O profeta e o principal

A ação política ameríndia e seus personagens

RENATO SZTUTMAN

CADERNO DE NOTAS E BIBLIOGRAFIA

notas re 2.indd 1 31/10/2005 03:11:44

notas re 2.indd 2 31/10/2005 03:12:10

O profeta e o principal

A ação política ameríndia e seus personagens

RENATO SZTUTMAN

Tese de doutorado, sob orientação da Profa. Dra. Dominique Tilkin Gallois, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo.

São Paulo
Outubro de 2005

CADERNO DE NOTAS E BIBLIOGRAFIA

notas re 2.indd 3 31/10/2005 03:12:10

notas re 2.indd 4 31/10/2005 03:12:10

notas re 2.indd 6 31/10/2005 03:12:10

NOTAS 9
1. Meditações clastrianas 9
2. Os antigos Tupi reencontrados 21
3. Sobre a grandeza do guerreiro selvagem 33
4. Esboços do político47 47
5. Sobre a chegada do profeta estrangeiro 63
6. Metamorfoses da política 71

BIBLIOGRAFIA 71

notas re 2.indd 7 31/10/2005 03:12:10

notas re 2.indd 8 31/10/2005 03:12:10

1 Em "Copérnico e os selvagens" (1969/2003), Clastres edifica o seu projeto de antropologia política a partir da crítica à teoria de Lapierre, que postula a existência de sociedades que desconhecem Estado ou governo, que ocupariam a posição de "classe zero" dentro de um contínuo de quantidades de poder político. Clastres repudia esse raciocínio, que estaria assentado numa teleologia, promovendo a sua "revolução copernicana" que substitui o "sem Estado" — idéia abraçada, entre outros, pelos organizadores do *African Political Systems*, E. Evans-Pritchard e M. Fortes — pelo "contra o Estado". Assim, se o poder político é algo imanente ao social, a sua realização como coerção — ou seja, o seu exercício — pode ser impedido ou neutralizado. Para uma revisão do debate entre Clastres e Lapierre, que, aliás, não se esgota nesse único ensaio, ver o trabalho de Sérgio Cardoso (1989 e 1995).

2 No *plateau* "Micropolitique et segmentarité", Deleuze e Guattari afirmam que o "homem é um ser segmentar" (1980: 254), o que significa uma tendência ao mesmo tempo em direção à *divisão* e à *unidade*. Na esteira de ambos os autores, Márcio Goldman, que se volta à reflexão antropológica propriamente dita, identifica a segmentaridade a um mecanismo por assim dizer universal e se coloca contra a "grande divisão", operada muitas vezes pela disciplina, sobretudo devido à influência de um estudo como *African Political Systems*, de Evans-Pritchard e M. Fortes (1940), entre "sociedades segmentares" e "sociedade com poder centralizado" — ou seja, "com" e "sem" Estado. A segmentaridade, na leitura de Goldman, "não consiste na divisão de uma suposta unidade primeira em entidades discretas, mas na conversão de multiplicidades em segmentos, ou seja, em unidades simultaneamente divisíveis e unificáveis" (2001: 85). A segmentaridade seria, assim, uma atividade que faz com que as partes e o todo não se oponham, e que impede a formação de uma totalidade transcendente. Para Goldman, o erro de muitas análises antropológicas, sobretudo aquelas que se desenvolveram acerca de sociedades africanas, foi o de tomar a segmentaridade como um dado morfológico, sendo que o que há de inovador nesse conceito é justamente a impossibilidade de separar morfologia de ideologia. Para uma discussão do conceito de segmentaridade, extraído dos *Milles plateaux*, com referência ao contexto ameríndio e, mais especificamente, ao debate em torno do "perspectivismo", ver Lima (2005).

notas re 2.indd 9 31/10/2005 03:12:10

3 Deleuze e Guattari compartilham com Clastres a crítica à oposição entre sociedades sem Estado — "sociedades segmentares", na definição de Fortes e Evans-Pritchard — e sociedades com Estado desta vez tanto para reencontrar a sociedade "flexível" ou "primitiva" nos mecanismos do Estado moderno quanto para reencontrar a "forma Estado" nos sistemas segmentares. Se de um lado, podemos reconhecer aquilo que escapa à sobrecodificação e à ressonância, do outro, podemos sinalizar tendências centrípetas, indícios de formação de centros.

4 O problema das realezas sagradas é retornado em Marshall Sahlins (1990), num ensaio oferecido a Clastres, ao qual voltaremos no capítulo 4. Para um balanço sobre os trabalhos antropológicos que discutiram a relação entre o político e o sagrado, ver Georges Balandier (1967).

5 Análises sobre a comunicação e entre essas duas obras podem ser encontradas em Lima e Goldman (2001, 2003) e, mais recentemente, Lanna (2004). Passo, a seguir, a remeter às edições brasileiras destas duas coletâneas: *A sociedade contra o Estado* (2003) e *Arqueologia da violência* (2004).

6 Essa tese reaparece nos escritos de Joanna Overing (em especial 1983, 1991) sobre o caráter da produção entre os Piaroa, aos quais voltaremos no item 1.6 ("O sujeito magnificado"). Para uma aproximação entre Overing e Clastres, ver a pequena introdução de Sylvia Caiuby Novaes (2002) à tradução brasileira de "Estruturas elementares de reciprocidade".

7 Sobre a figura problemática do chefe tradicional em Clastres, ver Marc Richir (1987). Voltarei a essa discussão no capítulo 4.

8 "A máquina abstrata ou diagramática não funciona para representar, mesmo alguma coisa real, mas constrói um real que está por vir, um outro tipo de realidade" (Deleuze & Guattari 1980: 177).

9 Essa reflexão já estava presente no ensaio, "Do Um sem o Múltiplo", a propósito do pensamento dos caraíbas guarani. Segundo eles, "O Mal é o Um. O Bem não é o Múltiplo, mas o *dois*, ao mesmo tempo o um e seu outro, o *dois* que designa verdadeiramente os seres completos. *Yvy mara-ey*, designação dos Últimos Homens, não abriga mais homens, não abriga mais deuses: somente iguais, deuses-homens, homens-deuses, tais que nenhum dentre eles se diz segundo o Um" (1972/2003: 191). Ou seja, o que se repudia é a idéia de Unidade como Totalidade, a irredutibilidade da dualidade. Essa mesma idéia pode ser reencontrada, em elaboração contudo bastante diversa, em *História de lince* (1993), de Lévi-Strauss, em que o dualismo como forma de pensamento é apresentado como a própria expressão da irredutibilidade da Diferença (o que torna a identidade um processo fadado ao fracasso), e no artigo "O dois e seu múltiplo", de Tânia Stolze Lima (1996), que esboça uma teoria etnográfica na qual o perspectivismo de um

notas re 2.indd 10 31/10/2005 03:12:10

povo ameríndio (os Juruna) — idéia de que é possível mudar de ponto de vista, e impossível aceder a um ponto de vista geral — opõe-se ao holismo, à Unidade, como descrita pelo caraíba apresentado por Clastres. Os argumentos de Lima, por seu turno, vão ao encontro da reflexão mais geral de Eduardo Viveiros de Castro, que passa a se referir a um "perspectivismo ameríndio", esse pensamento que recusa o estabelecimento de um ponto de vista do todo e sobre o todo, e que repudia a oposição entre sujeito e objeto do conhecimento como patamares fixos e não cambiáveis. Nesse sentido, a "revolução copernicana" apenas iniciada por Clastres encontra em Viveiros de Castro uma continuidade decisiva. A "sociedade primitiva" como *desejo* transforma-se no perspectivismo ameríndio e sua disposição cognitiva contra a sobrecodificação do pensamento.

10 Para uma discussão da crítica filosófica que Clastres dirige, em "Arqueologia da violência" (1977a/2004), à filosofia de Thomas Hobbes, ver Abensour (1987).

11 Generalizando para diferentes povos indígenas, Clastres admite em "Da tortura nas sociedades primitivas": "A lei que eles aprendem a conhecer na dor é a lei da sociedade primitiva, que diz a cada um: *Tu não é menos importante do que ninguém*. A lei inscrita sobre os corpos, afirma a recusa da sociedade primitiva em correr o risco da divisão, o risco de um poder separado dela mesma, *de um poder que lhe escaparia*. A lei primitiva, cruelmente ensinada, é uma proibição à desigualdade de que todos se lembrarão. Substância inerente ao grupo, a lei primitiva faz-se substância do indivíduo, vontade pessoal de cumprir a lei" (1973c/2003: 203).

12 Como sugere Goldman (2001), é preciso distinguir entre a noção de ator/indivíduo e noção de sujeito no sentido pleno do termo. O problema ameríndio do sujeito diverge decerto do problema moderno que, como lembra Bruno Latour (1997), está calcado num ato de "purificação" da ação humana, ou seja, na extração da agência dos não-humanos, o que redunda num conceito de ator — consciente e racional — que deixa de lado a noção, bastante produtiva, de "actante", todo aquele, humano como não-humano, que se presta como fonte de ação. Como demonstra Viveiros de Castro (1996b/2002, 1998), no desenvolvimento da idéia do perspectivismo, para os ameríndios, *o sujeito é antes de tudo a posição do enunciador*. Aquele que se coloca na posição de sujeito é tomado imediatamente como *humano*, o que significa, sobretudo, que a humanidade é ela também posicional. Seres tidos como não-humanos são, desse modo, potencialmente humanos, visto que podem se alojar na posição de sujeito. A discussão sobre o estatuto complexo do sujeito no americanismo tropical revela uma trajetória já antiga; nesse sentido, seria impossível apresentar aqui uma listagem de obras fundamen-

notas re 2.indd 11 31/10/2005 03:12:10

tais. Aponto apenas que ela remonta a um período que vai desde os estudos sobre a "noção de pessoa" — dos quais o ensaio de Seeger, Da Matta & Viveiros de Castro (1987) parece ser um marco –, passando pelos estudos sobre a constituição de identidades (por exemplo, Lévi-Strauss 1977, Carneiro da Cunha 1978, Crocker 1977, Viveiros de Castro 1977, Overing 1987), até chegar aos estudos sobre o animismo (Descola 1986, 1989, 1992) e o perspectivismo (Viveiros de Castro 1996b/2002, 1998, 2000/2002; Lima 1996, 1999, 2005), que desenvolvem a idéia de que a pessoa é revelada como portadora de qualidades humanas e não-humanas. Recentemente, essa problemática ganhou um foco especial com os escritos de Anne-Christine Taylor sobre os Jivaro (2000, 2003).

13 Tenho em mente os trabalhos de Charles Wagley e Eduardo Galvão (1971), sobre os Tenetehara, e de Egon Schaden (1951) sobre os Guarani.

14 A reflexão sobre o "mau encontro", ou seja, sobre a emergência do poder político — o "inonimável" — como acidente histórico quiçá irreversível ocorre quando da leitura, por Clastres, de Étienne de La Boétie. Para uma revisão dessa leitura, e sobretudo da afirmação de um "pensamento livre", ver Cardoso (1989).

15 Clastres, em um texto panorâmico como "Mitos e ritos dos índios da América do Sul" (1981/2004), diferencia a "sociedade primitiva" da "sociedade tupi", na qual poderia ser encontrada a formação de um "proto-Estado". Note-se que o autor tinha pouco acesso ao material historiográfico sobre as chefaturas caribe e aruak, que proliferavam durante o período colonial, como podemos ler atualmente (ver, por exemplo, Whitehead 1994 e Santos Granero & Hill 2002). Para um balanço acerca das chefaturas coloniais, ver Roosevelt (1993), Heckenberger (1999) e Fausto (2000).

16 Nas palavras de Deleuze e Guattari, "nem tudo é Estado, justamente porque sempre e em toda parte houve Estados" (1980: 535). Ou ainda, "há nas sociedades primitivas tantas tendências que 'buscam' o Estado, tanto vetores que trabalham na direção do Estado quanto de movimentos no Estado, ou fora dele, que tendem a dele se separar, dele se premunir, ou bem fazê-lo evoluir, ou mesmo aboli-lo: *tudo coexiste em interação perpétua*" (idem: 536; grifos meus). Os autores criticam, nesse sentido, a indiferença dos etnólogos com relação à arqueologia, ciência empenhada em buscar vestígios do Estado no mundo primitivo. "Diremos que os etnólogos, trancafiados em seus territórios específicos, [...] recusam confrontá-los aos territórios arqueológicos que comprometeriam o ideal de autarquia. Eles tiram fotos de seus primitivos, mas recusam antes de tudo a coexistência de dois mapas, etnográfico e arqueológico" (1980: 535). Voltarei à questão da arqueologia, ao meu ver crucial para a antropologia política, nos capítulos 2 e 4.

notas re 2.indd 12 31/10/2005 03:12:10

17 Discutindo o conjunto de suas idéias, Hannah Arendt, em *Qu'est-ce que la politique*? (2003), opõe a experiência moderna da política à experiência grega. Na Grécia Antiga, a política, atividade própria da pólis, está vinculada ao manejo da palavra, à arte da persuasão. Seguindo a tradição aristotélica, Arendt pensa o poder político, aquele que busca imitar a perfeição dos deuses e instaurar um espaço público autônomo, como oposto a um poder despótico, um poder que se dá pela força física. A desnaturação do modelo grego viria com a idéia de Império consolidada pelo romanos e, finalmente, com a constituição do Estado-nação no princípio do Estado moderno. Nesse momento, a política passa a consistir no monopólio dos meios da violência, e uma espécie de barbárie é anunciada. Embebida em uma tradição humanista, Arendt se pergunta pela origem da política e, nesse ponto, é obrigada a retornar ao problema da violência. No princípio, afirma ela, está a violência: seja a guerra, seja a revolução (ver Arendt 1963). Nesse sentido, a política é por definição um ato de paz, calcado na palavra, que pode desviar-se quando tomada como meio de exercer a violência. Há decerto uma parcial convergência entre o pensamento de Clastres e o de Arendt. Ambos vêem na palavra um modo oposto à coerção. No entanto, se a última restitui a positividade do político, o primeiro o correlaciona, inevitavelmente, à coerção, negativando-o. Se Arendt busca no pensamento grego a fonte de sua crítica à modernidade, Clastres perfaz um caminho mais radical: toda vontade de estabelecer a unidade redunda na produção de desigualdade. Os gregos *imitam* os deuses para buscar a perfeição, sabendo que jamais serão como eles, ao passo que os ameríndios acreditam poder *transformar-se* neles. Os ameríndios não se satisfazem, assim, com a idéia de representação, e por isso sua política é muitas vezes uma anti-política, funda-se na certeza de que para reencontrar o patamar divino não é preciso ser inteiramente humano, totalmente purificado — ou seja, político nos termos aristotélicos –, mas sobretudo híbrido de humano e deus, humano e animal, humano e bárbaro (inimigo). Se o bárbaro é, para os gregos, aquele que deve ser aniquilado, o inimigo é, entre os ameríndios, a base para a constituição de qualquer identidade. Se a Aristóteles coube inventar esse patamar em que, enfim, uma comunidade (seleta) de humanos contrapõe-se a um bando de seres inferiores (escravos, animais, bárbaros), a Clastres coube desinventar essa hierarquia e o poder que ela encerra. Ora, essa empresa pode ser reencontrada, de certo modo, em Philippe Descola (2001), para quem o continuísmo entre natureza e sociedade, revelado em um regime ontológico do tipo animista, pode ser tratado como homólogo ao continuísmo social estabelecido nas relações intra-humanas, iluminadas por Clastres. O fato de as relações com o mundo não-humano infletirem sobre

notas re 2.indd 13 31/10/2005 03:12:11

as relações no mundo humano pode constituir-se numa via bastante original para (re)pensar as idéias clastrianas.

18 Como já salientado, Clastres vê no aumento populacional um fator importante para a emergência do Estado. Tal o que defendia em um ensaio como "Elementos de demografia ameríndia". Em um primeiro texto sobre a questão, Clastres assinala que "[...] entre o guia de um bando de caçadores nômades guayaki de 25 a 30 pessoas ou o chefe de um partido de uma centena de guerreiros no Chaco, e os grandes *mburuvicha* [o autor se refere mais propriamente aos Guarani antigos], os líderes tupi-guarani que levaram ao combate exércitos de vários milhares de homens, há uma diferença radical, uma diferença de natureza" (1973a/2003: 114). É curioso notar que, em um texto como "Independência e exogamia" (1963/2003), Clastres demonstrava que a presença de aldeias populosas não significava a centralização política propriamente dita, mas sim um esquema segmentar que atuava justamente no impedimento da criação de uma unidade sociopolítica "inflada" e autônoma. Ou seja, a relação causal entre demografia e centralização não se verificava, o que se explica pela operação de uma máquina segmentar, para voltar a Deleuze e Guatarri. Em um texto posterior ("O retorno das luzes"), respondendo às criticas de Pierre Birnbaum, que o acusa de um "rigoroso determinismo demográfico", Clastres escreve em tom de blague: "Seria um verdadeiro alívio se pudéssemos, com um único salto, passar do crescimento demográfico à instituição do Estado, teríamos tempo de nos ocupar de outra coisa. Infelizmente, as coisas não são tão simples. Substituir o materialismo econômico por um materialismo demográfico? A pirâmide ainda continuaria apoiada em sua ponta. O que é certo, em contrapartida, é que etnólogos, historiadores e demógrafos durante muito tempo partilharam uma natureza falsa, a saber: que a população das sociedades primitivas era necessariamente pequena, estável, inerte. Pesquisas recentes demonstram o contrário: a demografia primitiva evolui e, o mais das vezes, no sentido do crescimento. De minha parte, eu tentei mostrar que, em certas condições, o demográfico não pode ter efeitos sobre o sociológico, e que esse parâmetro deve, de modo igual aos outros (não mais, mas não menos), ser levado em conta se quisermos determinar as condições de possibilidade de mudança da sociedade primitiva. Daí uma dedução do Estado..." (1977c/2004: 206). Como vemos, Clastres refina suas apreciações sobre o problema demográfico, afastando-se de um determinismo rumo a uma multicausalidade.

19 Hélène Clastres parece sobreestimar o valor da patrifiliação para os grupos Tupi da costa, pois apesar de haver uma forte ideologia de que a concepção se deve sobretudo ao pai, não haveria como provar a operação de linhagens como grupos corporados, como pessoas morais. Ou seja, o aspecto patri re-

notas re 2.indd 14 31/10/2005 03:12:11

vela-se pelo seu caráter sobretudo ideológico, tendo pouco rendimento no plano morfológico. A hipótese da hereditariedade de prerrogativas como a chefia deve ser vista com extrema desconfiança. Para uma revisão da questão da filiação tupi-guarani, ver Fausto (1995).

20 Nota-se curiosamente que a tese de doutorado defendida por Hélène Clastres, em 1973, tinha como título *La Terre sans Mal: le* messianisme *tupi*.

21 Nos termos de Viveiros de Castro, na religião/cosmologia tupi, os homens estão ligados aos deuses pelo devir, eles se concebem a meio caminho entre a terra e o céu, entre a humanidade e a divindade. Os Araweté do Ipixuna (sudeste do Pará) sabem que, ao morrer, serão devorados pelos deuses e, assim, tornar-se-ão como eles. Da mesma forma que os antigos Tupi sabiam que, ao serem devorados pelos inimigos, chegariam com mais facilidade à terra sem mal, onde todos seriam igualmente deuses. O profetismo, nesses termos, seria uma forma alternativa de encontrar esse destino: não mais pela ascensão aos céus, mas pela evasão no espaço.

22 Vai ao encontro a essas reflexões a discussão de Viveiros de Castro sobre o problema da crença entre os antigos Tupi. Segundo o autor, este problema é *tanto epistêmico como político*, ou seja, na ausência de uma instância que os obrigue a crer, esses indígenas teriam desenvolvido uma grande inconstância, aquela que surpreendia os padres em seu trabalho de catequese e fazia com que eles se perguntassem por que, apesar de se dizerem crentes, permaneciam incrédulos... "Aqui está: os selvagens não crêem em nada porque não adoram nada. E não adoram nada, porque obedecem a ninguém. A ausência de poder centralizado não dificultava apenas logisticamente a conversão [...]; ela a dificultava, acima de tudo, logicamente. Os brasis não podiam adorar e servir a um Deus soberano porque não tinham soberanos nem serviam a alguém. Sua inconstância decorria, portanto, da ausência da situação: 'não há quem os obrigue a obedecer...' Crer é obedecer, lembranos Paul Veyne (1983: 44); é curvar-se à verdade revelada, adorar o foco de onde emana, venerar os representantes" (1992/2002: 217).

23 Publicado no Brasil sob o título *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política* (2004).

24 Empréstimo — e comparação — que já havia sido realizado, ao meu ver de modo feliz, por Philippe Descola (1986 e 1999) para o caso achuar. Como buscarei demonstrar em capítulos seguintes, é preciso problematizar o caráter de dominação imputado por Godelier aos "grandes homens". Para uma discussão do modelo de Godelier, que se pauta na comparação entre duas diferentes formas de "dominação" — grandes homens *versus big men* — e sua extensão para diferentes casos melanésios ver Godelier & Strathern (1991). Ver também o capítulo 4.

notas re 2.indd 15 31/10/2005 03:12:11

25 Segundo Strathern, a distinção entre a pessoa e o agente é, ao modo melanésio, uma *questão de ponto de vista*, tal como a distinção entre o não-humano e o humano o é, ao modo ameríndio, se recuperados os argumentos de Viveiros de Castro (1996b/2002, 1998). Daí, a possibilidade do *self* em se experimentar de maneira múltipla, relacional em todos os sentidos. A pessoa melanésia é um *objeto para outrem*, um objeto andrógino repartível em elementos masculinos e femininos. O corpo melanésio é, sob essa acepção, ele mesmo uma relação-coisa que contém outras relações-coisas — o corpo masculino, por exemplo, contém em si algo que pode lhe ser destacado ou extraído, qual seja, o corpo feminino. Daí, a concepção veiculada em certos rituais de iniciação masculina de que o corpo do neófito entregue ao seu iniciador antecipa a irmã do primeiro que provavelmente tornar-se-á esposa do segundo. Já o agente é aquele que *age para outrem*, é um *sujeito para outrem*, e os efeitos de sua ação, assim como ele próprio, devem ser únicos. Para que ele apareça, deve tomar uma forma singular que, para tanto, deve ser comunicada. Se a pessoa é andrógina, o agente deve destacar ou eliminar o sexo oposto e, dessa maneira, individuar-se. É somente na ação que o *self* se faz masculino ou feminino em exclusivo. Dessa feita, é possível afirmar que *a pessoa é um agente por antecipação*, um agente potencial.

26 Devido à confusão entre o poder num sentido genérico — capacidade de produzir efeitos sobre o mundo — e o poder em sentido preciso — monopólio dos meios de coerção –, passo a empregar o termo *agência*, seguindo a definição de Overing e Rapport (2000: 1) para *agency*, qual seja, "capacidade, poder de ser a fonte de ação e a origem dos atos". Como tentarei desenvolver mais adiante, no mundo ameríndio, a agência parece confundir-se com uma espécie de capacidade, sobretudo, de reter relações, com uma certa *relacionalidade*. Nota-se também que o termo *agência*, derivado do inglês *agency*, consta no Houaiss e é ali definido, logo em primeiro lugar, como justamente "capacidade de agir". Acrescento também a essas definições aquela compactuada por Alfred Gell em *Art and Agency*. Gell toma a agência como uma "rede culturalmente prescrita para pensar sobre causalidade, quando o que acontece é (de certo modo vago) suposto de ser intencionado previamente por alguma pessoa-agente ou coisa-agente" (1998: 17). Atribuir agência a algo é atribuir mente ou intenção, não importa se a pessoas ou coisas. De todo modo, a mente, a intenção sempre serão humanas.

27 Refiro-me aqui a uma conferência inédita, proferida pela autora e intitulada "Le lien social chez les Achuar", apresentada em 13 de maio de 2004 no seminário de Philippe Descola, na École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

notas re 2.indd 16 31/10/2005 03:12:11

28 Nota-se que Michel Foucault propõe que, em termos bastante gerais, o poder pode ser pensado como "modo de ação sobre outrem" (1992: 303). Tendo outrem como sujeito, dotado de liberdade. Ora, essa ação não redunda, como necessidade, num ato de comando, que define o poder político propriamente dito, mas sim como estruturação do campo de ação de outrem.

29 Para tanto, sugiro a leitura do balanço crítico de Denise Grupioni (2005a) sobre os "modelos" produzidos sobre as Guianas.

30 Destaco um ensaio em particular: "Personal authonomy and the domestication of self in piaroa society" (1987).

31 Esse ponto deve ser notado em muitas etnografias sobre povos da região das Guianas e adjacências — tais as monografias de Bruce Albert (1985) sobre os Yanomami, de Dominique Gallois (1988) sobre os Wajãpi, e de Lúcia Van Velthem (1995) sobre os Wayana e Aparai.

32 Voltarei a este ponto no Capítulo 3, quando devo adentrar o problema do sujeito a partir de um problema histórico-etnográfico mais específico.

33 É sob esta chave que a autora desenvolve uma discussão sobre o sentido da *história* entre os Piaroa. Esta seria invadida por um vetor de reversibilidade, visto que o tempo atual é constantemente assaltado por subjetividades míticas (Overing 1995).

34 Voltarei a esse ponto no capítulo 5.

35 Uma mesma oposição é proposta, por exemplo, por Chaumeil (1993) a respeito dos Yagua da Amazônia peruana e reenvia aos comentários de Philippe Descola (1988) sobre o problema geral da chefia nas Terras baixas sul-americanas.

36 Faço referencia, aqui, à filosofia da chefia indígena desenvolvida por Clastres em "Troca e poder" (1962/2003), capítulo 2 de *A sociedade contra o Estado*. Voltarei a este texto no capítulo 4.

37 Renard-Casevitz (1992) identifica nesse conjunto a presença dos grupos Ashaninka, Nomatsiguenga, Matsiguenga e Amuesha. Os três primeiros grupos foram por muito tempo reconhecidos na região como Campa. Os Piro, outro grupo aruak da região, que habita na região do Baixo Urubamba, distanciam-se significativamente desse conjunto regional, apresentando características próximas aos grupos de língua pano que, diferentemente dos Aruak subandinos, guerreiam entre si.

38 Santos Granero (2002) admite a centralidade da filiação entre os Amuesha apesar de estes não conhecerem linhagens propriamente ditas. O autor chega a mencionar um passado em que a filiação operava como princípio propriamente dito, o que uniria os Amuesha aos grupos aruak do Noroeste Amazônico. No entanto, essa hipótese permanece num plano bastante conjuntural.

notas re 2.indd 17 31/10/2005 03:12:11

39 Poderíamos concluir, com a inspiração em Deleuze e Guattari, que se as sociedades da floresta tendem aos Andes, lócus do Estado sul-americano, é porque os Andes também tendem à floresta. Renard-Casevitz (1992), alega que é preciso pensar uma ruptura também nos próprios Andes, onde, pouco antes da Conquista espanhola, se configurava o Império Inca. Nesse sentido, o que vem antes do mundo Inca talvez revele continuidades luminosas entre um e outro sítio.

40 "O equivalente funcional do xamanismo indígena é a ciência. É o cientista, é o laboratório de física de altas energias, é o acelerador de partículas. O chocalho do xamã é o acelerador de partículas de lá" (Viveiros de Castro 1999b:126).

41 Voltarei em outros momentos a essa teoria da predação. Devo apenas adiantar que, na literatura etnológica atual, o termo predação é alvo de uma série de mal-entendidos. O sentido que lhe é atribuído por Viveiros de Castro diverge daquele atribuído por Descola (1992) e Fausto (2001). Descola toma a predação como apenas um modo possível de relação vigente nos regimes ontológicos de tipo animista. Para ele, formas como a reciprocidade e a dádiva permitem pensar outras maneiras de relação entre humanos e não-humanos e humanos entre si que não passam pela predação, então definida como um ato que não implica retribuição. Fausto parece seguir os passos de Descola, distinguindo predação e troca, e identificando grupos tupi, yanomami e jivaro ao modo de relação predatório, ao passo que outros grupos como os rio-negrinos, alto-xinguanos e jê ao modo da reciprocidade. Em linhas gerais, seu intento é separar, na Amazônia indígena, sistemas de sociabilidade abertos — onde a guerra é a forma de relação privilegiada — e fechados — onde a troca e o ritual são o foco. De maneira mais abstrata, Viveiros de Castro, por seu turno, afirma que a predação — ou simplesmente apropriação ou preensão — é a matriz estética (no sentido de Strathern) pela qual os ameríndios pensam a Relação e a Diferença. De modo geral, ele parece continuar Lévi-Strauss e seu esforço de pensar, entre os ameríndios, um modelo geral de apreensão da diferença. Não por menos, na revisão que realiza sobre suas próprias teorias (Viveiros de Castro 2000), o autor retoma o esquema — fractal, quando relido pelo viés wagneriano — do dualismo como desequilíbrio perpétuo proposto por Lévi-Strauss em *História de lince*.

42 Essa não-humanidade diz respeito, sobretudo, à imagem do corpo do xamã, habitado por diferentes subjetividades e ligado a outras subjetividades por meio de fios invisíveis (Gallois 1988).

43 Os diferentes modos de relação entre xamanismo e guerra entre os grupos tupi-guarani são discutidos por Viveiros de Castro (1985a).

notas re 2.indd 18 31/10/2005 03:12:12

44 A propósito do termo "cosmopolítica", uma definição que Bruno Latour toma emprestado de Isabelle Stengers parece bastante esclarecedora. "Politics is always in danger of closing prematurely to define a cozy clyb with limited memberships; cosmos is always in danger of closing prematurely to include a shortened list of entities to be taken into account. Thus, in the word 'cosmopolitcs', 'cosmos' is there to mean that any politics that close upon itself to define the common world as a consensus of some humans is an imposture, while 'politics' is there to mean that a definition of the common world that would imagine itself to be final and complete without being artificially composed, is another, symmetric, imposture. In other words, 'cosmos' protect against narrow limits of politics while 'politics' protects against the narrow closure of a cosmos made of a finite number of entities. Far from being, as it was for the Stoics, a proof of tolerance, cosmopolitics, in Stengers' view, is on the contrary the way to fight what she calls, somewhat provocatively, 'the disease of tolerance'. Cosmos also allows nature to get in politics, politics forbid nature to naturalize politics" (2004a: 4).

45 O que ela impede é justamente a "purificação", definida nos termos de Latour (1994), para quem a política dos modernos representa o momento em que os homens se separam das coisas, quando Deus — e a religião — começa a ser suprimido e o campo da ciência é demarcado como autônomo.

46 Como lembra Gustavo Barbosa, em sua reflexão sobre a leitura clastriana da filosofia política moderna, em especial a de Hobbes, o indivíduo foi criado pelo Estado, foi a tutela de um poder único que nos permitiu pensar em um indivíduo isolado. "Como *operação*, o Estado exige, assim, para funcionar, o concurso de figuras subjetivas e ordenamentos sociais específicos — o 'indivíduo' e a 'sociedade'. Resta saber o que ocorre com tais figuras e ordenamentos quando sai de cena ou, ao menos, deixa de prevalecer a operação do Estado" (2005: 555).

47 Em consonância com o pensamento de Gilbert Simondon (1964, 1989), utilizo o termo individuação para descrever a gênese tanto de agentes singulares como de coletivos. O termo individualização, de sua parte, refere-se, especificamente, à gênese desses agentes singulares, e que tampouco podem ser tomados como indivíduos no sentido moderno do termo.

notas re 2.indd 19 31/10/2005 03:12:12

notas re 2.indd 20 31/10/2005 03:12:12

1 Essa é também a solução utilizada por Beatriz Perrone-Moisés (2000) em um artigo sobre a vida cotidiana nas aldeias da costa quinhentista.

2 O período aqui iluminado, vale ressaltar, não é mais do que uma "moldura", um recorte arbitrário, que permite (e requer) transbordamentos. Considero metodologicamente a indicação de Florestan Fernandes (1948) que, no segundo quartel do Seiscentos, na costa brasílica, só havia praticamente indígenas aldeados, o que sinalizava o cumprimento de uma primeira etapa da Conquista portuguesa. Ora, essa indicação pode fazer pensar que diante dos aldeamentos não há mais etnologia possível, apenas história de grupos "misturados". Não é esse — de modo algum — o meu partido. Não obstante, prefiro não adentrar o universo dos aldeamentos — tampouco as fontes que versam mais especificamente sobre eles — para não aumentar por demais o escopo deste trabalho que, como já salientei, não é um trabalho de fontes. De todo modo, no item 2.5 deste capítulo, apresento uma discussão sobre a historiografia que lidou com a questão dos aldeamentos.

3 Ver a esse respeito, os trabalhos fundamentais de Viveiros de Castro — *Araweté, os deuses canibais* (1986) e "O mármore e a murta" (1992/2002). O autor defende que a ontologia tupi-guarani — ontologia que inflete na estrutura social, ver capítulo anterior — define-se pela *inconstância*. Nesse sentido, poder-se-ia afirmar que o Ser tupi realiza-se antes de tudo como Devir, pois que nega qualquer possibilidade de individuação estável, dissolvendo o projeto identitário ao declarar que o destino do Si é sempre o Outro — o afim, o estrangeiro, o inimigo. Para uma revisão da literatura sobre os povos de língua tupi-guarani — do Quinhentos até a década de 1980 — ver ainda o segundo capítulo ("Pontos e linhas: teoria e tupinologia") de *Araweté, os deuses canibais*.

4 Para uma crítica de concepções como essas, ver Monteiro (2001).

5 Não é exagero afirmar que a mesma "filosofia da história" está na base dos estudos sobre a "pré-história" da humanidade, empreendidos pelos arqueólogos e lingüistas históricos: ainda que não se possa fazer a história das sociedades ágrafas, a não ser de modo contingencial, como acusaram antropólogos como Radcliffe-Brown, é possível colher outras evidências — em especial, a cultura material e a evolução das línguas — que permitem um

notas re 2.indd 21 31/10/2005 03:12:12

outro tipo de inscrição e que pretendem revelar, a partir dessa nova valorização do passado, aspectos fundamentais das sociedades em questão.

6 Apesar de lançar críticas aos desenvolvimentos de Lévi-Strauss nos volumes das *Mitológicas*, Joanna Overing, em "O mito como história" (1995), compartilha com ele essa crítica à nossa filosofia da história, colocando em causa as teorias causais próprias aos indígenas, no caso, os Piaroa da Amazônia venezuelana. Para Overing, trata-se de demonstrar como os Piaroa pensam a imbricação entre o tempo mítico e o atual, ou seja, como eles não se relacionam em termos de passado e presente, pois que o mito continua a atuar na atualidade, o que exige, dos indígenas, o desenvolvimento das atividades xamânicas, que nada mais são que a tradução entre esses dois mundos concomitantes.

7 Como alega Marcel Detienne (2000), a nossa historicidade se configura sob a idéia de um passado que não pode ser de modo algum transformado pelo presente. Com efeito, a "grande tradição da História", como chamada por Sahlins, opera pela purificação entre o passado e o presente, o mito e a história. Ora, como a constituição moderna, posta em causa por Bruno Latour (1994), esse projeto de historiografia é, sabemos, apenas *oficial*, escondendo práticas *oficiosas*, afinal jamais haverá uma concepção de passado que não seja, em algum grau, determinado pela presente. A esse respeito, ver a conclusão de um artigo de síntese de Lilia Schwarcz (2005).

8 Marcel Detienne (2000) alega que a "ciência da história", artefato ocidental, nasce no Oitocentos como projeto *nacional*. O historiador deixa de se preocupar com a comparação entre diferentes histórias para perseguir a constituição de uma singularidade nacional.

9 Segundo a proposta de Gell, devemos pensar a apreensão do tempo sob a imagem de "mapas temporais" que combinam dimensões "objetivas" e "subjetivas". Crítico a um certo sociologismo e relativismo, Gell aloja-se num kantismo que toma o tempo como dimensão *apriori*. A crítica a esse kantismo de Gell pode ser encontrada em Overing (1995), que propõe pensar os sistemas causais ameríndios independentemente de qualquer dado apriorístico.

10 O encontro entre Vieira e os índios é debatido em Carneiro da Cunha (1996). O desencontro, em Viveiros de Castro (1992/2002).

11 Essa reflexão pode ser encontrada também em Gell (1992), que atenta para a relação entre a consciência da irreversibilidade do tempo — manifesta sobretudo na paixão pelos calendários — e a diferenciação hierárquica e política.

12 A correlação entre "sociedades contra o histórico" e "sociedade contra o Estado" pode ser encontrada tanto em Lefort (1987) como em Sahlins (1990). O último, por seu turno, examina essa idéia à luz do material polinésio. Na Polinésia, "sociedade heróica", a história nada mais seria que os

notas re 2.indd 22 31/10/2005 03:12:12

feitos de certos chefes (ou reis). Ali, onde os chefes são pensados como a encarnação de deuses, a consciência histórica desdobra-se como um aspecto da lógica formal da hierarquia. Os chefes, guardiões de uma certa memória, fazem a história por meio de seus casamentos, genealogias dinásticas, guerras e alianças intertribais. Não obstante esse desenvolvimento de alguma consciência histórica, as chefias (ou realezas) do Pacifico não devem, segundo Sahlins, ser confundidas à armação das sociedades históricas e com Estado. Isso ocorre por que os regimes polinésios não pensam a pura contingência atendo-se fortemente à mitopráxis para tecer a sua história e a sua organização política. Ao negar a dissociação entre o cósmico e o político, os polinésios apostam numa noção de poder como algo estrangeiro e que, portanto, deve ser domesticado pelo grupo. Nesse ponto o edifício hierárquico é visitado por ventos ameríndios, afastando-se fortemente do modelo ocidental e moderno.

13 Ora, a "destemporalização" do modelo jê tem sido revista recentemente por vários autores. Dentre eles, destacam-se Menget (1999a) e Cohn (2001). Ver, sobre esse tema, a conclusão do artigo "O visível e o invisível na guerra ameríndia" (Cohn & Sztutman 2003).

14 Devo ressaltar que a distinção que utilizo entre história e etnologia — distinção enfatizada em dois artigos de Lévi-Strauss, um de 1948 (Lévi-Strauss 1976), outro de 1993 (Lévi-Strauss 1999); ambos sob o mesmo título, "História e etnologia" — é mais oficial que oficiosa e, desse modo, fruto de um contraste propositalmente exagerado. Ao apostar nesse mesmo exagero, Marcel Detienne (2000) toma a história como ciência do nacional, como preocupada com a singularidade e sua fabricação, e a etnologia como ciência comparativa das diversas culturas. Ora, o helenista atenta para a necessidade de um diálogo entre historiadores e etnólogos, uma vez que este abriria a história como disciplina à prática da comparação, justapondo fatos atuais e antigos. Detienne reconhece em Marc Bloch e seus "sucessores" os frutos deste diálogo. Lilia Schwarcz (2005), também partidária do diálogo, debruça-se sobre uma historiografia engajada em evidenciar que na nossa sociedade convivem histórias no plural. Se, como Detienne, a autora inicia sua genealogia com Marc Bloch — autor de uma "história do milagre" na Idade Média e fundador de uma espécie de antropologia histórica — ela vê a sua seqüência na obra de autores como F. Braudel, R. Darnton e C. Ginzburg. Afinal, conclui Schwarcz, "somos todos nativos de nossas muitas temporalidades. Ou, como diria Thomas Mann, 'A história é muito mais velha que seus anos'" (2005: 135).

15 Veja-se, por exemplo, o célebre episódio de Vallidolid, que opôs Las Casas e Sepulveda, e em que, por trás de uma discussão sobre a sujeição do indígena

notas re 2.indd 23 31/10/2005 03:12:12

da América pela religião e pela força, punha-se em questão pontos da maior importância, como a noção de homem, sujeito e natureza. Para análises dessa controvérsia, ver Todorov (1982) e, mais recentemente, Latour (2004a).

16 A religião como solo para a interlocução entre missionários e indígenas é justamente o tema do livro de Cristina Pompa, *Religião como tradução* (2003).

17 É possível compreender o encontro entre ameríndios e europeus como um embate entre o que Philippe Descola convencionou chamar de "regimes ontológicos" e, no caso, entre regimes *animistas* e regimes *analogistas*. O Setecentos e (ainda mais) o Oitocentos testemunharam o desenvolvimento, dado o triunfo do projeto moderno, de uma ontologia de tipo naturalista que acarretou, entre outras coisas, o sacrifício de uma noção como a de *sobrenatureza*, aquela que permite imaginar um plano não-humano — divino, animal, material etc. — dotado de plena subjetividade. Ora, a eliminação da esfera sobrenatural deu condições para a consolidação de uma *real politik*, empreendida por humanos (plenamente humanos). Se entre naturalistas e animistas há um desencontro radical, dada uma inversão dos modos simétricos de identificação com o mundo e com outrem, o mesmo não se pode afirmar com relação ao contato entre analogistas e animistas. De acordo com Descola, relação entre animismo e analogismo é assimétrica, pois se ambos os regimes discordam quanto à interioridade — una para o primeiro e diversa para o segundo — eles se aproximam no que diz respeito à fisicalidade, o que faz da natureza e dos corpos algo possivelmente variável. Nesse sentido, se católicos e indígenas discordavam sobre a alma, e foi essa discordância que abriu possibilidade para uma das formas mais terríveis da conquista, eles encontravam ressonâncias, muitas vezes produtivas, no que dizia respeito aos corpos. Não obstante, o estudo das inúmeras controvérsias ocorridas nesse período ilumina, justamente, o embate entre um naturalismo que se anuncia e um analogismo que deseja persistir. Não é à toa, nesse sentido, que uma das críticas dos reformados aos católicos dissesse respeito ao canibalismo potencial alimentado pela crença da transubstanciação. Ora, no afã de limpar o terreno para a modernidade por meio do investimento no humanismo, eliminando elementos mágicos e antecipando as bases para uma *real politik*, o mundo quinhentista e seiscentista, ainda fazendo ecoar o cosmos medieval, não deixou de conviver com eles.

18 O conflito entre Villegagnon, cuja filiação religiosa é alvo de polêmicas entre os historiadores, e seus hóspedes calvinistas passava pelo problema da Eucaristia. Lestringant (1997) conta que no Pentecostes de 1557 houve entre estes um debate sobre a Presença divina de modo a testar a compatibilidade das fés. Villegagnon estimava que o corpo e o sangue de Cristo estavam realmente presentes no pão e no vinho. Os demais, protestantes, rechaçavam-no.

notas re 2.indd 24 31/10/2005 03:12:13

19 Com respeito a Léry, Lévi-Strauss (1994) sublinha o fato de ele ter passado muito mais tempo entre os índios que Thevet, o que lhe permitiu travar um melhor conhecimento da língua e garantir alguma autonomia em relação aos intérpretes.

20 Se a obra de cronistas francófonos, como Léry e Thevet, foi largamente explorada pela história das idéias e pela crítica literária, o mesmo não pode se dizer de outros cronistas, igualmente fundamentais na constituição do conhecimento sobre os povos tupi da costa quinhentista, como Hans Staden e Gabriel Soares de Souza. Sobre a importância desses dois cronistas ver os trabalhos recentes, que lhe fazem justiça, respectivamente, de Whitehead (2000) e Monteiro (2001). Comparando as obras francófonas com a de Staden, Whitehead descreve a última como "etnograficamente complexa, mas etnologicamente ingênua" (2000: 747).

21 Charlotte Castelnau-L'Estoile (2000) identifica na literatura jesuítica dois braços principais: o primeiro diz respeito a uma instância burocrática e, portanto, privada de acesso; o segundo, a uma dimensão literária e pública, dada na forma de relatos, como cartas, tratados descritivos, narrativas de viagem, discursos históricos e biografias. A grande questão impressa nesse tipo de produção literária é como contar de modo edificante uma experiência — a conversão — que se julga infértil. Nesse sentido, o modo de contar é fundamental e ele está menos comprometido, como sugere Alcir Pécora (1999), com o realismo dos fatos que com a intenção da produção de efeitos. Ver também a esse respeito Pompa (2003).

22 Se o missionário não realiza aquilo que se espera de um etnólogo, ou seja, a observação participante, ao menos é possível alegar que ele pode retirar um material importante por meio de uma certa "participação observante". Como sugere Claude Blanckaert: "Se os missionários foram em seu conjunto incapazes de decifrar o código cultural das pessoas entre as quais eles exerciam um ministério freqüentemente pesado, eles contribuíram ao menos para o conhecimento dessas culturas materiais e sobretudo de línguas exóticas" (1985: 12).

23 Assim, Pécora nos ensina que, ao lermos um texto renascentista ou barroco — termos aliás pouco esclarecedores, pois que salientam uma oposição que deve ser relativizada —, temos, antes, de compreender minimamente os códigos que subjazem a ele e submetê-los a uma espécie de *crítica da linguagem*. É apenas dominando esses códigos que se pode obter acesso ao verdadeiro significado transmitido. O que Pécora acaba por propor não é outra coisa senão uma *etnografia do discurso missionário*, capaz de desvelar uma cosmologia particular. Ora, uma cosmologia nesses termos não é constituída apenas por idéias, mas sobretudo por práticas, e para aceder a ela é

notas re 2.indd 25 31/10/2005 03:12:13

preciso ter em mente a articulação entre a forma e o conteúdo. Se e mensagem veiculada aqui é completamente dependente do código, então a prática missionária e a ética na qual ela se funda não podem ser dissociadas de uma técnica retórica.

24 Decerto, Pécora compartilha com De Certeau o esforço de encontrar, nessas fontes, um projeto de historiografia, uma escrita da história que se constitui como poder que se separa da sociedade, como discurso que autoriza o exercício do poder, no caso, do poder colonial, aquele que usa o conhecimento do outro como forma de sujeição e que pretende subsumir a multiplicidade deparada à unidade seja da fé cristã — todos igualmente humanos, isto é, fiéis —, seja do Estado-nação nascente. Como podemos colher na história da missão jesuítica na América, esses projetos de unidade convergiram num primeiro momento para, em seguida, tornarem-se antagônicos. Nesse sentido, o Setecentos, momento do estabelecimento de uma noção moderna de política, servirá de palco para esse antagonismo e culminará com uma espécie de triunfo do Estado-nação como a "verdadeira" unidade a ser perseguida. No caso da presença portuguesa na América, isso culmina, em meados do Setecentos, com a expulsão dos missionários pela política renovada do Marquês de Pombal.

25 Textos como os de Cardim representam, assim, a "cristalização" desse saber informal sob a autoridade de um autor, com um lugar bem marcado na hierarquia da Companhia. Nesse contexto, a autoria nada mais seria que a cristalização de um saber que deve circular entre um público mais amplo.

26 Essa antropologia parece despontar em trabalhos recentes, como Montero (2001), Castelnau L'Estoile (2000) e Pompa (2003).

27 Carlos Fausto revê o material tupi antigo a partir de um balanço de etnografias sobre os grupos tupi-guarani atuais. Ele utiliza a etnografia disponível sobre os povos de língua tupi-guarani atuais como meio de questionar as interpretações correntes das fontes antigas. Temas como guerra e vingança, xamanismo e busca da terra sem mal, se lhe apresentam de modo transversal, se transformam na historia para revelar, num plano mais profundo, uma notável continuidade.

28 Para uma crítica dos limites desses cruzamentos propostos pela "história indígena", ver Viveiros de Castro (1993). Para o autor, há que se diferenciar, sobretudo, os estudos interessados em reconstituir os processos históricos dentro de uma perspectiva ocidental e aqueles empenhados em apreender as exegeses indígenas sobre o "passado". Nesse sentido, a "história indígena" propriamente dita se distanciaria da "etno-história", a última tratando justamente da história em outros termos. Ora, o termo "etno-história" é muitas vezes empregado para se referir à tal história indígena. Para uma

notas re 2.indd 26 31/10/2005 03:12:13

discussão sobre a "etno-história" no sentido apontado por Viveiros de Castro, ver Gallois (1994).

29 Não é possível ter certeza sequer da filiação lingüística de alguns grupos, freqüentemente associados à família tupi-guarani. John Monteiro (1994 e 2001) indica, por exemplo, que grupos como os Guaianá (São Paulo) e alguns dos chamados Caetés (Pernambuco) pertenciam, de fato, à família lingüística Jê. Sobre esse assunto ver também Carvalho Jr. (2005).

30 Ver, entre outros trabalhos, Grenand (1982) e Gallois (1986), sobre a história das migrações wajãpi do Baixo Xingu ao Amapá e Guiana Francesa; Viveiros de Castro (1996) em um debate com Francisco Noelli; Ladeira (2001) sobre os Guarani Mbyá.

31 Uma analogia deve ser buscada na etnografia yanomami recente. Para uma discussão dos blocos contextuais yanomami, ver Albert (1985) e Do Pateo (2005). Voltarei a esse tema no capítulo 4.

32 Os Tapuia podiam ser encontrados em locais como o estuário do rio da Prata, a foz do rio Paraíba, o norte do Espírito Santo e o sul da Bahia. "De fato", esclarece John Monteiro, "a denominação 'Tapuia' aplicava-se freqüentemente a grupos que — além de diferenciados socialmente do padrão tupi — eram pouco conhecidos dos europeus. No *Tratado descritivo*, Gabriel Soares de Sousa confessava a precariedade do estado de conhecimento: 'Como os tapuias são tantos e estão divididos em bandos, costumes e linguagem, para se poder dizer deles muito, era necessário de propósito e devagar tomar grandes informações de suas divisões, vida e costumes; mas, pois ao presente não é possível...'. Na mesma época, o jesuíta Fernão Cardim arrolou, com certa facilidade, 76 grupos não-tupi sob a classificação 'Tapuia'. Ao que parece, a denominação representava pouco mais que a antítese da sociedade tupi, sendo, portanto, projetada em termos negativos" (1994: 20).

33 Sobre o problema da demografia como causalidade em Clastres, ver capítulo 1, nota 18.

34 Este padrão de assentamento é discutido de maneira bastante clara por Peter Rivière (1984) em seu estudo comparativo sobre a organização social dos povos guianenses (em sua maior parte falantes de línguas caribe).

35 Clastres (1973a/2003) refere-se ao caso dos Guarani antigos para pensar a relação causal entre aumento populacional e complexificação política. No entanto, as estimativas desse autor são questionadas por autores diversos, dentre eles B. Meliá (1988). A instituição do cacicado entre os Guarani é, como sustenta John Monteiro, uma hipótese que carece de confirmação. O fato é que eles possuíam forte habilidade para a organização política e militar, como expresso nas crônicas quinhentistas e seiscentistas. "Permanece

notas re 2.indd 27 31/10/2005 03:12:13

a dúvida [com relação à identificação, nas crônicas, de territórios multicomunitários controlados por caciques] sobre se se tratava de cacicados emergentes a partir de um processo histórico autóctone ou se estas lideranças foram projetadas nesses papéis pelas circunstâncias da conquista, quando a presença de interesses coloniais redundou na reestruturação do quadro das alianças" (Monteiro 1992: 481).

36 Uma crítica a esse modelo expansionista pan-tupi pode ser encontrada no estudo de Ladeira (2001) sobre a territorialidade entre os Guarani Mbyá de São Paulo. Por outro lado, o apoio nessas premissas para compor a crítica à explicação de Métraux e H. Clastres para as migrações dos antigos Tupi pode ser verificado em Pompa (2003).

37 O relato de Gabriel Soares de Souza, autor do *Tratado descritivo do Brasil*, de 1587, é talvez o mais completo sobre os Tupi e Tapuia da Bahia em meados do Quinhentos. Este português havia partido à costa brasílica em uma armada capitaneada por Francisco Barreto e cujo destino oficial era Moçambique. Em 1569, chegava finalmente em Salvador, onde, anos mais tarde, passaria de simples colono a proprietário de terras e senhor de engenho. Em seguida, tornava-se um dos protagonistas das bandeiras baianas que saíam à procura de ouro e outros metais preciosos nos sertões e, durante uma destas, encontraria o seu fim.

38 John Monteiro sugere que "ao apropriar-se dos atributos de um chefe tupi, Ramalho acabou sendo o intermediário ideal, colaborando sobremaneira na moldagem das relações luso-indígenas em favor dos portugueses" (1994: 34).

39 Vale lembrar que havia indígenas que, por fugir dos aldeamentos ou simplesmente por medo, escolhiam eles mesmos vender-se como escravos. O problema da escravidão voluntária suscitou inúmeras polêmicas, inclusive entre os jesuítas. Eisenberg (2000), por exemplo, remonta ao debate entre Manuel da Nóbrega e Quirício Caxa, em 1567. O segundo defendia o direito de cada um vender a sua liberdade, ao passo que o primeiro condenava tal ação, visto que a liberdade era algo doado por Deus e, por isso, jamais poderia ser vendido ou negligenciado. Para Eisenberg, esse debate sinaliza a passagem de um conceito de direito objetivo para outro de direito subjetivo.

40 Paula Montero identifica na gênese da Companhia de Jesus um forte elemento utópico, qual seja, o projeto de criação de uma sociedade perfeita à imagem da ordem divina. Ora, essa utopia deveria ser, segundo a autora, inscrita no horizonte do humanismo renascentista, que buscava distanciar-se do mito e da religião para adentrar um domínio propriamente racional. Trata-se de um "pensamento missionário utópico" que, "embora realizado em nome de verdades reveladas, supôs, por parte dos intelectuais religiosos,

notas re 2.indd 28 31/10/2005 03:12:13

uma reflexão crítica da estrutura social e política ao qual pertenciam e a execução de um plano de ação — obra puramente humanizada e racionalmente arquitetada — que visava arquitetar a sociedade à imagem de uma concepção de coletividade perfeita" (2001: 56). De acordo com Jean de Lacouture, a primeira geração de jesuítas, liderada por Ignácio de Loyola, que teria sido muito influenciado pelas idéias de Erasmo, constituía um grupo de intelectuais mais motivado pelo saber que pela fé e, nesse afã de saber, teria contribuído para a construção de um "humanismo mundialista", aquele que busca reencontrar a noção de homem no contato com diferentes culturas.

41 Esses argumentos reenviam à reflexão de Alcir Pécora (1999) citada acima.

42 Segundo Eisenberg (2000), os jesuítas se distanciam dos dominicanos quanto à sua interpretação da doutrina tomista à medida que desenvolvem um método adaptativo e tolerante em relação às questões práticas — trata-se de um processo de aplicar máximas teológicas à interpretação de problemas cotidianos. É nesse contexto de passagem à ação que Eisenberg analisa as práticas de justificação como propulsoras de mudanças conceituais. Ou seja, teorias são antes de tudo bases sobre as quais justificações são formuladas.

43 "Natureza decaída: e nisso somos todos iguais, Portugueses, Castelhanos, Tamoios e Aimorés. Antes da graça de Deus, tudo ferro frio sem virtude, que por si mesmo não se volve em nada; mas metido no fogo tanto mais quente, mais dele fareis o que quiserdes" (apud Eisenberg 2000: 107).

44 O sonho de secularização, e também de autonomização, da missão jesuítica culminaria com a experiência da chamada "República Guarani no Paraguai", no Setecentos. Nesse momento, os jesuítas, descomprometidos com o governo colonial, atingiam o esperado isolamento, necessário para a criação de um Estado teocrático, adotando o guarani como língua oficial, a agricultura comunitária, o controle político total da vida cotidiana etc. Como sugere Paula Montero, os jesuítas apropriavam-se do mito da Igreja primitiva, comunitária e piedosa. Imbruglia (apud Montero 2001) associa, nessa experiência, duas utopias: a utopia da missão como *polícia* e aquela do comunismo primitivo. Nesse sentido, um ideário religioso era transformado em uma aspiração laica e atéia que seria, então, acrescida de uma estrutura política de tipo estatal.

45 "O conceito original de atividade apostólica criado por Loyola não incluía a necessidade de intervenção da autoridade secular. A política era parte da vida dos jesuítas, mas não da atividade da conversão *per se*. Entretanto, no plano de Nóbrega, a política secular se torna parte integrante das missões jesuíticas e uma nova teoria política passa a informar as justificações usadas pelos jesuítas para legitimar a reforma da atividade missionária" (Eisenberg 2000: 108).

notas re 2.indd 29 31/10/2005 03:12:14

46 Perrone-Moisés (1992, 2003) analisa a legislação do período colonial num vasto período que vai do início do Quinhentos até o final do Setecentos, para tratar de uma aparente contradição ali presente, que dizia respeito à reunião de interesses tanto de colonos como de missionários, ou seja, tanto a criação de um estatuto de "índio escravo" como de "índio livre". A possibilidade de escravizar os índios, apesar do estatuto dos aldeamentos, que os inseria numa política protecionista, não sinalizava, segundo a autora, uma contradição, mas sim a ausência de uma categoria única para o índio. Nesse sentido, antes de haver índios, havia gentios "amigos" e "inimigos", e a cada um deles era preciso estabelecer diferentes diretrizes, diferentes linhas de ação.

47 Charlotte Castelnau-L'Estoile (2000) descreve, nesse sentido, diferentes expedições de pacificação, que tiveram resultados opostos. Voltarei a esse ponto no capítulo 4.

48 Voltaremos a essa guerra no capítulo 4.

49 Puntoni alega que Gonçalves Magalhães realizou em seu épico, *A confederação dos Tamoyos*, diversas operações que, ao mesmo tempo em que o aproximam do método historiográfico, conferem valor mítico à sua empresa: "[O autor] organizou a leitura da crônica e da documentação colonial, seguindo as regras do método histórico, para forjar um conjunto de fatos e personagens que lhe permitiram produzir uma narrativa literária, cujos traços de veracidade, apesar dos exageros presentes, garantiam o seu funcionamento enquanto 'mito fundador' da nação-Estado brasileira. O que estava em disputa era então a natureza da ideologia que deveria estruturar esta mitologia tão necessária ao processo formativo da consciência nacional. Magalhães supõe que a identidade era resultado de uma determinação geográfica. Independente da origem de cada elemento que a compunha, a sociedade brasileira deveria edificar-se em torno da idéia da unidade territorial" (1996: 130).

50 Como evidencia Puntoni, Magalhães, preocupado com a veracidade dos fatos, buscou a figura de Aimberê na crônica de Simão de Vasconcellos que, de sua parte, teria se guiado pela descrição de Anchieta sobre sua famosa estada em Iperoig e por uma biografia de Nóbrega (atribuída a Quirício Caxa), que teria acompanhado Anchieta em sua missão com os Tamoio, hoje em dia desaparecida. "Aimbirê, amigo dos franceses e sogro de um deles, inimicíssimo dos portugueses porque fora assaltado deles, metido em uma barca com uma ferropéia nos pés, donde fugira a nado; lembrando sempre da injúria e de natureza tão cruel que por um erro que cometeu contra ele uma das vinte mulheres que tinha a mandou abrir viva pelo ventre até morrer" (Vasconcellos apud Puntoni 1996: 129, nota 58). Outra aparição de Aimbirê, a que teria tido acesso Magalhães reside no teatro catequético de

notas re 2.indd 30 31/10/2005 03:12:14

Anchieta. Desta vez, o líder tamoio, ameaça para os portugueses, era representado como um "demônio".

51 A guerra descortinada desenvolvia, então, um duplo caráter (o que não significa mestiçagem): de um lado, manifestava-se como reação ou resistência à ocupação dos colonizadores — insurgência — e, de outro, reproduzia o motor da vingança, em que o inimigo continuava a ser, por excelência, um outro Tupi. A guerra contra os portugueses não era exatamente a mesma do que aquela realizada comumente, cujo objetivo era a execução ritual dos cativos, pois o valor da inimizade para a constituição de pessoas era subordinado ao valor do território para a constituição de riquezas. Voltarei a esse ponto no capítulo 4.

52 Ora, assumida a "etnia" em um sentido puramente político, ou seja, no contexto de interação com os Estados-nacionais, é preciso separá-la da "cultura". Como sugere Carneiro da Cunha, o grupo étnico seleciona alguns elementos culturais para expô-los publicamente; essa seleção não implica, não obstante, a perda do caráter total de uma cultura. Carneiro da Cunha não vê o elemento étnico como sinônimo de diferenças culturais, mas, justamente, a forma pela qual essas diferenças devem aparecer quando confrontadas com os Estados nacionais. Para ela, a etnia é algo artificial. O sentido da etnificação proposto pela autora quando do embate entre as sociedades indígenas e o Estado aproxima-se do que Neil Whitehead (1992) denomina de "tribalização".

53 Esse ponto é também notado por Viveiros de Castro (1992/2002). Ver capítulo 4.

54 O problema da transubstanciação da bebida fermentada em carne do inimigo retorna fortemente entre os Juruna (Yudjá) do Médio Xingu, estudados por Tânia Stolze Lima (1995).

55 Cristina Pompa (2003) problematiza a leitura que Alfred Métraux e outros autores fizeram dos relatos de Claude d'Abbeville, retomando o episódio da migração de 1605, do Pernambuco ao Maranhão, e da batalha da serra do Ibiapaba (1607) para enfatizar, nesses processos, o papel dos missionários católicos (jesuítas e capuchinhos) como mediadores decisivos, que se valiam de características dos profetas (caraíbas) indígenas para levar a cabo a sua tarefa de conversão e ocupação territorial.

56 Segundo Florestan Fernandes, o povoamento do Maranhão e do Pará foi concomitante com o povoamento da ilha de Tupinambarana, localizada a 28 léguas do rio Madeira. Depois de meados do Seiscentos, contudo, não havia mais notícias desses grupos Tupi. A seleção letal desses índios na ilha de Tupinambarana seria devido às "condições inadequadas do meio externo. Além disso, deve-se considerar as guerras com os grupos tribais inimi-

notas re 2.indd 31 31/10/2005 03:12:14

gos e sua participação das 'tropas de resgate', organizadas pelos brancos" (Fernandes 1948: 53).

57 Refletindo sobre os impactos da colonização, Fernandes (1975) resume a reação dos Tupi à Conquista a três formas. A primeira diz respeito à submissão às categorias de "índio aldeado" (livre) e "escravo", ou seja, a sujeição do indígena como mão-de-obra da colônia. A segunda refere-se à preservação da autonomia, porém por meios passivos, que negam o enfrentamento armado e optam pela migração para áreas inacessíveis aos colonizadores, sobretudo, à Amazônia. Por fim, há a manutenção da autonomia por meios violentos, qual seja, guerras defensivas organizadas a partir de um sistema de táticas apropriado dos europeus. Nesse ponto mais especificamente, não houve propriamente vitórias, visto que procedeu o massacre empreendido pelo Estado colonial.

notas re 2.indd 32 31/10/2005 03:12:14

1 Ver capítulo 1 para uma discussão sobre o estatuto da pessoa e do sujeito nas terras baixas sul-americanas.

2 Lembro que me inspirei, para essa problemática da magnificação, na idéia da magnitude dos guerreiros achuar, como apontada por Anne-Christine Taylor. Ver capítulo 1.

3 Conforme podemos compreender nos diferentes cronistas, o termo morubixaba — que aparece, aliás, de diferentes formas, dentre elas, *mburuvicha* — abrange um campo semântico amplo. Ele pode ser empregado para fazer referência ao grande guerreiro, ao chefe de guerra, aos chefes locais e supralocais ou mesmo a qualquer homem de prestígio. Segundo Dominique Tilkin Gallois (comunicação pessoal), o termo morubixaba parece ter a mesma raiz que o termo wajãpi *rovijã* (*ruvijã* ou *ruvixa*), donde "mo" é um causativo, dando a entender "aquele que se faz chefe". Entre os Wajãpi, *rovijã* (ou *jovijã)*é uma categoria ampla que diz respeito aos velhos, "àqueles que sabem".

4 Nota-se que Godelier refere-se também à produção de "grandes mulheres".

5 Uso o termo "grande homem" de modo indiferenciado. Na etnografia melanésia, como se verá no capítulo seguinte, faz-se uma distinção importante entre o *big* e o *great* man. Ao pé da letra essas categorias não podem ser importadas para a América do Sul.

6 Não podemos esquecer, no quadro da liderança tupi, dos grandes xamãs, caraíbas ou pajés guaçu, líderes religiosos que estavam à frente tanto de grandes rituais xamânicos como de movimentos migratórios que eclodiam com certa freqüência. Da mesma maneira, o ritual antropofágico não poderia ser concebido como dissociado dos rituais xamânicos que, entre outras coisas, consistiam em rituais de preparação à guerra (Fernandes 1952/1970). Voltarei a esse assunto na Parte 3.

7 Uso aqui os termos "individuação" e "individualização" de modo algo distinto. Refiro-me à noção de individuação como proposta por Gilbert Simondon (1964 e 1989). A individuação seria, assim, um processo de constituição de unidades discretas a partir de um meio pré-individual, onde as relações subsistem sem os termos. Um sinônimo para a individuação pode ser a "cristalização", podendo dizer respeito a pessoas ou grupos. A indi-

notas re 2.indd 33 31/10/2005 03:12:14

vidualização, por seu turno, diz respeito a um processo de constituição de subjetividades ou identidades que não passa pela referência a grupos ou classes. O problema da individualização — e do "individualismo", não em sua definição moderna — foi muito debatido por americanistas, como Peter Rivière (1984) e Joanna Overing (1983, 1987), a propósito dos povos guianenses, bem como Anne-Christine Taylor (2003), a propósito dos Jivaro, e Viveiros de Castro (1986), a propósito dos povos tupi-guarani.

8 Para uma análise das cauinagens dos antigos Tupi, ver Sztutman (2004).

9 Uso os termos avá e tujuaé da mesma maneira que Fernandes (1948/1989). Conforme este autor, avá pode ser considerada uma categoria englobante, designando os "homens adultos", os guerreiros em geral. Já tujuaé (*thuyae* — termo grafado pelo Padre Yves d'Évreux) designa propriamente os "velhos", os "anciãos", guerreiros que desenvolveram o dom da oratória.

10 O que motivava a formação de uma expedição guerreira era o desejo de vingança aguçado pela morte — não necessariamente em guerra — de um parente próximo. Os parentes do morto organizavam-se recorrendo às suas redes de relações que não raro transbordavam os limites do grupo local, envolvendo membros de outros grupos locais, o que culminava na formação do bando guerreiro.

11 Entre os povos ameríndios sul-americanos, os ideais de "maestria" permeiam as relações sociais que transbordam, de sua parte, o campo da humanidade propriamente dita. Ver capítulo seguinte.

12 Segundo Fernandes (1948/1989), os filhos das prisioneiras tinham muitas vezes o mesmo destino dos filhos dos prisioneiros. Eles não eram identificados ao pai, como se poderia esperar, mas ao pai "pertenciam" e a ele estava dado o seu destino. Sabe-se que, como os seus filhos, as cativas poderiam ser mantidas vivas, mas não era rara a sua execução.

13 As informações dos cronistas não deixam claro se o cativo deveria ser doado depois de um longo período de familiarização ou se deveria ser doado no momento mesmo de chegada ao grupo local.

14 Staden alega que, a essa altura, os indígenas temiam os seus "poderes" de estrangeiro — no caso, os poderes do deus cristão — e, por isso, adiavam a sua execução. Segundo ele, Abati-poçanga teria simpatizado com ele devido às promessas de obtenção de mercadorias por parte de seus conterrâneos. "Eu também o adverti, dizendo: 'Logo meu irmão e outros parentes e amigos estarão chegando com uma embarcação cheia de mercadorias. Se me tratar bem, darei a você essas mercadorias, pois tenho certeza que meu Deus logo trará a nau de meu irmão para cá'" (idem:115).

15 Como sugere Carlos Fausto (2002), em um ensaio sobre a articulação entre comensalidade e canibalismo na Amazônia indígena, os rituais antropofági-

notas re 2.indd 34 31/10/2005 03:12:14

cos são instâncias em que as duas porções constituintes da pessoa — sujeito e coisa — são separadas. Nesse sentido, o que se come é a "parte-coisa" do inimigo e o repasto antropofágico não pode ser definido como canibalismo em termos de "comer o semelhante". O canibalismo propriamente dito seria a omofagia, ou seja, comer carne crua, como o faz o jaguar e certos espíritos patogênicos. Para uma problematização do termo "canibalismo" — sobretudo tendo em vista os seus usos nos escritos quinhentistas e seiscentistas que se referiam aos Tupi — ver Whitehead (2000).

16 Como salientado no capítulo anterior, a intromissão dos europeus nas guerras entre os grupos indígenas alterava, aos poucos, o sentido dessa economia política de pessoas e de capacidades. Os europeus aproveitavam-se do fervor ontológico pela captura de inimigos para modificar-lhe vetor: em vez de vítimas de antropofagia, os inimigos eram convertidos em mercadorias, pois que repassados aos brancos em troca de objetos manufaturados. A guerra passava a significar uma possibilidade de obter um grande número de cativos que poderiam ser, de sua parte, totalmente reificados e, assim, trocados com os brancos. A guerra ampliava-se passando da lógica da qualidade — o cativo a ser familiarizado — para a da quantidade — o cativo a ser trocado. Nesse sentido, a porção-sujeito do prisioneiro era obliterada pela porção-objeto, e o sentido da guerra, baseado no reconhecimento da subjetividade do inimigo como fundamental para a constituição da socialidade, alterava-se, pois a ampliação das redes de troca preexistentes acabava por impedir a própria (re)produção do social: a potência predatória, obtida no ato de matar, esfacelar o crânio de um inimigo plenamente humano, deveria ser buscada em outro lugar, visto que o inimigo deixava de ser morto para ser trocado. Ou seja, estendia-se um circuito que antes permanecia restrito. O tráfico de escravos, propiciado pelos europeus, sobre o qual seria preciso saber mais, promovia um curto-circuito ontológico, represando a vingança em nome da constituição de uma rede de intercâmbios, baseados em um ciclo de sujeições. Se a assimetria que baseava a relação entre o cativo e seu dono era reversível, seja porque anunciava uma vingança futura, seja porque permitia ao inimigo realizar o seu destino — divinizar-se, liberar a sua porção-sujeito —, aquela estabelecida com o tráfico de escravos deixava de sê-lo, resvalando em pura sujeição. Ou seja, o captor se apropriava da liberdade do escravo, impedindo que este realizasse o seu destino, relegando-o a um futuro de agrilhoamento. Ora, podemos argumentar que o captor também tinha prejuízo, pois na ausência de homicídio, tornava-se obscura a possibilidade de obter prestígio. Não obstante, a posse de manufaturas européias parecia ir além de seu sentido mercantilista. Mas essa já é outra questão, que não poderá ser desenvolvida aqui.

notas re 2.indd 35 31/10/2005 03:12:15

17 Florestan Fernandes (1952/1970: 142) faz referência a rituais de celebração da "vitória" — isto é, a captura de inimigos —, que envolviam os grupos locais solidários.

18 Como alega Carlos Fausto sobre a vítima ideal de um Tupi: "Em vez de tornar a vítima um objeto genérico, quantificável, era preciso trabalhar em sentido contrário para que fosse subjetivada e individualizada. A vítima ideal é aquela da qual se conhecem os cantos, as formas, os nomes, que permitem ao matador e ao grupo uma *apropriação simbólica* aplicada ao ato homicida" (2001: 297; grifos meus).

19 Nas palavras do autor: "Isso que chamo de *fundo de socialidade virtual* encontra sua plena expressão na mitologia indígena, onde se acha registrado o processo de atualização do presente estado de coisas a partir de um précosmos dotado de transparência absoluta, no qual as dimensões corporal e espiritual dos seres ainda não se ocultavam reciprocamente. Ali, muito longe de qualquer indiferenciação originária entre humanos e não-humanos — ou índios e brancos etc. —, o que se vê é uma diferença infinita, mas interna a cada personagem ou agente (ao contrário das diferenças *finitas* e *externas* que codificam o mundo atual)" (2000/2002: 419).

20 Carlo Severi (2004) distingue contradição de paradoxo, à medida que o primeiro consiste na afirmação, numa mesma proposição, de dois predicados logicamente excludentes, e o segundo opera pelo estabelecimento de uma ligação lógica entre esses dois predicados.

21 A partir de um estudo sobre a cerimônia do Naven entre os Iatmul — grupo melanésio estudado por Gregory Bateson nos anos 1930 —, Houseman e Severi buscam extrair de diferentes formas de "comunicação ritual" um procedimento comum, o estabelecimento de um contexto especial de interações que conduz à definição dessas identidades. Em linhas gerais, a comunicação ritual evidencia — *torna visível*, tal o que justamente vem a significar a palavra naven — uma série de relações que estão na base da formação das subjetividades; no caso específico, relações entre o irmão da mãe e o filho da irmã, entre pai e filho, entre homem e mulher e entre os clãs. A diferenciação entre as pessoas e os grupos surge, segundo Houseman e Severi, da possibilidade de cada um destes conter em si as relações, as diferenças e, assim, individuar-se.

22 Entre os Cinta-Larga, grupo tupi-mondé, de Rondônia e Mato Grosso, João Dal Poz (1991) associa a prática avúnculo-patrilateral a um "excesso endogâmico" e a uma tolerância para com o incesto. Os Cinta-Larga incluem nessa inclinação à endogamia arranjos poligínicos e poliândricos, bem como o casamento do avô materno com a neta.

23 Lévi-Strauss (1943) aproximava os antigos Tupi da Costa dos Nambikwara

notas re 2.indd 36 31/10/2005 03:12:15

contemporâneos, entre os quais vigia a regra de casamento de primos cruzados bilaterais.

24 Um problema análogo pode ser encontrado na região das Guianas, um ideal de endogamia e fechamento sociológico contrapõe-se a práticas de exogamia e abertura, que apontam a vigência de redes de sociabilidade, tanto antigas como recentes, ainda que não se possa negar que um processo de atomização e dispersão foi intensificado com a chegada dos europeus. Ver, para tanto, as análises clássicas de Rivière (1984) e Overing (1975, 1983); e, mais recentemente, a crítica de Grupioni (2005a e 2005b), que, de sua parte, apóia-se nos argumentos de Pierre Clastres, desenvolvidos em "Independência e exogamia" (1963/2003).

25 Essa afinidade poderia ser chamada, com efeito, de "virtual", tal o que autor sinaliza num texto posterior (2000/2002). O ponto é que no texto de 1993, ele havia definido como "afinidade virtual" o que aqui proponho ser denominado, apesar da má sonoridade do termo, "afinidade efetivável", afinidade que ainda não foi efetivada, mas possui todas as condições para tanto. Ver, a esse respeito, Taylor (2001).

26 Com efeito, segundo Florestan Fernandes (1952/1970) a aprendizagem do modo de vida adulta, isto é, guerreiro, entre os Tupinambá independia de qualquer complicação ritual. As crianças eram expostas a situações concretas, que faziam da guerra uma realidade rotineira.

27 Em um artigo recente, Houseman afirma ser a "essência" da iniciação "um processo discriminativo, atribuidor de identidade, cujos produtos (os iniciados) constituem os meios de sua própria reiteração (cf. Zempleni 1991)" (2004: 81). Para Houseman a eficácia do ritual de iniciação, como de qualquer ritual, reside precisamente no fato de que "como resultado da *performance*, afirmações desse tipo [por exemplo, de que as mulheres não têm acesso aos mistérios da iniciação, não porque não são iniciadas, mas por serem mulheres] passam a ser aplicadas *para além do quadro ritual*, sendo abertamente sustentadas como proposições não sobre o rito, mas sobre o mundo" (idem; grifos meus).

28 Segundo Houseman, "para os oficiantes, a eficácia da iniciação (e da ação ritual em geral) deriva, essencialmente, não do manobrar interativo dos participantes humanos, como noviços ou mulheres, mas da manipulação de não-pessoas: objetos, encantamentos, animais etc. Essas operações de manipulação, que chamo 'simulações' para distingui-las de 'dissimulações' (as quais envolvem a coordenação das ações de outros participantes), agem no sentido de estabelecer, na mente dos oficiantes (e de outros), uma relação circular entre as atividades rituais que eles empreendem e sua aptidão para empreendê-las" (2004: 100-101).

notas re 2.indd 37 31/10/2005 03:12:15

29 Algo parecido encontra-se entre os Nambikwara. Segundo Lévi-Strauss (1955), rapazes solteiros, geralmente primos cruzados, "flertavam" entre si e entregavam-se ao "amor mentira". Entre os antigos Tupi, não há indícios que as relações homossexuais se dessem entre primos cruzados.

30 Voltarei ao tema da escatologia e das relações de gênero no capítulo 5.

31 Fabiana Maizza (2004) faz um bom inventário das diferenças quanto à apresentação entre homens e mulheres. Os homens, além de terem suas cabeças raspadas, tinham lábios e orelhas perfuradas com ossos de animais, colares de contas e ossos pendurados no peito, traziam escarificações no peito, braços e coxas e uma pedra verde (chamada por eles de tembetá) encaixadas em um buraco feito em seu queixo. As mulheres tinham apenas as orelhas furadas e apenas as suas pernas recebiam escarificações. Tanto homens como mulheres deviam depilar-se.

32 Maizza (idem) alega ainda que se o processo de crescimento dos cabelos de uma mulher representava o espaço de tempo necessário para que seu marido fosse vingado e, então, que ela se casasse novamente, para o homem, o crescimento dos cabelos é associado ao homicídio, pois "aquele que deixava os cabelos crescer era justamente o que devia matar, para vingar a morte de um próximo. Nota-se aqui a ligação entre o penteado e a vingança" (idem: 7).

33 Com efeito, tudo leva a crer que a ênfase nos nomes de nascimento era muito menor que nos nomes adquiridos quando dos homicídios. É interessante, nesse ponto, apontar ao caso dos Guarani atuais em que a nominação das crianças, realizadas da mesma forma por xamãs, foi tornada matéria para grandes rituais — os assim chamados *nimongaraí* — que ao mesmo tempo celebram a colheita do milho. Nimuendaju (2001) evidencia nesses rituais a persistência da regra exonímica sobre a endonímica.

34 O Padre Yves d'Évreux observava esses hábitos sob uma mistura de espanto e contemplação: "Estes povos, e não só eles, porém geralmente todos os índios do Brasil, têm por costume cortar o corpo, e recortá-lo tão lindamente, que os costureiros e alfaiates, embora hábeis em profissão, buscam imitá-los no corte dos seus vestidos" (1616/1929: 98). O capuchinho revela um dado novo com relação àqueles apresentados pelos demais cronistas: os indígenas cortavam-se também quando da morte de um parente próximo e, nesse sentido, as incisões eram tanto a objetivação de uma vingança consumada como a incitação a uma vingança futura. Esperava-se dela, pois, um *efeito*. Podemos desenvolver esse raciocínio com a constatação, por Thevet, de que as escarificações eram utilizadas também quando do tratamento de doenças. O doente, ele também, deveria passar por resguardo e dietas alimentares (Métraux 1928/1979: 81).

notas re 2.indd 38 31/10/2005 03:12:15

35 Nesse caso, haveria um estoque limitado de nomes — e de almas — que devem ser mantidos no interior do grupo e que implicam processos de transmissão cerimonializada. Entre os Timbira e Kayapó, essa transmissão ocorre entre os vivos, sendo o nominador geralmente o irmão da mãe do nominado, relação que, devido à terminologia oblíqua, é tida como entre um avô e seu neto. Entre os Timbira, mais especificamente, nominador e nominado possuem a mesma posição social, sendo o nome concebido como uma espécie de espaço oco e de posição pura.

36 Em comentário a um artigo Stephen Hugh-Jones sobre a nominação entre os Tukano, pelo qual passaremos em seguida, Viveiros de Castro complexifica a oposição proposta entre Jê e Tupi a propósito de suas práticas de nominação. Depois de examinar o caso tukano, que combinaria elementos exo e endonímicos, o autor reflete sobre a constatação de que entre os Jê os nomes podem ter origem externa. O que diferencia os sistemas Jê dos sistemas Tupi seria, portanto, menos a questão da origem do que a da *transmissão*. Em sentido estrito, não poderia haver endonímia na Amazônia, já que o exterior é sempre estruturante. Nas palavras do autor: "Nomes na Amazônia sempre vêm de algum tipo de exterior: crianças não são nomeadas de acordo com os nomes de seus pais e tampouco são nomeadas pelos seus pais: a distância mínima praticada em regimes endonímicos engaja um 'anti-genitor' ('*anti-parent*'), isto é, o pai ou um pai (Tukano) ou um germano de sexo oposto do genitor (Jê). A endonímia amazônica é apenas um limite inferior de exonímia" (2005: 2).

37 Sobre o culto moderno às "características pessoais" e o seu contraste com noções indígenas (no caso, melanésias) sobre a construção da individualidade, ver Strathern (1999). Com efeito, a autora opõe à idéia de características pessoais, que devem ser representadas, por exemplo, em retratos fotográficos, a idéia de "força vital" ou "potência transferível" que deve ser apropriada de maneira a produzir efeitos. A individualidade deixa de ser um problema de representação para ser um problema de efeito. Cabe a um dançarino ornamentado, por exemplo, tornar visível aquilo de que ele se apropriou, ou seja, as suas relações.

38 Philippe Descola alega que "todos os Jivaro compartilham a idéia que a identidade individual está menos contida nas características do rosto que em certos atributos sociais da pessoa: o nome, a maneira de falar, a memória das experiências compartilhadas e as pinturas faciais associadas ao reencontro de um *arutam*" (1993:304). O autor menciona um mecanismo de transmissão de nomes e formas corporais, que passa pela idéia de um estoque limitado, no entanto, estes seriam ainda assim "marcas de individualização mais que símbolos de uma continuidade linear com as gerações

notas re 2.indd 39 31/10/2005 03:12:15

precedentes" (idem:400). Esse problema reenvia à inflexão endonímica entre grupos como os Araweté, que compartilham com os Jivaro o fato de serem "sistemas canibais", nos quais a matéria para a identidade deve ser buscada no exterior da vida social.

39 Descola (1993, 2003) e Taylor (1985) alegam que, no passado, isso passava por guerras intertribais que tinham por objetivo a caça às cabeças de inimigos (*tsantsa*) que, analogamente ao ritual tupi, deviam ser domesticadas durante grandes rituais. Descola (1993) conta que os Achuar negam atualmente esse passado "atroz", projetando-o sobre os Shuar, seus inimigos, também de língua jivaro.

40 Taylor faz menção às tatuagens jivaro, para concluir que estas não possuem grande rendimento para o processo de individualização. Sua função é simplesmente tornar mais salientes os traços de um rosto, impedindo que a imensa semelhança invada o cotidiano, e o rosto não é o lugar da singularidade.

41 Taylor alega que as diferenças entre os subgrupos jivaro são pensadas em termos de diferenças entre os *arutans* e, portanto, podem ser tornadas visíveis pelas pinturas vermelhas.

42 O autor esclarece que os nomes de espírito retornam, quando da morte do indivíduo, às casas de origem ancestrais, às casas de transformação, situadas nas corredeiras e saliências rochosas. Segundo os xamãs tukano, os espíritos dos mortos moram em sítios celestiais que contam com geradores de energia, lâmpadas de rua e outros adereços das cidades locais colombianas e brasileiras. Em suma, vê-se aqui algo como uma sobreposição, que se espelha no domínio da nominação, entre o mundo ancestral e o mundo dos brancos, ambos referidos como fontes de poderes cósmicos e prerrogativas.

43 A oposição entre endonímia e exonímia seria, entre os Tukano, correlativa àquela entre alma-nome e alma-corpo. De um lado, a ênfase na linearidade, nos ossos e no sêmen; de outro, na cognação, na carne e no sangue.

44 Fico imaginando, no entanto, como eram esses "crânios-troféus", já que, via de regra, eles teriam sido antes esfacelados... Enfim, não consegui até o momento encontrar qualquer indicação nas crônicas a esse respeito. De todo modo, o aspecto "troféu" não era exatamente o mais importante entre os antigos Tupi.

45 Segundo Carlos Fausto, baseado na monografia de Michael Harner sobre os Shuar, outro grupo jivaro, o fim da caça às cabeças e da realização do ritual *tsantsa* teria impedido a relação direta entre o matador e a alma do inimigo. "A alma vingativa seria digerida pelo cortador de cabeça, o qual, no final do resguardo-rito, expeliria apenas a sua forma passiva, associada à comuni-

notas re 2.indd 40 31/10/2005 03:12:15

dade de origem. Nesse processo de digestão, o matador e seus parentes se apropriam, precisamente, da atividade da pessoa, de sua capacidade criativa" (Fausto, 2001: 464).

46 Fausto propõe um esquema geral da predação familiarizante que revela, em primeiro lugar, um processo de produção de pessoas por meio da destruição de pessoas e, em seguida, um processo de publicização ou coletivização do que foi predado. "Ao trabalho simbólico sobre o matador acrescenta-se o trabalho simbólico sobre a coletividade, que confere justamente caráter público à predação familiarizante, fazendo dela o esquema geral da produção de pessoas nessas sociedades. Esquema de produção de pessoas, mas também unidades sociopolíticas e das teias de relação que as constituem: os troféus servem de suporte para a mediação entre aliados e para a separação entre contrários, conformando nexos de proximidade e distância, de continuidade e descontinuidade. Daí o caráter multicomunitário da segunda parte dos ritos guerreiros, normalmente glosados como a 'grande festa'. Momento máximo de reunião e constituição das redes de amizade e inimizade que estruturam o universo total de relações sociais de um determinado grupo. O trabalho do rito permite não apenas que os atos homicidas adquiram máxima produtividade — socializando-os — como, sobretudo, fazem com que deixem de ser uma série justaposta de atos isolados, de ações individuais, para se tornarem um modo de reprodução generalizado" (2001: 463). Esse modelo pode ser encontrado de forma transformada, segundo Fausto, nas iniciações masculinas que estão na base da vida social dos povos tukano do Noroeste Amazônico, visto que "ambos giram em torno da produção social de pessoas e do desenvolvimento de suas capacidades criativas, e podem ver-se acompanhados por um simbolismo explícito de fertilidade" (2001: 467).

47 Sterpin faz menção aos ritos pelos quais os guerreiros se desfaziam de antigos escalpos, que passavam às mãos das mulheres velhas. "Tudo isso sugere que, se os escalpos não pertencem a elas, essas velhas não deixam de ter todavia os direitos incontornáveis sobre os escalpos, de quem elas controlam por assim dizer as 'entradas' e as 'saídas', e nós as vemos reagir com autoridade quando o circuito normal é interrompido: quando o guerreiro lhes dá os escalpos, é propriamente a elas que os troféus devem retornar" (1993: 48).

48 Voltaremos ao xamanismo tupi no capítulo 5.

49 Fausto insiste que, entre os Parakanã, a autoridade não pode ser buscada na glória guerreira, visto que, para eles, "a lógica da guerra traz inscrita de antemão uma forma de poder que é incompatível com os valores de autonomia individual" (2001: 302).

notas re 2.indd 41 31/10/2005 03:12:16

50 Conforme Fausto, o *opetymo* pode ser realizado durante a festa do cigarro ou também na festa de bastão rítmico, mais complexa, onde se celebra não apenas a execução do inimigo, mas a produção de crianças.

51 Para um balanço da literatura sobre a formação dos chefes guerreiros, e a sua relação com os rituais de iniciação, entre os antigos Caribe e Yanomami da região das Guianas, ver Do Pateo (2005).

52 "O número de inimigos mortos é indicado pelos riscos que preenchem o corpo das representações e, assim, quanto mais cerrada é a trama, mais inimigos foram liquidados. O número de combates travados é demonstrado através da quantidade de representações escarificadas em diferentes partes do corpo. Um rapaz que regressa de sua primeira guerra só terá um motivo de gavião-real, ou urubu-rei, inciso na omoplata esquerda; um homem que realizou três incursões tem dois motivos de harpia, um na omoplata e outro no braço esquerdo e um do jaguar, na outra omoplata e assim por diante" (Van Velthem 2003: 359).

53 Van Velhem demonstra, em linhas gerais, que a escarificação acaba por se apresentar como o modo por excelência de inscrição de padrões no corpo. Os objetos, tais os corpos, também devem, nesse sentido, receber padrões. E, entre os Wayana, até mesmo o beiju, o pão de cada dia, deve ser escarificado, ou seja, decorado com padrões diversificados. Van Velthem entrevê, com efeito, uma analogia entre a fabricação do beiju e a iniciação masculina. Ambos, o pão e os meninos, teriam seus corpos simbolicamente atravessados por "flechas", "simbolizadas por diversos elementos: raios do sol, vespas, formigas, cobras, espinhos, bicos de aves etc." (2003: 191; Nota 36).

54 Conforme Gabriel Barbosa e Paula M. Dias Lopes (2003), que fizeram pesquisa de campo mais recentemente entre os Wayana, esses rituais têm sido cada vez menos praticados nos dias de hoje.

55 "Como a troca de pele é uma particularidade não nos humanos, mas sim de seres de outras dimensões, o jovem neófito deve se preparar, "metamorfoseando-se" previamente, o que é conseguido a partir de comportamentos e de uma estética excessivos, própria aos componentes dos tempos primevos. No ritual de iniciação, a sociedade age sobre os neófitos com poderes metamórficos como obravam outrora os demiurgos" (2003: 180).

56 As mulheres e os xamãs são concebidos como seres em fase pupal, visto que representam o pólo de captura de potências do exterior. A fase pupal, *tiwonpiam*, designa "crisálida", lagarta, pupa, e também a penugem dos pássaros, "asas-virtuais" (Rodgers 2002).

57 Segundo Menget (2003), entre os Ikpeng, não há propriamente chefes, mas homens de prestígio (*werem*, o "mestre", *weblu*, o fornecedor, ou simplesmente *oke*, o "grande"). Essa posição depende de qualidades e esforços pes-

notas re 2.indd 42 31/10/2005 03:12:16

soais e não são hereditários. Existem sempre vários *werem*, à volta dos quais se podem cristalizar uma rede de parentela durante um certo período. Por fim, cada casa tem um "senhor", que é responsável por coordenar as atividades cotidianas.

58 Christine Hugh-Jones (1979) tende a pensar a hierarquia tukano menos como uma hierarquia de fato, mas como um sistema ideológico sustentado *pelo* e *para* o ritual. Para os povos de língua tukano, a hierarquia é um distintivo de humanidade plena -- o fato de descender da anaconda ancestral —, o que os permite subjugar as populações vizinhas maku, que não conheceriam tal forma de organização instaurada para permitir a comunicação entre os homens. Dessa forma, as redes de sociabilidade, trocas rituais e matrimoniais, permanecem restritas ao conjunto de populações baseadas na hierarquia. As demais populações circunvizinhas são excluídas do circuito de trocas rituais e intercasamentos prescritos, relegadas a uma posição absoluta de inferioridade. Tal modelo emerge, sobretudo, nos momentos rituais e, de forma bastante particular, no *jurupari* ou *he wi*, que consiste na exaltação da masculinidade.

59 S. Hugh-Jones (1979) critica a interpretação de Irving Goldman do jurupari como "culto dos ancestrais" e a de Gerardo Reichel-Dolmatoff de que o manejo dos instrumentos representa a promulgação de leis de exogamia. Para o autor, é preciso buscar o sentido dessas cerimônias na própria concepção nativa de *he*, instrumentos pensados não apenas capazes de suscitar histórias dos antigos, mas sobretudo como estados experimentados em vários momentos da vida. O uso de alucinógenos, como o yagé (ayahuasca), cujo acesso permanece exclusivo aos iniciados, é, por exemplo, uma das vias para se atingir esses "estados alterados", obtidos, em diferentes ocasiões, pelos diversos tipos de xamãs, muitos deles capazes de fazer com que sua alma abandone o corpo para se lançar em viagens a diversos patamares do cosmos.

60 Århem descreve entre os Makuna três círculos de sociabilidade: a casa comunal, o grupo local — conjunto de casas dispostas em um segmento de rio — e o grupo territorial. Os dois últimos dizem respeito, em diferentes níveis, a um plano regional. Aqui tenho trabalhado apenas com uma divisão binária, tendo em vista a necessidade de uma simplificação analítica (embora ciente dos riscos que elas significam): o grupo local (coincidente com a própria maloca) e o nexo regional. Ver também A. Cabalzar (2000).

61 Esse aspecto se torna claro sobretudo com a análise, empreendida pelo autor, do sistema de modificadores lingüísticos yawalapiti, antes de tudo, uma "atividade cognitiva" que invade não apenas a definição dos graus de aristocracia, mas também a ordenação das relações de parentesco e a atribuição

notas re 2.indd 43 31/10/2005 03:12:16

das identidades grupais. Esses modificadores, quase sempre propostos aos nomes, são, então, os seguintes: *-kumã* (referência aos protótipos míticos e à sobrenaturalidade, relacionados à quintessência, mas também ao excesso, ao perigo), *-rúru* (referencia ao algo tido como "autêntico", "de verdade"), *-mína* (referência a cópias imperfeitas, coisas apenas semelhantes) e *–malú* (referência à imperfeição total, inferior). Há, por exemplo, os *amulaw-rúru* e os *amulaw-mína*, os últimos *menos amulaw* (aristocratas) que os primeiros.

62 Em Kamayurá (tupi-guarani), o termo é *morerekwat* (ver, por exemplo, Agostinho 1974). Em Kuikuro (caribe), *aneti* (ver, por exemplo, Franchetto 2000).

63 Segundo Barcelos Neto (2004 e 2005), a festa das flautas é a mais importante e confere mais prestígio para o seu dono. Se as máscaras deterioram ou mesmo são queimadas, as flautas, como no Rio Negro, devem ser cuidadosamente guardadas — mantidas, inclusive fora do campo de visão de mulheres e crianças — e podem ser transmitidas, ou seja, sobrevivem aos seus donos.

64 Como insiste Viveiros de Castro (1977), entre os Yawalapíti, se o chefe é visto como o homem mais próximo dos protótipos mitológicos, visto que deve carregar em si virtudes morais, o feiticeiro consiste na posição de anti-pessoa: anti-social por excelência, ele é capaz de fazer irromper o conflito.

65 O modelo mítico atualizado pelo *kwaryp* fornece a base para a constituição do sistema xinguano. De um lado, fornece, por meio da imagem dos gêmeos Sol e Lua, o arquétipo da pessoa humana e os ideais de sociabilidade, passíveis de serem aproximados em maior grau pelos aristocratas ou nobres — chefes efetivos ou potenciais. Do outro, explica a diferenciação entre os homens, justificando tanto a separação em relação aos índios bravos e brancos, que se mantiveram hostis, mergulhados em belicosidade, como a consolidação de um sistema de alianças, baseado em intercasamentos e num idioma de complementaridade que ganha expressão nas trocas cerimoniais e nos grandes rituais. O sentimento de xinguanidade, que corresponde à recusa da violência, à opção pela aliança e à afirmação de identidades contrastivas, veiculadas tanto na produção de emblemas visuais — artefatos — como no manejo da palavra, não são excludentes; pelo contrário, revelam-se na complementaridade que dá o tom ao sistema.

66 Para uma descrição pormenorizada de um *kwaryp* kamayurá, ver a monografia minuciosa de Pedro Agostinho (1974).

67 Para Menezes Bastos (2001), o ritual interétnico de lançamento de dardos — *jawari*, em kamayurá — apresenta-se como contraponto à ideologia pacifista pan-xinguana veiculada em rituais como o *kwaryp*. O *jawari* é composto por uma complexa seqüência de cantos, todos eles evocando a figura de bravos guerreiros. Como o *kwaryp*, ele homenageia membros faleci-

notas re 2.indd 44 31/10/2005 03:12:16

dos do grupo, mas se o primeiro, de origem aruak-caribe, celebra o ideal de chefia, repondo a distinção básica entre chefes e comuns, o segundo, de origem tupi-trumai, comemora os ideais de atividade guerreira, centrando-se na figura dos arqueiros campeões (lançadores de dardos), não necessariamente nobres. O *jawari* é a encenação da relação entre adversários, designados categoricamente como afins potenciais: sua ênfase reside não no sucesso, mas no equívoco de uma aliança. Diz-se, no Alto Xingu, que o *jawari* é atividade de "índios bravos" e remonta ao grupo antigo Pajetã, que teria ensinado o ritual aos Trumai que, por seu turno, o ensinaram aos Kamayurá e Awetí. Atualmente uma realização pan-xinguana, a festa permanece distintivo dos povos mais tardiamente chegados à região, servindo também de receptáculo de uma memória das vicissitudes passadas, ainda que plena de esquecimento.

68 Bruna Franchetto alega que para um aristocrata se tornar "dono" de um ritual (sobretudo o *kwaryp* ou *evitsi*)— e, posteriormente, representante de seu grupo local — ele deve ter domínio de certas fórmulas verbais, que incluem certos gêneros formais, por vezes ininteligíveis para os comuns. Um chefe alto-xinguano seria aquele, portanto, que possui maestria sobre um "discurso verdadeiro", o que muitas vezes significa "esotérico", ou seja, pressupõe uma linguagem cifrada ou mesmo uma linguagem além da linguagem já que a "conversa de chefes", estabelecida entre membros de diferentes grupos locais (e étnicos), carece de veículos extra-lingüísticos, pois o sistema é multilingüe e não parece haver um incentivo propriamente dito ao poliglotismo. A autora descreve um *aneti* kuikuro como aquele que se revela "a um só tempo e de modo ambíguo voz do bem comum, de seu próprio grupo faccional e voz de si mesmo, indivíduo de descendência 'nobre' a se construir um papel de chefe, assim como uma trajetória política" (2000: 81).

69 O mesmo argumento encontra-se em Menget (1993a), com a diferença de que este autor não sugere uma teoria propriamente alto-xinguana da natureza da chefia, como o faz Barcelos Neto.

70 Sobre a relação entre as flautas alto-xinguanas e outros regimes artefatuais de retenção de relações, ver Barcelos Neto (2005).

71 Todavia, devido a minha pouca familiaridade com a literatura da região não poderei avançar senão sob algumas especulações.

notas re 2.indd 45 31/10/2005 03:12:16

notas re 2.indd 46 31/10/2005 03:12:17

1 No Dicionário Houaiss, podemos colher alguns significados para o termo "principal": de modo genérico, "[alguém] da camada mais alta da sociedade; nobre importante, rico" ou ainda "que é o primeiro, que se destaca por ser o maior, mais alto, mais numeroso etc."; de modo restrito, que remonta ao Quatrocentos: "superior de uma comunidade religiosa", "aquele que chefia, chefe, comandante".

2 Ferdinand Dennis repreende d'Évreux quando este vislumbra na figura de Jeropary-uaçu, o "Grande Diabo", filho de um francês com uma índia, "mulato-francês", "príncipe e rei de uma grande nação de canibais" (in d'Évreux 1929: 179). "Jeropary-açu, de que tratam os escritores portugueses, nada tem de comum com um príncipe ou um rei, tais como eram representados no novo-mundo por convenção hierárquica. Esse erro já havia sido anteriormente cometido por André Thevet na sua França Antártica e na sua *Cosmographia*. O historiador de Portugal, La Clede, que vivia no século XVIII foi mais longe ainda na enumeração dos pomposos títulos, que dá a alguns pobres chefes de tribos" (idem: 411-412).

3 Elman Service, em uma obra posterior, *The origins of State and civilization* (1975), define o Estado sob os termos de Max Weber, como monopólio legítimo dos meios de coerção, e compreende sua emergência como um processo pelo qual o poder político torna-se formalmente estabelecido em uma burocracia centralizada capaz de garantir a manutenção da paz e a alocação de recursos escassos. Diferente de outros autores, como Robert Carneiro (1970), para Service, a guerra tem um papel fundamental, mas não suficiente, nesse processo; pois para que o Estado se forme é preciso uma diferenciação de papéis políticos para suportar a ameaça militar. As chefaturas são consideradas, dentro desse quadro, como estágio intermediário na transição de sociedades igualitárias a sociedades estatais. Diferente das chefaturas, a estrutura política do Estado é plenamente diferenciada, visível e com fronteiras territoriais delimitadas.

4 Márcio Goldman comenta a idéia de "sociedades segmentares", como desenvolvida por E. Evans-Pritchard e Meyer Fortes no *African Political Systems:* "De modo suscinto, a idéia central é que, na ausência de Estado, outras instituições desempenhariam funções próprias a ele. Rebatia-se, as-

notas re 2.indd 47 31/10/2005 03:12:17

sim, na sincronia a célebre oposição diacrônica evolucionista que opunha as sociedades baseadas no *status* àquelas centradas no *contrato*: entre ambas se situariam justamente as 'sociedades segmentares', onde as linhagens fariam uma espécie de mediação entre o *sangue* e o *território*" (2001: 67).

5 Em Lévi-Strauss (1987, 1989), uma oposição análoga entre sociedades igualitárias e hierárquicas se faz notar, desta vez, entre a Austrália, e seus sistemas totêmicos, e a Polinésia, com os sistemas sacrificiais. De um lado, a primazia de um método de classificação que aplica o principio de homologia entre séries naturais e culturais; de outro, uma religião que sustenta a posição hierárquica dos seres no cosmos e postula a continuidade entre as séries naturais e culturais.

6 *Stone Age economics*, vale lembrar, foi escrito como resposta ao funcionalismo de R. Firth e B. Malinowski e às teorias formais da economia sob o intuito de demonstrar a presença recorrente de um modo de produção doméstico. Neste livro, Sahlins desenvolve também a noção de "sociedades de abundância" sob a interrogação sobre a validade das teses do materialismo histórico e sobre a capacidade da antropologia em dar conta de outros universos sócio-culturais.

7 Sahlins vê um mesmo naturalismo na base do contratualismo, do marxismo e da biologia moderna.

8 Sahlins lança luz sobre certas teorias fijianas e polinésias sobre a realeza sagrada. Inspirado em Dumézil, Hocart e de Heusch, o autor vê no rei estrangeiro uma "força" que deve ser domesticada pela sociedade, sob o risco de destruir a si mesma. Assim como em Clastres, o poder aparece como algo perigoso que se não for domesticado — no caso ameríndio, neutralizado — põe em risco a sociedade. O chefe fijiano, sempre prensado em sua origem estrangeira, é visto como uma encarnação de um deus a um só tempo canibal e com poderes de fertilidade. Em suma, o poder seria pensado pelos fijianos como fundado por um ato de violência e usurpação que, no entanto, possui grande sentido criador. O ritual teria, nessa sociedade, o papel de reencenar o caos, tendo no rei aquele capaz de recriar a ordem e repor a harmonia do cosmos. O rei seria uma espécie de Mal necessário, perigoso porém fundamental. Luc de Heusch (1987), em uma homenagem a Clastres, refere-se à filosofia do poder sagrado na África como baseada na necessidade de separação radical entre o chefe e o grupo. O poder do chefe é instituído como instância ritual autônoma em relação ao chefe. Os reis africanos, tais aqueles que puderam ser observados pelo autor entre os Kuba do Zaire e em Ruanda, são geralmente concebidos como figuras incestuosas, figuras quebraram regras de parentesco. Como na Polinésia, estes são tidos como usurpadores e, sendo assim, anunciam a *inversão da dívida* que mesmos es-

notas re 2.indd 48 31/10/2005 03:12:17

tabeleceram com a sociedade à medida que passaram a cobrar tributos da população.

9 Marilyn Strathern, em *The gender of the gift*, demonstra que teses como a de Godelier (ela não parece contudo se referir diretamente a ele) tendem a conduzir a argumentos contraditórios. Essas teses partem das seguintes acepções: 1) as mulheres têm inveja da vida social masculina; 2) mulheres não precisam de vida ritual, elas já "detêm" o "poder". O paradoxo que daí emerge pode ser resumido como: os homens fazem o ritual porque detêm o poder ou por que, justamente, não o detêm e, então, precisam tomá-lo do exterior, das mulheres?

10 É possível dizer que Strathern busca uma teoria sobre esse "poder" que se deixa afetar pelas teorias indígenas, indo além de Godelier, preso ainda à imaginação do gênero como moldagem de conceitos de igualdade e desigualdade.

11 Esta coletânea — *Big men and Great men: personifications of power in Melanesia* (1991) — tem como mote, justamente, a distinção proposta por Godelier em *La production des grands hommes* (1982). Infelizmente, não há espaço aqui para fazer referência ao trabalho igualmente central de Andrew Strathern (1975) sobre a produção dos *bigmen* e a troca cerimonial de porcos nas terras altas da Nova Guiné.

12 Reaparece no balanço dos autores a figura dos *chiefs*. Isso ocorre sobretudo no litoral da Nova Guiné e nas ilhas onde é possível encontrar sociedades e linhagens hierarquizadas.

13 Não obstante sua insistência no aspecto estrutural dessas transformações, Godelier (1982 e 1991) reflete sobre processos de transformação — histórica — do *greatman* em *bigman*, o que seria, para ele, função do desenvolvimento de trocas competitivas, muitas vezes acirradas depois da chegada dos colonizadores. A emergência de *bigmen* ocorreria quando a troca de objetos torna-se um fato dominante, instaurando-se a competição e a lógica da opulência. Pode ocorrer também quando da instauração de formas de compensação; por exemplo, dar porcos ou conchas como compensação por uma morte. Em sociedades como os Duna, onde não há trocas competitivas, a emergência de certos *bigmen* deu-se no âmbito da guerra, devido a pagamentos compensatórios. Segundo Godelier, a passagem fundamental da *greatmanship* à *bigmanship* ocorre quando se usa a riqueza a serviço da paz, ou seja, com o intuito de interromper uma guerra. "Foi quando os grupos começaram a pagar compensação pelos inimigos mortos que as verdadeiras trocas competitivas foram instituídas entre as tribos" (1991: 300).

14 Godelier (1982) refere-se à figura do agricultor baruya como um espécie de *bigman* potencial.

notas re 2.indd 49 31/10/2005 03:12:17

15 Segundo Godelier (1991), em Trobriand, o *chief* reencontrado seria uma espécie de conjugação das características do *bigman* e do *greatman*: ele é o principal parceiro comercial do Kula ao mesmo tempo em que um mestre de iniciação, sendo reconhecido como dotado de um poder de multiplicar os recursos e fazer os homens crescerem, ou seja, de um poder religioso ou ritual. O chefe trobriandês concentra, pois, funções e capacidades que, em outras sociedades, encontram-se divididas entre os clãs.

16 Para uma comparação entre os sistemas melanésios e amazônicos, ver a coletânea de Gregor & Tuzin (2001). Na mesma coletânea, Philippe Descola sugere que, enquanto as cosmologias melanésias se valem do gênero como estética dominante, as cosmologias amazônicas preferem explorar a imagística da inter-especificidade, focalizando a relação entre humanos e não-humanos. Além disso, Descola contrasta o sociocentrismo melanésio ao cosmocentrismo amazônico. O argumento de Descola é discutido por Marilyn Strathern (1999) que, de sua parte, centra-se na comparação entre o "perspectivismo" melanésio e o ameríndio, este último descortinado por Viveiros de Castro.

17 Nesse plano abstrato, a Melanésia encontra-se com as terras baixas da América do Sul. Num plano mais concreto, que diz respeito aos tipos de sociedades ali descritos, a comparação revela diferenças bastante fortes. Perguntar-nos-emos, então, pela aplicabilidade dos termos *bigman* e *greatman*. Se eles lançam uma boa luz sobre o problema ameríndio, isso não significa que eles possam ser simplesmente importados. Quando Descola e Lory utilizam o termo "grande homem" para se referir aos grandes guerreiros e xamãs jivaro, que ganham projeção supralocal, bem como certo poder ritual, eles não levam a aproximação às últimas conseqüências, pois há um critério de herança e uma imagem de integração regional — "tribo" —, implícitos na idéia de *greatmanship*, que não se adequa ao contexto amazônico. Com exceção das sociedades rio-negrinas, não há grandes cultos de iniciação nas terras baixas (ver capítulo anterior), tampouco líderes rituais encarregados desse feito. No que diz respeito aos *bigmen*, também são raros os casos de trocas cerimoniais competitivas nas terras baixas sul-americanas — a região do Alto Xingu consiste, nesse sentido, em um dos poucos exemplos de constituição da chefia por meio de transações de objetos de valor (ver Gregor 2001, Barcelos Neto 2004) . A pergunta "há *greatmen* ou *bigmen* nas terras baixas sul-americanas?" pode, então, ser simplesmente substituída por uma investigação sobre formas particulares dessa personificação do poder e, por conseguinte, da constituição de uma socialidade política, de um domínio político.

18 Os únicos a herdar os bens do Imperador eram os *panaca*, descendentes do Imperador que responsabilizam-se pela conservação das múmias. Aquele

notas re 2.indd 50 31/10/2005 03:12:17

que se tornava Imperador perdia acesso aos bens herdáveis. De certo modo, prevalecia a idéia de que os bens continuavam pertencendo ao Imperador mesmo depois de morto. "O Inca morto, representado por sua múmia, continuava a possuir os bens e ser servido por seus descendentes" (Fausto 2000: 21).

19 O Império era dividido em quatro cantões, cada qual com seu comandante, e eles se dividiam em províncias, cada qual com seu governador. Os chefes eram classificados hierarquicamente de acordo com o número de casas ou famílias (unidades de tributação).

20 Segundo Eduardo Neves (1998), as hipóteses de Roosevelt estariam mais baseadas em dados historiográficos que em evidências propriamente arqueológicas.

21 Por certo, as teorias de Roosevelt são tributárias da tese de Robert Carneiro (1970) sobre a origem do Estado e das chefaturas. Segundo o autor, a terra firme, condenada à escassez e à vida em pequenos assentamentos, teria sido ocupada mais intensamente depois da chegada dos colonizadores. Carneiro elabora uma teoria da circunscrição sócio-ecológica para explicar o aparecimento do Estado. Em primeiro lugar, a circunscrição ambiental, dada pela impossibilidade de dispersão e pela concentração de recursos. Em seguida, a densidade populacional. Tudo isso levaria a guerras cuja causa seria a competição por recursos e territórios. O resultado destas seria a subordinação de comunidades autônomas e a centralização política. Em suma, Carneiro vê na guerra de conquista, combinada a diferentes condições de circunscrição, a origem do Estado.

22 Eduardo Neves (1998), em sua pesquisa arqueológica sobre o rio Negro, problematiza a suposição de autores como Stephen Hugh-Jones e Kaj Århem de que haveria um passado de forte hierarquização entre os Tukano do Noroeste Amazônico. Segundo ele, esses grupos não teriam advindo da várzea e o sistema de interdependência regional, dado por casamentos, rituais e comércio entre os grupos tukano, aruak e maku, já existia na terra firme desde a época da Conquista.

23 Voltarei aos Aruak subandinos, à sua configuração sociopolítica regional e ao seu profetismo, no último capítulo.

24 Ver, a esse respeito, especialmente Whitehead (1990) e o balanço de Do Pateo (2005). Este último autor alega que "as características das chefia indígena nas Guianas vão ao encontro desses relatos [que falam em grandes confederações "multiétnicas"], problematizando a idéia de centralidade política e estratificação social geralmente relacionada à figura dos grandes chefes guerreiros na Amazônia" (Do Pateo 2005: 124). O autor alega ainda: "A fluidez das alianças guerreiras — como os exemplos narrados pe-

notas re 2.indd 51 31/10/2005 03:12:17

la tradição oral dos Aparai e Wayana — soma-se ao caráter contingencial dos combates (efetivos ou simbólicos) amplamente documentados pela etnologia contemporânea, sugerindo não uma involução em decorrência do processo colonial, mas sim a convivência, em ambos os períodos, das duas formas de conceber e concretizar as alianças políticas" (idem: 230).

25 Denise Fajardo Grupioni (2005a) defende que, na região das Guianas, essas amálgamas não podem ser jamais tomadas como homogêneas, visto que mantêm internamente distinções que são, com efeito, tanto a marca de uma memória de origem quanto a valorização e irredutibilidade da diferença como princípio a um só tempo cosmológico e sociológico. Tal o que se poderia notar com o reconhecimento pela população indígena de subgrupos, fundados em uma lógica temporal ou de "continuidade". Em outro estudo, Grupioni (2005b) centra-se na sua etnografia sobre os Tiriyó/Tarëno do Parque Indígena do Tumucumaque (PA) para propor uma imagem das Guianas que vai além da circunscrição local. A autora persegue entre os Tiriyó/Tarëno relações que transcendem o espaço, uma vez que se realizam no tempo e que estariam associadas à descendência, referida, em consonância com os conceitos nativos, como "continuação". Ela revela, outrossim, a configuração de *espaços supralocais* a partir do esforço de certos homens importantes — *tamutüpe* — de replicar *no tempo* suas relações com agentes humanos e não-humanos.

26 Farage demonstra que a relação assimétrica entre sogro e genro, travada num nível local, transpõe-se na relação captor e cativo, num nível supralocal. Ambos genro e cativo são englobados na categoria *poito*, descrevendo um movimento de domesticação que pode culminar em uma relação de poder. Para uma discussão sobre o teor dessa assimetria e seus significados políticos, ver o estudo comparativo de Costa (2001) sobre a etnologia da região das Guianas.

27 Luc de Heusch (1987) aponta entre os Nuer do Sudão chefes que poderiam ser tomados em analogia com o chefe clastriano. Evans-Pritchard demonstra que o sistema segmentar nuer não conhece a intervenção de uma autoridade interior e exterior, redundando em uma "anarquia ordenada". Ora, haveria a figura dos "dignatários da pele de leopardo", chefes sem autoridade, que não pertenceriam aos clãs dominantes e teriam o papel de pacificadores, mediadores em casos de vendeta. Esses chefes retirariam sua posição de destaque de uma relação mística com a terra e de sua habilidade oratória. De Heusch sugere que o chefe nuer representa um tipo de chefia que encontra formas mais desenvolvidas entre outros povos nilóticos, sempre relacionadas a um poder ritual. Para uma discussão na mesma direção, ver Balandier (1967).

notas re 2.indd 52 31/10/2005 03:12:18

28 Não seria equivocado associar essa noção de eclipse (fortemente presente nos escritos de Marilyn Strathern) à de "captura", como aparece nos *Mil-les plateaux*, de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1980). Em linhas gerais, a "captura" consiste numa "síntese heterogênea" entre duas séries vizinhas, que conservam a sua diferença, mas se individuam no agenciamento que as transforma. O ponto é que essa relação não resulta na produção do Mesmo, da identidade, mas na manutenção de diferenças intensivas. Ora, a "captura" seria a força motriz do Estado, esse "aparelho de captura", potência de apropriação de heterogeneidades.

29 Sobre outros trabalhos pioneiros sobre a questão do domínio político entre grupos ameríndios, ver Arvello-Jimenez (1971) e Albert (1985), respectivamente sobre os Ye'cuana (Caribe) e os Yanomami, ambas populações da Guiana Ocidental. A tônica de ambos os trabalhos reside na imbricação entre o sistema político e o sistema ritual/xamanismo.

30 Problema retomado por Santos Granero (1991) na sua reflexão sobre a relação entre o sacerdote amuesha (líder político-religioso) e seus seguidores. Ver, a esse respeito, os dois capítulos da terceira parte.

31 Sobre a relação entre cacique e vice-cacique em um grupo kagwahiv atual (os Tenharim), ver Peggion (2003).

32 Viveiros de Castro admite (1986, 1992) que no período em que se desenrolou sua pesquisa, os chefes dos grupos locais eram, na maior parte das vezes, xamãs, por definição aqueles que veiculam a palavra dos deuses. O embrião de um grupo local ou seção residencial, tendo em vista o efeito aglutinador do contato, seria dado justamente pela família de um xamã.

33 Howard sugere, ademais, que com o advento dos missionários protestantes nas comunidades o lugar dos xamãs moralmente ambíguos, como encontrados por toda a região das Guianas, foi aos poucos deslocado para o dos pastores indígenas (*kaan mim yenîñe komo*), que incorporaram em seu discurso a comunicação com o mundo sobrenatural cristão, aquele povoado por Jesus, a Virgem e o panteão de santos, de onde provém boa parte da atenção e da proteção demandada pela comunidade.

34 Carlos Dias (2003) aponta, entre os Waiwai, a distinção entre o assim chamado *tuxaua*, representante da comunidade, aglomerado que contém diversos grupos, fruto de uma configuração recente, e os chefes locais, chefes das atuais "seções" incluídas na comunidade.

35 Em muitos grupos, a noção de "dono" é referida pela chave da filiação. Os Waiwai das Guianas (Fock, 1963), assim como os Nivacle do Chaco (Sterpin, 1993), denominam os donos sobrenaturais de "pai". Já os Yagua da Amazônia peruana, chamam-nos de "mãe" (Chaumeil, 1983). Como aponta Carlos Fausto (2001), em seu trabalho sobre os Parakanã, a relação entre

notas re 2.indd 53 31/10/2005 03:12:18

os xamãs e os espíritos auxiliares passa, com efeito, por esses mesmos processos: os primeiros domesticam e cativam espíritos potencialmente patológicos fazendo-os agir em seu favor, tornando-os seus xerimbabos. Assim como um guerreiro se apropria e dispõe de um prisioneiro, um xamã se apropria e dispõe de espíritos auxiliares, e é dessas relações que ambos extraem suas capacidades.

36 Seeger encontra paralelos em outros grupos Jê. Com exceção dos Kayapó e dos Jê Centrais, é comum verificar a mesma oposição entre liderança política e liderança cerimonial. À diferença dos Suyá, grupos como os Kayapó e os Apinayé privilegiam a herança do cargo de chefia do irmão da mãe ao sobrinho.

37 Em certos grupos tupi, como os Juruna do Médio Xingu, a posição de chefia pode estar associada à de inimizade. Tânia Lima conta que, no passado, os Juruna tinham como interesse manter alguns de seus cativos vivos, elevando-os à chefia. Estes, como no caso dos Tupi antigos, eram amansados e incorporados ao grupo de modo radical. "O trabalho de domesticação em que os Juruna se empenhavam visava finalmente transformar o Índio em chefe? Não é preciso entender o fenômeno literalmente, pois, em certo sentido, um Índio não precisa exercer a chefia para ser uma espécie de chefe: a função Índio-capturado é já uma força que revigora a unidade do grupo e constrange a vida social a girar em torno daquele que se pretende identificar a si" (1995: 347). Se entre os Juruna, a chefia pode estar ligada à inimizade, entre os Suyá ela costuma estar associada à natureza, o líder político sendo visto como um "homem que é como o jaguar" e o líder cerimonial como um "homem sem espírito"; ambos são, de maneira complementar, pessoas menos completas socialmente, o que revela um paradoxo interessante (Seeger 1980).

38 Sobre a "liderança religiosa", ver a terceira parte deste trabalho.

39 Segundo Florestan Fernandes (1948/1989), guiado pelo modelo juralista do estrutural-funcionalismo britânico, o Conselho apresenta-se como esfera capaz de regular aquilo que foge ao parentesco (no sentido de *kinship*), ou seja, a política. Nota-se que, para ele, a sociedade tupinambá é "fechada, sagrada e tradicional" e, nesse sentido, está presa às leis do parentesco, sendo o político reduzido à sua forma mínima.

40 Gabriel Soares de Souza oferece uma boa descrição dessas reuniões masculinas:"E alguns dos principais que estão neste conselho levam algumas cangoeiras de fumo, de que bebem; o que começa a fazer o principal primeiro; e para isso leva um moço, que lhe dá a cangoeira acesa, e como lhe toma a salva, manda a cangoeira a outro que não a tem, e assim se revezam todos os que não a têm, com ela; o que estes índios fazem por autoridade, como os da Índia comem o bétele, em semelhantes ajuntamentos; o

notas re 2.indd 54 31/10/2005 03:12:18

que também fazem muitos homens brancos, e todos os mamelucos; porque tomam este fumo por mantença, e não podem andar sem ele na boca, aos quais dana o bafo e os dentes, e lhes faz mui ruins cores. Esta cangoeira de fumo é um canudo que se faz de uma folha de palma seca, e tem dentro três e quatro folhas secas de erva-santa, a que os índios chamam petume, a qual cangoeira atam pela banda mais apertada com o fio, onde estão as folhas de petume, e acendem esta cangoeira pela parte das folhas de petume, e como tem brasa, a metem na boca, e sorvem para dentro o fumo, que logo lhe entra pelas cachagens, mui grosso, e pelas goelas, e sai-lhes pelas ventas fora com muita fúria: como não podem sofrer este fumo, tiram a cangoeira fora da boca" (Soares de Souza 1587/1987: 318).

41 Entre os Wajãpi do Oiapoque, cujas aldeias visitei em 1996, *carbé* era o termo usado para se referir à casa dos hóspedes, localizada ora no centro da aldeia, ora na sua periferia.

42 Segundo Beatriz Perrone-Moisés (1996), os franceses tornaram-se particularmente atentos a esses códigos de moralidade e princípios éticos na composição de suas alianças com os indígenas, pois eles teriam compreendido que, para perfazer a sua política, era preciso compartilhar os parâmetros da "polícia" tupi.

43 Gallois (2000) aponta que os discursos políticos entre os Wajãpi ocorrem prioritariamente sob a forma do diálogo, marcando a "hierarquia entre quem enuncia o discurso e um 'ajudante' que repete a parte final de cada episodio e pode em suas respostas contribuir para o conteúdo da narrativa" (2000: 213; nota 7).

44 Um exemplo de objetivação da socialidade política em uma sociedade tupi-guarani pode ser vislumbrado, muito provavelmente, nas casas de reza (*opy*) dos Guarani Mbyá atuais. Conforme Maria Inês Ladeira, a casa de rezas torna-se o centro social da aldeia mbyá: além de reunir a comunidade, ela também se empresta como casa de hóspedes, fazendo jus ao duplo sentido do carbé. Ora, essa socialidade política passa necessariamente ao campo religioso e à influência dos líderes espirituais (xamãs). Voltarei a esse assunto no capítulo seguinte.

45 Propondo uma "anti-história", Tânia Lima empenha-se em reencontrar em diferentes textos de Lévi-Strauss, de 1944 a 1993, todos eles versando de modos diversos sobre o problema do "dualismo", a passagem para uma teoria etnográfica da "perspectiva indígena", esta surgindo como o "terceiro termo" a partir do qual uma estrutura dual pode ser apreendida. A autora vislumbra em (e sobretudo *com*) Lévi-Strauss uma noção de perspectiva como "dimensionalidade fractal de sistemas que se recortam em sistemas por pontos de vista irredutíveis ao agenciamento hierárquico das partes e

notas re 2.indd 55 31/10/2005 03:12:18

do todo" (2005: 41). A noção de ponto de vista apresentada é a princípio segmentar, revelando, por seu turno, não um sistema geral de segmentaridade, mas, como aponta Lima em outro lugar, "um esquema para o qual o ponto de vista da definição das categorias pertence aos próprios termos, não um termo situado em um ponto de vista superior" (1999: 49). O perspectivismo ameríndio, descortinado por Viveiros de Castro e Tânia Lima, funda-se no paradigma da troca e se opõe fortemente ao antropocentrismo, que toma o homem em uma posição privilegiada em detrimento dos outros seres. Residiria aí, segundo Lima, o seu caráter ontologicamente "contra-hierárquico", isto é, um modo de cancelamento — simétrico — das relações assimétricas que, de modo incessante, só fazem produzir novas relações assimétricas.

46 Não seria arriscado afirmar que o que os grupos tupi-guarani exacerbam é, de fato, algo comum à maior parte das sociedades das terras baixas sul-americanas, avessas a essas formas de totalização e, por conseguinte, de cristalização de centros. De acordo com Tânia Lima (op. cit.), é preciso apreender junto à produção de centros mecanismos de alternância que operam pela sua conjuração.

47 Conforme Dominique Gallois (comunicação pessoal), *-guara* teria a mesma raiz que os termos em wajãpi, *warã* e *wanã*; o primeiro se referindo à procedência, à origem de um conjunto de grupos locais; o segundo, aos elementos ou membros deste conjunto. Nesse sentido, esses termos diriam menos respeito a um território propriamente dito que a um conjunto de relações. Em wajãpi, o termo para guerra evoca os demais termos: *wanini*.

48 No Dicionário Houaiss, "vendeta" aparece como "sentimento de hostilidade e vingança entre famílias ou clãs rivais, desencadeando assassinatos e atos de *vingança mútua* durante anos ou gerações, como ocorre na Córsega e partes da Itália"; ao passo que "vingança" denota um sentido mais geral, sendo designada como "ato lesivo, praticado em nome próprio ou alheio, por alguém que foi real ou presumidamente ofendido ou lesado, em represália contra aquele que é ou seria o causador desse dano; desforra, vindita".

49 Ver, a esse respeito, Descola (1993 e 2003) e Taylor (1985). Ver também referências ao ritual *tsantsa* no capítulo anterior.

50 A expressão "blocos contextuais de alianças e inimizades" foi tomada de empréstimo da reflexão de Rogério Do Pateo a propósito dos Yanomami atuais. Baseado nos apontamentos de Bruce Albert e em seus dados de campo, Do Pateo alega que "diferentes blocos contextuais de aliança e inimizade surgem a partir da dinâmica de fusão e fissão de grupos locais ao longo de suas migrações pelo território. A solidez das relações de aliança, em caso de guerra, relaciona-se a uma série de fatores, como a intensidade das

notas re 2.indd 56 31/10/2005 03:12:18

trocas de esposas no período de duração dos conflitos, interesses materiais relacionados principalmente ao acesso de bens industrializados e sobretudo à necessidade de reparação de ofensas causadas por um inimigo comum" (2005: 128). Segundo o autor, esses blocos podem adquirir profundidade temporal, redundando em certas lealdades que, no entanto, não são incondicionais. Assim, "o padrão temporal de ordenação das relações intercomunitárias [...] coexiste com um complexo sistema de agenciamento político fundado no espaço e garante a autonomia dos grupos residenciais em meio a uma grande rede de relações comunitárias" (idem: 129).

51 Nas palavras de Whitehead: "[...] Staden testemunhou o canibalismo tupi em um momento de particular intensidade e desespero, quando guerreiros famosos como Cunhambebe, Iperu Wasu ou Vratinge Wasu pareciam aumentar a sua fama e legitimar a sua visão do cosmos tupi, mesmo quando ele estava desintegrando-se sob o colonialismo e as epidemias" (2000: 750). Em suma, para Whitehead, os indígenas se apropriavam do estereótipo dos "canibais", produzido pelos europeus, para compor a sua resistência, os seus movimentos anti-coloniais. Cunhambebe seria, sob essa ótica, um produto do colonialismo.

52 Anne-Christine Taylor alega que, entre os Jivaro, a relação entre pais e filhos deve ser pensada como "pet relation", como relação de domesticação, este "outro lado da predação, alternativo à devoração e à possibilidade de ser devorado, ou seja, uma relação positiva para e entre seres tidos como inerentemente canibais" (2001: 50). Para a autora, entre os Jivaro, não há relação de consangüinidade que esteja desvinculada da afinidade e nem mesmo a relação entre pais e filhos foge à regra. Essas reflexões reenviam diretamente ao caso parakanã, reportado por Fausto (2001), em que a idéia de familiarização está estreitamente relacionada à noção de "filiação adotiva" ou "simbólica" que permeia as relações inter-geracionais, as relações entre ego e inimigo (real e onírico) e a relação com os animais.

53 Sobre a noção de guerra invisível a partir de uma comparação entre o material tupi-guarani e jê, ver o balanço de Cohn & Sztutman (2003).

54 Muitos cronistas admitiam a herança do cargo de chefia entre os antigos Tupi. Gabriel Soares de Souza, por exemplo, assume que "Costumam os tupinambás, quando morre o principal da aldeia, elegerem entre si quem suceda em seu lugar, e se o defunto tem filho que possa suceder, a ele aceitam por seu cabeça; e quando não é para isso, ou o não tem, aceitam um seu irmão em seu lugar; e não os tendo que tenham partes para isso, elegem um parente seu, se é capaz de tal cargo, e tem as partes atrás declaradas" (1587/1987: 330).

55 Vale a pena reproduzir outra parte da descrição que Thevet oferece de Cunhambebe : « Le plus redouté diable de toute la contree, lequel nous estant

notas re 2.indd 57 31/10/2005 03:12:19

venu veoir de prest de quatre vingts ou cent lieuës, nous montra par ses propos, de grands rayons de vertu, cachez soubs ceste brutale nourriture, et sur l'opinion de l'immortalité de l'ame. Cestuy cy mangeant avec nous, comme il beut de nostre plus precieuse boisson, qui estoit du vinagre meslé avec de l'eau, et encore assez sobrement departie, sentant eschaufer son estomach, il routoit, et rien, disoit que sa Cheripicouare, c'est l'ame, se rejouissoït en luy, et dans son corps : et lors se frappant des mains l'estomach, espaules, et cuisses (comme ils font coustumierement lors qu'ils parlent d'affection) il se ventoit, que si sur l'heure il eust tenu la plus habile de ses ennemies les Margageaz, il en eust fait belle fricassee » (idem : 89). [Neste e no trecho acima preferi manter a versão no francês antigo devido às minhas limitações como tradutor.]

56 Sobre a oposição entre as guerras ofensivas — exo-guerras, geradoras de "sistemas centrífugos", tais os encontrados entre os Tupi, os Yanomami e os Jivaro -- e guerras defensivas — endo-guerras, que produzem "sistemas centrípetos", como o Alto Xingu e o Rio Negro —, ver Fausto (2001).

57 Sobre as guerras justas, ver Perrone-Moisés (2003). Ver também capítulo 2 e o item seguinte.

58 A autora sugere que os franceses não impunham aos indígenas do Maranhão formas de organização política radicalmente diferentes, embora insistissem veementemente no fim do canibalismo e da poliginia. O mesmo não pode ser afirmado para os colonizadores portugueses. A política dos aldeamentos, que tornava a empresa jesuítica uma empresa de mediação entre os indígenas e a colônia, ainda que se considerasse a figura do índio livre "aliado" e não aldeado, consistia numa proposta de forte reorganização social e política.

59 Entre os Tukano do Uaupés, Stephen Hugh-Jones atenta para a inserção dos "nomes de estrangeiro" (*gawa wame*) no sistema onomástico nativo, o que sugere um paralelo interessante com o caso aqui em pauta. "Embora possam ser alterados ou acrescentados mais tarde, nomes como estes são conferidos logo após o nascimento, quase sempre pelos pais, mas, idealmente, por um agente externo e, melhor ainda, *por um missionário no rito de batismo*. Tal como os nomes jocosos, os nomes de estrangeiros podem formar par com os nomes de espírito [recebidos por via patrilinear], de modo que, através de várias gerações, diferentes indivíduos podem compartilhar a mesma combinação de nomes sagrados e nomes de estrangeiros" (2002: 53; grifos meus). O fato observado por Hugh-Jones não é incomum em demais sítios das terras baixas sul-americanas. Tratarei mais desse assunto no capítulo 6.

60 Um trecho da correspondência do Padre Pinto, destacado no livro de Cristina Pompa, expressa a sua recepção nas aldeias tupi. "Todas as pessoas por

notas re 2.indd 58 31/10/2005 03:12:19

onde passávamos ajuntavam[-se pessoas]. Já os principais das aldeias vizinhas àquela onde sabiam que havíamos de dormir para falar comigo e se desenganarem se era verdade o que ouviam de nós as pazes; aos quais eu pregava em os lugares que ele tem nome das aldeias em o terreiro onde se costumava ajuntar e praticar e ['narrar'] consenso, no qual lugar me acertava. Eles me mandavam para isso desejando ouvir-me, onde se ajuntavam os principais e outros muitos homens e mulheres. Eu lhes declarava que éramos como vínhamos mandados por Deus para o bem deles, não só temporal, que era dar-lhes as pazes, mas também para o seu bem espiritual, que era dar-lhes conhecimento de seu criador J. C" (Francisco Pinto apud Pompa 2003: 158).

61 Esse ponto é cuidadosamente analisado por Cristina Pompa (2003), que problematiza o tema da "busca terra sem mal", como enfatizado por Métraux e H. Clastres. Sobre esse aspecto, ver capítulo 6.

62 Latour compara o ofício do antropólogo ao ofício do diplomata: "O antropólogo diplomata não dispõe de um lugar particular para expor a sua oferta de paz, ele pode ser considerado a qualquer momento como um traidor, pois não possui um princípio superior comum a partir do qual poderia arbitrar as diferentes posições. Ele não sabe o que é aceitável para as pessoas que o enviam, as pessoas de sua própria cultura, e tampouco o que é aceitável para os outros" (2004b: 410).

63 O tema da relação entre trocas cerimoniais e a manutenção de um sistema de "paz" aponta, na América do Sul, a constituição dos sistemas alto-xinguano e rio-negrino, referidos no capítulo anterior.

64 Em suas reflexões mais recentes, Gallois (2001e 2005, por exemplo) desenvolve algo como uma anti-teoria da etnicidade: a "etnicização" ou "etnogenêse" é tomada por ela como processo que surge na interação com os não-índios, mais precisamente os agentes das políticas indigenistas.

65 Uma reconstituição dessa experiência já foi esboçada no capítulo 2.

66 Ver, sob esse propósito, um caderno produzido, em 1984, pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) — *Confederação dos Tamoios: a união que nasceu do sofrimento*. Em linhas gerais, a história dos Tamoios é recuperada como emblema da reação indígena organizada contra a dominação colonial. Propõe-se, assim, um paralelo entre o caso quinhentista — reunião de diversos grupos sob um interesse comum — e a constituição de assembléias pan-indígenas na atualidade. Em ambos os casos, os indígenas tomariam consciência, diante do mundo não-indígena, de sua "condição" comum, o que os permitiria se unir e constituir unidades mais sólidas. O texto do CIMI esclarece que a tal "confederação dos Tamoios" só teve sentido diante de uma experiência de ameaça externa. No entanto, ele acaba por deixar

notas re 2.indd 59 31/10/2005 03:12:19

transparecer um certo elogio da Unidade. Afinal, a experiência do sofrimento — e do sacrifício? — teria permitido aos indígenas vislumbrar a sua condição e a sua possibilidade de organização e união.

67 Anchieta descreve assim os "contrários" dos Tupiniquim: "grande geração daquela língua e costumes destes, os quais estão tão perto, que em quatro ou cinco dias se pode vir de suas terras. Estes nunca cessam por mar e por terra de perseguir aos Cristãos, levando os seus escravos, e matando-os, e alguns deles mesmos, de maneira que sempre se vive em contínua inquietação e temor a eles, máxime agora que pelos matos mais bravos, e montanhas mui espantosas e desertas têm aberto caminhos por diversas partes, pelos quais vêm de suas terras a saltear as fazendas dos portugueses sem haver quem lhes impida" (Carta ao Padre Geral Diogo Lainez, 1561/1933: 171).

68 Tomo emprestado a distinção deleuziana entre "trair" e "trapacear"; o traidor sendo uma figura — muitas vezes literária — do devir, ao passo que o trapaceiro, cujo compromisso é com a identidade, com formas fixas e instituídas. "O traidor é o personagem essencial do romance, o herói. Traidor do mundo das significações dominantes e da ordem estabelecida. É bem diferente do trapaceiro: o trapaceiro pretende de apropriar de propriedades fixas, ou conquistar um território, ou, até mesmo instaurar uma nova ordem. O trapaceiro tem muito futuro, mas de modo algum devir. O padre, o adivinho é um trapaceiro, mas o experimentador, um traidor. O homem de Estado ou homem de corte é um trapaceiro, mas o homem de guerra (não marechal ou general), um traidor" (Deleuze 1998: 55).

69 Anchieta apresenta, todavia, uma ambigüidade. Ele poderia ser um traidor se, como Francisco Pinto, embarcasse na sua própria xamanização. No entanto, Anchieta mantinha-se a meio caminho entre um Francisco Pinto, jesuíta que ao buscar converter os índios acaba ele mesmo convertido por eles, e Nóbrega, figura da *real politik*, compromissado, antes de tudo, com o funcionamento da empresa colonial.

70 Esse exemplo torna possível compreender, por exemplo, o titulo da monografia sobre os Parakanã, de Carlos Fausto — *Inimigos fiéis*. A fidelidade que não pode ser quebrada é justamente aquela que se alimenta com o inimigo.

71 O Padre Nóbrega, de sua parte, foi um dos principais responsáveis pela investida final de Mem de Sá. É sabido que ele apressou a ação bélica contra os Tamoio sob o intuito de povoar a região da Guanabara. E ele escrevia: "Parece muito necessário povoar-se o Rio de Janeiro e fazer-se nele outra cidade como a da Bahia, porque com ela ficará tudo guardado, assim esta Companhia de Sam Vicente como a do Spírito Santoque agora estão bem fracas, e os franceses lançados de todo fora e os índios se poderem melhor sojeitar" (Carta ao Cardeal Infante D. Henrique de Portugal, 1560/1955:

notas re 2.indd 60 31/10/2005 03:12:19

369).

72 Interessante contrastar esse processo de construção com o que afirma Gallois: "No Conselho das aldeias wajãpi, os chefes, jovens que assumem a diretoria, todos estão marcados por relações de dentro, são cunhados uns dos outros. Quem sabe os filhos deles vão conseguir ter posturas neutras. A política indigenista obriga às vezes a preparar pessoas muito rapidamente e cria uma ruptura muito grande. Essas pessoas não conseguem mais escutar as vozes de suas bases nem conseguem voltar. A perda é deixar de ser parcial. Os índios são parciais, eles não representam o Todo wajãpi, porque o Todo wajãpi não existe. Então, forçar a barra para que se represente esse todo é fazer-se como um *karai-ko* [brasileiro], é deixar de ser Wajãpi" (2001: 113).

notas re 2.indd 61 31/10/2005 03:12:19

notas re 2.indd 62 31/10/2005 03:12:19

5. Sobre a chegada do profeta estrangeiro (321)

1 No que concerne ao material sobre os antigos Tupi da costa, os dados sobre xamanismo são bem menos abundantes que aqueles sobre a guerra. Se nenhum dos cronistas deixa de mencionar os tais "ritos xamânicos" e a presença — intrigante, em especial para os padres — dos assim chamados profetas, André Thevet e Yves d'Évreux parecem ser os autores que contribuem com as informações mais importantes. As análises de Alfred Métraux (1967), Hélène Clastres (1975), Eduardo Viveiros de Castro (1986), Isabelle Combès (1992) e, mais recentemente, Cristina Pompa (2003) parecem-me as mais completas sobre o xamanismo e profetismo dos antigos Tupi da costa. É sobre elas que me debruçarei nas próximas páginas.

2 Alfred Métraux (1928/1979), guiando-se pela descrição de Nóbrega, remete ao costume de as mulheres se "confessarem" aos xamãs, e isso teria a ver com as violações das prescrições referentes à vida sexual. Muito provavelmente, Métraux compactua com uma projeção de Nóbrega, guiado pela noção de adultério como contravenção. De todo modo, não é impossível que o tal ato de "confissão" — incentivado pelos padres — tenha sido ritualmente incorporado pelos caraíbas e, é claro, remodelado por eles. Na falta de elementos etnográficos e históricos para prosseguir, só nos restam essas especulações.

3 Uso a palavra separação para fugir da idéia de criação. O termo mais apropriado talvez seja "transformação", como adverte Métraux. "Ainda quando tenham as mesmas criado o céu, os astros e a terra, a sua obra [a dos transformadores dos mitos ameríndios] é sempre parcial e incompleta. Só posteriormente, à custa de incidentes diversos, consegue tal obra seu acabamento" (1928/1979: 1). Se, no caso cristão, há um "nada" que se diferencia, criando diferenças a partir do modelo do Um, no caso indígena a diferença já está dada, só tem de se desdobrar. Segundo Métraux, Thevet teria "fundido, na *Cosmographie*, em um só [mito], diferentes mitos ou diferentes versões do mesmo mito, considerando como figuras distintas o mesmo deus cujo nome vem seguido de epítetos variados, ou muda em função das ações a ele atribuídas" (idem: 7). Para Métraux, haveria apenas um herói civilizador, um único deus. (Ele não percebe que essa multiplicidade é justamente a propriedade do pensamento mítico.) Métraux critica a tenta-

notas re 2.indd 63 31/10/2005 03:12:19

tiva de Thevet de estabelecer para os antigos Tupi da costa uma espécie de teogonia ou cosmogonia episódica, procedendo por meio de genealogias. No lugar destas, haveria sobreposições, coincidências e inconsistências. Segundo Lestringant, Thevet teria composto verdadeiras mitológicas ao se deparar com o problema, posto muito tempo depois por Lévi-Strauss, das diferentes versões de um mesmo mito. Com efeito, Lévi-Strauss, em *História de lince*, rebate a interpretação de Métraux que vê no conjunto de mitos algo episódicos de Thevet — essa "Gênese" tupi-guarani — a presença de um único e verdadeiro mito.

4 O xamanismo operaria, desse modo, na linha de "contra-efetuação", apresentando-se na direção oposta, porém complementar, da linha de atualização, a linha do parentesco (Viveiros de Castro 2000/2002).

5 Fausto (1992) afirma, nesse sentido, que o profetismo tupinambá poderia ser pensado em duas chaves: vertical, coincidindo coma escatologia, e horizontal, coincidindo com as migrações.

6 Como lembra Isabelle Combès, a carne do inimigo e cauim eram uma espécie de "anti-alimento", substâncias que não nutrem, mas que se ingeridas em excesso devem ser vomitadas. "Aligeirar o corpo do peso de sua existência má (*teko achy* [em guarani]) para ganhar a terra sem mal: nesse esforço, para esperar o reino, me parece residir o núcleo essencial da antropofágica ritual" (1992: 152).

7 Sobre a idéia de que "os mortos são outros" e que morrer é submeter-se a esse processo de "alterização", ver, especialmente, Carneiro da Cunha (1978) sobre os Jê, Viveiros de Castro (1986/1992) sobre os Tupi-Guarani e Taylor (1993, 2003) sobre os Jivaro.

8 A propósito dos Juruna (grupo tupi), Tânia Lima (1995) aponta a distinção entre duas classes de mortos: os do rochedo e os do céu, entrevendo também dois tipos de destino, o segundo dizendo respeito apenas aos bem-aventurados.

9 A partir das reflexões de Viveiros de Castro (1998, 1996b/2002) sobre o perspectivismo ameríndio, podemos sustentar que, para os ameríndios, *ser sujeito é possuir uma alma* (condição genérica de todo ser) e *habitar um ponto de vista ou corpo* (elemento de distinção, individuação e individualização). Se a alma é um atributo propriamente humano, o corpo revela-se como lugar mesmo da *variação*, podendo assumir diferentes formas.

10 Maria Inês Ladeira (2001) traduz a expressão como "terra que não acaba, que não adoece, que não estraga" — qualidade do que não tem fim, remetendo, pois, à noção de abundância. Voltarei a esse ponto no capítulo seguinte. O termo *marã* pode ser traduzido como "ferimento" ou "mau físico", e o sufixo *e'y* como uma negação reforçada (Gallois, comunicação pessoal).

notas re 2.indd 64 31/10/2005 03:12:20

11 Segundo Schaden (1974), os Nhandeva e Mbyá concebem numa noção tripartite de alma: *ayvu*, palavra, princípio vital, que se expressa na fala (*nhe'e*), *atsyyguá*, componente "biológico" da pessoa, que se torna, após a morte, *anguêry* (o *anhanga* tupinambá), e um "anjo da guarda", espécie de alma imanente.

12 Não se trata, tudo indica, de uma mera projeção de um modelo ou desejo indígena sobre o "personagem". Francisco Pinto, com efeito, teria sido suficientemente sensível para compreender o que os indígenas esperavam de um religioso e, nesse sentido, ele maximizava os índices que o identificavam a um caraíba, valendo-se disso em seu trabalho de catequese. O problema sempre será: o padre converteu os índios ou foi convertido por eles? Certamente, a idéia de conversão fazia menos sentido aos índios do que aos padres, visto que se os índios admitiam que ele poderia ser, plenamente, um xamã-cristão, para os cristãos, um cristão-xamã seria, no mínimo, uma heresia...

13 Sobre o mito dos gêmeos, ver Lévi-Strauss (1993).

14 Jurusi uhu fala, então, a Dominique Gallois: "[Jipohan] era como você, ele usava essas coisas [mostra roupa, caderno, gravador]. Tinha tudo isso, igual a essas coisas. Jipohan também tinha, era como você. Ele existe mesmo. Tinha um corpo como *Kirahi*. Como você vê o corpo dos Kirahi. Gente! [...] Jipohan tem mesmo muita roupa. É Jipohan mesmo que fabricou as roupas como estas que você usa [...]. Foi longe, pela beira do Erepecuru, por ali ele talvez tenha aparecido. A moradia de Jipohan é muito longe, fica além dos kirahi, é o que eu digo, pela falta do finado Sihe... (in ISA 2001: 37).

15 Nota-se, ao longo das terras baixas sul-americanas, que a oposição corpo e alma é correlativa à oposição carne e ossos, os últimos termos em correlação representando um índice *relativo* de continuidade. Entre os povos tukano do Alto Rio Negro e os Bororo do Brasil Central, tais associações são claramente evidenciadas nos momentos funerários e na simbologia cerimonial. Essa correlação indica, contudo, quão problemática é, ali, a oposição entre o material e o imaterial nessas províncias, bem como o é uma definição totalmente etérea da noção de alma.

16 Isso, a despeito do que se vê entre os Tukano do rio Negro, onde as flautas, signo da permanência, tangem a música dos ancestrais. Sobre flautas na Amazônia, ver Chaumeil (1997) e Barcelos Neto (2005).

17 Paradoxo que, como lembra H. Clastres, nos coloca diante da recusa do princípio de contradição: "Podemos ser homens e contudo nos tornar deuses, mortais e contudo imortais. Uma lógica que recusa o princípio de contradição parece estar na base desse pensamento que ao mesmo tempo opõe os extremos e quer torná-los compatíveis e compossíveis" (1975: 110). No-

notas re 2.indd 65 31/10/2005 03:12:20

ta-se que, nesse trecho, a autora aproxima-se do sentido do "devir", como proposto por Viveiros de Castro.

18 Voltarei mais longamente a essa associação entre os caraíbas (grandes xamãs) e brancos no capítulo seguinte.

19 Como lembra mais uma vez Tânia Lima (1995: 140) sobre os Juruna: "nossa concepção [cristã] de que o corpo é mortal e a alma imortal é completamente estranha aos Juruna: a experiência da morte é sofrida pela alma".

20 Mantenho a opção de empregar o termo "xamã" (cuja origem remonta a um povo siberiano, os Tungue) para me referir a esses *agentes da mediação e comunicação entre o mundo humano e não-humano*, tendo em vista a amplidão do fenômeno em causa. Tenho consciência, portanto, de sua arbitrariedade e limite. É preciso, pois, tomá-lo como partida para adentrar a complexidade que ele encerra, o que tentarei fazer nas próximas páginas. Nesse sentido, vale para os xamãs a reflexão tecida, no capítulo anterior, em relação aos chefes. Ambos os termos, xamã e chefe, significando simplificações diante da realidade nativa.

21 Sobre a questão da eficácia no xamanismo ameríndio, ver a discussão — em torno da etnografia sobre os Kuna — iniciada por Lévi-Strauss (1949/1976) e desenvolvida por Carlo Severi (1996, 2000, 2002). Sobre Lévi-Strauss, ver a discussão de Stelio Marras (1999).

22 Para uma discussão, à luz do exemplo shipibo, sobre a relação entre a menstruação e o xamanismo feminino, ver Anne-Marie Colpron (2005). Segundo a autora, entre os Shipibo, não só proliferam mulheres xamãs como também elas podem exercer o xamanismo em idade fértil e durante a gravidez. Como muitos grupos amazônicos, os Shipibo identificam o sangue menstrual a uma agência xamânica; no entanto, à diferença de muitos lugares, esta pode ser retida e domesticada pelas mulheres.

23 Stela Abreu (2004) aponta que, no culto do Aleluia entre os Kapon, o maior número de seguidores de um líder espiritual (xamã) costuma ser do sexo feminino. Os Kapon explicam que, diferente dos homens, as mulheres são pesadas e não são propensas à troca de pele, ou seja, à imortalidade. Guiariam-se elas pelo mesmo intento que as mulheres tupinambá, qual seja, recobrar para si o destino ideal — imortal — restrito a certos homens? As velhas "xamanizadas" perpetuam-se, com efeito, em outros sítios etnográficos: lembremos, por exemplo, das velhas ébrias de cauim que recebiam dos matadores nivacle seus antigos troféus (Sterpin 1993; ver capítulo 3).

24 D'Évreux descreve o "feiticeiro" de Tapuitapera como um "homem muito venerável, de uma bela estatura e bem feito, bom guerreiro, modesto, grave e que fala pouco" (idem: 335), além de ser grande amigo dos franceses, com os quais havia trabalhado na construção de fortificações na Ilha do Maranhão.

notas re 2.indd 66 31/10/2005 03:12:20

25 Sobre os procedimentos cognitivos que subjazem a essa equação, ver o texto de Carlos Fausto (2002b) sobre a ressurreição pelos ossos e o xamanismo parakanã.

26 Os inimigos humanos, com os quais os Parakanã sonham, partilham algumas das características do jaguar, particularmente a sua ética alimentar. Fausto alega que "jaguar" é o outro termo empregado para "canto", sendo "dono do jaguar" um epíteto comum para os sonhadores. Fausto indica também que os cantos são "uma porção partível dos inimigos familiarizados em sonhos. Ao oferecer um canto, o inimigo dá uma parte dele mesmo, uma parte-jaguar por assim dizer. Agora, o que é uma parte-jaguar? Como eu a entendo, ela representa a capacidade para carregar uma perspectiva particular em uma relação; ou seja, ocupar a posição do sujeito em uma relação. Os cantos são, portanto, pacotes de agência, quanta de intencionalidade, que podem ser transferidos do inimigo ao sonhador. É claro que os sonhos não são um pacote abstrato de agência, que circula como se houvesse algum tipo de energia genérica. Cada canto tem um dono e uma historia que começa com o evento sonhado e termina com a sua execução ritual" (2004: 27).

27 Tânia Lima alega que os Juruna têm absorvido elementos xamânicos de outros povos vizinhos, tais os Kayabi e Kamayurá, ambos grupos de língua tupi-guarani. Isso significa um xamanismo menos atado á comunicação com os mortos e mais associado ao mundo dos bichos. O xamanismo dos animais seria para os Juruna, como para os Araweté, algo "menor".

28 Algo parecido ocorre com os xamãs juruna, que veiculam as palavras dos mortos terrestres ou celestiais.

29 Para uma distinção ontológica entre intermediação e mediação, ver Latour (1994). Para um comentário sobre a noção de mediação em Latour, ver Marras (2005).

30 Lima alega que a comunicação com o céu, propiciada pelo som dos maracás, é a mais perigosa, visto também que as almas que ali se alojam dificilmente querem voltar. O xamã em questão deve tratar com Kumahari, o grande xamã celestial. Lima conta também que os Juruna concebem o jaguar celeste como o mais perigoso dos raptores de almas, jamais devolvendo-as, e que os "pajés ruins", em vez de proteger os humanos, permitem que suas almas sejam roubadas.

31 Lima oferece-nos uma descrição do que seria o festival dos mortos dos rochedos (*i'ãnay*). "[...] A organização sociopolítica da festa mostra-se com clareza nestes cumprimentos: de um lado, os vivos com seu representante, o dono da festa, reunidos no terreiro de dança; de outro, os *i'ãnay*; de outro os i'ãnay com o seu capitão ou 'dono da palavra', encerrados na casa. Todo o dialogo será travado entre os dois representantes. Lá fora todos escutam o capitão se

notas re 2.indd 67 31/10/2005 03:12:20

dirigir aos de sua comitiva: 'Vamos dançar?', e como eles se agitam e sussurram de modo incompreensível. A música não se interrompeu. O xamã veste o manto e começa a cantar; um instante depois sai para o pátio onde estão os Juruna. Atrás dele, os homens se juntam para dançar num cortejo, as mulheres formam uma fileira e dançam de braços dados, com meninos pequenos no colo e com as crianças maiores misturadas a eles. [...]" (1995: 254-255).

32 A iniciação xamânica, como a iniciação masculina (iniciação do jovem rapaz como caçador), é composta de ritos privados e discretos. A transmissão do saber xamânico é dado por linhas interpessoais, pela relação entre o mestre e seu aluno. Os xamãs wajãpi sopram uns nos outros. Um grande xamã, em suma, é aquele que consegue manter a qualidade xamânica em seu corpo, mas é também aquele que detém um grande conhecimento sobre o cosmos e que deve, então, controlar as substâncias e a fala que, associada ao sopro, é um dos principais atributos do xamanismo wajãpi.

33 Maria Inês Ladeira (2001) alega que os jesuítas eram reconhecidos, entre os Mbyá, como *nhanderu mirim*, aqueles que conseguiam alcançar em vida a terra sem mal e podiam indicar novos lugares para os índios.

34 O cargo de capitão trazia vantagens econômicas — por exemplo, forçar os outros a trabalhar.

35 Segundo Ladeira (2001), a principal cerimônia realizada na *opy* é o *nheemongarai,* quando os cultivos tradicionais são colhidos e "abençoados" e são atribuídos os nomes às crianças nascidas no período. O *nheemongarai* deve coincidir com a época dos "tempos novos" (*ara pyau*), caracterizados pelos fortes temporais que ocorrem no verão. Assim, a associação entre a colheita do milho e a cerimônia do seu "benzimento" e da atribuição dos nomes-almas impõe o calendário agrícola e a permanência das famílias nas aldeias. Para uma descrição deste ritual entre os Apapokuva, ver Nimuendaju (2001)

36 Segundo Clastres, além de um conjunto "profano" de mitos, haveria uma parte "sagrada" da literatura oral, isto é, secreta para os brancos, composta das "orações, dos cantos religiosos, de todas as improvisações, enfim, que arranca os *pa'i* o seu fervor inflamado quando sentem que neles um deus deseja fazer-se ouvir" (1970/2003: 170).

37 "O que nos leva a especular que os mitos dizem, afinal, algo de instrutivo sobre a ordem do mundo *e* sobre o espírito humano. Esta, então, a nossa questão: antes que as "operações intelectuais" do pensamento ameríndio, trata-se de tentar divisar a *natureza das coisas* que ele pensa, seus objetos — isto é, seus conceitos —, e o mundo descrito por esses conceitos. Em outras palavras, trata-se de prestar atenção ao que dizem os discursos amazônicos sobre a ordem do mundo e a natureza do real, o que eles dizem sobre a sociedade e o espírito humanos: não indiretamente e como que à sua reve-

notas re 2.indd 68 31/10/2005 03:12:20

lia, em benefício de nossas filosofias do espírito humano, mas textualmente e como que deliberadamente, para o governo filosófico dos povos que os enunciam. E o que eles dizem — se preferir o leitor, o que eles ensinam — é que não há por que escolher, pois não há como separar, entre a natureza do real e o espírito humano, a ordem do mundo e o movimento da sociedade" (Viveiros de Castro 2001: 6).

38 Sobre a noção de "poder xamânico", ver Langdon & Baer (1992).

39 Fausto nota aí a ressonância entre um conceito nativo e outro cristão, o que faz pensar se esse deslizamento não foi catalisado pelo intenso contato entre os povos guarani e os missionários católicos. Pierre Clastres, no entanto, estranha essa ressonância: "No guarani vernacular, *mborayu* significa, com efeito, amor: amor profano de homens e de mulheres por Deus (o deus cristão) ou de Deus pelos homens. Excluindo qualquer eco cristão ou pré-colombiano, *mborayu* não pode ser amor. Qual é então o verdadeiro significado dessa palavra?" (1974/1990: 29).

40 Como entre os Araweté, nota-se, entre os Piaroa, a ênfase no eixo vertical coincidindo com o predomínio de categorias temporais. Ora, se os deuses araweté são canibais, o canibalismo piaroa não reside nos *tianawa*, mas nas forças que eles simplesmente guardam. Não há, para os Piaroa, como para os Araweté, um ideal de devir-deus. Trata-se, para os primeiros, de domesticar a selvageria que vem do cosmos e impedir que a entropia mítica invada o cotidiano e faça irromper a violência.

41 Segundo Overing (1995), os animais são gente, mas perderam, no tempo do mito, a sua aparência humana. Ou seja, continuam a ser gente, porém sob disfarces animais. Comê-los seria, portanto, cometer um ato de canibalismo e, se os Piaroa repudiam a predação, é por isso necessário efetuar essa transubstanciação. Os Piaroa se situariam, nesse sentido, no meio de um contínuo que traz, em uma ponta, povos que tomam a caça como guerra — tais muitos grupos tupi e caribe —, e, em outra ponta, povos que recusam radicalmente o canibalismo, evitando alimentar-se de certos animais de pêlo, tais os rio-negrinos e os alto-xinguanos.

42 Entre os povos caribe da Guiana Ocidental, é possível encontrar um paralelo com o *ruwang itso'fha* na figura dos líderes cerimoniais kapon e pemon, rementendo desta vez a um contexto bastante diverso, pois que associado aos cultos do Aleluia, cultos que se formaram com os movimentos proféticos ocorridos no passado (Abreu 2004). Voltarei a eles no capítulo seguinte; por ora apenas saliento o deslocamento, entre esses grupos, de um xamanismo associado aos donos de animais a um xamanismo de orientação vertical, atrelado à condução de um cerimonial que envolve diferentes grupos locais e mesmo étnicos e a uma posição política.

notas re 2.indd 69 31/10/2005 03:12:21

43 Overing (1975) atenta para a figura dos "donos de encantamentos", qualificados como curadores menores e menos eficazes. A relação entre esse personagem e o xamã não parece ser, contudo, de oposição complementar.

44 Reichel-Dolmatoff (1975) descreve o processo de iniciação dos pajés, que exige o aprendizado de cantos com pajés mais velhos, ingestão de grandes doses de narcóticos e longos períodos de reclusão. Sob o efeito do alucinógeno, os noviços elevam-se à Via Láctea em companhia de Vihó Mahsë, dono do *vihó* e do saber xamânico. A segunda parte da viagem toma o caminho inverso: eles descem ao mundo de *Vai-Mahsë*, o dono dos animais. Os noviços vêem os humanos como animais e, a partir de então, aprendem a se vestir como eles, tomam conhecimento da arte da metamorfose. Nesse mesmo momento, eles tomam consciência dos modos de matar e curar. Como acrescenta Reichel-Dolmatoff, a agressão é "parte inevitável do ofício de pajé" (1975: 104). O momento de do vihó é tido como um teste de vocação. Em termos psicofísicos ele implica um estado convulsivo. Em termos metafísicos, ele implica o vôo da alma. Ainda que o corpo do candidato permaneça na rede, sua alma subirá à Via Láctea e se transformará em jaguar, errando pela floresta sem ser reconhecido como tal. O jaguar simboliza, no pensamento tukano, a antítese do modo de vida organizado e regrado. Reichel-Dolmatoff não discute, todavia, a diferença entre a iniciação do pajé e do *kumu*.

45 Santos Granero (1991) alega que atualmente não há mais praticamente *cornesha* entre os Amuesha. O sistema de templos e sacerdotes, deslindado por esse autor, no piemonte andino floresceu sobretudo entre o Setecentos e o Oitocentos, depois da expulsão dos espanhóis da Serra Central. Os problemas históricos relativos a esse ponto serão retomados no capítulo seguinte, quando devo analisar o profetismo dos Aruak subandinos.

46 Os Tukano destoariam, ao seu modo, da paisagem amazônica, em que, como frisou Carneiro da Cunha (1977), os "mortos são outros", ou seja, rompem a continuidade com o mundo dos vivos, o que significa técnicas de esquecimento (Taylor 1993, Lima 1995). Ora, em uma discussão com Stephen Hugh-Jones, Viveiros de Castro (2005) aponta justamente a necessidade de problematizar, no caso Tukano, essa continuidade, levando em conta, ali, o processo engenhoso da afinidade.

47 Nota-se que, entre os Desana, diferentemente dos povos do Pira-Paraná discutidos por Stephen Hugh-Jones, os "xamãs-jaguar" não desapareceram. Pelo contrário, mantêm-se bastante fortes. Esse é o ponto que talvez permita a investigação de Reichel-Dolmatoff, bem como a sua comparação com a etnografia sobre os Chibcha, que revela a persistência de chefes que baseiam seu prestígio nesse "xamanismo do jaguar", supostamente desagregador.

notas re 2.indd 70 31/10/2005 03:12:21

6. Metamorfoses da política (397)

1 Pompa vê entre os trabalhos de Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O messianismo no Brasil e no mundo*, e o de Duglas Teixeira Monteiro uma "passagem epistemológica entre a sociologia do evento e a antropologia do sentido do evento, recuperando a categoria do 'mistério' não apenas como fornecedora de sentido, mas como *realizadora de história*, *isto é*, *de ações concretas visando modificar relações reais*" (1998: 187).

2 Tradução que vai de encontro àquelas propostas, por exemplo, por Ladeira (2001) e Pissolato (2004), que enfatizam uma idéia de abundância, de algo inesgotável. Ver, a esse respeito, o capítulo anterior.

3 Como veremos, o desprezo de H. Clastres pelos "personagens" pode ser um tanto injustificado. Certamente, não é possível compreender a sua atuação fora dos eventos, no entanto, conforme as reflexões tecidas no capítulos anteriores, esses "personagens" pareciam consistir na *personificação* de um movimento.

4 Parece-me ser possível aproximar os messianismos de H. Clastres à idéia de "mau encontro", que Pierre Clastres toma emprestado de Étienne de la Boétie. Em poucas palavras, o " mau encontro" diz respeito a um acidente irreversível que diz respeito ao corrompimento da sociedade devido à irrupção — permitida pelos seus membros — de um poder separado, talvez passível de ser chamado Estado. Diz Clastres em sua homenagem ao jovem filosofo quinhentista: "Ao perder a liberdade, o homem perde sua humanidade. Ser humano é ser livre, o homem é um ser-para-a-liberdade. Que mau encontro, portanto, o que pode levar o homem a renunciar a seu ser e a fazê-lo desejar a perpetuação dessa renúncia!" (1976b/2004: 157). Clastres sugere que o homem que renunciou à liberdade, aceitando a sujeição — ou que foi simplesmente destruído por ela — é um homem *desnaturado*: "Nem anjo nem animal, nem aquém nem além do humano, assim é o homem desnaturado. Literalmente, o inonimável. Donde a necessidade de uma nova idéia do homem, de uma nova antropologia" (idem: 161).

5 H. Clastres faz referência ao artigo "Les hommes-dieux chez les Chiriguano" (1931), no qual Alfred Métraux se refere a certos personagens que buscavam "reviver" mitos durante o período da colonização.

6 Ora, como discutido no capítulo 4, essa "complexidade" guarani resta a ser

notas re 2.indd 71 31/10/2005 03:12:21

desvendada. Não se sabe, ademais, se tudo isso não passa de uma projeção das crônicas espanholas.

7 Em um balanço sobre a historiografia dos Guarani, Monteiro (1992) cita a revolta encabeçada pelo profeta Ñezú que, de modo próximo a Obera, incitava os índios a matar os padres, destruir templos e passar pelo "des-batismo", abrindo mão dos nomes ocidentais para assumir novamente nomes pagãos.

8 Como sugere John Monteiro, tendo em vista as *encomiendas* e as invasões dos paulistas, a redução jesuíta podia significar, diferente do que propôs H. Clastres, um "espaço para a liberdade" (1992: 490). Liberdade, no entanto, pensada como segurança e não como capacidade de desenvolver as potencialidades humanas.

9 Daí os conceitos, enfatizados na análise da autora, de *mborayu* e *aguyje*, respectivamente a "convivialidade" (ou "amor" ou "reciprocidade") e a "completude" (ou "perfeição"), o caráter modelar dos deuses, que reflete um desapego pelo mundanismo.

10 Elizabeth Pissolato problematiza a noção de "ascetismo" como enfatizada por H. Clastres e outros estudiosos dos Guarani atuais. Para ela, entre os Mbyá, a busca da "terra sem mal" é "uma busca, no limite, de vida terrena, que se faz a cada dia e que se expressa na imagem de uma terra limítrofe entre céu e terra. [...] O ascetismo é aqui menos uma pratica voltada para a superação desta vida, com a passagem para um outro domínio, e mais um exercício diário de controle sobre o que é próprio dela, a corrupção" (2004: 244).

11 Severi define as práticas rituais como "situações nas quais a representação de experiências traumáticas extremas, por vezes tão difíceis na vida cotidiana, pode ser efetivamente expressa e, desse modo, inscrita — através de mecanismos ainda inexplorados — na memória de uma sociedade" (2000:123). Ver, para a discussão dessas noções de ritual, o capítulo 3.

12 Não vou esmiuçar as bases teóricas sobre as quais se apóiam os argumentos de Carlo Severi. De modo geral, ele se guia por noções como "representações contra-intuitivas" (Boyer) ("transgressão de um número de características ontológicas enraizadas na cognição humana") e "conteúdos paradoxais de comunicação", levando em consideração o sucesso que esses têm no processo de propagação cultural. No que se refere ao profetismo, Severi demonstra a insuficiência dessas representações contra-intuitivas (definidas por uma base semântica) e a necessidade de pensar as condições pragmáticas da comunicação, nas quais a mensagem contra-intuitiva foi comunicada.

13 Se no xamanismo kuna, os cantos consistem no veículo de profusão de imagens paradoxais, no profetismo apache, o mesmo ocorre com as danças e com as máscaras que representam espíritos animais.

notas re 2.indd 72 31/10/2005 03:12:21

14 A eficácia — que pode ser tomada como sinônimo de *agência* no sentido que está sendo empregado aqui — advém da acumulação de identidades, ou seja, de relações.

15 Em suma, o profetismo operaria uma "contra-efetuação" radical, nos termos de Viveiros de Castro, qual seja, um retorno ao virtual.

16 Como propõe Bruno Latour (1994, 2004b), se todos, modernos, não-modernos e pré-modernos, produzem híbridos (no caso, de natureza e cultura, de humanidade e não-humanidade), alguns o fazem de modo controlado e aberto, e outros, como os modernos, de modo descontrolado (pois almejam o seu reverso, a purificação) e confinado em determinados recintos. Com efeito, a idéia de "híbrido" ao pé da letra é uma idéia moderna. Não seria estranho encontrar aí a base para o espanto do pensamento moderno — tal, por exemplo, o de alguns historiadores — diante dos híbridos, figuras que eles buscam eliminar (via purificação) mas que jamais proliferaram de maneira tão voraz.

17 A noção de "idolatria insurgente" deriva da realidade mexicana tratada por Serge Gruzinski. Vainfas, de sua parte, projeta na costa brasílica um fenômeno mesoamericano, generalizado, então, como "fenômeno histórico-cultural de resistência indígena" (1999: 31). O autor segue Staden na sua apreciação dos ídolos como maracás, cabaças que "conteriam espíritos". Como lembra Hélène Clastres (1975), o fenômeno da idolatria pôde raramente ser encontrado na costa brasílica. No mais, os maracás podem ser melhor compreendidos como "instrumentos de mediação" (Lévi-Strauss 1967), não contêm, mas *chamam* os espíritos. Como sugere Manuela Carneiro da Cunha (1996), o sucesso das imagens de santos cristãos nas sociedades andinas (o que poderia ser estendido às mexicanas) devia-se à profusão, ali, de uma ampla tradição de idolatria, ao passo que na costa o mesmo não se verificava, tendo na circulação de relíquias uma empresa com maior propagação. Para uma discussão sobre a idolatria nas terras baixas sul-americanas, ver também o estudo preliminar de Aristóteles Barcelos Neto (2005).

18 Ronald Raminelli aponta a associação, realizada pelos padres, entre os cultos indígenas e o protestantismo para ressaltar o sentido político com o qual eram investidas os primeiros. "A Reforma protestante e a Santidade de Jaguaripe arranhavam a hegemonia religiosa e política de Roma. A primeira atuara sobre os fiéis europeus, induzindo-os a romper com as hierarquias; a segunda se opunha à colonização portuguesa e à catequese empreendida pelos jesuítas. Ambas procuravam construir uma nova ordem sobre as ruínas da cristandade. Nesse sentido, as santidades, os pajés, os profetas tupis e os inacianos lutavam por um mesmo espaço, embatiam-se pelo comando religioso das aldeias brasílicas" (1996: 133).

notas re 2.indd 73 31/10/2005 03:12:21

19 Ronald Raminelli, que analisa a documentação jesuítica sobre as santidades quinhentistas, acrescenta: "O mameluco Gonçalo Fernandes contou ao visitador do Santo Oficio sobre seu envolvimento com a dita abusão. Confessou ainda sua crença na 'erronia' e a ida ao serão para encontrar com o grupo, pois lá descobriria o verdadeiro Deus. Os feiticeiros, denunciou Álvaro Roiz da Costa, apregoavam o poder dos fieis em voar para o céu. Os súditos não deveriam temer as espadas e os grilhões portugueses, pois o senhor converteria os instrumentos de repressão em cera, tornando-os inofensivos. Enquanto isso, da terra os mantimentos cresceriam sem a intervenção humana" (Raminelli 1996: 129).

20 Tamandaré, segundo a cosmogonia transcrita por Thevet, teria escapado do dilúvio, refugiando-se no alto de uma palmeira. Seu irmão gêmeo, Aricuté, teria se refugiado no alto de um jenipapeiro.

21 Raminelli (1996: 130) aponta, na crônica jesuítica, outras referências a esses "ídolos": o irmão Pedro Correia descreve, por exemplo, uma "cabaça adornada com cabelos, olhos, boca e nariz" e que, ainda, possuía o "dom da fala".

22 Lévi-Strauss (1967) atenta para a importância, no pensamento ameríndio, da forma dos chocalhos, visto que ela instaura uma dialética entre o conteúdo e o continente. Os chocalhos seriam, na glosa de Lévi-Strauss, portadores de mensagens sobrenaturais, veículos de comunicação, ao lado do tabaco, entre o mundo humano e não-humano.

23 Nimuendaju descreve assim o *mbaraka* dos Apapokuva: "se parece muito com o conhecido chocalho de criança, consistindo de uma abóbora oca com um cabo de madeira que ali, onde perpassa por cima e por baixo da casca, está enfeitado com uma coroa de penas rubro-anis de tucano. Como pedras de chocalho, contém um punhado de pequenas sementes duras (*yvaú*). Estes grãos, como aliás o chocalho todo, têm ares de santidade e amiúde causa desagrado ao médico-feiticeiro quando um estranho metido toma o instrumento na mão, chocalhando com ele sem mais nem menos e fazendo provavelmente ainda uma piada de mau gosto..." (2001: 145).

24 Como apontado no capítulo anterior, entre os grupos tukano e aruak da região do Alto Rio Negro, Robin Wright (1996, 2002) faz menção, ao longo do Oitocentos, a profetas que também convertiam os batismos em rituais de nominação e recebiam presentes devido a essa iniciativa. Stephen Hugh-Jones (2002) sugere, entre os povos tukano, uma continuidade entre a lógica da transmissão dos assim chamados "nomes de espírito", ocorrida durante o jurupari, e a dos nomes cristãos, muito comuns nos dias de hoje.

25 Os Guarani que migraram para a Bolívia hoje dividem-se em dois grupos: os Chiriguanos propriamente ditos, habitantes do piemonte, e os Guarayo, que ocupam uma região entre Santa Cruz de la Sierra e o Pantanal.

notas re 2.indd 74 31/10/2005 03:12:22

26 Com efeito, Combès & Saignes (1991) mostram que, atualmente, as sociedades chiriguano (Guarani) e chané (Aruak) estão profundamente imbricadas, o que explica em parte certas "características aruak" do sistema chiriguano.

27 Uma hipótese semelhante foi lançada por Santos Granero (1993a), que vê na aliança entre o poder religioso e o militar a origem de proto-estados indígenas. Voltarei a essa hipótese nos item seguinte.

28 José Pimenta refere-se à mitologia elaborada a partir da figura de Juan Santos Atahualpa: "A historiografia produzida sobre o líder da grande revolta indígena que abalou a Amazônia peruana no século XVIII apresenta-se como um caleidoscópio de imagens que podem ser interpretadas e manipuladas em função dos interesses de cada parte: criminoso em fuga induzindo os índios, segundo os franciscanos, símbolo da resistência dos povos nativos para o indigenismo, herói da independência para o Peru republicano, precursor da guerrilha armada contra as injustiças para a esquerda radical peruana… Atahualpa faz parte do imaginário peruano, declina-se no plural e serve a várias causas. Além do etnocentrismo da história oficial franciscana, do militantismo indigenista e das aspirações nacionalistas ou revolucionárias, na realidade, sabe-se pouco sobre o personagem. Depois de sua entrada na selva, além dos seus companheiros indígenas, poucos espanhóis cruzaram seu olhar, as testemunhas são raras e as principais fontes são de segunda ou de terceira mão" (2002: 173).

29 Como lembra Philippe Erikson, o Império Inka estrito senso só se desenvolveu no Quatrocentos — "eventuais designações mais antigas dos andinos podem ter sido tardiamente substituídas por 'Inka'" (1992: 252).

30 Campa é o termo genérico atribuído, desde os franciscanos, a grupos da Selva Central como os Matsiguemga, Nomatsiguenga, Ashaninka. Os Amuesha, ou Yanesha, são por vezes denominados Campa. Os Piro, também aruak, não são, de sua parte considerados Campa, visto que não compartilham os laços sóciopolíticos e comerciais com os demais grupos. Estes estariam mais próximos dos grupos pano, tais os Conibo, que eram grandes guerreiros e praticavam antropofagia com cativos de guerra (Renard-Casevitz 1992 e 2002). A autora traduz o termo *kampa* como algo relativo à troca e ao comércio, e *kampararíiti*, como "mestre do comércio". Já Ashaninka, continua ela, seria um termo de auto-designação: *a* = nome inclusivo, *shaninka* = origem dos humanos.

31 Fernando Santos Granero (2000) faz referência, a esse respeito, a *sanrranesho*, o mundo das almas dos assassinos (*sanerr*). Para os Amuesha, acrescenta o autor, ser morto na guerra não representa vantagem alguma; pelo contrário, a vida após a morte passando a ser marcada pelo horror e pelo canibalismo, pela perda da capacidade de viver em harmonia.

notas re 2.indd 75 31/10/2005 03:12:22

32 Cacique-curaca é um termo redundante. Ambos os termos designam chefe, porém em línguas diversas. Curaca tem origem quéchua e cacique, origem aruak (taino).

33 De fato, pouco se sabe sobre a morte do profeta, visto que seu corpo teria desaparecido.

34 Os vários autores referem-se a um "messianismo". Tendo em vista a diferenciação proposta por H. Clastres entre profetismo e messianismo, diferenciação que me parece pouco produtiva, prefiro generalizar o termo "profetismo".

35 Veber reproduz, em sua crítica ao conjunto da literatura sobre o profetismo ashaninka, a crítica de Obeysekere a Sahlins, qual seja, de que a projeção de modelos míticos à realidade vivida, sobretudo às relações estabelecidas com os colonizadores europeus, seja uma invenção do antropólogo que reduz a racionalidade indígena a associações fantasiosas. Para uma revisão deste debate à luz da etnografia parakanã, e sob uma perspectiva diversa à de Veber, ver Fausto (2002b).

36 Note-se que *viracocha* era o nome também de uma divindade andina, titular de um grande culto oferecido no Império Inca, que fora, na época da Conquista, associada aos espanhóis. Podemos notar aqui a apropriação particular do vocabulário andino pelos indígenas da floresta.

37 "Se é difícil saber se a tradição messiânica e milenarista, ainda muito presente hoje em diferentes grupos ashaninka, resulta da época de Atahualpa ou é anterior a esse movimento, o mito do *Inka* se apresentaria, todavia, como um importante fator de coesão pan-étnica ou transcultural, na medida em que ele também está presente entre os índios andinos" (Pimenta 2002: 79).

38 Pimenta, na esteira de Weiss, sinaliza uma forte oposição, na cosmologia ashaninka, entre os espíritos *amachenka*, dentre os quais se encontram os deuses (*tasoretsi*), que têm sua realização máxima na figura de Pawa (o Sol), e os espíritos kamari, espíritos maléficos e patológicos, espectros dos mortos. Outra oposição fundamental na cosmologia ashaninka seria aquela entre Pawa (Sol) e Kashiri (Lua), o último, muitas vezes referido como pai do primeiro (que pode aparecer como de sexo feminino) e como ser canibal, pois que devora os mortos. A escatologia ashaninka supõe que, uma vez devorados por Kashiri, os mortos são entregues a uma estrela e podem ser "resgatados" por Pawa que lhes confere imortalidade e permanência no patamar celestial.

39 O autor critica, com isso, os trabalhos sobretudo de Lathrap que procuravam validar as evidências arqueológicas — no caso, sobre as relações entre o Altiplano e a floresta — a partir da ocorrência, nas narrativas míticas, da figura dos Inka.

notas re 2.indd 76 31/10/2005 03:12:22

40 O autor faz referência aos Yaminawa, cuja mitologia não contém a figura do Inka. Os animais, de sua parte, fazem a vez dessa fonte de agência, são eles os provedores de arte e agência aos humanos. Mas, ao contrário do Inka shipibo ou dos Inkas kaxinawá, eles não são "afins impossíveis", mas "afins ideais". Calavia Saez, com efeito, analisa a transformação dos mitos desses três grupos pano a partir da consideração das diferenças entre os seus sistemas de parentesco e aliança.

41 Não existem mais sacerdotes entre os Amuesha hoje em dia. Santos Granero teve de trabalhar, portanto, com a tradição oral para reconstruir o mundo dos *cornesha* estabelecido no pós-1742. "Dado que as fontes documentais não trazem nenhuma indicação sobre o sistema de relações sociais que se tecia ao redor da produção metalúrgica, usaremos a tradição oral para divisá-lo" (idem: 88). O autor trabalhou com relatos de velhos sob o objetivo de remontar o cenário dos templos e sacerdotes.

42 Santos Granero esclarece que nem todos os sacerdotes eram ferreiros, pois que alguns centros eram distantes das jazidas de ferro.

43 O autor demonstra que apesar da criação de cargos políticos "formais", como "chefes representativos", "presidentes", "representantes" etc., continua a imperar a lógica indígena no que diz respeito à organização sociopolítica e à constituição das lideranças. Ele aponta, por exemplo, como a comunidade de Huacsho foi dissolvida depois de uma disputa entre o chefe e o seu irmão, que o acusava de "abuso de poder". Em suma, mediante as tentativas de criar aglomerados populosos e duráveis, bem como à projeção de chefes supralocais, estoura o faccionalismo e o impulso à fragmentação.

44 Ver, a esse respeito, o estudo de Manuela Carneiro da Cunha (1987b) sobre o profetismo kanela.

45 Jean Pierre Chaumeil (1989) faz referência, entre outros, ao movimento da Santa Cruz, seguidos por grupos como Tikuna e Cocama, como exemplo de "nova religião". No caso, uma ruptura mais radical é exigida: renega-se os laços com o xamanismo e funda-se uma sociedade sob fortes laços de hierarquia, sob uma organização de tipo teocrático.

46 Abreu aponta os diferentes desenvolvimentos da religião do Aleluia entre os Kapon e os Pemon, ambos grupos caribe da Guiana Ocidental. Entre os Kapon, o Aleluia teve continuidade, ao passo que entre os Pemon (Taurepang, por exemplo), foram criados diferentes tipos de cerimonial, como o de São Miguel e do Chochiman (ver Andrello 1999).

47 Como comenta Stela Abreu: "É importante sublinhar que xamãs e chefes não constituíam termos de uma oposição com respeito ao discurso sobre a abundância, que era, antes, ideal comum a ambos. Além disso, aos brancos foi dado partilhar o espaço povoado pelos chefes e xamãs. Na mesma esfe-

notas re 2.indd 77 31/10/2005 03:12:22

ra da abundância, eles disputaram por vezes a posição de mensageiro deste ideal" (Abreu 2004:149). Sobre a relação entre xamanismo e chefia entre os Pemon, ver Thomas (1973) e Santilli (1994).

notas re 2.indd 78 31/10/2005 03:12:22

D'ABBEVILLE, Claude
1614/1975. *História da missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo/ Livraria Itatiaia.

ABREU, Capistrano de
1982. *Capítulos de história colonial* e *Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília.

ABREU, Stela Azevedo de
2004. *Aleluia e o banco de luz: messianismo indígena no norte amazônico*. Campinas, Centro de Memória — Unicamp.

ANDRADE, Lúcia
1985. "Xamanismo e cosmologia assurini" in *Revista de Antropologia* (27-28).

AGOSTINHO, Pedro
1974. *Kwarìp : mito e ritual no Alto Xingu*. São Paulo, Edusp.

ALBERT, Bruce
1985. *Temps du sang, temps des cendres: répresentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Tese de doutorado. Paris, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, mimeo.
2000. "O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza" in Albert, B. & Ramos, A. (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo, Ed. Unesp.

ALLARD, Olivier
2003. « De l'os, de l'ennemi et du divin : réflexions sur quelques pratiques funéraires Tupi-Guarani » in *Journal de la Société des Américanistes* (LXXXIX).

ALMEIDA, Mauro
1999. "Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura em Lévi-Strauss" in *Revista de Antropologia* (42).

ANCHIETA, Pe. José de.
1933. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (*1554-1594*)*. Rio de Janeiro, Civilização brasileira.

notas re 2.indd 79 31/10/2005 03:12:23

ANDRELLO, Geraldo
1999. "Profetas e pregadores: a conversão taurepang à religião do Sétimo Dia" in *Transformando os deuses: os múltiplos sentido da conversão entre os povos indígenas no Brasil*.
ARENDT, Hannah
1983. *Condition de l'homme moderne*. Paris, Calmann-Lévy.
1995. *Qu'est-ce que la politique?* Paris, Seuil.
ÅRHEM, Kaj
1981. *The Makuna social organization: a study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the Northwest Amazon*. Uppsala studies in culturtal anthropology. Estocolmo: Almqvist & Wiksell.
1989. "The Maku, the Makuna and the Guiana system: transformation of social structure in Northern Lowland South America" in *Ethnos* (1/2).
ARISTÓTELES
1991. *A política*. São Paulo, Martins Fontes.
ARVELLO-JIMENEZ, Nelly.
1974. *Relaciones políticas en una sociedad tribal : estudio de los Ye'cuana, indígenas del Amazonas venezoelano*. México, Ediciones Especiales.
BALANDIER, Georges
1967. *Anthropologie politique*. Paris, PUF.
BARBOSA, Gabriel C.
2003. "Redes de relações e intercâmbio de bens" in Gallois, Dominique (org.). *Redes de sociabilidade na região sudeste das Guianas*. São Paulo, NHII/Humanitas, no prelo.
BARBOSA, Gabriel & DIAS LOPES, Paula M.
2003. "Aparai e Wayana" in *Enciclopédia dos povos indígenas*. www.socioambiental.org/pib/epi/aparai.
BARBOSA, Gustavo B.
2002. *A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ.
2005. "A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres" in *Revista de Antropologia* (47/2).
BARCELOS NETO, Aristóteles
2001. "O universo visual dos xamãs wauja (Alto Xingu)" in *Journal de la société des américanistes* (LXXXVII).
2003. *A arte dos sonhos: uma iconografia ameríndia*. Lisboa, Museu Nacional de Etnologia/ Assírio Alvim.
2004. *Apapaatai* : rituais de máscaras no Alto Xingu. Tese de doutorado. São Paulo, USP.
2005. "O chefe e o jaguar : notas etnográficas sobre a cosmopolítica no Alto

notas re 2.indd 80 31/10/2005 03:12:23

Xingu". Ms.
BLANCKAERT, Claude
1985. « Unité et alterité. La parole confisquée » in Blanckaert, Claude (ed.). *Naissance de l'ethnologie ? Anthropologie et missions en Amérique XVI-XVIII siècle*. Paris, Les Éditions di Cerf.
BROWN, Michael
1991. "Beyond resistance: a comparative study of utopian renewal in Amazonia" in *Ethnohistory* (38/4).
BROWN, Michael & FERNANDES, Eduardo
1991. *War of shadows : the struggle for utopia in the Peruvian Amazon*. Berkeley, University of California Press.
1992. "Tribe and state in a frontier mosaic: the Ashaninka of Eastern Peru" in Ferguson, Brian & Whitehead, Neil (eds.). *War in the tribal zone: expanding states and indigenous warfare*. Santa Fe, School of American Research Press.
BUTT, Audrey
1960. "The birth of a religion" in *Journal of Royal Anthropological Institute* (90).
1963. "The shaman's legal role" in *Revista do Museu Paulista* (16). São Paulo, Museu Paulista.
CABALZAR, Aloísio
2000. "Descendência e aliança no espaço tuyuka: a noção de nexo regional no noroeste amazônico" in *Revista de Antropologia* (43/1).
CABALZAR, Flora Dias
1997. *Trocas matrimoniais e relações de qualidade entre os Waiãpi do Amapá*. Dissertação de mestrado. São Paulo, Universidade de São Paulo
CAIUBY NOVAES, Sylvia
1999. "Estruturas elementares de reciprocidade" [Apresentação da tradução de um artigo de Joanna Overing] in *Cadernos de Campo* (10).
CALAVIA SAEZ, Oscar
2000. "O Inca pano: mito, história e modelos etnológicos". *Mana* (6/2).
CARDOSO, Sérgio
1989. *A crítica da antropologia política na obra de Pierre Clastres*. Tese de doutorado. São Paulo, USP.
1995. "Fundações de uma antropologia política (o caminho comparativo na obra de J. W. Lapierre)" in *Revista de Antropologia* (38/1).
CANETTI, Elias
2005. *Massa e poder*. São Paulo, Companhia das Letras.
CARDIM, Fernão.
1980. *Tratados da terra e da gente do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia/Edusp.

notas re 2.indd 81 31/10/2005 03:12:23

CARNEIRO, Robert
1970. "A theory of the origin of the state" in *Science* (169).
CARNEIRO DA CUNHA, Manuela
1978. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo, Hucitec.
1987a. "Etnicidade: da cultura residual, mas irredutível" in *Antropologia do Brasil*. São Paulo, Brasiliense.
1987b. "Lógica do mito e da ação: o movimento messiânico canela de 1963" in *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*". São Paulo, Brasiliense.
1992. "Introdução" in Carneiro da Cunha, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
1996. "Da guerra das relíquias ao V Império: importação e exportação da história do Brasil" in *Novos Estudos Cebrap* (44).
1998. "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução" in *Mana* (4/1), Rio de Janeiro, Contra Capa.
CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
1985. "Vingança e temporalidade: os Tupinambá" in in *Journal de la Société des Américanistes* (LXXI).
CARVALHO Jr., Almir Diniz de
2005. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia indígena*. Tese de doutorado. Campinas, Unicamp.
CARSTEN, Janet & HUGH-JONES, Stephen
1995. "Introduction" in Carsten, Janet & Hugh-Jones, Stephen (eds.). *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge, Cambridge University Press.
CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte
2000. *Les ouvriers d'une vigne stérile : les jésuites et la conversion des indiens au Brésil (*1580-1620*)*. Lisboa-Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkien.
De CERTEAU, Michel
1975. *L'écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard.
CHAUI, Marilena
1999. "O mau encontro" in Novaes, A. (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras.
CHAUMEIL, Jean-Pierre
1983. *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du Nort-Est peruvien*. Paris, Editions de l'école des Hautes Études en Sciences Sociales.
1989. « Chamanisme et phénomènes de résistance dans les basses-terres sud-amérindiennes ». Ms.
1992. « Chamanismes à géométrie variable en Amazonie » in *Diogène* (158).

notas re 2.indd 82 31/10/2005 03:12:23

1997. « Les os, les flûtes, les morts : mémoire et traitement funéraire en Amazonie » in *Journal de la Société des Américanistes* (83).

CIMI (Conselho Indigenista Missionário)

1984. *Confederação dos Tamoios : a união que nasceu do sofrimento*. Petrópolis, Vozes.

CLASTRES, Hélène.

1972. « Les beaux-frères ennemies : a propos du cannibalisme tupinamba » in *Nouvelle Revue de Psychanalyse* (6 — *Destins du cannibalisme*).

1975. *La Terre sans Mal: le prophétisme tupi*. Paris, Seuil.

1985. « Présentation» in D'Évreux, Yves. *Voyage au Nord du Brésil fait en* 1613 *et* 1614. Paris, Payot.

1988. "La religion sans les dieux: les chroniqueurs du XVIe siècle devant les Suavages d'Amérique du Sud » in Schmidt, Francis (ed.). *L'Impensable Polythéisme : études d'historiographie religieuse*. Paris, Éditions des Archives Contemporaines.

CLASTRES, Pierre

1962/2003. "Troca e poder: filosofia da chefia indígena" in *A sociedade contra o Estado*. São Paulo, Cosac Naify.

1963/2003. "Independência e exogamia" in *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac Naify.

1966/2003; "O Arco e o cesto" in *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac Naify.

1967/2003. "De que riem os índios" in *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac Naify.

1969/2003. "Copérnico e os selvagens" in *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*.

1970/2003. "Os profetas na selva" in *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac Naify.

1972/1995. *Crônicas dos índios Guayaki: o que sabem os Ache, caçadores nômades do Paraguai*. São Paulo, Ed. 34.

1972/2003. "Do Um sem o Múltiplo" in *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac Naify.1973a/2003. "Elementos de demografia amerindia" in *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac Naify.

1973b/2003. "O dever da palavra" in *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac Naify.

1973c/2003. "Da tortura nas sociedades primitivas" in *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac Naify.

1974. *La Société contre l'État: recherches d'anthropologie politique*. Paris, Minuit.

notas re 2.indd 83 31/10/2005 03:12:23

1974/1978. "A sociedade contra o Estado" in *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac Naify.
1974/1990. *A fala sagrada. Cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas, Papirus.
2003. "Entrevista com Pierre Clastres para a revista *L´Anti-Mythes* n. 9" in *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac & Naify.
1976a/2004. "A questão do poder nas sociedades primitivas" in *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac Naify.
1976b/2004. "Liberdade, Mau Encontro, Inonimável" in *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*.
1976c/2004. "A economia primitiva" in *Arqueologia da violênca: pesquisas de antropologia política*.
1977a/2004. "Arqueología da violência: a guerra nas sociedades primitivas" in *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*.
1977b/1981. "Infortúnio do guerreiro selvagem" in *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*.
1977c/2004. "O retorno das luzes" in *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*.
1978/2004. "Os marxistas e a sua antropologia" in *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*.
1980. *Recherches d'Anthropologie politique*. Paris, Seuil.
1981/2004. "Mitos e ritos dos índios da América do Sul" in 1972/1995. *Crônicas dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. São Paulo, Ed. 34.
1992. *Mythologie des Indiens Chulupi*. Louvain/Paris, Peeters, v. 98, Bibliotèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses.

COELHO DE SOUZA, Marcela S.
2001. "Virando gente: notas a uma história awetí" in Franchetto, B. & Heckenberger, M. (orgs.) *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro, Ed. da UFRJ.

COHN, Clarice
2001. 'Os vários modelos jê". Ms.

COHN, Clarice & Sztutman, Renato
2003. "O visível e o invisível na guerra ameríndia" in *Sexta-Feira*(7). [Guerra]

COLPRON, Anne-Marie
2005. "Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamãs shipibo-conibo" in *Mana* (11/1).

COMBÈS, Isabelle.

notas re 2.indd 84 31/10/2005 03:12:24

1992. *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*. Paris, PUF.
COMBÉS, Isabelle & SAIGNES, Thierry
1991. *Alter Ego. Naissance de l'identité chiriguano*, París: EHESS/Cahiers de l'Homme.
COSTA, Luis Antônio Lino da Silva
2000. *Modelos do presente, narrativas do passado: por uma antropologia histórica nas Guianas* (1596-2000). Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ.
DENEVAN, William (org.)
1992. *The native population of Americas in* 1492. Madison, University of Madison.
DELEUZE, Gilles
1998. *Diálogos* (Com Claire Parnet). São Paulo, Escuta.
DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix
1980. *Mille plateaux*. Paris, Les Éditions de Minuit.
1991. *O que é a filosofia?* São Paulo, Ed. 34.
DESCOLA, Philippe
1988. "La chefferie amérindienne dans l´anthropologie politique" in *Revue Française de Science Politique* (38).
1992. «Societies of nature and the nature of society» in KUPER, Adam (ed.). *Conceptualizing society*. Londres, Routledge.
1993. *Les lances du crépuscule: relations jivaros, Haute-Amazonie*. Paris, Plon.
1998. "Razão e sentimento: a relação com o animal na Amazônia" in *Mana* (4/1). Rio de Janeiro, Contra Capa.
2001. « Par-delà la nature et la culture » in *Le débat* (114).
2003. "As afinidades seletivas : aliança, guerra e predação no complexo jivaro" in Sexta-Feira (7) [Guerra]. São Paulo, Ed. 34.
2004. « Las cosmologias indígenas de la Amazonia » in Surrallés, Alexandre & Garcia Hierro, P. (dirs.). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague, IWGIA.
DESCOLA, Pierre & LORY, Jean-Luc
1982. « Les guerriers de l'invisible : sociologie comparative de l'agression chamanique en Papouasie Nouvelle Guinée (Baruya) et en Haute-Amazonie (Achuar) in *L'ethnographie* (87-88 (2-3).
DETIENNE, Marcel.
2000. *Comparer l'incomparable*. Paris, Seuil.
DIAS Jr., Carlos M.
2000. *Próximos e distantes: estudo de um processo de descentralização e (re)construção de relações sociais na região Sudeste das Guianas*. Dissertação

notas re 2.indd 85 31/10/2005 03:12:24

de mestrado. São Paulo, USP.
2003. "Unidades sociais e padrões de relações: fusão e fissão entre os Waiwai no Jatapuzinho" in *Estudios Latinoamericanos* (23).

DO PATEO, Rogério
2005. "Guerra e devoração" in Gallois, Dominique (org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo, NHII/Associação Editorial Humanitas.

DUMONT, Louis
1995. *Homo hierarcus: o sistema de castas de suas implicações*. São Paulo, Edusp.

EISENBERG, José
2000. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte, UFMG.

ELLIOT, T. S.
2004. *Poesia completa*. Tradução, introdução e notas de Ivan Junqueira. São Paulo, Ed. Arx;

ERIKSON, Philippe
1986. « Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la beliqueuse quête de soi » in Journal de la Société des Américanistes (LXXII).
1992. "Uma singular pluralidade: a etno-história pano" in Carneiro da Cunha, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
2004. « Bières, masques et tatouages chez les Matis de l'Amazonie brésilienne » in Erikson, Philippe (org.). *La pirogue ivre : bières traditionelles en Amazonie*. Saint-Nicolas-de-Port, Musée Français de la Brasserie.
1916/1929. *Viagem ao Norte do Brasil*. Rio de Janeiro, Livraria Leite Ribeiro. [Organização e notas de Ferdinand Dennis]
1916/1985. *Voyage au Nord du Brésil fait en* 1613 *et* 1614. Paris, Payot. [Organização e notas de Hélène Clastres]

FARAGE, Nádia
1991. *As muralhas do sertão: os povos indígenas no rio Branco e a colonização.* Rio de Janeiro, Paz e Terra.

FAUSTO, Carlos
1992. "Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico". In CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
1995. "De primos e sobrinhas: terminologia e aliança entre os Parakanã (Tupi) do Pará" in Viveiros de Castro, E. (org.). *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro, UFRJ.
2000. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

notas re 2.indd 86 31/10/2005 03:12:24

2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Edusp.
2002a. "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia" in *Mana* 8 (2).
2002b. "The bonnes affair: indigenous knowledge practices in contact situation seen from na Amazonian case" in *Man* (8/4).
2003. "Masks, trophies and spirits: making invisible relations visible". Ms.
2004. "A blend of blood and tabaco: shaman and jaguar among the Parakanã of Eastern Amazonia" in Whitehead, Neil & Wrighr, Robin (orgs.). *Darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonian*. Chapel Hill, NC.
2005. "Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani do Paraguai". Ms.

FERNANDES, Florestan.
1948/1989. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo, Hucitec.
1952/1970. *A função da guerra entre os Tupinambá*. São Paulo, Edusp.
1975. *Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis, Vozes.

FOUCAULT, Michel
1988. *A história da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro, Graal.
1992. "Deux essais sur le sujet et le pouvoir" in Dreyfus, Hubert & Rabinow, Paul. *Michel Foucault: un parcours philosophique au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*. Paris, Gallimard.

FRANCHETTO, Bruna
2000. « Rencontres rituelles dans le Haut-Xingu : la parole du chef » in Monod Bequelin, Aurore & Erikson, Philippe. *Les rituels du dialogue*. Nanterre, Société d'Ethnologie.
2001. "Línguas e histórias no Alto Xingu" in Franchetto, B. & Heckenberger, M. (orgs.) *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro, Ed. da UFRJ.

GALLOIS, Dominique T.
1985. "O pajé waiãpi e seus espelhos" in *Revista de Antropologia* (27-28), São Paulo, USP.
1986. *Migração, guerra e comércio: os Waiãpi*, São Paulo, FFLCH-USP, Série Antropologia.
1988. *O movimento na cosmologia waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese de doutorado, São Paulo, FFLCH-USP.
1989. "O discurso wajãpi sobre o ouro: um profetismo moderno" in *Revista de Antropologia* (30/31/32).
1991. "Relatório da visita dos Waiãpi do Amapari às aldeias do médio Oiapoque (Camopi, julho de 1991)". Ms.

notas re 2.indd 87 31/10/2005 03:12:25

1994. *Mairi revisitada: a reintegração da fortaleza de Macapá na tradição oral dos Wajãpi*. São Paulo, NHII/USP.
1996. "Xamanismo waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação *i-paie*" in Langdon, Jean (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis, Ed.da UFSC.
2000. "Nossas falas duras: discurso político e auto-representação wajãpi" in Albert, Bruce & Ramos, Alcida (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo, IRD/Editora da Unesp.
2001. "Essa incansável tradução: entrevista com Dominique Gallois", por Evelyn Schuler, Florencia Ferrari, Renato Sztutman e Valéria Macedo" in *Sexta-Feira* (6) [Utopia].
2005. "Os Wajãpi frente à sua 'cultura'". Ms.

GELL, Alfred
1992. *The anthropology of time: cultural constructions of temporal maps and images*. Oxford, Berg.
1993. *Wrapping in images: tattooing in Polynesia*. Oxford, Claredon Press.
1998. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford, Clarendon Press.
1999. "Strathernograms" in *The art of anthropology: essays and diagrams by Alfred Gell*. London, Athlone.

GINZBURG, Carlo
1991. *História noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo, Companhia das Letras.

GODELIER, Maurice
1982. *La production des grands hommes: pouvoir et domination masculine chez le Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris, Flammarion.
1991. "An unfinished attempt at reconstructing the social processes which may have prompted the transformation of great-men societies into big-men societies" in Godelier, M. & Strathern, M. (eds.). *Big men and Great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press.

GOLDMAN, Márcio
1999. "Lévi-Strauss e os sentidos da história" in *Revista de Antropologia* (42). São Paulo, USP.
2001. "Segmentaridades e movimentos negros nas eleições de Ilhéus" in *Mana* (7/2). Rio de Janeiro, Contra Capa.

GOULART, Jean Pierre
2000. « La parole et le livre dans la configuration religieuse d'Amazone : chamanisme et messianisme chez les tikuna » in Aigle, Denise ; Perrière, Benédicte & Chaumeil, Jean-Pierre (eds.). *La politique des esprits*. Nanterre, Société d'Ethnologie.

notas re 2.indd 88 31/10/2005 03:12:25

GOW, Peter
s/d. "Asleep, drunk, hallucinating: altering bodily state through consumption in eastern Peru". Ms.
GREGORY, Christopher
1982. *Gifts and commodities*. London, Academic.
GRENAND, Pierre
1982. *Ansi parlaient nos ancêtres: essai d'ethnohistoire waiãpi*. Paris, ORSTOM.
GRUPIONI, Denise Fajardo
2005a. "Tempo e espaço na Guiana indígena" in Gallois, Dominique (org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo, NHII/Associação Editorial Humanitas.
2005b. "Espaço e tempo no sistema de relações tarëno". in Gallois, Dominique (org.) *Sociedades indígenas e suas fronteiras na região sudeste das Guianas*. São Paulo, NHII/Humanitas.
GRUZINSKI, Serge
1985. *Les hommes-dieux du Mexique: pouvoir indien et société coloniale XVIe — XVIIIe siècles*. Paris, Editions des Archives Contemporaines.
1999. « O renascimento ameríndio » in Novaes, A. (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras.
2003. *A colonização do imaginário*. São Paulo, Companhia das Letras.
HARRISON, Simon
1991. "The symbolic construciton of aggression and war in a Sepik river society" in *Man* (24).
HECKENBERGER, Michael
1999. "O enigma das grandes cidades: corpo privado e Estado na Amazônia" in Novas, A. (org.) *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras.
2001a. "Estrutura, história e transformação da cultura xinguana na *longue durée*, 1000-2000 d.C." in Franchetto, B. & Heckenberger, M. (orgs.) *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro, Ed. da UFRJ.
2001b. "Epidemias, índios bravos e brancos: contato cultural e etnogênese no Alto Xingu" in Franchetto, B. & Heckenberger, M. (orgs.) *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro, Ed. da UFRJ.
HECKENBERGER, Michael; NEVES, Eduardo & PETERSEN, James
1998. "De onde surgem os modelos? As origins e expansões Tupi da Amazônia" in *Revista de Antropologia* (41/1).
HILL, Jonathan & Santos Granero, Fernando (eds.)
2002. *Comparative arawakan histories: rethinking language family and culture área in Amazonia*. Chicago, University of Illinois Press

notas re 2.indd 89 31/10/2005 03:12:25

HOUSEMAN, Michael

1998. "Quelques configurations relationelles de la douleur" in Héritier, F. (ed.) *De la violence II*. Paris, Odile Jacob.

2004. "O vermelho e o negro: um experimento para pensar o ritual" in *Mana* (9/2).

HOUSEMAN, M. & SEVERI, C.

1994. *Naven ou le donner à voir: essai d'interprétation de l'action rituelle*. Paris, Eds. MSH/CNRS.

HOWARD, Catherine

1993. "Pawana: a farsa dos visitantes entre os Waiwai da Amazônia" in Viveiros de Castro, Eduardo & Carneiro da Cunha, Manuela. (orgs.). *Amazônia: etnologia e história*. São Paulo, NHII/Fapesp.

2001. *Wrought identities: the Waiwai expeditions in search of the "unseen tribes" of Northern Amazonia*. PhD thesis. Chicago, University of Chicago.

HUGH-JONES, Christine

1979. *From the milk river: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.

HUGH-JONES, Stephen

1979. *The palm and the pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.

1988. "The gun and the bow: myhts of white men and indians" in *L´homme* (106-107).

1993. "Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of Tukanoan social organization" in *L´homme* (126-128).

1994. "Shamans, profets, priests, and pastors" in Thomas, Nicholas & Humphrey, Caroline (eds.). *Shamanism, history & the state*. Michigan, University of Michigan Press.

1995. "Inside-out and back-to-front: the androgynous house in the North West Amazonia" in Carsten, Janet & Hugh-Jones, Stephen (eds.). *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge, Cambridge University Press.

2003. "Etnias do rio Uaupés: Rituais" in *Enciclopédia dos povos indígenas*. www.socioambiental.org/pib/epi/uaupés/ritual.

ISA

2001. "Palavras indígenas" in Ricardo, Carlos Alberto (org.) *Povos indigenas no Brasil (1996-200)*. São Paulo, Instituto Socioambiental.

KRACKE, Waud

1978. *Force and persuasion: leadership in an Amazonian society*. Chicago, The University of Chicago Press.

1992. "He who dreams: the nocturnal source of transforming power in Kagwahiv shamanism" in Langdon, Jean & Baer, Gehard (eds.). *Portals*

notas re 2.indd 90 31/10/2005 03:12:25

of power: shamanism in South America. Albuquerque, University of New México Press.

LADEIRA, Maria Inês

2001. Espaço geográfico Guarani Mbyá: significado , constituição e uso. Tese de doutorado em Geografia Humana. São Paulo, USP.

LANNA, Marcos

2004. "As sociedades contra o Estado existem? Reciprocidade e poder em Pierre Clastres". Ms.

LANGDON, Jean

1994. "Poder y autoridad em el proceso politico siona: ascenso y ocaso del cacique-curaca". in *Informes Antropológicos* (7). Santa Fé de Bogotá, Instituto Colombiano de Antropologia — Colcultura.

LANGDON, Jean & BAER, Gerhard (eds.)

1992. *Portals of power: shamanism in South America*. Albuquerque, University of New México Press.

LATOUR, Bruno

1994. *Jamais fomos modernos*. São Paulo, Ed. 34.

1997. "On actor-network theory: a few clarifications". Ms.

2001. *A Esperança de Pandora*. Florianópolis, UFSC.

2004a. "Which cosmos for which cosmopolitics? Comments on Ulrich Beck's peace proposal". Paper for common knowledge special issue of War and Peace. Ms.

2004b. « Por uma antropologia do centro: entrevista a Stelio Marras e Renato Sztutman » in *Mana* (10/2).

LAZARATTO, Maurizio

1999. "Postface. Gabriel Tarde: un vitalisme politique" in *Monadologie et sociologie. Oeuvres de Gabriel Tarde I*. Paris, Institute Synthélabo.

LEFORT, Claude

1987. "L´oeuvre de Pierre Clastres". in Abensour, Miguel (dir.). *Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris, Seuil.

LÉRY, Jean de

1578/1994. *Histoire d'un voyage faict en la terre du Bresil*. Texte établi, présenté et annoté par Frank Lestringant. Paris, Livre de Poche.

LESTRINGANT, Jacques.

1991. *L'atelier du cosmographe ou l'image du monde à la Renaissance*. Paris, Albin Michel.

1994. « Léry ou le rire de l'indien » in Léry, Jean. In *Histoire d'un voyage faict en la terre du Bresil*. Texte établi, présenté et annoté par Frank Lestringant. Paris, Livre de Poche.

1997. « Introduction à *Les singularités de la France Antartique* » in Thevet,

notas re 2.indd 91 31/10/2005 03:12:25

André. « Introduction à *Les singularités de la France Antartique* ». Paris, Éditions Chandeigne.
1999. « À espera do outro » in Novaes, A. (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras.
LÉVI-STRAUSS, Claude
1944. "Reciprocity and hierarchy" in *American Anthropologist (46)*.
1955. *Tristes Tropiques*. Paris, Plon.
1967. *Du miel aux cendres. Mythologiques II*. Paris, Plon.
1976. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Universitário.
1982. *As estruturas elementares do parentesco*. São Paulo, Vozes.
1987. *O totemismo hoje*. Lisboa, Edições 70.
1989. *O pensamento selvagem*, Papirus, Campinas.
1991. *O cru e o cozido. Mitológicas I*. São Paulo, Brasiliense.
1993. *História de lince*. São Paulo, Companhia das Letras
1999. "História e etnologia"in *Textos didáticos*. IFICH/UNICAMP.
1994. "Sur Jean de Léry: entretien avec Dominique-Antoine Grisoni" in Léry, Jean. *Histoire d'une Voyage faict en la Terre du Brésil*. Paris, Le Livre de Poche.
LIMA, Tânia
1995. A parte do cauim: etnografia juruna. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ.
1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi" in Mana (2/2).
1999. "Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna" in *RBCS* (14).
2005. "Um história do dois, do uno e do terceiro". Ms.
LIMA, Tânia & Goldman, Márcio
1998. "Como se faz um grande divisor" in *Sexta-Feira*(3). [Fronteira]
2001. "Pierre Clastres, etnólogo da América" in *Sexta-Feira*(6) [Utopia]. São Paulo, Ed. 34.
MAIZZA, Fabiana
2004. « L'ennemie dans la tête: ou pourquoi les Tupinamba se rasaient-ils la tête ? ». M. Mémoire de DEA. Nanterre, Paris X.
MARRAS, Stelio
1999. "Corpo, cosmologia e subjetividade" in *Sexta-Feira* (4) [Corpo].
2005. *Fronteiras da natureza: biotecnologia sob exame antropológico*. I Relatório de pesquisa para Fapesp. Ms.
MAYBURY-LEWIS, David
1984. *A sociedade xavante*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
MELATTI, Júlio Cezar

notas re 2.indd 92 31/10/2005 03:12:26

Web. www.paginadomelatti.com.br

MELIÁ, Bartolomeu

1988. *El guarani conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. Asunción, Universidad Católica.

MENEZES BASTOS, Rafael

2001: "Ritual, história e política no Alto Xingu: observações a partir dos Kamayurá e do estudo da festa da jaguatirica (*jawari*)" in Franchetto, B. & Heckenberger, M. (orgs.) *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro, Ed. da UFRJ.

MENGET, Patrick.

1985. « Notes sur l'ethnographie jésuite de l'Amazonie portugaise (1653-1759) » in Blanckaert, Claude (ed.). *La naissance de l'anthropologie ?* Paris, 1985.

1993a. "Les frontières de la chefferie: remarques sur le système politique du haut Xingu (Brésil)" in *L´homme* (126-8).

1993b. « Notas sobre as cabeças munduruku » in Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M. (orgs.). *Amazônia: história e etnologia*. São Paulo, NHII/Fapesp.

1996. « De l'usage des trophées en Amérique du Sud — esquisse d'une comparation entre les pratiques nivacle (Paraguay) et munduruku (Brésil) » in *Systèmes de pensée en Afrique noire* (14) [Destins de meurtrieurs] .

1999a. « Entre memória e história » in Novaes, A. (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras.

1999b. "A política do espírito" in Novaes, A. (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras.

2003. "Ikpeng" in *Enciclopédia dos povos indígenas*. www.socioambiental.org/pib/epi/ikpeng

MÉTRAUX, Alfred.

1927. *Migrations historiques des Tupi-Guarani*. Paris, Librairie Orientale et Américaine.

1928/1979. A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos Tupi-Guaranis. São Paulo, Companhia Editora Nacional, Editora da Universidade de São Paulo.

1967. "L'anthropophagie rituelle des Tupinambá" in *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris, Gallimard.

MEUNIER, Jacques

1999. "Itinerários de uma criança normanda" in Novaes, A. (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras.

MONTARDO, Deise

2003. "O fazer-se de um belo guerreiro: : música e dança no jeroky guarani"

notas re 2.indd 93 31/10/2005 03:12:26

in Sexta-Feira (7). [Guerra]
MONTEIRO, John
1992. "Os Guarani e a história do Brasil meridional, séculos XVI-XVII" in Carneiro da Cunha, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
1994. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo, Companhia das Letras.
1999a. "Armas e armadilhas: história e resistência dos índios" in Novaes, A. (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras.
1999b. "The crisis and transformations of invaded societies: coastal Brazil in the Sixteenth Century" in Salomon, Frank & Schwartz, Stuart (eds.). *The Cambridge History of the Natives Peoples of the Americas. South America*, vol. 3. Cambridge, Cambridge University Press.
2001. *Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese de livre-docência. Campinas, Unicamp.
MONTERO, Paula
2001. "Utopias jesuítas na América" in *Sexta-Feira* (6) [Utopia].
MONTES, Maria Lúcia
2000. "Fragmentos de uma entrevista jamais realizada" in *Sexta-Feira* (5). [Tempo]
2001. "Relatório da pesquisa para o filme Ouro de Tolo". Ms.
MÜLLER, Regina Polo
1990. *Os Assurini do Xingu: história e arte*. Campinas, Editora da Unicamp.
NEVES, Eduardo
1998. *Paths in dark waters: archeology as indigenous history in Northwest Amazonia*. Tese de doutorado. Indiana University.
NIMUENDAJU, Curt Unkel
1987. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo, Hucitec/Edusp.
2001. "Nimongaraí" in *Mana* (7/2).
NÓBREGA, Pe. Manuel.
1955. *Cartas do Brasil e mais escritos*. Introdução e notas históricas e críticas de Serafim Leite. Coimbra, Universidade de Coimbra.
NOELLI, Francisco da Silva
1996. "As hipóteses sobre o centro de origem e as rotas de expansão dos Tupi" in *Revista de Antropologia* (39/2).
OVERING, Joanna
s/d. "Styles of manhood: an amazonian contrast in tranquility and violence". Mimeo.
1975. *The Piaroa: a people of the Orenoco basin*. Oxford, Claredon Press.

notas re 2.indd 94 31/10/2005 03:12:26

1983. "Elementary structures of reciprocity: a comparative note on guianese, central-brazilian and north-west amazon social political-thought" in *Anthropologica* (59/62). Caracas, Fundación La Salle.

1984. "Dualism as expression of danger" in Kesinger, K. (org.) *Marriage practices in lowland south american societies*. Urbana, University of Illinois Press.

1987. "Personal authonomy and the domestication of self in piaroa society" in JAHODA, G. & LEWIS, I.M. (orgs.) — *Acquiring culture: cross cultural studies in child development*. London, Croom Helm.

1994. "O xamã como construtor de mundos: Nelson Goodman na Amazônia" in *Idéias (1/2)*. Campinas, Unicamp.

1995. "O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões", in *Mana* (1/1).

2000. "Introduction" in Overing, J. & Passes, A (eds.). *The anthropology of love and anger*: *the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London, Routledge.

PÉCORA, Alcir

1999. « Cartas à segunda escolástica » in Novaes, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras.

PEGGION, Edmundo

2003. "Alianças e facções : a organização política dos Kagwahiva da Amazônia" in *Estudios Latinoamericanos* (23).

PERRONE-MOISÉS, Beatriz

1992. "Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)" in Carneiro da Cunha, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.

1996. *Relações preciosas: franceses e ameríndios no século XVII*. Tese de doutorado. São Paulo, USP.

2000. "A vida nas aldeias dos Tupi da costa" in *Oceanos* (42).

2003. "Verdadeiros contrários: guerras contra o gentio no Brasil colonial" in *Sexta-Feira*(7). São Paulo, Ed. 34.

PIMENTA, José

2002. *"Índio é todo igual": a construção ashaninka da história e da política interétnica*. Tese de doutorado. Brasília, UnB.

PISSOLATO, Elizabeth

2004. "Mobilidade, pessoa e vida breve: revisitando o tema da terra sem mal a partir de uma etnografia atual entre grupos mbya no sudeste do Brasil" in *Estudios latinoamericanos* (24).

POMPA, Cristina

1998."A construção do fim do mundo: para uma releitura dos movimentos

notas re 2.indd 95 31/10/2005 03:12:26

sócio-religiosos do Brasil 'rústico'" in *Revista de Antropologia* (41/1).
2003. *Religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial*.
2004. "Leituras do 'fanatismo religioso' no sertão brasileiro" in Novos Estudos Cebrap Cebrap (69). São Paulo, Cebrap.

PORRO, Antônio
1992. "História indígena do Alto e Médio Amazonas: séculos XVI a XVIII" in Carneiro da Cunha, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
1996. *O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica*. Petrópolis, Vozes/São Paulo, Edusp.

PUNTONI, Pedro
1996. "Confederação dos Tamoios: Gonçalves Magalhães e a historiografia do Império" in *Novos Estudos Cebrap* (45).

RAMINELLI, Ronald
1996. Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro, Zahar — São Paulo, Edusp.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo
1971. *Amazonian cosmos: the sexual and religious symbolism of the tukano indians*. Chicago, Chicago University Press.
1973. *Desana: le symbolisme universel des indiens tukano du Vaupés*. Paris, Gallimard.
1975. *The shaman and the jaguar: a study of narcotic drugs among the indians of Colombia*. Philadelphia, Temple University Press.
1978. "Desana animal categories, food restriction and the concept of color energies" in *Jornal of Latin American Lore* (4/2).

RENARD-CASEVITZ, France-Marie
1992. « História campa, memória ashaninka » in Carneiro da Cunha, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
2002. « Social forms and regressive history : from the Campa cluster to the Mojos and from the Mojos to the landscaping terrace-builders of the bolivian savanna" in Hill, Jonathan & Santos-Granero, Fernando (eds.) *Comparative arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Chicago, University of Illinois Press.

RICHIR, Marc
1987. "Quelques reflexions épistémologiques preliminaries sur le concept e sociètés contre l'État" in Abensour, Miguel (dir.). *Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris, Seuil.

RILKE, Rainer Maria [CAMPOS, Augusto de]
2001. *Coisas e anjos de Rilke*. São Paulo, Perspectiva.

notas re 2.indd 96 31/10/2005 03:12:27

RIVIÈRE, Peter

1984. *Individual and society in Guiana*, Cambridge, Cambridge University Press.

2001a. "A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas" in *Mana* (7/1), Rio de Janeiro, Contra Capa.

RODGERS, David

2002. "A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação ikpeng" in *Mana* (8/2).

ROOSEVELT, Anna C.

1993. "The rise and fall of the Amazon chiefdoms" in *L´homme* (126-8), 1993.

SAIGNES, Thierry.

1990. *Ava y Karai. Ensayos sobre la historia chiriguano (siglos XVI-XX)*, La Paz: HISBOL.

SANTILLI, Paulo

1994. *Fronteiras da República: história e política entre os Macuxi no vale do Rio Branco*. São Paulo, NHII/Fapesp.

SANTOS GRANERO, Fernando

1986. "Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America" in *Man* (21/4).

1991. *The power of love: the moral use of knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*. Londres, The Athlone Press.

1993a. "From prisioner of the group to darling of the gods: an approach to the issue of power in Lowland Sothmamerica" in *L´homme* (126-8).

1993b. "Templos e ferrarias: utopia e reinvenção cultural no oriente peruano" in VIVEIROS DE CASTRO, E. & CARNEIRO DA CUNHA, M. *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, NHII/FAPESP.

2000. "The Sisyphus syndrome, or the struggle for conviviality in native Amazonia" in Overing, Joanna & Passes, Allan (eds.). *Anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London, Routledge.

2002. "The arawakan matrix: ethos, language and history in Native South-America"

in Hill, Jonathan & Santos Granero, Fernando. *Comparative arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Chicago, University of Illinois Press.

SAHLINS, Marshall

1963. "Poor man, rich man, big-man, chief: political types in Melanesia and Polynesia" in *Comparative studies in society and history — an International Quaterly, vol. V*.

notas re 2.indd 97 31/10/2005 03:12:27

1972. *Stone age economics*. Chicago, Aldine-Atherton.
1976. *Culture and practical reason*. Chicago, University of Chicago Press.
1990. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
1995. *How natives think: about Capitain Cook, for example*. Chicago, University of Chicago Press.

SALVADOR, Frei Vicente
1918. *História do Brasil*. [Nova edição revista por Capistrano de Abreu]. São Paulo e Rio de Janeiro, Weizflog Irmãos.

SEEGER, Anthony
1981. "Substância física e saber: dualismo na liderança suyá" in *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro, Ed. Campos.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
1987. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas" in Oliveira, João Pacheco. *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, Marco Zero/Editora da UFRJ, Rio de Janeiro.

SCHADEN, Egon
1974. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo Epu-Edusp

SCHWARCZ, Lilia
2005. "Questões de fronteira: sobre uma antropologia da história" in *Novos Estudos Cebrap* (72).

SERVICE, Elman
1975. *The origins of State and civilization*.

SEVERI, Carlo
2000. "Cosmologia, crise e paradoxo: da imagem de homens e mulheres brancos na tradição xamanística kuna" in *Mana* 6(1).
2002. "Memory, reflexivity and belief: reflections on the ritual use of language" in *Social anthropology* (10/1).
2003. "Warburg anthropologue ou le déchiffrement d'une utopie" in *L'homme* (165).
2004. "Capturing imagination: a cognitive approach to cultural complexity". Ms.

SILVA, Márcio Ferreira da
2000. "Perspectivas do tempo" in *Sexta-Feira*(5). São Paulo, Hedra.

SIMONDON, Gilbert
1964. *L´individu et sa genèse physico-biologique: l´individuation à la lumiére des notions de forme et d´information*. Paris, PUF.
1989. *L'individuation psychique et collective : à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*. Paris, Aubier.

SOARES DE SOUZA, Gabriel
1587/1987. *Tratado descritivo do Brasil em* 1587. Edição comentada por Francisco Adolfo de Varnhagen. Rio de Janeiro, Companhia Editora

notas re 2.indd 98 31/10/2005 03:12:27

Nacional.
STADEN, Hans
1557/1979. *Nus, feroces et anthropophages*. Paris, Éditions de la Métailié.
1557/1999. *Hans Staden*. Rio de Janeiro, Dantes.
STERPIN, Adriana
1993. "La chasse aux scalps chez les Nivacles du Gran Chaco" in *Journal de la Société des Américanistes* (LXXIX).
STRATHERN, Andrew
1971. *The rope of Moka; big men and ceremonial exchange in Mount Hagen*. Cambridge, Cambridge University Press.
STRATHERN, Marilyn
1988. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
1991. "One man and many men" in Godelier, M. & Strathern, M. (eds.). *Big men and Great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press.
1999. *Property, substance and effect: essays on people and things*. London, The Athlone Press.
SZTUTMAN, Renato
2000. *Caxiri, a celebração da alteridade: ritual e comunicação na Amazônia indígena*. Dissertação de mestrado. São Paulo, USP.
2002. "O agente e seu revés: um problema para a teoria antropológica". Ms.
2003. "Comunicações alteradas: festa e xamanismo na Guiana oriental" in *Campos* (4).
2004. "Kawewi pepike: les cauinages anthrophages des anciens Tupi-Guarani" in Erikson, Philippe (org.). *La pirogue ivre : bières traditionelles en Amazonie*. Saint-Nicolas-de-Port, Musée Français de la Brasserie.
2005. "Sobre a ação xamânica" in *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo, NHII/Associação Editorial Humanitas.
TARDE, Gabriel
1999. *Monadologie et sociologie. Oeuvres de Gabriel Tarde I*. Paris, Institute Synthélabo.
TAYLOR, Anne-Christine
1985. « L'art de la reduction : la guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture Jivaro » in *Journal de la Société des Américanistes* (LXXI).
1992. "História pós-colombiana da alta Amazônia" in Carneiro da Cunha, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
1993. « Remembering to forget : jivaroan ideas of identity and morality » in

notas re 2.indd 99 31/10/2005 03:12:27

Man (28/4).

2001. "Wives, pets and affines: marriage among the Jivaro" in Rival, Laura & Whitehead, Neil (eds.). *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford, Oxford University Press.

2003. "Les masques de la mémoire: essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro" in *L'homme* (165).

TEIXEIRA MONTEIRO, Duglas

1974. *Os errantes do novo século*. São Paulo, Duas Cidades.

THEVET, André.

1557/1997. *Les singularités de la France Antartique*. Paris, Éditions Chandeigne.

1575/1953. *Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVIe siècle : Le Brésil et les brésiliens*. Paris, PUF.

THOMAS, David

1976. "El movimiento religioso de San Miguel entre los Pemon" in *Antropologica* (43).

THOMAS, Keith

1991. *Religion and the decline of magic*. Londres, Penguin.

THOMAS, Nicholas & HUMPHREY, Caroline

1996. "Introduction" in Thomas, N. & Humphrey (eds.). *Shamanism, history & the state*. Michigan, University of Michigan Press.

TODOROV, Tzvetan

1982. *La conquête de l'Amérique: la question de l'autre*. Paris, Seuil.

VAINFAS, Ronaldo

1995. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo, Companhia das Letras.

VAINFAS, Ronaldo & SOUZA, Juliana B. Almeida

1999. "Nossa senhora, o fumo e a dança" in Novaes, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Funarte/Companhia das Letras.

VAN VELTHEM, Lúcia

2003. *O belo é a fera: estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa, Assírio & Alvim.

VASCONCELOS, Simão

1633/1977. *Crônica da Companhia de Jesus*. Petrópolis, Vozes.

VEBER, Hanne

2003. "The production of a 'black hole' in western amazonian ethnography" in *Current Anthropology* (44/2).

VIDAL, Silvia

2002. "Secret religious cults and political leadership: multiethnic

notas re 2.indd 100 31/10/2005 03:12:28

confederacies from Northwest Amazonia" in Hill, Jonathan & Santos Granero, Fernando. *Comparative arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Chicago, University of Illinois Press.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1977. *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalaptí*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro, Museu Nacional, mimeo.

1985a. "Propostas para um segundo encontro Tupi" in *Revista de Antropologia* (27/28).

1985b. "Sociedades minimalistas: a propósito de um livro de Peter Rivière" in *Anuário Antropológico* 1985, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Zahar/Anpocs.

1992/2002. "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem" in *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.

1992. *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an amazonian society*. Chicago, Chicago University Press.

1993/2002. "O problema da afinidade na Amazônia" in *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.

1993. "Histórias ameríndias" in *Novos Estudos Cebrap* (39).

1996. "Comentários ao artigo de Francisco Noelli" in *Revista de Antropologia* (39/2).

1996a/2002. "A imanência do inimigo" in *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naïf.

1996b/2002. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena" in *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.

1998. "Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere". Mimeo.

1999a. "Etnologia indígena" in Miceli, Sérgio (org.). *O que ler na Ciência Social Brasileira (*1970-1995*) — Antropologia*. São Paulo, Sumaré/Anpocs/Capes.

1999b. "Entrevista com o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro", por Renato Sztutman, Silvana Nascimento e Stelio Marras" in *Sexta-Feira* (4). [Corpo]

2000/2002. "Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo do parentesco" in *Ilha* (1). Florianópolis, UFSC.

2001. "A propriedade do conceito". Ms.

2002a. "O nativo relativo" in *Mana* (8/1). Rio de Janeiro, Contra Capa.

2002b. "Xamanismo e sacrifício" in *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify.

s/d. "Ensaio sobre o dado". Ms.

notas re 2.indd 101 31/10/2005 03:12:28

2004. "Entrevista com Jean-Christophe Royoux, em 8/8/2004" in Ohanian, Melik & Royoux, Jean-Christophe. *Cosmograms* Kristale Company.
2005. "On Tukanoan onomastics: four remarks and a diagram". Ms.

WAGLEY, Charles & GALVÃO, Eduardo
1961. *Os índios Tenetehara: uma cultura em transição*. Rio de Janeiro, MEC.

WAGNER, Roy
1981. *The invention of culture*. Chicago, University of Chicago Press.
1991. "The fractal person" in Godelier, M. & Strathern, M. (eds.). *Big men and Great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press.

WEISS, Gerald
1975. *Campa Cosmology: the world of the forest tribe in South America*. American Museum of Natural History.

WITTGENSTEIN, Ludwig
1956. *Remarks on the foundations of mathematics*. Editado por G.H. von Wright, R. Rhees e G.E.M. Anscombe. Cambridge, The MIT Press.

WHITEHEAD, Neil
1990. 'The snake warriors: sons of the Tiger's teeth: a descriptive analysis of Carib warefare; 1500-1820. in Haas, J. (org.) *The anthropology of war*. Cambridge, Cambridge University Press.
1992."Tribes make States and States make tribes" in Ferguson, Brian & Whitehead, Neil (eds.). *War in the tribal zone: expanding states and indigenous warfare*. Santa Fe, School of American Research Press.
2000. "Hans Staden and the cultural politics of cannibalism" in *Hispanic American Historical Review* (80/4). Duke University Press.

WRIGHT, Robin
1996. "Os guardiões do cosmos: pajés e profetas entre os Baniwa" in LANGDON, J. (org.) — *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis, Editora da UFSC.
2002. "Prophetic traditions among the Baniwa and other arawakan people of the Northwest Amazonia" in Hill, Jonathan & Santos-Granero, Fernando (eds.) *Comparative arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Chicago, University of Illinois Press.

WRIGHT, Robin & HILL, Jonathan
1992. "Venancio Kamiko: Wakuénai shaman and messiah" in in Langdon, Jean & Baer, Gehard (eds.). *Portals of power: shamanism in South America*. Albuquerque, University of New México Press.

ZOURACHVILLI, François
2000. "Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política)" in Alliez, Éric (org.) *Gilles Deleuze: uma vida filosófica"*. São Paulo, Ed. 34.

notas re 2.indd 102 31/10/2005 03:12:28

notas re 2.indd 103 31/10/2005 03:12:28

notas re 2.indd 104 31/10/2005 03:12:28