesitatingly move in that company at will. Thus, they are qualified to become intermediaries

between the dead and the majority of their spirit-dreading tribesmen, rising to a position of superiority by the magical, and especially the medical knowledge acquired through such relations. Such men are called *vayangá* [...]" (Nimuendajú, 1939:142). Creem esses indígenas que doenças constituem decorrências sobrenaturais: evasão da alma, intrusão da sombra de outrem – animal ou vegetal, geralmente, através de alimentação inadequada –, ou feitiçaria¹⁶³. Tais afecções requerem intervenção do *vayangá*, capaz de expedir sua alma em busca daquelas que se extraviaram, de extrair agentes patogênicos – “almas-sombras” – alienígenas de corpos violados e de sugar sortilégios de pessoas enfeitiçadas (Nimuendajú 1939:143-150)¹⁶⁴. Munido de óleos, infusões e de farto fumo – operador de seus transe e proezas mágicas –, o *vayangá* é realmente coisa de outro mundo, genuíno xamã e, todavia, ou melhor, por isso mesmo, “[...] unknown to either Canella or Serénte, has a foreign (possibly Tupi) flavor, especially since the Gê did not raise tobacco” (Lowie, 1941:191; vide também: Nimuendajú 1939:144).

Se, de um lado, os Xerente demonstram um fervor moderado quando comparados aos Apinayé¹⁶⁵ e, como em outros grupos jê, boa parte de suas cerimônias é profana, de outro, a presença de uma “rudimentar” hierarquia – *rank*? – celestial e religiosa mediando a relação entre deuses e humanos vale-lhes esta posição. “All communication between Waptokwá [Sun] or Wairie [Moon] and mankind is through the stars. However, when these grant knowledge and power to human beings, they are by no means always the immediate agents of the two great deities [the first one, being the ‘Creator’, greater than the second]. As a matter of fact, far more frequently they appear on their responsibility, for the people appeal to

¹⁶³ “A sorcerer (ucimdyíre), i.e., not necessarily a professional medicine man, but any half-way adult persons, if evilly disposed, is able cause illness” (Nimuendajú, 1939:147).

¹⁶⁴ Além disso, capaz de transformar-se em mamíferos e aves, aliado de cobras – como os encantadores de serpentes canela –, apenas o *vayangá* é qualificado a repelir moléstias epidêmicas de origem civilizada (Nimuendajú 1939:148-150). “Other magical acts may be performed by any one, though after all a *vayangá* is assumed to be more conversant with them than the average Indian” (Nimuendajú, 1939:149). Por mais importante que pareça, o *vayangá*, como todos os xamãs, no sentido estrito do termo, não é um líder religioso *per se*. Recordemos a distinção avançada por Métraux (1949:598): de natureza pessoal, sua relação com os espíritos é alheia a uma tradição religiosa formalizada – seu treinamento e seleção competem exclusivamente a um predecessor (Nimuendajú 1939:150); seus poderes são mágico-espirituais, não divinos – ele não desfruta de qualquer laço especial com Sol ou Lua; por fim, rotineiramente, seus talentos são mobilizados em benefício de particulares – apenas em escassas instâncias o *vayangá* põe-se a serviço da comunidade (Nimuendajú 1939:144-150).

¹⁶⁵ “True religious feeling I found only among a very few old men, the chief and seer Brue being foremost” (Nimuendajú, 1942:83).

Waptokwá and Wairie only in matters of tribal concern, while personal benefits are sought from the stars” (Nimuendajú, 1942:85). Diz-se em que suas viagens diárias, de leste a oeste, Sol e Lua tudo veem, e que a Terra, que tudo escuta, reporta-lhes os acontecimentos quando, de oeste a leste, os deuses atravessam o subsolo – esboço de onisciência? Waptokwá tem por séquito – em ordem de relevância – *Wasi-topré-ṣauré* (Vênus), *Wasi-topré-ríe* (Júpiter), *Sdaikwasá* (Cinturão de Orion) e *Asaré* (Kappa Orion). Tais astros favorecem os *siptató*, principalmente os homens do clã *prasé*. Por seu turno, Wairie é acompanhado de *Wasi-topré-pe* (Marte), *Sururú* (Plêiades) e dos abutres – animais considerados celestes. Esta coorte favorece os *sdakrã*, nomeadamente os *kroṣake*¹⁶⁶. Os intermediários astrais, jamais o Sol e a Lua, aparecem apenas a seus protegidos, os *sekwá*, agraciando-lhes com premonições, conhecimentos esotéricos, poderes de cura, bens corpóreos e incorpóreos – *e.g.*, canções – dotadas de propriedades mágicas. Cada arauto celestial possui seus próprios pupilos, que orgulhosamente ostentam pinturas corporais distintivas. Entre os *sekwá*, os de Marte são renomados os mais hábeis curandeiros: “they sing at night to the accompaniment of rattles, discover the cause of illness, suck it out in the form of a maize kernel or little pieces of wood, and remove it from the patient’s skin. If their skill proves inadequate, they enlist the aid of pupils of Venus and Jupiter [...]” (Nimuendajú, 1942:89-90). Os adeptos de Marte gozam ainda de um vínculo exclusivo com cobras venenosas, cujas inoculações podem remediar. Enfim, os Xerente seriam os únicos entre os Jê a praticar uma cerimônia plenamente religiosa, o Grande Jejum, *rito* de alcance tribal destinado a apaziguar a ira de Waptokwá – as secas (Nimuendajú 1942:93-98).

Poder-se-ia, contra, mas conforme à tipologia do *Handbook*, indagar se os Xerente não mereceriam um posto mais elevado na escala evolutiva. Ora, é verdade que a relação entre os *sekwá* e seus patronos é de ordem pessoal – não há investidura formal mediada por processos “eclesiásticos” –, no entanto, seus poderes emanam, senão diretamente dos deuses, de seus arautos, e o exercício de tais dons filia-se, mais que fortuitamente, ao bem-estar de toda comunidade¹⁶⁷ – à prevenção de cataclismos, estiagens, ameaças espírito-sanitárias etc. Por fim, o mais piedoso e

¹⁶⁶ Assim, os *rankes* divinos e celestiais vinculam-se aos humanos, invertendo, todavia, a precedência dos clãs.

¹⁶⁷ “It is said that at least Waptokwá retinue will never appear to a notorious evil-doer who might exploit his knowledge to the detriment of his tribesmen” (Nimuendajú, 1942:86).

apto *sekwá*, Brue, era – incidentalmente? – o chefe da aldeia onde Nimuendajú efetuou seu campo e, mais de uma vez, suas visões subsidiaram suas atividades políticas (Nimuendajú 1942:87)¹⁶⁸. Não obstante, Lowie, expondo, por assim dizer, sua pouca fé na religiosidade xerente, prefere tratar os *sekwá* como xamãs, *doctors* (1946a:395).

Entre os Bororo, a relação dos vivos com as almas dos mortos e antepassados (*aroe*), menos hesitante¹⁶⁹, é alçada à condição de legítimo culto religioso, “[...] manifestado com a observância exata dos costumes tradicionais introduzidos pelos antepassados, quer com a celebração de festas constituídas por numerosas e complicadas cerimônias e cantos religiosos nos momentos mais solenes da vida, como furar o lábio inferior da criança de sexo masculino poucos dias depois do nascimento, impor o nome, a iniciação do jovem na puberdade, os funerais, a investidura dos *boe eimegera* ‘chefes’, as representações dos famosos *aroe* para conservar viva a lembrança dos heróis antigos, o início da caça e da pesca social, a morte de uma fera, os períodos de calamidade social e de guerra contra tribos inimigas, etc.” (Albisetti & Colbacchini, 1942:120). A vida doméstica, cerimonial – *ritual* –, social e política bororo está intimamente associada ao “sistema de crenças religiosas” *aroe*. Assim, aqui, o “sentimento religioso” encontra, de fato, uma expressão pública; a religiosidade bororo revela-se ao mesmo tempo extrovertida e coletiva – ela é cantada, dançada – e o sagrado atravessa de ponta a ponta o social – inversamente, o social penetra totalmente o religioso (Albisetti & Colbacchini 1942:121). Tal penetração estender-se-ia ao político, pois conquanto o chefe bororo não seja necessariamente um xamã, “[...] his control of ceremonial regalia and the prerogative of fixing the dates of religious festivals or of directing them will

¹⁶⁸ O caso de Brue não é de todo singular. Haktokót, um dos três chefes canela à época de Nimuendajú, era “[...] possibly the most powerful medicine-man of his tribe [...]” (1946:237), encarregado de imunizar sua aldeia contra epidemias. Embora não fosse um xamã, Matúk, líder apinayé, era arrebatado por sonhos e visões frequentes (Nimuendajú 1939:135). Segundo Lévi-Strauss, o chefe de bando nambikwara mais importante era “uma espécie de feiticeiro”. O etnólogo chega a afirmar que o exercício mesmo da liderança “[...] could easily lead to shamanism [...]”, e que, “[...] in some cases, I have met with chiefs who were at the same time healers and trance addicts” (Lévi-Strauss, 1944c:55). Mas logo matiza “[...] magical functions are only secondary attributes of the leader. More often chieftainship and sorcery are divided between two different individuals” (1944c:55). Impressionante como estes (epi?)fenômenos desaparecem dos momentos mais sintéticos do *Handbook* (Lowie 1946b, 1949a; Steward 1949). Ademais, já que o contraste entre chefes-xamãs tupi-guarani e a chefia jê-bororo reverbera na jê-ologia contemporânea será preciso estender-lhe também um sutil levantar de sobrançalha.

¹⁶⁹ Ao passo que, entre os Jê, essa relação seria marcada pelo temor e por cuidadosos protocolos de *evitação*, as interações entre os Bororo e seus *aroe* seriam mais frequentes e positivas.

surround him with a halo of prestige. This, in addition to a strong individuality, may explain the influence of the paramount *Bororo* chief met by Lévi-Strauss (1936) in the Rio Vermelho region” (Lowie, 1949a:345)¹⁷⁰. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que se os Jê são Marginais de transição, os Bororo são Jê transicionais. Quanto ao xamã bororo – líder religioso? –, “[...] [he] obviously loom[s] large in tribal society” (Lowie, 1946a:395) – embora o próprio Lowie conceda-lhe, e à religião bororo, apenas duas páginas em seu artigo para o *Handbook* (1946c:432-433). Segundo Albisetti e Colbacchini, as almas (*aroe*) podem comunicar-se com os vivos por meio de uma “espécie de médium”, ao qual “[...] eles [os vivos] chamam *aroettawaraare* ‘possuidor do caminho das almas’ e que os *aroe* chamam de *aroe eimegera* ‘chefe das almas’” (1942:121). Como os *sekwá* xerente, também os *aroettawaraare* são escolhidos, “pessoalmente”, pelas almas entre homens – *ou mulheres* – de boa índole e aos quais conferem os seguintes poderes *mágicos*: premonição, cura, metamorfose – em alguns mamíferos e aves –, capacidade de localizar caça; e impõem deveres: o de representá-los em solenidades religiosas, honrá-los e entretê-los com festins, danças e cantos, não comer de certos peixes e animais, e conservar sempre – sob ameaça de punição – uma conduta adequada, conforme às leis tribais (Albisetti & Colbacchini 1942:121-128)¹⁷¹.

¹⁷⁰ “Le village du Kejara est la résidence du chef general de tous les Bororo du Rio Vermelho et du haut São Lourenço. Celui-ci se nomme *Tusawa* [...]”. “Il jouissait d’une grande autorité, bien que les indigènes ne se privassent pas de lancer contre lui – en son absence – de traits sans malveillance. On plaisantait sa paresse, et son habitude de faire travailler ses subordonnés à son profit. Mais, pendant notre séjour, nous n’avons jamais vu qu’un ordre de lui ne fût pas scrupuleusement exécuté. Lui-même, se vantait d’avoir rétabli l’équilibre économique du village, après la fondation du Service de Protection des Indiens, en faisant défricher de grandes étendues et planter le riz” (Lévi-Strauss, 1936:283). Além de unificar a dual chefia bororo, *Tusawa* oferece, “em tempo real”, o fenômeno da emergência de um líder interaldeão, de uma autoridade política conecta à esfera religiosa e, ao que parece, mais que titular.

¹⁷¹ Haveria ainda outro sistema religioso bororo, paralelo e até antagônico ao *aroe*, relativo a crenças em espíritos malignos – aqueles que atendem pelo nome genérico de *bope* e *maeréboe* –, provavelmente derivado de “[...] influência de outra tribo [...]” (Albisetti & Colbacchini, 1942:112). Como, à diferença dos *aroe*, os *bope* e *maeréboe* não se intrometeriam na vida familiar, social e política da tribo nem entrariam em “lendas” e cantos religiosos, constituiriam matéria de escasso interesse etnográfico – para Lowie (1946c:432-433). Essas entidades malfazejas possuem seus próprios representantes, os *baire* – “o feiticeiro da aldeia” (Albisetti & Colbacchini 1942:96), “an incipient medicine man” (Lowie, 1946c:432) –, “[...] vocação que se manifesta aos iniciados por meio de extravagâncias nos sonhos, nas visões de coisas estranhas, nas comunicações com um ser que não sabem definir e que chamam ‘*Waire*’” (Albisetti & Colbacchini, 1942:111). Aos seus agentes, os *bope* e *maeréboe* concederiam poderes análogos àqueles que os *aroe* dão aos seus; não obstante, as funções do *bairi* seriam menos público-comunitárias que as dos *aroettawaraare*. A crer em Albisetti e Colbacchini, a importância desse sistema religioso reduzir-se-ia ao “[...] fato de ter esse incubo pavoroso só influência sobre o regime alimentar dos índios [...]” (1942:120). Os *bope* e *maeréboe* teriam um número de animais e frutos que servem-lhes de alimento e em relação aos quais se arrogam direitos especiais. Os Bororo “julgam que não lhes seja lícito comer os animais e vegetais reservados a esse espírito, sem primeiro leva-los ao *bairi* da aldeia. Este

* * *

Indivíduo e sociedade, privado e público, xamanismo e religião; nenhuma novidade. Aliás, o conto do vigário (Lowie 1948) é uma história repetida à exaustão, mais velha que andar pra frente. Para Maine (1861), não é outra a liteira que sustenta as tiranias asiáticas e que, *a princípio*, carregou as realezas indo-europeias. Desnecessário evocar Frazer. Mais recentemente, Lucy Mair afirmou existirem “[...] two requisites for the establishment of a kinship: the support of a following whose first loyalty is to their leader, and *some claim* to an especially close relationship with supernatural beings. This claim may rest on a belief that the king is actually descended from a god” (1962:214). Restaria saber como tais *claims* puderam encontrar franca acolhida nos corações de homens então refratários à submissão, livres. Pois, se é verdade – é? – que servos por nascimento consideram natural sua condição, que (in)crível lábia ou carisma *convenceria* quem quer que seja de tão má escolha – a servidão, gratuita, pura, original, estúpida. Em verdade, o gradiente de religiosidade acima analisado parece indicar que o advento do Estado precisa ser aparelhado por mudanças cosmológicas. Conduzido pela religião, o poder só pôde triunfar num mundo onde o céu e a terra foram cindidos, onde a comunicação entre os divinos e os mortais, deixando de ser pessoal, coloquial – direta –, é mediada por canais – pessoas ou classes, especialistas – cada vez mais estreitos, onde a ordem social, colocada além da agência humana – entenda-se: dos súditos –, reveste-se de um mistério que demanda não compreensão, mas apenas obediência; em suma, onde a sobrenatureza tornou-se efetivamente *sobrenatural*. Tal seria o mundo dos sacerdotes e do Inca, aquele que a vontade de poder, no comando de verdades transcendentais, chama de lar.

A imanência da religiosidade marginal, primitiva, contrária a tal verticalização, deve ser gradualmente reformada para acomodar “[...] more complex political developments” (Lowie, 1948:84). Em que consiste tal reforma? Sucintamente, num amplo processo de *desconhecimento*: de si, do mundo, dos deuses e espíritos, da

os exorciza para que não façam mal a quem os come e reserva para si uma parte destinada aos *maeréboe* ou *bope*, que neles se encarnam” (Albisetti & Colbacchini, 1942:100).

natureza, da sociedade, do cosmos. Ora, se a ciência só o é face à ignorância, imperativo que os selvagens aprendam o valor do não-saber – eis a condição de seu convencimento. Como explicar esse diligente pendor ao nada, esse mau desejo por uma instrução às avessas? E quanto ao professor dessa estranha disciplina: quem será ele? Um celerado sagaz, de *malevolent inclinations*, “[...] an unscrupulous chief could evidently work his will in collusion with a shamanistic accomplice” (Lowie, 1948:85)¹⁷². Entretanto, que influência maléfica terá pervertido espíritos virtuosos como os dos *sekwá* xerente ou dos *aroettawaraare* bororo? Será o diabo – e não deus – o artífice do Estado? “It is not of my plan to squeeze out of the evidence conclusions it will not bear. I cannot trace in detail the sequence of events that led from Ona ‘anarchy’ to the close-knit structure known as the Inca state. I rest content with sketching a probable line of development. The totalitarian concentration of power in Inca Peru is an historic fact; so is the absence of any comparable official authority over most of the New World. If, for the sake of throwing the problem into relief, we assume an otherwise unwarranted teleological point of view, we discover otherwise sundry groupings towards the establishment of political authority, which, however, lose themselves in blind alleys. On analogy, what seems simpler than a military despotism under the two Iroquois generals? Yet nothing of the sort arose in the face of an antagonistic cultural tradition. Similarly, the workings of the Cheyenne military societies seem to predestine the tribe to an oligarchical system; but that, too, was precluded by the regnant pattern of social life. Nevertheless, equalitarianism recedes when confronted with putative supernatural favor” (Lowie, 1948:87). *Nil volitum quin praecognitum*, diz a lógica – e os padres. Todavia, há quem escreva certo por linhas tortas: talvez algum anjo ou demônio tenha pressagiado aos selvagens uma emancipação futura e mais plena – talvez esta da qual nós, cidadãos civilizados, senhores da natureza e soberanos de nossas repúblicas, fruímos... Talvez a razão seja exatamente isso: uma profecia – é possível não crer?

Incapaz de processar sua gênese, por meio da jê-ologia, a civilização declara-se absurda, confessa seu pecado original e fita melancolicamente o prospecto incerto

¹⁷² Dir-se-ia que para ser um tirano não é preciso dar um passo a frente, basta que o povo dê um passo para trás.

de uma redenção: “[...] haverá então perfuradoras de petróleo; no flanco das colinas, escavações de minas de diamante; policiais nas estradas, lojas à beira dos rios... Harmonia em toda parte” (Clastres, 1980:54).

Bibliografia¹⁷³

- AGAMBEN, Giorgio. 2010. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- ALBISETTI, P. Cesar & COLBACCHINI, P. Antonio. 1942. *Os Boróros Orientais: Orarimogodogue do Planalto Oriental de Mato Grosso*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional.
- ALLEN, C. K. 1950. "Introduction". In: MAINE, Henry S, *Ancient Law: its connections with the early history of society and its relation to modern ideas*. London: Oxford University Press. pp. ix-xxviii.
- AMBROSETTI, Juan Bautista. 1895. "Los indios Kaingángues de San Pedro (Misiones), con un vocabulario". *Revista del Jardín Zoológico de Buenos Aires*, tomo II, ent. 10: 305-387.
- AMBROSETTI, Juan Bautista. 1896. "Materiales para el estudio de las lenguas del grupo Kaingangue (Alto Paraná)". *Boletín de la Academia Nacional de Ciencias de Córdoba*, 14: 331-380.
- BALANDIER, George. [1967] 1972. *Political Anthropology*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BALDUS, Herbert. 1958. "Contribuição à lingüística Jê". *Miscellanea Paul Rivet Octogenario Dicata*, vol. II: 23-41.
- BENEDICT, Ruth. 1941. "Foreword". In: HENRY, Jules, *Jungle people: A Kaingang Tribe of the Highlands of Brazil*. New York: Random House Inc.
- BORBA, Telemaco M. 1904. "Observações sobre os indígenas do Estado do Paraná". *Revista do Museu Paulista*, vol. VI: 53-66.
- BURROW, J. W. 1970. *Evolution and Society: a study in victorian social theory*. London: Cambridge University Press.
- CARDOSO, Sérgio. 1995a. "Copérnico no orbe da antropologia política". In: *Novos Estudos Cebrap*, 41: 121-142.
- CARDOSO, Sérgio. 1995b. "Fundações de uma antropologia política (o caminho comparativo na obra de J. W. Lapierre)". In: *Revista de Antropologia*, 38(1): 7-47.
- CLASTRES, Pierre [1979] 1968. "Entre silence et dialogue". In: BELLOUR, R. & CLÉMENT, C., *Claude Lévi-Strauss*. Paris: Gallimard. pp. 33-38.

¹⁷³ Entre colchetes o leitor encontra a data original de publicação dos textos referenciados; fora deles, a data da publicação efetivamente consultada. No corpo da dissertação, a data utilizada em citações e referências é a original, ao passo que as páginas indicadas são aquelas da publicação consultada.

CLASTRES, Pierre. [1974] 2003. *A sociedade contra o Estado*: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify.

CLASTRES, Pierre. [1980] 2004. *Arqueologia da violência*: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify.

COELHO DE SOUZA, Marcela S. 2002. *O Traço e o Círculo*: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. Tese de doutorado, Museu Nacional/UFRJ.

COHEN, Ronald & MIDDLETON, John. 1967. "Introduction". In: COHEN, Ronald & MIDDLETON, John (Eds.), *Comparative political systems*: studies in the politics of pre-industrial societies. New York: Natural History Press. pp. ix-xiv.

DETIENNE, Marcel. 2004. *Comparar o incomparável*. Aparecida: Idéias e Letras.

DRAGO, André. 2008. *Formas políticas ameríndias*: etnologia jê. Projeto de Mestrado, FFLCH/USP.

DUNN, John. 1969. *The Political Thought of John Locke*: an historical account of the argument of the 'Two Treatises of Government'. Cambridge: Cambridge University Press.

FARON, Louis C. & STEWARD, Julian H. 1959. *Native Peoples of South America*. New York: McGraw-Hill.

EVANS-PRITCHARD, E. E. & FORTES, Meyer. 1940. "Introdução". In: EVANS-PRITCHARD, E. E. & FORTES, Meyer. *Sistemas políticos africanos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. pp. 30-60.

FOUCAULT, Michel. 2007. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FRIC, Vojtech & RADIN, Paul. 1906. "Contributions to the Study of the Bororo Indians (With a description of an Ethnographic Collection Presented to the Berlin Museum für Völkerkunde)". *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 36: 382-406.

GODELIER, Maurice & STRATHERN, Marilyn (Eds.). 1991. *Big man and great man*: personifications of power in Melanesia. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge.

GOLDMAN, Marcio. 1994. *Razão e diferença*: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl. Rio de Janeiro: UFRJ/Grypho.

- GOLDMAN, Márcio & LIMA, Tânia S. 2001. "Pierre Clastres, etnólogo da América". In: *Sexta Feira*, 6: 291-309.
- GOLDMAN, Márcio & LIMA, Tânia S. 2003. "Prefácio". In: CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify.
- HENRY, Jules. 1941. *Jungle people: A Kaingang Tribe of the Highlands of Brazil*. New York: Random House Inc.
- HOBBS, Thomas. 1996. *Leviathan: or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth*. Oxford: Oxford University Press.
- IHERING, Hermann von. 1904. "Os Guayanês e Caingangs de São Paulo". *Revista do Museu Paulista*, vol. VI: 23-44.
- KANT, Immanuel. 1995. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70.
- KUPER, Adam. 1988. *The invention of primitive society: Transformations of an Illusion*. London: Routledge.
- KURTZ, Donald V. 1979. "Political Anthropology: issues and trends on the frontier". In: *Political Anthropology: the state of art*. New York: Ed. Mouton.
- LA BOÉTIE, Etienne de. 1999. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1936. "Contribution a l'étude de l'organisation sociale des indiens Bororo". *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 28: 269-304.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1942. "Guerra e comércio entre os índios da América do Sul". *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, 8 (87): 131-146.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1943. "The Social Use of Kinship Terms among Brazilian Indians". *American Anthropologist*, vol. 45 (1): 398-409.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1944a. "On Dual Organization in South America". *América Indígena*, vol. IV (1): 37-47.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1944b. "Reciprocity and Hierarchy". *American Anthropologist*, vol. 46 (2): 266-268.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1944c] 1967. "The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso". In: COHEN, Ronald & MIDDLETON, John (Eds.), *Comparative political systems: studies in the politics of pre-industrial societies*. New York: Natural History Press. pp. 45-62.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1952] 2008. “A noção de arcaísmo em etnologia”. In: LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1955] 1996. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976. *Totemismo hoje*. São Paulo: Editora Abril.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1989. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus.
- LÉVI-STRAUSS, 1993. *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Tempo Brasileiro.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004a. *O cru e o cozido* (Mitológicas v. 1). São Paulo: Cosac & Naify.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004b. *Do mel às cinzas* (Mitológicas v. 2). São Paulo: Cosac Naify.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2006. *A origem dos modos à mesa* (Mitológicas v. 3). São Paulo: Cosac Naify.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2008. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2009. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes.
- LIMA, Edilene Coffaci de. 1994. *Katukina: história e organização social de um grupo Pano do Alto Juruá*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo.
- LOCKE, John. 1963. *The works of John Locke* (vol. IV). Darmstadt, Germany: Scientia Verlag.
- LOWIE, Robert H. [1927] 1962. *The Origin of the State*. New York: Russel & Russel Inc.
- LOWIE, Robert H. 1941. “A Note on the Northern Gê Tribes of Brazil”. *American Anthropologist*, vol. 43 (1): 188-196.
- LOWIE, Robert H. [1946a] 1963. “The Eastern Brazil: An Introduction”. In: STEWARD, Julian H. (Ed.), *Handbook of South American Indians: The Marginal Tribes* (Vol. 1). New York: Cooper Square Publishers. pp. 381-397.
- LOWIE, Robert H. [1946b] 1963. “The Northwestern and Central Ge”. In: STEWARD, Julian H. (Ed.), *Handbook of South American Indians: The Marginal Tribes* (Vol. 1). New York: Cooper Square Publishers. pp. 477-517.

LOWIE, Robert H. [1946c] 1963. "The Bororo". In: STEWARD, Julian H. (Ed.), *Handbook of South American Indians: The Marginal Tribes* (Vol. 1). New York: Cooper Square Publishers. pp. 419-434.

LOWIE, Robert. [1946d] 1963. "The 'Tapuya'". In: STEWARD, Julian H. (Ed.), *Handbook of South American Indians: The Marginal Tribes* (Vol. 1). New York: Cooper Square Publishers. pp. 553-556.

LOWIE, Robert. [1948] 1967. "Some aspects of political organization among the American aborigines". In: COHEN, Ronald & MIDDLETON, John (Eds.), *Comparative political systems: studies in the politics of pre-industrial societies*. New York: Natural History Press. pp.63-86.

LOWIE, Robert H. [1949a] 1963. "Social and political organization of the Tropical Forest and Marginal tribes". In: STEWARD, Julian H. (Ed.), *Handbook of South American Indians: The Comparative Ethnology of South American Indians* (Vol. 5). New York: Cooper Square Publishers. pp. 313-350.

LOWIE, Robert H. [1949b] 1963. "Property among the Tropical Forest and Marginal Tribes". In: STEWARD, Julian H. (Ed.), *Handbook of South American Indians: The Comparative Ethnology of South American Indians* (Vol. 5). New York: Cooper Square Publishers. pp. 351-367.

LOWIE, Robert H. & NIMUENDAJÚ, Curt. 1937. "The Dual Organizations of the Ramko'kamekra (Canella) of Northern Brazil". *American Anthropologist*, vol. 39 (1): 565-582.

LOWIE, Robert H. & NIMUENDAJÚ, Curt. 1938. "The Social Structure of the Ramko'kamekra (Canella)". *American Anthropologist*, vol. 40 (1): 51-74.

LOWIE, Robert H. & NIMUENDAJÚ, Curt. 1939. "The Associations of the Serénte". *American Anthropologist*, vol. 41 (3): 408-415.

LYON, Patricia J (Ed.). 1974. *Native South Americans: ethnology of the least know continent*. Boston: Little, Brown.

MADISON, James. 1992. "The Federalist (number 10)". In: ADLER, Mortimer J. (Ed.), *Great Books of the Western World* (Vol. 40): American State Papers, The Federalist, J. S. Mill. Chicago: Encyclopaedia Britannica. pp. 49-53.

MAINE, Henry S. [1861a] 1950. *Ancient law: its connection with the early history of society and its relation to modern ideas*. London: Oxford University Press.

MAINE, Henry S. [1861b] 1986. *Ancient law: its connection with the early history of society and its relation to modern ideas*. New York: Dorset Press.

MAIR, Lucy. [1962] 1970. *Primitive Government*. Baltimore: Penguin Books.

MAQUIAUEL, Nicolau. 2008. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

MAYBURY-LEWIS, David (Ed.). 1979. *Dialectical Societies: The Ge and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.

MÉTRAUX, Alfred. 1947. "Social Organization of the Kaingang and Aweikóma According to C. Nimuendajú Unpublished Data". *American Anthropologist*, vol. 49 (1): 148-151.

MÉTRAUX, Alfred. [1946] 1963. "The Caingang". In: STEWARD, Julian H. (Ed.), *Handbook of South American Indians: The Marginal Tribes* (Vol. 1). New York: Cooper Square Publishers. pp. 445-475.

MÉTRAUX, Alfred. [1949a] 1963. "Religion and Shamanism". In: STEWARD, Julian H. (Ed.), *Handbook of South American Indians: The Comparative Ethnology of South American Indians* (Vol. 5). New York: Cooper Square Publishers. pp. 559-599.

MÉTRAUX, Alfred. [1949b] 1963. "Warfare, Cannibalism, and Human Trophies". In: STEWARD, Julian H., *Handbook of South American Indians: The Comparative Ethnology of South American Indians* (Vol. 5). New York: Cooper Square Publishers. pp. 383-409.

MÉTRAUX, Alfred. [1949c] 1963. "Boys' Initiation Rites". In: STEWARD, Julian H., *Handbook of South American Indians: The Comparative Ethnology of South American Indians* (Vol. 5). New York: Cooper Square Publishers. pp. 375-382.

MÉTRAUX, Alfred & PLOTZ, Hermann. 1929. "La civilisation matérielle et la vie sociale et religieuse des indiens Zè du Brésil meridional et oriental". *Revista Del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, vol. 1: 170-238.

MILL, John Stuart. 1999. *Considerações sobre o Governo Representativo*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

MORGAN, Lewis H. [1877a] 1973a. *A sociedade primitiva* (Vol. I). Lisboa: Editora Presença.

MORGAN, Lewis H. [1877b] 1973b. *A sociedade primitiva* (Vol. II). Lisboa: Editora Presença.

NIETZSCHE, Friedrich. 1998. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das letras.

NIMUENDAJÚ, Curt. 1939. *The Apinaye*. Washington: The Catholic University of America Press.

- NIMUENDAJÚ, Curt. 1942. *The Serente*. Los Angeles: The Southwest Museum.
- NIMUENDAJÚ, Curt. 1946. *The Eastern Timbira*. Los Angeles: University of California Press.
- OVERING, Joana. 1991. “A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa”. *Revista de Antropologia*, 34: 7-33.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2003. “O estudo do político entre os indígenas americanos: alguns marcos teóricos e metodológicos”. Ms.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2004. “Traduzir as mitológicas”. In: LÉVI-STRAUSS, Claude, *O cru e o cozido* (Mitológicas v. 1). São Paulo: Cosac & Naify.
- POCOCK, J. G. A. 1975. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- POCOCK, J. G. A. 1989. *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- PRADO JR., Bento; LEIRNER, Piero & TOLEDO, L. Henrique. 2004. “Lembranças e reflexões sobre Pierre Clastres”. In: CLASTRES, Pierre, *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. 1953. “A noção de arcaísmo em etnologia e a organização social dos Xerente”. *Revista de Antropologia*, vol. I (2): 99-108.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. [1940] 1981. “Prefácio”. In: EVANS-PRITCHARD, E. E. & FORTES, Meyer *Sistemas políticos africanos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. 1978. *Jean-Jacques Rousseau* (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural.
- SAHLINS, Marshall D. 1963. “Poor man, rich man, big man, chief: political types in Melanesia and Polynesia”. *Comparative Studies in Society and History*, 5: 285-303.
- SAHLINS, Marshall D. 2003. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zorge Zahar Editor.
- SEEGER, Anthony. 1979. “What Can We Learn When They Sing? Vocal Genres of the Suyá Indians of Central Brazil”. *Ethnomusicology*, 23: 373-394.
- SEEGER, Anthony. 1980. *Os Índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus.

SEEGER, Anthony. 1981. *Nature and society in central Brazil: The Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge: Harvard University Press.

SEEGER, Anthony. 1984. "Identidade Suyá". *Anuário Antropológico*, 82: 195-200.

SEEGER, Anthony. 1989. "Dualism: Fuzzy Thinking or Fuzzy Sets?". In: MAYBURY-LEWIS, David & ALMAGOR, Uri (eds.), *The Attraction of Opposites: Thought and Society in a Dualistic Mode*. Ann Arbor: University of Michigan Press. pp. 191-208.

SEEGER, Anthony. 1993. "Ladrões, Mitos e História: Karl von den Steinen entre os Suiás – 3 a 6 de Setembro de 1884". In: COELHO, Vera Penteadó (Ed.), *Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. pp. 433-444.

SIEYÈS, Emmanuel J. 1991. *El tercer estado y otros escritos de 1789*. Madrid: Espasa-Calpe.

SMITH, Michel G. 1979. "El estudio antropológico de la política". In: LLOBER, José (Org.), *Antropologia Política*. Barcelona: Editorial Anagrama.

STENGERS, Isabelle. 2002. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: ed. 34.

STEWART, Julian H. [1946] 1963. "Introduction". In: STEWART, Julian H. (Ed.), *Handbook of South American Indians: The Marginal Tribes* (Vol. 1). New York: Cooper Square Publishers. pp. 1-9.

STEWART, Julian H. [1949] 1963. "South American Cultures: An Interpretative Summary". In: STEWART, Julian H., *Handbook of South American Indians: The Comparative Ethnology of South American Indians* (Vol. 5). New York: Cooper Square Publishers. pp. 669-772.

STEWART, Julian H. [1950] 1963. *Handbook of South American Indians*. Physical Anthropology, Linguistics and Cultural Geography of South American Indians (Vol. 6). New York: Cooper Square Publishers.

STRATHERN, Marilyn. 1992. "Parts and Wholes: refiguring relationships in a post-plural world". In: KUPER, Adam (Ed.), *Conceptualizing society*. London and New York: Routledge. Pp.74-104.

STRATHERN, Marilyn. 1998. "For the motion (1)". In: INGOLD, Tim (Ed.), *Key debates in anthropology*. London: Routledge. pp. 60-66.

TAUNAY, Alfredo d'Escagnolle. 1888. "Os índios Caingangs (Coroados de Guarapuava): monographia acompanhada de um vocabulário do dialecto de que usam". *Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*, suplemento ao tomo LI (Comemorativo do quinquagésimo aniversário do Instituto): 251-310.

TRAUTMANN, Thomas R. 1987. *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship*. Los Angeles: University of California Press.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

WISLER, Clark. [1971] 1957. *The American Indian: An Introduction to the Anthropology of the New World*. Gloucester (Mass.): P. Smith.