

Estudios 23

Latinoamericanos

Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos

Estudios Latinoamericanos

- | | |
|----------------------------------|--|
| <i>Renato Athias</i> | Territoriality and Space Among the Hupd'äh and Tukano |
| <i>Juan José Batalla Rosado</i> | Análisis de la nobleza xochimilca a través del "Mapa de Xochimilco" pintado en el <i>Códice Cozcatzin</i> |
| <i>Carlos Dias</i> | Unidades Sociais e Padrões de Relações. Fusão e fissão entre os Waiwai no Jatapuzinho |
| <i>Aristóteles Barcelos Neto</i> | Festas para um nobre: ritual e (re)produção sociopolítica no Alto Xingu |
| <i>Alan Passes</i> | You Are What You Speak, or Are You? Identity, language, sociocultural change, and the Pa'ikwené (Palikur) |
| <i>Edmundo Antonio Peggion</i> | Alianças e facções. A organização política dos Kagwahiva da Amazônia |
| <i>José Luis de Rojas</i> | Sobre posesión y uso de la tierra entre la nobleza indígena de la Nueva España. |
| <i>Ewa Walasek</i> | André Thevet et le Brésil: le voyage au paradis dans les <i>Singularités de la France Antarctique</i> , 1557 |

BIBLIOGRAFIA

- BROWN Michael, 1993, Facing the State, Facing the World: Amazonia's native leaders and the new politics of identity, em: *L'Homme*, La remontée de l'Amazone, pp. 126-138
- CARNEIRO DA CUNHA Manuela, 1995, O futuro da questão indígena, em: *A temática indígena na escola*, orgs. Aracy Lopes da Silva & Luís Benzi Grupioni, MEC/MARII/UNESCO, pp.129-148
- DIAS, Jr. Carlos, 2000, *Próximos e Distantes: estudo de processo de descentralização e (re)construção de relações sociais na região sudeste das Guianas*, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo
- DOWDY Homer, *O pajé de Cristo: uma história do amor de Deus operando milagres nas selvas da Amazônia*, Editora Sepal, São Paulo
- FOCK Niels, 1963, *Waiwai: religion and society of an amazonian tribe*, Copenhagen: The National Museum
- GOLDMAN Irving, 1963, *The Cubeo*, University of Illinois Press, Urbana.
- HOWARD, Katherine, 2001, *Wrought Identities: the Waiwai expeditions in search of the "unseen tribes" of northern Amazonia*, Chicago, Illinois
- LINDSTROM Lamont, WHITE Geoffrey M, 1997, *Introduction: Chiefs Today: Traditional Pacific Leadership and the Postcolonial State (Contemporary Issues in Asia and the Pacific)*, Stanford University Press, Stanford
- OVERING Joanna Kaplan, 1975, *The Piaroa: a people of the Orinoco Basin*, Clarendon Press, Oxford
- OVERING Joanna, 1991, A estética da produção: senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroai, em: *Revista de Antropologia* vol. 34, pp. 7-31
- OVERING Joanna, 1992, Elementary Structures of Reciprocity: a comparative note on guianese, central brazilian and north-west amazon socio-political thought, em: *Anthropológica* n. 59-62, pp. 331-348
- QUEIROZ Ruben, 1999, A saga de Ewká: epidemias e evangelização entre os Waiwai, em: *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, ed. Robin M. Wright, Campinas, Editora Unicamp, pp. 257-284
- RIVIÈRE Peter, 1969, *Some Ethnographic Problems of Southern Guyana*, Folk (Copenhagen) 8-9, pp. 301-312
- RIVIÈRE Peter, 1984, *Individual and Society in Guiana: a comparative study of amerindian social organization*, Cambridge University Press, New York

Estudios Latinoamericanos 23 (2003)

Festas para um "nobre": ritual e (re)produção sociopolítica no Alto Xingu¹

Aristóteles Barcelos Neto
Universidade São Paulo

A Vera Penteadó Coelho, in memoriam

INTRODUÇÃO

A discussão sobre a complexidade sociopolítica dos povos indígenas das terras baixas da América do Sul teve, ao longo de décadas a fio, seu desenvolvimento fortemente pautado na dicotomia entre a "várzea" e a "terra firme", e, em um contexto mais amplo, na dicotomia entre "estados" andinos e "grupos" amazônicos. Carneiro [1957, 1983, 1995]

¹ Quero registrar minha gratidão a Atamai Wauja, que acompanhou minha pesquisa e que me ofereceu inestimáveis informações sobre sua história política. Sou também grato a Itsautaku, a Aulahu, a Yanahin, a Kuratu e a Hukai pelas valiosas informações que me ofereceram. Minhas pesquisas de campo foram financiadas pelo Governo do Estado da Bahia e pelo FUNPESQUISA/UFSC (ano de 1998), pelo Museu Nacional de Ethnologia (ano 2000) e pela FAPESP (anos de 2001 e 2002). A CAPES e a FAPESP concederam-me bolsas de estudos em diferentes etapas da pesquisa. Lux Vidal, Michael Heckenberger, Carlos Fausto, Bruna Franchetto, Fabíola Silva e Rafael Menezes Bastos têm, nos últimos anos, acalentado o meu gosto pela antropologia e pela pesquisa no Alto Xingu. Clarice Cohn fez uma cuidadosa leitura crítica da versão preliminar deste texto e Renato Sztutman o revisou e incentivou-me a publicá-lo, a ambos sou imensamente grato. De todo modo, eventuais erros e omissões são de minha inteira responsabilidade. Por fim, agradeço a Maria Rosário Borges que me acompanhou em duas temporadas de campo e me auxiliou em tudo o que foi necessário.

e Lathrap [1970] foram provavelmente os primeiros a questioná-las. Foi a partir da década 1980 que um expressivo volume de trabalhos arqueológicos², etnológicos e históricos³ começou a defender a falência de modelos dicotômicos como esses e a argumentar que as organizações sociais na Amazônia indígena não se moldam por formas tão mínimas de poder político, como se tinha proposto até então. De fato, a economia política está pouco presente⁴ nos modelos de socialidade elaborados para as terras baixas sul-americanas. Embora esta problemática aclame por novas sínteses, seu tempo ainda não chegou, nem mesmo nas revisões mais recentes dos modelos. Uma dessas revisões, talvez a mais recente delas, forjada na comparação entre a Melanésia e a Amazônia, expõe a seguinte conclusão sobre a última região:

“As sociedades amazônicas são cosmocêntricas ao invés de sociocêntricas. Elas conferem menos centralidade ao ritual e à reprodução política da ordem social humana – incluindo a dominação dos homens sobre as mulheres – do que a eficiência contínua das suas relações com os múltiplos atores do universo” [Descola, 2001: 108].

Os Wauja⁵ apresentam pelo menos duas particularidades contrárias a essa afirmação. Em primeiro lugar, eles estão intensamente voltados para a (re)produção política da ordem social por meio de rituais, exatamente aquilo que Descola afirma ser menos central na Amazônia. A centralidade do ritual é inequívoca, como tentarei argumentar ao

2 Ver em especial Agostinho [1993], Heckenberger [1996, 1999, 2001a, 2001b], Neves [2001], Petersen, Neves & Heckenberger [2001] e Roosevelt [1987, 1992].

3 Um panorama histórico e uma análise crítica dessas pesquisas encontra-se em Viveiros de Castro [1996].

4 Os trabalhos de Terence Turner [1979a, 1979b] e de Peter Rivière [1984], fortes representantes do estilo analítico que Viveiros de Castro [1996] cunhou como “*economia política do controle*”, encontram-se entre as poucas exceções.

5 O leitor encontrará na literatura etnológica o termo “Waurá”, que é o etnônimo difundido desde a primeira publicação sobre o Alto Xingu [Steinen, 1886]. Optei grafar “Wauja” por este ser o etnônimo auto-atribuído. Os Wauja são um povo de uma língua arawak que, há mais de um século, habita as proximidades da margem direita do baixo rio Batovi, na região ocidental da bacia dos formadores do rio Xingu, estado do Mato Grosso, Brasil Central. No entanto, a história dos wauja no Alto Xingu é bem mais antiga, pesquisas arqueológicas recentes apontam a chegada dos ancestrais dos Wauja à região por volta do século IX d.C. [Heckenberger, 2001]. Desde o início do século XVIII teve início nessa região a formação de um sistema social multiétnico que integra, além dos Wauja, outros nove grupos de diferentes filiações lingüísticas – Mehinako e Yawalapíti (Arawak); Kuikuro, Kalapalo, Matipu e Nahukwá (Carib); Kamayurá (Tupi-Guarani), Aweti (Tupi) e Trumai (de língua isolada). Os Wauja somam uma população de aproximadamente 330 pessoas, das quais 270 residem em uma única aldeia circular com o sistema de praça central e casa das flautas; as demais 60 pessoas vivem espalhadas por outras aldeias do Alto Xingu, no

longo deste artigo. A segunda particularidade diz respeito à (re)produção política, que se faz exatamente por uma combinação dos planos cosmocêntricos e sociocêntricos, sendo o material fundamental dessa (re)produção o próprio sistema de relações com os “múltiplos atores do universo”. Este trabalho procura contemplar de maneira não isolada esses dois planos. *Socius* e *cosmos* não são, aqui, unidades de contraste pertinentes, o que se sugere é uma forte inter-relação desses planos.

O que são esses “múltiplos atores do universo”? Neste ensaio etnográfico, pelo menos grande parte desses atores equivale analiticamente àquilo que tenho chamado de *arte* [Barcelos Neto, 2002; no prelo]. Os Wauja conferem grande atenção à transferência desses atores do plano metafísico para o plano das formas expressivas, de modo a lhes conferir uma participação *sensível* na vida social wauja, personificando-os como máscaras, aerofones, painéis, desenterradores de mandioca, cestos, canoas etc. Curiosamente, é por meio desse mesmo material artístico, que mostrarei um Alto Xingu obsessivo pela hierarquia, pelo prestígio, pela acumulação e pelo controle/distribuição de recursos.

A argumentação parte de uma estrutura sequencial de ações que os Wauja caracterizam por *passar* (com), *trazer* e *fazer apapaatai*. Os *apapaatai*⁶, os seres prototípicos da alteridade na cosmologia wauja, estão compreendidos por uma escala de transformações múltiplas e desiguais, que os apreende como animais, monstros, “artefatos”, espíritos, “heróis culturais”, pessoas “não-humanas” e/ou xamãs; essa mesma escala, em uma amplitude máxima, inclui contextualmente os próprios Wauja. A dicotomia “humano”/“não-humano” é, portanto, de pouca pertinência para uma ontologia wauja, contudo seu uso aqui não é nada mais do que um mero recurso descritivo-metodológico, ao qual não posso escapar e nem criticar no momento⁷.

O *passar* implica estar sofrendo de um adoecimento grave, resultado do total ou parcial deslocamento (rpto) da alma (i.e. da consciência, da mente, do princípio vital) do doente para o mundo dos *apapaatai*. Segundo os Wauja, a alma pode ser dividida em várias frações, por isso ela é passível de ser raptada (distribuída) por uma diversidade considerável de *apapaatai*, cada qual ligado a rituais específicos e inter-relacionantes. Ao xamã visionário-divinatório (*yakapá*) cabe descobrir com quais *apapaatai* estão a(s) alma(s) do doente, prosseguindo-se, então, com uma terapêutica

Posto Indígena de Vigilância Batovi, em uma fazenda no baixo rio von den Steinen e em cidades vizinhas ao Parque Indígena do Xingu (dados censitários do ano 2000).

6 O leitor encontrará em Barcelos Neto [2000, 2001, 2002] descrições mais detalhadas sobre a categoria *apapaatai*. Vide também Coelho [1988], Mello [1999] e Viveiros de Castro [2002a, para uma versão yawalapíti dessa categoria].

7 Devido à concentração temática deste artigo, não disponho de espaço para detalhar a cosmologia wauja e como esta poderia intervir no debate sobre os principais modelos teóricos até agora propostos [Descola, 1992; Viveiros de Castro, 2002b; Lima, 1999].

relativamente eficaz na recuperação da(s) alma(s), o “pequeno” ritual de *trazer apapaatai*, no qual certos parentes do doente são convocados a *mimetizar* os *apapaatai* em posse da(s) alma(s) e a devolvê-la(s) ao doente. Tal mimese encaminha esses parentes para assumirem o estatuto de *kawoká-mona*, aquele que “representará” ritual e sociologicamente o *apapaatai* para o doente.

A terapêutica se completa quando os *kawoká-mona* fazem os *apapaatai* na forma de máscaras e/ou aerofones rituais, sobre os quais o doente (ou ex-doente, caso seu estado de saúde tenha se normalizado) assume a posição de *nakai wekeho* (“dono do ritual”, i.e. aquele que encomenda a fabricação dos *apapaatai* e que deles cuida e alimenta). Contudo, o ritual de *apapaatai* é muito mais do que um meio de curar: suas implicações sociológicas mais relevantes só podem ser entendidas através dos eventos subsequentes à festa em si, cujo desenvolvimento completo pode tardar mais de uma década, pois mesmo depois de curado espera-se que o ex-doente sustente o ritual de certos *apapaatai* que o adoeceram. Embora qualquer Wauja que adoecera gravemente tenha o direito de promover o seu próprio ritual, apenas os grandes “nobres” possuem de fato os meios de manter seus rituais por anos a fio.

A manutenção desses rituais consolida duas categorias sociais permanentes e fundamentais da sociedade wauja – *kawoká-mona* e *nakai wekeho* –, de cujas articulações resultam uma série de serviços e produtos – roças, casas, caminhos, canoas, armadilhas de pesca, cestos, painéis, silos de polvilho, fardos de pequi cozido, bolas de urucum – diretamente a favor do “dono” do ritual e da própria continuidade do ritual. Tais produtos e serviços, como veremos, correspondem à extensão da potência agentiva dos *apapaatai* para domínios das alianças econômicas e políticas entre os *nakai wekeho*, os *kawoká-mona* e o restante da comunidade. De agentes de doenças a “benfeitores” rituais: esta é a transformação ideal das relações dos Wauja com os *apapaatai*. As sinalizações para essa transformação são dadas pela política cósmica xamânica, o negócio das almas.

A minha hipótese é que as relações sociais com os *apapaatai*, na forma da doença e do ritual, são o *pivot* central da socialidade wauja. É a partir da doença que domínios internos da sociedade wauja se articulam, como as trocas entre não co-residentes, a tradução xamânica da cosmologia, o *ethos* da generosidade-respeito-vergonha – questão bastante cara à etnologia xinguanã como bem mostraram Ellen Basso [1973] e Viveiros de Castro [1977] – e a economia política, como argumentarei a seguir. Do adoecimento dos grandes “nobres” aos trabalhos coletivos, passando pelo ritual, temos um fluxo contínuo de transformações dos *apapaatai* em estado “bruto”, em estado “crítico” (a doença) em estado “sociológico” (o ritual). A doença tem um “papel absolutamente integrador” [Viveiros de Castro, 1977: 230] entre os domínios humano e não-humano, mas é a sua ritualização que instaura o seu papel político.

Como parte dessa hipótese, sugiro ainda, que a lógica da manutenção desses rituais, para além dos seus efeitos meramente terapêuticos, incide diretamente sobre a ênfase wauja na (re)produção política da ordem social via rituais. Se o ritual surge em função de superar uma condição patológica, a sua continuidade seria em função de uma economia política, cuja operação simbólica básica parece ser a “familiarização” dos *apapaatai*, ou seja, transformar uma relação de “predação” (doença) em uma de “produção” (política). Nas palavras de Fausto [2001: 538], esclareço um pouco essa operação: “O desenvolvimento das capacidades reprodutivas (em sentido amplo) da pessoa depende da apropriação de um excedente de agência (de intenção e atividade), que existe em graus dessemelhantes nos mundos humano e não-humano”. No caso wauja, tal excedente de agência é a potência patológica dos *apapaatai*, sobre a qual o ritual é posto a controlar e transformar. A aplicação desse modelo aos Wauja sugere a idéia de que o poder (seja lá qual for sua natureza e incidência) tem sua gênese nas relações de “predação” e “familiarização”, entre o exterior (não-humano) e o interior (humano), que, no entanto, evitam afirmar tal dicotomia: seu horizonte é o da fusão entre esses dois domínios. Os meandros dessa relação serão abordados a partir da trajetória política de um “nobre” wauja, Atamai, que, nos últimos oito anos, se tornou um “grande chefe”. Antes disso, permita-me o leitor, uma introdução a algumas categorias-chave e à organização ritual dos agentes patológicos envolvidos na conceitualização da cosmopolítica wauja.

1. NASCER “NOBRE”, TORNAR-SE CHEFE

Amunaw (*amuluneju*, feminino) é uma categoria social que, no diálogo com os brancos, os Wauja traduzem por “chefe” ou “cacique”, mas ela é bem mais do que isso. Meus informantes indicaram-me uma outra tradução, a de “nobre”, a qual, em determinados contextos, deve ser somada a de *chefe*. Todo *amunaw*, antes de ser propriamente um chefe, é alguém que possui substância “nobre”, herdada patri e/ou matrilinearmente. Se herdada de apenas uma linha, a quantidade de substância será menor.

A chefia wauja se expressa em duas dimensões, uma doméstica e outra supradoméstica (de aldeia). A primeira delas nos interessa aqui de modo apenas indireto, na medida em que os chefes de aldeia dependem do apoio de chefes de grupos domésticos. Para ser chefe de um grupo doméstico não é necessário ser “nobre”, entretanto a chefia de aldeia tem como requisitos *indispensáveis* à posse de substância “nobre” e a sua potencialização, a qual depende de uma parentela extensa – que pode incluir um ou mais chefes de grupos domésticos – capaz e interessada em fazer pesados investimentos rituais em nome de um parente que possui reconhecida substância “nobre” (e.g. primogênitos) e certas habilidades específicas.

Em um primeiro plano, o que está por trás da chefia de aldeia é a idéia de “nobreza”, de transmissão patri e/ou matrilinear de uma substância escassa que apenas alguns

poucos indivíduos possuem. A estratégia de conservação dessa substância é um dos principais aspectos da política matrimonial wauja: “nobres” devem se casar com “nobres”. Contudo, a posse dessa substância deve receber uma confirmação ritual – o *Pohoká* – na adolescência, condição irrefutável para que o jovem *amunaw* possa, quando adulto, ser apoiado em uma posição relevante de chefia, cuja expressão máxima se realiza na chefia de aldeia, reservada para não mais do que dois indivíduos em atuação simultânea, idealmente o primogênito e o irmão subsequente.

A categoria *amunaw* é melhor compreendida quando associada aos quatro sufixos modificadores dos conceitos-base, amplamente empregados nas línguas arawak xinguanas: *kumã* (arquetípico, extraordinário, invisível), *iyajo* (verdadeiro, o próprio, real), *mona* (semelhante, ordinário), *malu* (falso, imprestável)⁸. *Amunaw-kumã* é dito para os “chefes” do tempo mítico (Sol, Lua e seu avô, *Kwamutō*) e para os “donos” (chefes) não-humanos de domínios geocósmicos específicos, como o *Ulupu-kumã* (Urubu-Rei bicéfalo), que vive no céu sem jamais descer à terra. A bicefalia é um índice de “nobreza”/chefia. Décadas atrás, os bancos de madeira representando o *Ulupu-kumã* eram uma importante insígnia de chefia entre os humanos [Agostinho, 1974; Coelho, 1980]. *Amunaw-iyajo* são os grandes líderes políticos, sejam eles indígenas ou brancos. *Amunaw-mona* são os chefes de parentelas extensas ou de grupos domésticos ou ainda auxiliares dos *amunaw-iyajo* (contextualmente, já percebi os Wauja traduzirem *amunaw-mona* por “vice-cacique” e “ministro”). *Amunaw-malu* é alguém que não tem sua “nobreza” reconhecida. *Malu* é um termo extremamente pejorativo e desrespeitoso, sendo por isso empregado para desqualificar ou ofender um *Amunaw-mona* ou *Amunaw-iyajo* em atividade. Esses quatro sufixos apontam para a idéia de que os wauja dividem os seus “nobres” entre “maiores” e “menores”.

Tal variação qualitativa é uma função direta da quantidade de substância “nobre” que o indivíduo recebeu de seu pai e/ou mãe *amunaw* e da sua condição de primogênito(a). A quantidade de substância “nobre” decresce do primeiro filho para os subsequentes, gerando uma forte desigualdade entre os filhos seniores e juniores de um *amunaw* ou de uma *amuluneju*. Essa lógica degenerativa da substância é também função do tempo da couvade, maior para o primogênito e quase nulo a partir do terceiro ou quarto filho. Esse tipo de couvade de duração decrescente é, acima de tudo, um esforço para gerar a distinção entre o primogênito e os demais filhos, sendo, nesse sentido, o primeiro símbolo (rito) da reprodução do estatuto de *amunaw* na descendência, ao qual seguem muitos outros, tudo culminando no grande ritual funerário em homenagem ao *amunaw* morto – difundido na literatura na sua versão kamayurá (*Kwarip*), conforme a magistral etnografia de Agostinho [1974] –, que por sua vez tem

8 O leitor encontrará em Viveiros de Castro [1977, 2002a] uma análise ampla e pormenorizada desses modificadores em sua versão yawalapíti.

sua incidência político-simbólica totalmente voltada para seus descendentes.

O principal *amunaw-iyajo* é o *putakanaku wekeho* (literalmente “dono da aldeia” ou “o que cuida” da aldeia). Outros *amunaw-iyajo* o auxiliam em assuntos específicos, como o trato com os brancos, a condução de certos rituais (sobretudo o *Pohoká*) e a participação como cantores em um importante ritual xamânico chamado *Pukay*⁹. Ao *putakanaku wekeho* é atribuído o dever de cuidar das pessoas de sua aldeia e da própria aldeia enquanto espaço físico; “chefe” é sempre aquele que cuida, razão pela qual o *putakanaku wekeho* chama seu pessoal de “crianças” nos discursos cerimoniais.

De um certo modo, todo o *amunaw* nasce *amunaw-mona* (i.e. “pequeno nobre”); é apenas uma trajetória pessoal que lhe permita exibir com coerência os atributos que constituem a *persona* ideal do chefe xinguno, e portanto conquistar o respeito e a confiança do grupo, que lhe permitirão um dia tornar-se um *amunaw-iyajo*. O mais “nobre” dos wauja, por sua perfeita dupla descendência de importantes *amunaw*, não demonstrou, em sua juventude, pleno domínio da etiqueta, uma performance oral minimamente aceitável, nem um desenvolvimento corporal satisfatório aos olhos dos Wauja, sua estatura ficou abaixo da média e sua performance nas lutas era realmente péssima. Embora *amunaw*, esse homem não tenha nenhuma voz nos assuntos da aldeia, e sua “chefia” se restringe apenas ao seu pequeno grupo doméstico. Juntam-se a ele, na mesma condição de “nobre” de baixo estatuto, mais 3 ou 4 mais homens de idades que variam entre 30 e 50 anos.

Aproximadamente 20% dos homens e mulheres adultos em *Piyulaga*, a aldeia wauja, são *amunaw*, alguns “mais” outros “menos”, dentre estes apenas 3 homens e 3 mulheres são *amunaw-iyajo/amuluneju-iyajo*, e outros 3 ou 4 homens caminham para a posição de *amunaw-iyajo* em um futuro não muito distante, quando os *amunaw-iyajo* atuais falecerem ou lhes indicarem para assumir tal posição. Embora haja uma forte diferenciação qualitativa entre as categorias *amunaw-mona* e *amunaw-iyajo* no plano ideal, no plano empírico a estrutura de representação política permite com que certos indivíduos, conforme sua inserção na economia simbólica de prestígio e suas conquistas pessoais, ascendam da posição *amunaw-mona* a de *amunaw-iyajo*. Enfim, um grande chefe wauja não é exata e necessariamente alguém que possui a maior quantidade de substância “nobre”, mas aquele que conseguiu potencializar a substância “nobre” que tem, mesmo que esta não seja muita.

1.1 ALGUMAS DISTINÇÕES SOBRE OS AGENTES PATOLÓGICOS/ PERSONAGENS RITUAIS

O meu trabalho entre os Wauja iniciou-se com um estudo da cultura material. Ao

9 O *Pukay* é conhecido como *Payemeramaraká* (música da comunidade de pajés) entre os Kamayurá. Menezes Bastos [1984/1985] realizou uma primorosa etnografia da versão kamayurá desse ritual.

formar duas grandes coleções etnográficas¹⁰ notei uma série de particularidades no equipamento doméstico ligado à produção e ao processamento da mandioca. Artefatos como os desenterradores de mandioca, as pás de virar beiju, as panelas de dimensões superiores a 60 cm de diâmetro – indispensáveis para cozinhar o caldo venenoso da mandioca –, os grandes pilões para socar farinha e carne de caça e os grandes cestos cargueiros não tinham sido feitos pelos moradores de várias casas onde eram usados, mas vinham, na verdade, de outras casas, sendo oferecidos, preponderantemente, como pagamento ritual.

Após um levantamento minucioso dos bens de cada uma das 17 unidades residenciais wauja, percebi que certos conjuntos de artefatos eram devidos aos *apapaatai*, ou seja, a um estado de adoecimento pretérito e a uma performance ritual que gerava pagamentos muito específicos. Assim, os grandes pilões tinham sido feitos por *Yamurikumã*, as pás de beiju e os desenterradores de mandioca por *Kukuho*¹¹, os cestos cargueiros por *Tankwara* etc. Os artefatos formavam, portanto, um sistema que correspondia a dois outros sistemas mais amplos: 1. o de atributos culturais dos *apapaatai*, e 2. o ritual baseado nas interpretações xamânicas sobre o adoecimento. Os artefatos são, enfim, índices de agências patológicas que objetificam relações de aliança entre não-humanos e humanos e destes entre si por meio da produção ritual de bens.

Há sete tipos formais de agentes patológicos que se tornam personagens rituais: máscaras, aerofones, *Yamurikumã*¹², *Kukuho*¹³, *Mapulawá/Matapu*¹⁴, *Huluki* e *Pulu-Pulu* (trocano)¹⁵. A determinação se o doente será “dono” de flautas, de clarinetes e/ou de máscaras, por exemplo, depende diretamente do agente patológico diagnosticado pelos xamãs visionário-divinatórios (*yakapá*).

- 10 A primeira coleção foi formada para o Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia, em 1998, e a segunda, no ano 2000, para o Museu Nacional de Etnologia de Portugal. Vários artefatos que compõem cada uma das duas coleções podem ser vistos respectivamente em Barcelos Neto & Athayde [2001] e em Pais de Brito [2000 ed.]
- 11 Os nomes dos seres extra-humanos reconhecidos por *apapaatai* e *yerupoho* aparecem em maiúsculo, enquanto o dos animais e artefatos em minúsculo. Por exemplo: *Kukuho* refere-se ao *apapaatai* (o “espírito”) e *kukuho* à larva *sphingidade sp.* (o “animal”), e *Tankwara* e *tankwara*, ao *apapaatai* e ao clarinete, respectivamente.
- 12 Ritual realizado unicamente por mulheres que “encenam” o mito da transformação dos antigos humanos em Animais e/ou monstros. O ritual focaliza as relações de gênero a partir da antiga decepção das mulheres míticas (as *Yamurikumã*) por terem sido esquecidas por seus maridos em decorrência de uma prolongada pescaria coletiva.
- 13 Ritual em que são feitas as pás de beiju (*kutejo*) e os desenterradores de mandioca (*tunuai*).
- 14 Referente ao ciclo das Festas do Pequi, o qual não presenciei.
- 15 O ritual do *Pulu-Pulu* é muito raro, o último realizado entre os Wauja data de 1947 [Lima, 1950]. No Alto Xingu, o mais recente ritual do trocano teve lugar na aldeia kamayurá de *Ipavu*, na estação seca de 1998. Contudo, desconheço se entre esses tupi-guarani a performance ritual do trocano tenha, como entre os Wauja, ligação direta com estados graves de adoecimento.



1. Casal do *apapaatai* *Atujuwá* dança na praça cerimonial da aldeia wauja. Fot. Aristóteles B. Neto.



2. O *apapaatai* *Iyuma* é fabricado como uma máscara de madeira e têm como principal acessório ritual um escarificador feito de dentes de peixe-cachorra, objeto-insígnia ligado ao seu comportamento agressivo nos rituais de *apapaatai*. Fot. Aristóteles B. Neto.



3. Dentre todos os tipos de „roupas” rituais de *apapaatai*, a *Sapukuyawá* é a mais fabricada. *Sapukuyawá* é uma máscara-padrão que pode personificar, conforme as pinturas que lhe são aplicadas, Peixes, Aves, Répteis, Anfíbios, Mamíferos, Árvores ou Fenômenos Naturais. Fot. Aristóteles B. Neto.



4. Painel tipo *kamalupo*, de fabricação wauja. As grandes *kamalupo* são um dos principais artefatos usados como pagamento nos rituais intertribais e nos rituais de *apapaatai* realizados em âmbito intratribal. Fot. Aristóteles B. Neto.

O agente patológico/personagem ritual “máscara” é o mais freqüente e é o que gera o maior número de pequenos rituais, o segundo tipo corresponde aos aerofones *kawoká* e *tankwara*. Os Wauja fazem uma importante distinção entre essas duas formas de objetificação ritual dos *apapaatai*, a qual determina a composição dos grupos rituais e das redes de serviços que estes formarão para a manutenção do ritual. O agente patológico/personagem ritual *Tankwara*, por exemplo, é caracterizado por um quinteto de clarinetistas que formam um grupo de especialistas rituais (*kawoká-mona*), cuja performance envolve a produção de bens para o “dono” do ritual, mais precisamente um ex-doente de *Tankwara*. Já *Kawoká* é composta por um trio de flautistas, e as máscaras são confeccionadas como casal, com ou sem filhos.

A principal distinção entre máscaras, flautas e clarinetes nos âmbitos do ritual e da relação *nakai wekeho / kawoká-mona* diz respeito à duração-manutenção dos artefatos rituais e, conseqüentemente, de suas atuações. No caso das máscaras, passados alguns anos, elas são queimadas, cessando em seguida as obrigações dos *kawoká-mona* de trabalhar para o “dono” do ritual e deste oferecer-lhes comida. Idealmente, o fogo não é o destino das flautas de madeira e dos clarinetes, seus rituais são permanentes, eles são, na verdade, o centro do sistema cerimonial wauja, em torno do qual gravitam as máscaras.

Embora as flautas de madeira (*kawoká*) ocupem no esquema hierárquico do ritual a posição mais elevada, seguidas dos clarinetes e das máscaras, seus grupos rituais raramente existem e atuam de maneira isolada: há uma nítida cooperação entre eles. Assim, se um “dono” de ritual de aerofones também possuir *kawoká-mona* de “máscaras”, os mesmos poderão ser convocados a ajudar os *kawoká-mona* de aerofones em seus trabalhos rituais, mas não o inverso, o que confirma a posição central e superior dos aerofones nesse sistema ritual.

As flautas de madeira são um dos pouquíssimos objetos rituais passíveis de transmissão para as gerações seguintes. O herdeiro(a) recebe não apenas as flautas, mas também os *kawoká-mona* responsáveis pela sua performance ritual. Essa transmissão é um dos melhores indícios do caráter permanente que as flautas assumem entre os Wauja. Aliás, não há uma única aldeia em todo Alto Xingu que não possua pelo



5. *Apapaatai Tukujen* (também conhecido por *Atujuwátai*, ou „Atujuwá pequeno”). Fot. Aristóteles B. Neto.

menos um trio delas. Há, na aldeia wauja, quatro trios rituais de *Kawoká* constituídos e ainda, pelo menos, mais um a constituir.

Suponho que essa posição hierárquica das flautas diz respeito, entre outras coisas, à sua capacidade de permanência, função direta da dureza da matéria-prima. A qualidade das matérias-primas é fundamental para caracterizar o significado do artefato, pois as mesmas constituem os “corpos” desses seres, ou seja, reside no próprio corpo um dos seus sentidos de permanência. Madeira (*kawoká*), bambu (*tankwara* e outros aerofones) e palha (máscaras: “roupas”)¹⁶, os elementos que constituem as personagens rituais, apontam simultaneamente para uma escala decrescente de dureza (durabilidade) e de posição hierárquica. Contudo, a arbitrariedade da relação hierárquica, baseada em uma lógica do sensível, que coloca as flautas *kawoká* em uma posição privilegiada está, no momento, sendo “subvertida”. Há indivíduos que são “donos” rituais de *Kawoká*, mas que continuamente têm recebido serviços e bens de menor valor, comparativamente a um certo “dono” ritual de *Tankwara*, fato que tem sido objeto de sérias dissensões no campo político wauja.

1.2 OS RITUAIS DE APAPAATAI E A ACUMULAÇÃO DE ESTATUTOS SOCIOPOLÍTICOS

Em linhas gerais, os rituais no Alto Xingu organizam-se conforme a seguinte tipologia:

“Intratribais”	“Intertribais”
<i>Huluki</i> (trocas de bens)	<i>Huluki</i> (trocas de bens)
<i>Apapaatai</i> (máscaras e/ou aerofones)	<i>Yeju</i> (máscaras e/ou aerofones)
<i>Pukay</i> (ritual xamânico secreto)	<i>Kaumai</i> e <i>Yawari</i> (funerários)
Ciclo do Pequi (sazonal anual)	

Excetuando algumas festas do Ciclo do Pequi e o *Huluki*, todos os demais rituais estão diretamente ligados aos estados corporais da doença ou da morte. Um indivíduo, ao adoecer, está em uma posição de estabelecer uma aliança com os *apapaatai*, contudo apenas uns poucos indivíduos potencializam essa aliança com o “sobrenatural” em forma de poder político. Esta aliança é inicialmente estabelecida pela oferta de alimento aos *apapaatai*, no caso “representado” pelos *kawoká-mona*.

Obviamente todos os Wauja são passíveis de adoecer gravemente, mas nem todos eles têm condições de sustentar uma festa de máscaras e/ou aerofones para os *apapaatai*, e um número ainda muito menor de indivíduos consegue manter, ao longo de vários anos, um ritual de *apapaatai*.

Para que alguém possa manter um ritual de *apapaatai* é fundamental ter uma parentela co-residente que inclua sua esposa ou esposo, e pelo menos duas filhas casadas ou

16 Sobre a noção wauja de “roupa” vide Barcelos Neto [2002].

dois filhos casados para o auxílio na produção de alimentos. Sem possuir os recursos humanos nessas condições, a manutenção de um ritual é impossível. Mas a questão vai muito além de simplesmente ter essas condições ideais.

Trata-se, em primeiro lugar, de uma decisão do grupo de *kawoká-mona* que foi originalmente convocado para performatizar o “pequeno” ritual de trazer *apapaatai*, cujo objetivo era curar o doente. O líder desse grupo (*kawoká-mona kitsimã*) deve informar, solenemente, no pátio em frente à casa das flautas, na presença dos demais homens da aldeia, a sua decisão de assumir os trabalhos que envolvem a realização e/ou a manutenção do ritual do *apapaatai* que ele e seus companheiros *kawoká-mona* foram anteriormente convocados a levar (i.e. mimetizar) para o doente.

Um *kawoká-mona kitsimã* normalmente é um homem de prestígio em função do conhecimento ritual que possui. Ao comunicar sua decisão, a comunidade sente-se moralmente pressionada a engajar-se nos trabalhos que ele propôs. O “dono” do *apapaatai* não deve recusar uma proposição de ajuda da comunidade sob a liderança de seus *kawoká-mona*, pois o risco de perder seu prestígio seria certo. Logo que os *kawoká-mona* começam a performance ritual que precede os trabalhos, o “dono” do *apapaatai* deve providenciar grande quantidade de comida para alimentá-los. A partir desse momento, o “dono” do *apapaatai* passa a ter o estatuto de “dono” do ritual (*nakai wekeho*, ou “o que cuida de”) do *apapaatai* que o adoeceu.

Uma decisão desse tipo não é tomada em favor de um certo “dono” de *apapaatai* apenas porque ele tem as condições materiais de manter um ritual. O principal dado que apóia o meu argumento é o fato de que os únicos rituais permanentes de *apapaatai* – *Kawoká* (performatizado por flautas de madeira), *Tankwara* (performatizado por clarinetes de bambu) ou *Yamurikumã* (performatizado por coros femininos portando insígnias masculinas: flechas e diadema de penas de harpia, japuaçu e arara) – são mantidos unicamente em favor de indivíduos “nobres”, i.e. por representantes de “linhagens” de chefia. Na aldeia wauja, os “donos” de rituais permanentes de *apapaatai* são em número de sete, dois dos quais encontram-se em disputa “faccional” mais ou menos velada, cujo motivo envolve, entre outras questões, a “subversão” e as dissensões que mencionei na seção anterior.

A decisão de um grupo de *kawoká-mona* de tornar um “dono” de *apapaatai* em um “dono” de ritual é eminentemente política. A escolha sempre incide sobre alguém que demonstra ser confiável e empenhado no bem estar do grupo como um todo. O estatuto de *kawoká-mona* também é muito prestigiado, pois são eles que dão impulsos políticos aos “nobres” e mobilizam o resto da comunidade em seu apoio. Aliás, um dos homens de maior prestígio na aldeia, embora não seja *amunaw-iyajo*, é um *kawoká-mona kitsimã* das flautas *kawoká*.

Em seu clássico estudo sobre os Kalapalo, Basso [1973] identifica quatro estatutos sociais: *anetaw* (*amunaw*, “nobre”), *oto* (*nakai wekeho*, “dono” de ritual), *ifi* (*kawoká-*

mona, performer/especialista ritual) e *fuati* (*yatamá*, xamã¹⁷). Idealmente, nada impede que um homem wauja ou kalapalo acumule mais de um desses estatutos, contudo ele poderá encontrar a oposição de pessoas do seu grupo em relação a esse esforço de acumulação. A alternativa usualmente mais seguida, mas não a mais almejada, é acumular prestígio, no máximo, dentro de dois estatutos diferentes. Passemos a palavra a Basso.

“Este modelo consciente não leva em consideração a possibilidade da acumulação de estatutos, nem o efeito acumulativo dessa acumulação em termos da aquisição de poder. Os Kalapalo não falam de nenhum desses estatutos em termos da liderança ou da habilidade de controlar a iniciativa dos outros indivíduos. Contudo, em realidade, os líderes são aquelas poucas pessoas que conseguiram adquirir muitos estatutos sociais elevados e que por isso mantêm-se destacados do resto da comunidade como indivíduos poderosos” [Basso 1973: 124].

Dentre os indivíduos de um grupo aldeão, os “nobres” são aqueles que mais estatutos sociopolíticos acumulam. Além de *amunaw* eles quase sempre são “donos” de grandes rituais (*nakai wekeho*), que é nada mais do que um estatuto que retroalimenta o primeiro¹⁸. Conflitos políticos podem tomar maior relevo quando um *amunaw-iyajo*, já somada a sua posição de *nakai wekeho*, resolve se tornar um *yakapá* (xamã visionário-divinatório), surge então um potencial déspota, com os poderes “temporal” e “secular” a um só tempo, o que lhe permitiria sustentar acusações de feitiçaria contra seus inimigos e conduzir de modo pleno os negócios cosmopolíticos. A existência do xamanismo visionário-divinatório é fundamental para garantir aos chefes o seu excedente de poder – na forma de aliança com os *apapaatai* –, pois são apenas os *yakapá* que estabelecem comunicação e que negociam com os *apapaatai* almas humanas por festas.

17 *Yatamá* é apenas o termo genérico para xamã. Há três tipos de especialistas xamânicos entre os wauja: o *yakapá* (especialista em recuperar almas humanas e localizar e neutralizar feitiços letais), o principal deles, o *pukaiwekeho* (especialista nas músicas do ritual terapêutico *Pukay*) e o *yatamá* (que apenas sabe aliviar dores com o uso da fumaça do tabaco, técnica também conhecida pelos dois anteriores). Há outros dois especialistas terapêuticos, mas que não são reconhecidos como xamãs pelos Wauja, o *ajatapewekeho* (especialista em plantas medicinais) e o *ejekekiwekeho* (especialista em rezas).

18 Viveiros de Castro em seu estudo sobre os Yawalapíti observou o mesmo padrão que descrevo para os wauja a respeito da relação entre os estatutos de *amunaw* e *nakai wekeho*: “O *amulaw* é aquele que dispõe de uma capacidade de mobilização de trabalho – de seus filhos e afins – maior que a maioria. Isto lhe permite acesso a símbolos valorizados pelo grupo, especialmente o patrocínio das festas em homenagem aos espíritos. Todas as cerimônias que tinham dono entre os Yawalapíti se repartiam entre uns poucos indivíduos, ditos *amulaw*” [Viveiros de Castro, 1977: 221].

De um ponto de vista econômico, a sociedade wauja pode ser basicamente dividida em duas categorias: os que têm o privilégio de receber e os que, por respeito a esses, devem oferecer. Contudo, estas posições são intercambiáveis: quem recebe muito tem a delicada obrigação moral de redistribuir. Sempre que os *kawoká-mona* se lançam a produzir excedentes a favor de um “dono” de ritual eles estão a conferir-lhe um crédito de confiança. É por meio desses rituais que uma quantidade extraordinária de excedentes alimentares e de artefatos circulam, permitindo que os “nobres” demonstrem um aspecto extremamente importante da chefia, a generosidade. Foi uma oportunidade dessa natureza que foi dada a Atamai, a partir de 1993, quando os seus *kawoká-mona* de *Tankwara* resolveram fazer uma roça para ele.

1.3 O ADOECIMENTO DE ATAMAI OU A ASCENSÃO DE UM “NOBRE” “MENOR”

No início da década de 1990, Atamai foi acometido por uma gravíssima infecção nos olhos. Aos *yakapá* Itsautaku e Ulepe foi dada a responsabilidade de identificar os agentes patogênicos, que foram revelados como sendo: *Kawoká*, *Kawoká otã* (filho de *Kawoká*), *Yamurikumã* e *Makaojoneju* (tipos de “Mulheres monstruosas”), *Tankwara*, *Atujuwá Yanumaka* (Onça vestida com “roupa” redemoinho), *Ewejo* (Ariranha), *Iyuma* (Pirarara), *Tukujen* (uma Pombo), *Kukuho* (uma Larva), *Kagaapa* (um Peixe), *Yukuku* (uma Árvore), *Nukuta Pitsu Run Run Run* (pessoa não-humana “dona” de Arco e Flecha), *Kapulu* (Macaco-Preto), sete tipos de *Sapukuyawá* e *Kuwahãhalu*.

Após as revelações xamânicas, Atamai tornou-se “dono” dos *apapaatai* mencionados. Dentre eles, *Kukuho* e *Ewejo* foram festejados logo nas primeiras semanas da doença. Um par de anos mais tarde foi a vez de *Tankwara* e *Kagaapa*. Os outros dezoito ficaram “guardados”, a espera da ocasião mais oportuna para serem festejados. Mas é então que um dia essa oportunidade chega por uma via exterior e aparentemente esdrúxula: uma solicitação da Artúndia de Brasília para que os Wauja fizessem uma “demonstração” do seu praticamente desconhecido ritual de máscaras. Reproduzo a seguir um trecho de uma narrativa¹⁹ de Atamai, datada do ano 2000, que enquadra esse evento na perspectiva temporal do seu adoecimento.

“Lá, em Brasília, eu fiquei mais doente. Eu pensei que ia morrer. Eu não tinha apetite, não comia nada mesmo, por isso fiquei muito fraco. Eu achava que *apapaatai* estavam comigo. Depois descobri que a *Tankwara* e o *Atujuwá* que estavam comigo eram do tipo *Yanumaka* (Onça). Os dois estavam comigo, por isso eu comia as comidas das Onças nos meus sonhos, como porco, veado, anta. Eram os *Yanumaka* que estavam dando esses animais para eu comer, por isso eu não tinha fome.

19 Narrada em wauja e traduzida para o português por Tupanumaká Wauja.

Na aldeia, chegou a notícia de que eu tinha piorado. Foi aí que os meus *kawoká-mona* perguntaram a minha filha se eles podiam fazer a festa de *Kukuho* para mim, mesmo eu estando distante. Minha filha disse que sim, e aceitou fornecer todas as comidas da festa enquanto eu estava em Brasília. Assim, fizeram a festa de *Kukuho* para mim.

Quando terminou a festa aqui em *Piyulaga*, logo na mesma noite eu sonhei com algumas “pessoas” (*apapaatai*) falando comigo:

– Nós vamos embora pois já terminou tudo o que nós queríamos.

Então, quando eu acordei eu estava me sentindo melhor. Eu já não sentia as mesmas dores fortes de antes. Só sentia algumas dores na cabeça.

Quando eu cheguei de volta à aldeia, o pessoal falou para mim:

– Tio, nós fizemos *apapaatai* (*Kukuho*) para você.

Aí eu pensei: ah é por isso que eu estou melhor agora! Eu fiquei emocionado com essa atitude deles, com sua preocupação comigo. Eles fizeram a coisa certa para eu melhorar.

Então eu fiquei aqui na aldeia, eu já estava um pouco melhor, mas não podia trabalhar como antes, nem ficar muito tempo exposto ao sol.

Logo quando eu cheguei aqui fizeram *Ewejo* para mim. Chamaram-me e disseram que iam fazer *apapaatai* para eu melhorar. Então fizeram. Quando terminou a festa de *Ewejo* eu nunca mais pesquei no meu sonho e nem comi peixe cru.

Depois de algum tempo fizeram *Tankwara*. São eles que estão me ajudando agora. *Tankwara* não aceita que outros *apapaatai* me façam mal. Agora eu estou bem. Só o meu olho que às vezes fica um pouco ruim.

Mas os meus sonhos com as “pessoas” (*apapaatai*) não tinham parado totalmente, eu ainda sonhava muito com as “pessoas” que me adoeceram. Até quando a ARTÍNDIA²⁰ de Brasília pediu para a gente mostrar a festa de *apapaatai* para eles.

Então eu contei (consultou) para os meus irmãos e sobrinhos (seus *kawoká-mona*). Eles aceitaram fazer a festa. O pessoal da ARTÍNDIA veio, assistiu, fez fotos da dança, levou as máscaras para a loja e nunca mais voltou.

Fui eu que patrocinei essa festa de máscaras para a ARTÍNDIA. Perguntei a todos da aldeia se eles tinham *apapaatai*, e se gostariam de fazer a sua festa. Os que já tinham *apapaatai* optaram em festejá-lo em outra ocasião. Assim, eu mesmo ofereci os meus *apapaatai* para que fosse feita a grande festa.

Depois que terminou aquela grande festa eu melhorei mesmo. Eu me senti tão forte. Eu realmente me senti bem”.

Os eventos abrangidos por essa narrativa aconteceram em um intervalo de aproximadamente 7 anos, sendo o primeiro evento a ida de Atamai para Brasília e o último, a

20 A ARTÍNDIA é um programa oficial de revenda de artesanato indígena brasileiro ligado à Fundação Nacional do Índio (FUNAI), um órgão do Ministério da Justiça, cuja sede encontra-se em Brasília.

realização da grande festa das máscaras (*Apapaatai Iyäu*) para a ARTÍNDIA, ocorrida em julho de 1997.

Como mencionado acima, um indivíduo, após receber o diagnóstico xamânico, torna-se “dono” dos *apapaatai* que o adoeceram. Se ao longo da sua vida um indivíduo for acometido por muitas doenças graves, ou se a mesma doença se manifestar várias vezes, certamente ele será “dono” de muitos *apapaatai*. Quanto à ritualização destes, ele terá quatro possibilidades: 1. jamais festejá-los; 2. festejá-los, em pequenos rituais, logo após os processos terapêuticos (ou seja, ao fim dos rituais de trazer *apapaatai* e do *Pukay*); 3. festejá-los no âmbito da festa de uma outra pessoa; 4. “guardar” os *apapaatai* para que todos sejam festejados, de uma só vez, numa grande festa de máscaras, que poderá ter então entre 30 e 50 personagens rituais. No caso do ritual para a ARTÍNDIA, o número de personagens chegou a 39.

De longe, os Wauja preferem a quarta opção, pois do ponto de vista da ortodoxia litúrgica, esta é a forma mais perfeita de ritualizar os *apapaatai*. A segunda opção é feita apenas se o estado de saúde do doente não melhora de maneira alguma, então um pequeno ritual de máscaras é feito em função da urgência terapêutica. Como ninguém quis festejar suas próprias máscaras, Atamai foi levado a disponibilizar os *apapaatai* que ele ainda não tinha festejado. Assim, a festa foi realizada unicamente com os *apapaatai* de Atamai. O que nos interessa é em que condições ele fez essa opção e quais foram as suas conseqüências. Antes de prosseguirmos com essas questões é necessário mencionar alguns fatos importantes que precederam o adoecimento de Atamai, os quais concorreram para o seu crescente prestígio entre os Wauja. Tais fatos indicam pistas bastante seguras de como Atamai conseguiu a promoção desse enorme ritual em seu nome.

Quando Atamai saiu da reclusão pubertária, Orlando Villas Boas²¹ pediu permissão ao seu pai, o grande chefe (*putakanaku wekeho*) Malakuyawá, para que seu filho fosse viver no posto administrativo, onde ele aprenderia português e algo sobre os modos do trato político com os brancos. Os irmãos Villas Boas foram os mentores da formação de uma elite política indígena no Parque do Xingu, mas essa elite não era constituída de filhos primogênitos dos grandes chefes, mas dos segundo, terceiro ou quarto filhos, como é o caso de Atamai. Sabendo que a chefia tradicional é reservada aos primogênitos e que seus pais dificilmente permitiriam que esses se desviassem do curso do aprendizado da arte de ser *putakanaku wekeho*, a mais difícil e importante das artes xinguanas, os Villas Boas não tinham outra escolha a não ser convocar os filhos juniores dos chefes.

21 Orlando Villas Boas, ao lado de seus irmãos Cláudio e Leonardo, foram os personagens centrais da mediação das relações entre os índios do Alto Xingu e Estado brasileiro, e da criação do Parque Indígena do Xingu, na década de 1950.

Anos mais tarde, Atamai retorna a *Piyulaga*, então casado com uma jovem *trumai*, descendente de uma alta “linha” de chefes desse grupo. A escolha da sua esposa teve especial influência de Orlando Villas Boas, mas não teve o consentimento de Malakuyawá. O matrimônio de Atamai só veio se demonstrar estratégico anos mais tarde, quando Orlando mediou a formação de uma aliança *trumai-mekragnoti*, por meio do matrimônio entre uma sobrinha da esposa de Atamai e um sobrinho de um importante chefe dos *Mekragnoti*.

Em meados da década de 1950, Malakuyawá adotou um FBSS, Yawalá, quando os pais deste morreram na grande epidemia de sarampo (Ireland, 1988). Yawalá e Kasuelê, o primogênito de Malakuyawá, tinham mais ou menos a mesma idade e por isso puderam passar pelo ritual de “iniciação” à chefia (*Pohoká*) juntos, fato que também os conduziu para o mesmo gabinete de reclusão pubertária, onde receberam, de Malakuyawá, os primeiros ensinamentos sistemáticos dados aos futuros *amunaw*. Porém, apenas Yawalá demonstrou ter e a personalidade ideal para ocupar tal posição e o real interesse pelos ensinamentos. Anos mais tarde, uma série de deslizamentos cometidos por Kasuelê conduziram-no ao exílio na aldeia *yawalapíti*, impedindo-o de suceder o pai, quando este faleceu, em meados da década de 1980. Embora Yawalá não tivesse uma ascendência *amunaw* privilegiada como a do seu primo Kasuelê, ele era a única pessoa, entre os *Wauja*, apta a ocupar a posição de *putakanaku wekeho*²². Yawalá morreu subitamente poucos anos depois de assumir a posição de *putakanaku wekeho*, tendo sido sucedido por Mayaya, o segundo filho de Malakuyawá. Mas Mayaya assumia uma posição para a qual ele não estava plenamente preparado. Ademais, Mayaya não falava português²³ algum, e ainda hoje seu domínio desse idioma é bastante inexpressivo.

A partir de meados da década de 1980, quando a administração do Parque Indígena do Xingu passou por uma grande reviravolta, a necessidade do trato político com os brancos já se fazia imperativa entre os *Wauja*. O chefe ideal, ou pelo menos o mais próximo do ideal, seria alguém versado tanto na chefia tradicional quanto na capacidade de articulação com a política de Brasília. Naquela altura não havia, entre os *Wauja*, um

22 Em seus cadernos de campo de campo, Vera Penteadó Coelho [1978 e 1980] refere-se à Yawalá como o “príncipe herdeiro”, em função do seu êxito no aprendizado da arte da chefia com o seu tio Malakuyawá.

23 Os *Wauja* ainda são o grupo mais conservador de todo o Alto Xingu. Por vários anos eles mantiveram uma evitação dos brancos, a qual era tão saliente que os xamãs em iniciação eram proibidos de falar qualquer palavra em português, sob o risco de comprometer seu processo iniciático (Vera Coelho, informação pessoal). Até meados da década passada os *Kamayurá* e os *Yawalapíti* faziam piadas sobre a ignorância que os *Wauja* tinham sobre o mundo dos brancos, muito dela em função do seu pouco conhecimento da língua portuguesa. A sua aldeia foi oficialmente visitada apenas em 1947 [Lima, 1950]. Os *Wauja* dizem ter recebido a visita de um homem chamado “Tsariwa” (corruptela *wauja* do seu verdadeiro nome) antes de 1947, porém desconheço registros que a comprovem.

indivíduo com esse perfil. É chegada então a vez de Atamai, o terceiro filho ou o “pequeno nobre”²⁴, de ter certa saliência nos negócios políticos *wauja*. É um fato extremamente interessante que a elite treinada pelos irmãos Villas Boas só tenha chegado ao poder quando os brancos deixaram o parque. A “bipartição” na chefia *wauja* – co-existência de um chefe “interno” (*putakanaku wekeho*) e um chefe “externo”, ou seja, para lidar com brancos – está totalmente ligada à trajetória de Atamai. Mas foi um fato absolutamente inédito no Alto Xingu que possibilitou essa “bipartição” se consolidar.

Ainda em meados da década de 1980, a segunda filha de Atamai contraiu matrimônio com um importante líder *kayapó*, Megaron *Mekragnoti*, o qual foi o primeiro administrador índio do Parque Indígena do Xingu, firmando, a partir daquele momento, grande expressão na política indigenista brasileira. A posição de sogro de Megaron assegurava a Atamai uma inserção privilegiada no campo político da administração do Parque, coisa que poucos homens no Alto Xingu poderiam ter, exceto se estivessem em semelhante condição de afinidade. Entretanto a prova definitiva da capacidade de liderança de Atamai ainda estava por vir.

É mais ou menos quando ocorre essa inusitada aliança *wauja-mekragnoti* que uma área no extremo sudoeste do território *wauja* começa a ser invadida por fazendeiros, caçadores e pescadores brancos, tornando crítica a necessidade de vigilância das fronteiras do Parque. Atamai instrui a Administração do Parque a intervir junto a FUNAI para a criação de um Posto de Vigilância no alto rio Batovi, para onde ele mandou seu primogênito. O objetivo de Atamai era a recuperação de um sítio sagrado, o *Kamukuwaká*, que fica 40 km ao sul do Posto de Vigilância do Batovi. Em 1988, Atamai pede formalmente ao seu sogro ajuda no que concerne a recuperação do *Kamukuwaká*. O ano de 1988 foi excepcionalmente importante no cenário indigenista nacional em função da aprovação na nova Constituição Federal, que garantia aos povos indígenas direitos à terra e a autodeterminação étnica e cultural negados por quase cinco séculos. Foi nesse contexto que Atamai começou a construir seu estatuto de *amunaw-iyajo* entre os *Wauja*. No período entre 1988 e 1994, Atamai mostrou-se bastante empenhado na luta por uma redemarcação territorial que abrangesse o *Kamukuwaká*, contudo os 5159 hectares que constituem a “Terra Indígena Batovi” [Ricardo, 2000 ed.], finalmente homologados a favor dos *Wauja* em 1998, não chegaram a abranger o referido sítio sagrado. Embora o *Kamukuwaká* tenha “ficado de fora”, o resultado geral da negociação de Atamai com Brasília foi um êxito amplamente reconhecido pelos *Wauja*, permitindo que ele “pegasse a confiança da comunidade”, conforme o jargão político usado por eles.

24 Conforme Coelho [1978 e 1980] e Richards [1981], nas décadas de 1960 e 1970, os *Wauja* consideravam Atamai “só pouquinho *amunaw*”, razão pela qual jamais se esperaria que ele se tornasse um *amunaw-iyajo*. Vera Coelho, que esteve entre os *Wauja* pela última vez em 1980, ficou bastante surpresa quando lhe disse, em meados de 2000, que Atamai ascendera ao estatuto de *amunaw-iyajo*.

A ascensão de Atamai de um “nobre” de “terceira classe” para um “nobre” de “primeira classe” (*amunaw-iyajo*) não deve ser vista como um resultado direto e/ou exclusivo da sua excelente habilidade em representar os Wauja perante os brancos; há uma outra dimensão que também concorre para isso: o ritual de *apapaatai*, cuja importância é absolutamente imprescindível para afirmar e consolidar uma posição de chefia do tipo *amunaw-iyajo*. Embora a substância “nobre” de um indivíduo e a sua performance pessoal sejam fundamentais, é bastante improvável que ambas determinem a extensão do seu poder político.

Antes de encerrar esta seção, faço uma observação sobre a grande festa de máscaras que Atamai ofereceu a ARTÍNDIA em 1997. Atamai soube explorar com maestria seu espetacular excedente de *apapaatai*, vinculando a realização do ritual e a venda das máscaras ao compromisso da ARTÍNDIA em auxiliar a abertura de uma pista de aterragem em *Piyulaga*²⁵. A mistura adequada de agências internas e externas de poder, realizada por Atamai no ritual *Apapaatai Iyäu*, demonstram claramente que os *apapaatai* são bens preciosos. É sobre esses “signos de um poder domesticado” [Sztutman, 2003: 232] e sobre a transferência do poder simbólico para o poder econômico que direciono a análise da próxima seção.

2. A OPULÊNCIA DOS APAPAATAI E A CONTENÇÃO DO PODER

Os rituais de *apapaatai* promovem a acumulação de verdadeiros excedentes de alimentos e artefatos. Algumas cifras oferecem uma idéia mais clara. Dos 44.67 acres plantados em *Piyulaga* no ano de 2002, 7.96 acres (aproximadamente 18% da área cultivada de mandioca)²⁶ são devidos aos *kawoká-mona* de *Kawoká* e de *Tankwara*, este último auxiliado por *Kagaapa* e *Ewejo* (“máscaras”); e das catorze canoas de madeira existentes em *Piyulaga*, três (21% das canoas, portanto) tinham sido feitas pelos *kawoká-mona* de *Kawoká*. Essas cifras podem oscilar em até 5% para mais ou para menos.

Além de roças e canoas, produtos que demandam trabalho pesado, os Wauja fazem um dedicado investimento na produção de artefatos técnica e estilisticamente muito elaborados²⁷. No entanto, o maior produto que um ritual de *apapaatai* pode oferecer ao seu “dono” é a *amunaw opona* (“casa do chefe”), conhecida como *tajife* entre os

25 Passados quatro anos da realização da festa, e cansados de esperar que a ARTÍNDIA cumprisse seu compromisso de enviar as máquinas adequadas para o trabalho, os Wauja abriram a pista por sua própria conta e com alguma ajuda da Fundação Nacional de Saúde.

26 A metodologia para o estudo do cultivo da mandioca entre os Wauja foi emprestada de Robert Carneiro [1983], cujos dados apontam que 80% da dieta *kuikuro* (e *xinguana*, por extensão) é baseada no consumo desse tubérculo.

27 Comparada ao resto da Amazônia, a cultura material *wauja* é bastante sofisticada e diversificada: são fabricados 22 tipos de vasilhas cerâmicas (segundo a classificação nativa), dezenas de tipos de máscaras, clarinetes, trompete, zunidor, flauta de madeira e

Kuikuro [Heckenberger, 1999: 138]. Uma *amunaw opona* destoa de todas os demais tipos de casas *xinguanas* não só por suas avantajadas dimensões, mas sobretudo pelos exclusivos enfeites e insígnias de chefia que ela ostenta em seu interior e exterior.

Quando visitei *Piyulaga* no outono austral de 1998, Atamai morava em uma modesta casa tipo *mehehe* de duas águas, cujas paredes são feitas de pequenos troncos, o que resulta em uma construção de altura relativamente pequena se comparada com a casa tradicional *xinguana* [Sá, 1983]. Em *Piyulaga*, *mehehe* é um tipo de construção secundária, normalmente usada como cozinha. Quando voltei a *Piyulaga*, em fevereiro de 2000, fiquei estupefato ao encontrar Atamai e sua família morando em uma enorme *amunaw opona* (“casa de chefe”) de 39.7 metros de comprimento, 8.4 metros de altura e 16.2 de largura: o reconhecimento do estatuto de *amunaw-iyajo* de Atamai pelos Wauja tinha chegado ao seu ápice. Mas por quanto tempo o mesmo permaneceria tão elevado?

A relação produtiva entre um *nakai wekeho* e seu grupo de *kawoká-mona* pode ser dissolvida por decisão dos *kawoká-mona*, caso estes considerem que o “dono” do ritual não esteja cuidando bem do seu pessoal (i.e. sendo generoso em suas ofertas de alimentos), ou por decisão do próprio *nakai wekeho*, caso ele considere que seus *kawoká-mona* não estejam empenhados em trabalhar. A manutenção dessa relação depende basicamente de satisfação mútua, mas a isto precede a habilidade e a sorte em escolher as pessoas certas que em um futuro não distante constituirão o grupo de *kawoká-mona*. Essa escolha é feita por um parente próximo do doente (futuro *nakai wekeho*) quando ele ainda está convalescido em sua rede, precisando da visita ritual dos *apapaatai* (futuros *kawoká-mona*) para se recuperar. O mais comum é que o irmão ou o pai, ou mais raramente o cunhado ou o sogro – jamais alguém de geração descendente – escolha as pessoas que “representarão” os *apapaatai* para o doente. Do ponto de vista da produção ritual, nem sempre se obtém sucesso nessa escolha, pois raramente os grupos de *kawoká-mona* são “perfeitos” e “harmônicos”.

A consolidação de qualquer relação produtiva entre um *nakai wekeho* e um grupo de *kawoká-mona* pode demorar vários anos, pois é necessário que o primeiro obtenha confiança e respeito daqueles parentes que podem assumir papéis de liderança no interior dos grupos de *kawoká-mona*. O quinteto de clarinetistas do grupo *kawoká-mona Tankwara* de Atamai, composto por quatro sobrinhos (FBDS, FZSS, FZSS e BS) e por um irmão júnior (FS), é um exemplo de uma escolha que redundou em uma relação produtiva. De saída, Atamai já tem seus *kawoká-mona* em uma posição na qual eles “naturalmente” lhe devem respeito. Ademais este grupo está muito bem posicionado na rede política da aldeia, pois o irmão júnior de Atamai é *amunaw-mona* e especialista

trocano, os dois últimos são considerados artefatos raros em toda a Amazônia. No sistema de objetos *xinguano*, os Wauja são os únicos que fabricam as grandes painéis e torradores de beiju usados como pagamento nos rituais intra e intertribais [Barcelos Neto, no prelo].

ritual de grande projeção. Em contraste, o principal oponente “faccional” não teve a mesma sorte na constituição do trio de flautistas de seu grupo *kawoká-mona* de *Kawoká*, o qual é composto por um FB e dois FFBS, ambos irmãos de Atamai. Permite-me o leitor algumas considerações sobre esse oponente.

Contrastemos brevemente alguns aspectos da trajetória dos irmãos Mayaya e Atamai com a de seu primo paralelo Itsautaku. Este último recebeu, a partir de meados da década de 1980, significativos serviços de seus *kawoká-mona*, mas estes começaram lentamente a declinar quando Mayaya e Atamai firmaram suas posições de chefia da aldeia, pressionando Itsautaku a uma posição de menor prestígio.

Entre os Wauja, um pequeno número de consangüíneos próximos do sexo masculino é uma brecha para sufocar um adversário político por meio de acusações de feitiçaria. Sem irmãos do sexo masculino, Itsautaku passou a ser acuado por esse tipo de acusação, o que o colocou em uma posição frágil na disputa por prestígio político. A fim de contornar essa situação, restou-lhe apenas a alternativa de tornar-se *yakapá* (xamã visionário-divinatório).

Entre 1984 e 1987, Itsautaku passou algumas temporadas na aldeia Kamayurá a fim de aprender as artes xamânicas. Já no fim da década de 1980, Itsautaku tornou-se o principal xamã wauja, ocupando definitivamente o lugar de seu “tio” Malakuyawá, o maior *yakapá* wauja entre as décadas de 1960 e 1980. Tornar-se *yakapá* foi a forma de compensar a sua posição desprivilegiada diante de seus primos paralelos que assumiram a chefia principal. Mas tornar-se xamã não fez com que os *kawoká-mona* de Itsautaku lhe devotassem trabalhos de grande monta, tal qual fazem para os chefes principais (*amunaw-iyajo*). Mesmo descendendo matrilinearmente de uma importante “linha” de chefia e tendo se tornado um grande xamã, Itsautaku continua a ocupar uma posição de menor relevo político. O que comprova a conclusão de Heckenberger [1996: cap. 7] de que o xamanismo é uma via de poder político de segunda instância em relação ao tradicional poder da chefia hereditária.

Se não é pelo xamanismo, de que modo então o poder político dos chefes wauja se sustenta? Da “posse” de rituais, de uma parentela extensa de consangüíneos disposta a engajar-se na produção desses rituais e do apoio de genros e noras co-residentes.

Os grandes especialistas rituais wauja (flautistas, clarinetistas e cantoras de *Yamurikumã*) normalmente possuem mais de um “dono”. Yatuná, irmão de Atamai, deve, por exemplo, obrigações rituais a este e a seu FFBS, Itsautaku, ao primeiro como clarinetista de *tankwara* e ao segundo como flautista de *kawoká*. Como os especialistas rituais wauja são em pequeno número e estão muitas vezes sobrecarregados, eles precisam decidir para qual “dono” dedicarão seu tempo disponível, se vão concentrar os trabalhos a favor de um ou de dois “donos” ou se vão equilibrar os trabalhos entre todos. Afirmo, desde já, que, nessa matéria, equilíbrio é a última coisa que constatei entre os Wauja, basta contrastar a diferença nos tamanhos das três únicas roças – 3.8

acres, 2.47 acres e 1.69 acre – que os grupos de *kawoká-mona Tankwara* e *Kawoká* fizeram para os seus “donos” em 2002, obviamente com o engajamento de toda a comunidade. Além desse contraste há ainda aqueles “donos” para os quais seus *kawoká-mona* não plantaram um acre sequer. Mencionei acima que os “donos” de rituais permanentes de *apapaatai* são em número de sete, portanto quatro deles não receberam roça. São em situações como essas que se visualiza com melhor clareza qual “dono” de ritual de *apapaatai* possui maior prestígio, e na medida em que os seus *kawoká-mona* conseguem convergir e agregar os demais homens e mulheres da aldeia em torno de seus projetos específicos de produção.

Em geral, um grande especialista ritual é um “nobre” “menor” (*amunaw-mona*). Assim, de um ponto de vista funcional, ele é um chefe de “segunda linha” (i.e. chefe de seu grupo doméstico) que auxilia um “chefe maior”, um *amunaw-iyajo*, o qual, muitas vezes, é o *putakanaku wekeho* (o “dono” da aldeia). Mas o virtuosismo de um *amunaw-mona* não lhe garante ascender à posição de *amunaw-iyajo*, como vimos anteriormente.

Nas últimas três décadas, alguns grupos de *kawoká-mona Tankwara*, *Kawoká* e *Yamurikumã* foram dissolvidos e se reorganizaram a favor de outros “donos”. Uma dissolução ideal é devida à morte do “dono” do ritual, mas há dissoluções, muito lentas obviamente, que dizem respeito a interesses explícitos em apoiar um outro “dono”/“nobre”. A minha hipótese é que essas mudanças de interesse têm a ver o descontentamento do grupo em relação a este ou aquele “nobre”. Tal descontentamento é, em geral, resultado de uma quebra do fluxo e contra-fluxo de generosidades que regulam a continuidade da produção ritual. Seguindo esse padrão e as freqüentes expressões de descontentamento dos jovens wauja em relação a Atamai, as quais são sempre feitas em reserva, supus que parte da “comunidade” não mais se engajaria nos grandes trabalhos futuramente requisitados pelos *kawoká-mona Tankwara* de Atamai, sobretudo depois da construção da *amunaw opona*, que consumiu meses de trabalho. Porém, a suposição logo se mostrou falha.

O descontentamento dos jovens, aparentemente forjado como fofoca, não teve o menor impacto sobre o regime de produção ritual devotado a Atamai. Em 2001, seus *kawoká-mona Tankwara* iniciaram um novo ciclo produtivo, começando com a derrubada de uma área de floresta e em seguida plantando uma grande roça de mandioca (3.23 acres). Trabalhos adicionais na estação chuvosa de 2002 (janeiro a março) envolveram a produção de peneiras e esteiras para o processamento da mandioca anteriormente plantada. Na estação seca de 2002 (junho a setembro), uma nova e imensa roça de 3,8 acres foi plantada, ao passo que o produto da roça de mandioca plantada em 2001 era colhido, processado e armazenado em silos no interior da grande *amunaw opona*. E no momento em que escrevia este artigo (fevereiro-março de 2003), recebi a notícia de que grandes cestos cargueiros seriam feitos para transportar a safra de mandioca que seria colhida na estação seca (junho a setembro) deste mesmo ano. Assim,

por quase uma década os Wauja vêm confirmando a posição de *amunaw-iyajo* de Atamai por meio da produção de excedentes que lhe permite expressar a sua generosidade, o capital simbólico fundamental do poder.

A economia política wauja está baseada na possibilidade de distribuir constantemente o que foi acumulado nos rituais de produção e de reiniciar novos ciclos produtivos a partir do que foi previamente distribuído. Um grande chefe é alguém capaz de sustentar um considerável número de rituais, e conseqüentemente de arregimentar pessoas para os trabalhos. Essas pessoas trabalham nos rituais patrocinados pelo chefe porque elas confiam na sua generosidade, ou seja, no seu compromisso em dar continuidade aos ciclos produtivos. Um homem de poder entre os Wauja é um homem capaz de acumular e de distribuir. Essa distribuição não diz respeito apenas a bens materiais, mas também à transferência de posse de *apapaatai* e conseqüentemente dos rituais aí implicados, como mencionado anteriormente. Penso que já me aproximo de um ponto em que posso fazer uma conclusão, ainda que muito provisória.

A partir da análise de alguns grupos sul americanos, Santos Granero procura demonstrar que

“nas configurações xamanísticas das terras baixas da América do Sul o poder político está freqüentemente imbuído nos processos econômicos e que, em sociedades nas quais xamãs são líderes políticos, seu poder apresenta-se como sendo de natureza econômica” [1986: 657].

De fato, os dados wauja que apresento corroboram com a conclusão de Santos Granero de que o poder político e o ritual de produção são dois lados de uma mesma moeda²⁸. Contudo, o material wauja é divergente no que diz respeito à posição privilegiada do xamanismo na configuração desse esquema.

Entre os Wauja, o controle de símbolos sagrados necessários para a produção das relações de poder [“meios místicos de reprodução”, cf. Santos Granero, 1986] não tem uma ligação direta com o xamanismo, pois, como vimos, os “donos” dos rituais permanentes de *apapaatai* são invariavelmente *amunaw* e os performers, *kawoká-mona*; portanto, é desnecessário *ser* xamã para assumir ambas posições. O xamanismo só é

28 Essa idéia foi criticada por Erikson [1988] a partir do material pano (Matis e Cashinawa), mas suas críticas, ainda que pertinentes, são feitas a custo de um certo engessamento da relação entre cultura e família linguística, um modelo que, após o trabalho de Viveiros de Castro [1992] e Fausto [2001], parece bastante enfraquecido. Embora a relação entre poder político e controle de recursos econômicos na Amazônia seja uma questão que freqüentemente emerge dos trabalhos sobre grupos arawak inseridos em sistemas regionais multiétnicos [e.g. Santos Granero, 1986, 1993; Heckenberger, 1999, 2001a; Hill & Santos Granero, 2002 org.], não penso que esta seja uma *particularidade* “arawak” e que deve ser descrita enquanto tal.

crucial no momento de comunicação com os *apapaatai* para a recuperação das almas por eles raptadas, concluída essa etapa o mesmo se retira de cena, deixando espaço livre para a etapa seguinte, o fazimento ritual dos *apapaatai*; assim, uma vez que estes foram “familiarizados”, cessam as atuações xamânicas.

Qualquer indivíduo wauja pode se tornar xamã, está é uma decisão pessoal, entretanto é impossível alguém *se tornar* “nobre”. Além disso, a ascensão de um “nobre” a posição de chefe é menos uma escolha pessoal do que uma longa negociação com o grupo. Um chefe wauja não precisa de conhecimento místico para configurar seu poder político, mas sim de substância “nobre”, cuja distribuição, como vimos, é bastante desigual²⁹.

Substância “nobre” (sangue / substância de origem interior / relação vertical com ancestrais) e substância xamânica (*yalawo* / substância de origem exterior / relação horizontal com os *apapaatai*) são poderes de natureza e escopo distintos para os Wauja, contudo quando somados formam um “super” poder, um risco que os Wauja evitam com certa relutância. O problema não é exatamente acumular poder, mas acumular *diferentes* poderes. Não estou negando a importância do xamanismo na economia política wauja, apenas reitero a sua posição secundária. Porém isso não enfraquece a interpretação de Santos Granero, ao contrário. Para tanto, a sua moeda deve ser cunhada não só com uma ideologia de poder baseada nos “meios místicos de reprodução”, mas também baseada na descendência³⁰.

O bailado do poder vai muito além da relação entre chefes e xamãs. Os especialistas rituais (*kawoká-mona*) têm um papel fundamental na legitimação dos chefes. Para a economia política wauja nada é mais precioso que obter a confiança e o respeito dos *kawoká-mona*, pois nada adianta ser “dono” dos rituais se não há quem os execute, por outro lado os *kawoká-mona* nunca são “donos” dos rituais que eles oficiam. A lógica organizacional dos rituais de produção wauja funda-se na idéia de que ninguém pode performatizar os seus próprios rituais. Mesmo que um chefe seja um grande flautista, ele nunca poderá performatizar um ritual em seu próprio favor.

O excedente de bens simbólicos dos chefes (basicamente rituais de máscaras e aerofones para o caso wauja), que Heckenberger [1999: 136] propõe estar na base de

29 Essa mesma distribuição desigual pode ser observada no âmbito do poder xamânico. A maioria dos homens wauja de idade madura dominam a técnica xamânica de soprar tabaco, contudo os wauja só reconhecem como verdadeiramente poderosos apenas os xamãs que recuperam almas raptadas pelos *apapaatai* e que igualmente praticam divinação e neutralização de feitiços letais [Barcelos Neto, 2001, 2002]. O xamanismo wauja é mais potente nas suas dimensões comunicacionais, de trânsito de almas e de trocas de perspectivas do que como uma técnica de cura; a rigor, esta é apenas uma forma subsidiária das dimensões supra referidas.

30 A questão da descendência foi publicada sete anos mais tarde, no seu texto sobre os líderes político-religiosos amuesha [Santos Granero, 1993].

uma economia simbólica do poder, é sempre dependente do apoio de seus *kawoká-mona*, os quais por sua vez devem ter o respaldo do resto da comunidade. Em suma, o sistema se configura da seguinte maneira: os xamãs visionário-divinatórios (*yakapá*) atestam que os “nobres” (*amunaw*), depois de curados, são “donos” de tais e tais *apapaatai*; e os especialistas rituais (*kawoká-mona*) atestam que apenas eles podem performatizar os rituais de *apapaatai* para os “nobres”. Esse sistema ternário, fundado na interdependência hierárquica desses estatutos sociopolíticos, evidencia um esforço wauja em evitar que diferentes poderes sejam somados, embora, ao final, o peso da balança seja sempre favorável aos chefes “maiores”. Tudo isso parece confluir para o problema colocado por Santos Granero [1993: 228] sobre a combinação de fatores que não permitiram a emergência do Estado na Amazônia. Mas esta já é uma outra questão, cujo desenvolvimento reservo para um futuro artigo.

BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINHO Pedro, 1974, *Kwarip. Mito e ritual no Alto Xingu*. EDUSP, São Paulo.
- AGOSTINHO Pedro, 1993, Testemunhos da ocupação pré-xinguana na bacia dos formadores do Xingu. Em: Vera Penteadó Coelho [ed.], *Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu*. EDUSP, pp. 233-287, São Paulo.
- BARCELOS NETO Aristóteles, 2000, Monstros amazônicos: imagens waurá da (sobre)natureza. Em: *Ciência Hoje*, v. 27, n. 162, pp. 48-53, Rio de Janeiro.
- BARCELOS NETO Aristóteles, 2001, O universo visual dos xamãs wauja (Alto Xingu). *Journal de la Société des Américanistes*, v. 87, pp. 137-161, Paris.
- BARCELOS NETO Aristóteles, 2002, *A arte dos sonhos: uma iconografia ameríndia*. Assírio & Alvim/ Museu Nacional de Etnologia, Lisboa.
- BARCELOS NETO Aristóteles, Processo criativo e apreciação estética no grafismo wauja (Alto Xingu). Em: Carlos Fausto e John Monteiro (eds.), *Tempos índios: histórias e narrativas do Novo Mundo*. Assírio & Alvim/ Museu Nacional de Etnologia, Lisboa (no prelo).
- BARCELOS NETO Aristóteles, *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, São Paulo (em progresso).
- BARCELOS NETO Aristóteles & ATHAYDE Sílvia de Menezes, 2001, *A carta de Caminha e as artes indígenas*. Museu de Arte da Bahia, Salvador.
- BASSO Ellen, 1973, *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. Holt, Rinhehart & Winston, New York.
- CARNEIRO Robert, 1957, *Subsistence and Social Structure: an Ecological Study of the Kuikúro Indians*. Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade de Michigan, Ann Arbor.
- CARNEIRO Robert, 1983, The Cultivation of Manioc among the Kuikuru of the Upper Xingu. Em: Raymond Hames & William Vickers (eds.), *Adaptive Responses of Native Amazonians*. Academic Press, pp. 65-111, New York.
- CARNEIRO Robert, 1995, The History of Ecological Interpretations of Amazonia: Does Roosevelt Have it Right? Em: L. Sponsel (ed.), *Indigenous Peoples and the Future of Amazonia: an Ecological Anthropology of an Endangered World*. University of Arizona Press, pp. 45-70, Tucson.
- COELHO Vera Penteadó, 1978, *Caderno de campo, índios Waurá* (manuscrito).

- COELHO Vera Penteadó, 1980, *Caderno de campo, índios Waurá* (manuscrito).
- COELHO Vera Penteadó, 1988, Informações sobre um instrumento musical dos índios Waurá. Em: *Revista do Museu Paulista*, nova série, v. 33, pp. 193-224, São Paulo.
- DESCOLA Philippe, 1992, Societies of Nature and the Nature of Society. Em: Adam Kuper (org.) *Conceptualizing Society*. Routledge, pp. 107-126, London.
- DESCOLA Philippe, 2001, The Genres of gender: Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia. Em: Thomas Gregor e Donald Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia: an Exploration of the Comparative Method*. University of California Press, pp. 91-114, Berkeley.
- ERIKSON Philippe, 1988, Politics in Amazonia: Correspondence with Fernando Santos Granero. Em: *Man* (n.s.), v. 23, pp. 164-165, London.
- FAUSTO Carlos, 2001, *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. Edusp, São Paulo.
- HECKENBERGER Michael, 1996, *War and Peace in the Shadow of Empire: Sociopolitical Change in the Upper Xingu of Southeastern Amazonia, A.D. 1400-2000*. Tese de Doutorado em Arqueologia, Universidade de Pittsburg, Pittsburg.
- HECKENBERGER Michael, 1999, O enigma das grandes cidades: corpo privado e estado na Amazônia. Em: Adauto Novaes (ed.), *A outra margem do Ocidente*. Companhia das Letras, pp. 125-152, São Paulo.
- HECKENBERGER Michael, 2001a, Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na *longue durée*, 1000-2000 d.C. Em: Bruna Franchetto e Michael Heckenberger (eds.), *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Editora UFRJ, pp. 21-62, Rio de Janeiro.
- HECKENBERGER Michael, 2001b, Epidemias, índios bravos e brancos: contato cultural e etnogênese do Alto Xingu. Em: Bruna Franchetto e Michael Heckenberger (eds.), *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Editora UFRJ, pp. 77-110, Rio de Janeiro.
- HILL Johnathan & SANTOS GRANERO Fernando (eds.), 2002, *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazônia*. University of Illinois Press, Urbana e Chicago.
- LATHRAP Donald, 1970, *The Upper Amazon*. Praeger, New York.
- LIMA Pedro, 1950, Os índios Waurá. Observações gerais. A cerâmica. Em: *Boletim do Museu Nacional*, nova série, Antropologia, n. 9, pp. 1-44, Rio de Janeiro.
- LIMA Tânia, 1999, Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna. Em: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 14, n. 40, pp. 43-52, São Paulo.
- MELLO Maria Ignez, 1999, *Música e mito no Alto Xingu*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- MENEZES BASTOS Rafael José de, 1984/85, O *Payemeramaraka* Kamayurá: uma contribuição à etnografia do xamanismo no Alto Xingu. Em: *Revista de Antropologia*, v. 27/28, pp. 139-177, São Paulo.
- NEVES Eduardo, 2001, Indigenous Trajectories in the Upper Rio Negro Basin. Em: Colin McEwan, Cristiana Barreto & Eduardo Neves (eds.), *Unknown Amazon*. British Museum Press, pp. 266-286, London.
- PAIS DE BRITO, Joaquim (ed.), 2000, *Os índios, nós*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia.
- PETERSEN James, NEVES Eduardo & HECKENBERGER, Michael, 2001, Gift from the Past: Terra Preta and Prehistoric Amerindian Occupation in Amazonia. Em: Colin McEwan, Cristina Barreto & Eduardo Neves (eds.), *Unknown Amazon*. British Museum Press, pp. 86-105, London.
- RICARDO Carlos Alberto (ed.), 2000, *Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000*. Instituto Socioambiental, São Paulo.

- RICHARDS Joan, 1981, *Carta a Vera Penteadó Coelho*. (manuscrito).
- RIVIÈRE, Peter, 1984, *Individual and Society in Guiana: a Comparative Study of Amerindian Social Organization*. Cambridge University Press, Cambridge.
- ROOSEVELT Anna, 1987, Chiefdoms in the Amazon and Orinoco. Em: R. Drennan & C. Uribe (eds.), *Chiefdoms in the Americas*. University Press of America, pp. 153-85, Lanham.
- ROOSEVELT Anna, 1992, Arqueologia amazônica. Em: Manuela Carneiro da Cunha (ed.), *História dos Índios no Brasil*. Companhia das Letras, pp. 53-86, São Paulo.
- SÁ Cristina, 1983, Observações sobre a habitação em três grupos indígenas brasileiros. Em: Sylvania Caiuby Novaes (ed.), *Habitacões indígenas*, Nobel/EDUSP, pp. 103-145, São Paulo.
- SANTOS GRANERO Fernando, 1986, Power, Ideology and Ritual of Production in Lowland South America. Em: *Man* (n. s.), v. 21, pp. 657-679, London.
- SANTOS GRANERO Fernando, 1993, From Prisoner of the Group to Darling of the Gods: An Approach to the Issue of Power in Lowland South America. Em: *L'Homme*, n. 126-128, pp 213-230, Paris.
- STEINEN Karl von den, 1886, *Durch Central Brasilien*. Brockhaus, Leipzig.
- SZTUTMAN Renato, 2003, *As metáforas da política: reflexões sobre o poder na Amazônia indígena*. Relatório anual de bolsa de doutorado apresentado à FAPESP, São Paulo.
- TURNER Terence, 1979a, The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems: a General Model. Em: David Maybury-Lewis (ed.), *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brasil*. Harvard University Press, pp. 147-178, Cambridge.
- TURNER Terence, 1979b, Kinship, Household, and Community Structure among the Kayapó. Em: David Maybury-Lewis (ed.), *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brasil*. Harvard University Press, pp. 179-217, Cambridge.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 1977, *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 1992, *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. University of Chicago Press, Chicago.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 1996, Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology. Em: *Annual Review of Anthropology*, n. 25, pp. 179-200.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 2002a, Esboço de cosmologia yawalapíti. Em: *A insconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Cosac & Naify, pp. 25-85, São Paulo.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 2002b, Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. Em: *A insconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Cosac & Naify, pp. 345-399, São Paulo.

You Are What You Speak, or Are You? Identity, language, sociocultural change, and the Pa'ikwené (Palikur)¹

Alan Passes
University of St Andrews

"If you have your own language, you are Indian. The Pa'ikwené do, but the Karipún don't. They speak Creole and Portuguese, so they're not real Indians. I speak Pa'ikwaki, and I am Indian!"

(A Pa'ikwené informant, my translation)

INTRODUCTION

I spent most of my fieldwork in the mid-1990s living in the Pa'ikwené, or Palikur, community of Deuxième Village Espérance, hereafter referred to as Espérance 2, near the Créole town of St Georges on the Oyapock river, the frontier between Guyane (French Guiana) and Brazil. One night as I was preparing for bed there was the sound of fighting. Going to investigate, I found the village male youths angrily trading punches with their

1 "Pa'ikwené" is the autonym, "Palikur" the ethnonym conferred by outsiders, though the Pa'ikwené will use it in given contexts. Belonging to the Arawakan language family, they inhabit Northern Brazil and French Guiana and presently have a combined population of about 1600 people.