

**37º Encontro Anual da ANPOCS**

**ST35 – Cosmopolíticas ameríndias: descrevendo processos de (trans)formação de coletivos**

**Ensaio sobre algumas dádivas no Alto Xingu**

Antonio Guerreiro Jr.

## Ensaio sobre algumas dádivas no Alto Xingu

Antonio Guerreiro Jr.<sup>1</sup>

### Introdução

Nas últimas décadas, a guerra e a predação assumiram um lugar central nas preocupações etnográficas e teóricas de muitos americanistas. Ao mesmo tempo, a troca não parece ter tido o mesmo destaque, a não ser, como bem observa Hugh-Jones (2013), no campo dos estudos de parentesco. Enquanto a influência de Lévi-Strauss sobre o americanismo tropical se fez sentir marcadamente nas investigações sobre aliança matrimonial e cosmologia, temas clássicos da teoria do dom que preocuparam pesquisadores trabalhando em outras regiões etnográficas, como a circulação de objetos e alimentos, ou as noções indígenas de riqueza, não receberam a mesma atenção, salvo por alguns autores (ver essa discussão em Lea, 2012). De acordo com Hugh-Jones, “the consensus appears to be that the nature of Amazonian societies, with their relatively simple repertoire of material goods and their lack of bridewealth, domestic animals and other related features, precludes the development of gift exchange” (Hugh-Jones, 2013: 2).

Hugh-Jones faz referência a um famoso artigo de Descola, no qual este argumenta que a troca de dons estaria praticamente ausente das sociedades ameríndias (Descola, 2001). Estas se importariam muito mais com as diferenças entre humanos e não humanos do que com diferenças internas à própria humanidade, mais pronunciadas em sociedades nas quais a troca de dons está no centro da vida social, como as sociedades melanésias. Em uma passagem muito citada, Descola afirma que

Amazonian cultures are cosmocentric rather than sociocentric. They grant less centrality to the ritual and political reproduction of the human social order – including the domination of men over women – than to the continuous efficiency of their relations with the multiple actors of the universe. (Descola, 2001: 108)

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas.

Ainda, nas sociedades amazônicas estaria ausente o que Descola chama de “princípio de heterosubstituição”, que permitiria a substituição de pessoas por coisas, isto é, a condição para que objetos possam ser vistos como partes destacáveis de pessoas. Outros autores também se recusam a falar em troca de dádiva na Amazônia, afirmando que formas elaboradas de troca de dons estariam ausentes (Gow, 2000), ou que seria equivocado tratar a circulação de alimentos e objetos no interior da comunidade como “troca de dons”, já que este fenômeno seria, de um ponto de vista êmico, como “partilha”, evidenciando a ausência, no pensamento indígena, de algum conceito equivalente ao de “dom” (Mccallum, 1989).

Hugh-Jones têm procurado repensar estes pressupostos em alguns trabalhos (Hugh-Jones, 2001; 2013), argumentando que a circulação de objetos e alimentos entre vários povos ameríndios, notadamente em sistemas regionais como os do Noroeste Amazônico e do Alto Xingu, teria a qualidade de trocas de dons tal como definida por autores como Strathern (1988) e Munn (1992). Segundo ele,

such exchanges assume quite elaborate proportions and form integral components of extensive regional systems in which the values of sharing, generosity, peace, harmony, and mutual respect that are typical of the intra-community relations in most Amazonian societies are extended well beyond the residential group to become the foundation of inter-tribal polities. (Hugh-Jones, 2013: 3)

Portanto, investigações sobre as formas e os sentidos da dádiva em regiões como estas não só nos permitiriam escapar de argumentos demasiado generalizantes sobre a natureza do socius entre os ameríndios, como também compreender melhor a natureza de grandes sistemas regionais como o rio-negrino e o alto-xinguano. Em tais sistemas, a circulação “espontânea e obrigatória” (como toda dádiva) de pessoas, alimentos, conhecimentos especializados e objetos de diferenciação (algo também presente na região das Guianas - ver por exemplo Rivière, 1984), colocam em pauta questões teóricas sobre os conceitos indígenas de valor e riqueza, e sobre como tais trocas ao mesmo tempo objetificam e produzem relações sociais, em uma dialética análoga àquela encontrada na Melanésia.

O sistema multiétnico e multilíngue do Alto Xingu, localizado na região nordeste do estado de Mato Grosso, oferece um material etnográfico propício para se discutir o lugar da troca de dons entre os povos ameríndios. Este sistema é formado por nove povos falantes de línguas de diferentes troncos e famílias linguísticas (arawak, karib, tupi e trumai), e que se consideram membros de uma “comunidade moral” (simplesmente “gente”), que tem em seu centro um ideal pacifista ligado à participação em grandes rituais inter-comunitários. Entre estes grupos, a circulação aparentemente espontânea, mas obrigatória, de objetos de valor está presente em diversas relações, como nos casamentos por noivados (que obrigam os parentes do noivo a reunirem *bridewealth* para os “donos” da noiva, podendo com isso isentar o rapaz de prestar *brideservice*), no xamanismo, nos partos, ou nas compensações por pequenas agressões e mordidas de cães, que são a forma corrente dos pagamentos por homicídios existentes em um passado não muito distante. A oferta obrigatória de trabalho e alimentos das pessoas comuns para seus chefes em certas ocasiões, e destes para seu povo, também assume um lugar central no patrocínio de rituais e na manutenção da vida em uma aldeia. Mas há um tipo de troca de dons que parece mais importante, situado na própria origem mítica do sistema alto-xinguano e atualizado periodicamente nos grandes rituais regionais: a troca obrigatória de especialidades produtivas entre chefes estrangeiros.

Tendo em vista o debate em curso sobre a dádiva, e a situação etnográfica do Alto Xingu, o objetivo deste trabalho é discutir o lugar das especialidades produtivas (verdadeiros “objetos de luxo”) na constituição e contínua produção do regionalismo alto-xinguano, a partir da pesquisa de campo que venho desenvolvendo junto aos Kalapalo, falantes de uma variante da língua karib daquela região. Seria fundamental analisar como estas trocas obrigatórias ocorrem em todos os rituais regionais, mas por uma questão de espaço me restringirei à forma assumida por elas no Quarup, o grande ritual pós-mortuário realizado em memória de chefes e nobres falecidos. Minha hipótese é que a troca de dons produz, nos limites internos do pacifismo xinguano, distinções entre os coletivos que permitem a contínua retomada do processo do parentesco ao mesmo tempo em escala regional e local. As trocas obrigatórias entre chefes seriam “relações que separam”, em um dos sentidos que Strathern dá à dádiva (Strathern, 1992), e sua associação à política multicêntrica que caracteriza a região não deixa de evocar algumas reflexões de Pierre Clastres sobre a guerra ameríndia (Clastres, 2004a; b). O que se segue são apenas reflexões iniciais sobre o tema, mas espero que elas possam contribuir para

compreendermos um pouco melhor como a troca de dons é integral ao regionalismo xinguanos, e como este pode ser pensado como uma transformação particular de outras formações políticas ameríndias.

### **A origem das especialidades xinguanas**

Os Kalapalo se consideram e, em grande medida são considerados por seus vizinhos, como os *donos* (*oto*) de uma variedade de cintos e colares feitos a partir das conchas de um caramujo terrestre chamado *inhu* (*Megalobulimus sp.*)<sup>2</sup>. Ser *dono*, nesse contexto, significa ter a melhor expertise para a confecção de tais objetos, bem como uma certa “legitimidade” para produzi-los e troca-los em público durante os rituais (isto é, produzi-los e troca-los sem ficar com “vergonha” perante seus verdadeiros *donos*). Outros povos alto-xinguanos também são tidos como *donos* de objetos especiais, que foram dados a todos os grupos humanos depois destes terem sido criados por Sol. Segundo algumas versões de um mito já bastante reproduzido na literatura (Basso, 1987; Gregor, 2001; Barcelos Neto, 2008; Agostinho, 2009), o próprio Sol teria oferecido esses objetos aos índios; segundo outras, o autor da oferta teria sido Janama, primo cruzado de Sol. De acordo com uma versão Kalapalo, foi Sol quem ofereceu aos humanos armas e belos objetos<sup>3</sup>, e pediu que cada grupo escolhesse um. Os brancos escolheram a carabina, e Sol os enviou para longe para que não matassem seus irmãos; outros grupos escolheram a borduna, e se tornaram violentos, praticando a guerra entre si e contra seus vizinhos; outros, por fim, escolheram uma diversidade de objetos belos, de uso cotidiano e ritual, e se tornaram pacíficos. Estes são os povos que se tornariam membros da “comunidade moral” alto-xinguana.

A oferta de objetos no mito introduz três ordens de diferenças no mundo dos humanos: uma diferença dual entre índios e brancos; outra, também dual, entre índios xinguanos (pacíficos) e não xinguanos (guerreiros); e, por fim, uma série de diferenças entre os povos do Alto Xingu, que também tende a uma forma de dualismo, pois a versão kalapalo de que disponho distribui as especialidades oferecidas por Sol entre “objetos

---

<sup>2</sup> Tecnicamente, seria um caracol, mas mantenho o uso de “caramujo” por ser a palavra usada pelos alto-xinguanos e consolidada em toda a região.

<sup>3</sup> Os caramujos dos quais os Kalapalo produzem seus objetos foram feitos da mama direita de Taügi, e de sua mama esquerda saíram os caramujos usados pelos Matipu para a fabricação de outro tipo de colar.

karib” e “objetos arawak”. Trata-se, porém, de um “dualismo em perpétuo desequilíbrio”, que permitiu a incorporação de novos elementos. De um lado, estão os povos arawak produtores de cerâmica e arcos de uma madeira especial (utilizados por chefes para realizar discursar rituais); de outro, os karib, produtores de cintos e colares de conchas. Ocupando uma posição externa a este dualismo, mas comportada por ele, estão os tupi (Kamayurá e Aweti) e os Yawalapíti, que apesar de serem falantes de arawak chegaram tardiamente à região. Os Kamayurá seriam *donos* dos mesmos arcos que os Wauja, e os Aweti apenas há poucos anos teriam se tornado *donos* do sal vegetal. Os Yawalapíti, por sua centralidade no contato com os não índios e o afluxo de objetos industrializados para eles, até hoje são vistos como “*donos* das coisas dos brancos”.

Na falta de expressão mais adequada, chamarei essa associação entre grupos e objetos de “especialização produtiva”. Por um lado, é exatamente disso que se trata: em tese apenas os *donos* de cada objeto poderiam produzi-los e, principalmente, troca-los publicamente. Porém, as coisas não se passam de forma tão clara. Nem todos os povos xinguanos têm uma especialidade, e outros grupos frequentemente produzem e trocam especialidades de outros *donos*. Os Kuikuro, por exemplo, também fabricam cintos e colares de conchas e os trocam nos rituais regionais, apesar de não serem considerados seus “*donos* verdadeiros” (o que incomoda os Kalapalo). Os Mehinaku, mesmo sem serem os verdadeiros “*donos* da cerâmica”, especialidade dos Wauja, também produzem esses objetos e os trocam nos rituais. Os Matipu, *donos* de colares feitos de um caramujo aquático, não os produzem mais desde que se mudaram de sua região tradicional após a epidemia de sarampo de 1954, e nos rituais oferecem colares feitos com conchas kalapalo. A especialização produtiva só opera de forma mais rígida quando se tomam blocos linguísticos, ao invés de povos individuais. Não nos esqueçamos que os Bakairi, um dos poucos grupos xinguanos a abandonar o sistema, dividem o mundo em duas metades, uma pertencente ao Sol, falante de karib, e outra pertencente à Lua, falante de arawak (Barros, 2003).

A escolha de objetos belos foi decisiva, pois foi a partir dela que Sol determinou que eles deveriam viver pacificamente na bacia do Xingu, trocando suas especialidades em rituais patrocinados por (e para) seus chefes. O mito, assim, se serve de uma série de distinções materiais e produtivas para pensar uma série de distinções sociopolíticas: certos objetos seriam apropriados para a guerra, enquanto outros teriam a capacidade de evita-la, ou substituí-la, pela instituição da troca ritual de dons. É famosa a frase dita por

um homem Mehináku a Thomas Gregor: “We don’t make war: we have festivals for the chiefs at which all the villages attend. We sing, dance, trade and wrestle” (Gregor, 1990: 113). Mais de uma vez ouvi em campo que, enquanto outros índios têm borduna e fazem guerra, os Kalapalo têm colares de conchas e se enfrentam em lutas esportivo-rituais (*ikindene*, apelidadas pelos brancos de *huka-huka* – termo que os Kalapalo consideram pejorativo).

Parece claro que, de um ponto de vista indígena, o ritual, com seus patrocinadores (chefes), confrontos esportivos e trocas de especialidades, “está no lugar da guerra”. Isso traz à tona uma questão clássica da etnologia xinguana, sobre a relação entre guerra e pacifismo. O tema já foi abordado por outros autores do ponto de vista do comportamento cotidiano (Basso, 1973), ou das origens da matriz cultural xinguana (Heckenberger, 2005). Há também trabalhos que chamam a atenção para uma belicosidade latente (Menget, 1978; 1985), em parte suprimida pela criação do Parque Indígena do Xingu (Menezes Bastos, 1992; 1995), e mesmo para a centralidade de um fenômeno que poderia ser visto como uma transformação da guerra aberta – a feitiçaria (Figueiredo, 2010). Porém, a meu ver até agora pouca atenção foi dedicada às trocas em si e, menos ainda, aos objetos que circulam nelas.

Na seção seguinte, faço uma descrição geral das especialidades kalapalo e das questões envolvidas em sua produção. Tomando como ponto de partida uma viagem que os Kalapalo fizeram em 2011 para uma das regiões na qual ocorre o caramujo *inhu*, discuto que tipo de relações podem ser materializadas em tais objetos, a fim de tentar compreender como tais relações, ao tomarem forma e se tornarem visíveis para outros, podem adquirir a capacidade de produzir novas relações.

## **O caramujo**

Os Kalapalo se referem tanto ao caramujo quanto os objetos feitos com sua concha como *tingengikogu*, “nossos objetos”, ou ainda, “nossas riquezas”. Existem basicamente dois tipos de colares: um feito com placas retangulares, e outro com placas circulares. Os de placas retangulares são chamados *inhu aketühügü* (“caramujo cortado”), e são os mais valiosos. Os maiores, com pelo menos cem peças, são de uso masculino, enquanto as mulheres utilizam colares menores. Versões muito pequenas também podem ser

utilizadas por meninas. Os de placas circulares são chamados de *uguka*, e consistem em diversas voltas de conchas. Para as mulheres, os *uguka* são colares, enquanto os homens os utilizam como cintos. Os colares masculinos de placas retangulares são os mais valiosos, sendo superados apenas por um colar especial chamado *oilapi*. Trata-se de um colar de placas retangulares, mas muito maior, utilizado apenas por grandes campeões de luta, grandes chefes, e mulheres mestres do canto no ritual feminino *jamugikumalu*.



Figura 1: colares *inhu aketühügü* (masculinos)



Figura 2: duas voltas pequenas de *uguka*





Figura 3: *oilapi* (no centro), com alguns *inhu aketühügü* masculinos

O caramujo *inhu* ocorre em poucas áreas, e segundo os Kalapalo ele é mais abundante apenas em duas regiões: a) entre o oeste do rio Culuene e o rio Buritizal, principal região ocupada pelos Kalapalo desde sua entrada plena no sistema xinguanó (isto é, quando adotaram o padrão circular de aldeia, abandonaram o consumo de carne de caça e deixaram de lado a guerra); e b) ao sul, em território Angaguhütü (visto por alguns como uma aldeia kalapalo, e por outros como um povo separado). Quando perguntei a um mestre de histórias (*akinha oto*) kalapalo se eles já produziam cintos e colares quando ainda viviam nos arredores do lago Tahununu, onde os grupos karib se estabeleceram logo que chegaram à região, possivelmente em torno do século XVII (Heckenberger, 2005), ele foi categórico ao dizer que não, pois não havia caramujos naquele local. Contudo, eles já seriam *donos* do caramujo, que teriam recebido de Sol, e apenas ainda não tinham tido a oportunidade de encontra-lo.

Quando criou os caramujos, Sol não os colocou em qualquer lugar, apenas em locais de *terra preta* (solo amazônico muito fértil de origem antrópica). Conforme a história oral, todas essas áreas foram ocupadas por grandes aldeias kalapalo no passado, algumas das quais parecem ter sido de grande escala, sendo reconstruídas conforme necessário em um raio limitado. Uma área a oeste do rio Culuene, onde já houve importantes aldeias e que tem sido retomada pelos Kalapalo desde 2006, é dividida por dois nomes que englobam uma paisagem mais específica: mais a oeste, em direção ao rio Buritizal, fica Inhutisüpe (“ex-costela do caramujo *inhu*”), e mais a leste, a poucos quilômetros do rio Culuene, fica Ihugupe (“ex-cauda dele” - do caramujo). Parte importante da região onde o caramujo ocorre, e que foi ocupada por diversas aldeias

kalapalo, é ela mesma pensada como o corpo de um caramujo - ou pelo menos como as partes usadas na confecção de colares, que são o dorso (“peito” ou “costelas”) e a cauda (a carne do caramujo é desprezada como alimento, e sua “boca” não tem utilidade na confecção de colares).

De certa forma, o domínio dos Kalapalo sobre o caramujo objetiva uma história, associada a uma paisagem específica. Produzir e trocar cintos e colares materializa e torna visível a associação dos Kalapalo a um conjunto de lugares que marcam o “ponto zero” de sua identidade como povo no sistema xinguano. A região foi abandonada na década de 1960, mas os objetos de conchas de hoje podem ser vistos como uma forma de atualizar esse passado - atualização que, ao menos entre os falantes de karib, se sabe ser importante nos encontros rituais através da execução de falas rituais (Franchetto, 1993; 2000; Guerreiro Júnior, 2012). Os cintos e colares de conchas são, assim, objetificações das relações de parentesco que produziram os Kalapalo como povo diferenciado, um conjunto de coletivos dispersos que podem atuar nos rituais como uma Pessoa (literalmente, sob a forma de seus chefes). Eles são, portanto, partes de uma pessoa; não de uma pessoa singular, como um *big man* melanésio, mas de uma pessoa coletiva. A percepção dos mecanismos da dádiva em operação é uma questão de escala.

Os caramujos não são um simples “recurso natural” disponível para coleta, pois também estão associados a outras pessoas. Como praticamente todas as espécies animais e vegetais, o caramujo tem um *dono* sobrenatural, que neste caso é a Onça (ou melhor, *o* Onça, pois trata-se de um homem-chefe). Ela os utiliza para fazer seus próprios cintos e colares, tem muito ciúme de “suas riquezas”, e não deixa que os humanos os encontrem com facilidade. A Onça, quando aparece para os xamãs em sonhos ou é descrita em mitos, pode ostentar enfeites de caramujo em abundância, pois além de colar e cinto, suas joelheiras e jarreteiras também seriam de conchas, enquanto os humanos utilizam apenas embira e algodão. A Onça Pintada é a *dona* dos caramujos que ocorrem na floresta, enquanto a Suçuarana é quem cuida dos caramujos que ocorrem no campo. Trata-se do mesmo caramujo, mas apenas o primeiro pertence aos Kalapalo, enquanto o segundo ocorreria bem mais ao sul, em terras dos Xavante (que atualmente os fornecem aos Kalapalo em troca de dinheiro ou voltas de miçangas). Sendo assim, não é possível encontrar caramujos a menos que seu *dono* permita. Para que isso aconteça, é preciso que um xamã ou chefe faça um pedido formal à Onça antes de iniciar a busca.

A fala deve ser executada em voz alta antes de se entrar na mata, e seus contornos melódicos se assemelham aos dos discursos rituais dos chefes. Porém, esta fala é menos formalizada, e não faz um uso tão regular de paralelismos quanto as falas dos chefes, mas ainda assim usa alguns de seus recursos retóricos, como a repetição de partículas gramaticais que colocam o falante em uma posição de humildade e respeito. É interessante que esse pedido possa ser feito por um xamã *ou* por um chefe (no caso registrado, o falante era as duas coisas). O xamã, porque foi treinado para se comunicar com os espíritos; o chefe não tem essa capacidade, mas nesse caso ele discursa para a Onça, que é o maior chefe dos animais terrestres – ou seja, ele discursa para outro chefe, o que talvez explique as semelhanças melódicas e estilísticas entre esse tipo de pedido e a “conversa de chefes” propriamente dita.

O *dono* dos caramujos é interpelado como *hüa*, “xamã” ou “espírito” (pois todo espírito é potencialmente um xamã). O falante assume uma clara posição de humildade, em parte pelo uso recorrente da partícula inferiorizadora *muke*, mas também por se contentar apenas com aquilo que o *dono* “não quer mais”. Os melhores caramujos – maiores e mais brancos -, são guardados pela Onça, que libera apenas aqueles que não satisfazem seu gosto. O *dono* pode ou não deixar suas riquezas pela mata, nunca é possível ter certeza. Se quem faz o pedido for um sovina, ou alguém que tenha cheiro forte de sexo (o que desagrade os espíritos), a Onça pode se recusar a mostrar seus caramujos. Assim, ter objetos de conchas para trocar em rituais é um índice de relações bem-sucedidas com um animal-espírito, as quais, por sua vez, só podem ser estabelecidas por pessoas que não são sovinas com seus semelhantes. Ao mesmo tempo em que a posse/domínio de objetos belos substitui as relações de guerra entre os diferentes povos xinguanos, instaurando a troca entre eles, ela também instaura uma forma de aliança entre humanos e um espírito potencialmente perigoso, e obriga à prática da generosidade no nível intra-aldeão (quem não é generoso, não terá objetos).

Os caramujos podem ser encontrados vivos, durante o ápice das chuvas entre dezembro e fevereiro, ou mortos, a partir de março. Os caramujos passam a maior parte do ano embaixo da terra, e só saem para a superfície durante as chuvas para acasalar. São animais rasteiros, não sobem em troncos de árvores ou arbustos, e durante as chuvas se alimentam das folhas caídas de uma planta chamada *sahuaga*. Nesse período, os caramujos ficam sujeitos aos ataques de seus dois principais predadores, a formiga tocandira (*sike*) e uma espécie de pequeno gavião (*ugonhi*). A técnica para encontra-los

está associada uma espécie de “sociologia do caramujo”. Como o *inhu* sai para a superfície para acasalar, os Kalapalo consideram que cada caramujo tem um(a) “namorado(a)” (*ajo*), e que quando se encontra um caramujo, o próximo estará a um pequeno raio de distância. Geralmente dois são encontrados relativamente próximos, e às vezes quatro, formando um círculo. Dificilmente são encontrados em número ímpares, a menos que se trate de uma mãe com seus filhotes (que geralmente morrem em queimadas, durante a seca).

Para se fazer um colar masculino de placas retangulares (*inhu aketühügü*), são necessárias *pelo menos* uma centena de placas retangulares. Como são retiradas exclusivamente do que os Kalapalo consideram o “peito” do caramujo, as maiores conchas dificilmente fornecem mais do que três placas, o que exige mais de 30 conchas para cada colar. Um colar feminino, menos comprido e com placas menores, exige menos conchas. O que sobra do “peito” e de sua “bunda” é cortado em pedaços pequenos, usados na confecção das grandes voltas de placas circulares usadas como colares pelas mulheres e como cintos pelos homens, ou de pequenas voltas usadas como colares de pouco valor, ou mesmo pulseiras.

Com a introdução de objetos industrializados, a confecção desses objetos ficou muito mais fácil. Hoje em dia, as conchas são cortadas com pequenas serras manuais e alicates, furadas com agulhas de costura e lixadas com pedras de esmeril. Antigamente, os Kalapalo usavam uma pedra muito dura, chamada *kugugi*, para cortar e furar o caramujo, que precisava ser buscada a grandes distâncias. Segundo um dos homens Kalapalo mais velhos, as viagens que seu pai fazia em busca dessa pedra, sempre de canoa e à pé, duravam cerca de um mês.

Vê-se porque os cintos e colares de conchas kalapalo são tidos como verdadeiras joias. São o resultado de um duro trabalho para obtenção dos materiais (mesmo hoje), e a confecção de um colar antigamente podia levar um ano, pois era preciso esperar os caramujos aparecerem, caso não houvesse conchas guardadas. Cortar as peças dos colares é um trabalho especializado, que poucos aprendem para confeccionar uma peça com a perfeição esperada. A disposição das peças em um *crescendo* até o centro, e sua posterior diminuição, deve apresentar a maior simetria possível. As peças não podem estar amarradas com força exagerada, nem devem ser sobrepostas em demasia, pois o colar precisa ter flexibilidade suficiente para repousar de forma harmoniosa sobre o corpo e se mover com ele, como se fosse parte do corpo de seu dono (o que de fato é).

A dureza das conchas faz com que os colares de caramujo “nunca acabem”, como dizem os Kalapalo, que eles sejam “eternos”, *tüteminhü*. Não foram poucas as vezes que ouvi que tais colares são “o ouro dos Kalapalo”. Dureza e durabilidade estão associados a grande valor, à capacidade de agência (perigosa ou benéfica) dos espíritos (Barcelos Neto, 2004), assim como à permanência e à capacidade de renovação do processo do parentesco (Guerreiro Júnior, 2011). Além disso, cintos e colares de conchas são suporte de memória: sempre se sabe quem foi o doador de um colar. Como eles não se desgastam, sempre que se olha para um colar recebido de outra pessoa, dizem os Kalapalo, lembram-se de quem o deu.

### **Inimigos que trocam**

Colares de conchas podem ser trocados em situações diversas, como no pagamento a xamãs, parteiras, ou afins de geração superior em casamentos realizados após um período de noivado. Porém, me limitarei a analisar a forma como ele é trocado no Quarup. Este ritual pode ser organizado após a morte de um chefe ou de algum de seus parentes próximos. A realização do ritual é sugerida aos parentes do morto pelos quatro chefes responsáveis pelo enterro, e pode ou não ser aceita. Caso a família decida positivamente, tem início um longo ciclo que culminará com a produção, exibição e descarte de uma efígie do morto durante o auge da estação seca (entre agosto e, no máximo, meados de setembro). Após este processo, as duas almas em que se decompõe a pessoa após a morte partirão definitivamente para suas moradas: a alma-sombra (*akuã*) irá viver junto a algum espírito que a tenha capturado, enquanto o dono-do-olho (*inguguto*) irá viver junto a seus parentes consanguíneos na aldeia celeste. Os parentes consanguíneos podem sair do luto, e se tornarem substitutos (*itipohongo*) definitivos do chefe morto, dando continuidade à sua parentela na aldeia.

O convite dos povos estrangeiros para o Quarup é feito por um trio de mensageiros, diferenciados em primeiro, segundo e terceiro. O primeiro é o mensageiro principal, idealmente um dos chefes-enterradores do morto. Durante as etapas interaldeias do ritual, estes mensageiros serão os responsáveis por receber os chefes dos convidados (três *ugihongo*, “que ficam sobre o banco”; os xinguanos costumam chamá-los de *coordenadores*) e por lhes entregar a comida oferecida pelos donos da festa

(parentes masculinos do morto responsáveis pelo patrocínio do ritual). Aqueles que foram mensageiros ficam obrigados a trocar presentes com os *coordenadores* do povo que convidaram, e eles se referem mutuamente como “inimigos” ou “adversários” (*imüitongo*; lit. “que ficam face a face”).

Essas trocas são as que mais se aproximam da imagem clássica de uma troca de dádivas: trocas aparentemente desinteressadas, mas marcadas pelas três obrigações de dar, receber e retribuir (Mauss, 2003). Elas configuram um circuito restrito de parceiros, pois idealmente apenas chefes poderiam ser mensageiros. Os Kalapalo dizem que antigamente, antes da expansão da escala do ritual, convidavam-se no máximo quatro aldeias, uma por cada chefe-enterrador. Essa exclusividade parece ser mais marcada entre os Wauja, já que entre estes arawak apenas pessoas que passaram pelos rituais *pohoká* (para furar as orelhas dos futuros chefes) e *kaojatapá* (para tatuar os braços de futuras mulheres chefe) podem assumir o papel de “dono do pagamento” e participar dessas trocas (Barcelos Neto, 2008: 311).

Idealmente, deve-se trocar objetos associados às identidades coletivas de cada povo. Assim, os Kalapalo só deveriam dar cintos ou colares de conchas; os Wauja, grandes cerâmicas ou arcos de uma madeira especial; os Kamayurá, donos do mesmo tipo de arco, também só deveriam oferecê-los; os Matipu, colares de conchas coloridas. Caso não possua um objeto dessa categoria, um ex-mensageiro ou *coordenador* pode fazer seu pagamento com algumas outras coisas de valor. Em primeiro lugar, vêm os principais (e mais valiosos) enfeites corporais depois dos cintos e colares de conchas, que são as plumárias, os colares de garras de onça e cintos ou coroas de couro desse animal. Dentre as plumárias, a mais valiosa é o *kahokohugu* (faixa frontal que cobre a coroa do cocar; é conhecido como *tucanapi*), feito com penas de tucano e de mutum. Além do valor intrínseco ao objeto como peça indispensável da indumentária ritual xinguana, ele também é valioso pela dificuldade de se obter o material para sua produção (para se fazer um *kahokohugu* apropriado, belo o suficiente, são necessários cerca de 30 tucanos). Em segundo lugar vêm alguns objetos industrializados, como bicicletas, espingardas e grandes panelas de alumínio<sup>4</sup> (nada de objetos *talokito*, imprestáveis).

---

<sup>4</sup> Que em Canarana não custam menos de R\$ 400. Dizem que antigamente os chefes também se presentavam com espingardas, que funcionavam como objetos “substitutos” dos arcos especiais (a “arma” por excelência dos chefes, que eles usam para discursar).

O fluxo de objetos é muito grande. Um Quarup do qual participem todos os povos xinguanos põe em circulação pelo menos 42 objetos da mais alta categoria de valor, sem contar as trocas de todo o tipo em que a maioria das pessoas acaba se envolvendo no fim do ritual. São 7 grupos (seriam oito, mas os Matipu e Nahukwa sempre participam das festas kalapalo como um só), cada um com três coordenadores e três ex-mensageiros trocando presentes (seis objetos circulando por grupo convidado, portanto). Barcelos Neto (2008: 312) estima em 70 o número de objetos que circulam nessas ocasiões.

As trocas geralmente acontecem depois que terminam todas as lutas e o ritual se encaminha para o fim, com a saída das jovens reclusas. Na maioria das vezes, as trocas não se quitam imediatamente. Formalmente, quem precisa ter um objeto disponível para iniciar a troca são os *coordenadores* dos convidados, que devem chamar os ex-mensageiros e entregar seus objetos. Já estes nem sempre têm algo para pagar seus “inimigos” no ato, e é normal que fiquem devendo. O pagamento pode ser feito em qualquer ocasião, mas não deve atrasar mais do que um ano (e de fato não me parece atrasar). A expectativa geral é que a dívida seja saldada na próxima estação seca, quando os parceiros de troca se encontrarem em outros rituais. Caso isso não aconteça, ninguém será cobrado (não é do feitio dos xinguanos), mas o ex-mensageiro se sentiria envergonhado.

Apesar de seu caráter obrigatório, essas trocas não são desvinculadas de interesses utilitários: cada *coordenador* só oferecerá um objeto do qual possa se desfazer, e se puder obter algo de que gostaria. Muitos mensageiros vão a outras aldeias procurando algo específico e, se tiverem a oportunidade, negociarão com seus adversários o que irão trocar. Mas não necessariamente a negociação tem lugar nessa ocasião, e os coordenadores são livres para levar o que quiserem – afinal, é deles a prerrogativa de dar primeiro.



Figura 4: principal *ugihongo* mehinaku (aliados dos Kalapalo no Quarup de 2010) chamando seu “inimigo” para lhe entregar uma grande panela de cerâmica (especialidade produtiva arawak).

Pode-se dizer que as trocas entre esses inimigos rituais, junto com as especialidades produtivas, constituem uma “esfera de troca” (Bohannan, 1959; Bohannan e Bohannan, 1968), isto é, uma esfera de circulação na qual apenas certos objetos de valor especial são considerados intercambiáveis:

In calling these different areas of exchange spheres, we imply that each includes commodities that are not regarded as equivalent to those commodities in other spheres and hence in ordinary situations are not exchangeable. Each sphere is a different universe of objects. A different set of moral values and different behavior are to be found in each sphere. (Bohannan e Bohannan, 1968: 227-228)

Ou seja, apenas objetos de um certo tipo são considerados equivalentes e intercambiáveis nessa esfera. Em outras ocasiões, é possível estabelecer uma equivalência entre vários objetos de menor valor e um colar de conchas, por exemplo, mas isso seria impensável no contexto do Quarup. Segundo Gregory (1994), isso estaria ligado à hierarquia (*ranking*) dos objetos e das pessoas que os trocam nas economias do dom. Um caso exemplar é o dos objetos trocados no *kula* trobriandês, tal como descrito por Campbell (1983). A autora descreve cinco categorias nomeadas de braceletes que se



distinguem por sua história, seu nome, cor e tamanho, e os colares seriam diferenciados segundo os mesmos princípios. Consequentemente, braceletes da mais alta categoria só são trocados por colares da categoria equivalente, e assim por diante. Não entram em jogo nessas trocas questões de quantidade, mas de *qualidade* (Gregory, 1994: 918), além da política das quais geralmente fazem parte: “the ranking of gifts is a serious matter of politics rather than a mere game” (ibid: 919).

As trocas entre ex-mensageiros e coordenadores são feitas sempre entre dois parceiros, e tendem a ser “equilibradas” (trocam-se artigos equivalentes na hierarquia de valores dos objetos). Tal equilíbrio, porém, parece decorrer de um potencial agonístico presente nessas trocas que pode se manifestar eventualmente. Não basta ter um objeto de luxo, ele precisa ser belo, e de preferência novo. Dar um objeto que não tenha essas qualidades, principalmente quando se recebe um objeto de qualidade superior ao que se pode dar, causaria “vergonha”. Esse potencial de “envergonhar” pode se manifestar de forma mais clara no Jawari, a festa de arremesso de dardos entre primos cruzados distantes, deixando mais claro porque ex-mensageiros e *coordenadores* se tratam como “inimigos”.

Em 2007, fui a um Jawari na aldeia kuikuro Ipatse, no qual o principal *coordenador* kalapalo era o filho mais novo de um importante chefe. Como o rapaz ainda era muito jovem e não conhece os discursos rituais que ele deveria executar, seu pai é quem desempenhou de fato as funções de *coordenador*, apesar de seu filho ter “se sentado” e sido visto como *ugihongo*. Isso significa que seu pai também seria o responsável por trocar presentes com o ex-mensageiro kuikuro. Quando os Kalapalo chegaram em Ipatse pelo caminho principal, o chefe carregava um cabo de madeira comprido no qual estavam amarrados vários colares de conchas, com o qual dançou no dia da chegada (no “ensaio”) e no dia da festa.



Figura 5: pai de *ugihongo* kalapalo exibindo sua riqueza durante o Jawari (vejam os colares pendurados em sua “lança”).

Eu não vi mais ninguém exibindo objetos, e resolvi perguntar por que ele estava fazendo aquilo: ele queria mostrar para seu *inimigo* (o ex-mensageiro *kuikuro*) como ele era um homem muito rico. A troca entre ele e seu adversário assumiu uma certa “aura” de *potlatch*: o *coordenador* kalapalo não queria apenas trocar, mas ostentar sua riqueza e envergonhar seu adversário. Diante de tantos objetos valiosos, seria humilhante se o ex-mensageiro não dispusesse de nada equivalente para oferecer quando fosse iniciar a troca. Uma exibição desse tipo só deve ter acontecido porque se tratava do Jawari, um ritual tratado explicitamente como “guerra” e temido por muitos por sua violência, mas penso que é tudo uma questão de grau: essa competitividade também está presente no Quarup (se não estivesse, a vergonha não teria lugar ali), e talvez só não tenha a oportunidade de vir à tona dessa forma por outras razões.

Apesar da possibilidade de entrada de objetos industrializados e da escassez de coisas de valor, nos quatro Quarup que presenciei todos os ex-mensageiros kalapalo receberam objetos tradicionais de seus *inimigos*. Dizem que um povo como os Yawalapíti, que não tem nenhuma especialidade produtiva, oferecia objetos dos brancos na época em que eles eram seus principais intermediários e podiam obtê-los com facilidade, mas hoje procuram cerâmicas junto a seus parentes *arawak*, cintos e colares com seus parentes *kuikuro* ou arcos com seus parentes *kamayurá* (apesar de ainda servem

vistos pelos Kalapalo como “donos das coisas dos brancos”). Os Aweti, que também não possuem nenhuma especialidade “tradicional”, têm levado muito sal para trocar nas festas, objeto do qual acabaram se tornando *donos* mais recentemente por produzirem-no em quantidade (Figueiredo, 2010: 104-105). Ou seja, privilegia-se objetos associados às identidades grupais, mesmo que não tenham origem mítica, como é o caso do sal aweti; depois deles, objetos de grande valor como plumárias ou enfeites de onça; objetos não indígenas vêm em último lugar na escala, *a não ser quando podem ser convertidos em símbolo de identidade coletiva*, como no caso dos Yawalapíti.

São postas em circulação certas qualidades que os objetos carregam *enquanto especialidades*. A qualidade à qual se atribui valor é a diferença, pois é ela que define a equivalência dos objetos entre si e, *através dela*, as relações entre os grupos nas diferentes escalas do sistema regional. Parece que estamos em território próximo ao do totemismo (Lévi-Strauss, 2008). É sua relação diferencial com *um povo* (ou um conjunto de povos próximos) que torna especiais tais objetos e que os obriga a se moverem – aquilo que é kalapalo, wauja ou kamayurá, *deve* se mover em direção a outro grupo. O objeto que circula não é somente a parte destacável de uma pessoa singular, como em casos melanésios, mas é a objetificação de todo um grupo no tempo e no espaço xinguanos: as especialidades produtivas são índice de uma história coletiva, da ocupação de um espaço específicos, e da adoção de um modo de vida xinguanos (generoso, pacífico) que os leva não só a produzir certos objetos, mas a “respeitar” as especialidades alheias.

De certa forma, parece possível pensar nas dádivas dos rituais regionais xinguanos como objetificações da história – ou melhor, de uma diversidade de histórias. Os colares de conchas contam uma história situada no espaço: o caramujo e um utensílio importante na sua produção (a pedra *kugugi*) ocorrem na área que os Kalapalo ocuparam desde que se mudaram para o oeste do rio Culuene e se integraram de forma plena à matriz do sistema xinguanos; os arcos kamayurá, se são cópias dos arcos wauja, não deixam de evocar a entrada recente deste grupo reconhecidamente guerreiro no complexo regional, e a tentativa de sua inclusão em um sistema de feições dualistas já constituído; pode-se dizer o mesmo das armas de fogo e bicicletas dadas pelos Yawalapíti, ou do sal trocado pelos Aweti, casos em que suas especialidades recentes constituem suas identidades coletivas face a seus vizinhos por meio da objetificação de sua história recente com agentes não indígenas. Contudo, fica a questão: por que a contra-produção de tais

identidades pela diferença (entre objetos) pode ser vista como uma alternativa à guerra? Por que, enfim, os chefes-trocadores se consideram inimigos?

### **A troca como obviação da guerra**

Como já disse, a troca obrigatória de dons entre chefes está nas origens do sistema xinguano e, junto com os rituais regionais, é vista como um substituto da guerra. Contudo, cabe uma questão: que os rituais e as trocas que os acompanham estejam “no lugar” da guerra, significa que elas *sejam o exato oposto* da guerra, tal como é frequentemente interpretado? No clássico *Guerra e comércio entre os índios da América do Sul*, cujas primeiras páginas são em boa parte dedicadas ao Alto Xingu, Lévi-Strauss sugere que “les oppositions guerrières ne sont que la contrepartie de relation positives, et que celles-ci présentent un caractère à la fois économique et social” (Lévi-Strauss, 1943: 127). As “oposições guerreiras” mencionadas por Lévi-Strauss são as tensões ao mesmo tempo expressas e limitadas pela luta xinguana, e as “relações positivas” são as trocas de especialidades produtivas. Ele conclui o texto dizendo que “(...) les conflits guerriers et les échanges économiques ne constituent pas seulement, en Amérique du Sud, deux types de relations coexistantes, *mais plutôt les deux aspects, opposés et indissolubles, d’un seul et même processus social*” (ibid: 138; grifos meus). Assim, ao invés de apenas creditar a Lévi-Strauss, como se costuma fazer, a ideia de que a guerra seria o resultado de uma troca malsucedida, é preciso reconhecer que tanto a atividade guerreira quanto a troca podem ser formas alternativas de relações sociais semelhantes.

Se troca e guerra podem ser vistas como diferentes aspectos de uma mesma relação, isso significa que a troca talvez possa fazer, de uma maneira própria, algo que a guerra faz ao seu modo. Gow (2002: 162) argumenta que, ao menos em parte, guerra e troca acabaram se transformando em formas antagônicas de relação na antropologia pela forma como foram tratadas por Sahlins (1972) em sua sociologia primitiva. Essas relações se tornaram os polos de uma escala que ia da “reciprocidade generalizada” (no campo do parentesco) à “reciprocidade negativa” (guerra) entre estranhos. Em tal modelo, “Lévi-Strauss’s key insight, that trade and war are at some level the same thing in indigenous Amazonia, was unfortunately lost within this concern for reciprocity” (Gow, 2002: 162).

Os Piro e os Apurinã (arawak peruanos) são bons exemplos de como estas podem ser de fato duas modalidades de uma mesma relação. Segundo Gow (ibid: 162-163), as principais diferenças na forma pela qual os Piro e os Apurinã se relacionavam com seus vizinhos na segunda metade do século XIX é que os primeiros preferiam o comércio, e os segundos, a guerra. Ele observa que, apesar da aparente diferença radical, esses dois modos de relação seriam análogos, mas suas semelhanças teriam sido mascaradas pela lógica do pensamento ocidental:

Because the Piro preferred to trade with their neighbours, their “foreign policy” seems to us more social than that of the Apurinã, who preferred to raid theirs. Here, the profound analogies of Piro and Apurinã “foreign policies” are masked under an alien logic that equates positive reciprocity and the social (id. ibid.).

Retomando argumentos de Viveiros de Castro (1993), Gow lembra que os povos amazônicos não se constituem enquanto unidades *a priori* que, enquanto tais, entrariam em relação com outras unidades equivalentes, mas se produzem mutuamente a partir de uma “(...) key relation to distant and often hostile others that exists before and above the constitution of the local social order and gives the later its form”. Desse ponto de vista, “(...) it is the global relation to the other that constitutes the self” (Gow, 2002: 163), e a forma geral dessa relação com a alteridade seria uma economia simbólica da predação, na qual “predation-prey relations are the cosmological model of all social relations” (id. ibid.).

O autor aplica essa lógica às trocas dos Piro com seus vizinhos Campa e Conibo. Os Piro consideram que tudo o que seus vizinhos conhecem ou produzem é de melhor qualidade, e que eles precisam entrar em relação com eles para obter o que consideram adequado para a produção de sua vida. À primeira vista, seria possível pensar esses grupos como povos independentes uns dos outros que poderiam ou não entrar em relação, ou como partes de um todo maior, integrado por alguma forma de divisão do trabalho. Mas o argumento de Gow é que “(...) it is the fact that the Campa and Conibo exist as trade partners that constitutes the Piro, and reciprocally” (id. ibid.). O autor vai adiante, afirmando que o modo como os Piro concebem a troca é semelhante a uma relação entre

predador e presa, pois veem seus vizinhos como uma espécie de fonte de recursos para a produção de sua vida social: “From this point of view, therefore, interethnic trading in southeastern Peru does not take the form of an organic regional division of labor, but rather a series of predatory relations on the specialist knowledges of neighboring peoples” (ibid: 163-164).

A predação seria o modelo da relação global de diferença a partir da qual as identidades podem se constituir (Gow, 2002; Viveiros De Castro, 2002). A pertinência desse modelo é mais evidente entre povos que conferem à guerra um lugar importante, como o caso dos Apurinã descrito por Gow, mas é mais obscura quando se considera povos que escolheram a troca para se relacionar o exterior. Quando se leva em consideração o papel que as trocas têm na produção (ou objetificação, se preferirmos) de relações de diferença, é possível perceber analogias entre modos de relação aparentemente incompatíveis.

Porém, concordo apenas parcialmente com o argumento de Gow, pois, como os xinguanos tanto enfatizam, troca e guerra podem ser substitutos, mas estão longe de ser a mesma coisa. Argumentar que a troca pode ser uma forma de predação é uma forma de redução de um fenômeno a outro, enquanto me parece mais interessante investigar como estes fenômenos são transformações um do outro, sem reter com isso alguma identidade fundamental suposta de antemão. É preciso compreender *como estes fenômenos diferem*, se quisermos fazer com que a perspectiva indígena realmente faça parte dos modelos descritivo-analíticos.

É preciso notar que a relação predador-presa, enquanto um “modelo cosmológico de todas as relações sociais”, tem uma forma peculiar de se atualizar no Alto Xingu. Aqui, ela também é o pano de fundo lógico por trás de qualquer relação: vê-se como sujeito quem assume a posição de predador. Tal ideia está por trás dos encontros rituais entre diferentes povos, quando os chefes personificam seu povos ao se apresentarem como predadores. Porém, como os xinguanos desvalorizam a guerra enquanto prática, a posição de presa não tem lugar no sistema ritual – apesar de não estar ausente, e a generalidade do medo da feitiçaria deixa isso claro. No Quarup, os povos xinguanos se apresentam simbolicamente como predadores, mas que não predam de fato. A guerra está presente como modelo de relação, mas apenas para ser substituída pelas duas práticas que marcam o ápice do Quarup: os confrontos de luta (*ikindene*) e a troca.

A luta xinguana é um movimento que repõe diferenças na humanidade xinguana que permitem a contínua retomada do processo do parentesco. O Quarup reúne toda a humanidade xinguana indiferenciada ao redor um(a) chefe arquetípico homenageado, tal como no mito. Porém, é *para a luta* que cada povo, ou conjunto de povos, se organiza, é através destes embates esportivos que essa humanidade genérica é inicialmente cindida, diferenciada, em uma multiplicidade de povos. Um embate violento entre lutadores que se pintam e se movem como onças e sucuris instaura diferenças na sociedade xinguana, que cabe às trocas de especialidades entre chefes começar a especificar. As trocas rituais são uma espécie de dobradiça entre a inimizade ritual e a produção do parentesco, tanto em grande escala (o parentesco generalizado entre povos que substituíram a guerra pela troca), quando em escala reduzida (um povos que reconhece um passado comum, materializado sob a forma de sua especialidade produtiva).

Segundo Strathern, os trocadores em uma economia do dom não existem antes da dádiva, mas são criados por ela (Strathern, 1992). A troca de dons, assim, é uma tipo de “relação que separa”. Essa perspectiva ajuda a pensar as transformações entre guerra, luta e troca de especialidades, pois fica claro que esta última dá continuidade ao movimento de diferenciação interna da sociedade xinguana realizado pelas lutas rituais. Os próprios xinguanos reconhecem essa continuidade. Em todas as versões conhecidas de discursos de recepção de mensageiros, o chefe responsável por sua execução diz não possuir objetos valiosos com os quais presentear os ex-mensageiros no ritual (Franchetto, 2000; Mehinako, 2006; Ball, 2007; Basso, 2009; Guerreiro Júnior, 2012). Um chefe mehináku, ao interpretar essa característica dos discursos, diz que, ao mencionar que não possui objetos de valor para trocar, na realidade o chefe afirma que *não possui lutadores*. Panelas, colares e plumárias que circulam são metáforas dos campeões de luta.

Também não seria exagero sugerir um parentesco entre luta e troca com a guerra tal como vista por Clastres (2004a; b), que teria a capacidade de garantir a autonomia de cada grupo, evitando a formação de unidades sociais hierarquicamente englobantes. Tanto a luta xinguana quanto as trocas pós-Quarup são formas de fragmentar a comunidade moral xinguana, fragmentação necessária que ao mesmo tempo em que retoma o processo do parentesco, exige que ele se submeta a uma matriz relacional na qual a oposição simétrica entre os povos é tomada como ponto de partida. É ainda a lógica da predação que instaura uma relação de diferença a partir da qual as unidades do sistema começam a se constituir, mas na condição de que cada unidade (podemos dizer “povo”,

mas na prática deveríamos dizer chefes) se apresente como predador e ninguém seja presa de ninguém. É, ao mesmo tempo, uma questão de autonomia e pacifismo: só a relação simétrica entre predadores pode produzir e manter relações de diferença entre coletivos, impedir o englobamento de um povo por outro e, ainda, viabilizar a produção da *polity* xinguana.

A posição de presa é contra-produzida pela posição de predador, mas é ao mesmo tempo descartada, pois é indesejada. Tal movimento de antecipação e descarte é justamente aquilo que Wagner chama de *obviação* (Wagner, 1978; 1981). Em outros contextos, a metáfora foi tratada como uma forma de obviação, um modo de substituir os símbolos que definem um contexto de ação por outros – sem, contudo, eliminar o contexto (Weiner, 1988). Os xinguanos empreendem um esforço deliberado para se diferenciar de um pano de fundo no qual predominam as relações entre predador e presa. Mas este processo não é individual, não diz respeito a um único povo, ou a uma única aldeia: esta diferenciação é de todo um complexo regional, internamente heterogêneo. Isso demanda um processo distinto, um “modo de ação coletivizante”, no sentido de Wagner, pelo qual o Alto Xingu se auto-define como uma comunidade moral diferenciada de seus vizinhos belicosos. A ação coletiva por excelência – a participação em rituais regionais de competição e troca -, que produz as convenções que definem um povo, é obrigatoriamente acompanhada de outras ações diferenciadoras: produzir-se como um corpo de parentes específico em meio a uma humanidade genérica, que implica em *gerar diferenças específicas*. A guerra poderia gerar tais diferenças, mas, se os xinguanos querem produzir seu mundo contra um universo de vizinhos belicosos, a possibilidade da guerra de fato está descartada. É preciso substituí-la, trazer para o contexto que ela ocuparia outros símbolos, orientando outras modalidades de ação. Esses substitutos são a luta e a troca, dois aspectos de uma mesma relação - como sugere a interpretação do chefe mehináku sobre a poética dos discursos dos chefes.

Há uma diferença crucial entre a forma como a relação entre guerra e troca é pensada pela filosofia política ocidental e pela filosofia política xinguana. Do ponto de vista do jusnaturalismo moderno, a supressão do estado de guerra e competição para o qual tenderia naturalmente o homem só seria possível pela criação do Estado e do comércio: com alguém para defender a propriedade privada, as relações sociais poderiam se basear em trocas justas (Macpherson, 1962). O ponto de vista xinguanos é radicalmente diferente. Primeiro porque a troca é que está associada à competição, seja porque ela é



conduzida por “inimigos” em rituais cujo foco é competitivo/esportivo, seja porque ela tem uma tendência agonística apenas parcialmente suprimida pela etiqueta dos encontros. Segundo, porque a troca não promove uma articulação orgânica de unidades previamente existentes (os indivíduos ou corporações da teoria liberal do Estado), mas *cria* tais unidades a partir de relações de diferenciação mediadas por objetos. Idealmente só se trocam especialidades, e não qualquer artigo de valor, porque é preciso materializar cada grupo sob a forma de um objeto, gerando *pela troca* diferenças entre os parceiros. Mais do que marcar, a troca *instaura* tais diferenças. A prática do Quarup define a extensão da humanidade xinguana, e as trocas de objetos emblemáticos são uma das formas pelas quais os chefes tiram seus coletivos desta situação de indiferença no seio de uma humanidade genérica, atualizando o processo mítico de instauração das diferenças que permitem a retomada do processo do parentesco (Coelho De Souza, 2002: 637). Assim como a guerra, a dádiva apresenta uma capacidade diferenciante, e por isso é capaz de obviá-la. Espero que estas considerações iniciais nos ajudem a tentar compreender as “exceções” de certos modelos antropológicos como *transformações* de cosmopolíticas indígenas, e que o foco nos objetos de luxo kalapalo contribua para compreendermos como a composição da *polity* regional xinguana está ligada à incorporação de agentes e objetos, humanos e não humanos, sempre heterogêneos.

### **Referências bibliográficas**

AGOSTINHO, P. **Mitos e outras narrativas kamayurá**. Salvador: EDUFBA, 2009.

BALL, C. **Out of the Park: trajectories of Wauja (Xingu Arawak) language and culture**. 2007. Tese de Doutorado University of Chicago, Chicago.

BARCELOS NETO, A. **Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu**. 2004. Tese de Doutorado Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

\_\_\_\_\_. **Apapaatai: Rituais de Máscaras no Alto Xingu**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 2008.

BARROS, E. P. **Os filhos do sol. História e Cosmologia na Organização Social de um Povo Karib: os Kurâ-Bakairi**. São Paulo: EDUSP, 2003.

BASSO, E. B. **The Kalapalo Indians of Central Brazil**. New York: Holt, Rinehart and Winton Inc., 1973.

\_\_\_\_\_. **In Favor of Deceit: A Study of Tricksters in an Amazonian Society**. Tucson: The University of Arizona Press, 1987.

\_\_\_\_\_. Civility and Deception in Two Kalapalo Ritual Forms. In: SENFT, G. e BASSO, E. B. (Ed.). **Ritual communication**. Oxford and New York: Berg, 2009. p.243-269.

BOHANNAN, P. The impact of money on an African subsistence economy. **The Journal of Economic History**, v. 19, n. 4, p. 491-503, 1959.

BOHANNAN, P.; BOHANNAN, L. **Tiv Economy**. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1968.

CAMPBELL, S. F. Kula in Vakuta: the mechanics of keda. In: LEACH, J. W. e LEACH, E. (Ed.). **The Kula. New Perspective on Massim Exchange**. Cambridge and Melbourne: Cambridge University Press, 1983. p.201-228.

CLASTRES, P. Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas. In: CLASTRES, P. (Ed.). **Arqueologia da violência. Pesquisas de Antropologia Política**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004a. p.229-270.

\_\_\_\_\_. Infortúnio do guerreiro selvagem. In: CLASTRES, P. (Ed.). **Arqueologia da violência. Pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004b. p.271-316.

COELHO DE SOUZA, M. S. **O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos**. 2002. Tese de Doutorado PPGAS-Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

DESCOLA, P. The Genres of Gender: Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia. In: GREGOR, T. e TUZIN, D. (Ed.). **Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method**. Berkeley: University of California Press, 2001. p.91-114.

FIGUEIREDO, M. V. **A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu**. 2010. Tese de Doutorado PPGAS-Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro.

FRANCHETTO, B. A Celebração da História Nos Discursos Cerimoniais Kuikuro (Alto-Xingu). In: VIVEIROS DE CASTRO, E. e CARNEIRO DA CUNHA, M. (Ed.). **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1993. p.95-116.

\_\_\_\_\_. Rencontres rituelles dans le Haut-Xingu: la parole du chef. In: MONOD-BECQUELIN, A. e ERIKSON, P. (Ed.). **Les rituels du dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes**. Nanterre: Société d'ethnologie, 2000. p.481-509.

GOW, P. Helpless - the affective preconditions of Piro social life. In: OVERING, J. e PASSES, A. (Ed.). **The anthropology of love and anger. The aesthetics of conviviality in native America**, 2000. p.46-63.

\_\_\_\_\_. Piro, Apurinã, and Campa: Social Dissimilation and Assimilation as Historical Processes in Southwestern Amazonia. In: HILL, J. D. e SANTOS-GRANERO, F. (Ed.). **Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia**. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2002. p.147-170.

GREGOR, T. Uneasy peace: Intertribal Relations in Brazil's Upper Xingu. In: HAAS, J. (Ed.). **The Anthropology of War**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p.105-124.

\_\_\_\_\_. Casamento, aliança e paz intertribal. In: FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. J. (Ed.). **Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001. p.175-192.

GREGORY, C. Exchange and reciprocity. In: INGOLD, T. (Ed.). **Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life**. London: Routledge, 1994. p.911-939.

GUERREIRO JÚNIOR, A. R. Refazendo Corpos para os Mortos: As Efégies Mortuárias Kalapalo. **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 9, n. 1, Article 1, 2011.

\_\_\_\_\_. **Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário**. 2012. Tese de Doutorado Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília.

HECKENBERGER, M. J. **The Ecology of Power: Culture, Place, and Personhood in the Southern Amazon, A.D. 1000-2000**. New York: Routledge, 2005.

HUGH-JONES, S. The gender of some Amazonian gifts: an experiment with an experiment. In: GREGOR, T. e TUZIN, D. F. (Ed.). **Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the comparative method**. Berkeley: University of California Press, 2001. p.245-278.

\_\_\_\_\_. Bride-service and the absent gift. **Manuscrito**, p. 1-46, 2013. ISSN 1467-9655. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1111/1467-9655.12037> >.

LEA, V. **Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central**. EDUSP, 2012. ISBN 9788531413278. Disponível em: < <http://books.google.com.br/books?id=s15wMAEACAAJ> >.

LÉVI-STRAUSS, C. Guerre et commerce chez les indiens de l'Amérique du Sud. **Renaissance**, v. I, p. 122-139, 1943.

\_\_\_\_\_. **O Pensamento Selvagem**. Campinas: Papirus Editora, 2008.

MACPHERSON, C. B. **The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke**. Oxford,: Clarendon Press, 1962. 310 p.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: (Ed.). **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MCCALLUM, C. **Gender, personhood and social organization among the Cashinahua of Western Amazonia**. 1989. Tese de Doutorado London School of Economics, University of London

MEHINAKO, M. **A hereditariedade tradicional da função de cacique entre o povo Mehinako**. 2006. Trabalho de Conclusão de Curso - Licenciatura em Ciências Sociais UNEMAT, Barra do Bugres.

MENEZES BASTOS, R. J. Exegeses Yawalapiti e Kamayura sobre a criação do Parque Indígena do Xingu e a Invenção da Saga dos Irmãos Villas Boas. **Revista de Antropologia**, n. 30, p. 391-426, 1992.

\_\_\_\_\_. Indagação sobre os Kamayurá, o Alto-Xingu e outros nomes e coisas: uma etnologia da sociedade Xinguara. **Anuário Antropológico**, v. 94, p. 227-269, 1995.

MENGET, P. **Alliance and Violence in the Upper Xingu**. 77th Annual Meeting of the American Anthropological Association. Los Angeles 1978.

\_\_\_\_\_. Jalons pour une étude comparative. **Journal de La Société des Americanistes**, v. 71, p. 131-141, 1985.

MUNN, N. D. **The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society**. Duke University Press, 1992. ISBN 9780822312703. Disponível em: < <http://books.google.com.br/books?id=jYvxELRGwmYC> >.

RIVIÈRE, P. **Individual and Society in Guiana: a Comparative Study of Amerindian Social Organization**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SAHLINS, M. D. **Stone age economics**. Chicago,: Aldine-Atherton, 1972. xiv, 348 p. ISBN 0202010988.

STRATHERN, M. **The gender of the gift : problems with women and problems with society in Melanesia**. Berkeley: University of California Press, 1988. xv, 422 p. ISBN 0520064232 (alk. paper). Disponível em: < <http://www.loc.gov/catdir/enhancements/fy0641/88014267-d.html> >.

\_\_\_\_\_. Qualified value: the perspective of gift exchange. In: HUMPHREY, C. e HUGH-JONES, S. (Ed.). **Barter, exchange and value. An anthropological approach**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p.169-191.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano Amazônico. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. e CARNEIRO DA CUNHA, M. (Ed.). **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1993. p.150-210.

\_\_\_\_\_. O problema da afinidade na Amazônia. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. (Ed.). **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p.87-180.

WAGNER, R. **Lethal speech: Daribi myth as symbolic obviation**. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1978.

\_\_\_\_\_. **The invention of culture**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1981.

WEINER, J. F. **The Heart of The Pearl Shell: The Mythological Dimension of Foi Sociality**. Berkeley, Los Angeles e Oxford: University of California Press, 1988.