

Digerindo a rede: sobre a cadeia alimentar e a rede sociocósmica a'uwẽ-xavante

Guilherme Falleiros

Centro de Estudos Ameríndios (CEstA - USP)

gljf.usp@gmail.com

Resumo

A rede sociocósmica a'uwẽ-xavante manifesta aspectos (endo)canibais, como uma “teoria da digestão” e dos “modos à mesa” (palavras de Lévi-Strauss). O fora, origem do alimento, é a fonte do poder e o lugar para onde irão os mais velhos ao se tornarem antepassados, numa cadeia retroalimentar que lembra uma “garrafa de Klein”. A humanização plena de todas as pessoas e entidades, o contágio mimético total, é evitado a partir de cortes na rede, traçados não só pelo parentesco, mas também pelo jogo do pararentesco. Entretanto, parentesco e pararentesco não se submetem totalmente um ao outro, cada qual podendo afirmar suas próprias concepções de humanização. Argumento que, ao analisar esta rede, pode ser compreendida a forma a'uwẽ-xavante de lidar com a alteridade.

Palavras chave: a'uwẽ-xavante; rede sociocósmica; alimentação.

Abstract

The a'uwẽ-xavante socio-cosmic network manifests (endo)cannibal aspects, such as a theory of “digestion” and of “table manners” (in the words of Lévi-Strauss). The outside, the source of food, is the source of power and the place where the elders will go when they become ancestors, in a retro-food chain that resembles a “Klein bottle”. The full humanization of all people and entities, the total mimetic contagion, is prevented by cutting the network not only through kinship, but also through the game of para-kinship. However, kinship and para-kinship do not fully submit to each other, each of which can

assert its own modes of humanization. I argue that by analyzing this network one can understand the a'uwẽ-xavante way of dealing with otherness.

Keywords: a'uwẽ-xavante; sociocosmic network; feed.

Introdução

Apresento uma aproximação entre teorias e modos a'uwẽ-xavantes e certa noção antropológica de rede, tentando fazer esta ser afetada por aquela.

Examino o que é rede no diálogo entre antropologia e os A'uwẽ-Xavante; como se dá o enredamento do parentesco A'uwẽ-Xavante e os cortes nesta rede; como o paraparentesco engloba o parentesco na constituição do humano; como o parentesco recusa se submeter a este englobamento, constituindo sua própria perspectiva. Relações internas e externas seguem a mesma lógica de sinédoque, reafirmando a rejeição da ideia funcionalista de “cultura” enquanto “totalidade”.

O problema é abordado através de (re)encontros entre as teorias de magia de Marcel Mauss, digestão de Claude Lévi-Strauss e a filosofia encorporada¹ a'uwẽ-xavante. A potência desse diálogo é buscada na retro-alimentação entre teorias antropológicas e indígenas. Processo dependente do aprendizado simpático do antropólogo através da etnografia, seguindo os A'uwẽ-Xavante em seus enredamentos. Foi como um **seguidor**, *danhimidzama*^{2,3} que caí em sua rede. Uma captura pela qual (re)encontrei na perspectiva a'uwẽ-xavante o passado e a alteridade.

Recupero, como uma micro-arqueologia, reflexões originais sobre rede expostas no “Esboço para uma teoria geral da magia”, publicado por Marcel Mauss (2003 [1904]), influenciado pela terminologia “nativa” e pela americanística de sua época⁴, para o diálogo com noções de enredamento (“*meshwork*”) e cortes na rede (confira Strathern 1996 e Ingold 2007). Encontra-se em Mauss algo do mesmo diálogo que Clastres (1968) apontava

1 Tomo como referência a noção de “encorporação” (veja “embodiment” em Csordas 1990 e “encorporação” em Viveiros de Castro 2002: 374). Segundo Tim Ingold, existe uma relação direta entre o fazer do corpo e o simbolismo. Corpo e mente não estão desconectados, sendo o embodiment também “emindment” (Ingold, 2006 [2000]), o que relaciono às noções de *dahõiba* e *dahõiba uptabi*. A encorporação de cativos passa pela participação corporal no parentesco relacionando simbolismo e o corpo pessoal (Seeger 1980).

2 Em *a'uwẽ mreme*, língua a'uwẽ-xavante, aplica-se a cativos, filhos adotivos estrangeiros e animais de estimação.

3 Uso o itálico para demarcar vocábulos da língua a'uwẽ-xavante e também palavras do português falado pelos a'uwẽ-xavante, visando controlar a equívocação.

4 Mauss apresenta ali estudos sobre a magia de Iroqueses (Cherokee e Huron), Algonquinos (Ojibwa) e habitantes do antigo México (2003: 53).

em Lévi-Strauss ao delinear nas *Mitológicas* uma rede de transformações estruturais dos mitos, pensando miticamente, com e como os indígenas (Lévi-Strauss 2004 [1964], 2011 [1971]).

Trago as noções a'uwẽ-xavante de *a'uwẽ* (índio, gente, humano) e *dahõiba* (vida, corpo, pessoa), considerando também o qualificativo enfático *uptabi* (*a'uwẽ uptabi* – gente mesmo – e *dahõiba uptabi* – espírito, corpo mesmo). A comparação entre esses termos partiu do trabalho de campo e remete às teorias de dádiva e pessoa, fundamentos maussianos elaborados pela etnologia do último meio século sobre pessoa e corporalidade nas Terras Baixas da América do Sul, elementar para sua filosofia transformacional e cosmopolítica⁵.

*

A rede de aparentamentos, cadeia de contágios e impedimentos hierarquizados de contágio entre pessoas, gentes ou não (ou gentes em potencial) a'uwẽ-xavante manifestam aspectos (endo)canibais figurados (não literais), uma “teoria da digestão” ligada a uma teoria dos “modos à mesa”, nos termos de Lévi-Strauss (2006 [1968]). É uma cadeia alimentar de transmissão constituída pela ruptura mítica entre força transformacional e juventude, dando à velhice o poder da palavra⁶, de modo que quem veio primeiro deve ser alimentado primeiro, oferecendo como contra-dádiva potências cerimoniais, xamânicas e políticas na forma de cantos, cargos, posses e saberes. Pessoas mais novas (em processo de iniciação à vida adulta, repartido em várias fases e categorias de idade) alimentam (em sentido cibernético⁷) as mais velhas e são retro-alimentadas por estas. Assim como afins que recebem esposas alimentam quem doa esposa, afins que recebem esposos (prevalece

5 Dentre as variadas referências deste percurso estão textos que fizeram parte de minha formação, como o artigo de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro sobre corpo e pessoa (1979); o ensaio de Pierre Clastres “Da tortura nas sociedades primitivas”, de 1973 (2003 [1974]), muito conhecido, mas pouco citado no debate destes temas; ou a monografia de Aracy Lopes da Silva (1986 [1980]), explícita devedora das teses de Mauss, Clastres e dos A'uwẽ-Xavante; e, recentemente, no debate sobre a magnificação da pessoa ameríndia através de nomes e marcas (confira Sztutman 2005, 2006).

6 Sobretudo no mito dos *Parinaí'a*, no qual um par de amigos formalizados e adolescentes demiurgos se transformam nos mais variados animais, assustando a todos, de quem os mais velhos retiram o poder do contágio e da eficácia (confira Falleiros 2011: 98-104) através da suposta morte de ambos na fogueira – morte duvidosa, pois suspeita-se que continuem vivos. Desde então, esse poder de transformação e eficácia simbólica total não seria mais acessível aos A'uwẽ-Xavante, ainda que os velhos possam compreendê-lo corporalmente por estarem às portas de se tornarem antepassados. Os únicos *a'uwẽ uptabi* que teriam mantido o poder de transformar seus corpos em outros seriam os *Tsa're'wa*, um povo invisível aos humanos na maior parte do tempo, humano e também além do humano, aos quais os A'uwẽ-Xavante equivalem a seus ancestrais.

7 Confira, dentre outros, Almeida (1999) e Wiener (1948, 1968 [1950]). A transferência de informação entre si e a alteridade é uma alimentação, uma transformação de quem se alimenta. Coloca-se a partir da alimentação a questão da relação entre entropia e antientropia. A antientropia é, assim, um movimento “contra a história”, para ficar com a sugestão dada por Márcio Goldman (1999) a partir da discussão lévi-straussiana sobre historicidades “frias” e “quentes”.

a uxorilocalidade) recebem também alimento. O aprendizado da generosidade marca a humanização e é condição da predação, sendo seu grau limite o do predador, *dono* do fogo. Fogo capturado do maior dos predadores: onça, chamado de *avô* nas *duréihã watsu'u* (histórias antigas). Os animais que servem de alimento abandonaram a posição humana de origem ao se degenerarem, conforme dizem os mitos (confira Giaccaria & Heide 1975a e Sereburã et alii 1998). Estar fora da humanidade é, contudo, fonte de poder e o alvo do envelhecer, cadeia retro-alimentar que remete à figura da “garrafa de Klein”⁸.

Por outro lado, nessa cadeia, quem toma iniciativa pode encurtar o circuito de sua relação com a fonte de transmissão do poder sem a mediação dos mais velhos, tomando para si o lugar de quem faz fogo e encurtando o acesso ao poder.

O enredamento em cadeia alimentar se nutre de formas de parentesco difuso e de tentativas de encurtamento de circuitos relacionais, impondo certo caos à ordenação do parentesco. O pararentesco (corpos de relações para além do parentesco, mas que remetem a seu idioma), contudo, aparece como figura da ordem, fechando o círculo de uma reciprocidade cuja rota o parentesco pode desviar: as classes de idade a’uwẽ-xavante constituem uma “troca generalizada” perfeita que no parentesco estaria mais de acordo com as “regras” do que com a práxis. As classes de idade, corporações corporais etárias e agâmicas, fazem um comentário incorporado sobre as preferências do parentesco através de uma filosofia manifesta em técnicas corporais coletivas e nas relações entre classes. O pararentesco faz o corte na rede da vida, caracterizando os A’uwẽ-Xavante enquanto “gente mesmo”, mas não impede o parentesco de se rebelar colocando-se também como fundamento da humanização.

Rede de contágios simpáticos

No “Esboço para uma teoria geral da magia” Mauss apresenta a condição primordial em que se “imaginava criar as coisas assim como sugeria a si mesmo pensamentos”, “confusão”, “eficácia imediata e sem limite, a criação direta” (Mauss 2003: 51, 99). Aí “as coisas em contato estão ou permanecem unidas, o semelhante produz o semelhante, o contrário age sobre o contrário”, “os indivíduos e as coisas estão tão ligados a um número, que parece teoricamente ilimitado, de associados simpáticos” e a “corrente deles é tão cerrada, é tal sua continuidade que, para produzir um efeito buscado, é indiferente agir

8 Conforme a topologia da chamada “fita de Möbius” (nomeada a partir do matemático Auguste Ferdinand Möbius), em que um lado da fita encontra-se com o seu avesso quando suas duas pontas se unem, na “garrafa de Klein” (em referência ao matemático Felix Klein), o interior e o exterior se encontram na quarta dimensão, no movimento ininterrupto e pendular do tempo. A figura da “garrafa de Klein” já teria sido detectada por Lévi-Strauss no pensamento ameríndio (1986 [1985]) (confira Almeida 1999).

sobre um ou sobre outro dos elos” (Mauss 2003: 100-101). Trata-se de um movimento do espírito e do corpo: “o contágio mágico não é apenas ideal e limitado ao mundo do invisível; ele é concreto, material, e em todos os pontos semelhante ao contágio físico”, “transferência de idéias [que] complica-se de uma transferência de sentimentos” (Mauss 2003: 102). Se esta “lei” da simpatia fosse absoluta, “os elementos de uma corrente mágica, constituída pela infinidade dos contatos possíveis, necessários ou acidentais, seriam igualmente afetados pela qualidade que se trataria de transmitir, e, a seguir, [...] todas as qualidades de um dos elementos da corrente, qualquer que fosse, transmitir-se-iam integralmente a todos os outros” (Mauss 2003: 103).

“Ora”, escreve Mauss, “**não é isso que acontece**”. “Por um lado, interrompe-se, num momento preciso, a corrente simpática; por outro, transmite-se somente uma, ou um pequeno número das qualidades transmissíveis” (2003: 103, grifo meu), como os “cortes na rede” de Strathern (1996). O corte nessa rede simpática é feito pelo que Mauro Almeida chamou de “tradição”, “regras”, “tabus”, “preferências” (Almeida 1999: 184):

“A necessidade, a tendência que fazem o rito, não apenas escolhem os símbolos e dirigem seu emprego, mas também limitam as conseqüências das assimilações que, teoricamente, como as séries de associações por contigüidade, deveriam ser ilimitadas”, “nem todas as qualidades do símbolo são transmitidas ao simbolizado”. “[F]ora da tradição não há crença nem rito” (Mauss 2003: 105-106). Assim, a “simpatia mimética” (Mauss 2003: 106) segue certos encadeamentos, processos técnicos e rituais, em detrimento de outros, conforme um modo de vida específico, o que os A'uwẽ Xavante chamam de *dahöimanadzé* (modo, instrumento ou lugar de se viver) e que traduzem como *cultura*.

Os “elos de uma corrente” em que “as coisas estão ou permanecem unidas” (Mauss 2003), assemelham-se à reflexão ameríndia sobre o tempo “em que os homens e os animais ainda não eram diferentes” (Lévi-Strauss & Eribon 2005 [1988]). O tempo “mítico”, acessado pelo “xamanismo”, trata da indiferença na continuidade, uma superfície que já é heterogênea (Viveiros de Castro 2006), tanto contínua quanto diversa de si. Superfície de contágio e instabilidade na qual diferenças mínimas desencadeariam transformações máximas, inconstância absoluta. Contra isso, a descontinuidade simpática precisa de cortes sem os quais a própria rede contagiosa deixaria de existir. Esses pontos de transição podem ser tanto ritos quanto mitos, como o do roubo do fogo da onça (confira versões do mito em Giaccaria & Heide 1975a, Sereburã et alii 1998, Vianna 2001, Fernandes 2005, Falleiros 2012), a partir do momento em que um avô, que antes não se distinguia entre humano e fera, deixa de ser gente propriamente dita e os A'uwẽ-Xavante adquirem o poder da cozinha; ruptura atualizada a cada queimada na mata em busca de caça, a cada refeição,

a cada reunião ao redor da fogueira.

Indícios da rede simpática na pessoa

Esse enredamento corporal e anímico entre os a'uwẽ-xavante pode ser encontrado no *dahõiba* e no *dahõiba uptabi*. *Dahõiba* é signo que engloba as noções de pessoa, corpo e vida, e *dahõiba uptabi* traduzido como alma e espírito (Lachnitt 2003, 2004) denota semelhança entre corpo e alma, já que esta seria uma ênfase (*uptabi*) daquele: “pessoa mesmo” ou “corpo mesmo”. A palavra *dahõiba* também remete a vocábulos indígenas que tratam da pele ou parte da pele, casca, superfície (Falleiros 2012: 95-96, 105 passim).

Parece haver uma simpatia entre corpo e alma (“corpo mesmo”) a'uwẽ-xavante, ambos envolvendo cortes e continuidades na superfície heterogênea da vida. Esse contágio é atestado pela transformação da alma em relação ao corpo por sinédoque, continuidade entre uma parte e outra que remete àquela: “a alma vem da alimentação”, “o que acontece com um [corpo] também acontece com o outro [espírito]”, dizem. Também me disseram que os ânimos do corpo são afetados pelas percepções da alma a respeito dos perigos no cerrado que os circunda. Sugere-se uma “indistinção, maior do que se costuma pensar”, “entre a noção de alma e a noção de corpo” (Mauss 2003: 71). As explicações indígenas dizem que o corpo é um produto da alma enviada pela entidade vital *Danhimite*; as percepções da alma são sentidas no corpo, as almas de animais e outras entidades encontradas em sonho têm o mesmo aspecto dos corpos animais quando encontrados em vigília (um veado, em sonho, aparece na forma de veado, uma tartaruga na forma de tartaruga) (Falleiros 2012): a alma não é distinta do corpo mas sua ênfase, continuidade potencial e expandida. Parte mais total que o todo que constitui.

A “alma” a'uwẽ *uptabi*, parafraseando Mauss, é “móvel e desligada do corpo”, “princípio mesmo de todos os fatos geralmente designados pelo nome, bastante mal escolhido, de xamanismo”. Do corpo, ela pode ser chamada de “duplo, isto é, não [...] uma porção anônima de sua pessoa, mas **sua pessoa ela própria**”: “seu duplo não é um puro espírito” (Mauss 2003: 71, grifos meus). Não uma duplicação senão uma parte da pessoa que é ela toda. A *própria pessoa* é, aliás, outra tradução a'uwẽ-xavante para *dahõiba uptabi*.

A alma só se realiza como ênfase do corpo em sua viagem para fora dele, característica do sonho a'uwẽ-xavante, para encontros com o além-humano. Assim os a'uwẽ capturam das entidades, inclusive animais, seus cantos e nomes. A cadeia alimentar encontra na predação onírica um potencial retorno ao estado mítico. Esta circularidade se manifesta publicamente no pátio da aldeia ou em frente às casas através do canto das classes de idade.

A etnografia dos A'uwẽ-Xavante aponta que o convívio e a comensalidade tornam o contágio entre pessoas possível. Mas algumas formas de contágio devem ser impossibilitadas. No parentesco existe um corte fundamental na rede: o das metades exogâmicas e seus signos *Öwawẽ* e *Po'redza'ono*. Mesmo assim os perigos e vantagens do contágio permanecem.

Uma parte do todo a'uwẽ-xavante⁹

Os A'uwẽ-Xavante separavam-se até 2012 em sete terras indígenas descontínuas numa região originalmente de cerrado, cercadas pelas monoculturas do agro-negócio, por quase todo o leste do Mato Grosso (Brasil), entre as bacias dos rios Culuene e Rio das Mortes. As terras são Sangradouro contígua à de Volta Grande, São Marcos, Areões e Pimentel Barbosa (banhadas pelo Rio das Mortes); Marechal Rondon e Parabubure contígua a Chão Preto e Ubawawẽ (banhadas pela bacia do Culuene) e Marãiwatséde (a norte, ao leste do Xingu)¹⁰. Visitei Sangradouro, São Marcos, Areões e Pimentel Barbosa, passando estadias longas nas aldeias Abelhinha (Sangradouro) e Belém (Pimentel Barbosa).

Dividem-se em duas metades exogâmicas patrilineares que, no geral, recebem os nomes de *Po'redza'ono* e *Öwawẽ*. Entre elas haveria uma terceira metade, *Tob'ratató* ou *Topdató*, que muitos afirmam não ser *a'uwẽ uptabi* (talvez Karajá, dizem, dado o símbolo circular nas faces), mas que media o caos e a ordem do parentesco. As metades são formadas por *linhagens* patrilineares *donas* de cargos cerimoniais, substâncias medicinais e mágicas, pinturas etc., como aponta o sufixo *-tede'wa* (Maybury-Lewis 1984 [1967], Polo Müller (1976), Lopes da Silva 1986 [1980], Vianna 2001 e Falleiros 2012), que operam como dádivas de aliança sociopolítica entre *linhagens* aparentadas, distantes ou mesmo afins. Procurei demonstrar (Falleiros 2012) que a linhagem ou *descendência* a'uwẽ-xavante constitui-se como “grupo corporal” (Seeger 1980: 191-208) à maneira de um “fuzzy set”, “conjunto nebuloso”, em que a pertença não é absoluta, mas gradual (Seeger in Maybury-Lewis 1979). Há linearidade, mas não segmentaridade: além dos efeitos do convívio, da comensalidade e da adoção, a memória do parentesco gera **curtos-circuitos na genealogia**: parentes distantes tornam-se parentes próximos, não só no espaço mas

9 Trago informações dos registros de Aytai (1985, 1999); Carrara (2010); Cereda Gomide (2008); Cerqueira (2010); Eid et alii (2002); Fernandes (2002, 2005); Giaccaria & Heide (1972, 1975a, 1975b); Graham (2003 [1995]); Lopes da Silva (1986 [1980], 1983, 1984, 1992, 1999); Maybury-Lewis (1984 [1967], 1979 e 1990); Menezes (1984), Medeiros (1990); Mendonça Coelho (2000); Oliveira (2011); Paula (2007); Polo Müller (1976); Ravagnani (1978); 'Renhe'ẽ (2010); Rosa Bueno (1998); Sereburã et alii (1998); Spaolonse (2006); Vianna (2001); Welsh (2010) e minha própria etnografia.

10 Hoje o site da Funai sugere a existência de mais algumas, Eterãirebere, Hu'uhi, Iso'upá, e Norotsu'rã. Infelizmente a situação calamitosa desta fundação não permite averiguar detalhes.

também no tempo - assim como *primos* tornam-se *irmãos*, antepassados tornam-se *avós*, e pessoas consideradas cognatas matrilineares podem ter sua afinidade virtual atualizada dependendo da proximidade corporal e narrativa do parente de ligação escolhido. O parentesco é enredado a partir de duas perspectivas sobre a mesma estrutura: o englobamento da afinidade pela agnação (através de adoção e nomeação), o que aparece em mitos *Po'redza'ono* dizendo que os dois grandes homens fundadores das metades exogâmicas eram *Po'redza'ono* e os grandes homens *Öwawē* seriam apenas descendentes dos primeiros; e o reforço da diametralidade (e da afinidade) pois, nas versões *Öwawē* do mesmo mito, cada um dos dois grandes homens fundara uma metade exogâmica diferente (2012: 178-260 passim). Nisso os fundamentos da distinção clássica entre linhagem e clã não se aplicam: **curtos-circuitos genealógicos possibilitam traçar relações históricas entre linhagens distintas através do mesmo ancestral mito-histórico** a partir de uma temporalidade não-historicista, marcada pela sucessão cíclica das classes de idade.

Seu sistema terminológico de parentesco foi classificado por Maybury-Lewis como “iroquês”, com inflexões “dakota”, sendo encontrados caracteres “havaianos” e “dravidianos” que colocam os *a'uwē-xavante* como uma **quase** “sociedade de casas” lévi-straussiana, em que adoção e cognação afetam a afinidade (Falleiros 2006, 2010, 2012), como no caso do *danho'rebdzu'wa*, um *irmão da mãe* que se torna *pai* cerimonial da *noiva* (Lopes da Silva 1986 [1980]). Ou como no termo para *avô* ou *avó*, *da'rada*, de uso cognático, complementado pela atitude de carinho e cuidado entre *avós* e *netos*, sejam ou não da mesma metade exogâmica. Minhas hipóteses etnográficas indicam, ademais, que os termos de intimidade e carinho *bodi* e *oti* – ora traduzidos como *neto* e *neta*, ora como *sobrinho* e *sobrinha* –, referem-se a *filhos* de *irmã* (de falante masculino), *filhos* de *irmão* (de falante feminino) e *filhos* de *filhos*¹¹: cruzam-se gerações e metades exogâmicas na estratégia de cognação.

Os *a'uwē-avante* também se separam num sistema **agâmico** de oito “classes de idade” (Maybury-Lewis 1984[1967]) preponderantemente masculinas – há classificação feminina nesse sistema, mas sua participação é menor, principalmente nas atividades esportivas¹² – divididas em duas metades, uma “engrenagem” dotada de duas rodas de quatro dentes, operando sincronia e diacronia. A sincronia se observa no ciclo completo, uma troca generalizada agâmica em que se transmitem pinturas, enfeites, sonhos, cantos

11 Com equivalência entre os tratamentos para ZC e CC.

12 Já o sistema de metades cerimoniais com hierarquias de idade do *Wai'a* ou *Darini* é tabu ao feminino. Nele se capacita para o poder do sonho, da magia de agressão e da cura, transmitidos por *linhagem* numa relação imediata com o exterior, ao contrário do *Danhono* (o das classes de idade), acessado mediadamente (Polo Müller 1976, Welsh 2010 e Falleiros 2006, 2012).

e a própria casa dos adolescentes (*Hõ*), contra-dádivas da alimentação entre as classes que se organizam num circuito fechado. O doador de técnicas e poderes cerimoniais de uma é o tomador de outra, em sentido contrário ao fluxo alimentar. A diacronia se manifesta na relação entre as classes mais atuantes nos ritos e festas: a dos *padrinhos* (*danhohui'wa*)¹³, que era a dos *Ëtẽpa* durante meu trabalho de campo (entre 2008 e 2011); a dos jovens recém iniciados (*'ritéi'wa*) – que era *Abare'u*; e a dos adolescentes (*wapté*) – que era *Nodzõ'u*. Os A'uwẽ-Xavante chamam as classes de idade de *grupos*. O *grupo* mais velho é solidário ao mais novo, apadrinhado por aquele, e o *grupo* intermediário lhes é adversário. Conforme ordem zodiacal dada, cada *grupo* atualiza-se quando seus signos (*Ëtẽpa*, *Abare'u*, *Nodzõ'u* etc.) incorporam-se num novo corpo coletivo de adolescentes no *Hõ*. Esta engrenagem **agâmica** pode ser figuranda em rodas dentadas de quatro pontas (a seta indicando o sentido do giro), sendo as siglas as duas primeiras letras de cada signo deste zodíaco de longa duração¹⁴:

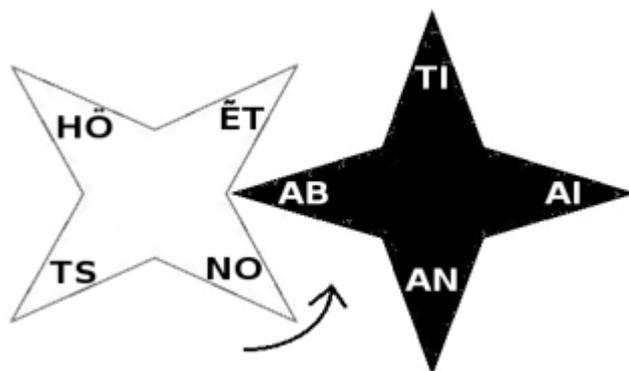


Figura 1: metades agâmicas e o movimento cíclico das classes de idade.

Fonte: elaboração própria.

13 São diferentes *danhohui'wa* – jovem adulto patrono de classes de idade – e *danho'rebdzu'wa* – irmão da mãe que assume relação especial com filhos e filhas de sua irmã. O *danho'rebdzu'wa* de um homem será responsável por pintar-lhe para certas cerimônias e, muitas vezes, dar-lhe um nome (Lopes da Silva 1986 [1980]), o que nem sempre é o caso (Falleiros 2012). O *danho'rebdzu'wa* de uma mulher, por sua vez, será também seu *padrinho de casamento*.

14 Essas classes são, da mais nova para a mais velha, entre 2008 e 2011: *Nodzõ'u* (NO), *Abare'u* (AB), *Ëtẽpa* (ËT), *Tirówa* (TI), *Hõtörã* (HÕ), *Ai'rere* (AI), *Tsada'ro* (TS) e *Anarowa* (AN). Cada uma das duas metades não nominadas é composta por quatro classes. A ordem das classes apresentadas aqui é baseada no sistema “Ocidental” de metades agâmicas – com o qual convivi diretamente em aldeias de Sangradouro e naquela de Pimentel Barbosa constituídas por migrantes de Marãiwatsede – sendo que no sistema “Oriental” a roda dentada da direita estaria atrasada um dente (Maybury-Lewis 1984 [1967]), praticado na maioria das aldeias de Pimentel Barbosa e Areões, o que não impede migrações de pessoas entre as duas “regiões”, como pude observar, pois reconhecem tal discrepância e se adaptam a ela.

Cadeia alimentar de parentamento

Algumas noções adjacentes à *dahõiba* tratam de elementos do parentesco. *Ītsihõiba* são parentes próximos da mesma metade exogâmica, sobretudo *irmãos* e *primos*, corpo do meu corpo; *ĩtsi-* denota relação reflexiva e mútua. *Tedzatsihõiba* são parentes distantes da mesma metade exogâmica; *tedza-* denota vir a ser, os distantes são aqueles que devêm parentes, *vão virar* corpo do “meu” corpo. Isso é atualizado quando se tratam como *irmãos* pessoas em posições “genealógicas” mais distantes e o passado é encurtado. Antepassados comuns tornam-se próximos: *avós*, *bisavós*, enquanto o cotidiano estreita laços de *sangue* via convívio, comensalidade, coabitação. Processo semelhante afeta outras classificações: *pai*, *ĩmama* pode ser aplicado sem marcadores de distinção para o *pai* (*ĩmama uptabĩ*) mas também para *tios* paternos, *outros pais* (*ĩmama <amõ*) conforme a convivência e a conveniência¹⁵.

Posses e encargos mágicos, cerimoniais e políticos, considerados por Maybury-Lewis (1984 [1967]) como “nomes” de *linhagens*, como todavia mostraram Polo Müller (1976) e Lopes da Silva (1986 [1980]), podem ser transmitidos entre aliados sociopolíticos, amigos formalizados e afins efetivos (especialmente os encargos ligados à terceira metade, trickster do parentesco) e também são afetadas pelo elemento performativo da comensalidade e proximidade corporal.

Outros termos de parentesco associam corporalidade e alimentação: *Ītsitsanawã*, termo genérico para *irmãos* de ambos os sexos ou *primos*, remete ao intestino: “*tsana*” (Lachnitt 2003) como “intestino”. “*Wã*” significa “tronco (do corpo)” e “corpo” (Lachnitt 2003). Quanto às origens familiares, usa-se *datsarina’rada*: “*tsarina*” é como “de acordo com, coerente, seguindo atrás de”; “*na*” significa “em”, “com” ou “de”, e “*tsari*” é “arrastar, puxar, morder, picar” (Lachnitt 2003). “*Tsa*” é “comida” e “alimentação” (“-*ri*” significa “pré-” ou “pró-”). *Datsari* é raiz comestível ou usada na fabricação de remédios, o que é ensinado, na maioria das vezes, por ascendentes. Isso é o reverso do fluxo (pré-)digestivo no qual ascendentes “arrastam”, “puxam” e “mordem”, um indício da predação presente na cadeia do parentamento a’uwẽ-xavante e sua noção de *descendência*.

Essa filosofia pré-digestiva da *descendência* sugere a predação ontológica no seio do agnatismo, um tropo endocanibal intensivo. Aqui a consangüinidade já envolve, em si mesma, a diferença. Envolvimento que marca, ao avesso, o casamento: casar-se também

15 Não só os termos para *pai*, *irmão* do *pai*, *filho* do *irmão* do *pai* do *pai* (F, FB, FFB) etc. de ego são o mesmo, mas também os termos para *filho* do *pai* (*irmão*), *filho* do *irmão* do *pai*, *filho* do *filho* do *irmão* do *pai* do *pai* (FS, FBS, FFBSS) etc. de ego – *ĩno*, se mais novo, e *ĩdub’rada*, se mais velho, quando se trata de uma relação próxima ou tornada próxima. Termos como *primo* (*watsiwadi*, dentre outros), referentes a laços agnáticos mais distantes ou entre *linhagens* aparentadas, tratam de *irmãos* que virão a ser.

se diz *datsiwapru*, consangüinizar-se (*dawapru*: sangue)¹⁶.

Sugiro aqui uma aproximação da noção de “**tropo antropofágico**” (Viveiros de Castro 1993), mas com correções, pois a definição se baseou na distinção entre “*bride service*” e “*bridewealth*” proposta por Collier e Rosaldo (1981). Nas “*bride service societies*” prevaleceria o princípio de que uma pessoa só se “troca” por outra, cativa ou morta, que com a associação mitoprática entre afins e canibais dá ao afim um **crédito canibal** sobre quem recebe uma esposa, **jamais cobrado em caso de casamento efetivo**¹⁷, colocando quem recebe a serviço de quem dá. Viveiros de Castro diz que não haveria na paisagem amazônica uma “intercambialidade maussiana entre pessoas e coisas” típica da “*bridewealth society*” (Viveiros de Castro 1993: 186-192), uma leitura reducionista de Mauss. Pois a dádiva maussiana envolve mistura ou contágio entre pessoas, coisas, espíritos, corpos, como é argumentado no “Ensaio sobre a dádiva”, o que já se insinuava no “Esboço para uma teoria geral da magia”. Mas isso não quer dizer “troca” no sentido de equivalência, senão como dons recíprocos (Gregory 1982). Intercâmbio de semelhante por semelhante e contágio entre diferentes são possibilidades que se complementam, sem pressupor cancelamento de um dom por outro (“troca simples”). Na suposta “troca” de dons por noivas, esses podem ser dons recíprocos mesmo que – e porque – os dons em jogo estejam ligados à pessoa que os deu ou à pessoa que dá a si mesma. Fluxos diversos reforçam o mesmo vínculo, de modo que a dívida não se cancela.

Além disso, no casamento a'uwẽ-xavante operam tanto **serviços** de rotina do *marido* para a *família* da *esposa*¹⁸ quanto a cerimônia da dádiva na *Dabatsa*, “**comida da noiva**”, que o noivo carrega do pátio da aldeia à casa da noiva. De modo que não se pode classificá-los nem como “*bride service society*”, nem como “*bridewelth society*”.

E o *marido* continuará sendo constantemente cobrado e predado por seus afins: “Um [*ai'ãri* (irmão da esposa)] faz uso de coisas da propriedade de seu *ĩtsa'omo* [(marido da irmã)] sem hesitação, embora haja pouca reciprocidade nesse caso. Os *ĩtsa'omo* freqüentemente reclamam de seus cunhados, considerando-os predatórios” (Maybury-Lewis 1984 [1967]: 150) 19.

16 **O que se difere do que ocorre entre povos Jê do Norte sem metades exogâmicas**, nos quais o ato de se casar é transformar um consangüíneo em afim, ainda que o passar do tempo reconsanguinize (Melatti 1979, Seeger 1981, Coelho de Souza 2002, 2004).

17 Daí a noção de “afinidade potencial”: a alteridade extrema (entre inimigos) é marcada pelo idioma da afinidade em algumas formas de canibalismo ameríndio (Viveiros de Castro 1993).

18 Com trabalho e caça cotidianos, roça e auxílio ao sogro na construção da casa, enquanto o *irmão* de sua *esposa* descansa (Maybury-Lewis 1984 [1967]).

19 O debate sobre a noção de predação – e suas relações com a noção de reciprocidade e dádiva – seguiu de minha dissertação (Falleiros 2006) para a tese (2012) com algumas mudanças de ênfase, mantendo um diálogo com os termos propostos por de Viveiros de Castro (1993) e Anne Christine Taylor (2000).

Observei esta prática algo lúdica sobretudo nas caçadas, quando o *irmão da esposa* cobrava do *cunhado* alguma de suas prezas na forma de “*ĩhidiba waᵝõ*” (*pagamento* pela minha *irmã*), dívida jamais “quitada” (*tõibo pari*).

Já na *Dabatsa* a carne caçada pelos *itsitsanawã* (*parentes*) do noivo, carregada por ele num pesado cesto até a porta da casa da noiva, é retirada pelo “pai cerimonial” desta (Lopes da Silva 1986 [1980]), *padrinho de casamento*: seu *danho’rebdzu’wa*, escolhido entre os *irmãos* de sua *mãe*. Tal homem poderia ser um *pai* (*damama*), um *tio* (*damama ‘amõ*) ou mesmo um *irmão mais velho* “real” (*dadub’rada uptabi*) do próprio noivo: por ser *irmão da mãe* da noiva, o *danho’rebdzu’wa* viria da metade exogâmica do noivo. Este *padrinho de casamento*, um *pai* substituto da noiva (Lopes da Silva 1986 [1980]), tem o privilégio de tomar tal carne e distribuí-la dentro e fora da aldeia.

Daí, dois apontamentos. Primeiro, a “comida da noiva” cai em mãos de um membro da mesma metade exogâmica do noivo – problema identificado por Lévi-Strauss (1975 [1958]) sobre os Xerente em clássico artigo sobre as “organizações dualistas” –, que toma o lugar do *pai* da noiva, de modo que a dobradiça entre noivo e noiva passa pela noção de filiação. Segundo, há o adiamento do crédito canibal na substituição da própria carne do noivo pela carne de caça na *comida da noiva*. Mas, mediado pelo casamento (isto é, de modo extensivo), o noivo acaba alimentando um *pai* em devir ou mesmo um *irmão uptabi* com seu presente de casamento, numa estratégia de cogação que junta a noiva e seu *padrinho de casamento*.

Porque o *danho’rebdzu’wa* é um *primo, irmão* ou *outro pai* distante do noivo, transformado em *pai* substituto da noiva, chamado por ela de pai, *ĩmama* – ainda que neste caso a atitude de evitação da noiva perante seu *padrinho de casamento* não acompanhe palavras de proximidade, mantendo a distância. Para o noivo, o inverso ocorre: alguém do seu lado torna-se seu afim, seu *sogro*. “Um ‘pai’ (*ĩmãmã* ou *ĩmãmã <amõ*) nunca pode se tornar um ‘sogro’, dizem os Xavante”, “[m]as um irmão pode e é realmente considerado como tal pelo marido da Adabá que tenha sido pintada pelo mais velho dos irmãos” e só assim “o casamento marca um distanciamento, uma separação entre homens do mesmo ‘lado’” (Lopes da Silva 1986 [1980]: 97). Se o noivo tem como sogro putativo seu irmão ou um parente distante, para quem dá a *Dabatsa*, chamando-o de *imaprewa* (*sogro*), todavia não muda o vocativo caso este seja pai, outro pai ou tio. Lopes da Silva oferece uma explicação para a não mudança do termo de tratamento ao dizer que a relação precisa ser estabelecida entre dois indivíduos que estejam “separados”: se separados pela geração não precisam separar-se pela afinidade (1986 [1980]: 101-102). Sugiro que isso ocorre devido ao corte da possibilidade de *ĩsiwabdzu*, acesso sexual ao cônjuge de irmãos, o que

levaria a uma relação incestuosa neste caso.

A alimentação indireta de um parente agnático mais velho pelo casamento repercute o padrão que me foi ensinado com a primeira frase que um a'uwẽ-xavante me escreveu por iniciativa própria em meu caderno de campo: *wa ti'ö datsa mamarema*, “levo comida pro meu papai”.

A filiação entra, assim, pela porta dos fundos da afinidade na definição do tropo antropofágico a'uwẽ-xavante, numa tensão entre potências que se resolve em atualizações cognáticas, como as relações efetivas de respeito e carinho entre *avós* e *netos*, por exemplo.

Se o endocanibalismo a'uwẽ-xavante não parte para as vias de fato, sua atualização é sugerida por relatos (Giaccaria & Heide 1972) do passado (*duréihã*), quando os velhos comiam respeitadamente (limpando a boca com algodão, disse-me um a'uwẽ-xavante) a carne dos jovens desmaiados e mortos na *maratona* do *Tsa'uri'wa*, corrida final do *Danhono* (fim da adolescência). Tais mortes seriam o caso extremo da competição entre a classe dos adolescentes (ajudada por seus patronos, *danhohui'wa*) com a a classe de idade anterior, dos *'ritéi'wa*, que sopra-lhes um pó venenoso causador de desmaio e “morte”. Participei de uma corrida *Tsa'uri'wa* na qual, com certo humor, tentavam me assustar dizendo que eu poderia morrer e ser comido pelos velhos. Oliveira (2011) registra que em uma aldeia em Parabubure os *'ritéi'wa* prepararam um jirau no qual diziam que seriam assados os adolescentes “mortos” na corrida. Enfim, o pararentesco das classes de idade, nesta antropofagia mito-histórica, afirma a regra da alimentação dos mais novos aos mais velhos: o jovem que falhasse em passar de fase, casar-se e se tornar gente adulta, deveria entregar à alimentação dos mais velhos o seu próprio corpo, por não poder entregar as presas da maioridade. Além disso, o potencial antropofágico da relação entre velhos e jovens parece ser o oposto complementar da cogação efetiva entre *avós* e *netos*.

Assim, a extensão da “rede sócio-cósmica” (Fausto 2002: 14) através do aparentamento é uma cadeia alimentar cujos cortes humanizantes (e desumanizantes) são operados não só no parentesco, mas também no pararentesco.

Entre o caos e a ordem, entre o parentesco e o pararentesco

O parentesco a'uwẽ-xavante é demarcado por regras exogâmicas de metades patrilineares e preferências matrimoniais. As preferências fundamentais, como apresenta o registro etnográfico desde Maybury-Lewis (1984 [1967]), seriam pelo menos **quatro**. **Uma**, o casamento entre *filhos* de primos cruzados, cujo termo é o o mesmo para consogro: *dawatsini* (Giaccaria & Heide 1972). Marcos Ramires (2015), em estudo do sistema de parentesco na terra indígena de Marãiwatséde, caracterizou sua terminologia como

egocentrada e dravidiana, encontrando a preferência pelo casamento entre filhas e filhos de primos cruzados, evitação de casamento em gerações alternadas (com um regime de aliança multilateral) semelhante ao sistema aranda, quadripartite. **Duas**, o casamento entre “grupos” de *irmãos* e “grupos” de *irmãs uptabi*, mantendo a comunhão política e residencial dos germanos, importante na concepção da *linhagem*. **Três**, o casamento uxorilocal. **Quatro**, a distinção entre doadores e recebedores de cônjuges: *datsa’omo* (*esposo da irmã*) e *ai’ãri* (*irmão da esposa*), hierarquicamente ordenados: quem cede a irmã é superior a quem recebe, que deve àquele serviços e alimentos. Os mesmos termos valem da perspectiva feminina.

A semelhança entre consogros e primos cruzados sugere uma boa distância entre noivo e *danho’rebdzu’wa* da noiva – escolhido entre os *irmãos* mais próximos da *mãe* da noiva – de modo a evitar o tropo endocanibal entre *pai* e *filho uptabi*, inclusive porque o casamento de uma mulher com o *filho uptabi* de seu *danho’rebdzu’wa* **anularia** a relação de apadrinhamento (Lopes da Silva 1986 [1980]). A manutenção da comunidade corpórea entre irmãos pela coabitação realiza o ideal manifesto no uso dos mesmos termos de afinidade que um *irmão* usa para afins efetivos de outro, mesmo que não coabite com ele. A alternância entre ao menos **dois** parceiros de cada (**dois** doadores, **dois** recebedores) convém à diferença terminológica entre *marido da irmã* e *irmão da esposa* e à preferência da não repetição do mesmo laço na geração seguinte suposta pelo ideal expresso na terminologia de que primos cruzados sejam consogros.

Essas preferências, fossem seguidas à letra da “lei” oral e terminológica, demandariam que uma *linhagem* tivesse no mínimo **quatro** núcleos parceiros, **dois** recebedores de esposas e **dois** doadores de esposas (ou que cada residência tivesse quatro parceiras, duas recebedoras e duas doadoras de esposos). Assim, cada metade deveria ter “idealmente” **quatro** partes, para que **cada uma** delas pudesse operar sua **dupla** alternância de escolhas entre as **quatro** da outra. Portanto, pelo menos **oito** patrilineas divididas em **duas** metades exogâmicas.

Na figura abaixo se considera os círculos pintados de preto e branco como partes de metades exogâmicas opostas e as setas a transmissão de esposas entre patrilineas, numa visualização sincrônica da “troca generalizada” preferencial conforme perspectiva de uma *linhagem*:

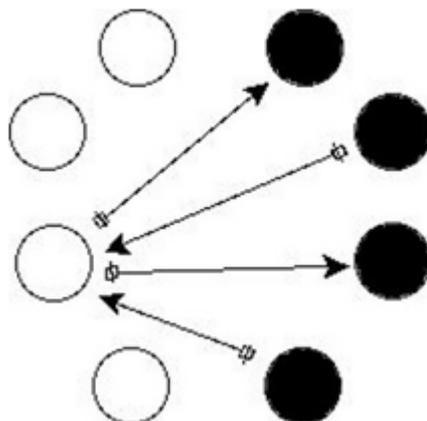


Figura 2: Visualização sincrônica das alianças de casamento segundo regras preferenciais.

Fonte: elaboração própria.

Todavia, não sendo leis, mas sim preferências, na prática há o casamento entre pessoas não pertencentes à categoria de *filhas* ou *filhos* de primos cruzados; grupos germanos *uptabi* nem sempre se casam entre si; e ocorrência de virilocalidade em *linhagens* prestigiosas (Vianna 2001). Some-se a isto o aparentamento “nebuloso” (Seeger in Maybury-Lewis 1979) e seus curto-circuitos. E o fato das patrilineas se juntarem e se separem - em casos de dissidência política, racha-se a “unidade do grupo de irmãos”:

Em 2011, na terra indígena de Sangradouro, devido a uma disputa entre *linhagens* pelo cargo mais prestigioso que conjuga o parentesco às classes de idade, o de *Pahōri’wa*, prerrogativa *Po’redza’ono*, a solução foi multiplicar o cargo: ao invés de apenas dois, foram nomeados quatro, ambas as duplas negando reconhecimento uma à outra. Assim, a *aldeia mãe* de Sangradouro, onde reside o *cacique geral* da terra indígena, cindiu-se em dois *caciques*. Ouvi relatos zangados de pessoas que romperam com *irmãos* e *pais* na hora de tomar um lado neste racha.

*

O pertencimento às classes de idade não é “nebuloso”. É determinado pelas cerimônias da adolescência, uma pessoa é membro de uma classe de idade para o resto da vida, com raríssimas exceções (é como mudar de time): **oito** classes de idade, quatro em cada metade, cada classe mantendo relações fixas com as demais: **duas** adversárias diretas (contíguas) e **duas** solidárias diretas (alternadas); **duas** solidárias indiretas (duplamente mais nova ou duplamente mais velha), e **duas** antagônicas indiretas (idem). As relações entre elas (representadas a seguir em sentido anti-horário por suas iniciais) mantém um

vetor assimétrico fixo num círculo diacrônico perfeito, uma hierarquia instável graças à circularidade:

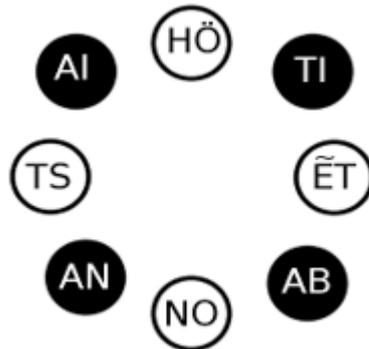


Figura 3: circuito das classes de idade no tempo.

Fonte: elaboração própria.

Lévi-Strauss identificou sistema semelhante entre associações masculinas Xerente, seguindo a “lei de troca generalizada”. Essas associações teriam sido classes de idade no passado, conforme um mito xerente (Lévi-Strauss 1975 [1958]: 145-146), tal qual as *a>wẽ-xavante*, ignoradas à época em que Lévi-Strauss escreveu. Um dos nomes dessas associações é *Sadakró* (“sol”), correlato ao da classe de idade *Tsada’ro* (“luz solar”).

Ora, tal sistema agâmico é uma incorporação analógica e matemática das **preferências** de casamento em seus pares e quartetos necessários.

Não só o sistema agâmico replica relação hierárquica semelhante à do parentesco, segundo a qual o fluxo de alimentos dos mais novos aos mais velhos é contra-dado pelo fluxo de cargos, encargos e ensinamentos práticos e cerimoniais, mas ainda manifesta um ordenamento propriamente grupal e classificatório do que, no parentesco, é difuso e fractal. O que responde de maneira **positiva** à pergunta feita por Roy Wagner (1974, 1991) (“grupos sociais existem?”).

Não se trata apenas de analogia, as classes de idade estão ligadas ao sistema de parentesco amenizando as rivalidades de parentesco através de rivalidades lúdicas. Graças ao parentesco os habitantes da casa dos adolescentes alimentam a classe de seus patronos com a comida trazida por seus *pais*, *mães* ou *irmãs*: em posição liminar na cadeia predatória, os adolescentes estão entre a infância – idade em que o círculo da retro-alimentação se fecha com a alimentação dos mais novos pelos mais velhos – e a vida de caçadores plenos que alimentarão os demais. É também a *linhagem* e a *cognação* que

determinam quais cargos e encargos cerimoniais receberão na classe de idade. No *Hõ*, os adolescentes tratam-se ora pelos termos de parentesco, ora pelos termos relacionais das classes de idade. Estes termos, diversos do parentesco, são contudo infletidos por ele: *watsi'utsu* refere-se aos membros da mesma classe de idade mas de metades exogâmicas opostas e *watsi'rewanhono* aos membros da mesma classe de idade e mesma metade exogâmica. A relação entre *watsi'utsu* pode gerar estratégias de casamento de seus *filhos* e *filhas*, conforme me disseram alguns a'uwẽ-xavante, tornando-se *dawatsini*, consogros.

Muitas vezes os *danhohui'wa*, patronos dos *adolescentes*, chamam-nos de *filhinhos*, *ĩ'rare*, dizendo que devem *cuidar* deles *como pais*.

Os membros de uma terceira classe de idade, que patrocinou os patrocinadores, são chamados de *wahi'rada*, *nossos antepassados* ou *nossos bisavós*. No parentesco, este tratamento inclui os *pais* e *mães* dos *avós* (*da'rada* – *wa'rada* seriam *nossos avós*) de ambas as metades exogâmicas, bem como dos demais antepassados, cuja distância genealógica é encurtada: diz-se que tal ou qual antepassado mito-histórico famoso foi *avô* do próprio *avô*, por exemplo, sem considerar elos intermediários. Do mesmo modo, para as classes de idade, *wahi'rada* pode ser estendido a todos os membros da mesma metade agâmica mais velhos que o *grupo* de patrocinadores dos próprios patrocinadores, operando um mecanismo de curto-circuito semelhante, porém desambíguo devido ao zodíaco das classes de idade na contagem do tempo secular.

Atitudes e técnicas de constituição do corpo coletivo das classes de idade também reproduzem princípios corporais do parentesco: alimentação compartilhada, convívio e banhos conjuntos fazem com que os corpos se misturem (*datsiwadzari*), inclusive no luto: quando faleceu na aldeia Belém um renomado *Hõtörãb'rada* – membro da classe *Hõtörã* velha (*rada*) – quase todos os adolescentes *Nodzö'u* raspam a cabeça em homenagem ao *antepassado*. Quando meu próprio sogro *waradzu* (advogado, engenheiro e caboclo do Amapá) faleceu enquanto eu estava em campo durante intensa fase dos ritos de furação de orelha adolescente, raspei minha cabeça como no luto a'uwẽ-xavante e os demais *Ëtẽpa*, meus companheiros de classe, decidiram que iriam *ficar tristes junto* comigo.

A noção de pararentesco refere-se a relações exteriores ao parentesco mas englobadoras deste, um “não-parentesco” que alude ao parentesco (Viveiros de Castro 2002: 153). Serve ao caso a'uwẽ-xavante, onde há englobamento do parentesco por esfera exterior a ele: as classes de idade. Viveiros de Castro relaciona-a à afinidade potencial. Todavia, aqui, se a afinidade é importante nas relações de classes de idade, há nelas não somente idiomas e atitudes de afinidade como também de filiação.

O pararentesco opera aqui como cognição incorporada nas relações agâmicas

sobre as exogâmicas, espécie de “esquema imagético” (Lakoff & Johnson 2002 [1980], 1999) do fluxo da vida. Mas também esquema indiciário, técnico e plástico, com comunhões e cortes sobre uma superfície de continuidade vital expressos pela organização corporal coletiva.

Confirma-se por linhas tortas a debatida afirmação a’uwẽ-xavante de que as classes de idade apaziguam conflitos entre linhagens e “facções” (Maybury-Lewis 1984 [1967]), criticada por Vianna (2001) e por mim (Falleiros 2006). A crítica afirma que a atenção de Maybury-Lewis à ideologia indígena não dava conta da relação agonística entre as classes de idade. Todavia, mostro agora que a filosofia encorporada constitui instância de solidariedade e entre-corporalidade para além do parentesco ao ordenar um fluxo vital em *grupos* do que, no parentesco, é menos ordenado, sendo difuso e sujeito a **más distâncias** entre predadores e presas. A competição lúdica entre *grupos* faria de suas festas e jogos, conforme hipóteses lévi-straussianas (1976 [1962], 2011 [1971]), formas de **guerra atenuada** (Vianna 2001, 2008 e Falleiros 2011), introjeção de modos relacionais tipicamente “intertribais” (Lévi-Strauss 2011 [1971]: 338). Vianna (2001, 2008), concebe isto como mistura entre jogo e rito, criticando a distinção feita por Lévi-Strauss em *O Pensamento Selvagem*. Em língua a’uwẽ-xavante, *dató* quer dizer “cerimônia”, “festa”, “jogo” e “brincadeira” (Eid et alii 2002: 56). Nesse sentido, é utilizado pelos falantes como correlato a cultura: *nosso jogo, nossa cultura*. Maneira a’uwẽ-xavante de equacionar festa e guerra, pólos da política ameríndia (Perrone-Moisés 2015)²⁰.

A maneira lúdica pela qual se apresentam predações e dádivas nas caçadas, entre *irmão* da *esposa* e esposo da *irmã* ou entre *pais* e *filhos* (é comum que *pais*, *tios* ou *outros pais* demandem a presa caçada por quem chamem de *filhos*, agradecendo-os antecipadamente ao vê-los carregando algo) é indício de que a atenuação da guerra demanda substituição da carne humana pela carne de caça. Mas o endocanibalismo só pode ser concebido através das relações de pararentesco, humanização exterior ao parentesco, garantiria da boa distância – etária e agâmica – entre predador e presa. Assim se explica a sugestão de canibalismo à relação entre velhos e jovens maratonistas mortos numa competição entre classes de idade.

Sinédoque a’uwẽ-xavante

Presente-se nesse esquema uma noção de totalidade, mas um “todo” compreendido como “a parte do todo”, como diria Viveiros de Castro (Lima 2006: 87), semelhante a

20 Assim refuta-se argumentos de Joanna Overing sobre os A’uwẽ-Xavante como agressivos e orientados por um sistema de dominação masculina e etária (1989), equivalendo-os a uma “bride service society” nos termos de Collier e Rosaldo (1981), o que também é inadequado.

uma “continuidade genealógica (ou consubstancialidade) entre ‘sobrenatural’, ‘natural’ e ‘seres humanos’”, num “sistema universal de homologias diferenciais” em que “as relações lógicas entre os vários planos do cosmos não são simplesmente metafóricas, nem mesmo meramente metonímicas”, mas de “sinédoque” (Sahlins 1990 [1985]: 114)²¹. O que se assemelha à referência que Mauss credita a Frazer quanto ao encadeamento de contágios miméticos: “A parte está para o todo assim como a imagem para a coisa representada” (Mauss 2003: 50).

Na etnologia do Brasil Central, essa relação entre tropos e rede sociocósmica aparece no que Terence Turner (1991) sugeriu para os Kayapó: certos ritos são a atualização de uma sinédoque, uma visão do todo. Neles, parte dos Kayapó (em posse de certos nomes especiais) manifesta a capacidade máxima de humanização, de tornar-se antepassado e tornar-se outro. Fatos semelhantes ocorrem entre os A'uwẽ-Xavante, porém não apenas os ritos mas toda a engrenagem corporal das classes de idade opera como sinédoque, a parte do fato sociocósmico total concebida no *jogo dos grupos*. Mas se para os Kayapó, segundo Turner, o ritual efetivaria a junção de dois mundos separados (assim como para Lévi-Strauss em O Homem Nu), para os A'uwẽ-Xavante, no que concerne as classes de idade, ele não só junta como também separa, já que elas distinguem o humano do não-humano (ou quase humano) num contínuo de corpo, pessoa, vida: *dahõiba*.

A'uwẽ uptabi

A figura da sinédoque serve também à noção de *a'uwẽ uptabi*, gente propriamente dita, tentativa de englobamento hierárquico²², parte que se quer mais totalizante que as outras.

A relação entre o *jogo dos grupos* e a condição de *a'uwẽ uptabi* é sugerida pelos A'uwẽ-Xavante quando afirmam, por exemplo, que os cachorros e os *waradzu* (não-indígenas), diferentemente da *gente mesmo (a'uwẽ uptabi)*, não têm classes de idade. O pararentesco é humanizante, mas o parentesco jamais é descartado: fundamenta uma segunda distinção interna aos A'uwẽ-Xavante, traçada por alguns, utilizando-se do mesmo idioma da humanização. Segundo estes alguns, *a'uwẽ uptabi* não seriam todos os A'uwẽ-Xavante, como afirma a maioria, mas sim os membros de certas *linhagens* (suas

21 Mas há diferenças entre a rede sociocósmica polinésia e a a'uwẽ-xavante. Se no Havaí a mitologia se apresentava genealógicamente e a prática do parentesco, performativa, apropriava-se desta genealogia adaptando o passado às vicissitudes do presente, o caso a'uwẽ-xavante mistura genealogia e performatividade tanto na mitologia quanto no parentesco (Falleiros 2012: 152-155, 180-186, 195).

22 Referência a Louis Dumont (1966), mas, sobretudo, a Lévi-Strauss (1944 e 1975 [1958]), que mostra como há tanta assimetria na reciprocidade quanto reciprocidade na assimetria, em relações diamétricas que se tornam concêntricas e vice-versa.

próprias), de ambas as metades exogâmicas, casando entre si há gerações. São grandes guerreiros pacificadores²³, grandes predadores, *acolhedores* de gentes, de cativos adotivos (seguidores): grandes englobadores.

De todo modo, esses cortes antagônicos - parentesco e paraparentesco - ao tentarem encerrar cada qual a “parte do todo”, impedem a totalização. Cortes que impedem que o contágio mimético se espalhe pelo enredamento corporal tal qual se espalharia se a eficácia simbólica fosse total.

*

O nome *A'uwẽ Uptabi* foi traduzido por Giaccaria & Heide (1972) como “povo autêntico”, como se fosse um etnônimo, incluindo toda a população chamada pelos não-indígenas de “Xavante”²⁴ e que assim também costuma se auto-denominar em suas relações com os *waradzu* e outros povos. Aliás, aqueles que não manejam tão bem o Português muitas vezes usam o termo “Xavante” como correlato a “indígena”. Nas mito-histórias, para se diferenciar de outros indígenas, os *A'uwẽ-Xavante* se hétero-denominavam *Waradzu 'Rãiprére*, “estrangeiros da cabeça avermelhada”, uma referência a suas pinturas distintivas.

A'uwẽ tem na idéia de gente sua tradução mais aproximada e *a'uwẽ uptabi* quer dizer algo como gente mesmo, gente propriamente dita. De modo que a opção pela falta ou pelo acréscimo do qualificativo *uptabi* é relativa, relacional, dependendo de quem fala e com quem se fala. Assim, *a'uwẽ* pode englobar, de acordo com a situação e a enunciação, outros povos indígenas - aqueles para quem os *A'uwẽ-Xavante* seriam *Waradzu 'Rãiprére* - e até mesmo os não-indígenas²⁵.

23 Estão ligados ao cargo do *'Wamarĩtede'wa*, sonhador magnificado. Todos os *a'uwẽ-xavante* são capazes de sonhar, mas este tem maior poder premonitório. Ligados também ao seu correlato, *'Wamarĩdzubtede'wa*, responsável pelas cerimônias de pacificação em caso de conflitos internos à aldeia. Guerreiros pacificadores: a relação entre guerra e pacificação é feita pelos *a'uwẽ-xavante* quando dizem que **pacificaram a região lutando contra os inimigos** que lá habitavam, capturando alguns deles, sobretudo crianças, na sua rede de aparentamento.

24 O termo “Xavante” tem uma origem colonial remota (Ravagnani 1978), quando abrangia uma série imprecisa de povos. Segundo Maybury-Lewis, o nome “Xavante” “era aplicado indiscriminadamente a diversas tribos do cerrado”, e acabou restrito a três grupos, os Oti-Xavante (localizados em SP), os Ofaié (Opaié)-Xavante (localizados no MS) e os “Akuen-Xavante”. A alcunha Akuen aplicada aos “Xavante” é um termo que indica tanto os Xerente quanto os “Xavante”, sendo originário do Xerente “para se referir à sua língua e como autodenominação” – “O correspondente Xavante [...] é *A'uwẽ*” (Maybury-Lewis 1984: 40). Como equivocação controlada, opto por “*A'uwẽ-Xavante*”.

25 Como nas histórias de Sereburã e outros narradores *a'uwẽ-xavante* (1998), quando reconhecem surpresos que *waradzu* é gente também, assim como experimentou Estevão Fernandes em sua etnografia (2002). Apesar da centralidade da humanidade como característica *a'uwẽ-xavante*, o ponto de referência da humanização situa-se, da perspectiva *a'uwẽ-xavante*, para além de si mesma, num devir, um vir a ser, um *virar* que pendula entre a alteridade e o antepassado. Portanto, falar em “autenticidade”, em “povo autêntico”, só vale se sua autenticidade levar em conta sua própria heterogeneidade, orientada pela captura de poderes cuja origem está sempre além de si.

Posta esta lei de relatividade geral, atente-se agora para **dois sentidos** particulares de *A'uwẽ uptabi*. De acordo com a primeira acepção, a maioria dos que ouvi disseram-me que *a'uwẽ uptabi* é o povo *Xavante* como um todo, diferente de outros povos indígenas (que também seriam *a'uwẽ*). Nesse sentido, *a'uwẽ uptabi* são tanto aqueles que de fato seguem as tradições dos antepassados quanto aqueles que não se perdem no modo de vida não-índio, *Waradzu*. A ênfase na relação com os antepassados foi apontada por Laura Graham ao mostrar como o líder Warodi e outros habitantes de Pimentel Barbosa realizaram a performance cerimonial de um sonho mítico afim de se identificarem com a “verdadeira” gente ancestral (Graham 2003 [1995]). Em outro trabalho, Graham (2005: 629) complementa sua afirmação, conectando-a à manutenção da “cultura” ou “modo de vida” – *dahöimanadzé*. Além das cerimônias, alguns marcadores desta diferença expressam-se em pinturas, cortes de cabelo etc.. Isto é, técnicas de transformação do corpo que fazem referência à origem e que levam “comunidades” rivais a reclamarem sua originalidade em relação a outras. Na terminologia de Maybury-Lewis (1984 [1967]), “facções” rivais podem defender sua anterioridade em relação a outras a partir dessas práticas, processos de humanização que fazem do “passado” um “reflexo do presente”, como diria Sztutman (2005: 97).

A partir da ideia de *Waradzu Rãiprére* vê-se o reconhecimento perspectivista de que outros povos indígenas também se considerariam a si mesmos como sendo “*a'uwẽ uptabi*” em relação aos demais, disseram-me os *A'uwẽ-Xavante*. Cada povo seria, em termos “etnocêntricos”, *a'uwẽ uptabi* conforme sua própria perspectiva. A garantia da originalidade – e superioridade – *A'uwẽ-Xavante* perante os demais *a'uwẽ* estaria na capacidade de pregar outras gentes, capturando delas seus saberes cerimoniais e potências.

Isso posto, a rivalidade ou expressão de superioridade pode dividir os próprios *A'uwẽ-Xavante* através de outro procedimento. Um procedimento que trata de uma reivindicação de outra **parte do todo** através de um englobamento hierárquico. Alguns *A'uwẽ-Xavante* consideram-se *a'uwẽ uptabi* a partir de certos princípios que lhes são peculiares, distinguindo-se dos demais *Xavante* segundo uma segunda acepção dos termos. Na terra indígena de Sangradouro me disseram, defendendo uma concepção especial de *a'uwẽ uptabi*, que esta não era simplesmente uma denominação genérica de todos os *A'uwẽ-Xavante* (conforme o contexto de enunciação), mas uma característica original de determinadas *linhagens* que possuiriam uma grande capacidade de pacificação e adoção de pessoas desgarradas de suas *famílias*. *Linhagens* virtuosas (generosas, respeitadoras) e que não fazem bruxaria. Para se saber qual *a'uwẽ-xavante* é *a'uwẽ uptabi* deve-se

pesquisar sua *descendência* – mesmo que suas conexões “genealógicas” sofram efeitos de encurtamento tanto temporal e vertical (antepassados distantes aproximam-se como *avós* ou *bisavós* nas narrativas) quanto espacial e horizontal (parentes distantes aproximam-se como parentes *uptabi* pelo convívio). Os *a’uwẽ uptabi* também se encontram entre seus afins, da metade exogâmica oposta, casando-se entre si *desde a origem*.

Note-se que o argumento destes *a’uwẽ uptabi* especiais é diferente daquele que ouvi daqueles próximos à perspectiva exposta por Graham – segundo os quais seriam *a’uwẽ uptabi* não necessariamente por pertencerem a *linhagens* específicas mas sim por não abandonarem o modo de vida *a’uwẽ-xavante* pelo modo de vida *waradzu*.

Acredito que tal divergência de discursos não seja apenas uma questão de ênfase em partes que se somam no mesmo tipo de argumento, mas tomadas de perspectivas diversas em relação à mesma estrutura relacional, uma enfatizando seu aspecto performativo e a outra seu aspecto prescritivo, como poderia dizer Sahlins (1990 [1985]).

Na perspectiva geral – a primeira acepção dos termos – o aspecto performativo do *a’uwẽ uptabi* prevalece sobre o prescritivo, com ênfase nos processos, técnicas e rituais. Mas ainda depende de uma performance do que é considerado prescrito, uma atualização de encadeamentos linhageiros, como fez Warodi ao ritualizar seu sonho.

Do outro ponto de vista, se o discurso dos *a’uwẽ uptabi* especiais privilegia a prescrição, todavia, pode-se entrar para uma *linhagem a’uwẽ uptabi* através da adoção. Neste caso o elemento prescritivo engloba o performativo, mas não o elimina. Uma das características principais alegada pelos partidários da acepção especial de *a’uwẽ uptabi* está em seu costume de *pegar, capturar, acolher (mrami)* estranhos, familiarizando-os. A relação com a origem é, no caso da adoção, performativa, mas depende de uma adesão a um caminho “genealógico” prescrito. Capturada viva, a pessoa participa de uma filiação putativa num longo processo de humanização.

Os *a’uwẽ uptabi* especiais reconhecem sua distinção em relação aos outros *A’uwẽ-Xavante* como de superioridade²⁶. Além de afirmarem que, antigamente (à diferença de hoje em dia), todos os *chefes* eram *a’uwẽ uptabi*, dizem também que se constituem como um *escalão superior*²⁷. O que está condicionado por sua capacidade magnificada de *pegar*

26 Hierarquia disputada, um “faccionalismo endêmico, onde as famílias extensas e seus líderes competem (historicamente) pela posse da perspectiva “total” da comunidade” (Viveiros de Castro 2011: 350). Reforçam-se, assim, semelhanças entre a cosmopolítica jê e a xinguana (confira Vanzolini 2011).

27 Ouvi dizerem que existem *xavantes* de *primeiro, segundo e terceiro escalão* – os mais altos sendo os *Wamarĩtede’wa* (sonhadores magnificados e pacificadores cerimoniais) e os mais baixos sendo os feiticeiros. Em sua própria língua, *a’uwẽ mreme*, contudo, não há terminologia para expressar tal distinção social. Quem a mim expressou-se nesses termos disse que **falava assim de modo a se tornar compreensível ao Waradzu**. É uma tradução selvagem: para estrangeiro ouvir, pensando como outro,

e *acolher*, predar e pacificar²⁸.

Da perspectiva destes *a'uwẽ uptabi* especiais, nem todos os A'uwẽ-Xavante podem estabelecer uma relação propriamente dita (*uptabi*) com a origem através da reiteração de sua herança linhageira, devendo aproximar-se daqueles que têm tal relação privilegiada, enfática, *uptabi*, com a origem. Dizem que quem não é *a'uwẽ uptabi* deve estar sempre junto dos *a'uwẽ uptabi*, seguindo-os. Uma questão de ênfase e grau em relação à “posição de sujeito” de uma perspectiva (Viveiros de Castro 1996)²⁹, metonímica, mas também oposição distintiva, de englobamento metafórico – sinédoque.

Tal sinédoque não é, contudo, aceita pelos excluídos dela. Segundo os *a'uwẽ uptabi* que se proclamam especiais, os demais A'uwẽ-Xavante lhes renegariam tal privilégio, invejando-os e lhes fazendo guerra. Para mim, os que conheciam tal distinção da qual estão excluídos, apenas desdenharam-na sem muitas delongas. E do ponto de vista de tantos outros há mero desconhecimento em relação a ela. Enfim, seja de má ou boa fé, percebe-se uma insubmissão à distinção. Estes insubmissos também se consideram *a'uwẽ uptabi*.

Por outro lado, pelo fato dos partidários da acepção especial se relacionarem demais com o estrangeiro – fonte de potência –, é compreensível que outros A'uwẽ-Xavante, ao dizerem-se a si mesmos *a'uwẽ uptabi*, acusem aos que se consideram especiais de *virarem Waradzu*, acusação que inverte o englobamento a seu favor. Contra isso, os especiais devem agir com generosidade, redistribuindo para os outros *a'uwẽ* as riquezas que capturam do exterior, num movimento semelhante àquele do chefe ameríndio tão debatido antes e depois da obra de Pierre Clastres (2003 [1974]), sobretudo considerando-se a tarefa de mediação (Lévi-Strauss 2009 [1955], 2004 [1964]) entre o humano (*a'uwẽ*) e o alheio,

uma equivocação controlada pelos indígenas.

28 Deve-se notar que Warodi, estudado por Graham (2003), assim como os especiais *a'uwẽ uptabi* de Sangradouro que ouvi, era membro de uma *linhagem* *Wamarĩtede'wa* (Maybury-Lewis 1984 [1967]) da terra indígena de Pimentel Barbosa, e sua magnificação a partir da cerimônia de seu sonho ligando sua *gente* aos antepassados mito-originais, também sugere uma busca por superioridade.

29 Ao falar em “perspectiva”, contudo, não se aplicam aqui todos os fundamentos e conseqüências do que Viveiros de Castro chamou de “perspectivismo ameríndio”. Face à ideia de que haveria várias “Naturezas” e apenas uma “Cultura”, os A'uwẽ-Xavante reconhecem nas diversas “naturezas” também “culturas”, confluindo o sentido de cultura ao de *habitus* e técnicas corporais. As relações entre gentes envolvem o reconhecimento de um “etnocentrismo” alheio, o que em outras paragens ameríndias está associado “ao fato de que muitos não-humanos são ‘animisticamente’ conceitualizados como humanos” (Viveiros de Castro 2002: 414). Há dúvida entre os A'uwẽ-Xavante a respeito da existência da ânima animal, algumas vezes admitindo que existiria somente da perspectiva humana da pessoa que sonha com tais animais - sempre em sua forma animal, não humanóide, ao contrário do que ocorre no “perspectivismo ameríndio” de Viveiros de Castro (Falleiros 2012: 280-288). Em trabalhos posteriores, sugeri uma apreciação topológica do perspectivismo a'uwẽ-xavante mais próxima de propostas de Tânia Stolze Lima (Falleiros 2016).

exercendo para os humanos a captura do que lhes é exterior. O que inclui minha própria captura cativado como seguidor, danhimidzama, num processo jamais saldado de virar gente, virar índio, datsi'a'uwẽ. O dito grau máximo de autenticidade a'uwẽ uptabi está no ponto de encontro potencial entre relações interiores e exteriores, como entre o dentro e o fora de uma “garrafa de Klein”.

*

Havendo um contraste assimétrico englobante a partir de uma categoria de exclusividade como a de *a'uwẽ uptabi*, a noção de “englobamento do contrário” cabe como transformação de uma oposição diametral numa oposição concêntrica (Lévi-Strauss 1975[1958]). A diferença de cada parte a respeito da relação com a origem é afetada por uma diferença inclusiva e de escala, escalar como a pessoa magnificada repensada por Sztutman (2005) e Fausto (2008). Os *a'uwẽ uptabi* especiais apresentam-se como donos máximos da humanização. Fausto associa às relações com a origem e com a magnificação o poder de adoção. O adotado é aqui um contrário extremo, englobado a partir de uma efetiva incorporação substancial e parescencial (Maia Andrade 2007). Enfim, os *a'uwẽ uptabi* especiais são *linhagens* magnificadas, posição semelhante à do “chefe ameríndio”. Uma magnificação fundada na sinédoque.

O concentrismo, todavia, não é a única perspectiva possível nesta relação, e a oposição diametral se mantém defesa e orgulhosa, afirmando a igualdade *uptabi* da humanidade *a'uwẽ*. Há uma instabilidade contínua entre os modos de tornar-se gente, relacionada a dois polos que quase se tocam: o antepassado (para além da gente) e o estrangeiro (*waradzu*), limite de potência e perigo.

Considerações finais

A noção de rede ou enredamento, mastigada pelo pensamento incorporado *a'uwẽ*-xavante com a culinária maussiana composta de raízes ameríndias, aparece como cadeia de contágios miméticos associada ao tropo cibernético e antropofágico da alimentação, da digestão e dos “modos à mesa”, modos de transmissão de alimentos, que envolvem corpos ou pessoas – *dahõiba* – as mais diversas, nem todas elas atualizadas como gente – *a'uwẽ* – ou gente mesmo – *a'uwẽ uptabi*. A potencial humanização de todos os *dahõiba* envolvidos, o contágio mimético total, a eficácia simbólica total, é evitada a partir de cortes traçados não só pelo parentesco mas também pelo jogo do paraparentesco, reflexão incorporada e esquemática sobre o parentesco e continuação transformada deste, que também não se submete totalmente ao paraparentesco e pode afirmar suas próprias concepções de humanização.

Além disso, cabe considerar a alma – dahõiba uptabi – como personificação hologramática e sinédoque do corpo – dahõiba –, assim como o paraparentesco está para o parentesco e como a'uwẽ uptabi está para a'uwẽ. A alma só é mais corpo que o corpo ao se manifestar fora dele, assim como o paraparentesco é exterior ao parentesco e o a'uwẽ uptabi corre o risco de virar waradzu. Aqui a alma não é exatamente um fato sociocósmico universal, ainda que total. Já a carne de caça constitui o corpo ao ser comida e pode substituí-lo quando ainda está fora dele (antes comida), complemento alimentar da alma.

Finalmente, o apelo a clássicos da etnologia é uma retroalimentação das potências de um antigo diálogo. As obras de Mauss, Lévi-Strauss, Clastres, Maybury-Lewis e Lopes da Silva, dentre outras, apresentam termos de um diálogo que aqui é retomado como resposta aos termos “nativos” suscitados por suas perguntas, retroalimentando a Antropologia contemporânea. Potencial encontro entre o devir outro e o retorno às origens, mimetizando o modelo indígena no modelo da Antropologia, sua seguidora.

Referências

- ALMEIDA, Mauro W. B. 1999. “Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura em Lévi-Strauss”. *Revista da Antropologia*, 41(1-2): 163-198.
- AYTAI, Desidério. 1985. *O mundo sonoro Xavante. Coleção Museu Paulista (Etnologia)*, 5. São Paulo: USP.
- _____. 1999. “A música como veículo de comunicação com o mundo paralelo”. In: S. Carvalho et alii., *Rituais indígenas brasileiros*. São Paulo: CPA.
- CARRARA, Eduardo. 2010. *Metamorfose A'uwe (Xavante): o álcool e o devir do sentimento coletivo*. Tese de doutorado. PEPG em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- CEREDA GOMIDE, Maria Lúcia. 2008. *Mãrãñã Bödödi – a territorialidade Xavante nos caminhos do Ró*. Tese de doutorado. PPGGS, Universidade de São Paulo.
- CERQUEIRA, Camila Gauditano de 2010. *Zõomo'ri: a construção da pessoa e a produção de gênero na concepção Xavante*. Wederã, Pimentel Barbosa, Etenhiritipá. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- CLASTRES, Pierre. 1968. “Entre o silêncio e o diálogo”. In: *Lévi-Strauss - L'arc*. São Paulo: Documentos.
- _____. 2003 [1974]. *A sociedade contra o Estado*. Cosac & Naify: São Paulo.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. 2002. *O Traço e o Círculo – O Conceito de Parentesco entre os Jê e seus Antropólogos*. Tese de doutorado. PPGAS Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- _____. 2004. “Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira”. *Mana*,

10(1): 25-60.

COLLIER & ROSALDO. 1981. "Politics and gender in simple societies". In: S. Ortner e H. Whitehead (orgs.), *Sexual Meanings: the cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.

CSORDAS, Thomas. 1990. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology". *Ethos*, 18(1): 5-47.

DUMONT, Louis. 1966. *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*. Paris: Gallimard.

EID, Arthur S.; RUPAWÊ; SEREZABDI; SEREBURÃ SERENHIMIRÃMI; HIPRU; SUPRETAPRÃ, Paulo; PREPÊ, Azevedo. 2002. *Romhõsi'wa – Os Senhores da Criação do Mundo Xavante – Fundamentos Primeiros Para Uma Antropologia Espiritual*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade Estadual de Campinas.

FALLEIROS, Guilherme Lavinias Jardim. 2006. *A dádiva e o círculo – um ensaio sobre reciprocidade a'uwẽ-xavante*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade de São Paulo.

_____. 2010. "Casas, corpos, nomes e outras dádivas – hipóteses sobre reciprocidade e tradição a'uwẽ-xavante". In: R. S. Amado (org.), *Estudos em línguas e culturas Macro-Jê*. São Paulo: Paulistana.

_____. 2012. *Datsi'a'uwẽdzé – Vir a ser e não ser gente no Brasil Central*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.

_____. 2016. "Dialética perspectivista anarcoindígena". *Cadernos de Campo*, 25(25): 107-130.

FAUSTO, Carlos. 2002. "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo no Amazonia". *Mana*, 8(2): 7-44.

_____. 2008. "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *Mana* 14(2): 329-366.

FERNANDES, Estevão Rafael. 2002. *E Tserebutuwẽ criou o branco – Perspectivas xavantes sobre o contato*. Monografia de graduação. DAN, Universidade de Brasília.

_____. 2005. *Entre Narrativas, Estratégias e Performances: incursões Xavantes à Funai*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade de Brasília.

GIACCARIA, Bartolomeu; HEIDE, Adalberto. 1972. *Xavante – Auwẽ Uptabi: Povo Autêntico*. São Paulo: Editorial Dom Bosco.

_____. 1975a. *Jerônimo Xavante Conta*. São Paulo: Editorial Dom Bosco.

_____. 1975b. *Jerônimo Xavante Sonha*. São Paulo: Editorial Dom Bosco.

GOLDMAN, Márcio. 1999. "Lévi-Strauss e os sentidos da história". *Revista de Antropologia*, 42(1/2): 223-238.

GRAHAM, Laura R. 2003 [1995]. *Performing Dreams. Discourses of Immortality among the Xavante of Central Brazil*. Austin: University of Texas Press.

_____. 2005. "Image and instrumentality in a Xavante politics of existential recognition:

The public outreach work of Etenhiritipa Pimentel Barbosa". *American Ethnologist*, 32(4): 622-641.

GREGORY, C. A. 1982. *Gifts and Commodities, Studies in Political Economy*. London: Academic Press.

INGOLD, Tim. 2006 [2000]. *The Perception of the Environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. London and New York: Routledge.

_____. 2007. *Lines: a brief history*. London: Routledge.

LACHNITT, Georg. 2003. *Romnhitsi'ubumro a'uwẽ mreme = waradzu mreme – Dicionário xavante = português*. Campo Grande: UCDB Editora.

_____. 2004. *Romnhitsi'ubumro waradzu mreme = a'uwẽ mreme – Dicionário português = xavante*. Campo Grande. UCDB Editora.

LAKOFF, George; MARK, Johnson. 1999. *Philosophy in the Flesh*. New York: Basic Books.

_____. 2002 [1980]. *Metáforas da vida cotidiana*. São Paulo: Mercado das Letras.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1944. "Reciprocity and Hierarchy". *American Anthropologist*, 46(2): 266-268.

_____. 1976 [1949]. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. São Paulo: EDUSP.

_____. 2009 [1955]. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. 1975 [1958]. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. 1976 [1962]. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Ed. Nacional.

_____. 2004 [1964]. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2006 [1968]. *A origem dos modos à mesa*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2011 [1971]. *O homem nu*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 1986 [1985]. *Minhas Palavras*. Rio de Janeiro: Brasiliense.

LÉVI-STRAUS, Claude; ERIBON, Didier. 2005 [1988]. *De perto e de longe*. São Paulo: Cosac Naify.

LIMA, Tânia Stolze. 2006. *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora UNESP, Instituto Socioambiental e NUTI.

LOPES DA SILVA, Aracy. 1986 [1980]. *Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo: FFLCH/USP.

_____. 1983. "Xavante: casa - aldeia - chão - terra - vida". In: S. N. Caiuby (org.), *Habitações indígenas*. São Paulo: Nobel, Edusp.

_____. 1984. "A Expressão Mítica da Vivência Histórica: Tempo e Espaço na Construção da Identidade Xavante". *Anuário Antropológico*, 1982. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 200-213.

_____. 1992. "Dois séculos e meio de história Xavante". In: M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras.

_____. 1999. "Uma 'antropologia da educação' no Brasil? Reflexões a partir da escolarização indígena". *Olhar*, 1(1): 96-102.

MAIA ANDRADE, Ugo. 2007. *O real que não é visto. Xamanismo e relação no baixo Oiapoque*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.

MAUSS, Marcel. 2003 [1904]. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

MAYBURY-LEWIS, David. 1984 [1967]. *A Sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora.

_____. 1979. *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.

_____. 1990. *O selvagem e o inocente*, Campinas: Editora Unicamp.

MEDEIROS, Sérgio Luiz Rodrigues. 1990. *O dono dos sonhos (Um estudo das narrativas do índio xavante Jerônimo Tsawe)*. Dissertação de mestrado. PPG-TLLC, Universidade de São Paulo.

MELATTI, Julio Cezar. 1979. "The Relationship System of the Krahó". In: D. Maybury-Lewis (ed.), *Dialectical Societies: The Ge and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.

MENDONÇA COELHO, Maria Helena de. 2000. *O Poder no Mito (As Relações de Poder na Sociedade Xavante, Analisadas através dos Mitos)*. Tese de Doutorado. PMD-PS, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

MENEZES, Claudia de. 1984. *Missionários e Índios em Mato Grosso (os Xavante da Reserva São Marcos)*. Dissertação de Mestrado. FFLCH, Universidade de São Paulo.

OLIVEIRA, Ester. 2011. *Danhõno: Iniciação dos adolescentes A'uwê-Xavante*. Monografia de graduação. DAN, Universidade de Brasília.

OVERING, Joanna. 1989. "Styles of Manhood: An Amazonian Contrast in Tranquility and Violence". In: S. Howell & R. Willis (eds.). *Societies at Peace: Anthropological Perspectives*. London: Routledge. pp.79-99.

PAULA, Luís Roberto de. 2007. *Travessias – Um estudo sobre a dinâmica sócio-espacial xavante*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2015. *Festa e guerra*. São Paulo. Tese de livre-docência. DA-USP, Universidade de São Paulo.

POLO MÜLLER, Regina. 1976. *A Pintura do Corpo e os ornamentos Xavante: Arte Visual e Comunicação Social*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Estadual de Campinas.

RAMIRES, Marcos de Miranda. 2015. *Datsina damro: um estudo do casamento entre os Xavante de Marãiwatsédé*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal do Amazonas.

RAVAGNANI, Oswaldo Martins 1978. *A experiência Xavante com o mundo dos brancos*. Tese de Doutorado. FESPSP, Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo.

'RENHE'Ê, Bernardina. 2010. *A Influência Cultural na Alimentação do Povo Xavante*. Monografia de pós-graduação. Faculdade Indígena Intercultural. Especialização em Educação Escolar Indígena, Universidade Estadual do Mato Grosso.

ROSA BUENO, Inês. 1998. *Fogo cruzado: práticas de cura xavantes frente à sociedade "waradzu"*. Dissertação de mestrado. PPGAS, Universidade de São Paulo.

SAHLINS, Marshall. 1990 [1985]. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

SEEGER, Anthony. 1980. *Os Índios e Nós*. Rio de Janeiro: Editora Campus.

_____. 1981. *Nature and Society in Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2-19.

SEREBURÃ; HIPRU; RUPAWE; SEREZABDI; SEREÑIMIRÃMI. 1998. *Wamreme Za'ra-Nossa palavra: mito e história do povo Xavante*. São Paulo: SENAC.

SPAOLONSE, Marcelo Barbosa. 2006. *Uma "tradição" em performance: corporalidade, expressividade e intercontextualidade num rito de iniciação social entre os Xavante de Sangradouro*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina.

STRATHERN, Marilyn. 1996. "Cutting the Network." *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2: 517-535.

SZTUTMAN, Renato. 2005. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.

_____. 2006. "De nomes e marcas: sobre a grandeza do guerreiro selvagem". In : *XXX Reunião da ANPOCS*, Caxambu: 1-27.

TAYLOR, Anne-Christine. 2000. "Le sexe de la proie – Représentations jíbaro du lien de parenté". *L'Homme*, 154/155: 309-334.

TURNER, Terence. 1991. "'We Are Parrots, Twins Are Birds': Play of Tropes as Operational Structure". In: J. W. Fernandez (org.), *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford: Stanford University Press. pp. 121-158.

VANZOLINI, Marina. 2011. "Eleições na aldeia ou o Alto Xingu contra o Estado?". *Anuário Antropológico*, 36(1): 31-54.

VIANNA, Fernando. 2001. *A bola, os "brancos" e as toras: futebol para índios xavantes*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade de São Paulo.

_____. 2008. *Boleiros do cerrado – índios xavantes e o futebol*. São Paulo: Annablume

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1993. "Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidiano Amazônico". In: M. Carneiro da Cunha & E. Viveiros de Castro (orgs.), *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII/USP.

- _____. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", *Mana*, 2(2): 115-144.
- _____. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2006. "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de Campo*, 14(14): 319-338.
- _____. 2011. "Pós-fácio". In: P. Clastres, *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify.
- WAGNER, Roy. 1974. "Are There Social Groups in the New Guinea Highlands?". In: M. J. Leaf (ed.), *Frontiers of Anthropology*. New York: Van Nostrand.
- _____. 1991. "The fractal person". In: M. Godelier & M. Strathern (orgs.), *Big men and great men: personification of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WELCH, James R. 2010. "Hierarchy, symmetry and the xavante spiritual life cycle". *Horizontes Antropológicos*, 16(34): 235-260.
- WIENER, Norbert. 1948. *Cybernetics: or the control and communication in the animal and the machine*. Cambridge: MIT Press.
- _____. 1968 [1950]. *Cibernética e sociedade – o uso humano de seres humanos*. São Paulo: Cultrix.

Recebido em: 16 de junho de 2019.

Aceito em: 25 de outubro de 2019.