



Anuário Antropológico

E-ISSN: 2357-738X

revista.anuario.antropologico@gmail.com

Universidade de Brasília

Brasil

Vanzolini, Marina

Eleições na aldeia ou o Alto Xingu contra o Estado?

Anuário Antropológico, vol. 36, núm. 1, 2011, pp. 31-54

Universidade de Brasília

Brasília, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=599866438002>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Eleições na aldeia ou o Alto Xingu contra o Estado?*

Marina Vanzolini
Museu Nacional/UFRJ

Em outubro de 2008, três indígenas concorreram ao cargo de vereador do município de Gaúcha do Norte, ao qual pertencem todas as aldeias localizadas ao longo do rio Curisevo e aquelas em torno do Posto Indígena Leonardo Villas-Boas, base da Funai que atende à região do Alto Xingu. Nessa época, os próprios políticos não índios que visitavam as aldeias em campanha diziam que os xinguanos representavam cerca de um terço dos eleitores do município, com grandes chances, portanto, de elegerem seus próprios vereadores. Dos três candidatos indígenas, um era chefe de aldeia, outro era o filho mais velho do chefe de uma aldeia vizinha, e o último, mais jovem que seus concorrentes, filho do irmão do chefe de uma terceira aldeia. Nesse contexto, o resultado das eleições foi surpreendente: apenas um dos candidatos indígenas conseguiu se eleger. O que se segue é uma tentativa de conferir inteligibilidade a este episódio e apreender o que ele revela sobre a chefia xinguana. É preciso antes notar que, centrado na etnografia de um grupo específico – os Aweti (tupi xinguanos)¹ – este trabalho não poderia dar conta de um ponto de vista genericamente “xinguano” sobre o tema em questão. Todas as reflexões aqui propostas devem ser entendidas, portanto, a partir de sua estreita relação com algumas versões aweti sobre a vida política xinguana, por exemplo, as especulações que circulavam na aldeia em 2008 sobre o porquê de, naquele ano, os xinguanos não terem aproveitado a chance de fortalecer sua participação no Poder Legislativo municipal.

Alto Xingu é o nome pelo qual é conhecido o *sistema multilíngue* que ocupa a região dos formadores do rio Xingu, no Planalto Central do Brasil (MT),² e que conforma uma unidade cultural reconhecida pelos habitantes da região como uma comunidade de limites razoavelmente bem definidos (o que não significa dizer *fechados* ou *estáveis*). Os povos falantes de línguas aruaque, caribe e tupi, que participam desse sistema, bem como um povo de língua isolada, os Trumai, foram encontrados em fins do século XIX por Von den Steinen (1940[1894]) em situação bastante similar à que conhecemos atualmente.³ Segundo as pesquisas arqueológicas empreendidas por Michael Heckenberger (1996, 2005), a região foi ocupada inicialmente pelos povos Aruaque e Caribe, em período anterior à primeira metade



do século XVIII. O padrão habitacional aruaque, de aldeias circulares, teria sido adotado pelos contingentes caribe e, a partir de fins do mesmo século, por grupos tupi vindos tanto do norte quanto do sul (este último sendo o caso dos Aweti), bem como pelos Trumai. Confirmando os dados arqueológicos, as histórias locais registram a transformação em *xinguano* como um processo de conformação gradual a certos padrões de vida atuais. Segundo tais relatos, o aspecto determinante dessa transformação foi a adoção de um *ethos* pacifista na relação com os demais povos xinguanos e, ao lado disso, a participação em redes de reciprocidade de serviços ceremoniais e troca de objetos frequentemente associados a especialidades produtivas.

Em meados do século XX, período em que as epidemias de catapora e sarampo, que se seguiram à intensificação do contato, levaram a uma enorme perda populacional na região, cada contingente étnico-lingüístico xinguano correspondia em geral a um grupo local. Este quadro foi consideravelmente alterado nas últimas décadas com a recuperação populacional. Mas enquanto algumas aldeias chegam a reunir mais de 400 habitantes, observa-se, na última década, um processo de multiplicação de grupos locais a partir de fissões quase sempre motivadas por casos de feitiçaria. Tal cenário poderia indicar que, se há uma tendência persistente de centralização da política xinguana, como sugere, por exemplo, Heckenberger (2005), ela seria constantemente abortada por dinâmicas de fragmentação. A hipótese deste trabalho é que tais dinâmicas são inerentes ao sistema político local, ainda que sejam certamente afetadas por eventos importantes na história desses povos, como a introdução massiva, a partir de meados do século passado, de bens industrializados. Se tal hipótese é verdadeira, a engrenagem de tais vetores centrífugos poderia também nos permitir entender o episódio das eleições municipais de 2008.

Antes de retornarmos às necessárias explicações sobre a estrutura e o modo de funcionamento da chefia xinguana, um comentário sobre a obra de Pierre Clastres nos levará a considerar a pertinência de algumas ideias deste autor para a análise do caso em questão. A evocação não é fortuita: a vida política do Alto Xingu apresenta um grau de institucionalização da liderança que a distingue no cenário amazônico, e não só parece contradizer muito do que havia imaginado Clastres, como tem sido usada como argumento de críticas à ideia por ele lançada de que as sociedades ameríndias seriam *contra o Estado*. Assim, discussões sobre a pertinência de sua tese, que podem parecer antigas e fora de moda, são na verdade periodicamente renovadas por pesquisas frequentemente baseadas em estudos arqueológicos (ou interpretações novas sobre descobertas arqueológicas antigas), que apontam para a existência, antes da colonização, de organizações políticas de grande extensão, com estruturas de poder centralizadoras, sendo um dos casos em evidência o Alto Xingu (ver Sztutman, 2005, para uma análise cuidadosa do discurso sobre a “com-

plexidade perdida” das sociedades amazônicas). Se, por um lado, essas pesquisas desmentem a tese dos impeditivos ecológicos ao “desenvolvimento” na Amazônia – tese que Clastres também recusa – colocam em cheque, por outro lado, as ideias do autor sobre a existência de um princípio sociológico antiestatal operante entre os povos amazônicos. Ora, os materiais apresentados no presente artigo podem colocar, por sua vez, esse questionamento em questão, pois é justamente enquanto indícios da existência de um tal princípio antiestatal que entendo alguns episódios da vida política xinguana.

Será preciso, no entanto, determinar a forma e o conteúdo assumidos pelas dinâmicas *contra o Estado* no caso em questão, as quais não necessariamente coincidem com o que fora imaginado por Clastres ou, sobretudo, por alguns de seus leitores. Como se verá, os dados aweti apontam para o fato de que a ausência de uma estabilização maior do poder político entre os xinguanos não resulta do consenso em torno de um desejo comum de liberdade, como imaginariamo adotando certa leitura da obra de Clastres, mas de um constante dissenso e da ausência da noção de “bem comum”. Apontam também para a existência de processos de mútua constituição entre chefe e sociedade, nos quais o aumento do poder do chefe contraproduz uma comunidade suficientemente unida para controlá-lo.

A sociedade – e outras entidades – contra o Estado

Quase tão antiga quanto os próprios trabalhos de Clastres é a crítica que o acusa de reificar a *sociedade*, ator principal da política *contra o Estado* que ele identifica nos mundos “primitivos”. Um dos pontos que talvez conduzam a uma leitura equivocada de sua obra é que, se aparece por vezes como correspondente a uma lógica ou sociológica nativa, o termo *sociedade* se confunde, em muitas ocasiões, com *comunidade* ou *grupo local*.⁴ Assim, ao apresentar sua teoria sobre a positividade da guerra em “Arqueologia da violência” (2004[1977]), Clastres afirma que a sociedade primitiva – no sentido dos povos que vivem sob a lógica social primitiva, a saber, a lógica da negação da divisão social entre dominantes e dominados – só pode existir na medida em que a sociedade – agora no sentido de comunidade local – afirme sua unidade interna em oposição a outras sociedades das quais se diferencia. O desejo de autonomia e a recusa à submissão estariam assim inextricavelmente ligados à afirmação de um Nós coletivo que se confunde com a afirmação da comunidade local: “Para poder se pensar como um Nós, é preciso que a sociedade seja ao mesmo tempo indivisa (una) e independente (totalidade): *a indivisão interna e a oposição externa se conjugam, uma é condição da outra*” (idem:266, grifos meus). À primeira vista, pois, têm-se a impressão de que o desejo de autonomia, essência da lógica centrífuga que rege a sociológica primitiva, só pode operar *para fora* da



comunidade. O fato de que ele pode por vezes incidir no grupo local é quase ignorado em “Arqueologia da Violência” – uma menção muito rápida é feita na nota 12 (idem:265) – e a constituição dessa sociedade/comunidade coesa, indivisa, homogênea, reunida num esforço *contra o Estado*, resta inexplorada.

Tal impressão é desmentida, no entanto, por um trabalho muito anterior de Clastres, *Independência e exogamia*, publicado originalmente em 1963, 14 anos antes de “Arqueologia da violência”. Ali, o autor se empenha em desfazer a dupla imagem das “sociedades da Floresta” veiculada pelo *Handbook of South American Indians* (Steward, 1948), ao afirmar que elas não seriam nem autônomas, isto é, ligadas apenas pela relação *negativa* da guerra, nem internamente homogêneas, isto é, dadas por laços naturais como o parentesco, por exemplo. O fato de que o autor baseia sua argumentação sobre um erro etnográfico, a obrigatoriedade da exogamia de grupo local, não retira o mérito da tese (como notam Lima e Goldman, 2003), que traduz observações etnográficas extremamente difundidas: por um lado, o constante atravessamento dos grupos locais por clivagens internas; por outro, as inúmeras formas e os variados graus de aliança entre grupos locais.

Note-se que o antiestruturalismo de “Arqueologia da Violência” – a crítica feita por Clastres à leitura levi-sraussiana da guerra como fracasso da troca – não aparece com a mesma força em “Independência e exogamia”. Se neste texto a aliança matrimonial *entre grupos* é entendida como uma necessidade em si, condição de sua reprodução, enquanto a aliança guerreira surge como causa secundária, posteriormente a guerra assume uma função social central: somente para fazer a guerra, condição de sua autonomia, as sociedades ameríndias precisam fazer algumas alianças. Contudo, nessa transição de foco – que não corresponde exatamente a uma evolução temporal das ideias do autor, já que o problema da negação da chefia aparece em textos contemporâneos a “Independência e Exogamia” – o problema da constituição dos grupos locais, e logo aquele das suas diferenças internas, sai de foco; e se a guerra deixa de ser negativa e passa a ser pura positividade, instituinte de uma sociedade que só pode existir plenamente em sua recusa à divisão hierárquica, da chefia é extraído todo o valor positivo – o chefe está lá apenas para que seu poder seja negado (Clastres, 2003[1962]; 2003[1974]). O que talvez torne esta última imagem pouco convincente é seu caráter teleológico.

Mas não seria possível pensar uma chefia que tem como uma de suas funções principais a pacificação interna e a estabilização do grupo local (como é o caso xinguano), a partir do ponto de vista dos *efeitos*⁵ centrífugos produzidos por seu modo particular de operação? Abandonar a teleologia das formulações de Clastres – o *ser-para* da sociedade – não implica necessariamente retirar das sociedades ou das culturas em questão aquilo que a obra de Clastres ajudou a lhes restituir, o direito

à *autodeterminação ontológica* (como define Viveiros de Castro, 2011). Não seria o caso de dizer, pois, que esta ou aquela sociedade ameríndia é vítima de uma “lógica do sistema” que lhes escapa e impede a consolidação da centralização política (ainda que invertendo o *telos*, isto seria voltar a Durkheim); deveríamos, antes, tentar determinar tanto onde está o vetor da dispersão *contra o Estado* quanto delinear os caminhos pelos quais ele trabalha.

Em uma passagem de *Independência e exogamia* (2003[1963]), na qual analisa o caráter dinâmico das unidades sociais “da Floresta”, Clastres sugere haver dois desdobramentos possíveis para a reunião de grupos locais de grande porte. Ao comparar o desenvolvimento histórico dos Tupi quinhentistas da costa brasileira com aquele das sociedades Aruaque e Chibcha da área circuncaribe, Clastres nota que, enquanto nestas últimas a concentração populacional conduziu ao enfraquecimento das distinções entre grupos locais, bem como àquelas entre famílias dentro dos grupos, em favor de uma progressiva diferenciação hierárquica sob uma estrutura de poder centralizada, entre os Tupi a proximidade teria conduzido, paradoxalmente, ao acirramento das diferenças horizontais entre as subunidades componentes de tais aglomerados (2004[1963]:88). A comparação sugere, em suma, que diferenciação horizontal – a oposição latente, sempre apenas temporariamente apaziguada pela presença dos chefes, entre os grupos pertencentes a uma unidade mais abrangente – e diferenciação vertical – ordenação do grupo em graus hierárquicos, numa estrutura concêntrica – podem coexistir, mas em disputa: a diferenciação horizontal impede a consolidação da diferenciação vertical e vice-versa.

As duas formas de diferenciação, horizontal e vertical, remetem à noção de *indivisão* na obra de Clastres. Deve-se antes de tudo esclarecer que o autor tem em mente a diferenciação vertical, hierárquica, e não horizontal, segmentar ou faccional. Mas o ponto a ressaltar é que a indivisão não implica necessariamente ausência de estruturas (posições, funções, meios de aquisição) de poder, se entendermos que ela reflete antes o resultado de certa dinâmica de tais estruturas. Sabemos que uma das críticas a Clastres, oriunda da literatura americanista, trata da sua incapacidade para divisar meios de distinção social associados à liderança e à formação de coletivos fora do âmbito da chefia representativa, ao passo que nos contextos ameríndios o xamanismo, arte das relações entre humanos e não humanos, forneceria o verdadeiro contexto de diferenciação social (cf. Descola, 1988 e Santos-Granero, 1993, para a elaboração da crítica; Sztutman, 2005, para um desenvolvimento do tema das relações entre chefia, xamanismo, e apreensão de potências não humanas; e Barcelos Neto, 2008, para o caso xinguano). Como mostra Sztutman em sua análise da chefia e do profetismo tupi quinhentista, contudo, a existência de mecanismos de captura de potência fora do *socius* e de instauração de diferenças hierár-



quicas não é incompatível com a operação de vetores que periodicamente (ainda que não obrigatoriamente) conjuram a cristalização de tais diferenças⁶ – o mesmo, aliás, apontara Clastres (2003[1963]) para os Tupi da costa.

A comparação entre os diferentes destinos dos povos circuncaribe e Tupi da costa nos permite uma nova leitura da relação entre “Independência e exogamia” e “Arquelogia da violência”: se, no segundo caso, o custo da retórica sobre *o ser da sociedade primitiva* é fazer esta aparecer como uma unidade estável e autoconstituída, o texto anterior revela que *o ser para a guerra* não se limita às relações entre grupos locais, mas os atravessa, justamente porque os antagonismos, antes que a guerra propriamente dita, provocam a constante destruição e recriação de fronteiras. Mais do que isso, a afirmação de um “Nós coletivo” parece ser não apenas a condição da “oposição externa”, *mas poderia ter também como efeito a criação de oposições internas* – que, por sua vez, podem dar impulso a dinâmicas de dissolução das diferenças horizontais, isto é, à reconstituição de uma unidade interna indiferenciada. Esse processo parece descrever bem algumas dinâmicas políticas do Alto Xingu atual, tais como a constante fragmentação de grupos locais, seguida de um desejo de reagrupamento. Poderia descrever também o jogo de identificação e diferenciação dos grupos linguísticos xinguanos (que só mantêm sua distintividade à custa de uma ativa produção de diferenças, como revela a etnografia da área (cf. Franchetto, 1986; Bastos, 1989; Figueiredo, 2010). Mas a própria instituição da chefia, como pretendo demonstrar a seguir, segue uma dinâmica similar: a identificação entre chefe e grupo, fundamento da atividade representativa do chefe, tende a produzir um movimento de diferenciação interno ao grupo – entre os familiares mais próximos do chefe e outros, por exemplo.

A saída do chefe

No mês que precedeu as eleições de 2008, a política passou a ser o tema dominante da vida aweti. Considerava-se que a escolha de um candidato era assunto público a ser decidido na praça central, e esperava-se que todos de um mesmo grupo local votassem de modo coeso. Comentava-se na aldeia, por exemplo, a respeito de outros grupos xinguanos: “O pessoal do Jaramy (povo caribe que vive à beira do rio Curisevo) vai votar em fulano”, “O pessoal do Leonardo (xinguanos de diversas aldeias que trabalham e moram no Posto Indígena) vota em ciclano”. Em toda a região, contudo, como não deixavam de notar os Aweti, havia não poucas divergências internas em cada grupo local. Quanto aos Aweti, estes votaram, ou assim disseram, em bloco, com exceção da família do chefe, ligada ao candidato que não fora escolhido pelo resto do grupo.

Como disse, apenas um dos candidatos do Alto Xingu foi eleito. Dois aspectos –

segundo os relatos aweti – eram especialmente notáveis nesse contexto: primeiro, não poucos eleitores indígenas votaram em candidatos não indígenas; segundo, as aldeias que tinham seus chefes (ou filhos de chefes) como candidatos não votaram em seus próprios representantes. Tanto a votação em candidatos brancos quanto a rejeição dos candidatos locais eram explicadas entre os Aweti da mesma maneira: “o povo dele sabe que ele é ruim”.

As notícias que chegavam aos Aweti naquele período, e também o que se passou em sua própria aldeia, indicavam que as divergências intracomunitárias a respeito das eleições não apenas refletiam antagonismos anteriores ao pleito, como também suscitavam novas celeumas, a despeito de muitos comentarem que eleições eram “coisa de branco” em função das quais os índios não deveriam brigar entre si. Entre os Aweti, se nenhuma família votou no candidato apoiado pelo então chefe da aldeia, isto estava intimamente ligado ao fato de tal chefe estar sendo alvo de críticas de sovinice⁷ já há algum tempo. Este homem, por sua vez, interpretou como máximo despeito a escolha eleitoral dos demais aldeões, o que o levou a apressar uma cisão que vinha sendo ensaiada há pelo menos dois anos – poucos dias após o pleito, o chefe se mudou para criar um novo grupo local formado apenas por sua família extensa. Um comentário corrente na aldeia aweti, a respeito da gravidade deste fato, era que, ao contrário dos brancos, os índios não trocam de chefes, devem ter sempre o mesmo chefe. A saída de seu chefe, no entanto, não parecia ser entendida como uma novidade (influência das eleições, por exemplo) ou um problema de ordem moral, mas como solução necessária.

Seria tentador imaginar que os Aweti, revoltados com a incapacidade de seu chefe em mostrar-se tão generoso quanto gostariam, constituiam nesse episódio a imagem perfeita de uma *sociedade contra o Estado*. Tanto o consenso quase total dos habitantes da aldeia em relação ao seu candidato quanto a expulsão do chefe representativo deveriam ser vistos, no entanto, mais como resultado da ação de certas pessoas específicas – alguns chefes de família que mantinham estreitas relações de parentesco entre si – do que realizações de uma coletividade em uníssono. Os Aweti estavam continuamente reconfigurando as fronteiras de seus grupos locais em termos de alinhamentos como aqueles que haviam, simultaneamente, influenciado nas decisões eleitorais e sofrido influência desse processo. Um fator determinante para a saída definitiva do chefe foi, assim, que parte dos homens que o haviam apoiado por algum tempo havia se mudado da aldeia no período de sua expulsão. Outro aliado importante não apenas deixara então de sê-lo, como foi um dos opositores mais ativos no processo que levou à sua mudança após as eleições. O que demonstra a volatilidade das alianças faccionais, ou a composição instável das facções.

É preciso dizer que o chefe “deposto” havia sido também, em seu momento, um



chefe vindo de longe para assumir tal função, e não, como seria o ideal xinguano, alguém que sucedera imediatamente seu pai na mesma função. Este último, que fora realmente chefe dos Aweti num determinado período, havia se mudado da aldeia havia muito tempo, após o falecimento de sua esposa, provavelmente motivado por desentendimentos com os parentes dela. Seu filho, ainda criança naquela época, fora viver com os funcionários da FAB na antiga base aérea do Jacaré (dentro da área indígena), tendo mais tarde vivido em São Paulo, para depois casar-se com duas mulheres kamayurá, aldeia para a qual finalmente se mudou.

Os Aweti, no período imediatamente anterior à entrada desse novo chefe, tinham como representante um homem razoavelmente idoso que nunca aprendera a falar português, o que lhes parecia problemático. Pelo que contavam aqueles que haviam feito o convite ao chefe novo, ao saber que este vinha tendo problemas com seus afins, decidiram chamá-lo para viver entre eles como seu “chefe de branco”, enquanto o outro chefe permaneceria como “chefe da tradição”. Vale notar que muitos estudos sobre o Alto Xingu relatam a existência de dois tipos de líderes, um chefe tradicional e um “capitão”, ou “chefe de branco” (cf. Figueiredo, 2008, para uma síntese dessa literatura). Ao tempo de minha pesquisa entre os Aweti, contudo, a divisão era pouco operatória, pois de ambos os chefes era esperado que desempenhassem as tarefas e demonstrassem as qualidades e as habilidades genéricas de um “chefe” (termo a cuja definição voltarei abaixo). A repartição da chefia parece refletir, no mais, um modelo de liderança antigo: como comentarei adiante, os Aweti dizem que antigamente cada aldeia xinguana deveria ter quatro chefes homens, e quatro chefes mulheres.

Ainda que a trajetória daquele chefe aweti seja absolutamente *sui generis* no contexto regional, ela não deixa de revelar algo do campo de possibilidades da vida política xinguana atual. Ela também pode nos ajudar a esclarecer o sentido de alguns traços da chefia local, como a relação entre *status* herdado e desempenho do papel de chefe representativo, e a relação entre chefes e as coletividades nas quais eles atuam.

Ser e tornar-se morekwat: a questão da sucessão

O fato de que chefes xinguanos são idealmente sucedidos por seus filhos primogênitos foi tomado por alguns autores como indicativo da existência de um sistema de linhagens com transmissão de *status*, e logo da possibilidade de progressão desse sistema em direção à fixação de distinções sociais entre linhagens de chefes e não chefes (Dole, 1964, 1976; Heckenberger, 2005). Nos termos de Clastres, isto significaria que o Alto Xingu seria uma sociedade primitiva na iminência de tornar-se outra coisa. Nos termos de autores que defendem a tese da

existência de um sistema pré-estatal no Alto Xingu anterior à conquista, não se trataria de uma mudança de natureza do sistema, mas apenas de um desenvolvimento natural – como preconizam a tradição evolucionista e as teorias do parentesco que floresceram ligadas a esta – das linhagens às classes sociais.

Note-se, contudo, que desde meados do século XX a maioria dos autores dedicados à investigação dos sistemas de parentesco xinguanos revelou – como mais tarde se passou em grande parte da Amazônia (cf. Overing, 1977) – o seu caráter bastante flexível (Galvão, 1954; Basso, 1969). Este é um elemento crucial para esclarecer de que forma, em um sistema com transmissão hereditária da chefia, pode haver constantes questionamentos quanto ao *status* de pessoas que pleiteiam para si uma *posição* de liderança. O problema da descrição do sistema político xinguano como um sistema baseado em linhagens, no entanto, não parece ser apenas este, pois a própria natureza do que é transmitido entre avós, pais e filhos resta indeterminada. Antes de analisar este ponto, vejamos o sentido dos termos nativos geralmente traduzidos por “chefe” – *morekwat*, na língua aweti.

Alguns etnógrafos ressaltam que eles parecem designar mais uma categoria de pessoas com *status* hereditário do que uma posição ou cargo político. Viveiros de Castro (1977) nota que os Yawalapití referem-se ao processo de “ficar chefe” – no sentido de pertencimento a um estrato social distinto e não de representação política, ocupação de um ofício – como se fosse acessível a qualquer pessoa. Pelas etnografias de Basso (1969) e Barcelos Neto (2008), entendemos que no Alto Xingu nascer chefe, isto é, ser filho de um homem reconhecido como chefe, é condição necessária, mas não suficiente, para tornar-se chefe representativo, uma posição que requer o acúmulo de posições socialmente destacadas, e a confirmação ritual da distintividade (ver abaixo sobre *status* de dono). Contudo, não é fácil precisar o que significa exatamente ser, tornar-se ou confirmar-se como chefe.

Ao menos num grupo local tão pequeno como a aldeia Aweti, com apenas oito homens adultos ativos politicamente, não faz grande diferença o estatuto dos chefes de família no que diz respeito ao peso de suas opiniões nas decisões grupais. Cada um representa uma parcela igualmente significativa da população total da aldeia, e os Aweti dificilmente utilizam o termo *morekwat* para se referir a uma pessoa, a não ser que se esteja falando de uma atividade que ela desempenha, ou que se espera que desempenhe, ou seja, pouco importa na vida diária se um sujeito é *morekwat*, no sentido de um descendente de *morekwat*, ou não é. Se *morekwat* designa um tipo de gente, uma nobreza, isto não pode ser desvinculado das atividades e das atitudes que se espera de um *morekwat* na condição de representante de seu grupo. Para tornar-se *morekwat* é preciso já ser um pouco *morekwat*, idealmente via descendência paterna (mas o *status* herdado de um avô materno também será frequentemente



contabilizado), mas *ser morekwat* não significa muito sem a perspectiva de *tornar-se morekwat*, atuar como líder. Fora do contexto político, uma pessoa pode ser dita *morekwat* quando se deseja elogiar sua conduta – por falar pouco, por ser generosa, sábia etc., o que, por sua vez, torna a pessoa mais apta a angariar apoio e liderar atividades coletivas, como uma pescaria ou um ritual.

Uma série de atos rituais confirma a “eleição” de um homem para assumir a posição de *morekwat*. O momento em que um homem é investido de tal função é marcado por sua condução ao centro da aldeia por um coaldeão que, carregando-o pela mão, leva-o a sentar-se num banco zoomorfo geralmente representando o urubu de duas cabeças, dono do céu, objeto distintivo importante da liderança xinguana (hoje raro entre os Aweti). Segundo uma explicação que me foi dada por um Aweti, à qual retornarei abaixo, um homem é tornado chefe quando a comunidade faz para ele uma casa de chefe. Casas de chefe são maiores do que as comuns e possuem frisos decorados com motivos gráficos ao longo de todo o seu diâmetro interno; elas condensam assim o investimento do grupo na constituição da pessoa do chefe e espelham, idealmente, seu próprio corpo, que deve ser mais belo e forte que o dos demais pelo fato de ter ficado mais tempo na reclusão pubertária pela qual passa todo jovem xinguano. O ritual de eleição do representante da aldeia não deve ser dissociado, já se vê, de um investimento a longo prazo realizado pela família de um futuro chefe com o apoio da comunidade aldeã na fabricação física e moral de sua pessoa: um menino que passou pela cerimônia de furação de orelhas (*japipyj*) – patrocinada pela família, que provê o pagamento em alimentos aos participantes do ritual, e caros objetos ao furador de orelha do menino – é designado *morekwat mimo' ege put*,⁸ “*morekwat* feito”, o que nos leva de volta ao tema da transmissão linear desta condição.

Como disse, um ponto sempre enfatizado na literatura é que o *status* de chefe é transmitido apenas ou principalmente ao filho mais velho, cujos irmãos mais novos seriam menos ou “pouco chefes”, segundo um esquema gradativo (cf. Basso, 1969; Heckenberger, 2005). Entre os xinguanos, apenas por ocasião do nascimento do primeiro filho, o pai observa um regime alimentar bastante rígido, enquanto a mãe deve obedecer às mesmas restrições a cada novo período pós-parto. No entanto, esse regime específico tem por objetivo a preservação da saúde do próprio genitor; medidas profiláticas em prol da saúde da criança deveriam ser observadas para qualquer filho, o que mostra que a conexão com o genitor não enfraquece no que diz respeito ao compartilhamento de substância – ou à possibilidade de influência de pai para filho.

Por que então o primogênito teria prerrogativa na sucessão, ainda que esta não seja obrigatória? É provável que essa transmissão esteja ligada ao investimento no

processo de *fazer* uma criança, iniciado na gestação e continuado ao longo de toda a sua infância através da administração de ervas medicinais, ingeridas ou esfregadas sobre a pele escarificada, bem como do uso de adornos e pinturas corporais. Os períodos culminantes de tal processo, do ponto de vista do investimento dos pais, são a realização do ritual de iniciação⁹ e a reclusão pubertária, tendo esta última por objetivo principal engordar o/a jovem, moldando os músculos de suas pernas, braços e nádegas. Deve-se considerar, assim, a hipótese de que os pais invistam mais no primeiro filho porque este é seu primeiro sucessor: uma mulher aweti sempre comentava que apenas sua filha mais velha tinha passado pela reclusão pubertária de maneira adequada, pois com as demais meninas ela e seu marido haviam sido demasiado relapsos. Mas a possibilidade de que o sobrinho ou o filho mais novo de um chefe se destaque pelo comportamento e tome o lugar do primogênito – fato abundantemente registrado na literatura – e a ausência de discursos referentes a qualquer “substância nobre” indicam que a transmissão genética de substância não é um fator determinante.

A hereditariedade da condição de *morekwat* pode remeter antes a um processo de *transmissão de conhecimentos* que são a base da formação moral e física da pessoa. Na medida em que os pais são responsáveis pela criação dos filhos, um filho de *morekwat* será objeto de investimentos mais profundos, pois os pais foram eles mesmos objetos de tais investimentos. Quando se fala em ser ou não ser *morekwat*, não há discursos sobre sangue, ossos ou substância anímica, mas sim sobre comportamento, história e, muito comumente, nomes – que, no entanto, são objeto de comércio, roubo e questionamentos quanto a apropriações ilegítimas. Se de fato linhagens tendem a se formar, a inexistência de teorias explícitas quanto à transmissão linear de potência ou propriedades intrínsecas faz com que o fator hereditário tenha uma influência limitada – pois se os efeitos do conhecimento dos pais tendem a beneficiar os (ou certos) filhos, isto não se dá com o automatismo de uma transmissão genética “material”. Este fato explicaria por que o filho de um grande *morekwat* do passado, cujo pai falecera ainda durante sua infância, nunca foi reconhecido ele mesmo como *morekwat* de verdade: já que o pai não tivera tempo de educá-lo, aconselhá-lo, investir na formação de seu corpo e de seu intelecto, ele cresceu como um homem comum, *mo'at tene*.¹⁰

Tudo indica, pois, que *ser morekwat* é sempre um efeito de ser *tornado morekwat*, tanto pelo investimento da família imediata quanto pelo investimento do grupo; e que tornar-se *morekwat* implica *agir como morekwat*, o que tende a se confundir com assumir o ofício de chefe representativo do grupo local, ou melhor, implica atuar como *um* dos idealmente inúmeros chefes do grupo.



De pais, filhos e donos

Existe um verbo na língua aweti que poderíamos traduzir literalmente por “fazer tornar-se *gente*”, *mo’aká*, formado pelo substantivo *mo’at* agregado ao sufixo causativo *-ka*, “tornar”. Segundo o contexto, *mo’at* significa humano, em oposição a animal ou espírito; antropomorfo; organizado culturalmente; xinguano, em oposição a não xinguanos e brancos; moral, em oposição a imoral. Dentre vários exemplos dados pelos Aweti para explicar o significado deste termo, um oferece especial interesse para o estudo da chefia: se por acaso um homem não se comporta como *mo’at*, se frequentemente perde o controle, seus concidadãos podem decidir *fazer dele mo’at*, isto é – sigo a explicação que me foi dada – constroem para ele, em mutirão, uma grande casa de chefe, tornando-o, então, *morekwat*.

As seguintes atividades também me foram apresentadas como exemplos da ação de *mo’aká*: ensinar cantos rituais, ou seja, fazer com que alguém se torne especialista ritual; alimentar um animal de estimação para que se mantenha vivo e dentro de casa; cuidar de um bebê recém-nascido para que não morra. No caso do bebê e do xerimbabo, ser *mo’at* significa acima de tudo estar vivo. A morte não implica necessariamente a aniquilação total da pessoa, mas sim seu afastamento em relação aos vivos: na condição de alma penada (*‘ang ut*), ela poderá seguir vivendo alhures, seja na floresta, seja na aldeia dos mortos. Isto é mais explícito quanto ao animal de estimação – fazê-lo *mo’at* é não apenas mantê-lo vivo, mas também mantê-lo junto. Os animais, aliás, fazem o mesmo com seus filhotes: *wejmo’aka otekyty*, “fazem seus filhos *mo’at* para si mesmos”.

Quando aplicado a um adulto, *mo’aká* foi usado tanto no sentido de instruir numa arte ritual quanto no de fazer de um homem líder do grupo, tornar chefe, *morekwat*. O que surpreende nesta explicação é que a decisão de tornar um homem chefe não parece partir de um reconhecimento de qualidades que já possui, mas de uma tentativa de proporcionar o desenvolvimento de tais qualidades – o contrário do que os Aweti costumavam afirmar em outros contextos. “Se um homem é muito bravo, resolvemos torná-lo chefe”, disseram-me – é preciso domesticá-lo, portanto, como se domesticaria um filhote selvagem. Este último processo é por sua vez correlato à domesticação de inimigos, já que as aves, xerimbabo preferido dos xinguanos, são inimigas dos homens no céu. Um homem feito chefe é capturado de sua própria ignorância, contudo, não para tornar-se filho, como a ave, mas para tornar-se pai, já que uma de suas principais atribuições na condição de chefe representativo será falar para seu povo todas as manhãs, referindo-se a ele como “criançada” (*kaminu’aza*); espera-se também que dê exemplos de empenho, ao lado de uma família trabalhadora, e demonstrações de generosidade, compartilhando sempre o que possui. Tornar um homem chefe é uma espécie de captura através da

instrução moral e cultural e, nesse sentido, não guarda uma diferença profunda em relação ao processo de ensinar cantos rituais.

Essa percepção dos chefes e do processo pelo qual se tornam chefes representativos tem ao menos duas consequências. A primeira é que sua condição de estrangeiro, inimigo potencial, é afirmada no ato mesmo de sua “eleição”, na medida em que esta não representa sempre um reconhecimento de qualidades anteriormente existentes, mas pode ser pensada também como uma instrução/criação e comparada a uma captura (a proximidade desta descrição com caso do chefe aweti trazido de fora e posteriormente expulso da aldeia terá sido notada). Desta forma, a construção de uma casa magnífica para um homem não apenas espelha um corpo de *morekwat* previamente constituído, ela produz propriamente um homem *como morekwat*: a confirmação não deixa de ser um ato de criação. Isto parece estar ligado ao fato de que os chefes xinguanos são, como se verá abaixo, quase sempre menos *gente* (generosos, pacificadores) do que deveriam, ao menos do ponto de vista de uma parcela do grupo.

A segunda consequência é que o chefe, se por um lado atua como fabricador do grupo, na condição de representante e pai aconselhador, é por outro lado fabricado por ele, filho, produto de seu investimento. Se o grupo pode aparecer enquanto unidade, para dentro e para fora, a partir da figura do chefe, este só pode aparecer enquanto chefe a partir de sua produção pelo grupo. Não se trata aqui, note-se, de afirmar que a comunidade sempre esteve lá, enquanto o chefe precisa ser produzido, pois é apenas ao se afirmar enquanto unidade no(s) momento(s) de fabricação de seu representante (sob a forma da equipe de trabalho que constrói a casa do chefe, por exemplo) que o grupo constitui a si mesmo como sujeito, colocando o chefe na condição de objeto. No resto do tempo, sobretudo nos rituais intercomunitários nos quais a função representativa ganha destaque, a relação irá se inverter, o chefe tornando-se sujeito de um grupo que ele congrega ao falar em seu nome.

Resta dizer que um sujeito coletivo capaz de fazer um chefe é também, evidentemente, capaz de desfazê-lo. Por isso, um homem aweti – neto de um importante *morekwat* do passado – que havia sido um dos principais líderes no processo de escolha do então chefe da aldeia, era também quem dizia, quando um novo (quase) consenso se formava em relação aos problemas daquele representante, “fui eu quem o pus ali, agora sou eu quem devo tirá-lo”. *Morekwat* por descendência, sem nunca ter assumido uma posição representativa, esse homem era um fazedor e desfazedor de chefes. O que não significa que, por princípio ou direito, e nem mesmo de fato, pudesse representar a vontade de todos.

Apesar de os Aweti se referirem a seus chefes representativos atuais simplesmente utilizando o termo *morekwat*, a literatura xinguana registra uma forte asso-



ciação entre a chefia e a condição de “dono”, *itat*. O chefe representativo da aldeia, idealmente, será um *tam itat*, “dono da aldeia”, posição conferida ao fundador de um grupo local. A atribuição principal de um *morekwat* representante de aldeia e de um *tam itat* são, efetivamente, as mesmas: no âmbito interno, sua principal atividade é aconselhar (*mowka*) seu povo, isto é, proferir todas as manhãs um discurso de exortação ao trabalho; no âmbito externo, o *tam itat* deve ser o responsável por receber estrangeiros em visita ao grupo local, sobretudo no caso de homens enviados por outros grupos xinguanos como convidados para um ritual, ou no caso de chefes de aldeias vizinhas. Em suma, a condição de *tam itat* parece marcar apenas um tipo especial de *morekwat*, associando sua condição àquela de originador de um grupo local – e marca, dessa forma, a relação sujeito-objeto entre chefe e grupo em favor do *morekwat*, se assim podemos nos exprimir.

Ainda seguindo a literatura regional, a posição de *morekwat* teria também uma forte associação com outros estatutos de dono, sobretudo aquele de dono de ritual, atribuído a uma pessoa que, tendo sido atacada por espíritos patogênicos, torna-se patrono de cerimônias em que tais espíritos são representados pela comunidade e alimentados no centro da aldeia.¹¹ Ellen Basso aponta, sobre a liderança entre os Kalapalo (caribe xinguanos), que a posição de dono de ritual, somada ao *status* herdado de *morekwat*, seria um aspecto importante na disputa pela chefia representativa. A posição de dono de ritual ofereceria uma oportunidade tanto para o exercício de liderança na organização de grupos de trabalho quanto para a demonstração das qualidades pessoais esperadas de um chefe, como conhecimento e generosidade. Ela constituiria assim um passo importante na disputa pela posição política – aporte decisivo de potência, sustenta a autora, já que a condição herdada de “chefe” é sempre questionada por outros dentro um mesmo grupo local. Barcelos Neto (2008) desenvolve tese similar para os Wauja (aruaque xinguanos), mas insiste, à diferença de Basso, no fato de que o *status* de dono do ceremonial *confirma* a posse de uma “substância nobre” herdada linearmente – uma formulação que me parece problemática, como venho argumentando.

A associação entre chefia e paternidade é um traço comum a diversas culturas ameríndias, bem como a associação entre chefes e donos. Ao notar que entre muitos povos amazônicos a relação de “dono” ou “mestre” (traduções alternativas para os mesmos termos nativos) é pensada sob a forma da filiação adotiva, Fausto (2008) sugere que esta relação seria modelar daquelas de autoridade na Amazônia, por combinar uma face benéfica de cuidado – similar à filiação, manifesta nas relações entre dono e filho/xerimbabo, voltada para dentro do grupo local – e uma face predadora – manifesta nas relações para fora. Uma dificuldade da aplicação deste modelo ao caso xinguano é que ali a noção de maestria tem um rendimento menor

no âmbito da relação entre o dono e aquilo que domina ou cuida do que naquele da relação entre sujeitos, que se afirmam como sujeitos na condição de serem donos de alguma coisa – um deslocamento de foco da identidade assimétrica (relação pai/mestre – filho) para a alteridade simétrica (relação entre mestres), nos termos de Fausto.

Assim, na maioria dos casos de maestria entre os Aweti, aquilo de que um ser humano ou não humano é dono aparece como um *objeto de conhecimento*; em geral esse objeto da maestria (uma planta, por exemplo) não é especificado como sujeito, e a natureza da relação do mestre com seu domínio não é enfatizada. No caso de um dono não humano de uma espécie vegetal usada com fins terapêuticos, por exemplo, o que parece importar mais aos Aweti é que um animal aquático aparece como um sujeito pelo fato de que tem algo de que os Aweti se apropriam, ou seja, aparece como um ente potencialmente ativo sobre os Aweti, capaz de fazê-los adoecer. O fato de o objeto “ter dono” significa que ele “evoca um sujeito”, entenda-se, projeta um “contrassujeito” diante daqueles outros sujeitos (Aweti) que não são os donos do objeto. E este contrassujeito será, por definição, perigoso, um predador potencial. Ser dono de algo, em suma, é a condição para ser sujeito num mundo povoado de *outros donos* (cf. Stolze Lima, 2005, para uma etnografia fundamental a respeito da relação entre maestria, condição de sujeito e chefia).

O mesmo se passa com o chefe, *morekwat* ou *tam itat*. É verdade que, ao aconselhar seus coaldeões todas as manhãs, sua figura paterna produz ou deveria produzir a unidade grupal, mas esta é alcançada à custa da afirmação de sua autoridade sobre aquela de outros possíveis *morekwat*.¹² Tornando-se dono da aldeia, dono dos caminhos (aquele que cuida de um caminho), dono de cantos rituais, dono de histórias (qualidade frequentemente associada à chefia, pois um conhedor de mitos é também um sábio aconselhador), um homem pode mostrar-se valoroso ou ser “magnificado” (cf. Sztutman, 2005) a partir de objetos de que dispõe *na relação com outros sujeitos em posição simétrica*, os líderes concorrentes. Basicamente, um dono de ritual é alguém que está na condição de oferecer mais, e com isso afirmar-se como mais potente (mais humano, mais sujeito) que outros. As descrições de Basso sobre as disputas pelo poder entre os Kalapalo deixam bem claro que a chefia xinguana é um caso de *identidade assimétrica entre chefe e aldeões atravessada pela alteridade simétrica entre sujeitos*, diante da profusão de *outros donos* de que é constituída a aldeia. Além disso, o chefe só efetivamente representa (engloba, subsume) o grupo para fora em relações simétricas com outros chefes xinguanos – caso em que sua relação assimétrica com o grupo é condição para a relação simétrica do grupo em face de outros grupos da mesma natureza, cada um deles representado por seu chefe.



A associação entre chefia e mestria, portanto, não diz respeito necessariamente, ou principalmente, ao fato de o chefe exercer uma representação unificada de um sujeito coletivo. No caso xinguano, a condição de dono ou mestre do chefe parece estar mais associada à questão de que para ser chefe é preciso ser um sujeito potente, *e mais potente do que os outros*. Se vimos anteriormente que a relação de paternidade do chefe para com os aldeões é sempre temporária, pois convive com o seu inverso, a paternidade dos aldeões em relação ao chefe, a persistência da competição simétrica no seio da comunidade faz do chefe apenas mais um, tornando altamente instável sua condição assimétrica “paternal”. E mais, a competição produz efeitos não apenas sobre o chefe (submetido à comunidade que o fez, constituída temporariamente como unidade), mas torna instável também a própria unidade do grupo local, repartido entre os inúmeros donos que o (de)compõem.

Sugeri acima que a alteridade do chefe está implicada na própria noção de fazer um *morekwat, mo’aká*, dado que este fazer é pensado como uma educação/humanização. A história que se segue deverá ilustrar a forma pela qual essa alteridade pode ser percebida, bem como os efeitos disto na contraprodução do comunitário pelo processo de desfazer um chefe.

A comunidade contra o dono

A generosidade esperada de um chefe requer dele uma grande produção de polvilho, o que significa que – como o *big man* melanésio descrito por Sahlins (1963), que Clastres associa ao chefe ameríndio em sua interpretação da relação de dívida que liga um chefe a seu grupo¹³ – um chefe xinguano deve ser um homem “com [muita] roça”, *ikotu*. Com efeito, a família do chefe aweti, que durante o tempo de minha pesquisa acabou se mudando de aldeia, teve em um ano daquele período uma produção agrícola excepcional. Muitos criticavam, porém, o fato de que essa produção não seria consumida na aldeia, pois ia ser vendida a outros grupos xinguanos. Ainda mais grave, do ponto de vista de diversos moradores da aldeia, era a tendência daquele chefe à acumulação dos bens de branco, aos quais tinha acesso mais fácil dada a posição para a qual fora designado, pois era o responsável pelos dons vindos de fora destinados à *comunidade* – uma palavra que os Aweti usam em português. Enquanto o chefe esperava receber dos aldeões demonstrações de reconhecimento à sua posição – reclamava que não lhe traziam peixe por ocasião de uma pescaria farta, por exemplo – estes sentiam-se quase sempre lesados em relação à redistribuição de bens de branco, o que os levava a não se mostrarem, por seu turno, generosos.

O termo *comunidade*¹⁴ é mobilizado pelos Aweti sobretudo para designar *as coisas da comunidade*, bens conseguidos “em nome da comunidade” (*comunidade eapepe*,

lit. “nas costas da *comunidade*”). A noção de “bem público”, contudo, não é aplicável em nenhum outro contexto, nem mesmo quanto aos espaços públicos, como os caminhos para o rio e a praça central. Tudo tem o seu dono, *itat*, a pessoa que por causas históricas ou por vontade própria zela por uma coisa, sendo em geral também um pouco ciumenta em relação a ela. Deveríamos esperar que o sistema fosse mantido no que diz respeito aos bens de branco. Resultado de uma fala – um pedido do chefe às autoridades diante das quais representa o grupo – eles podem ser vistos como uma realização sua tanto quanto uma canoa o é para aquele que a produz, ou um caminho na floresta para aquele que o mantém aberto.

Mas os Aweti nunca falavam de seu *morekwat* como o *itat* da caminhonete ou dos motores de popa conseguidos por meio de um projeto, em pagamento a uma filmagem ou doados pelo governo e, quando o termo *itat* aparecia, era para indicar que houvera uma usurpação, o termo *itat* sendo aplicado com ironia. Essa percepção parece resultar da introdução simultânea de uma nova espécie de bens e de uma nova visão de propriedade, em que o privado se opõe ao comunitário, enquanto no sistema indígena a razão de ser de um bem pessoal é sua distribuição em redes de trocas e prestação mútua. Note-se que a concentração de bens nas mãos do chefe, ou a percepção geral de tal concentração, não parece se restringir aos Aweti, os quais comentam sempre que diversos, senão todos, chefes xinguanos são criticados, cada um por seu pessoal, por serem “ruins” (maus), pois não distribuem devidamente aquilo que chega até eles em nome do grupo – veja-se, a título de exemplo, o que se passou nas eleições de 2008. A impressão que se tem a partir das histórias que circulam sobre chefes xinguanos é a de que quase todos são, via de regra, percebidos como maldosos e mesquinhos, não apenas falhando em se mostrarem generosos com o que é seu, como também se apropriando do que não lhes pertence.

Ainda que a profunda insatisfação dos Aweti em relação a um chefe que terminou abandonando a aldeia seja certamente um caso limite, ela coloca em relevo um fato aparentemente mais geral da atual vida política xinguana atual. Ao mesmo tempo em que idealmente sua pessoa condensa o grupo, representando a unidade “Aweti”, por efeito dessa própria fusão o chefe é levado a se opor à *comunidade*, que tende a ressentir um desfalque entre as coisas que um homem mobiliza através do grupo e aquilo que redistribui.¹⁵ Essa insatisfação é potencializada pelo fato de o relacionamento com o mundo branco ser em geral monopolizado, já que os brancos só querem tratar e reconhecer *um* chefe. Tal exclusividade concedida ao chefe contraprojeta uma *comunidade* à qual ele se opõe. Essa tendência não exclui a possibilidade de haver melhores ou piores chefes, chefes mais ou menos bem-sucedidos em se fazerem reconhecidos por sua bondade dentro do grupo.

De quanto mais coisas um homem seja dono, ou se comporte como dono, maior



será a expectativa sobre como irá compartilhá-las, de modo que a um aumento do poder corresponde imediatamente um aumento do controle sobre o poder. O fato de que os Aweti esperavam de seu chefe não apenas gasolina ou anzóis de pesca, mas também peixe e beiju de mandioca, mostra que os bens do branco certamente intensificam, mas não criam como um fato novo a expectativa de generosidade que tende a opor um chefe e seu grupo – de resto, a literatura sobre chefia analisada por Clastres atesta este ponto. A noção de uma *comunidade* detentora de bens comuns talvez seja o efeito dessa intensificação, que corresponde por oposição (e não por extensão) à intensificação do poder do chefe enquanto monopolizador de relações extremamente importantes para a vida do grupo, as relações com os brancos.

Dante deste contexto, podemos compreender porque os Aweti dizem que antigamente e idealmente uma aldeia tinha quatro chefes, além de quatro *kujã morekwat* (“chefas”) que orientavam e representavam as mulheres do grupo em contextos intra e intercomunitários. Ora, se uma unidade é representada em múltiplas imagens, a própria noção de unidade é fragmentada, e a potência representativa de cada imagem, reduzida. Como nota Sztutman (2005:263) a respeito da recorrente proliferação de figuras de chefia em diversas socialidades ameríndias, a recusa da unidade da chefia reflete uma recusa da própria totalidade, recusa em fazer coincidir perfeitamente a imagem de um representante e o coletivo que ele representa – reconhecimento da incompletude de qualquer representação.

Quando, pois, um único chefe assume o papel de representante de um povo, a força que sua imagem adquire para fora tende a se voltar contra ele dentro, onde ele tenderá cada vez mais a ser visto fora de seu grupo de parentes mais próximos como um possível inimigo, avarento, ganancioso, fofoqueiro. A centralização (contra)produz assim a fragmentação – antes “contida”, no duplo sentido da palavra, pela fragmentação “normal” dos donos – efeito cuja condição de possibilidade é dada pela dupla noção do chefe como (mais) um dono, e como objeto da produção (e desprodução) do grupo que ele representa.

Pierre Clastres no Alto Xingu

A dinâmica política no Alto Xingu tende a se dar, assim, como se, ao invés de aceitar sua condição de pai, mas também de filho de um grupo que se objetifica como seu criador, o chefe passasse a agir como um sogro e, comportando-se como credor de uma dívida, suscitasse a ira de um grupo que se objetifica agora na recusa da exploração. Voltar a Clastres aqui é inevitável: ao tornar efetivo o poder que a comunidade lhe oferece sob a forma da representação, fazendo coincidir prestígio e distinção econômica, o chefe inviabiliza a sua situação. Retomando a argumentação de Fausto, pode-se afirmar que, num sistema político como o xingano, o chefe

idealmente deveria ocupar, de fato, uma posição de identidade assimétrica com seu povo. Mas o exercício mesmo da chefia faz com que a manutenção da identidade seja difícil, e logo a alteridade latente do chefe torna a assimetria insuportável. O chefe é assim submetido à simetrização, deve tornar-se apenas *mais um* chefe. Talvez por isso os sistemas amazônicos em que o representante do grupo local é um sogro – tão ou mais numerosos que os sistemas com chefia paternal, diga-se de passagem – sejam aqueles em que a função da chefia é menos institucionalizada.¹⁶

Não seria o caso de dizer, pois, que a política xinguana apresenta vetores contra a estabilização e a concentração do poder *apesar* do grau particular de institucionalização que a chefia ali apresenta em relação ao cenário amazônico. Mais provavelmente, tal estabilização responda pela particular virulência assumida pelos vetores centrífugos neste caso específico – donde a frequente associação entre chefia e feitiçaria, culminando com o assassinato de chefes e suas famílias, ora como vítimas de feiticeiros, ora sob a acusação de serem eles mesmos feiticeiros (cf. Heck-enberger, 2004). Tampouco imaginamos, porém, estar diante de um traço anti-hierárquico exclusivamente xinguano, como se apenas pelo fato de estarem mais próximos do Estado os xinguanos precisassem ou pudessem controlar aquilo que levaria ao seu surgimento. Se Clastres rejeitava veementemente a tese de que uma sociedade só poderia ser *contra o Estado* na medida em que já conhecesse o Estado, é porque tal tese supõe ser este o destino único e natural de toda forma de vida social – e, nesse ponto, pensar que poderia e pode ser diferente é uma escolha política. Ao contrário, parece-me que a política xinguana, mesmo apresentando inúmeras particularidades em relação ao cenário amazônico (sobretudo aquele que habita certo imaginário popular), não deixa de ser mais um exemplo de um princípio social e cosmológico que parece comum a outros povos ameríndios, e que constitui o cerne da argumentação de Clastres: a recusa à submissão.

Recebido em 17 de fevereiro de 2011

Aprovado em 2 de junho de 2011



Notas

* A etnografia ora apresentada reúne partes dos capítulos 3 e 4 de minha tese de doutorado, *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu (2010)*, trabalho baseado em cerca de 12 meses de campo realizados entre 2005 e 2010. Agradeço a Marcela Coelho de Souza e Eduardo Viveiros de Castro pelos importantes comentários a versões preliminares deste artigo.

1. Grupo linguístico que conta atualmente com não mais que 200 indivíduos, divididos entre a aldeia principal Tazu'jyt, mais conhecida na área pelo nome de Aweti, e outros dois grupos dissidentes, Saidão e Mirassol.

2. Área compreendida pelo Parque Indígena do Xingu (PIX), criado como Parque Nacional do Xingu em 1961. O PIX abarca também as regiões conhecidas como médio e baixo Xingu, onde habitam hoje os Yudjá e Kayabi (tupi), Ikpeng (caribe) e Kisedje (jê).

3. Alguns dos grupos então presentes na área, cuja presença fora registrada pelos primeiros viajantes, desapareceram. Os Bakairi (caribe), que no passado parecem ter integrado o conjunto xinguano, já naquele momento se deslocavam em direção ao sul, distanciando-se definitivamente da região dos formadores do Xingu.

4. Ver Barbosa (2004) e Sztutman (2005) para propostas de uma leitura de Clastres, em que o termo sociedade é substituído por socialidade, adotado de Strathern (1988), justamente a fim de evitar a associação equívoca entre “lógica social” (ou sociologia nativa) e “sociedade” no sentido dukheimiano de um todo que ultrapassa a soma de suas partes, entidade detentora de uma racionalidade própria e oposta àquela das entidades que a compõem.

5. Para uma formulação antifuncionalista da noção de sociedade contra Estado, tomada como efeito, antes de ser um fim (cf. Viveiros de Castro, 2011).

6. Muito pelo contrário: o fato de que a potência do chefe ou líder religioso prova de relações com a alteridade social ou cosmológica é um dos principais determinantes da instabilidade de sua posição pois, como demostrou Viveiros de Castro (1986) em sua tese sobre os tupi Araweté, a potência apreendida fora do *socius* faz daquele que se potencializa (ou magnifica, termo que Sztutman toma de Strathern) um outro em potencial, sempre perigoso e logo sob o risco de ser efetivamente excluído.

7. Mas não só – dois de seus filhos haviam protagonizado tentativas de casamento malsucedidas dentro do grupo local, seu pai era acusado de fofoqueiro, e acusações de feitiçaria circulavam em todas as direções, da família do chefe contra outras famílias da aldeia e vice-versa.

8. Mimo'ege put: mi- nominalizador de objeto; mo'ege, “fazer”; put indica completude da ação, “feito”.

9. Hoje em dia realiza-se apenas o ritual de iniciação masculino de “furação de orelhas”, japiipyj. O ritual femino de iniciação deixou de ser realizado pelos Aweti há algumas décadas.

10. Mo'at designa, em contextos variados, humano, xinguano, antropomorfo; Tene: apenas, somente.

11. É preciso dizer que os Aweti não enfatizam a associação entre a chefia e a posição de

itat. Nisso talvez se distingam de outros grupos xinguanos, entre os quais a depopulação tenha sido menos devastadora para a transmissão dos conhecimentos rituais.

12. É verdade também que Dole (op. cit) e Heckenberger (op. cit.) associam as disputas fissionais à desagregação de linhagens de chefe, explicando a rivalidade política como um efeito do contato. Esta tese é o pano de fundo contra o qual se constrói o presente argumento. Como já sustentei alhures (Figueiredo, 2008), a despeito dos inegáveis efeitos nefastos do contato sobre a organização social xinguana, não há razão para assumir que sua forma de vida atual seja um mero fantasma do passado, e que não remeta a uma sociológica (para usar o termo de Clastres) vigorosa.

13. Dívida, como sabemos, associada à poliginia, cuja associação com a chefia também é frequente no Alto Xingu, ainda que não obrigatória.

14. Um substituto possível é momatsaza: momati, “todo mundo”; sufixo coletivizador –za.

15. Gordon (2006:266-267, 273) descreve com mais minúcia do que faço aqui como os chefes Xikrin-Mebêngôrôke, na condição de mediadores dos bens de branco, podem se mostrar especialmente generosos e simultaneamente se tornarem alvo constante de críticas da “comunidade” por sua falta de generosidade.

16. Reservo o desenvolvimento deste ponto para outro momento.



Referências bibliográficas

- BARBOSA, Gustavo B. 2005. "A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres". *Revista de Antropologia*, 47(2).
- BARCELOS NETO, Aristóteles. 2008. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Fapesp.
- BASSO [Becker Ellen R.], 1969. Xingu Society. Tese de Doutorado, The University of Chicago, Chicago.
- BASTOS, Rafael José de Menezes. 1989. A festa da Jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.
- CLASTRES, Pierre. 2003 [1962]. "Troca e poder: filosofia da chefia indígena". In: *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify. pp 43-64.
- _____. 2003 [1963]. "Independência e exogamia". In: *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify. pp 65-94.
- _____. 2003 [1974]. "A Sociedade contra o Estado". In: *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify. pp 205-234.
- _____. 2004 [1976]. "A economia primitiva". In: *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify. pp 173-196.
- _____. 2004 [1977]. "Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas". In: *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify. pp 229-270.
- DESCOLA, Philippe. 1988. "La Chefferie Amerindienne dans l'anthropologie politique". *Revue Française de Science Politique*, 38(5):818-827.
- DOLE, Gertrude. 1964. "Shamanism and Political Control among the Kuikuro". In: Hans Becker (ed.), *Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas*. Hannover, Druck: Munstermann-Druck GMBH. pp. 53-62.
- _____. 1976. "Anarchy without chaos: alternatives to political control among the Kuikuro". In: M.J. Swartz (ed.), *Political Anthropology*. Chicago: Aldine. pp. 73-88.
- FAUSTO, Carlos. 2008. "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *Maná* [online], v.14, n. 2:329-366.
- FIGUEIREDO, Marina Vanzolini. 2008. "Imagens do poder: a política xinguana na etnografia". *Cadernos de Campo*, v. 17 n. 17.
- _____. 2010. A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu. Tese de Doutorado, PPGAS/Museu Nacional, UFRJ.
- FRANCHETTO, Bruna. 1986. Falar Kuikuro: estudo etnolinguístico de um grupo karibe do Alto Xingu. Tese de Doutorado, PPGAS/Museu Nacional, UFRJ.

- GALVÃO, Eduardo. 1979 [1953]. "Cultura e sistema de parentesco das tribos do alto rio Xingu". In: *Encontro de Sociedades. Índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 73-119.
- HECKENBERGER, Michael. 1996. *War and peace in the shadow of empire: sociopolitical change in the Upper Xingu of Southeastern Amazonia, A.D. 1400-2000*. Pittsburgh: Univ. of Pittsburgh.
- _____. 2004. "The Wars Within: Xinguano Witchcraft and Balance of Power". In: Neil L. Whitehead & Robin Wright (eds.), *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Dark Shamanism in Amazonia*. Durham & London: Duke University Press. pp 179-201.
- _____. 2005. *The Ecology of Power. Culture, Place and Personhood in the Southern Amazon A.D. 1000-2000*. Nova York: Routledge.
- LIMA, Tânia Stolze. 2005. *Um Peixe Olhou para Mim. O Povo Yudjá e a Perspectiva*. São Paulo: Editora Unesp; ISA; Rio de Janeiro: Nuti/ISA.
- LIMA, Tânia & GOLDMAN, Márcio. 2003. "Prefácio". In: P. Clastres, *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify. pp 7-20.
- OVERING KAPLAN, J. 1977. "Orientation for paper topics" e "Comments" ao simpósio "Social Time and Social Space in Lowland South America". In: *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, v. II: 9-10 e 387-394.
- SAHLINS, Marshall D. 1977 [1963]. "Poor man, rich man, big-man, chief: political types in Melanesia and Polynesia". In: L. Guasti; C.H. Landé; S.W. Chmidt & J.C. Scott (eds.), *Friends, Followers and Factions. A Reader in Political Clientelism*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press. p. 220- 231.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. 1993. "From prisioner of the group to darling of the gods: an approach to the issue of power in Lowland South America". *L'Homme*, 126-128:213-230.
- STEINEN, Karl von den. 1940 [1894]. *Entre os aborígenes do Brasil Central*. Separata renumerada da Revista do Arquivo. n. XXXIV a LVIII, São Paulo, Departamento de Cultura.
- STEWARD J. (org). 1948. *Handbook of South American Indians*. Vol. 3: The Tropical Forest Tribes. Washington: Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution.
- STRATHERN, M. 1988. *The gender of the gift*. Berkley: University of California Press.
- SZTUTMAN, Renato. 2005. O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1977. Indivíduo e sociedade no Alto Xingu. Os Yawalapiti. Dissertação de Mestrado, PPGAS/Museu Nacional, UFRJ.
- _____. 1986. *Araweté, os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/Anpocs.
- _____. 2011. "Posfácio: O intespetivo, ainda. Aprendendo a reler Pierre Clastres". In: P. Clastres, *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac & Naify. (no prelo).



Resumo

O artigo propõe uma releitura da noção de *sociedade contra o Estado*, de Pierre Clastres, a partir da análise de algumas dinâmicas observadas na vida política dos Aweti, povo tupi do Alto Xingu (MT). A história de uma eleição municipal na qual concorreram ao cargo de vereador alguns candidatos indígenas, bem como a saga de um chefe aweti “nomeado” e “deposto” num intervalo de quinze anos, servem de ponto de partida para a descrição de aspectos centrais da chefia xinguana, que dizem respeito a como se faz um chefe, o que ele faz, e como pode ser desfeito. Num primeiro momento, é problematizada a questão da transmissão hereditária de *posto ou status*, aspecto que tem sido usado como indicativo de que o Alto Xingu apresenta uma estrutura política que poderia ter evoluído para formas “complexas” (internamente diferenciada em termos de classes), fato que invalidaria a tese de Clastres sobre uma lógica indígena anti-centralização. Em seguida, são enfocados tantos o processo de constituição mútua entre um chefe e sua comunidade, quanto os mecanismos internos à chefia que marcariam o limite do poder de um líder representativo. O argumento central do trabalho é que devemos seguir as oposições internas aos grupos locais – e não *entre* grupos locais, como por vezes insistia Clastres – para identificar o mecanismo (ou um mecanismo) *contra o Estado* na vida política xinguana.

Palavras-chave: Aweti, Alto Xingu, política ameríndia, chefia, Pierre Clastres.

Abstract

The article proposes a reevaluation of the Pierre Clastres' notion of *society against the Estate*, testing its pertinence for the analysis of political life among the Aweti, a tupian people from the Upper Xingu (MT, Brazil). The stories of a municipal election in which tree xinguano men were running for the post of “vereador”, and that of a xinguano chief who was “nominated” and “taken away” within an interval of fifteen years, are here taken as starting points for a description of some central aspects of xinguano politics – how is a chief made, what does he do, and how can he be unmade. It is here considered, first, the inherited transmission of post or status, a point that has been understood as an index of a political structure that could evolve to more “complex” forms, which would invalidate Clastre's theses about amerindian politics. Next are focused the process of mutual constitution of a chief and his community, as well as the internal mechanisms that represent a limit to the power of a representative leader. The central argument of this paper is that we shoud follow the oppositions *internal* to the local groups – rather than those *between* local groups, as insisted Clastres in some texts – to identify the mechanism (or one mechanism) *against the State* in xinguano political life.

Keywords: Aweti, Upper Xingu, Amerindian politics, chiefs, Pierre Clastres.