

Esteio de gente: reflexões sobre assimetria e parentesco a partir de depoimentos de chefes kalapalo¹

Antonio Guerreiro Júnior

- *Veja só, a lua está sentada.*
- *Você está falando da lua cheia? Por que ela está sentada?*
- *Porque ela está chefiando seu pessoal na festa de outra aldeia. Veja como ela está grande e bonita.*
(Conversa na aldeia em uma noite de lua cheia)

Inhalü beha engü uhutinhühüngü ngipi inhalü
Os que não são conhecedores não têm/sabem nada dessas coisas, não
Tükima uhunalü ihekeni?
Para que eles saberiam?
(Chefe kalapalo, sobre o conhecimento da fala ritual)

Antes mesmo de figurar como uma questão importante nas etnografias, os chefes alto xinguanos² (*anetiü*³, em kalapalo; *anetaõ*, em sua forma coletiva) já faziam parte da realidade do contato. Ramiro Noronha (1952), em 1920, falava em “caciques” e “capitães”, e os Bakairi já traduziam a diferença entre chefes e não chefes sob a forma da oposição *capitão/camarada* (certamente desde muito antes). Dos anos 1940 em diante a figura dos chefes ficou ainda mais marcada, pois eles é que se tornaram, na maioria das

¹ Este artigo sintetiza parte da discussão sobre chefia que desenvolvo em minha pesquisa de doutorado, que trata de transformações políticas entre os Kalapalo a partir de uma etnografia do ritual pós mortuário da nobreza (*egitsü*, em karib, mas popularmente conhecido como Quarup).

² O Alto Xingu é um complexo sociocultural pluriétnico e multilíngue formado por dez povos falantes de línguas pertencentes a diferentes troncos e famílias linguísticas, localizado na porção sul do Parque Indígena do Xingu (doravante, PIX), no nordeste do estado do Mato Grosso. Nesta região encontram-se falantes de arawak (Mehináku, Wauja e Yawalapíti), karib² (Kalapalo, Nahukuá, Kuikuro e Matipu) e tupi (Kamayurá e Aweti²), além dos Trumái², que falam uma língua considerada isolada. Desde os primeiros registros sobre a região tem-se notado que estes grupos compartilham uma série de traços culturais, como a planta das aldeias, o modelo das casas, a fabricação e uso de certos objetos, a estética corporal, conjuntos inteiros de mitos e rituais, a estrutura das terminologias de parentesco e a existência de um tipo de “nobreza” hereditária. Além de todas estas semelhanças, estes povos são intensamente articulados por meio de casamentos, comércio e pela participação em um sistema regional de rituais patrocinados pelos nobres (Basso, 1973; Viveiros De Castro, 1977; Menget, 1993; Menezes Bastos, 1995; Franchetto, 2001; Heckenberger e Franchetto, 2001; Heckenberger, 2001; Fausto, 2004).

³ Todas as palavras em karib foram escritas de acordo com a grafia desenvolvida por Bruna Franchetto em parceria com os professores indígenas.

vezes, os intermediários oficiais do contato - ou, como os Kalapalo gostam de dizer, foram eles que se tornaram *amigos* dos irmãos Villas Boas. Uma forma recorrente de se descrever as relações entre chefes, sejam de uma mesma aldeia ou de aldeias diferentes, é como *amigos*, pois são “aqueles que conversam” (*itaginhokongo*, referência às conversas rituais no registro da fala dos chefes, *aneti itaginhú*⁴) e se comportam como parceiros de troca - duas das relações marcantes da amizade xinguaná. Como já discuti em outra ocasião (Guerreiro Júnior, 2010), este modelo da relação entre *amigos* como forma de lidar com o contato se reproduz até hoje, e não sem criar problemas ou catalisar conflitos já existentes.

Assim, quando as primeiras monografias sobre os alto xinguanos começaram a ser escritas, a existência de pessoas conhecidas como “chefes” já era algo da ordem do dado, daquelas coisas que se sabe de antemão. No contexto do contato, estas pessoas se tornaram de fato um tipo de “representantes” de seus povos perante os agentes da sociedade nacional. Mas ao falar sobre povos que, de saída, imagina-se que possuem “chefes” e “representantes”, fica difícil esvaziar estas palavras dos sentidos que elas têm na nossa cosmologia e nas nossas ideologias políticas. No exato momento em que pensamos em chefia, inevitavelmente pensamos em autoridade, poder, hierarquia; e, de forma semelhante, é difícil para o pensamento moderno conceber alguma forma de representação sem supor a existência de uma totalidade representável anterior ao representante - o que nos leva de volta ao problema da hierarquia e do poder, criando um círculo vicioso. Ao analisar uma realidade indígena sem a devida crítica a tais categorias, corremos o risco de passar mais tempo patinando sobre a ideologia moderna do que descrevendo e compreendendo outra forma de pensamento.

Segundo Lima (2005; 2008), não seria possível utilizar o conceito dumontiano de hierarquia para pensar os coletivos ameríndios, dada a impossibilidade de se encontrar, entre estes, um conceito de “totalidade⁵”, mas ele certamente é muito útil para pensar a antropologia política do Alto Xingu. De acordo com Dumont (2000, p. 79), haveria duas formas de se conceber a ordem social: uma delas veria o homem e a sociedade como parte da organização mais geral dos cosmos, como parte de uma totalidade maior; outra veria o indivíduo como a única entidade real, distinta e separada da ordem natural, a partir da qual se organizariam as relações sociais. No primeiro caso, o holismo e a

⁴ Um gênero de fala exclusivo dos chefes, realizado em situações rituais (Franchetto, 2000).

⁵ Não há espaço para detalhar este argumento, mas de forma resumida isto seria uma característica das ontologias perspectivistas, nas quais não é possível encontrar um ponto de vista capaz de englobar todos os demais e produzir uma noção unificadora de totalidade (Lima, 2005, 2008).

hierarquia seriam os responsáveis pela organização do mundo; no segundo, toda ordem só poderia ser vista como o resultado de uma imposição exterior sobre o indivíduo, dando origem à forma moderna do conceito de poder:

Quando nada mais existe de ontologicamente real além do ser particular, quando a noção de “direito” se prende, não a uma ordem natural e social mas ao ser humano particular, esse ser humano particular torna-se um indivíduo no sentido moderno do termo. Um corolário imediato da transformação é a ênfase dada à noção de “poder” (*potestas*), que se apresenta assim como um equivalente funcional moderno da ideia tradicional de ordem e hierarquia. (Dumont, op. cit., p. 79)

O desenvolvimento da categoria política e do Estado moderno está ligado à atribuição à humanidade de uma condição universal, dada e imutável, a partir da qual se constroem, *a posteriori*, as ordens social e política. Concebendo o mundo como feito de indivíduos livres e iguais, para a ideologia moderna o “equivalente funcional” da ordem e da hierarquia só pode aparecer sob a forma de algo externo e posterior a eles, ou seja, sob a forma de autoridade, de poder. Esta é a razão pela qual o pensamento moderno tem tanta aversão a discussões sobre hierarquia, pois antes de verem neste fenômeno um princípio de organização do pensamento, identificam-na àquilo que limita um dos princípios fundadores do individualismo: a liberdade. Como diz Dumont (op. cit., p. 101), “a hierarquia é o anverso social, a força o reverso atômico da mesma medalha. Assim, um acento sobre a consciência e o consentimento produz imediatamente um acento sobre a força ou o poder”. Do ponto de vista moderno, a natureza do político só pode ser o poder - o que valeria tanto para as teorias do Estado quanto para diversas interpretações das formas ameríndias de chefia.

No caso do Alto Xingu, este enraizamento do problema da política na ideologia moderna acabou se transformando em outro, de ordem etnográfica: como descrever a chefia? As atitudes dos autores perante esta dificuldade são variadas, pois a própria tarefa de se definir o que é um chefe alto xinguano ou, pra começar, de se escolher termos como “chefe”, “líder” ou “representante” para traduzir os termos nativos, está longe de ser simples. Boa parte das etnografias focalizam sobretudo a relação dos chefes com o *interior* do grupo local (seus co-aldeões), se detendo sobre temas como poder, hierarquia, autoridade e, o que talvez seja mais interessante, utilizando como recurso descritivo uma noção mais ou menos difusa de “economia política” bastante aparentada da concepção moderna. O trabalho de Zarur (1975) sobre os Aweti talvez seja o exemplo mais claro

disso. Ele se refere às categorias de *morekwat* (“liderança autêntica da aldeia”), *capitão* (“representante da sociedade nacional dentro de uma aldeia”) e *camára* (“que não pertencem a nenhuma das outras duas categorias”) como “status de poder” (Zarur, 1975, p. 39). Referindo-se aos *morekwat*, ele diz que a “base de seu poder” (Id. Ibid.) viria de uma regra de residência pós marital diferenciada para seus filhos e da prerrogativa dos casamentos poligínicos: como os chefes têm várias esposas e a residência para seus filhos e filhas casadas é patrilocal⁶, estes homens controlariam grupos domésticos muito maiores que os demais, capazes de mobilizar muito mais trabalho para patrocinar rituais: “A regra de localidade não apenas aumenta o número de afins no grupo doméstico, como, permitindo o aumento do número de esposas de seu chefe, aumenta globalmente o *potencial de trabalho*, permitindo que o chefe realize rituais essenciais para a vida comunitária” (Id. Ibid., p. 42; grifos meus).

A perspectiva de Basso (1973) não está tão distante da tese de Zarur. Ela chega a tocar em um ponto importantíssimo da chefia, que é o fato dos *anetaõ* atuarem principalmente como “*village representatives*” (p. 107) nas relações rituais entre diferentes povos (diferentemente dos *village leaders*, que poderiam influenciar pessoas mesmo sem serem *anetaõ*). Contudo, infelizmente ela abandona este ponto, talvez por achar que “most elements of the ritual are without much significance to the performers” (Basso, 1973, p. 153), e também acaba focalizando quase que exclusivamente a questão do poder e da capacidade de acumular potencial de trabalho alheio. Para a autora, o que caracteriza um líder é a capacidade de “consistently influence the decisions and control the initiative of a large number of individuals, and thus implement power” (Id. Ibid., p. 107; grifos meus). Mas o que seria o “poder de controlar as decisões e iniciativas de outros” de que fala Basso? Controlar como, e decisões sobre o quê? Em outra passagem ela se refere a esse controle como “the authority to direct the subsistence activities of a relatively large number of adults, as well as less mature relatives. Thus, the *potential* for food production in these groups is higher than in others” (Id. Ibid., p. 108; grifos meus). Este potencial mais elevado de produção de alimentos seria utilizado para patrocinar rituais, o que permitiria aos grandes patrocinadores pedir trabalhos para a aldeia, exibir o ideal de comportamento generoso, ganhar prestígio e, assim, se tornar capazes de mobilizar ainda mais parentes e afins para suportarem suas futuras atividades rituais, realimentando suas fontes de prestígio e influência (p. 107).

⁶ Considerando que o modelo de residência pós-marital para os homens em geral é a uxorilocalidade.

Basso e Zarur descrevem a “política interna” das aldeias xinguanas como uma economia política na qual prestígio e parentes desempenham o papel de recursos escassos: seria preciso prestígio para se dispor do trabalho alheio de parentes⁷, patrocinar rituais, adquirir mais prestígio, expandir a capacidade de influenciar parentes mais distantes e realimentar todo o ciclo. Por causa de suas relações com o sistema cerimonial e por já contarem com amplas parentelas de apoio, os *anetaõ* de saída teriam uma vantagem nesta corrida política, dispondo de condições mais favoráveis à acumulação destes estatutos e de exibição pública do comportamento xinguanos ideal (Basso, 1973).

Outros autores, se não se interessam tanto pelo poder enquanto uma questão de economia política, não deixam de insistir em colocar o problema da existência ou não de poder coercitivo e da capacidade dos chefes de sancionar regras como a questão de fundo de suas investigações – uma certa preocupação com o controle social. Dole (1966a; 1966b), por exemplo, tenta explicar como poderia haver “controle social” (1966b, p. 296) entre os Kuikuro dado que o *anetü* é uma figura totalmente desprovida de poder coercitivo, frequentemente ignorada. Como consequência desta “falta de poder” do *anetü*, Dole (1966b) descreve a sociedade kuikuro como “frouxamente estruturada” (Id. Ibid., p. 295) e “sem controle social efetivo” (p. 296) – imagem clássica do Alto Xingu no momento anterior às etnografias de Basso (1973) e Viveiros de Castro (1977), os primeiros a tentarem se aproximar dos idiomas nativos de organização das relações sociais. Ainda segundo Dole, o mecanismo de controle do qual os Kuikuro dispõem seria o medo que as pessoas têm de serem acusadas de feitiçaria caso não se adequem aos padrões morais. Nos termos de Gregor, isto geraria uma espécie de “paz negativa” (Gregor, 1977), que não é o resultado de “leis”, mas do receio de não se adequar a um padrão ético (divergência que pode ter consequências letais, já que pessoas acusadas de feitiçaria correm o risco de serem executadas por vingança). Numa perspectiva diferente, que confere aos chefes um papel bem importante, Ireland (1993) também manifesta um interesse explícito pela relação do chefe wauja com a “ordem interna”, e parece ver o *amunaw* (palavra wauja para “chefe”) como um tipo de juiz, alguém responsável por reprovar ou sancionar comportamentos segundo regras.

Fica claro que parte importante das etnografias clássicas focaliza os nobres (independentemente da terminologia adotada por cada autor) a partir dos temas do poder, da capacidade de centralizar trabalho e riquezas em relação a seus co-aldeões ou

⁷ “Potencial de trabalho”, para Zarur, e “potential for food production” para Basso – as expressões são praticamente as mesmas.

da prerrogativa de aprovar ou desaprovar ações. Estas perspectivas acabam sendo tributárias, voluntariamente ou não, das imagens da política ameríndia produzidas desde o clássico trabalho de Lowie (1948) sobre o tema, que afirma de saída que o problema a ser investigado é se a chefia tem ou não “poder”. Como Menezes Bastos (1983; 1995) já demonstrou, muitas etnografias sobre o Alto Xingu tratam os grupos locais, as aldeias, como se fossem unidades que supostamente preexistiriam à formação do sistema regional. Dito de outro modo, tratam as aldeias como totalidades, tendendo portanto a pensar a chefia exclusivamente a partir dos temas da hierarquia (correlato da ideia de totalidade) e do poder (correlato ocidental-moderno da ideia de hierarquia – cf. Dumont, 2000). O problema se situa no pressuposto de que, ao se falar em “chefes” (uma glosa arbitrária, como toda tradução de contato), é suficiente falar nestes temas e com esta linguagem. Tal perspectiva perde de vista, por exemplo, que alguém só se torna chefe de um grupo depois de ter sido apresentado como tal perante chefes estrangeiros – o que coloca a chefia mais como uma função do sistema regional do que uma posição que se define em relação ao grupo local.

É preciso então limpar o terreno, começar por outro lugar. E por onde haveríamos de começar se não pelo que os índios possam ter a dizer? Afinal, quando os Kalapalo querem falar sobre seus chefes, seus papéis, sua produção, suas relações com as pessoas comuns, o que eles efetivamente dizem, e como dizem? O objetivo deste artigo é abordar a chefia kalapalo a partir de trechos de depoimentos gravados com os principais *anetaõ* da aldeia Aiha, onde realizo minha pesquisa de campo. Isto pode ser visto como uma tentativa de questionar o que geralmente se prioriza nas análises sobre a chefia xingwana a partir de ideias chave focalizadas pelos falantes em seus depoimentos. É importante deixar claro que não tenho a menor ilusão de que a “voz do nativo” possa constituir por si só um relato etnográfico, de forma alguma. As pessoas com quem escolhi conversar e as perguntas que escolhi fazer já são o resultado de uma seleção orientada por questões etnográficas e teóricas que ao mesmo tempo antecedem e ultrapassam minha experiência de campo. Por isso não quero que o leitor pense que, ao apresentar trechos de depoimentos de chefes, eu esperaria que eles pudessem se bastar, “falar por si só” – não podem, pois só fazem sentido para os antropólogos na medida em que se relacionam, obviamente, a questões antropológicas. Minha intenção é fazer um experimento, investigar que tipo de categorias os chefes kalapalo usam para falar sobre si e testar até que ponto o levantamento e análise de um “léxico” sobre a chefia pode ajudar a colocar

questões para as etnografias disponíveis e melhorar nossa compreensão sobre como os kalapalo concebem as relações entre chefes e não chefes.

Contextualizando os entrevistados

Os registros foram realizados com pessoas reconhecidas como os principais *anetaõ* da aldeia Aiha, em situações previamente combinadas⁸. As entrevistas foram totalmente abertas, e as únicas questões fixas eram perguntas genéricas sobre o que era o “costume dos chefes” (*anetü ügühütu*) e sobre a forma como haviam se tornado *anetaõ*. Para garantir uma melhor compreensão do que era dito e para que eu pudesse fazer perguntas mais precisas durante as conversas, contei com a ajuda de tradutores que, em certos intervalos, faziam um resumo do que os narradores haviam dito e tiravam minhas dúvidas sobre palavras ou expressões que haviam utilizado. O trabalho de transcrição e tradução das entrevistas foi feito em conjunto por meus colaboradores e eu. A seguir faço uma pequena apresentação das pessoas mencionadas aqui:

- Ageu, cerca de 70 anos: um dos homens mais velhos da aldeia, filho mais velho do falecido chefe Kambetse (um dos dois últimos dois grandes chefes de Aiha). É quem seu pai preparou de forma mais intensa e completa para substituí-lo, tendo transmitido a ele todas as suas histórias, discursos, cantos e rezas, além de fazer dele um xamã. É sempre ele quem recebe mensageiros de outras aldeias, mas foi considerado o chefe principal durante pouco tempo depois da morte de seu pai, quando então Waja, seu irmão mais novo, foi escolhido para assumir a chefia. Apesar disso, ele se considera o principal chefe de Aiha, por causa de seus conhecimentos especializados e de sua prerrogativa de receber mensageiros.
- Waja, pouco mais de 50 anos: irmão de Ageu, é o filho mais novo de Kambetse, e é considerado por todos como o “primeiro cacique” de Aiha. Foi um dos jovens nobres do Alto Xingu preparados por Orlando Villas Boas para administrar melhor o contato com os brancos.

⁸ Agradeço a meus amigos Hüge Hüti “Orlandinho”, Kui Kuëgü, Kamankgagü, Sapuia, Kapuringa e Jeika por terem me ajudado, das formas mais variadas possíveis, com as entrevistas e suas transcrições, traduções e interpretações. Agradeço também aos chefes kalapalo por me cederem seu tempo e compartilharem comigo aquilo que “os que não são conhecedores” não precisam saber.

- Tipūsusu, pouco mais de 50 anos: esposa de Waja, filha de um chefe jagamü (nahukuá). É a *itankgo* (feminino para “chefe”) mais velha e mais importante de Aiha, e uma grande mestra de histórias, cantos e conhecedora de remédios. Foi muito preparada por seu pai, e conhece em detalhes os discursos cerimoniais dos chefes (executados apenas por homens).
- Ugise, 34 anos: filho da irmã mais nova de Waja e Ageu (uma grande *itankgo* falecida em janeiro de 2010) com um sobrinho uterino de Apium (outro grande chefe de Aiha, já falecido). É *anetü* desde muito jovem, mas em 2008 foi escolhido por Waja para ser seu primeiro substituto (que colocou em segundo plano seu filho mais novo e, em terceiro, seu filho mais velho), e foi preparado para isso por sua mãe desde os oito anos de idade. Por causa de sua posição na rede de parentesco, ele é uma “ponte” entre as parentelas dos dois últimos grandes chefes de Aiha, que a despeito dos conflitos veem nele um futuro grande chefe. Além disso, foi um dos dois primeiros professores indígenas da aldeia, fala um bom português e atualmente é o anfitrião oficial dos brancos, reunindo ao mesmo tempo as qualidades de um chefe tradicional e de um *dono dos brancos*⁹.

Eu também poderia ter gravado entrevistas com outras pessoas, como chefes menos importantes e não chefes, mas haveria complicações. Quanto aos não chefes o problema é muito simples: não se fala sobre aquilo que não se é sem ter “vergonha” (*ihütisu*), e poucas pessoas que não são chefes apresentavam interesse em discutir esse tipo de assunto comigo (o que frustraria qualquer tentativa de registrar em áudio alguma visão pessoal sobre a chefia). Quanto aos chefes menores, eu fui desencorajado diversas vezes a entrevista-los, pois me diziam que eles eram “cacique pouquinho” e que não sabiam nada dos costumes dos chefes. Obviamente eles sabem, talvez até demais; mas entrevistá-los formalmente poderia causar alguma tensão com a parentela de meus anfitriões, e por isso optei por não gravar entrevistas com eles, me restringindo a conversas informais.

⁹ De modo geral, um *dono dos brancos* é alguém responsável por fazer alianças com não índios, aquele que deve “cuidar” dos brancos que se aliam à aldeia (recepcioná-los, trocar presentes, negociar formas de apoio). Para uma descrição mais detalhada deste tipo de agente, ver Guerreiro Júnior, 2010.

A ancestralidade ritual

Passemos aos depoimentos. Na contramão das etnografias que trataram a chefia xinguana como um domínio quase exclusivamente masculino, é melhor começar citando trechos do depoimento que Tipūsusu me deu quando lhe perguntei o que era o trabalho¹⁰ de uma *itankgo*:

Tipūsusu:

Itankgo helei... anetü igatoho egei tiheke itankgo, itaõ igatoho, itankgo

Itankgo é como nós chamamos anetü, itankgo serve para chamar mulheres, itankgo

Ingila uãke, ekü, tisihügu heke beja egea igata

Muito antes, é..., nossos ancestrais chamavam assim

Ekü hekeha, Taügi heke

Taügi chamava

Taügi heke igatatühügü, tütiko igatatühügü itankgoi

Taügi chamou assim, ele chamou sua mãe de *itankgo*

“Itankgo, itankgo”, ta uãke, Taügi kita uãke tütiko heke

“Itankgo, itankgo”, ele dizia, Taügi dizia para sua mãe

Inhalü “ama, ama” nümi ihekeni tütiko heke

Eles [Taügi e seu irmão Aulukumã] não diziam “mãe, mãe” para sua mãe

Itankgo helei, egea itankgo, itankgo

Ela era *itankgo*, assim ficou *itankgo, itankgo*

Enitsuëgü hitsü heke igata ihekeni

Assim eles chamavam a esposa de Enitsuëgü

Enitsuëgü hitsü heke igata hegei ihekeni, itankgo

Assim eles chamavam a esposa de Enitsuëgü, de *itankgo*

Tisihügu helei, Enitsuëgüi

Ele é nosso ancestral, Enitsuëgü

Tisihügu

¹⁰ Os Kalapalo efetivamente usam a raiz para “trabalho” (*ka*) para se referir às atribuições de alguém, como os chefes (*anetü kasü*, “trabalho de chefe”).

Nosso ancestral

Tisĩhũgu helei

Ele é nosso ancestral

Tisĩhũgu, ekü tsügũha

Nosso ancestral, aquele

Egeaha, ekü bejaha, ihitsü hale imaguha, eküi, tisĩhũgui

Deste jeito, é..., pois sua esposa deu à luz nossos ancestrais

Um dos aspectos da chefia kalapalo é o que se pode chamar provisoriamente (na falta de termo mais apropriado no momento) de “hereditariedade”. De acordo com Basso (1973, p. 133-134), herdar a condição de *anetü* por meio de uma ou duas linhas (paterna e materna) é uma das formas pelas quais os chefes se diferenciam uns dos outros. Somente aqueles que herdaram a condição ao mesmo tempo do pai e da mãe seriam “chefes de verdade” (*anetü hekugu*), enquanto os que a receberam só de um lado seriam “chefes pequenos” (*indzonho anetü*). Ainda, nesta escala que relaciona ascendência e grandeza haveria uma preeminência da patrilinearidade em detrimento da matrilinearidade: seria mais “nobre” quem descendesse apenas de um pai chefe do que de uma mãe chefe. Os Kalapalo conferem um grande valor à ascendência na intenção de qualificar a condição nobre de alguém, e pessoas que descendem de grandes chefes tendem a se tornar chefes mais importantes do que aqueles que descendem de chefes pequenos ou de chefes estrangeiros.

Não há espaço para entrar em detalhes, mas, no plano da etnohistória, os chefes podem ser pensados como uma conexão entre o presente e um passado específico, pessoal, nomeado e localizado, do qual nem todos participam por igual. São as relações de continuidade entre os *anetaõ* do presente e do passado que permitem produzir, refinar e perpetuar identidades coletivas duráveis no decorrer do tempo (para um argumento semelhante, ver Heckenberger, 2011). Mas além da memória etnohistórica, vê-se neste depoimento que também há uma ideia de que a chefia remonta ao tempo mítico, especificamente aos episódios envolvendo o nascimento de Taũgi (Sol) e Aulukumã (Lua), os gêmeos criadores da humanidade. É por causa deles que os Kalapalo chamam algumas pessoas de *anetü* e *itankgo*, pois é como os gêmeos passaram a chamar seu pai-onça (Enitsuẽgü) e sua mãe adotiva (Tanumakalu, irmã de sua verdadeira mãe) depois que descobriram que sua avó paterna havia cortado o pescoço de sua mãe e que haviam

ocultado o fato deles. Em todas as versões deste mito¹¹ que ouvi, há uma cena específica na qual os gêmeos desistem de chamar Enitsuëgü e Tanumakalu de “pai” e “mãe” e passam a chamá-los de *anetü* e *itankgo*, que pela constância com que aparece em diferentes versões, parece fazer parte do “núcleo duro” da narrativa¹².

Mas como poderíamos descrever estas relações entre os chefes, digamos, “históricos”, do tempo dos humanos, e os chefes do passado mítico, principalmente Enitsuëgü, suas esposas e os gêmeos? Os alto xinguanos parecem ter teorias diferentes a esse respeito. Segundo Barcelos Neto (2008, p. 61), para os Wauja a diferença entre chefes e comuns teria se originado em razão da natureza dos materiais a partir dos quais os humanos foram criados: os primeiros chefes teriam sido criados por Sol a partir de arcos de madeira, enquanto as pessoas comuns teriam sido feitas de bambu de flecha. Já para os Kalapalo, a origem dessa diferença ainda me parece obscura. Alguns dizem que os chefes foram criados como tais, mas sem qualquer referência ao uso de diferentes materiais, pois todos os humanos teriam sido igualmente criados de pedaços de bambu de flecha (uma versão enfraquecida do mito wauja). Já outra versão diz que Sol teria organizado uma festa para furar a orelha de alguns jovens (humanos) que se tornariam os primeiros chefes. Esta última é especialmente interessante, porque aponta para a ideia de que haveria uma relação de “consanguinidade putativa” dos primeiros chefes com Sol, uma espécie de “ancestralidade ritual”. Não haveria nenhuma continuidade genealógica entre Sol (e, logo, sua parentela) e os primeiros *anetaõ*, mas o ritual de furação das orelhas, que é patrocinado por um pai para um filho que ele queira que se torne chefe, os coloca em uma relação de consanguinidade putativa, já que eles foram tratados por Sol como seus filhos. Ainda que os chefes não tenham relações de consanguinidade com o chefe-onça, sua esposa e Sol, esta versão trata os primeiros chefes como seus filhos adotivos, e o ritual marca ao mesmo tempo uma separação e uma continuidade entre o tempo dos grandes chefes míticos e o tempo dos chefes humanos.

Saindo da relação com o mundo mítico e ficando apenas no tempo propriamente humano, como seria possível descrever as relações de parentesco entre os nobres? De acordo com Tipüsusu, a condição de *anetü* está diretamente ligada à concepção (e, portanto, às relações de consanguinidade entre nobres) e é virtualmente infinita:

¹¹ E mesmo em versões registradas por outros pesquisadores, como Basso (1987) e Carvalho (1951).

¹² Ao menos na tradição oral kalapalo, pois não encontrei nenhuma passagem semelhante nos mitos de outros povos alto xinguanos.

Tipūsusu:

Tisanetu higei inhalüma setijüi

Esta é nossa chefia, ela não se tira

Katote, egea, katote tekinhü anetügü, Kuikuro anetügü, Auga anetügü, katote. Inhalü setijüi

Todos são assim, os chefes de todos os outros povos, os chefes dos Kuikuro, os chefes dos Wauja, todos. Eles não são removidos.

Amago hale anetuko etisaleniha

Já a chefia de vocês pode ser tirada

Etijüko, telope inhügü

Quando vocês os tiram [seus chefes], vem um outro

Telope inhügü

Vem um outro

Ilango hale amago anetugu, sagingoila tisuge

A chefia de vocês é assim, mas nós somos diferentes

Tisihügupinhe, tisihügu etijita uāke ngelepe upinhe geleha anetüi etijipügü inhügü

É por causa dos nossos ancestrais, nossos ancestrais tiveram filhos, por causa daqueles que morreram seus filhos também se tornaram chefes

Anetüi gehale inhügü, ihigüpe inhügü gehale anetüi

Eles também se tornaram chefes, seus netos também se tornaram chefes

Tütemi

Para sempre

Como diz Tipūsusu, a condição de *anetü* é vitalícia (“nossa chefia não se tira”) e transmitida por aqueles considerados “ancestrais” (*ihügu*) para seus descendentes “para sempre” (*tütemi*). Com efeito, não se pode dizer de nenhum *anetü* vivo que ele seja “ex-chefe” (*anetüpe*), ainda que este tenha sido acusado de feitiçaria e obrigado a se mudar, ou que tenha escolhido viver junto a um grupo onde não exerça funções de chefe. O caso do filho mais velho do homem que chefiava os Kalapalo na época da chegada da Expedição Roncador – Xingu é um exemplo do segundo tipo de situação. Desde o

começo de meu trabalho de campo, me diziam que havia um homem vivendo entre os Yawalapíti que seria um dos maiores chefes kalapalo, e que se ele decidisse se mudar para Aiha ele talvez passasse a ser considerado como o primeiro cacique. “Mas por que ele não voltava?”, me perguntei muitas vezes. Ele simplesmente havia escolhido deixar de ser chefe – algo mais comum do que se pode imaginar¹³ -, e apesar de cerca de 30 anos vivendo entre os Yawalapíti ele ainda era reconhecido como um grande *anetü* kalapalo.

Porém, em outro momento de sua fala (não transcrito aqui por economia de espaço), comentando sobre este homem, Tipüsusu diz que agora “sua chefia acabou”. Quando ele faleceu, no começo de 2010, os Kalapalo queriam buscar seu corpo na aldeia Yawalapíti para enterrá-lo em Aiha, onde já planejavam fazer para ele um *egitsü* (Quarup; ritual de homenagem a nobres falecidos centrado na produção, exibição e descarte de uma efígie de madeira). Porém, os Matipu da aldeia Küngahünga fizeram questão de enterrá-lo lá, pois sua mãe e avó materna eram matipu, e também pretendiam fazer um *egitsü* para ele. Sabendo que os Kalapalo não concordariam, os Matipu se apressaram, foram até os Yawalapíti e pegaram o corpo, e avisaram os Kalapalo pelo rádio. Quando o corpo chegou na aldeia, seu único filho não estava presente, pois havia saído para pescar há pouco tempo e demoraria para voltar. Quando voltou, o corpo de seu pai já havia sido enterrado. Os chefes matipu pediram a ele que patrocinasse um *egitsü* para seu pai, o que ele recusou. Segundo ele próprio, por ter poucos parentes ele não teria condições de patrocinar a festa sozinho; mas a informação que corre é que ele teria se sentido ofendido por não terem esperado sua chegada para enterrar o corpo de seu pai. Os Kalapalo decidiram que ele deveria ser homenageado junto com os dois principais chefes homenageados em Aiha em 2010. Mas, tendo sido enterrado em outra aldeia, ele não poderia ser homenageado como um chefe, mas apenas como *anda*, “companheiro/seguidor”, dos homenageados principais. Seu filho aceitou e seu pai teve direito a uma efígie de pessoa comum no *egitsü*. Porém, seu filho nunca se tornou *anetü*, e segundo Tipüsusu ele não teria mais como fazê-lo e não seria possível para ele transmitir a chefia para seus filhos. O limite da “eternidade” da transmissão da chefia é a produção de chefes a cada geração: se o filho de chefe morto tivesse homenageado seu pai em um *egitsü* específico para ele, agora ele também seria considerado *anetü* e poderia passar esta condição para seus filhos; como isto não aconteceu, “sua chefia acabou”.

¹³ Há vários casos de pessoas que desistiram de ser chefes e se mudaram para outros povos onde tinham parentes, no intuito de ficarem menos expostos e, assim, menos sujeitos a ataques de feiticeiros. Também há filhos de grandes chefes que se recusam a assumir o lugar de seus pais, com medo de sofrer ataques mágicos.

A importância da ascendência também é notada pela forma ideal de casamento das mulheres chefe:

Tipūsusu:

Takihekeginhü... inhalüha telo kinhotui

Com aquele cujo jeito/fala é bom... nós não nos casamentos com alguém diferente

Tüagingoki gele anetü heke tetijpügü atohondeliü, tüanetuhunguki

É sempre com alguém semelhante que um chefe tem seus filhos, com alguém cuja chefia seja parecida

Orlandinho:

Sagage gele etijitomi, kitse, anetüibe etijitomi

Para que nasçam parecidos, diga, para que nasçam grandes chefes

Tipūsusu:

Labe, anetü hekugu itsomi

Claro, para que sejam chefes verdadeiros

Outros autores já notaram uma tendência à “endogamia de status” dos nobres (Oberge, 1953; Galvão, 1979; Heckenberger, 2005, p. 264; Barcelos Neto, 2008, p. 68), mas há poucas pesquisas concretas sobre isso e menos ainda sobre suas consequências para as redes de parentesco. Em outro trabalho mostrei que esta endogamia pode ser representada estatisticamente, e que ela se conjuga a diferentes regimes de aliança e residência para chefes e comuns (Guerreiro Júnior, 2008). Aqui temos uma visão indígena sobre esta endogamia, que idealiza casamentos entre “semelhantes” visando a reprodução da chefia dos pais, o nascimento de “grandes chefes” e “chefes verdadeiros”. A “mistura” de chefes com pessoas comuns não só é indesejável porque ameaça a reprodução de bons chefes, mas também porque, segundo alguns, apresenta o perigo do aparecimento de “chefes pequenos”, às vezes vistos pelos maiores como invejosos e feiticeiros em potencial.

As relações de parentesco entre nobres também podem ser conceituadas sob uma linguagem específica, que é a do *sangue*:

Ugise:

Ekü beja, anetühüngü helei

Bom, se a pessoa não for chefe

Anetü hisuüingüpehüngü, “anetü unguguhüngü” nügü iheke

Para quem não é parente de chefe, se diz que “não é sangue de chefe”

Anetü hisuüingü bale, ihigüpe heke mukeha, tuhatuün hekeha, ihisuündaõ hekeha

Já para o parente de um chefe, para seu neto, seu sobrinho uterino, para seus parentes

Nago anügü “anetü ungugu” nügü iheke

Para eles se diz “sangue de chefe”

Não penso que o sangue deva ser visto como uma substância material *de fato* que se transmite entre a nobreza e que isso é o que faz deles chefes em potencial. Pelo que entendo, sangue não é algo que se transmite, mas é uma forma pela qual as relações entre parentes podem ser traduzidas e objetificadas. Este é um dos sentidos que substância tem para Strathern (1999), que se afasta de uma visão essencialista de substância (isto é, que vê as substâncias como coisas) e sugere que substâncias possam ser vistas como formas de descrição de relações sociais. Quando um kalapalo diz que “sangue de chefe” são todos os parentes de um *anetü*, não acho que ele queria dizer que eles partilhem literalmente o mesmo sangue, mas que o sangue pode ser eleito como uma forma de objetificação das relações de parentesco entre um conjunto de pessoas. O sangue entra aqui no lugar de uma ideia mais abstrata de “parentela”: *hisuündaõ*, forma coletiva e não possuída de “irmãos” que em seu limite pode englobar todos os parentes cognáticos, os afins e, eventualmente, toda uma aldeia (Guerreiro Júnior, 2008, p. 65-66). Já o sangue introduz uma diferença no universo dos parentes, que exclui os afins e aqueles parentes classificatórios distantes com os quais não se reconhece relações genealógicas, limitando este universo ao dos parentes cognáticos próximos. Se a forma possuída do termo “sangue” é preferida em certas situações em relação ao termo de parentesco mais inclusivo, deve ser porque se quer realizar aqui uma exclusão que *hisuüingü*, apesar de poder fazê-la, não faz com eficiência, já que é um termo obviamente mais elástico e, portanto, ambíguo. O sangue objetifica a noção (indígena) de “parentes verdadeiros”, que curiosamente coincide com a noção (antropológica) de consanguinidade.

Enquanto o sangue trata dos parentes cognáticos sem fazer distinções geracionais, há uma expressão usada para se falar de parentes de chefes que o faz: *anetü unkgugu* (forma possuída de *unkgu*). Não consegui encontrar nenhuma tradução para *unkgu* que me deixasse satisfeito, pois ela era às vezes alternadamente traduzida como “parente” ou “filho”. A segunda tradução deve ser descartada, pois para testá-la comecei a investigar se seria possível dizer que alguém era *unkgu* de um avô ou avó, o que foi confirmado. Porém, este termo não é usado em relação a irmãos: eu não sou *unkgu* de meus irmãos, apesar de poder dizer que somos uns o sangue dos outros e que, enquanto um grupo de irmãos, aí sim somos *unkgugu* em relação a nossos pais e avós. Por isso me parece plausível dizer que *unkgu* tem um sentido geracional, o que explica a oscilação de sua tradução entre “parente” e “filho”: quem é *unkgu* de alguém é certamente um parente, mas fica implícito que se trata de uma relação intergeracional. Segundo Hüge Hüti, um agente de saúde que me ajudou em diversas transcrições e traduções, esta seria uma expressão mais comum para se referir a parentes de *anetaõ* que não usam o título, e Ugise, outro interlocutor importante, me disse a mesma coisa em outra situação. Dizer *Fulano unkgugu* é uma construção perfeitamente possível, mas pouco utilizada (a linguagem do sangue prevalece). Eu até poderia dizer, por exemplo, que sou *kagaiha unkgugu* (“descendente de brancos”), mas que seria uma construção que não se usa. *Anetü unkgugu* é uma expressão que, mesmo não sendo exclusiva do campo da chefia, carrega ao mesmo tempo as ideias de parentesco consanguíneo e diferença geracional para se referir a esta categoria de pessoas.

Sentar-se, ser visto e tornar-se conhecido

Lado a lado com a importância dada à ascendência, também já foi amplamente notado que ninguém nasce um chefe “pronto”, mas que é preciso ser *feito* chefe ao longo de toda a vida (Viveiros de Castro, 1977; Menget, 1993, p. 68; Heckenberger, 2005; Heckenberger, 2011). Em seus depoimentos, todos os chefes entrevistados dizem em algum momento que *foram feitos por alguém* – geralmente seus pais e, eventualmente, outros chefes que os tenham indicado para isso. Fazer alguém chefe não é um assunto que compete exclusivamente aos pais, mas que depende de outros chefes e do temperamento do jovem, pois é preciso que outros reconheçam a qualidade daquele que se tornará *anetü* e que algum deles o indique para isso. Isto é um caso particular de uma

condição que se torna clara nos rituais dos nobres: só chefes podem fazer outros chefes, e a diferença entre os fabricados e os que fabricam tende a replicar uma oposição entre consanguíneos e afins. Se o parentesco cognático é a via pela qual o potencial da chefia se transmite, o parentesco distante ou a afinidade ritual são as condições para que este potencial se atualize.

“Aquele que vai sobre o banco”, *ugihongo* (ou simplesmente *ugiho*), é aquele que conduz seu povo aos rituais em outras aldeias, e é sendo *ugihongo* que um rapaz ou uma moça podem começar a ser chamados efetivamente de *anetü* ou *itankgo*. Até então eles podem ser “parentes de chefe” (*anetü ungu*) ou “descendentes de chefe” (*anetü unkgugu*), mas o uso do título está condicionado a “ir sobre o banco” ao menos uma vez:

Waja:

Engü leha, apaju heke uüilü leha anetü leha

Então, meu pai me fez chefe

Anetü leha utelü Mehinákuna, ugiho, quarupgote

Eu fui chefiar nos Mehinaku, como *ugiho*, quando houve Quarup

Apaju heke uüilü

Meu pai me fez

Igia leha uitsa leha

Assim mesmo eu fiquei

Aiha

Pronto

Kotote leha ukuge heke uingilü

Todas as pessoas me viram

Kotote leha ukuge heke uingilü, pessoal, Kalapalo heke leha, haingopeko heke

Todas as pessoas me viram, *pessoal*, os Kalapalo me viram, os velhos me viram

A fala de Waja é clara sobre “ir sobre o banco”, ser *ugiho*, e o começo da chefia, e ele nota que parte da importância disso está em ser *visto*: “Todas as pessoas me viram. Todas as pessoas me viram, *pessoal*, os Kalapalo me viram, os velhos me viram”. Em outra ocasião, conversando sobre o mesmo tema, Waja me disse que quando se leva os

jovens para serem *ugihongo*, é quando eles começam a ficar *famosos* (*tuhutinhü*¹⁴, “o que é conhecido”). As pessoas sempre se perguntam quem é aquele ou aquela jovem, comentam de quem ele é filho, se é ou não uma boa pessoa, um bom lutador, se é bonito(a), etc. Quanto mais um jovem é feito *ugihongo* por seus pais (e pelos que outros chefes que o indiquem para isso, é importante lembrar), mais ele é visto pelos outros e mais ele se torna *famoso*. Estas situações de exposição pública nos rituais regionais não apenas tornam uma pessoa visível e conhecida, mas por meio dela se produz uma memória genealógica impressionante a respeito dos chefes (e campeões de luta) que a maioria das pessoas não mantém sequer a respeito de seus parentes próximos. Cada realização de um ritual regional envolve a produção de uma memória sobre o passado dos chefes e campeões que, em consequência, os fortalece em suas respectivas posições e amplia as condições pelas quais eles podem produzir filhos semelhantes a si mesmos – seus “substitutos” (*itüphongo*).

Abaixo transcrevo um trecho mais longo que os demais, mas que apresenta um foco especial sobre o aprendizado do gênero de fala dos chefes e sua instrução pela *akihekugene*, ou “prática das palavras das verdadeiras”, um conceito central para entendermos o modelo de pessoa dos chefes:

Ageu:

Apa heke uāke uüilü uāke tütüphongoi

Meu pai me fez seu substituto

Apaju hekeha

Meu pai fez

Apaju heke uüilü anetüi tiha uüilü uāke iheke

Meu pai me fez *anetü*, ele me fez

Üle hata leha

Enquanto isso

¹⁴ Isso não é só com os chefes, mas também com os campeões de luta (*ojotse*), o que idealmente todo grande chefe deve ter sido. Pouco antes do dono da casa onde eu sempre me hospedei falecer, ele pediu a seu filho caçula (de cerca de 13 anos, que estava prestes a entrar em reclusão) e a seu neto mais velho (por volta dos 15 e já recluso) que tentassem se tornar campeões. Ele dizia que não queria que as pessoas se esquecessem de seu nome, que se eles se tornassem grandes lutadores eles se tornariam conhecidos, e assim as pessoas de outras aldeias estariam sempre “mexendo” no seu nome e pensando em como ele deve ter sido um bom professor para seus filhos e netos.

Sakinthagü ihata iheke ukitoingo jetaha tuhugu akinha ülebeja sakinthagü

Ele me contou suas histórias para que eu pudesse contar várias histórias

Tünolü ügühütu

O costume de seu discurso

Anetü nolüha, anetü nolüha ülegoteha Kuarup tüigote

Como os chefes discursam, os chefes discursam quando acontece isso, quando há Quarup

Uluki entote ülekiha uãke uinguheta

Quando o *uluki*¹⁵ chegar, ele abria meus olhos sobre isso

Ülepe tiha ungipi anümi, ungipi tsügütse naha anügü agetsi inhalü, inhalü benaha ago ngipi hale

Por isso eu tenho/sei o suficiente, só eu tenho/sei o suficiente, só um, mas os outros não têm/sabem

Ë inhalü benaha ago ngipi uge tsügütse tiha ungipi

É, eles não têm/sabem, só eu tenho/sei de fato

Üle sügühütu hegei ülegote bejaha kunolü beha

Isso é o seu costume [dos chefes], quando há algo assim nós discursamos

Anetü engü beha

Isso é coisa de chefes

Uge tiha ago inha ihalü heke sügühütu ihanalü heke üle ügühütuha

Só para mim mesmo, ele não ensinou seu costume para eles, ele não ensinou esse costume

Inhalü beha engü uhutinhühüngü ngipi inhalü

Os que não são conhecedores não têm/sabem nada dessas coisas, não

Tükima uhunalü ihekeni?

Para que eles saberiam?

Apa heke uãke uinguheta

Antigamente meu pai me abria os olhos

¹⁵ Ritual de trocas entre aldeias, considerado como uma visita entre dois chefes.

Uinguheta tiha akihekugeneki

Me abria os olhos com a prática das palavras verdadeiras

Uinguheta tiha iheke ülekiha

Com isso ele me abria os olhos

“Anetüiha uitüipohongoi hetsange eitse”, apaju kilü tiha uheke

“Seja um chefe, meu substituto”, meu querido pai me disse

Üle amileha

Tempos depois disso

Kuarup inhügü

Houve Quarup

Ületomi lahale uüitomi iheke uingenügü leha apaju heke

Então para fazer isso, para que ele me fizesse, meu querido pai me levou

Utetomi bejeta hugombonga lahale

Para que eu fosse para a praça

Ugiho leha utetomi lá anetüi kunhügü anügü

Para que eu fosse *ugiho*, é assim que nos tornamos chefes

(...)

Inke hõhõ, angi leha umugu paki geleha etengalü tekinhüna

Veja só, meu filho vai sempre para os povos de outras aldeias

Ugiho

Ser *ugiho*

Umugu tengalü uitüipohongoiha ungüüpügü elei

Meu filho sempre vai para ser meu substituto, ele é quem eu fiz

Inhalü tükotinhü tüilüi kupehe apaju kitaha uäke inhalü tükotinhü akanenümi kupehe, okoha

“Não se faz pessoas bravas”, meu querido pai me dizia, “não se faz sentar pessoas bravas, não mesmo”

Takihekuginhü, takihekuginhü takaneti kupehe

“Aqueles que têm palavras verdadeiras, aqueles que têm palavras verdadeiras nós fazemos sentar”

Apaju kitaha uãke uheke

Meu querido pai me dizia

Inhalü ukotui inhalü

Eu não fico bravo, não

Apaju akisü tagatühügü tiha uheke

Eu ouvi as palavras do meu querido pai

Lango, lango anetüi kunhümi ügütu hegei ungihataniümi

“É assim, assim que nos tornamos chefes”, ele estava me ensinando seus costumes

Ande leha uhaindita inhalü leha uinhahetungui

Agora eu já estou envelhecendo e não sou mais forte

Uitsilüingo leha umugu inhahetunguingo leha Hasagü inhahetuingo uitüpati leha

Quando eu sair meu filho ficará forte, Hasagü ficará forte para me substituir

(...)

Ago umugu tükotinhü inhalü tüilüi uheke, inhalü tüilüi uheke

Se os filhos deles [de seus filhos, seus netos] forem bravos, eu não os farei, eu não os farei

Tükotibüngü anetüi tüi kupehe

Os que não são bravos são feitos chefes

Itsotundiingi hugombo

Para que não fiquem bravos no centro

Lá sügühütu ighungu ügühütu

É assim seu costume, seu costume é desse jeito

Inhalü tükotinhü akaneniümi kupehe

Não se faz sentar os bravos

Tükotibüngü takaneti kupehe - tah - hekite hegei sakisü itsomi

Os que não são bravos são feitos sentar – *tah*¹⁶! – para que seus modos/sua fala sejam bons

Ageu nos chama a atenção para a importância dos pais “abrirem os olhos” (ensinarem) de seus substitutos (*itiipohongo*) “com a prática das palavras verdadeiras” (*akihekugeneke*): só aqueles que tem um jeito e fala bons (*aki* significa ao mesmo tempo “jeito” e “palavra”), que são calmos e não hão de ficar bravos no centro é que podem ser sentados e serem feitos substitutos (*itiipohongo*) de seus pais ou avós. Dentre os conhecimentos ensinados por seu pai, está o conjunto de discursos que os chefes devem realizar em rituais regionais, um gênero de fala que apenas os *anetaõ* dominam e podem executar (Franchetto, 2000). Dentre outras coisas, fazer tais discursos é um dos principais índices de chefia que se pode exhibir. Pela forma como Ageu se refere à sua iniciação como chefe (em um Quarup de outra aldeia) e a de seu filho (que “sempre vai aos povos de outra aldeia”), mencionando a importância dos discursos rituais na preparação de um chefe, fica clara a importância das relações entre o regionalismo ritual e a chefia. Sem os rituais, os chefes não conseguem fazer seus substitutos; e sem os chefes, as relações regionais rituais são impossíveis, pois os encontros rituais são, antes de qualquer coisa, encontros entre chefes:

Ageu:

Etinhü akandoteha anetüko ingenügü anügü beha kupehe inhalü bahale talokito igitaha

Quando os mensageiros já estiverem sentados nós chamamos apenas chefes, não se chama um *talokito*

Ande tsüha uluki enügü gehale, uluki ülegotetsüha anetaõ uhijü tiha tiheke

Quando o *uluki* chega também, se houver *uluki* nós procuramos os chefes

Uhijü agotsüha tuhugu geleha

Os procuramos todos

(...)

Inhalü bahale talokitoko ingenümi anetüko ingenümi bahale

Não se chama mesmo os *talokito*, pois só se chama os chefes

¹⁶ *Tah!* (assim como *teh!*) é uma interjeição que expressa admiração por algo ou alguém muito bonito.

Nesta passagem é interessante o uso do termo *talokito*, empregado com frequência para falar dos não chefes. *Talokito* é um substantivo formado a partir de *taloki*, “à toa”. Estar sem fazer nada, é estar *taloki*; perguntar algo a alguém sem nenhum interesse específico, é perguntar *taloki*; visitar alguém sem querer nada, é *taloki*. Quando usado para se referir a objetos, *talokito* pode significar sem valor, frágil, inútil ou insuficiente. Também já o ouvi sendo empregado, por exemplo, a pescadores que voltam sem peixe de uma pescaria, ou a cães que afugentam a caça ao invés de persegui-la. Nesta acepção, *talokito* parece significar “incapaz” ou mesmo “imprestável”, já que tem um sentido pejorativo. É uma palavra polissêmica, mas que parece transmitir a ideia geral de que aquilo a que se aplica (um objeto, uma pessoa ou uma ação) não tem a capacidade de gerar os efeitos que se espera deles: uma flecha *talokito* não mata, um pescador *talokito* não consegue peixes, um cachorro *talokito* não caça nem defende seu dono. *Talokito* se refere a algo ou alguém sem capacidade de “fazer coisas” (se eu fosse um pouco mais latouriano ou tivesse tido mais tempo para digerir esta ideia talvez eu dissesse agência, mas é melhor tomar cuidado). Quando aplicado por *anetaõ* a não chefes, *talokito* às vezes aparece em contextos de fala nos quais um chefe comenta sobre a falta de conhecimento dos demais, o tabu ligado ao uso de certos ornamentos ou a impossibilidade de participar nos rituais regionais como dono, homenageado, coordenador, chefe dos convidados ou mensageiro¹⁷. Já que uma das coisas que define um *anetü* é sua inserção diferenciada no sistema de rituais regionais, não é difícil entender porque, do ponto de vista dessas pessoas, um não *anetü* é *talokito*: não faz nada que um *anetü* faz, seja por não saber, seja por não poder.

O uso deste termo resolve um problema antigo, que é o da suposta inexistência de termos nativos para se referir aos não chefes. Especulava-se que esta lacuna teria sido preenchida por corruptelas do termo camarada em português, como o *kamaga* karib ou o *kamará* (ou *camára*) tupi. Ele também difere do termo karib *anda*, “companheiro” ou “seguidor”, usado sempre em sua forma possuída para designar um coletivo em relação a seu chefe. *Talokito* permite pensar os não chefes a partir do que, ao menos do ponto de vista dos *anetaõ*, é o que os define: sua “falta de valor”, sua “incapacidade”, seu comportamento potencialmente ruim.

¹⁷ Para os Kalapalo, é preciso ser nobre para ser mensageiro. Se um não nobre assume esta posição é apenas porque há mais aldeias para serem convidadas do que nobres disponíveis para realizar a tarefa.

Esteio de gente

Iho significa literalmente arrimo ou esteio, e se refere, dentre outras coisas, ao poste de madeira no qual uma pessoa amarra sua rede, mas esta noção também é utilizada para descrever uma série de relações baseadas no cuidado e na nutrição: o dono de uma casa é *iho* das pessoas que moram nela, pois espera-se que ele cuide de seus co-residentes, que os oriente, organize as atividades coletivas da casa, os apoie em seus problemas; um marido também é *iho* de sua esposa e seus filhos, pois deve provê-los com comida e protege-los; pelo mesmo motivo, alguém que seja o único homem de uma casa também é *iho* das mulheres que moram nela. Pode-se dizer que *iho*, então, refere-se a qualquer pessoa que se encontre na posição de *protetor* e *provedor* de outros. Talvez pudéssemos dizer que *iho* é alguém que tem o dever de “dar suporte”, pois esta seria a descrição mais literal da função de um esteio. Um chefe também é chamado de *iho*:

Tipūsusu:

Anetü kuge iho helei

Um chefe é o esteio das pessoas

Anetü etijipügü

Os filhos dos chefes

Kuge iho, hm

São o esteio das pessoas

Anetü jetsa tisiho, tisanetü

Os próprios chefes são nossos esteios, nossos chefes

Um chefe é “esteio de gente” (*kuge iho*) porque deve cuidar de “suas crianças” (forma pela qual se refere a seu povo em discursos formais) e nutri-las: orientando-os pelo uso da fala verdadeira (*akihkekugene*), sempre oferecendo peixe e beiju no centro da aldeia e nunca negando nenhum objeto que lhe peçam, por mais valioso que seja. Um *kuge iho* deve cuidar de sua aldeia e seus moradores como o dono de uma casa cuida de todos os que moram nela, como um pai cuida de seus filhos. Por conta de sua fala boa e sua generosidade, os chefes são vistos como o motivo pelo qual as pessoas vivem juntas durante muito tempo em uma aldeia, a única razão pela qual o grupo local não se

fragmenta indefinidamente. Quando uma aldeia começa a passar por diversas cisões, diz-se que um dos motivos é a falta de chefes que mantenham seu pessoal unido.

Aldeias também podem ser *iho* de outras. Sempre que se conversa sobre aldeias antigas, algumas são frequentemente referidas como “aquelas que se dividiram” e outras que são seus *iho*, sugerindo a existência de assimetria nas relações regionais entre grupos que resultaram de processos de fissão. Por exemplo, durante muito tempo Kuapügü (a principal aldeia à qual os Kalapalo associam sua “origem”) coexistiu com as aldeias Kalapalo (de onde provém seu etnônimo), Apangakigi, Angambütü, Ihumba, Hagagikugu; mas estas aldeias não estavam em pé de igualdade no sistema regional, pois Kuapügü era considerada *iho* das demais.

Mas o que é uma aldeia *iho*, o que significa dizer que uma aldeia é chefe ou esteio de outras? A principal característica de uma aldeia-chefe é sua centralidade ritual: é lá que se enterram os mortos, onde se fazem festas para espíritos, onde se realizam os rituais em memória de nobres falecidos, e - uma das coisas mais importantes - é para onde outros povos enviam os convites para seus próprios rituais. Aiha era considerada *iho* das outras aldeias kalapalo até recentemente, mas vem tendo que dividir¹⁸ (de forma tensa) esta condição com Tanguro (a aldeia kalapalo mais importante depois de Aiha), que nos últimos anos tem acelerado suas atividades rituais. Assim como os chefes estão no centro da vida ritual de uma aldeia, uma aldeia-chefe ou aldeia-esteio está no centro da vida ritual de um nexo regional.

Mas há uma questão mais importante em jogo, pois a condição de *iho* nestas duas escalas (local e regional) está ligada à produção do parentesco e de um ponto de vista coletivo dentro do sistema xinguano. Em uma aldeia (que só pode existir se houver um *iho*/chefe), a convivência, a partilha de refeições e o exercício da reciprocidade são os responsáveis pela produção de um tipo generalizado de aparentamento (pessoas que vivem em uma mesma aldeia não devem se enfrentar em rituais, por exemplo). Em contrapartida, parentes que vivem em aldeias diferentes tendem a se tornar menos

¹⁸ É preciso frisar que dividir a posição de *iho* não é a mesma coisa que partilha-la. Em uma aldeia quando há dois chefes importante um é dito ser o *otohongo* (“outro igual”) do outro, colocando os chefes em posições simétricas e potencialmente conflituosas, e o mesmo acontece entre aldeias. Quando outro povo envia mensageiros para convidar os Kalapalo para seus rituais, espera-se que eles vão para Aiha e que seus chefes é que conduzam *todos* os Kalapalo à aldeia anfitriã (i.e., que sejam *iho* de todos). Porém, quando por questões políticas os convites eventualmente chegam a Tanguro, os chefes de Aiha só aceitam participar do ritual se forem convidados pelos chefes de Tanguro a também atuarem como coordenadores. Pode haver muitos *iho* em potencial, sejam pessoas ou aldeias, mas nas ocasiões rituais estas posições são necessariamente hierarquizadas em relação a um centro considerado mais legítimo do que outros centros possíveis.

parentes, ou “parentes de longe” (Guerreiro Júnior, 2008). Desta forma, se a existência de aldeias duráveis é uma condição para a produção do parentesco, pode-se dizer que a produção do parentesco está ligada à existência de chefes. Entre diferentes aldeias se passa algo semelhante, pois há um senso de que vários grupos locais se identificam com sua aldeia-*iho*: por isso as antigas aldeias Hagagikugu e Angaguhütü, por exemplo, “eram Akuku”, Kunugijahütü “era Kalapalo”, e hoje há outras nove aldeias espalhadas que reconhecem que “são Kalapalo¹⁹”. Isto é, uma aldeia-*iho* tem a capacidade de exercer uma força centrípeta sobre as aldeias que se originaram a partir dela, que não permite que todo processo de fissão seja um processo de criação de novas identidades coletivas. Os *iho* - sejam homens de carne e osso ou aldeias inteiras - oferecem as condições para a identificação e o aparentamento, tanto de um ponto de vista local quanto regional.

Esta noção também está ligada aos conceitos de tronco e corpo. Um esteio de fato (aquele no qual amarramos nossas redes) é feito, obviamente, de um tronco de árvore, e a noção de tronco (*ihü*), que é a mesma para corpo, também é utilizada para se descrever os chefes. Eles são ditos *ukuge tihü* ou *katotihü* (*katote ihü*), isto é, “o tronco/corpo das pessoas” ou “o tronco/corpo de todos”:

Tipūsusu:

Katote ihüko leha sakitse leha

O tronco/corpo de todos discursa

“Ahütüha ilanha”

“Não façam desse jeito”

“Ahütüha ilanha”, nügüha iheke

“Não façam desse jeito”, ele diz

Katotihü kilü

O tronco/corpo de todos diz

Sanetunda hegei leha, sanetunda leha

Assim ele está chefiando, ele está chefiando

¹⁹ Apesar de não necessariamente o chefe de Aiha também reconhecê-las como tais, mas este problema escapa aos limites deste trabalho.

Estas relações entre chefia e os conceitos de tronco e corpo não são exclusivas dos Kalapalo nem do Alto Xingu, mas podem ser encontradas alhures na Amazônia indígena, como entre os Kanamari, um povo de língua katukina da Amazônia Ocidental. Segundo Costa (2007), os Kanamari utilizam uma mesma palavra (*warah*) para dizer corpo, tronco, chefe e dono, e que qualquer coletivo só existe se possuir um corpo/chefe que o sustente, que cuide dele, que o proteja. Os principais corpos/chefes dos subgrupos kanamari, por exemplo, teriam sido no passado o motivo pelo qual as pessoas viveriam próximas e se tornariam parentes. Eles teriam a função de reunir as pessoas em sua grande maloca em tempos de rituais e seriam os responsáveis por manter a unidade dos subgrupos (sem chefes, os subgrupos se diluiriam e as pessoas teriam que ir viver em outro que tivesse um *warah*). Assim como os Kalapalo, os Kanamari concebem que a existência de troncos/corpos/chefes é indispensável para a vida coletiva, o que é a condição para a produção do parentesco (Costa, op. cit.).

Costa prefere traduzir o *warah* kanamari por “corpo” na maioria dos contextos, mas penso que entre os Kalapalo a tradução de *ihü* como “tronco” parece ter um rendimento maior. Primeiro porque ela permite realizar uma passagem fácil entre tronco (*ihü*) e esteio (*iho*) – já que todo esteio é um caule - em um contexto no qual não se utiliza a mesma palavra para tudo, como entre os Kanamari; segundo porque as árvores servem como metáfora para a continuidade genealógica (e, portanto, para a consanguinidade) e para as relações assimétricas implicadas entre chefes e comuns: as raízes são os ancestrais, a base os chefes principais, o meio do caule os chefes de média importância, a parte superior do caule os chefes pequenos e os galhos as pessoas comuns. Se eu optasse por privilegiar a tradução de “corpo” em detrimento de “tronco”, correria o risco de deixar em segundo plano dois tipos de relações que me parecem constitutivas das formas kalapalo de coletivo e que as árvores simbolizam muito bem: assimetria e consanguinidade ideal/putativa.

Esteio, tronco e corpo se aproximam de forma interessante: todos são formas pelas quais os Kalapalo descrevem relações assimétricas baseadas no cuidado, na proteção e na alimentação (entre um marido e sua mulher, entre um chefe e sua aldeia, entre uma aldeia ritualmente mais importante e outras menos). Para que haja coletivos nas escalas mais variadas (de um núcleo conjugal a nexos regionais), é preciso que exista uma relação de assimetria entre um tronco/esteio/corpo que suporta e as pessoas que

vivem ao seu redor. Um chefe é como um corpo que mantém as pessoas unidas, que faz com que elas vivam juntas, assim como é um esteio sobre o qual elas se apoiam.

O corpo ameríndio e suas versões

O conteúdo dos depoimentos nos leva a reconsiderar a centralidade de algumas das questões tradicionais das etnografias da área (poder, autoridade e formas de controle), pois o que os *anetaõ* de Aiha nos dizem sobre sua condição e seu preparo tem a ver com outras coisas: ascendência, relação com personagens míticos, rituais, relações entre chefes, instrução e fabricação do corpo. Não é nada muito diferente do que os Kalapalo que falam um português melhor nos dizem sobre o assunto, e teria sido perfeitamente possível abordar os mesmos temas partindo apenas das descrições de colaboradores bilíngues. Mas o uso de depoimentos registrados em kalapalo permite um refinamento desta compreensão, e penso que ganhamos muito quando substituímos “ensinar” por “abrir os olhos”, ou quando mergulhamos no sentido da “prática das palavras verdadeiras”.

Mas o ponto que considero mais importante diz respeito às noções de assimetria e parentesco ligadas à condição de tronco/esteio/corpo assumida pelos chefes, algo que escapa às racionalizações em português feitas por tradutores (*kuge iho*, *ukuge tihü* ou *katote ihü* são traduzidos apenas como “cacique”). Neste ponto não só damos um passo para compreender melhor como os Kalapalo entendem a assimetria entre chefes e comuns, como abre-se mais um canal entre o Alto Xingu e outras paisagens etnográficas sul americanas (aqui exemplificado pela comparação com os Kanamari, mas certamente há outras possíveis). Há décadas o corpo assumiu um lugar central na etnologia das terras baixas, dada sua centralidade para o pensamento indígena e sua produtividade para se pensar os povos ameríndios (cf. por exemplo Seeger, DaMatta and Viveiros de Castro, 1979; Viveiros de Castro, 1979). É comum que o foco sobre o corpo recaia sobre suas formas mais, digamos, “óbvias”: o corpo pessoal, sua fabricação, a manipulação de suas substâncias e etc. Mas pelo que vimos, algumas ideias que teriam “corpo” como apenas *uma* de suas traduções possíveis podem ter sentidos muito mais amplos, como é o caso das noções de tronco, corpo e esteio, que podem ser usadas para descrever diversas relações assimétricas, e dentre elas a relação entre chefes e não chefes.

A fabricação dos chefes não trata apenas da fabricação de corpos individuais, mas de corpos coletivos (cf. também Heckenberger, 2005; 2011). Ao produzir chefes, os

Kalapalo produzem troncos/esteios/corpos que possam agrega-los, e geram as condições para produzir parentes. Momentos críticos da fabricação dos chefes, como a iniciação (ritual de furação de orelhas) e a morte (principalmente com o *egitsü*, mas também com o *hagaka*), são momentos de fabricação de troncos/corpos em escalas diversas: o corpo das pessoas comuns que saem da reclusão, os corpos dos chefes, o corpo coletivo da aldeia. Todas as pessoas que possibilitam processos de identificação e aparentamento (chefes ou aldeias-*iho*) instauram relações de assimetria próprias a estes processos, homólogas entre si mas que se realizam em diferentes escalas. E a cada degrau dessa escala encontramos o mesmo tipo de pessoa-relação: um *iho/ihü* (esteio ou tronco/corpo), uma forma-chefe responsável tanto pelas identificações em si quanto pelas mudanças de escala.

O levantamento preliminar de um léxico sobre a chefia deve nos permitir *começar* novas pesquisas sobre o tema, contornando algumas das dificuldades colocadas pela literatura clássica e colocando novas questões. Por exemplo, seria imprescindível investigar melhor as relações entre a fabricação das pessoas em reclusão, os processos de ensino-aprendizagem e os processos corporais. Ou ainda, descrever em detalhes características específicas da reclusão de alguns chefes, como uso de certas plantas na reclusão e a relação com certos espíritos²⁰. Este último ponto tem um potencial interessante, pois um chefe kalapalo me disse que as melhores plantas, pertencentes aos espíritos mais fortes, não são conhecidas por todos e que só são passadas entre pai e filho ou parentes muito próximos. Considerando as longas reclusões dos jovens preparados para serem *itüpohongo* e o ideal de que sejam grandes lutadores, talvez seja possível descobrir aí (mais) um cruzamento entre chefia e a “economia do conhecimento²¹” alto xinguana.

É claro que restam vários problemas, e o primeiro deles é o da existência de vários chefes (isto é, vários troncos/esteios/corpos) em cada aldeia, cada qual com sua importância relativa. A chefia não poderia ser exercida por qualquer um que se adequasse ao modelo de pessoa do chefe? O que muda quando um princípio genealógico intervém, quando é preciso nascer em uma parentela de chefes em potencial? Estas

²⁰ Durante a reclusão (e por um bom tempo depois dela) os jovens utilizam certas plantas como “remédios” para engordarem e se fortalecerem. Estes remédios são possuídos (*otondeliü*) por espíritos, que podem transmitir sua força para os jovens que usam suas plantas.

²¹ No Alto Xingu a maioria dos conhecimentos especializados (como cantos e rezas) tem donos (*oto*) e só podem ser aprendidos mediante pagamento (a menos que o professor e o aprendiz sejam parentes próximos). Os conhecimentos sobre as plantas que dão força não estão sujeitos a este tipo de transação, mas sendo mantidos em relativo segredo eles também não poderiam ser vistos como parte de uma economia do saber na qual o conhecimento especializado é distribuído de forma desigual?

questões só podem ser respondidas se olharmos para os rituais da nobreza e para a mitologia, o que teria de ser objeto de outro artigo. Por ora, espero que este trabalho tenha ajudado a entender um pouco melhor o ponto de vista kalapalo sobre este tema tão antigo, tão explorado e tão pouco compreendido que é a chefia xinguana.

Antonio Guerreiro Júnior

Mestre em Ciências Sociais, PPGCSO/UFSCar

Doutorado em andamento, PPGAS/UNB

jrguerreiro@gmail.com

Resumo: A chefia é um tema presente em todas as etnografias clássicas sobre o Alto Xingu. A despeito disso, há uma clara dificuldade de se encontrar formas adequadas para se descrever a condição dos chefes e suas atribuições. A insistência em temas como poder, autoridade, prestígio e hierarquia, dada a forma como estão ligados à filosofia política moderna, facilmente leva a descrições distorcidas da vida social. Neste artigo procuro colocar em diálogo algumas das etnografias disponíveis e trechos de depoimentos de chefes kalapalo, no intuito de investigar possibilidades descritivas mais próximas do pensamento indígena. Veremos que os Kalapalo utilizam os conceitos de esteio, tronco e corpo para descrever seus chefes, e que tais conceitos nos ajudam a compreender como a assimetria entre chefes e comuns está ligada à produção do parentesco em diferentes escalas. **Palavras-chave:** Alto Xingu, Kalapalo, Chefia, Parentesco, Modelos descritivos.

Abstract: Chieftaincy is a theme present in all the classic ethnographies on the Upper Xingu. Despite this, there is a clear difficulty in finding appropriate ways to describe the condition of the chiefs and their assignments. The insistence on themes such as power, authority, prestige and hierarchy, given how they are related to modern political philosophy, easily leads to distorted descriptions of social life. In this paper I try to put in dialogue some of the available ethnographies and excerpts of testimonies of kalapalo chiefs, in order to investigate possibilities of description closer to indigenous thought. We will see that the Kalapalo use the concepts of mainstay, trunk and body to describe their chiefs, and that such concepts help us to understand how the asymmetry between chiefs and commoners is related to the production of kinship in several scales. **Keywords:** Upper Xingu, Kalapalo, Chieftaincy, Kinship, Descriptive models.

Referências bibliográficas

- BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai: Rituais de Máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: EDUSP/FAPESP. 2008. 328 p.
- BASSO, Ellen Becker. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. New York: Holt, Rinehart and Wineton Inc. 1973. 157 p.
- _____. *In Favor of Deceit: A Study of Tricksters in an Amazonian Society*. Tucson: The University of Arizona Press. 1987. 376 pp.
- CARVALHO, José Cândido de Melo. Relações entre os índios do Xingu e a fauna regional. *Publicações avulsas do Museu Nacional*, n. 7. Rio de Janeiro: Museu Nacional. 1951. 42 pp.
- COSTA, Luiz Antônio da. *As Faces do Jaguar: Parentesco, História e Mitologia Entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2007.
- DOLE, Gertrude. Anarchy Without Chaos: Alternatives to Political Authority Among the Kuikúru. In: SWARTZ, M; TURNER, V; TUDEN, A. (Org.) *Political Anthropology*. Chicago: Aldine, 1966a. p 73-85.
- _____. Shamanism and political control among the Kuikuru. In: GROSS, D. (Org.) *Peoples and cultures of native South America*. New York: Doubleday/The Natural History Press, 1966b. p. 294-307.
- DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco. 2000 [1983].
- FAUSTO, Carlos. *O tempo do ritual: política, economia e xamanismo no Alto Xingu*. Projeto de Pesquisa, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2004.
- FRANCHETTO, Bruna. Rencontres rituelles dans le Haut-Xingu: la parole du chef. In: MONOD-BECQUELIN, A; ERIKSON, P. (Org.). *Les rituels du dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*. Nanterre: Société d'ethnologie, 2000. p. 481-509.
- _____. Línguas e história no Alto Xingu. In: FRANCHETTO, B; HECKENBERGER, M. J. (Org.). *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001. p. 111-156.
- GALVÃO, Eduardo. Cultura e sistema de parentesco das tribos do Alto Rio Xingu. In: _____. (Org.). *Encontro de sociedades*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 73-119.
- GREGOR, Thomas. *The Mehinaku: The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*. Chicago: University of Chicago Press, 1977. 382 p.
- GUERREIRO JÚNIOR, Antonio. Assimetria e coletivização: notas sobre chefes e caraíbas na política Kalapalo (Alto Xingu, MT). In: COELHO DE SOUZA, M; LIMA, E. C. (Org.). *Conhecimento e Cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia Gráfica e Editora, 2010. P. 119-149.
- _____. *Parentesco e aliança entre os Kalapalo do Alto Xingu*. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos. 2008.
- HECKENBERGER, Michael J; FRANCHETTO, Bruna. Introdução: História e Cultura Xinguana. In: _____. *Os povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001. p. 7-18.
- HECKENBERGER, Michael J. Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na longue durée, 1000-2000 d.C. In: FRANCHETTO, B; HECKENBERGER, M. (Org.). *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001. p. 21-62.
- _____. *The Ecology of Power: Culture, Place, and Personhood in the Southern Amazon, A.D. 1000-2000*. New York: Routledge. 2005. 404 p.

- _____. Forma do espaço, língua do corpo e história xinguana. In: FRANCHETTO, B. (Org.) *Alto Xingu: uma sociedade multilíngue*. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, 2011. P. 235-279.
- LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo e Rio de Janeiro: ISA/Editora Unesp/NuTI. 2005. 400 p.
- _____. Uma história do dois, do um e do terceiro. In: CAIXETA DE QUEIROZ, R. (Org.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora da UFMG. 2008. 327 p.
- LOWIE, Robert. Some Aspects of Political Organization Among the American Aborigines. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, n. 78 (1), p. 11-24, 1948.
- MENEZES BASTOS, Rafael J. Sistemas Políticos, de Comunicação e Articulação Social no Alto Xingu. *Anuário Antropológico*, Brasília, n. 81, p. 43-58, 1983.
- _____. Indagação sobre os Kamayurá, o Alto-Xingu e outros nomes e coisas: uma etnologia da sociedade Xinguara. *Anuário Antropológico*, Brasília, n. 94, p. 227-269, 1995.
- MENGET, Patrick. Les frontières de la chefferie: Remarques sur le système politique du haut Xingu (Brésil). *L'Homme*, n. 33(2/4), p. 59-76, 1993.
- NORONHA, Ramiro. Exploração e levantamento do rio Culuene, principal formador do rio Xingu. *Publicação da Comissão Rondon*. Rio de Janeiro, n. 75, 1952 [1920].
- OBBERG, Kalervo. *Indian tribes of Northern Mato Grosso*. Washington: Smithsonian Institution. 1953. 144 p.
- STRATHERN, Marilyn. The Aesthetics of Substance. *Property, Substance and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*. In: _____ (Org.). London & New Brunswick: The Athlone Press, 1999. p. 45-63.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti*. Dissertação (mestrado) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 1977.
- ZARUR, George. *Parentesco, Ritual e Economia no Alto Xingu*. Brasília: FUNAI. 1975.

Recebido em: 05/06/2011

Aceito para publicação em: 24/06/2011