

Universidade de São Paulo  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas  
Departamento de Antropologia

A dádiva e o círculo  
Um ensaio sobre reciprocidade a'uwẽ-xavante

Guilherme Lavinias Jardim Falleiros

Dissertação de mestrado em antropologia social, sob orientação  
da Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Beatriz Perrone-Moisés.

Santo André, novembro de 2005

## *Resumo*

Esta pesquisa se apresenta como um ensaio sobre a reciprocidade a'uwẽ-xavante e a dádiva, analisando relações que abarcam também elementos como predação e tradição.

Os dados e assuntos tratados foram selecionados através da leitura de etnografias sobre o povo A'uwẽ-Xavante, orientada também por análises de etnologia ameríndia amazônica e do Brasil Central.

A partir de uma recuperação da noção de dádiva com seus paradoxos constituintes e suas transformações, aplicada a uma variedade de aspectos como o parentesco, a casa, o tangível e o intangível – igualmente simbólicos – e assim por diante, também procurou-se reconstruir o interesse teórico de Mauss, seja para a antropologia em geral, seja para a etnologia ameríndia em particular.

Com esses elementos, circuitos de dádiva e reciprocidade ameríndios podem ser repensados a partir da aplicação ao caso estudado.

## *Abstract*

This research presents itself as an essay about a'uwẽ-xavante reciprocity and the gift, analyzing relations which also encompass elements such as predation and tradition.

The data and issues treated here were selected through the reading of ethnographic works about the A'uwẽ-Xavante people, also oriented by analysis of Amazonian Amerindian and Central Brazilian ethnology.

Through a recuperation of the notion of gift with its paradoxes and transformations, applied to a variety of aspects like kinship, the house, the material and immaterial – equally symbolical – and so on, a reconstruction of the theoretical interest in Mauss was searched too, on behalf of anthropology in general or of Amerindian ethnology in particular.

With such elements, the Amerindian reciprocity and gift circles can be thought over by its application to the studied case.

## *Agradecimentos*

Agradeço ao CNPq pela concessão de bolsa de estudos, a qual teria sido impossível sem o intermédio do Departamento de Antropologia da USP. O mesmo vale à serenidade, cordialidade e paciência de minha orientadora Beatriz Perrone-Moisés, que muito ajudou. Agradeço também aos membros de minha banca de qualificação, Márcio da Silva e Marta Amoroso (a quem sou grato pelo estímulo à causa!).

Essa pesquisa não teria sido possível sem o material que me foi gentilmente enviado por Fernando Vianna – inclusive pelas conversas e por apresentar-me a Hipãridi (o Xavante da USP) e a seus parentes. Também devo muito às hipóteses de Marcela Coelho de Souza, que disponibilizou para mim uma cópia de seu trabalho. E a Cesar Gordon, pelo envio atencioso de uma cópia de sua tese – referência indireta deste trabalho. Agradeço aos colegas Helena Schiel pela hospitalidade e Estêvão Fernandes por informações valiosas sobre os A'uwẽ-Xavante. Devo prestar também minha gratidão à Vanessa Lea pelo envio de material, pelas conversas sobre os Jê e até mesmo pelas caronas que gentilmente me oferecia na volta de seu curso sobre parentesco na Unicamp. Enfim, devo tudo isso aos A'uwẽ-Xavante – sobre quem muito li e um tanto escrevi, mas com quem pouco contato tive. Torço para que a ausência de corpo tenha sido compensada com presença de espírito.

Finalmente, minha eterna gratidão aos meus pais, Inah e Amadeu, pelo suporte durante estes "poucos" anos – estes e tantos outros...

Para Fhoutine Marie.

Santo André, novembro de 2005.

## *Índice*

1 – Introdução.....	4
Apresentação da pesquisa.....	4
Dos A'uwẽ-Xavante à dádiva.....	6
2 – Aproximações da dádiva.....	10
Da dádiva à predação.....	10
Da dádiva à tradição.....	30
A armadilha da grande divisão.....	35
3 – “A Sociedade Xavante”.....	41
Os A'uwẽ-Xavante.....	41
Estruturas elementares?.....	47
Elementos (não só) do parentesco.....	50
Diacronia estruturada.....	67
Atando um nó estrutural.....	83
4 – Casas e dádivas a'uwẽ-xavante.....	95
<i>Ri</i> , a casa, o grupo doméstico.....	95
<i>Hö</i> , a casa dos solteiros e o sistema de classes de idade.....	114
5 – Da dádiva aos A'uwẽ-Xavante.....	125
Bibliografia.....	130

## *Introdução*

### *Apresentação da pesquisa*

O encaminhamento geral deste trabalho é apontar o rendimento de formulações da noção de dádiva de Marcel Mauss e de seus predecessores aplicadas a materiais sobre os A'uwê-Xavante, para a etnologia ameríndia. Uma teorização a partir da dádiva parece poder englobar temas aparentemente díspares a partir de um denominador comum. Assim busca-se aqui uma releitura de noções pouco ou muito presentes na etnologia ameríndia contemporânea, como “tradição” ou “predação”. Também contribui-se ao reconhecimento da importância da noção de dádiva para o estudo de elementos caros à etnologia, sobretudo sobre os povos Jê, como “casa” e nominação, dentre outros.

Pode ser feita uma elaboração do problema posto pelos modelos dos círculos diametrais e concêntricos à questão da reciprocidade – ao menos para o caso A'uwê-Xavante – numa tentativa de somar contribuições de autores como Lévi-Strauss, Viveiros de Castro, Marshal Sahlins e Tim Ingold.

Esta pesquisa, de início, partia de preocupações suscitadas pela economia a'uwê-xavante, seus modos de prestação e dádiva. Voltou-se para o esquema mais amplo de seu sistema de prestações, atentando também para questões pontuais mas não menos generalizáveis.

Meu ponto de partida eram perguntas do tipo: Como circulam pessoas e coisas entre os grupos que compõem e subdividem eixos de relações dos A'uwê-Xavante? Como se articula a passagem do tempo e das gerações com tais circulações e através de prestações cerimoniais? Em que medida essas circulações e prestações estão envolvidas com a questão do tempo?

Nessa busca por uma visão do que poderia ser o sistema de reciprocidade a'uwê-xavante, permaneci dentro dos limites permitidos pela bibliografia, a partir de uma pesquisa fundamentalmente “biblio-etnográfica”:

A base de onde se tiram as informações aqui elaboradas são etnografias já existentes e outros registros relacionados, como obras de divulgação da cultura a'uwê-

xavante, vídeos etc. Caso seja capaz de sintetizar essas informações em algumas hipóteses, espero poder ainda testá-las em campo futuramente.

Sem dúvida esse método de “empíria” indireta – numa área tradicionalmente voltada para a pesquisa de campo, como a etnologia – pode estar cercado de restrições. Mas há ao menos a positividade de valorizar as etnografias já escritas, investigando-as através de perspectivas que não estão presentes nas mesmas. Para com os autores destas e suas pesquisas de campo, no ensejo de fazer-lhes jus, meu presente trabalho estará em dívida permanente.

Afinal, dada a atual redução de prazos para uma pesquisa de mestrado em Antropologia, imposta por novos critérios institucionais de pesquisa científica e seus efeitos sobre uma área (a etnologia) em que o trabalho de campo tem um caráter temporal e espacial bastante dispendioso – e dada também a limitação de tempo e espaço de responsabilidade única do próprio pesquisador – a bibliografia torna-se uma alternativa importante a ser explorada e exaltada. Desse aproveitamento do trabalho etnográfico alheio na formulação comparativa de generalizações, novas questões etnográficas podem surgir.

Procuró aplicar sobre informações a respeito dos A’uwê-Xavante principalmente uma teoria da dádiva, ou várias teorias da dádiva, conforme as proposições básicas de Marcel Mauss (2003 [1950]) e elaborações mais atuais de autores como Alain Caillé (2002 [2000]), Chris Gregory (1982 e 1992) e outros, tanto quanto de autores com temas próximos, mencionados no momento em que forem convenientes. Busco também orientações na discussão da “reciprocidade” em Claude Lévi-Strauss (1944, 1974[1950], 1975[1958], 1976[1967]) e em suas concepções relativas a história, tempo e também sua noção de casa (1973[1955], 1975[1958], 1986, 1989a[1952], 1989b[1973], 1999[1983]). Outros temas e autores correlatos aos problemas e questões até então enunciados serão lembrados adiante, em momento mais oportuno.

### *Dos A'uwẽ-Xavante à dádiva*

Apesar de ter desviado um pouco o rumo, a causa original das inquietações que moveram esta pesquisa está no livro *Xavante (A'uwẽ Uptabi: Povo Autêntico)*, de Giaccaria e Heide (1972), e sua apresentação da “troca-presente”.

Segundo os autores, a preocupação fundamental dos A'uwẽ-Xavante “é a igual repartição ou divisão dos bens entre a família e o grupo de maneira a garantir, com um sistema de dar-e-receber ciclicamente organizado, a sobrevivência do próprio grupo”. Seriam trocados produtos como flechas, esteiras, arcos – produtos do trabalho masculino –, e novelos de algodão, cestos, cerâmica – produtos do trabalho feminino. As peças seriam encomendadas e o “pagamento” poderia se dar na forma de bolo de milho ou carne, afirmam, parafraseando o discurso “nativo”. “É sempre o homem que se encarrega de pedir a outro membro da tribo o objeto desejado, seja produzido pelo homem ou pela mulher”, completam. O “pagamento” dependeria de vários fatores, “do objeto oferecido como paga ou da exigência daqueles que prestam o serviço”. Haveria, ainda, uma escala em graus de valores, nesta ordem: o *tsimhire* (um apito ritual acessível somente aos homens), o novelo de algodão, a flecha para animais grandes etc., “enfim, todos os outros produtos da arte masculina ou feminina”. “A troca de bens pode ser estimulada, também, por outros fatores, como, por exemplo, os bens de caráter alimentar”, como a carne de caça ( Giaccaria e Heide 1972: 46–53).

Em referência às “trocas” a'uwẽ-xavante em geral, esses autores afirmam também que “[tais] trocas são reguladas por dois princípios fundamentais. 1) A quem pede nunca se deve recusar o objeto pedido. 2) Tanto a coisa dada como o pagamento devem ser proporcionais à situação atual (material) dos contratantes”. “Isso faz com que um indivíduo que tenha acumulado bens não os guarde só para si [...] e aceite em troca coisas de valor inferior ao do que ele cede”. O curioso é que, apesar do esquema ser, na forma como é exposto, semelhante ao de Bronislaw Malinowski em *Argonauts of Western Pacific*, sobre os “princípios básicos” que regem o famoso anel do Kula, a diferença no conteúdo das regras chama atenção. Na análise descritiva de Malinowski, vemos que a coisa é oferecida, não pedida. Aqui, a iniciativa parece ser de quem toma e não de quem dá. Por outro lado, no Kula, o contra-presente deve ser equivalente, nunca “de valor inferior”, e nunca barganhado. Contudo, no caso A'uwẽ-Xavante, ainda que encontremos algumas semelhanças – “a troca, em geral, não se dá com a restituição imediata de um bem” e “[falta] completamente a tentativa de exagerar ou diminuir o

valor do objeto por parte dos contratantes” – as trocas “se desenvolvem na máxima discrição: quem dá o faz de modo que o seu gesto passe inobservado, e quem recebe não precisa agradecer”, o que diverge do caráter exibicionista do Kula. Em vez de apresentações públicas, Giaccaria e Heide falam de visitas de um dos transatores à casa do outro (Giaccaria e Heide 1972: 52-55).

Não obstante, “o grupo julga com extrema severidade quem se subtrai às regras da troca, ou ao dever da reciprocidade” e “é significativo o fato de que a transgressão do princípio de reciprocidade seja o único caso de impedimento para o casamento entre os Xavantes”. “Aqui o princípio de reciprocidade, de que já foi falado na distribuição dos bens, regula a troca e a condiciona totalmente” e o caráter “comercial” da transação fica “dissimulado”, “em segundo plano”, levando os autores a falarem em “recíproco presente” ou “troca-presente” (Giaccaria e Heide 1972: 55).

Ao ampliar minha visão sobre esse assunto, encontrei na tese de Claudia Menezes (1984) sobre os missionários entre os A’uwê-Xavante uma intrigante menção sobre “empréstimos” que ocorriam entre os índios. Menezes centra sua análise na produção, na “propriedade” e nos modos de vida. Seu trabalho tece considerações sobre a relação tradicional de dominância “sogro/genro”, os genros são “de status subalterno em termos de prestígio e autoridade” e a vida “numa outra comunidade doméstica não é das mais confortáveis uma vez que [se] está [...] entre estranhos”, havendo uma “relação de caráter competitivo estabelecida entre sogro/genro”, o que de certo modo coaduna teorias clássicas da reciprocidade. Refere-se, também, a um “sistema de empréstimos”. “O material obtido junto aos Xavante revela que o sistema de empréstimos serve para estreitar laços sociais no quadro da família extensa matrilocal, uma vez que os empréstimos ocorrem preferencialmente entre afins” (Menezes 1984: 1-455). Poderiam estes “empréstimos” ser considerados como “dádivas”?

Aquela “causa original” de meu trabalho, apesar de ter sido deixada em suspenso, pela aparente escassez de menções e correlações a respeito na bibliografia, o que exigiria um outro rumo de pesquisa (inclusive de campo), no mínimo trouxe à tona a proposta da aplicação da “dádiva” sobre os A’uwê-Xavante.

Os fatos apresentados permitiram atentar para a circulação de alimentos, e também de outras coisas, através da vida doméstica a’uwê-xavante. Com mais leituras, deparei-me com outros elementos, outros alvos fáceis para um olhar orientado pela dádiva.



Por exemplo, a transmissão de nomes, que entre os A'uwẽ-Xavante pode acontecer por linha paterna mas também pela linha do tio materno ao filho da irmã, acompanhada por vários tipos de prestações (como o colar *danhorebdzu*, bolos rituais etc). Ou a relação da filha da irmã com o mesmo tio materno, que torna-se sua filha cerimonial. Fatos que remetem tanto à circulação de pessoas na forma de dádiva quanto à circulação de nomes na forma de dádiva.

A passagem da sobrinha para o lado do tio materno numa sociedade que se auto-afirma como constituída por linhagens paternas soa como uma jogada a mais no que Lévi-Strauss chamou de “duplo terreno das alianças e das rivalidades” (1976: 94).

Mas não só no parentesco, a influência da transmissão de dons para a constituição das relações dos A'uwẽ-Xavante na forma de objetos tangíveis ou intangíveis parece, a princípio, complementar a circulação de pessoas e substâncias corpóreas.

A partir de recente análise do parentesco Jê através de uma ponte com teorias sobre povos amazônicos, feita por Marcela Coelho de Souza (2002)<sup>1</sup>, pude recuperar uma crítica à oposição entre corporalidade e substância de um lado, e nominação de outro, tentando também indicar sua extensão para a avaliação de outros dons, posses e formas de transmissão. Desse modo, considere possível tratar de certos aspectos do parentesco a'uwẽ-xavante – como a relação com o *dañorebdzu'wa* –, inclusive avaliando aproximações e distanciamentos da noção lévi-straussiana de “casa”, para problematizar a circulação de “pessoas” e “coisas” entre os A'uwẽ-Xavante.

Encontrei em Marcel Mauss formulações da noção de “dom” ou “dádiva” que, como se sabe, já não opunham a circulação de pessoas à circulação de coisas. Percebe-se em Mauss um modo sintético de apreciar a circulação, as prestações e os dons, sem que uma “esfera do parentesco” seja destacada da “do econômico”<sup>2</sup>, por exemplo, sem uma clivagem maior entre os diferentes tipos de dons, considerados complementares.

---

<sup>1</sup> A cujo título, *O Traço e o Círculo – O Conceito de Parentesco entre os Jê e seus Antropólogos*, o título do presente trabalho presta homenagem e reverência. Quanto à tese da autora, perante obra de tal porte denso e complexo, o aproveitamento que aqui tenta se alcançar é parcial e incompleto. Sem dúvida a obra tem muito mais a dizer do que aquilo que pude captar.

<sup>2</sup> David Graeber, um leitor de Mauss mais orientado para a crítica à economia, afirma: “Mauss defendia que, nas sociedades sem mercado – e, por conseguinte, em toda sociedade plenamente humana por vir – não existe “economia”, no sentido de área de ação autônoma que tem a ver unicamente com a criação e distribuição de riquezas” ([2001] 2002: 25).

Também em Lévi-Strauss o parentesco não é sumariamente considerado como um campo imperioso e à parte, essencialmente diverso de outros, porém tomado a partir de uma perspectiva mais ampla.

Assim, considerarei nos capítulos que seguem a teorização sobre a dádiva e sua correlação com a etnologia ameríndia, e mais especificamente com a etnologia sobre os A'uwẽ-Xavante, até aproximar, o máximo que aqui for possível, a dádiva aos A'uwẽ-Xavante e vice-versa.

## 2 – Aproximações da dádiva

### *Da dádiva à predação*

“Os próprios termos que empregamos – presente, regalo, dádiva – não são inteiramente exatos. Não encontramos outros, só isso. Os conceitos de direito e economia que costumamos opor – liberdade e obrigação; liberalidade, generosidade, luxo e poupança, interesse, utilidade –, seria conveniente reelaborá-los.” (Mauss 2003 [1950]: 303).

Para se estimar os limites da noção de “dádiva” procede tomar como ponto de partida sua apresentação no “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”<sup>3</sup>, de Marcel Mauss.

Ela aparece, inicialmente, como a forma objetiva do “sistema de prestações totais”. Diversamente do sistema de “simples trocas de bens, de riquezas e de produtos no decurso de um mercado passado entre indivíduos”, no sistema de prestações totais não são “indivíduos” mas sim “coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam; [...] são pessoas morais: clãs, tribos, famílias, que se atacam e se opõem”, trocando não são somente “bens e riquezas, [...] coisas úteis economicamente”, pois são sobretudo “amabilidades, festins, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras” de caráter voluntário, se bem que “rigorosamente” obrigatório, “sob pena de guerra privada ou pública” (Mauss 1988: 56).

Marcel Mauss reconhece um tipo “mais puro” desse sistema de prestações totais, “representado pela aliança das duas irmandades nas tribos australianas ou norte-

---

<sup>3</sup> Apesar do ano de sua primeira publicação em livro ter sido em 1950, ano da coletânea *Sociologia e Antropologia*, o texto original do *Ensaio sobre a dádiva* apareceu em 1923/24, tendo sido publicado na revista *Anée Sociologique* em 1925. As citações do “Ensaio sobre a dádiva” no presente texto foram retiradas de mais de uma coletânea de textos de Mauss em língua portuguesa (1974, 1988, 2003). Essa variedade de citações não ocorreu exatamente por motivos de tradução ou hermenêutica mas sobretudo por motivos prosaicos: pelo acesso deste que escreve a diferentes edições em diferentes momentos de escritura da dissertação.

americanas em geral em que os ritos, os casamentos, a sucessão de bens, os laços de direito e de interesse, fileiras militares e sacerdotais, tudo é complementar e supõe as duas metades da tribo” (Mauss 1988: 56).

Também distingue um segundo tipo de prestação total, o “tipo agonístico”, competitivo. É o “princípio da rivalidade e do antagonismo” que passa da feira à batalha e ao assassinato de “chefes” em contenda. Há uma generosidade suntuária e destrutiva a fim de se fazer com que o outro, geralmente um afim, “avô, sogro ou genro”, não consiga superar a dádiva de seu parceiro na luta por status e prestígio (Mauss 1988: 57-58).

Antes mesmo, porém, de discorrer sobre as prestações totais, Mauss antecipa o que para alguns, como veremos adiante, será uma característica fundamental da dádiva: “o caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito, e no entanto obrigatório e interessado, dessas prestações.” “Elas assumiriam quase sempre a forma do regalo, do presente oferecido generosamente, mesmo quando, nesse gesto que acompanha a transação, há somente ficção, formalismo e mentira social, e quando há, no fundo, obrigação e interesse econômico” (Mauss 2003: 188).

Aqui já podemos distinguir a duplicidade multifacetada daquilo que assume “quase sempre” a forma do “regalo”, do “presente”: voluntariedade porém obrigatoriedade; gratuidade porém interesse. São oposições paralelas mas não necessariamente idênticas. A oposição voluntariedade/obrigatoriedade não parece mera analogia da oposição gratuidade/interesse, por exemplo. As oposições se desdobram em outras, outros termos aparecem, como “liberdade”. E isso sem contar a oposição entre aliança pacífica e competição, que permeia todo o “Ensaio sobre a dádiva”. Nada na exposição do “Ensaio” postula uma identidade entre pares como “liberdade” e “gratuidade”, ou “obrigação” e “interesse”, ou “liberdade” e “interesse” – pois “seria conveniente reelaborá-los”.

Com algum cuidado com as palavras também pode-se perceber que a “ficção” e a “mentira social” não são uma necessidade desse paradoxo, e sim mera possibilidade, pois, como afirma o texto maussiano, “mesmo quando” acontecem, são acompanhadas de generosidade.

Essa condição do enunciado (“mesmo quando”) também valeria para o elemento de “obrigação e interesse econômico”?

Ao longo do ensaio, Mauss nunca descarta a obrigação, muito pelo contrário, sempre salienta sua importância necessária, sua presença “no fundo”. Recusar o aspecto

obrigatório da dádiva seria recusar a própria “aliança” entre as pessoas e grupos envolvidos (Mauss 2003: 303–304).

Quanto ao interesse, apesar de também sempre reforçar sua presença, localiza historicamente o surgimento da uma noção de “interesse” separada de fatores como a suntuosidade, o gasto, a vontade de “obrigar” o outro, o prazer. A conexão que fazemos entre “interesse” e a “fria razão do negociante, do banqueiro e do capitalista” tem “origem técnica contábil: *‘interest’* em latim, que se escrevia nos livros de contabilidade referindo-se aos rendimentos a receber”. Entretanto, “[n]as morais antigas mais epicurianas, é o bem e o prazer que se busca, e não a utilidade material” (Mauss 2003:306–307).

Que a pergunta acima, então, não seja compreendida como uma pergunta retórica mas, talvez, como um componente do próprio paradoxo. Espero com ela apenas sugerir que permaneçamos fiéis ao paradoxo sem tentar resolvê-lo, sem tentar eliminar dele um dos lados (Liberdade ou obrigação? Gratuidade ou interesse? Há alternativa?).

Outro elemento importante na caracterização da noção de dádiva é sua decomposição em três atos, que Mauss chama de obrigações (Mauss 2003: 243). Seriam os três atos de dar, receber e retribuir, irredutíveis um ao outro. Deve-se notar a importância dessa percepção, já que a dádiva pode parecer, à primeira vista – ou melhor, se vista somente numa de suas três faces – como meramente um ato de dar.

É em face dessa tripartição que Mauss parece nos oferecer a pergunta que procura responder através de todo o ensaio: o que há na coisa dada que faz com que ela seja retribuída? Ainda que a resposta de Mauss – que a coisa dada seja retribuída por não ser meramente coisa mas ser também animada como uma pessoa, conectando em espírito doador e receptor, e também devido a imperativos de prestígio, honra e crédito (Mauss 2003: 232–243) – possa não ter sido satisfatória para leitores como Lévi-Strauss, o fato de haver uma separação ou lapso entre os atos de dar, receber e retribuir parece ter importância na constituição do vínculo social e do “vínculo pelas coisas” (Mauss 2003: 200). A importância desse lapso será salientada mais tarde por alguns de seus seguidores, como veremos, mas sua base já está no próprio texto de Mauss. Ademais, pode-se supor já a partir do ensaio de Mauss que se a separação entre doador e receptor é condição do vínculo social, portanto não há alienação entre as partes e sim aliança, transformada em conceito fundamental para a antropologia através da obra de Lévi-Strauss.

Esse, por sua vez, vê em Mauss uma “certeza de ordem lógica, segundo a qual a *troca* é o denominador comum de um grande número de atividades sociais aparentemente heterogêneas entre si”. Apesar disso, Mauss “não consegue ver esta troca nos factos”. É desse modo que Lévi-Strauss retoma o ensaio maussiano num esforço de abstração formal do que em Mauss eram sínteses de experiências concretas ou observações de movimentos interdependentes (dar, receber, retribuir). Para Lévi-Strauss, a troca “constitui o fenômeno primitivo, e não as operações discretas nas quais a vida social a decompõe” (Lévi-Strauss *in* Mauss 1988: 33–34).

Sem abandonar Mauss, em *As Estruturas Elementares do Parentesco*, Lévi-Strauss reconhece que as “conclusões do admirável *Essai sur le don* são bem conhecidas. Neste estudo hoje em dia clássico, Mauss propõe-se mostrar primeiramente que a troca se apresenta nas sociedades primitivas menos em forma de transações que de dons recíprocos, e em seguida que estes dons recíprocos ocupam um lugar muito mais importante nessas sociedades que na nossa. Finalmente, que esta forma primitiva das trocas não tem somente, nem essencialmente, caráter econômico, mas coloca-nos em face do que chama, numa expressão feliz, “um fato social total”” (Lévi-Strauss 1976: 92).

Nesse mesmo texto, Lévi-Strauss considera que “as trocas matrimoniais e as trocas econômicas formam no espírito do indígena parte integrante de um sistema fundamental de reciprocidade”. Sua formulação tem como ponto de partida o parentesco e o tabu do incesto. “Considerada do ponto de vista mais geral, a proibição do incesto exprime a passagem do fato natural da consangüinidade ao fato cultural da aliança”. “Não são apenas as mulheres cuja distribuição o grupo controla, mas também todo um conjunto de valores, dos quais o mais facilmente observável é o alimento”. “O pensamento primitivo é unânime em proclamar que “o alimento é coisa para distribuir”. [A] partilha efetua-se de acordo com regras que é interessante considerar porque refletem, e sem dúvida também determinam com exatidão, a estrutura do grupo familiar e social” (1976: 70–73). Desse modo, Lévi-Strauss presta uma atenção explícita à questão da aliança como instauradora da sociedade, aliança que passa por dons alimentares mas, sobretudo para ele, por dons de parentesco: mulheres.

Apesar disso, de volta à crítica de Lévi-Strauss a Mauss, resente-se que este tenha se apegado demais a conceitos “nativos”, como o “*hau*” – o “espírito da coisa dada” Maori – sem ter dado o passo adiante para atingir um conceito mais abstrato e universal como o da troca (Lévi-Strauss *in* Mauss 1988).

Sem me ater aos pormenores dessa crítica (necessários para que se fizesse uma crítica da crítica), ainda assim é possível considerar que Mauss tenha usado a noção de “espírito da coisa dada” a partir do “direito maori” para dar o seguinte passo, fazer a seguinte associação de idéias: na “troca por dádivas” as coisas têm alma, são animadas, a própria coisa “é alma”, de modo que “o vínculo pelas coisas é um vínculo de almas”, donde se conclui que “apresentar uma coisa a alguém é apresentar algo de si” – é preciso “retribuir a outrem o que na verdade é parcela de sua natureza e substância; pois aceitar alguma coisa de alguém é aceitar algo de sua essência espiritual” (Mauss 2003: 200). A dádiva transmite, assim, uma substância e, sobretudo, uma essência espiritual<sup>4</sup>, “e não apenas relações”, como frisa Marcos Lanna (2001: 4)<sup>5</sup>.

“Tratam-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca” (Mauss 2003: 212).

A “troca por dádivas” é, então, uma questão de mistura, de contaminação.

Se aqui não se trata de avaliar a verdade do aspecto místico da “alma” e do “espírito”, uma maneira de compreendê-lo – ainda que reduzida – é como sendo o intangível, e também o mental, o ideal, relacionado através da simbolização com seus referentes objetivos e tangíveis, fazendo Mauss abrir caminho para uma teoria do simbólico – teoria que Lévi-Strauss também sugere ter sido um passo não dado por seu predecessor. Mas ainda assim uma possível teoria maussiana do simbolismo – segundo

---

<sup>4</sup> Reconhece-se o quanto as questões de transmissão de substância e essência, inclusive a associação entre essência e espírito, estão presentes em preocupações atuais da etnologia ameríndia. Vanessa Lea aponta a importância de se considerar uma separação entre essência e substância para o entendimento do parentesco Mëbengokre, pois substância corporal, efêmera, e essência espiritual, permanente, seriam cada qual transmitidas por diferentes agentes do parentesco. A primeira sendo ligada a uma “comunidade de substância” entre pais e filhos e a segunda à transmissão de nomes e prerrogativas ancestrais e míticas da Casa (Lea 2002).

<sup>5</sup> Dando assim, direta ou indiretamente, uma possível alternativa maussiana à oposição traçada por Louis Dumont entre as teorias antropológicas da descendência e a da aliança, a dos grupos versus a das relações, a substancialista versus a estruturalista (Dumont 1975 [1971]). Talvez a partir dessa leitura maussiana de Lanna possamos dizer que a transmissão de substâncias e essências constituintes de um grupo faz parte do processo relacional de alteridade e aliança. Por ora, fica apenas uma sugestão de encaminhamento.

Caillé, teoria *avant la lettre* da qual uma elaboração que se propõe propriamente maussiana seria a retomada por ele próprio (Caillé 2002) – sugere para a relação entre o simbólico e a realidade uma mistura, uma interpenetração, uma indistinção, operada pela dádiva.

Deve-se atentar que os níveis de mistura são vários e que o espiritual aí adquire mais de um sentido. Existe a mistura entre doador e recebedor e entre doador e aquilo que é dado, essa que pode ser em maior ou menor grau dependendo de “cada sociedade particular” (Lanna 2001: 4)<sup>6</sup>. Além disso, essa mistura se dá através do espírito, mas também aquilo que é dado pode ser de natureza “imaterial”, espiritual, intangível – um nome, um título ou um canto, por exemplo. E falar em alma na dádiva é também supor que a dádiva seja animada, que não seja mero objeto, que não seja uma coisa inerte (Mauss 2003:200), que seja dotada de subjetividade, como se fosse uma pessoa, sem que houvesse separação radical entre o que é coisa e o que é pessoa. Se Mauss não diz explicitamente que a dádiva “é” pessoa – ainda que descreva inúmeros objetos em inúmeras sociedades dotados de alma, personalidade e individualidade – ele afirma ao menos que a distinção entre “pessoa” e “coisa” é “alheia ao direito” dessas sociedades, onde persistem “aqueles costumes da dádiva trocada em que se fundem pessoas e coisas” (Mauss 2003: 265–266)<sup>7</sup>.

A inter-relação dessas diferentes misturas, relação que parece ser parte integrante da questão, pode ainda se desdobrar de maneira bastante complexa: “mistura de vínculos espirituais entre as coisas, que de certo modo são alma, e os indivíduos e grupos que se tratam de certo modo como coisas”, “uma matéria espiritual que compreendesse coisas e homens” (Mauss 2003: 202–203).

---

<sup>6</sup> E isso também significa que “varia, de sociedade para sociedade, os modos e os graus de personalização da coisa e de “coisificação” da pessoa” (Lanna 2001: 4).

<sup>7</sup> Entretanto “[essa distinção] constitui a condição mesma de uma parte de nosso sistema de propriedade, de alienação e de troca”. “Vivemos em sociedades que distinguem fortemente [...] os direitos reais e os direitos pessoais, as pessoas e as coisas”. “Do mesmo modo, nossas civilizações, desde a semítica, a grega e a romana, distinguem fortemente entre a obrigação e a prestação não gratuita, de um lado, e a dádiva, de outro”. Mas não terão essas civilizações “praticado aqueles costumes da dádiva trocada em que se fundem pessoas e coisas?”, pergunta Mauss (2003: 265–266). – Mauss já aponta para uma história das idéias que separam doação de obrigação, ou doação de troca, sem contudo negar que a dádiva por ele definida esteja no substrato das mesmas civilizações que a fizeram cindir.



Considerando essa questão da “mistura”, não teria o apego de Mauss ao pensamento “nativo”<sup>8</sup>, e ao que a filosofia “nativa” nos ensina, um parentesco ascendente à atenção de autores como Viveiros de Castro sobre o tema, que busca uma “linguagem analítica radicada nas linguagens que constituem sinteticamente” os mundos dos “nativos” (2002: 15)?

Essa aproximação entre a “mistura” maussiana e o pensamento ameríndio pode ser expressa em sua faceta mais “mitopoética”, se assim se pode dizer, na apreciação do “excesso de objeto” (Lévi-Strauss *apud* Perrone-Moisés 2005: 89) nas produções “nativas”. Não um excesso de objetos materiais mas sim um excesso de significado, um excesso simbólico, presente nas manifestações objetivas indígenas, nos produtos, nas coisas, numa “arte” que não se constitui como um domínio à parte (Perrone-Moisés 2005). A origem e a razão de ser desses “objetos sociais totais” (Erikson *apud* Perrone-Moisés 2005) pode ser encontrada nos mitos, e os mesmos objetos atualizam e tornam presente, por continuidade e contigüidade, a realidade mítica. E assim como é necessária uma transformação do corpo humano para que este se torne pessoa, o mesmo se passa com os objetos, que se transformam em “pessoas” (Perrone-Moisés 2005: 93):

“Les objets tels que ceux présentés ici ne sont pas des ‘choses’ au sens de ‘réalités matérielles non vivantes’, selon la définition des dictionnaires occidentaux. Ils sont ‘comme des gens’ des êtres vivants. [...] Et même, plus que vivants, ils s’agit de sujets e non d’objets, des sujets mythiques rituellement actualisés, agents de la transformation et de la communication avec des univers extra-humains.” (Perrone-Moisés 2005: 93-94).

---

<sup>8</sup> “Durkheim e Mauss compreenderam exatamente que as representações conscientes dos indígenas merecem sempre mais atenção que as teorias procedentes – como representações conscientes, igualmente – da sociedade do observador. Mesmo inadequadas, as primeiras oferecem uma melhor via de acesso às categorias (inconscientes) do pensamento indígena, na medida em que lhe são estruturalmente ligadas” (Lévi-Strauss 1975: 319) – Apesar de reconhecer as teorias “nativas” como possíveis “cortinas de fumaça” para o conhecimento das estruturas, como visto adiante, Lévi-Strauss não deixa de notar o valor da apreciação dessas por Mauss. Talvez, o que para Lévi-Strauss seja “ideologia” no sentido de enunciado, discurso, que pode ser visto pelo analista como algo não equivalente à estrutura, para Mauss seja filosofia de vida, incluindo tanto discurso quanto prática, uma maneira de proceder e de relacionar.

Para os ameríndios das terras baixas sul-americanas, esses objetos são “como gente”, como “pessoa”, eles conjugam sua natureza material com sobrenatureza cosmológica (Velthem *apud* Perrone-Moisés 2005: 95). Assim como a dádiva, materializam relações.

Enfim, ainda que a linguagem maussiana obviamente não tenha surgido a partir da etnologia amazônica, e sim maori, trobriandês, kwakiutl (Lanna 2001: 2), não podemos nos furtar de ver o quanto o problema da mistura entre corpo, alma e pessoa – ou mesmo essência e substância – ecoa também na “imaginação conceitual indígena” ameríndia transposta “nos termos da nossa própria imaginação” (Viveiros de Castro 2002: 15).

Nesse sentido, talvez a analogia entre a dádiva maussiana e o mundo das “coisas” (que não são propriamente coisas) dos ameríndios possa apresentar não só uma semelhança “ideológica” mas também uma semelhança no modo de proceder, de relacionar, de tratar da alteridade.

Mas a dádiva não é uma noção meramente “maussiana”. A teorização sobre a dádiva que permeia obras destes autores – Malinowski<sup>9</sup>, Lévi-Strauss, e o próprio Mauss – teve rumos bastante diversos, por autores de maior ou menor renome. Nas últimas décadas vem retomando atenção a partir de vários campos: a economia política de Chris A. Gregory, a etnologia de Marilyn Strathern, ou a sociologia de matriz maussiana de *La Revue du MAUSS*, por exemplo.

Nessa seara, creio que se torna impossível não fazer opções e não deixar de lado certos autores enquanto se escolhe outros. Tais escolhas são feitas a partir da formação do pesquisador, da área de interesse mais específica, mas também das exigências do objeto, isto é, da demanda dos dados e da rentabilidade explicativa de algumas teorias sobre esses dados – da contribuição recíproca que dados e teoria podem fazer uns aos

---

<sup>9</sup> Apesar do “caráter revolucionário” do ensaio de Mauss, Lévi-Strauss nota que “Os factos que ele traz à luz não constituem descobertas. Dois anos antes, M. Davy tinha analisado e discutido o *potlach* na base dos inquéritos de Boas e de Swanton, cuja importância o próprio Mauss vinha sublinhando já antes de 1914. Todo o *Essai sur le don* emana, de maneira mais que direta, dos *Argonauts of Western Pacific*, que Malinowski tinha publicado também dois anos antes, e que, por via independente, haveriam de conduzi-lo a conclusões muito vizinhas às de Mauss. [...] Esse paralelismo incitaria a olhar os próprios indígenas melanésios como os verdadeiros autores da teoria moderna da reciprocidade” (Lévi-Strauss *in* Mauss 1988: 29).

outros. Além disso, certamente, influem também o acesso a autores e textos, o gosto pessoal e o mero acaso.

A recorrência a Lévi-Strauss, por exemplo, apesar das várias críticas de teóricos da “dádiva” contra sua noção de “troca”<sup>10</sup>, pode ser compreendida a partir de alguns desses aspectos: a formação e graduação na Universidade de São Paulo pode ser tida como marcada por forte influência desse autor, considerado um dos fundadores das Ciências Humanas nessa mesma universidade, cuja presença original na Etnologia ameríndia e brasileira é basilar (ao ponto de que se confunde com sua própria obra) e, enfim, aspectos de sua crítica ao dualismo mostram-se bastante reveladores sobre os dados a respeito dos A’uwê-Xavante, a partir do que outras conexões com concepções

---

<sup>10</sup> Jorge Mattar Villela caracteriza a “reciprocidade” de Lévi-Strauss (mas não só dele) como sendo um conceito excessivamente tributário da noção de simetria e equilíbrio (Villela 2001). Lygia Sigaud responsabiliza principalmente Lévi-Strauss pela difusão do “Ensaio sobre a dádiva” como um texto sobre “a troca”, caracterizando sua influência e prestígio como condicionantes de muitas leituras posteriores, que sobrevalorizaram a passagem do texto que trata do *hau* maori, sem grande atenção à tese da indissociabilidade entre pessoas e coisas (Sigaud 1999). Caillé acredita que o conceito de “troca” “se expõe ao risco de fazer da linguagem da economia mercantil e da dimensão mais formal da lingüística os únicos interpretes legítimos do universal antropológico e sociológico” (2000: 97) e, com Bourdieu, completa que “a prática não obedece tão facilmente aos decretos das leis estruturais da troca” (Idem: 216). Haesler nota na “troca” de Lévi-Strauss um certo automatismo (Haesler *in* Martins 2002: 138) que, ao meu ver, decorre principalmente da sobrecarga do quesito “obrigação” – o que explica a crítica de Bourdieu, pois se a reciprocidade é somente uma obrigação, abre-se o vão entre a regra, de um lado, e a prática, do outro, para onde é relegada a liberdade.

É importante notar também uma diferença básica entre uma teoria da dádiva que vem se delineando aqui e as considerações de Lévi-Strauss sobre reciprocidade: esse autor muitas vezes trabalha com uma diferenciação analítica clara entre troca de palavras, troca de coisas e troca de pessoas. Em “A Noção de Estrutura em Etnologia”, por exemplo, afirma: “Quando se passa do casamento à linguagem, vai-se de uma comunicação de ritmo lento a outra, de ritmo muito rápido. Diferença facilmente explicável: no casamento, objeto e sujeito de comunicação são quase de mesma natureza (mulheres e homens, respectivamente), enquanto na linguagem aquele que fala não se confunde nunca com suas palavras. Estamos, pois, em presença de uma dupla oposição: *pessoa e símbolo, valor e signo*. Compreende-se melhor, assim, a posição intermediária das trocas econômicas com relação às duas outras formas: os bens e os serviços não são pessoas (como as mulheres), mas, diferentemente dos fonemas, são ainda valores. E no entanto, ainda que não sejam integralmente nem símbolos nem signos, tem-se necessidade de símbolos e signos para trocá-los desde que o sistema econômico atinge um certo grau de complexidade” (Lévi-Strauss 1975: 337). Nota-se aí um aporte distinto da teoria da dádiva e do simbolismo “maussianos”.

de reciprocidade e dádiva podem alargar os meios de entendimento e explicação do objeto, contribuindo com a etnologia dos povos Jê.

Mesmo assim, tento fazer, quando for possível, uma leitura de proposições lévi-straussianas tomando a dádiva como oriente, um oriente transformado também por desenvolvimentos mais atuais da noção de dádiva e das teorias que a cercam.

Genauto de França Filho apresenta a retomada de uma teoria da dádiva pelo grupo de *La Revue du MAUSS*<sup>11</sup> em “A força crítica de uma concepção maussiana da dádiva” (2001). Aponta que para Mauss a dádiva seria o fundamento da vida social normal. De caráter dual ou mesmo paradoxal, a dádiva reconciliaria interesse e desinteresse, obrigação e liberdade. Nesse sentido, afirma opor-se a uma certa visão unilateral da dádiva que a reduza a “um suporte para uma cultura política do mandonismo” (França Filho 2001: 1). Entretanto, tanto quanto não se deve negar o aspecto de liberdade, pode-se alertar que não devemos obliterar as relações de poder envolvidas no dom, já que, ainda a partir do “direito maori” e de suas polêmicas noções “nativas”, Mauss conclui que o doador, através da dádiva, “tem poder sobre o beneficiário” (Mauss 2003: 198), o doador tem uma ascendência sobre o recebedor, da qual pode-se sugerir “uma superioridade política e moral implícita no ato de dar”, ligado também ao ato de tomar a iniciativa (Lanna 2001: 10)<sup>12</sup>.

Ainda a partir de “*La Revue du M.A.U.S.S.*”, França Filho apresenta a dádiva como anti-utilitária e anti-acumuladora, pois só se é rico sob a obrigação social de reversão e dilapidação. A dádiva é dotada de um fator de liberdade para o qual a contraprestação está distante ou “virtual”, o que acentua seu caráter antiutilitário tanto quanto

---

<sup>11</sup> *A Revue du MAUSS*, publicada pela Editora La Découverte, em Paris, surgiu nos anos 80 a partir de um grupo de intelectuais reunidos em torno do MAUSS - Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais. Esse nome faz uma referência óbvia a Marcel Mauss tanto quanto se posiciona criticamente contra os fundamentos utilitaristas das teorias sociais baseadas na noção de interesse e no economicismo (Martins 2001).

<sup>12</sup> A oposição entre tais proposições de França Filho e Lanna talvez remeta à conjuntura acadêmica da exposição do texto de França Filho, já que foi lido no Seminário Temático “O paradigma da dádiva e as ciências sociais no Brasil”, durante o XXV Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS) em 2001, para o qual Lanna também apresentara um artigo (Lanna 2001). Pois soa como uma referência indireta a Lanna a restrição de França Filho à associação entre dádiva e “mandonismo”, já que Lanna é autor de livro em que explica relações de clientelismo e patronagem no Nordeste brasileiro com base nas noções de troca e dádiva (Lanna 1995).

seu valor vinculador entre pessoas. Com base principalmente nas idéias de Jacques Godbout e Caillé, França Filho afirma que a dádiva é antiequivalente, pois atrai um desequilíbrio que só pode ser preenchido rumo ao infinito. Assim, também pode afirmar que ela não é mero objeto mas sim uma relação. Daí possuir um “valor de relação” ou “valor de vínculo”, sem preço, algo além dos “valor de uso” e “valor de troca” da mercadoria.

Marylin Strathern, no livro *The Gender of The Gift* (1988), baseado em etnografia melanésia – assim como fizeram outros teóricos da dádiva – desenvolve mais radicalmente a noção de dádiva como pessoa. Percebe que a dádiva é não só concebida pelos agentes como tendo características pessoais mas também atua como uma pessoa: uma relação ou uma objetificação de relações. Strathern vê ainda uma duplicidade de gênero na dádiva e nas prestações características dos povos melanésios. Não só isso, sugere que a “troca” seja a própria concepção melanésia de relação, uma relação que tanto une quanto separa. Ela toma a teoria da dádiva tal como reelaborada por Chris Gregory, enfatizando seu poder de contraste quando aplicada a modos de vida diferentes do “nosso” modo mercadológico.

C. A. Gregory, em *Gifts and Commodities* (1982), caracteriza a dádiva em oposição à troca mercantil. Segundo ele, relações de troca de mercadoria aparecem como relações objetivas de igualdade estabelecidas pela troca de objetos alienados entre transatores independentes. Já as relações de troca de dádivas são relações pessoais de grau, estabelecidas pela troca de objetos inalienáveis entre transatores que são relacionados a partir da dívida. Nesse sentido, a dádiva estabelece relações qualitativas entre pessoas e não relações quantitativas entre objetos<sup>13</sup>. Na dádiva, o doador não se desliga (não se aliena, não se priva) do objeto<sup>14</sup>, e sim ganha prestígio e crédito ao fazer uma doação pública. A dádiva, diferente da mercadoria, operaria num sistema ordinal

---

<sup>13</sup> Graeber apresenta formulação semelhante: na dádiva, tudo é personalizado, inclusive as coisas. Já na mercadoria, tudo é impessoal, coisificado (reificado, em sentido marxiano), inclusive as pessoas (Graeber *in* Martins 2002: 24).

<sup>14</sup> Reafirmando: isso quer dizer que, apesar de entrar em circulação, o objeto não se aliena de seu doador, e sim alia o receptor ao doador. Ou, na formulação de Marcos Lanna, ao entrar em circulação o objeto não é alienado (2001). Em certos casos ameríndios, talvez possa se dizer o mesmo, mesmo que a origem inalienável do objeto seja posta em risco se for reclamada, como tal, por um grupo adversário ao grupo que a detém, como vemos nas acusações de roubo Mëbengokre (Lea 1992). Pode-se supor que os litigantes de um item inalienável reclamem sua posse com referência ao passado, de modo mítico e tradicionalista.

de valoração, em graus que não se convertem entre si: não cardinais, não simétricos. Tal sistema envolve a separação e a graduação de dádivas em mais de um circuito ou esfera de circulação diferentes<sup>15</sup>. Vale dizer que Gregory identifica transações de objetos semelhantes por semelhantes (como porcos por porcos) não como troca mas como dons recíprocos, reinterpretando percepções já presentes em Lévi-Strauss: “Com efeito, em certos momentos os presentes trocados são da mesma natureza”, num jogo sábio de “manobras, conscientes ou inconscientes, para adquirir garantias e prevenir-se contra os riscos no duplo terreno das alianças e das rivalidades” (1976: 94).

Abro um “parêntese” para indicar que até esse ponto já é possível demarcar algumas das dualidades da dádiva a serem guardadas em mente. Interesse e desinteresse, obrigação e liberdade, mas também pessoa e coisa, e ainda – conforme o que foi dito sobre o papel da “mistura” no caráter simbólico da dádiva – material e espiritual, natural e sobrenatural.

De volta a Gregory, o autor nota também que os dons teriam a função de adquirir seguidores, devedores, de obrigar pessoas pela dívida, adquirindo prestígio (1982: 52). A dádiva, portanto, não estaria necessariamente implicada com uma relação de igualdade, mas sim movimentando-se num “desequilíbrio alternado” (Strathern *apud* Gregory 1982: 53), pelo qual cada transator seria superior ao outro em turnos diferentes.

Gregory distingue, ao menos para o caso melanésio, alguns tipos de dádiva, como a “incremental gift-giving” (algo como doação incrementada), semelhante ao potlatch, pois aí os transatores – na forma dos “big man” – devem retribuir sempre com mais; a “balanced gift-giving” (doação balanceada), ligada a sociedades cuja liderança cabe aos velhos, onde a retribuição é sempre em igual medida que a doação anterior; a “tributary gift-giving” (doação tributária), em sociedades com chefes hereditários que recebem “excedentes” na forma de dons somente para, endividados, rerepresentá-los e redistribuí-los. Todavia, apesar das diferenças formais, para Gregory a “finalidade” se mantém a mesma: travar relações. Portanto, é preciso algo que garanta o vínculo e, quando não há a dívida incrementada gerada pela retribuição maior que a doação, o

---

<sup>15</sup> A separação lévi-straussiana entre pessoas, coisas e palavras tem algo a ver com essa diferenciação entre esferas de circulação, mas me parece problemático postular essa diferença *apriori*, é preciso identificar antes como os “nativos” fazem suas misturas e suas separações.

fator tempo aparece no que ele chama de “delayed exchange” (troca atrasada, ou adiada, diferida<sup>16</sup>), é ele que garante que os transatores nunca estejam quites (1982: 53–55)<sup>17</sup>.

Num texto posterior, sob o verbete “reciprocidade” na *Companion Encyclopedia of Anthropology* (Ingold 1992), Gregory faz uma referência crítica à concepção de reciprocidade apresentada por Sahlins em *Stone Age Economics* (1976 [1972]).

Sahlins ordena a reciprocidade num contínuo concêntrico, onde cada esfera caracteriza um nível de parentesco ou co-pertencimento, definido pela intersecção entre “consanguinidade” e “territorialidade” (Gregory in Ingold 1992: 923). A reciprocidade “generalizada”<sup>18</sup> ou, nas palavras de Gregory “positiva” (dar e receber), é posta como central, e a “negativa” (perder e tomar), como periférica. Parte-se de uma situação de liberalidade interna (no âmbito doméstico, por exemplo) que pela apresentação de Gregory aparenta uma certa semelhança com a mutualidade lévi-straussiana (Lévi-Strauss 1975: 67) que vai diminuindo (reciprocidade “balanceada”, entre linhagens, entre aldeias), passando, segundo Gregory, pela hospitalidade e a amizade, até o máximo de hostilidade (com outras tribos ou povos). Contudo, ao se retornar ao texto de Sahlins percebem-se colocações mais nuançadas, uma conexão menos direta ou mecânica entre distância relacional e reciprocidade.

Sahlins admite que uma relação social específica pode acarretar um dado movimento de “bens” (“goods” no original), assim como uma transação específica –

---

<sup>16</sup> Sugestões de tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Também lhe agradeço a indicação do retorno às nuances do texto original de Sahlins sobre a reciprocidade, tratadas adiante.

<sup>17</sup> Adiante veremos como Godbout e também Bourdieu ajudam a compreender essa situação no sentido de que, isolada no tempo, uma prestação aparece como “dar”, não como “retribuir”, de modo que gere dívida.

<sup>18</sup> Que não deve ser confundida, como nota Ingold (1986) e mesmo Sahlins (1976: 193), com o conceito lévi-straussiano de “troca generalizada”, que é uma relação de reciprocidade em cadeia envolvendo um círculo com vários grupos, sendo cada qual credor de um e devedor de outro. Em específico ao parentesco, essa troca determina o casamento com primos cruzados: com filhas do irmão da mãe (matrilateral) ou filhas da irmã do pai (patrilateral) (Lévi-Strauss, 1975: 143). A diferença aí destacada é entre “troca restrita” (com equivalência entre primos cruzados para fins de casamento – numa aliança matrimonial entre duas metades, por exemplo) e “troca generalizada” (casamento matrilateral ou casamento patrilateral). O casamento patrilateral é um ciclo mais imediato e fechado que o matrilateral, o qual se abriria a mais grupos (o de doadores e o de tomadores de mulheres) (Lévi-Strauss 1975 [1958]: 143–144). Para evitar a confusão, seria possível substituir o “generalizada” de Lévi-Strauss por “circular”. Sahlins também menciona sugestão de que seu próprio conceito seja chamado de “reciprocidade indefinida”.

“by the same token” – sugere uma relação social em particular. Desse modo, podem haver diferentes formas de reciprocidade. A reciprocidade não seria apenas “balanceada”, a da troca imediata, não adiada, não diferida, como suporia o senso comum. A reciprocidade seria um espectro entre limites extremos, de um lado a “dádiva pura” e desinteressada (“*pure gift*”) como a propôs Malinowski, chamada por ele de “reciprocidade generalizada”, e do outro a “reciprocidade negativa” (termo cunhado por Gouldner), onde imperaria a pura apropriação, o interesse e mesmo o lucro (Sahlins 1976: 186–196). Já vale notar aqui que não se trata do mesmo modelo de dádiva proposto por Mauss, o qual não separa interesse de desinteresse. Sahlins separa em diferentes modos de relação aquilo que para Mauss é inseparável (interesse e desinteresse). Inclusive, o próprio Mauss já havia feito essa crítica à noção de “*pure gift*” de Malinowski<sup>19</sup>.

Para Sahlins, apesar da reciprocidade “generalizada” ser a inclinação básica das relações de proximidade de parentesco, de co-residência etc., ela também pode ocorrer em outros níveis, como entre pessoas do mesmo escalão (chefes que intercambiam no Kula), ou variar conforme o tipo de “bem” (bens duráveis seriam diferentes de comida, por exemplo, pois a esfera da troca “generalizada” de alimentos seria mais larga que a de trocas de outros itens). O autor admite também que a reciprocidade “balanceada” tenderia à auto-liquidação da aliança, pois os grupos tendem a se relacionar de maneira complementar e assimétrica (o que aproxima a troca “balanceada” da forma mercadoria de Gregory, pois tal troca não serviria muito bem para manter vínculos). Diversas são as exceções apresentadas por ele. Entretanto, mantém, sob alerta, o modelo segundo o qual o espectro da reciprocidade seguiria a ordem aproximada das secções dos setores de parentesco e residência (“kinship-residential sectors”), o pólo positivo no círculo mais inclusivo e o negativo no mais exclusivo (Sahlins 1976: 198–230).

Justiça seja feita, Sahlins não destoa da percepção tanto maussiana quanto lévi-straussiana (como será visto adiante) da importância da assimetria para a aliança. Entretanto, sua “reciprocidade generalizada” e sua “reciprocidade negativa” separam elementos (desinteresse versus interesse) que procurarei mostrar serem conexos numa outra definição dos pólos positivo e negativo do espectro da dádiva. Assim gostaria de notar que não há uma semelhança estrita entre o que Gregory chama de “reciprocidade

---

<sup>19</sup> “No fundo, do mesmo modo que essas dádivas não são livres, elas não são realmente desinteressadas” (Mauss 2003: 303).



positiva” e o que Sahlins chama de “generalizada”, já que em Gregory o positivo é o modo no qual a iniciativa ou a ênfase está nos gestos de dar e receber (em oposição a perder e tomar) enquanto que em Sahlins a reciprocidade generalizada assume um sentido de pura solidariedade.

Dito isso, deve se considerar a releitura que Gregory faz desse modelo, formulada por Tim Ingold (1986): a negatividade da reciprocidade depende menos ainda da distância de parentesco, e no âmbito doméstico a reciprocidade pode ser mesmo “negativa” ou hostil, como num compartilhamento forçado – notado, por exemplo, no centro da organização da distribuição em certas economias de caça e coleta. Assim, diferentes formas de reciprocidade negativa e positiva poderiam estar presentes nas mais variadas esferas, da mais interna à mais externa (Gregory *in* Ingold 1992: 924), sem caracteriza-las como exceções mas como parte da regra. Ingold considera tanto a reciprocidade generalizada – que define também como um englobamento e uma solidariedade irrestrita –, quanto a reciprocidade negativa – vinganças, disputas, “tomar em troca de nada ao invés de dar em troca de nada” (Ingold 1986: 230 – tradução livre) – como passíveis de ocorrer a partir de qualquer distância social.

Cabe aqui uma tentativa de síntese dessas caracterizações sobre mutualidade, reciprocidade, prestações positivas e negativas. Antecipo que estas aproximações não devem ser tomadas como conceitos fixados, mas como aberturas para mais problematizações.

Godbout fala de um estado positivo e um negativo de dívida: no estado positivo cada um considera que deve muito aos outros (2002: 74), portanto no negativo é presumível que cada um considere que os outros devem muito a ele. Esses sinais (negativo e positivo) também aparecem quando Lévi-Strauss, em texto supracitado, trata de um sistema de quatro tipos de atitudes: de um lado a mutualidade – “atitude de afeição, ternura e espontaneidade”; do outro a reciprocidade – “atitude resultante da troca de prestações e contra-prestações”, decomposta em outras duas: a do credor e a do devedor (1975: 67–68). Interessante notar que o autor caracteriza a mutualidade pelo símbolo “=”, associável à identidade, e a reciprocidade por algo como “+–”, sendo que o pólo positivo é o do credor e o negativo do devedor.

Creio ser possível aproveitar a analogia entre mutualidade e identidade para caracterizar um campo específico da dádiva que demarca a relação de intimidade, a relação com o “mesmo” (em oposição ao “outro”), que pode ter alguma relação com a

solidariedade irrestrita (nesse sentido, pasível de ser concebida como o estado de dívida positiva de Godbout, na qual todos se julgam devedores); enquanto que a reciprocidade, no sentido bem específico desse texto de Lévi-Strauss<sup>20</sup>, pode caracterizar relações exogâmicas ou não necessariamente “gâmicas” mas inter-coletivas, inter-pessoais (entre pessoas morais), entre diferentes, “relações que separam” (Strathern 1988). Já o positivo e o negativo de Lévi-Strauss têm uma semelhança formal com os sinais que marcam as “reciprocidades” positiva e negativa de Gregory. Entretanto, a diferença é que se em Lévi-Strauss os sinais marcam a oposição entre a atitude do credor (positiva) e a do devedor (negativa), dois pólos da mesma relação, em Gregory eles representam uma inversão de valores, de importância, de atitude característica: enquanto a positiva estressa o ato de dar (cujo extremo oposto é receber), a negativa estressa o ato de tomar (cujo extremo oposto é perder)<sup>21</sup>. Nos termos da tripartição da dádiva, elas podem ser concebidas como “dádiva positiva” (decomposta nos atos de dar, receber e retribuir) e “dádiva negativa” (decomposta nos atos de tomar, perder e, talvez, vingar ou retomar<sup>22</sup>) – ambas não necessariamente constituindo dois “tipos” de dádivas diversos, mas sim remetendo a uma inversão de sinal da mesma forma objetiva geral.

Dito isso, deve-se tomar o seguinte cuidado: a partir de uma visão maussiana segundo a qual desinteresse e interesse não se separam (tampouco liberdade e obrigação, gratuidade e cobrança etc.), não vale aqui dizer que a dádiva positiva seja puro desinteresse ou pura doação, muito menos dizer que a dádiva negativa seja puro interesse ou pura apropriação. A quem dá também interessa, num outro turno, receber. E a quem toma, também “interessa” (de maneira não utilitarista) num outro turno, perder<sup>23</sup>. Para considerar a colocação de Ingold de que é possível “tomar em troca de nada ao invés de dar em troca de nada”, é preciso dizer que não há restituição imediata

---

<sup>20</sup> Pois, no sentido comum, reciprocidade e mutualidade se confundem, fazendo referência a uma relação de correspondência, ainda que reciprocidade tenha um certo sentido de alternância. Penso que o uso da “reciprocidade” no sentido de uma certeza da retribuição deve ser, contudo, matizado.

<sup>21</sup> Eliminando-se a questão da perspectiva, dar é equivalente a perder, e receber é equivalente a tomar. É a perspectiva que faz toda a diferença.

<sup>22</sup> Corro o risco e a dúvida da justeza desses dois termos (“vingar”, “retomar”) para simbolizarem o negativo de “retribuir”.

<sup>23</sup> Por exemplo, no mecanismo de vingança Tupinambá, os inimigos mais valorosos são os potenciais vingadores, e não há morte mais honrada ao guerreiro do que pela borduna de um inimigo. O “outro turno”, aí, pode estar tanto no passado quanto no futuro, já que o ciclo de vinganças Tupinambá não se propõe ter começo nem fim (Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro 1985).

do que foi dado ou tomado, mas que a restituição existe em potência. A separação entre os atos de dar, receber e retribuir, ou então entre os atos de perder, tomar e “vingar” ou “retomar” não deve ser confundida com o puro isolamento desses atos. Sempre há algo os conectando através da “coisa dada” (ou tomada), demandando retribuição: um prazo, um lapso de tempo, o crédito, a honra, a dívida, como será visto. O “espírito da coisa dada” permanece vivo, em busca de sua concretização. A diferença entre dívida “positiva” e “negativa” é condição do tipo de iniciativa suposta, o que remete, seguindo a sugestão de Lanna, à superioridade do “tomar a iniciativa”.

De volta às releituras do modelo de reciprocidade de Sahlins (nunca desprezado: sua importância sendo proporcional à das críticas que suscita), outra reavaliação foi feita no âmbito da etnologia amazônica, resumida por Eduardo Viveiros de Castro a partir da noção de “predação” como relação e atitude característica.

Essa noção conecta-se originalmente à idéia de “predação ontológica”, constituinte do “regime geral de subjetificação ou personificação” na Amazônia indígena. Teria sido cunhada para opor-se provocativamente à de “produção”, sobretudo quando aplicada ao problema da dinâmica da afinidade, a serviço de “uma reelaboração teórica, ainda incipiente, da noção de troca ou intercâmbio” (Viveiros de Castro 2002: 14–15).

É sobre esse aspecto da predação, relativo à “troca”, “intercâmbio”, que me debruço<sup>24</sup>. Essa predação caracteriza prestações de hostilidade, guerra e caça através das

---

<sup>24</sup> No que concerne à questão das prestações, da dívida e da troca, o termo “predação” tem sido usado na literatura especializada em sentidos diversos. Para Phillippe Descola (1998), por exemplo, a respeito da relação entre humanos e animais na Amazônia, a predação significa ausência de compensação. Para o mesmo autor, dívida tem o sentido oposto, o de doação sem compensação, e reciprocidade tem o sentido de equivalência. A partir do ponto de vista em que me situo, entretanto, a questão da dívida (e da compensação em potencial) coloca-se tanto para o que é doado quanto para o que é tomado, e não somente no que Descola chama de reciprocidade. É possível que a predação envolva uma ausência de compensação direta, mas não creio poder fechar essa questão da forma pela qual fez Descola, tanto quanto não se fecha o círculo das vinganças e retribuições.

Villela apresenta a noção de “predação” de Nietzsche em aproximações com a teoria da dívida, relacionando o “ethos do homem superior”, “da acumulação para o gasto” (Bataille *apud* Villela 2001: 202) com o instinto de dominação que condicionaria, para Nietzsche, a relação de predação (Villela: 202–203). A noção de acumulação para o gasto já sugere que o que é predado será, futuramente, dado, retransmitido. No entanto, a “predação”, em Nietzsche, aparece envolvida com uma noção de

quais se englobam as prestações exogâmicas, mas indo além dos limites do parentesco. Vale notar que é agregada aí uma crítica de Claude Lefort (1979 [1951]) a Lévi-Strauss, para quem o foco deste na “troca”, por mais que tenha mencionado o “duplo terreno das alianças e das rivalidades”, não prestou devida atenção ao conflito inerente à dádiva<sup>25</sup>, crítica que ecoa um retorno ao “agonístico” de Mauss.

Em “Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidiano Amazônico” (1993), Viveiros de Castro propõe três tipos de afinidade: a “virtual” (prescrita pela terminologia de parentesco, como a de “primo cruzado”, por exemplo), a “efetiva” (realizada, como entre cunhados de fato) e a “potencial” ou “sócio-política” (externa ao parentesco, mas conectada a ele pelo vocabulário ou pelo efeito “estruturante” que tem sobre ele – o autor situa aí os sistemas de “amizade formal”, por exemplo). A partir disso, coloca no esquema concêntrico dos setores de reciprocidade de Sahlins a consangüinidade no centro, a afinidade em seguida e, no grau mais externo de afinidade, a afinidade potencial. Não discorda de uma projeção da reciprocidade negativa para os graus mais externos do sistema concêntrico. Entretanto, seguindo uma construção de Bruce Albert originalmente restrita aos Yanomami, afirma que nos sistemas ameríndios amazônicos ou mesmo sulamericanos, a afinidade efetiva e virtual é englobada no plano local pela consangüinidade (inclusive através de estratégias de cognação), ao passo que todo o parentesco é, porém, englobado pelo exterior, pela afinidade potencial (Viveiros de Castro 1993: 172–177, 182–183). Ou seja, o vetor valorativo não parte de dentro para fora mas de fora para dentro, os modos mais externos de prestação e relação condicionam os mais internos. Mas a questão se complica, entretanto, para os Jê. Ainda mais porque o poder de incorporação do outro que a predação sugere envolve uma característica radical de modos de relacionar-se muito mais ligados ao complexo Tupi (como o dos antigos Tupinambá ou o dos Araweté, ambos estudados por Viveiros de Castro) do que ao Jê: o canibalismo.

---

“dominação” que parece englobar a de escravização, o que se distancia do que se diz da “economia simbólica da predação”. Sabe-se que na predação Tupinambá, por exemplo, o cativo não era um escravo no sentido usual do termo, no sentido de objeto de exploração (conferir Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro 1985).

<sup>25</sup> Lefort considera a dádiva como instauradora da subjetividade a partir da diferença, ao opor “eu” e “outro”, e a partir da semelhança, já que o ato de retribuir seria menos uma resposta e mais uma doação semelhante à primeira, conferindo-lhe um aspecto de gratuidade e liberdade (Godbout 2002 [1998] e Villela 2001).

Viveiros de Castro sugere em notas que o antagonismo amazônico entre “externo” e “interno”, no caso Jê, se tornaria um antagonismo entre diferenças internas, de modo que a afinidade potencial ou sócio-política seja interna e cerimonial, estilizada. Opondo as noções lévi-straussianas de “dualismo diametral” e “dualismo concêntrico”, afirma que o dualismo concêntrico (interior/exterior) amazônico converte-se, no caso Jê, em dualismo diametral interno, ainda que “alguns sistemas de metades jê” guardem essa associação entre centro e periferia, mas com o centro sendo o englobante e com uma marcada ideologia da simetria, subordinando o concentrista “praça da aldeia / periferia da aldeia” pelo diametralismo (Viveiros de Castro 1993: 204–206).

Agora, numa ressalva inversa à feita sobre o modelo de Sahlins, é bom notar que, no modelo da “economia simbólica da predação”, o pólo negativo das esferas de intercâmbio e dádiva não exprime o lugar do puro interesse, tampouco da falta de vínculos. Numa formulação radical do problema da retribuição, a vertente da etnologia ameríndia de Viveiros de Castro afirma não poder haver termo sem que haja relação: “a não-retribuição não implica tanto a dissolução da relação quanto a dissolução dos parceiros – constituídas por relações, as pessoas não permanecem sendo as mesmas ‘fora’ delas” (Coelho de Souza 2002: 8).

Assim Viveiros de Castro critica a idéia de não-reciprocidade presente em Pierre Clastres, que consideraria somente a realidade interna, onde “a ‘Sociedade Primitiva’ coincide com a comunidade local”. Ao contrário de um suposto enclausuramento, existem “circuitos de troca cerimoniais, guerreiros, funerários, “metafísicos”, a funcionar como outros tantos princípios sociológicos” que vão além do parentesco ou da aldeia (Viveiros de Castro 1993: 158).

O que seria, então, a “predação”? Para circunscrever a noção e evitar os riscos de generalizar demais, tentando condensar o que foi dito até aqui, a predação pode caracterizar prestações de hostilidade, guerra e caça, numa esfera de parentesco “potencial” ou sócio-política, a fim de constituir o que é “interno” a partir da incorporação do que é “externo”<sup>26</sup>. Não necessariamente idêntica à reciprocidade negativa ou à dádiva negativa, ela parece no entanto estar dotada de um componente negativo. Na acepção da formulação da “economia simbólica da predação” aqui

---

<sup>26</sup> Interior e exterior devem ser compreendidos em seu sentido relacional, como uma questão de alteridade. Uma distinção “exterior” significa simplesmente uma distinção entre grupos, e não intragrupo (Perrone-Moisés 2005: 90).

apresentada, interpreto a predação como um tipo muito específico de dádiva negativa. Não posso garantir que essa seja a única interpretação possível, mas para reforçá-la me fio também naquela apresentada por Anne Christine Taylor (2000). Segundo a autora, a “ideologia” da predação envolve a captação de valores exteriores ao corpo social como condição de sua perpetuação, através de uma “dívida de guerra” com o pólo definido como “adversário vital” (Taylor 2000: 312)<sup>27</sup>. – Prefiro manter tanto o quesito “agressivo” quanto o quesito “negativo” da noção de “predação”, que não parecem ser desprezíveis nas formulações citadas, ainda que o quesito da valorização e incorporação do externo e global para a constituição do interno e local possa ser a característica mais marcante da tese da “economia simbólica da predação”<sup>28</sup>.

Finalmente, com isso deve ser dito que nem toda dádiva negativa seja predação, que nem toda dívida advenha de uma predação, que nem toda relação “sócio-política” deva necessariamente ser hostil ou predatória (a relação entre “amigos” pode ter um caráter de solidariedade e doação mútua<sup>29</sup>), tampouco que toda relação hostil seja uma relação entre afins potenciais ou “sócio-políticos” (há a hostilidade entre cunhados efetivos, por exemplo, como veremos)<sup>30</sup>.

Tomados esses cuidados, somadas as revisões de Viveiros de Castro, de Gregory e Ingold do modelo dos setores de reciprocidade de Sahlins, parece haver uma

---

<sup>27</sup> A leitura de Taylor para uma compreensão da noção de “predação” foi gentilmente sugerida em comunicação pessoal por Viveiros de Castro à época de seu curso “Sobre a Relação” ministrado em conjunto com o Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas na Universidade de São Paulo em 2002.

<sup>28</sup> Assim procuro usar distintamente “predação” e “economia simbólica da predação”.

<sup>29</sup> Confira a “amizade” A’uwê-Xavante em Lopes da Silva (1986), tratada sumariamente adiante.

<sup>30</sup> Se julgo importante a discussão com a hipótese da “economia simbólica da predação” é por poder testar uma aplicação da teoria da dádiva para situar os A’uwê-Xavante em específico, senão os Jê em geral, perante tal hipótese. E também por identificar na noção de “predação” um certo princípio de dom agonístico (ainda que num outro sinal, já que a rivalidade no *potlatch*, por exemplo, se expressa pela doação incrementada, e não pela dádiva negativa) – esteja ele presente na caça, na rivalidade ritual ou na tomada de objetos e prerrogativas rituais – como condição da socialidade. Caso essa última consideração não tenha um rendimento pleno para esta pesquisa, ao menos pode sugerir que o antagonismo entre metades exogâmicas tanto quanto a rivalidade entre metades esportivas formadas pelas classes de idade A’uwê-Xavante fazem de suas diferenças agonísticas uma condição da “unidade”. De modo que a própria “comunidade local”, sendo cindida, compõe-se no seu seio daqueles “circuitos de troca cerimoniais” ou mesmo “guerreiros” – considerando as tensas relações entre clãs, linhagens e facções e também entre classes de idade – entrecortando-a.

semelhança entre a proposta de Ingold e o que Viveiros de Castro sugere para os Jê, senão para os ameríndios em geral. E o caso A'uwê-Xavante pode nos trazer uma visão menos radical da diferença entre concentrista amazônico e diametralista Jê, ainda que de modo complicado – sabe-se que a complicação é uma qualidade exemplar dos povos Jê.

No mais, tem-se uma visão mais “positiva” sobre o lado negativo da dádiva, que pode ter um bom efeito aplicada aos dados dos A'uwê-Xavante.

### *Da dádiva à tradição*

“Vimos sociedades no estado dinâmico ou fisiológico. Não as estudamos como se estivessem imóveis, num estado estático ou cadavérico, e muito menos as decomusemos e dissecamos em regras de direito, em mitos, em valores e preço.” (Mauss 2003 [1950]: 311).

Almejar uma aplicação da dádiva aos dados dos A'uwê-Xavante fez possível ver certos aspectos de sua vida sob o ângulo da tradição, como será mostrado. Assim, torna-se necessária uma caracterização dessa relação entre tradição e dádiva.

A respeito de uma preocupação específica com a tradição, podemos encontrar no “Ensaio sobre a dádiva” pelo menos a percepção da origem latina da palavra, no sentido de entrega, transmissão ou transição. No direito romano “muito antigo”, toda “tradição”, isto é, transmissão de “bens”, era marcada por forte ritualização, solenidade e reciprocidade. Ao usar o termo “bem” ao invés de dom, Mauss está ciente de demonstrar como isso caracterizou um momento específico naquela sociedade, quando a separação entre “pessoa” e “coisa”, apesar de efetuada, ainda estava marcada por uma percepção anterior, conforme a qual a distinção não era feita. O *traditio* era carregado do vínculo entre pessoa e coisa, e pessoa e pessoa, e “nada tinha de comum, de profano, de simples”. Tal “tradição” remetia ao *nexum* romano: “Há decerto um vínculo nas coisas, além dos vínculos mágicos e religiosos, das palavras e gestos do formalismo jurídico” (Mauss 1974: 134–141).

Com isso, toma-se uma noção de “tradição” marcada pelo ritual – com a qual entra em consonância um conceito “moderno” de tradição (Hobsbawm e Ranger 1997

[1983]) –, pela entrega e pelo vínculo entre pessoas e entre pessoa e coisa. Ao mesmo tempo que a entrega é uma passagem, ela é uma passagem de um certo conteúdo, talvez uma coisa, mas sem dúvida um vínculo. Pois “as coisas criam vínculos espirituais” – diz Marcos Lanna (2001:21) – “tradição”.

Caillé destrincha mais essa noção de tradição:

“Os símbolos têm portanto uma história, muitas vezes muito longa, milenar ou multissecular, levam uma vida própria, têm seus ódios ou seus apegos sentimentais [...]. Também não se deve esquecer que vivem enquanto os seres humanos acreditarem neles e lhes forem fiéis por pretenderem ser fiéis a si mesmos, a seus ancestrais, a seus parentes, a seus concidadãos, etc. Da mesma forma, por conseguinte, enquanto os homens os considerarem com efeito como dons que selariam alianças passadas mas sempre atuais e atualizáveis. Como dadas, em primeiro lugar, como aquilo que lhes é dado antes de qualquer experiência possível pela tradição – dom através do tempo e através das gerações – o dom dos mortos que impõe a obrigação do contra-dom da vida. Como a marca, falando de modo mais geral, de alianças e de dons de alianças passadas, fiadores da renovação das alianças futuras” (Caillé 2002: 234).

Nesta formulação da tradição enquanto dom ou dádiva, Caillé desenvolve um aspecto da teoria do simbolismo como feito de dons e, herdado, feito de ações e comunhões passadas, só fazendo sentido se estiver a serviço da aliança dos vivos. E o que poderíamos ter como exigência de um “contra-dom da vida” se não uma dívida que não pode ser retribuída com um dom semelhante ao que foi recebido?

Como um amálgama entre as noções de “tradição” e “costume” de Hobsbawm<sup>31</sup>, a transmissão do passado está sujeita às condições do presente e, assim, é transformada

---

<sup>31</sup> Seu conceito de costume envolveria mudança porém comprometimento com o passado, já seu conceito de tradição estaria ligado à repetição ritual constituinte de um passado:

“O “costume” não pode se dar ao luxo de ser invariável, porque a vida não é assim nem mesmo nas sociedades tradicionais. O direito comum ou consuetudinário ainda exhibe esta combinação de flexibilidade implícita e comprometimento formal com o passado.” Por outro lado, “a invenção de tradições é essencialmente um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição” [...] “Provavelmente, não há lugar nem tempo investigados pelos historiadores onde não haja ocorrido a “invenção” de tradições neste sentido.” (Hobsbawm, 1997: 10–12).



segundo ele. Numa remissão a Walter Benjamin (1985 [1936]), pode-se falar da tradição como história e memória que molda as experiências presentes tanto pela transmissão em si quanto pelo seu conteúdo relacional, o vínculo social. E também uma tradição que incorpora a mudança sob uma ideologia da conservação.

Resumindo, para que se possa aplicar a tradição como dádiva ao caso A'uwê-Xavante, a tradição pode ser posta como uma dádiva que se passa através de gerações ou no tempo, cuja transmissão envolve não só permanência como mudança. Como a dádiva, sustenta laços e relações entre pessoas e grupos, não apenas no plano “sincrônico” mas no “diacrônico”, através de uma dívida dos novos frente aos velhos. Assim ela não só manteria um vínculo com o passado, mas um vínculo com os vínculos estabelecidos no passado, uma continuidade a esses vínculos. Mas, como veremos, diferente do que ocorre na historicidade linear, na historicidade circular dos A'uwê-Xavante a retribuição se torna possível.

O tempo é aí importante em dois aspectos.

Primeiro, a tradição envolve uma dádiva entre momentos diferentes da história, entre pessoas e grupos situados assimetricamente no ciclo de vida, mantendo um elo entre eles. Um problema levantado sobre a coextensão entre dádiva e tradição, nesse ponto, trata de como, na passagem da tradição, pode ser feita a retribuição, o ato de retribuir que completa a tríade com dar e receber. Pode ser argumentado que, no caso A'uwê-Xavante, se entrega aos mais velhos sobretudo a própria vida dos mais novos, que passam a pertencer a coletivos como as classes de idade, as metades agêmicas e à própria sociedade A'uwê-Xavante ou, melhor, ao mundo dos “homens” e dos “humanos” e, por outro lado, entregam-se aos ascendentes familiares constituindo elos através de dons não só tangíveis como intangíveis. Mas não só isso, se considerarmos que só se retribui o mesmo pelo mesmo – de modo que, não dando o mesmo, velhos e novos estariam mutuamente endividados.

Enquanto que na esfera familiar a dívida com os mais velhos permanece, a dádiva da “tradição” extra-familiar dos A'uwê-Xavante é retribuída não de forma simples, como na troca simples, mas sim numa peculiar forma de “troca generalizada”, através de uma temporalidade circular, como será apresentado.

---

Apesar dessa separação, ao cabo, Hobsbawm se aproxima de uma noção de tradição em que continuidade e mudança mostram-se operantes, seja pela invenção da continuidade da “tradição”, seja pela continuidade inventiva do “costume”.

Segundo, o tempo é um componente básico da dádiva em si, pois é o prazo e a distância entre retribuições que mantém o vínculo através da dívida não paga. Mais do que colocar um “véu”, como diria Bourdieu (2004 [1994]), a fim de esconder o caráter utilitário da troca de presentes e o interesse na retribuição<sup>32</sup>, a intenção é a manutenção duradoura do vínculo, do elo pessoal entre as partes, como diria Gregory (1982). Num vocabulário mais nietzscheano e deleuzeano, e invertendo a operação de Bourdieu, a dívida é uma assimetria necessária pois mantém as relações ao passar do tempo através de uma memória das alianças (Villela 2001: 203–208).

Heloisa Pontes, em comunicação durante palestra em 2004, ressaltou a importância dessa percepção sobre o tempo. A necessidade do lapso de tempo asseguraria a dupla verdade da dádiva: livre e desinteressada “porém” obrigatória e interessada. O espaço que Mauss vê aberto entre o dar, o receber e o retribuir denota que a pressa exagerada em cumprir uma obrigação sinaliza, segundo Norbert Elias (mencionado por Pontes), ingratidão, impaciência, vontade de desvincular-se. Penso que, do outro lado, a pressa em ver uma obrigação cumprida sinalizaria a baixa

---

<sup>32</sup> Para outros casos, como na já clássica reciprocidade de vinganças Tupinambá, como dizer que o prazo da retribuição serve para pôr um véu em alguma “utilidade” da troca de assassinatos? Pois, ali, o que está em jogo é “a persistência de uma relação com os inimigos” (Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro 1985: 201) – os autores enfatizam a relação direta entre vingança e memória para o passado e o futuro dos grupos “canibais” que assim se enfrentam. Ainda que Bourdieu tenha feito vaga referência à vingança de assassinatos por honra (Bourdieu 1996), se olharmos esses fatos a partir do “capital simbólico”, o lucro simbólico do grupo vingador é o de acumular sobre si a memória e o desejo de vingança alheia – o que causa, no mínimo, estranhamento do ponto de vista de uma teoria do interesse ou da dominação simbólica como na análise do dom de Bourdieu.

Alain Caillé acusa Bourdieu de definir o capital simbólico, o lucro social que a dádiva representa, como apenas um modalidade esquiva de agir por interesse (Caillé 2002: 214–215). Para Bourdieu, a “dupla verdade” do dom maussiano – a que conecta interesse e desinteresse – é uma “*self deception*” (1996: 7). Ele afirma que há um tabu que impede a explicitação do preço da dádiva, da troca simbólica, o que a tornaria menos econômica, mais dispendiosa, mas ao mesmo tempo esconderia sistemas de dominação e exploração (2004: 159–183). A impressão que dá é que Bourdieu, apesar de todo o cuidado, toma o sentido de “simbólico” como disfarce, acobertamento da realidade, uma realidade de interesse e exploração. Seria o valor de vínculo – conceito não expresso por Bourdieu – uma “ideologia” nesse sentido da palavra? Bourdieu usa as noções de *illusio* e *habitus* (2004) para afirmar que não se age por puro interesse mas sim por acreditar na realidade das regras do jogo e por costume, sem que os objetivos sejam postos o tempo todo de modo racional – mas se o objetivo do desinteresse for interessado em acumular capital (simbólico), se o objetivo social for esse e, portanto, a sociedade se auto-engana numa “hipocrisia coletiva” (1996: 16), o império do interesse já está posto.

confiança, uma evitação do risco presente na liberdade<sup>33</sup> do outro, uma recusa de dar crédito à honra alheia.

O próprio Mauss já não tinha ignorado a importância do tempo, do prazo entre dar e retribuir, ao tratar da noção de crédito (que, de certa maneira, é o outro lado da dívida, pois todo devedor tem um credor). Tentarei reproduzir aqui seu argumento de forma resumida:

“O ‘tempo’ é necessário para executar qualquer contra-prestação”, afirma. Teria havido um erro por parte dos “juristas e os economistas” em considerar o crédito uma invenção moderna. Ao observar a “evolução” passando somente pelo “escambo” (que faz uma “aproximação de tempos outrora disjuntos”) e a “venda”, ignorou-se que o “ponto de partida” do crédito “é a dádiva, fenômeno complexo, sobretudo em sua forma mais antiga, a da prestação total” – “ora, a dádiva implica necessariamente a noção de crédito”, num “sistema de presentes dados e retribuídos a prazo”. “Eis uma outra forma, simples e realista, de resolver o problema dos dois ‘momentos do tempo’ que o contrato unifica” (Mauss 2003: 236–237).

Com isso nota-se que as referências a Bourdieu e Elias vêm reforçar uma percepção do tempo já presente no texto do autor que as inspira. Aí, Mauss se vale nitidamente da importância da separação entre os atos de dar e retribuir e da separação entre doador e receptor, portanto da tríade dar, receber e retribuir.

Enfim, o lapso da retribuição constitui uma reciprocidade virtual e potencial, em devir, só o tempo entre os atos da dádiva garante o valor de vínculo, é seu componente essencial pois, além da obrigação, também comporta uma certa liberdade sem a qual a

---

<sup>33</sup> Godbout considera a liberdade como um componente de valorização do vínculo, pois quanto maior a liberdade de retribuição, maior é a confiança e a afeição demonstrada caso haja retribuição de fato (2002: 76–77). Nesse sentido, mostra que a dádiva não respeita muito as regras fixas, o que pode ser interessante para entender o grande número de “exceções” (e se o número é grande, as exceções não são tão excepcionais assim) à regra da exogamia nos sistemas “semi-complexos” que serão notados adiante. Entretanto, parece-me que ao pender em demasiado para o lado da liberdade (reforçando a idéia de dom gratuito contra a noção de reciprocidade), acaba perdendo um pouco o duplo caráter (livre e obrigatório) da dádiva maussiana, como se tentasse resolver o paradoxo, resvalando no que Mauss já acusara ser uma concepção pouco elementar: a doação sem obrigação (Mauss 2003: 265). Insisto num esforço que imagino ser um pouco mais próximo ao de Mauss: não seja descartada a “liberdade”, muito menos a “obrigação”, ainda que o sentido dessas palavras varie muito.

obrigação de retribuir seria um ato meramente “mecânico”, uma imposição ou uma impostura.

A partir disso, pensando na relação entre dádiva e tempo, nosso conhecimento sobre os modos de circulação, prestação e temporalidade A’uwê-Xavante pode ser ampliado pela consideração de sua socialidade através dessas noções. Mais especificamente, por exemplo, o movimento espaço-temporal de grupos corporados sobretudo masculinos, das transições de geração e do ciclo de vida e morte, informado por noções de circulação de dádivas e pela noção de tradição como dádiva, pode nos fazer ver o sentido do tempo circular A’uwê-Xavante como manifesto na relação e organização dos grupos conhecidos como “classes de idade” (ou “age-sets”) e suas metades agâmicas.

Os detalhes desse e de outros sistemas de relação dos A’uwê-Xavante serão melhor apresentados nos capítulos adiante.

#### *A armadilha da grande divisão*

Um problema teórico levantado à primeira vista, perante conceitos como o de “dádiva”, que podem ser definidos em oposição a um outro (no caso, o de “mercadoria”), é o perigo de se incorrer no preconceito de um “grande divisor” que separe de modo acrítico a “nossa” civilização (ou mesmo “A Civilização”...) “ocidental” ou “euro-americana”, mercantil, produtora de ciência e de Antropologia, de todas as demais. Esse preconceito incluiria a suposição de que as outras sociedades ou culturas fossem mais puras, mais naturais, menos evoluídas ou, então, radicalmente diferentes de nós (porém iguais entre si) por algum motivo mais ou menos misterioso.

Esse problema não afeta somente a impressão que o leitor pode ter da noção de dádiva, mas também de outras que aqui se exploram, como “tradição”. Seriam elas formas de estigmatizar os povos estudados pela etnologia como se fossem isolados, primitivos, sem história, parados no tempo?

Para uma boa caracterização da questão, leia-se “Como se faz um Grande Divisor” (Goldman e Lima 1999). Seguindo os passos desse irônico manual, parte-se de um juízo de superioridade “nossa” frente a “eles” e cria-se uma concepção unidimensional de diferença. Dela tomam-se termos que devem substituir o todo a que se referem (por exemplo, “a sociedade moderna” versus “a sociedade tradicional”).

Toma-se os métodos diferentes na construção de um e do outro objeto como se fossem os objetos em si – por exemplo, quando se estabelece o conceito de ciência através de um estudo diacrônico e histórico e o de magia através de um estudo sincrônico e etnográfico e, assim, considera-se a ciência como “diacrônica” e a magia como “sincrônica”. Depois vem a projeção de diferenças tipicamente observáveis em nosso dia-a-dia para o todo da humanidade, como a de “oralidade” e “escrita”, como se nossas diferenças internas fossem as mesmas que as entre “nós” e “eles”. Em seguida, toma-se a diferença relativa entre os objetos como se fosse a identidade constitutiva de cada um: se na Índia a existência da hierarquia é mais salientada que no “Ocidente”, então passa-se a chamar a sociedade indiana de hierárquica, como se tal característica fosse intransponível e totalmente diversa da “igualdade” “ocidental”, sem que uma das características possa existir no campo etnográfico da outra. Outra operação sem a qual a “grande divisão” não se completa é a transformação da diversidade numa oposição “privativa”, uma particularidade comum que está ausente de um lado para estar presente do outro (em vez de uma variação de grau, como o seria no Evolucionismo, por exemplo, entre estágios do desenvolvimento), uma espécie de diferença trágica, sem misturas, sem meios-terminos.

Deve-se supor a partir dessa crítica aos “grandes divisores” que a Antropologia como ciência necessite ser capaz de superar o etnocentrismo, caracterizado pela tendência de perceber mais facilmente a complexidade interna a “nós” do que a entre os outros, simplificada e resumida pela distância relativa entre “nós” e “eles”?

De acordo com Lévi-Strauss em *Raça e História* (1989 [1952]), o olhar etnocêntrico seria típico de cada sociedade (“nós”) para com todas as outras. Cada qual veria a si mesma como detentora da verdadeira humanidade, diferente de todas as outras.

Face a isso, a noção de dádiva maussiana foi delineada a partir de um “método de comparação preciso” através do qual conceitos “nativos”, romanos “muito antigos”, melanésios, do noroeste norte-americano etc., são abarcados, porém apresentados de maneira íntegra, para que não perdessem sua “cor local” (Mauss 2003: 189). Desse modo, “[a]través das comparações a partir da dádiva, podemos fazer as sociedades pensarem-se umas às outras” (Lanna 2001: 17).

Ainda que Mauss tenha uma certa perspectiva “evolutiva”, apontando semelhanças entre práticas de povos “primitivos” (termo que o próprio autor põe em dúvida e entre aspas) contemporâneos com costumes arcaicos de gregos, romanos,

germânicos, chineses etc., ele não constrói tipos ideais, tampouco estágios “graduais”, apenas mostra como um complexo de noções diversificadas pode ser comparado. A dádiva aparece, pois, como uma noção comparativa.

Agora, se podemos afirmar a partir de Mauss que, na forma da dádiva, a distinção absoluta entre pessoa e coisa não se efetua, é nessa linha que Chris Gregory e Marilyn Strathern concebem a oposição entre dádiva e mercadoria ou, ainda, entre dádiva e propriedade. Nesse sentido estrito, mercadoria e propriedade são formas que dependeriam da separação entre pessoa e coisa, presente nos direitos semitas, gregos e romanos antigos, e concluída de modo extremo na forma do direito “moderno” (Mauss 1974: 163-170).

Pois é necessária uma leitura crítica dessas distinções, tanto para evitar uma dicotomia de tipo ideal e estático quanto para evitar uma amplitude extremamente genérica, na qual dádiva e propriedade (em seu significado “euro-americano” ou “ocidental”) acabariam por se igualar. Nesse sentido, vale o alerta de Mauss, quando tentava evitar uma distinção rígida entre “dádiva” e “moeda”:

“[...] só houve valor econômico quando houve moeda, e só houve moeda quando as coisas preciosas, riquezas condensadas por si mesmas em signos de riquezas foram realmente amoedadas, isto é, tituladas, impessoalizadas, destacadas de qualquer relação com qualquer pessoa moral, coletiva ou individual, afora a autoridade do Estado que as cunha. Mas a questão assim colocada é apenas a do limite arbitrário que devemos impor ao emprego do termo. Em minha opinião, define-se assim só um segundo tipo de moeda: a nossa.” (Mauss 2003: 216–217 – grifo meu).

Por essa assimilação da noção de moeda à noção de dádiva, Lanna afirma que Mauss não teria notado, ao contrário de Malinowski, que na dádiva atuam “diferentes esferas ou circuitos de troca” e que coisas de um certo circuito, de um certo escalão, de um certo tipo, só se trocam por coisas do mesmo tipo. Já a moeda, por ser um equivalente geral, não comportaria essas distinções ao permitir uma “conversão entre diversas esferas de troca” (Lanna 2001: 12). Concordando com a crítica, gostaria de abrir um parêntese e propor que, em parte, esse mesmo componente da dádiva, mesmo que de maneira pouco evidente, ainda está presente na mercadoria em sua forma de moeda, no dinheiro.

O dinheiro é um equivalente geral que transforma em quantidade o que seria qualidade e acaba com a diferença entre circuitos e escalões não intercambiáveis, colocando tudo na mesma escala de valores, tudo com uma etiqueta de preço, ou quase tudo<sup>34</sup>. Entretanto, na vida comum de uma economia nacional<sup>35</sup>, o normal é que apenas um tipo específico de moeda circule (no Brasil é o Real, no Japão é o Iene, nos EUA é o Dólar etc). Nesse âmbito nacional, unificado ou sob o domínio de um banco central único, o normal é que a moeda só possa ser trocada por moedas do mesmo tipo, pela mesma moeda, portanto numa troca do “mesmo pelo mesmo” – assim como se dá na dádiva – mas que depende do vínculo indireto dos transatores através de uma entidade governamental ou reguladora comum, normalmente o Estado Nação, como se o “espírito da coisa dada” só tivesse efeito se transformado em máquina burocrática (fazendo uma leitura perversa da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel). Tal ambiente das economias nacionais é cada vez mais subsumido numa economia global na qual o Dólar tem funcionado como equivalente geral, e é cada vez mais restrito pelo surgimento de mercados comuns internacionais, ou abalado por crises econômicas (como a da Argentina, que levou à intercambialidade cotidiana entre Dólar e Peso). Entretanto, o intercâmbio da mesma moeda pela mesma moeda nos faz notar que a mercadoria “ainda” se baseia em fundamentos da dádiva.

Além disso, também nas trocas mercantis ou, como diria Godbout, na troca supostamente simétrica (Godbout 2002: 87–88), mesmo que seu motivo seja o interesse, é necessário saber ceder e perder para que depois se obtenha o que interessa (Cordonnier *apud* Godbout 2002: 83), de modo que toda troca, inclusive a mercantil, exige uma confiança e um risco assimétrico que fazem parte do próprio princípio da dádiva.

---

<sup>34</sup> Talvez o parentesco seja o âmbito de recusa, nas sociedades mercantis, da equivalência geral, onde a personalização resiste à coisificação, ainda que tal recusa seja ameaçada pelos “casamentos por interesse” ou “golpes do baú”. De modo que uma das maiores ofensas aos costumes em algumas sociedades assim seja a de “filho da puta”, se considerarmos a “puta” como mulher que vende suas relações sexuais ou que as oferece por interesse e sem vínculos. Lanna também identifica a amizade, na “cultura ocidental”, como uma “esfera de troca” não englobada pela da mercadoria (2001: 12). Seria a posituação inversa do adágio popular “amigos, amigos, negócios à parte”.

<sup>35</sup> Ou numa economia de mercado internacional unificado, como a da União Européia.

Enfim, a noção de dádiva deve ser um ponto de vista a partir do qual podem ser tomadas características distintivas do caso concreto, o índice a partir do qual se definem outras categorias. De modo que se siga um método segundo a perspectiva teórica do “fundamental”, do “princípio mesmo da vida social moral” (Mauss *apud* Lanna 2001:25), ou do “elementar”: tomando algo como um elemento geral da cultura e da sociedade – como o faz Lévi-Strauss com a aliança no parentesco, por exemplo – e não um elemento distintivo desse ou daquele povo.

Assim a dádiva pode ser considerada menos um termo do espectro possível de elementos assemelhados a ela e mais a condição elementar desse espectro. Dentro dele a mercadoria seria um tipo muito especial ou, talvez, para uma visão “pessimista”, um estado de decomposição da própria base elementar. Mas, entretanto, um estado de coisas que não poderia existir sem a presença, muito atual, do elemento constitutivo.

Mantendo uma dialética que talvez esteja presente no próprio modo de pensar de Mauss, a mercadoria seria tanto uma contradição da dádiva quanto uma continuidade dessa, como se pode concluir da comparação que faz Lanna entre as referências aos povos antigos e as referências às “nossas sociedades” no “Ensaio sobre a dádiva”. “[Tudo] se passa como se o mercado canibalizasse a dádiva” (Lanna 2001: 23), a incorporasse. Mas, para não falar de “canibalismo” (o que levaria este texto a maiores confusões conceituais), creio poder dizer que não há mera incorporação e sim uma incorporação negadora, pois “tudo se passa como se” a mercadoria recalcesse a dádiva.<sup>36</sup>

Enfim, se há o medo das conseqüências da essencialização dos termos, a resposta é a opção pela relação como sendo o elemento base, o elemento subjacente a eles, criador e constituinte desses termos. Nas palavras de Mauss, “tudo”, na sociedade

---

<sup>36</sup> Penso na noção de recalque constituída pela apropriação do freudismo feita pela escola de Frankfurt de Walter Benjamin, Herbert Marcuse e mesmo Giorgio Aganben. O apelo à “teoria crítica” pode ser um antídoto contra o Grande Divisor, substituindo o elogio ao “Ocidente” pela crítica à suposta superioridade da “nossa” civilização. Mantenho, no fundo, a preocupação de não ignorar a tradição moderna da crítica à propriedade, no sentido de que o debate com autores socialistas como Proudhon e Marx, assumido ou não, também se faz presente – como, aliás, nota Graeber a cerca do socialismo de Mauss: era mais próximo do de Proudhon e do cooperativista Robert Owen, constituindo-se de críticas ao economicismo marxista (Graeber *in* Martins 2002: 21–25). Por outro lado, também é conseqüência desse debate apontar a dimensão de dádiva subjacente às “nossas” prestações e relações “modernas”.



humana, "são apenas relações, até a natureza material das coisas" (Mauss *apud* Caillé 2002: 224).

### 3 – “A Sociedade Xavante”

Até agora prestou-se atenção à dádiva, seus rumos e desvios, apontando para alguns caminhos possíveis que sua aplicação poderia seguir no campo dos ameríndios em geral e dos A’uwẽ-Xavante em particular. Chegou então o momento de tratar mais diretamente do que Maybury-Lewis chamou de *A Sociedade Xavante* (1984). Seja tratar do povo A’uwẽ-Xavante enquanto “nativo” – enquanto sujeito à pesquisa antropológica; seja tratar dos desdobramentos da etnologia produzida a seu respeito e suas implicações com os princípios aparentados à dádiva, numa corrente teórica que une Mauss, Lévi-Strauss e outros.

#### *Os A’uwẽ-Xavante*

Os A’uwẽ-Xavante são um povo de língua Jê, assim aparentados aos Akuẽ-Xerente (englobados sob a alcunha de Akuen) e classificados como Jê centrais. Vivem atualmente em reservas situadas entre os rios Araguaia e Batovi, ao leste do estado de Mato Grosso (Graham 1990: 47). Seu território é uma região de campos e cerrados, com variação marcada entre estações de seca (de maio a setembro) e chuva (de outubro a abril), durante a qual se ocupariam – ao menos segundo o costume mais antigo – da caça, da coleta e das roças (Instituto das Tradições Indígenas 2005). Segundo o IDETI, são cerca de 12 mil pessoas, distribuídas em um número impreciso de várias dezenas de aldeias, em seis reservas diferentes: São Marcos, Sangradouro, Parabubure, Couto Magalhães, Areões e Rio das Mortes.

O nome “Xavante” “era aplicado indiscriminadamente a diversas tribos do cerrado”, e acabou restrito a três grupos, os Oti-Xavante (localizados em SP), os Ofaié (Opaié)-Xavante (localizados no MS) e os “Akuen-Xavante”. Entretanto, o qualificativo Akuen, aplicado aos Xavante ora estudados, é um termo corrente que indica tanto os Xerente quanto os Xavante, sendo originário do Xerente, “para se referir à sua língua e como autodenominação” – “O correspondente Xavante [...] é A’uwẽ ou Auwẽ” (Maybury-Lewis 1984: 40).

Tendo em vista a variedade de povos referidos e de alternativas gráficas, opto então pela grafia mais específica “A’uwẽ-Xavante”.

Em suas fissões e subdivisões populacionais, já foram distintos entre “Xavantes Ocidentais” e “Xavantes Orientais” por Maybury-Lewis (1984: 51), a partir de distâncias geográficas e alguns detalhes divergentes quanto a instituições; entre os grupos “mais tradicional” (reservas de Areões e Pimentel Barbosa<sup>37</sup>), “crentes” (em parte na reserva de Parabubure e também na área do rio Couto Magalhães) e “católicos” (reservas de São Marcos, Sangradouro e em parte na de Parabubure) por Aracy Lopes da Silva (1986: 35–44), com base em seu percurso histórico de contato com o Estado brasileiro e com missionários; ou mesmo em “subgrupos” (*A’uwẽ apseniwihã*, *A’uwẽ maráiwatsede* e *A’uwẽ norozura*) que seriam, cada qual, “um conjunto de famílias as quais historicamente mantiveram alianças políticas e celebraram casamentos entre si” (Leeuwenberg e Salimon 1999: 23). Diferenças fluidas, como pode atestar Fernando Vianna, identificando migrações entre as variadas reservas e aldeias, misturando “Ocidentais” e “Orientais” (2001:105).

Ainda assim, tais diferenças se manifestam em dialetos, transparecidos na mencionada variação vocabular da auto-denominação: *A’uwẽ* ou *Auwẽ* (sem a oclusão glotal, sinalizada pelo [’]), cujo significado é “gente” (Maybury-Lewis 1984: 40, 120). Pois até que ponto as divisões e rachas dessa gente, *a’uwẽ*, não a transformam em gentes diferentes<sup>38</sup>?

Muitas semelhanças constituem sua unidade, ao menos como objeto de pesquisa<sup>39</sup>.

Quanto à economia, “no sistema Xavante tradicional [...], cada grupo local [...] controla um território que seus membros sentem coletivamente como seu”. “Na

---

<sup>37</sup> Ao que informações jornalísticas dispersas indicam, hoje a área de Pimentel Barbosa faz parte da reserva de Rio das Mortes.

<sup>38</sup> Ou não os distancia da condição de gente uns para os outros, como poderia ser dito interpretando a visão de Marcela Coelho de Souza, para quem, entre os povos Jê, “ser gente” e “ser parente” caminham juntos? (2002: 14–16).

<sup>39</sup> O que abre brecha para o uso do termo A’uwẽ-Xavante como o nome desse objeto, sem a ilusão de uma identidade com a noção “nativa” de *A’uwẽ* – mesmo porque, relativa à perspectiva de mundo dos A’uwẽ-Xavante, ela poderia opor-se a agência de um pesquisador de gabinete como eu, que ainda não chegou suficientemente perto deles para se relacionar como gente de verdade deveria fazer, conforme a “dialética da predação e familiarização” (Fausto *apud* Vianna 2001: 309, Fernandes & Barreto Filho *apud* Vianna 2001: 320).

qualidade de membro do grupo é que o indivíduo tem direito de explorá-lo e usufruir de seus bens”. “Mesmo que haja [...] uma noção muito consciente de propriedade individual de certos bens (como os produtos da roça e a própria roça, por exemplo)”. Apesar de tudo, a terra seria coletiva, o que “permite que a noção de propriedade individual exista dentro de limites muito precisos”, pois “a acumulação dos bens é impedida por mecanismos de redistribuição” como o parentesco (Lopes da Silva 1986:46), por exemplo, objetos da presente investigação.

A agricultura, sobretudo do milho, teria importância principalmente ritual (é de milho que se fazem os bolos que servem como presentes cerimoniais). Aparece ligada às mulheres, mesmo que com participação do trabalho masculino (Lopes da Silva 1986: 45), e aos grupos domésticos (Maybury-Lewis 1984: 93–96). O sistema de caça e coleta a que estavam acostumados, e que envolvia um semi-nomadismo sazonal praticamente em desuso (Lopes da Silva 1986: 44–45), também está cada vez mais restrito, sobretudo pelo “encapsulamento territorial” (Vianna 2001: 100) das reservas<sup>40</sup>, enquanto a presença de produtos industrializados e de rebanho bovino cresce. Ainda assim, os produtos da caça masculina continuariam, como os bolos de milho, tendo marcante presença ritual (Vianna 2001: 100–101).

Seu modelo de aldeia “tradicional” seria semi-circular em formato de ferradura, cortada por metades exogâmicas, cada qual representada por um dos três clãs (Poredza’ono, Õ Wawē e Topdató, estes dois últimos pertencentes a uma só metade exogâmica – ao menos no caso dos Xavante Ocidentais, conforme Maybury-Lewis) e compostas de patrinhagens (sub-grupos dentro dos clãs), que seriam o elemento aglutinador de “facções”, “agrupamentos políticos temporários cuja formação tem por referência categorias que permeiam todo o pensamento Xavante”. “Essas categorias são dicotomias presentes em todos os níveis, os clãs e as linhagens [...], em termos dos quais se processa toda a discussão das relações da comunidade” (Maybury-Lewis 1984: 5).

---

<sup>40</sup> Esse encapsulamento deve ser pensado como tendo restringido o modo de vida e relações ecológicas ligadas à caça e à coleta e ao fluxo de aglutinação e separação sazonal de cada aldeia. Sem dúvida os A’uwê-Xavante se movimentam para fora das reservas e pelas cidades, mas não com a mesma liberdade coletiva e o mesmo poder de uso da força e de viver conforme suas próprias regras, liberdade e poder que tinham quando não havia fronteiras substanciais estancadas e privativas, outorgadas por uma entidade superior e totalizante como o Estado.

A separação desses grupos e subgrupos no território da aldeia, entretanto, não seria esquemática. A divisão entre metade direita e esquerda seria mais abstrata do que projetada no plano concreto, e os dois (dos três) clãs que forem predominantes em dado momento tendem a ocupar lados opostos. Mas se tendem é porque não o fariam plenamente, já que sua presença de um lado ou do outro da aldeia depende dos processos de casamento de seus membros (como veremos, entre os A'uwê-Xavante as linhagens que compõem os clãs seriam patrilineares mas a moradia seria uxorilocal). Inclusive, as duas casas nos pontos opostos da “ferradura” da aldeia seriam dotadas de um maior valor simbólico, sendo disputadas pelas facções políticas orientadas pelas relações entre as linhagens, normalmente de clãs opostos. As linhagens também não teriam estatuto fixado em termos de pertença a clãs ou a partições da aldeia. Enfim, essa defasagem fluida entre relações grupais e o plano aldeão tornariam os A'uwê-Xavante um pouco mais difíceis de compreender a partir de um aporte “gráfico” de sua estruturação social, mas espero conseguir mostrá-los como mais compreensíveis a partir dos parágrafos seguintes.

É mais fácil, por enquanto, falar em termos mais abstratos.

Lopes da Silva, com base nas proposições de Maybury-Lewis, afirma que “a estrutura social Xavante caracteriza-se por ser um sistema dual que apresenta uma oposição conceitual e social básica entre [...] “nós”, “os do nosso lado” [...] e [...] “eles”, “os que estão separados de nós”, dotada de “uma terminologia de parentesco expressa [...] através de uma matriz binária construída segundo os critérios da geração, sexo e descendência” (Lopes da Silva 1986: 62).

Veremos, entretanto, que o dualismo dessa “estrutura” se complicaria não só na equação dos três clãs, mas também por atravessar a organização de outros sistemas de relações externos ao parentesco<sup>41</sup>:

---

<sup>41</sup> Não pretendo fazer uma apresentação extensiva do “sistema” A'uwê-Xavante, “totalidade que inclui tanto o nível ideológico quanto as possibilidades de rearranjos estruturais e, ainda, a manipulação das relações e das categorias sociais na situação de vida cotidiana” (Lopes da Silva 1986: 232). Vê-se, por exemplo, que vou considerando muito pouco o âmbito feminino em geral. Como se supõe pela parte introdutória desta pesquisa, ela não pretende ser uma monografia em sentido clássico sobre os A'uwê-Xavante, mas abordar alguns aspectos marcantes de sua socialidade. Mesmo porque, como dito, ela se funda numa ausência de trabalho de campo próprio, porém em proveito de leituras de diversos outros trabalhos de campo e etnografias.

Haveria o sistema de classes de idade, que organizaria diversos grupos, cada qual composto de membros de uma mesma faixa etária, divididos em duas metades agâmicas, cerimoniais e esportivas (Maybury-Lewis 1984: 153–207), em cujos detalhes entraremos mais adiante.

Já um outro sistema de organização e divisão de grupos masculinos se manifestaria em rituais de cura, agressividade erótica e poder de vida e morte, chamados por Maybury-Lewis de *Wai'a*<sup>42</sup> (1984: 321–336), também referidos alhures como preparatórios para o “curandeirismo” e a “espiritualidade”, caracterizando o “xamanismo”<sup>43</sup> dos A'uwê-Xavante como um “xamanismo grupal” (Giaccaria 2000: 78–80) em oposição à “feitiçaria” patrilinear, usada para curas menores ou para atingir inimigos, ambos ligados à noção de *tede'wa* (com sentido de posse, privilégio, senhorio, analisado adiante). O cerimonial xamânico também organizar-se-ia constituindo duas metades agâmicas, somente para tal fim: *Wedehöri'wa* (“cortadores de madeira”<sup>44</sup>) e *Umretede'wa* (“portadores de cabaças” ou chocalhos) (Maybury-Lewis 1984: 322–323),

---

<sup>42</sup> Em apresentação do vídeo “Daríni” (de Rosa Gauditano, Caimi Waiassé e outros) e palestra pública vista em 26 de abril de 2005 na Universidade Metodista de São Paulo, os A'uwê-Xavante Caimi Waiassé – videomaker de Pimentel Barbosa – e Sipasé – “cacique” da aldeia Wederã – afirmaram que, segundo os anciãos por eles consultados, o nome correto do que se costuma chamar de *Wai'a* é *Daríni*. *Wai'a* seria apenas a música final do ritual. Eles mesmos tinham aprendido essa diferença recentemente. E sua informação contrasta com o título de outro vídeo, “Wai'á e o Mundo Xavante” (de Rodrigo Guimarães Tseretó Tshöhöb e outros), que trata do mesmo assunto, tendo filmado o conjunto de rituais em Sangradouro – onde os anciãos certamente são outros...

<sup>43</sup> Estou ciente da amplitude a que o termo “xamanismo” se remete em Antropologia. Sem me aprofundar no problema, acabo utilizando-o em referência a um sistema ritual e mágico que envolve cura, contato sobrenatural com espíritos e animais, havendo também uma relação com a caça. Por exemplo, durante os ritos de cura realizados pelos iniciados ao *Wai'a*, o espírito do doente sai do corpo para caçar e assim se fortalecer (Giaccaria 2000: 82–83). No sentido A'uwê-Xavante, “feitiçaria” e “xamanismo grupal” parecem constituir dois pólos do mesmo fio condutor mágico, um sendo o lado faccioso, fragmentado, dos poderes passados de patrilinearmente, o outro o lado comunitário, que depende da cooperação entre contrários, dos poderes coletivos dos iniciados ao *Wai'a*. No meio desse fio existem outros pontos, como no caso do *wamariju tede'wa*, por exemplo, homem que utiliza um pó mágico para solucionar conflitos entre os clãs. Giaccaria afirma que os “donos” ou “senhores” (*tede'wa*) de poderes – que compreendo como poderes “sobrenaturais” sobre elementos “naturais” – são responsáveis por utilizá-los tanto para o benefício como o malefício: o “senhor da cobra”, por exemplo, pode tanto afastar esse animal e curar quem foi picado por ele quanto fazer cobras aparecerem e picarem o inimigo (Giaccaria 2000: 78–79).

<sup>44</sup> “*Wede*” (madeira, árvore, vegetal) entra na construção da palavra remédio: *dawede* (“*da*” é prefixo personalizador) (Giaccaria 2000: 85).

e separaria os participantes de acordo com estágios ou graus de iniciação: *wai'arã* (“filhos do *wai'a*”, iniciandos), *da'ãmawai'a'wa* (“donos do *wai'a*”, “representam os espíritos”, “caçadores por excelência”), *da'ãmdzö'ratsi'wa* (“donos dos chocalhos<sup>45</sup>”, “cantores”, os que “conhecem todos os segredos do *wai'a*) e *wai'a'rada* (“velhos”, “presidem as cerimônias” “sem serem obrigados a executar o canto e as danças”) (Giaccaria 2000: 82).

Considerando as etnografias mencionadas e análises mais atuais (como a de Vianna 2001), sabemos que os A'uwê-Xavante não passaram alheios ao contato com a sociedade nacional brasileira. Esse processo pode ser traçado desde o século XVIII (Ravagnani 1978), quando ocorreram os primeiros aldeamentos oficiais de índios “Xavantes”<sup>46</sup> pela capitania de Goiás. Teria passado pela fuga desse confinamento e da fronteira expansionista nacional, levando-os ao Mato Grosso, processo através do qual teria ocorrido a separação entre Xavante e Xerente (Idem). Chegaria à sua submissão ao Estado republicano sob o Serviço de Proteção ao Índio nos anos 1930, a criação de reservas indígenas retendo seu semi-nomadismo e aos projetos<sup>47</sup> de desenvolvimento econômico propostos pela FUNAI nas décadas seguintes do século XX. Enfrentaria a presença de missões religiosas cristãs, protestantes e católicas (Lopes da Silva 1986; Menezes 1984). E desenrolar-se-ia, sob os olhares da mídia, em lutas por demarcação de terras, defesa de seu meio-ambiente (como a campanha “Tsõ'rebtõnã Ró Hã: Salve o Cerrado” da Associação Xavante Warã) e em algumas décadas de presença na vida política e cultural brasileira (desde a atuação do deputado federal Mário Juruna nos anos 80<sup>48</sup> até a participação especial do uspiano Hipãrĩdi Top'tiro – coordenador da associação Warã – em filme do cineasta Sérgio Bianchi retratando a sociedade

---

<sup>45</sup> A aparição perpendicular deste objeto, o chocalho, tanto para definir uma metade cerimonial quando para definir um estágio de formação pessoal (assim o chocalho seria tanto posse de uma das metades simétricas quanto de um dos estágios assimétricos de maturidade “mágica”) traz à mente, ao menos por analogia, a tensão entre simetria e assimetria e o “desequilíbrio instável” de Lévi-Strauss em sua releitura do dualismo e em *História de Lince* (1993).

<sup>46</sup> Tal nome, como já indicado, era usado de forma indistinta nos documentos de época a respeito de vários povos do Brasil Central, de modo que precisar tal profundidade histórica é algo temerário.

<sup>47</sup> Que os levaram à plantação de arroz (Lopes da Silva, 1986; Maybury-Lewis, 1990) e a uma explosão multiplicadora de aldeias a fim de adquirirem esses recursos conforme a lógica de “uma aldeia por um projeto” (Graham, 1985/86).

<sup>48</sup> Sobre as relações políticas dos A'uwê-Xavante com a sociedade nacional envolvente, confira Toral (1985/86).

brasileira, “Cronicamente Inviável”). Incluiriam-se aí intervenções mais comezinhas – mas tão ou mais importantes que as outras – como as expedições de “caça” de produtos, recursos e favores às cidades e reivindicações aos gabinetes políticos (Toral 1985/86), o “xavantaço”, que aponta para a persistência de um hábito “predador” para além de seus limites antigos e serve como analogia bastante reveladora do que poderá ser entendido como o modo dos A’uwê-Xavante relacionarem-se com a alteridade externa.

Pode-se dizer que o conhecimento do modo de vida A’uwê-Xavante que consideramos “tradicional” se baseia, principalmente, na pesquisa pioneira de David Maybury-Lewis nos anos 1950/1960 (Maybury-Lewis 1984). Com os trabalhos etnográficos subseqüentes, podemos sugerir quem seriam os A’uwê-Xavante a partir de um contorno sócio-histórico – contorno que não nos informa diretamente o quanto os “Xavante” do século XVIII perseveraram ou mudaram até se tornarem o objeto etnográfico no século XX e cujas transformações e novas revelações chegam ao século XXI. Saber o que se transforma e o que se mantém nesse modo de vida não é uma forma de identificar traços fixos vitimados pela supostamente inexorável e trágica marcha da história do contato entre “índios” e “não-índios”, mas sim a de conhecer padrões de relação que movimentam o incansável jogo de aproximações e diferenciações entre os A’uwê-Xavante e os outros.

#### *Estruturas elementares?*

No prefácio (assinado em 1982) à edição brasileira de seu livro *A Sociedade Xavante* (1984), Maybury-Lewis faz considerações sobre a aplicação da teoria antropológica aos Jê em geral e aos A’uwê-Xavante em particular, reconhecendo a importância desses povos para as transformações sofridas na antropologia orientadas pelo americanismo. A princípio, “todos esses sistemas sociais pareciam ser variações sobre o tema da organização dual”. Entretanto, colocavam sérios impasses para a aplicação desse esquema estrutural. A esse respeito, o autor refere-se ao estruturalismo de Claude Lévi-Strauss e à seção dedicada à organização social no livro *Antropologia Estrutural*, na qual esse publica seus primeiros ensaios críticos à noção de “dualismo”: “As Estruturas Sociais no Brasil Central e Oriental” e “As Organizações Dualistas Existem?” – “é contra o pano de fundo dessa discussão que deve ser lido [*A Sociedade Xavante*]” (Maybury-Lewis 1984: 3).



Tal pano de fundo vinha sendo tecido desde as críticas à suposta condição “marginal” e “arcaica” dos povos Jê na América do Sul – advogada em manuais como o *Handbook of American Indians* (Steward 1948 [1945]) – proferidas tanto por Maybury-Lewis como, antes, por Lévi-Strauss e mesmo por Curt Nimuendaju (Stutzman 2002: 450), dada a complexidade dos sistemas sociais e ideologias Jê. A “positividade desses povos deveria ser buscada no seio de seus sistemas sociais, organizados por uma profusão de pares de metades, ainda que para decifrá-los cumprisse enfrentar muitas aventuras conceituais” (Stutzman 2002: 450).

Em *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1976[1967]<sup>49</sup>), Lévi-Strauss defende que “o princípio dualista define o par fundamental, princípio este que é apenas uma modalidade do princípio da reciprocidade” (Lévi-Strauss 1976: 122 – grifo meu). Nesse sentido, a relação entre reciprocidade e estrutura surge como um dos temas centrais da Antropologia Social. – Faço rápida referência a Marcel Mauss para que se note que o tipo “mais puro” de seu “sistema de prestações totais” de dádivas, que trata das alianças entre “duas metades” (Mauss 2003: 191), seria uma “modalidade” facilmente associada ao Brasil Central se, como veremos, lá não houvesse desdobramentos complexos e problemáticos da questão.

Lévi-Strauss propôs, depois, haver nas projeções da organização de metades sobre os sistemas indígenas da América uma certa mistificação: “a descrição das instituições indígenas feita pelos observadores de campo [...] coincide, sem dúvida, com a imagem que os índios possuem de sua própria sociedade, mas [...] esta imagem se reduz a uma [...] transfiguração da realidade que é de outra natureza”, pois “as estruturas sociais [são] objetos independentes da consciência dos homens (cuja existência, contudo, elas regulam)” (Lévi-Strauss 1975: 142). Lévi-Strauss examina e esquematiza casos Jê e Bororo que complicam o modelo dualista, de modo a sobrepô-lo a sistemas e organizações tripartidos, ternários.

Maybury-Lewis valida a crítica ao dualismo seccional, mas não rompe com o dualismo em si. “Pensou-se, por vezes, devido ao fato de os sistemas de duas secções estabelecerem uma distinção radical entre os “lados”, que a existência de discriminações *internas* a cada um deles seria causa de inconsistências estruturais. [...] Na realidade,

---

<sup>49</sup> 1967 é a data da segunda edição, que aparece de modo a considerar as críticas feitas à edição de 1949 e às próprias inquietações do autor. Essa, no entanto, já era fortemente marcada por uma visão positiva e complexa, mesmo que “elementar”, sobre os povos ameríndios.

tanto os Xerente quanto os Xavante Ocidentais têm sistemas de metades exogâmicas. [...] O erro de Lévi-Strauss [...] advém de uma falha em distinguir satisfatoriamente entre terminologia e arranjos institucionais.”. O autor oferece “provas em apoio de [que] os Xavante [concebem] a maior parte de suas atividades cruciais – rituais ou técnicas – em termos da dicotomia entre waniwimhã (*nós*) e watsiré’wa (*eles*)[sic]<sup>50</sup>”. Estas seriam “categorias, e não grupos, e sua conotação precisa depende do contexto” (Maybury-Lewis 1984: 5-6, 302).

Mas não estaria Lévi-Strauss justamente preocupado em diferenciar “terminologia” e “arranjos institucionais” ou, em outras palavras, “ideologia” e “organização”?

Aparentemente, pode-se supor uma semelhança entre a posição de Maybury-Lewis e a de Lévi-Strauss, especificamente quanto à diferença básica entre modelos mentais e organização social. Entretanto, se para Maybury-Lewis o dualismo como modelo abstrato e a linguagem do parentesco são ideologias “nativas”, categorias do pensamento a partir das quais a vida é ordenada pelos “nativos” (Stutzman 2002: 453–455), para Lévi-Strauss esse dualismo (e mesmo a linguagem do parentesco) só é uma ideologia “nativa” no sentido de que esconde uma estrutura mais complexa, abstrata e inconsciente (Stutzman 2002: 456–458), tornada explícita por um modelo analítico induzido a partir das relações, que não se prenda apenas ao que os “nativos” dizem. Atinge-se tal estrutura “estruturalista” fazendo a análise atravessar tanto as categorias “nativas” quanto as formas de organização social e “arranjos institucionais”, mas sem contentar-se com o nível empírico ou meramente descritivo. A estrutura lévi-straussiana não seria simplesmente o modelo abstrato (seja ele “nativo” ou do analista) a partir do qual se organizaria o social. Inversamente, “as *relações sociais* são a matéria prima empregada para a construção dos modelos que tornam manifesta a própria *estrutura social*” (Lévi-Strauss 1975: 316)<sup>51</sup>.

Enfim, com todos esses poréns frente a relação entre ideologia “nativa” e estrutura social, portanto frente ao dualismo e a uma certa noção dualista de

---

<sup>50</sup> Como será mostrado adiante, Maybury-Lewis se engana quanto a esses termos.

<sup>51</sup> Em outras palavras, o modelo lévi-straussiano é um construto analítico do antropólogo a partir da observação tanto das idéias “nativas” quanto de suas relações sociais, a fim de revelar sua estrutura social – portanto o modelo não é a estrutura, o modelo revela a estrutura. Insisto nesse ponto devido a minhas próprias dúvidas a respeito dessa relação entre estrutura e modelo, finalmente superadas a partir da orientação de Beatriz Perrone-Moisés.

reciprocidade, Lévi-Strauss ainda assim mantém seu apego à base maussiana. Apesar de ser “melhor [...] tratar as formas aparentes de dualismo como distorções superficiais de estruturas cuja natureza real é outra, muito mais complexa”, envolvendo relações entre modos de organização binários e ternários, a teoria da “reciprocidade” de “Marcel Mauss, [...] não está em jogo”. “Para o pensamento etnológico, ela está [...] tão firmemente estabelecida quanto a lei da gravidade para a astronomia” (Lévi-Strauss 1975: 187-188).

Lévi-Strauss, portanto, não desencoraja aqueles que, como ele, querem ver em Mauss muito mais do que o problema das prestações totais entre metades em sistemas de duas secções, sobre o qual o próprio Mauss admitidamente pouco discorre ao longo de seu ensaio sobre a dádiva.

Assim, se minha intenção é atravessar as relações e a organização social dos A’uwẽ-Xavante em busca de seus modos de prestação, essa bandeira maussiana “firmemente estabelecida” por Lévi-Strauss é tomada como pilar principal. Mas antes de chegar ao terreno empírico onde ela se hasteia (ou antes de hasteá-la em campo), procuro traçar linhas gerais e algumas conclusões sobre o que se sabe a respeito das organizações dos A’uwẽ-Xavante (incluindo o que os próprios índios sabem e nos fizeram saber), ainda que muitas inconsistências permaneçam do confronto entre as diversas etnografias (Vianna 2001: 99), e ainda que um dos objetivos seja encontrar alguns padrões de relações dos A’uwẽ-Xavante – “estrutura”, por assim dizer: princípios relacionais gerais<sup>52</sup>.

#### *Elementos (não só) do parentesco*

Como já foi dito, o sistema de parentesco a’uwẽ-xavante se complicaria através de sua apresentação básica ora na forma de três clãs (*Öwawẽ, Toptadó, Poredzaono*),

---

<sup>52</sup> Pretendo me apegar aos processos nos quais a dádiva opera, chegando a alguns padrões. Enfatizo que essa não é uma opção pela noção de estrutura como “rede de relações sociais” que une indivíduos e suas posições (Radcliffe-Brown 1952: 190). Não estou certo se minha opção pela dádiva automaticamente me faz optar pela “estrutura” de Lévi-Strauss, mas creio estar mais perto dela do que da de Radcliffe-Brown. Ademais, como diria Radcliffe-Brown, “there is no place for orthodoxies and heterodoxies in science. Nothing is more pernicious in science than attempts to establish adherence to doctrines” (Radcliffe-Brown 1952: 189).

ora na forma de duas metades. Nas duas situações, são apresentados como grupos exogâmicos patrilineares em meio aos quais operam também grupos menores, as chamadas linhagens, orientadas a partir de vínculos por linha paterna, sem necessariamente fazerem referência explícita a ancestrais. Antes de morrer os idosos já não teriam mais nome pois – e aí sim, o nome teria um papel de referência à continuidade da ancestralidade – já teriam dado todos os que tinham para outros<sup>53</sup>, não necessariamente membros de sua própria linhagem, como veremos<sup>54</sup>.

O caráter mítico dos clãs é atestado por David Maybury-Lewis, de forma que congregariam, cada qual, grupos e pessoas proibidos de casarem-se entre si, ainda que qualquer relação genealógica entre elas não seja exigida ou demonstrável. Já as linhagens, manifestas através dos vínculos entre pessoas “cujas relações genealógicas podem ser objetivamente traçadas” – mesmo que comportem adoções –, não seriam aparentemente dotadas da mesma persistência mítica. Conforme Maybury-Lewis, elas seriam “contextuais”, no tempo e no espaço, mudando de acordo com a época e a aldeia, e seus “nomes”<sup>55</sup> variando sem pertença fixa aos clãs (1984: 120 e 220–229).

Na terminologia de parentesco<sup>56</sup>, as relações agnáticas (isto é, em linha de transmissão paterna) seriam reforçadas pela diferenciação – até certo ponto – dos termos relativos a pais, filhos, irmãos e primos paternos. Entretanto, já nas gerações terceiras (MM, MF, MFB, MMZ, FF, FFB, FM, FMZ, e respectivamente DC<sup>57</sup> etc.), haveria uma

---

<sup>53</sup> Os nomes dados a outrem seriam, para o doador, seus “nomes antigos”, como se fossem seus mas não estivessem mais com ele (Lopes da Silva 1986: 84–85), criando um vínculo entre doador e receptor típico da ordem da dádiva. Esses nomes, como também veremos, seriam transmitidos e retransmitidos de modo pouco “elementar”.

<sup>54</sup> Quando for a oportunidade de discorrer sobre a transmissão de nomes, se quisermos levar em conta aqui a conhecida palestra de Mauss sobre a noção de pessoa, será preciso dizer que o “personagem” e “o lugar da pessoa” representados pelos nomes, no caso A’uwê-Xavante, não é tão fixamente uma propriedade dos clãs quanto parece ser nos casos estudados por esse autor (confira Mauss 2003: 372–389).

<sup>55</sup> Não me refiro necessariamente aos nomes pessoais transmitidos pela linhagem mas sim aos nomes que são dados às linhagens com base em alguma de suas posses (seus *tede’wa*). Maybury-Lewis já percebe que tais nomes se relacionam com “alguma das características da linhagem”, sendo uma espécie de “apelido” (1984: 225–227).

<sup>56</sup> Quadro e nota descritiva adiante.

<sup>57</sup> Utilizo aqui a notação de uso corrente em antropologia do parentesco para posições genealógicas, com iniciais em inglês (F para “pai”, M para “mãe”, S para “filho”; D para “filha”; C para “filho/a” independente do sexo, W para “esposa”, H para “marido”, B para “irmão”, Z para “irmã” – referindo-se a

equivalência cognática (isto é, em linhas de transmissão tanto paterna quanto materna): tanto os termos relativos a avós por parte de mãe e por parte de pai seriam idênticos, quanto os relativos a netos de ambos os lados. Ainda que seja indireta e indeterminada a relação entre terminologia e organização, isso talvez dê pistas dos limites temporais desta patrilinearidade peculiar. Esses limites apareceriam também na posição político-econômica *hors concours* dos homens idosos (ficariam mais distantes dos problemas do facciosismo e ocupariam uma posição de honra no grupo doméstico, então chefiado por seu genro) tanto quanto na sua condição sócio-cultural – além de ser dito que não “têm” mais nome pessoal, velariam pelos valores míticos gerais e estariam cada vez mais próximos dos ancestrais – perdendo com a morte seu caráter individual, ainda que seus espíritos sejam rogados pelos parentes vivos em busca de auxílio (Maybury-Lewis 1984: 147–148, Lopes da Silva 1986: 84–85, Graham 1990: 85–91<sup>58</sup>).

As linhagens seriam a base da aglomeração política em facções, o que acabaria, no tocante à terminologia de relacionamento, mais subordinando o pensamento “clânico” do que sendo subordinado por ele: os termos *waniwimhã* (relativo à “meu lado”, “meu pessoal”, como veremos) e *tsawidi* (relativo às pessoas supostamente do mesmo clã, a amigos em quem se pode confiar) importariam mais ao uso referente aos companheiros faccionais do que aos de clã, com quem haveria uma ligação mais abstrata (Maybury-Lewis 1984: 223–224) sugerindo que a distância prática, cotidiana, afetiva e atitudinal, causaria um distanciamento das relações de parentesco que acabaria sendo denotado pela terminologia.

Diz-se que o termo específico para os companheiros de facção é *watsiwadi*. Havendo um grau maior de intimidade, seriam chamados *watsitsânāwā*, e aos íntimos já seriam aplicados os termos de parentesco apropriados (Maybury-Lewis 1984: 225). No grau zero da linhagem (o de pessoas da mesma geração do “ego” enunciator dos termos), os homens seriam chamados de *ihitebre* e as mulheres de *ihidibá*.

Maybury-Lewis viu nos clãs e linhagens um peso muito mais político do que de parentesco, e um indício disso é que, em seu livro, faz esmiuçar esses tópicos num capítulo à parte: “O Sistema Político”, enquanto que no capítulo “O Sistema de

---

“*sister*” para diferenciar-se do S de “*son*”). As combinações que surgem subentendem o genitivo da língua inglesa: FM para “*father's mother*”: “mãe do pai”, ZH para “marido da irmã”, FBD para “filha do irmão do pai”, MBSW para “esposa do filho do irmão da mãe”, e assim por diante.

<sup>58</sup> Dados sobre os idosos encontram-se dispersos nessas referências, os mais recentes ultrapassam alguns limites das informações de Maybury-Lewis.

Parentesco” são tratadas mais as questões de terminologia, transmissão de nomes e papéis, sobretudo os de afinidade<sup>59</sup> (Maybury-Lewis 1984).

Essa importância política é confirmada pelo reconhecimento do papel da noção de *tede’wa* para a relação entre linhagens e clãs, em Lopes da Silva (1986) e Regina Pollo Müller (1976). Seria uma noção muito próxima àquela que, na literatura clássica sobre os Tupi, chama-se “*iara*”, geralmente traduzida por “dono” ou “senhor”<sup>60</sup>. Na língua A’uwê-Xavante, o sufixo *tede’wa* indicaria relação de posse e pertença, marcando diversos poderes, privilégios e obrigações dos portadores, relacionando-os a certos utensílios, elementos naturais, animais etc., e em alguns casos determinando quem poderia confeccionar ou usar certos objetos, conferindo prestígio para pessoas e coletividades.

Müller mostra que Maybury-Lewis utilizou essas nomenclaturas relativas a encargos político-rituais para designar as linhagens. Inclusive, o autor toma o termo *tede’wa* como o sufixo que caracteriza a linhagem, como se fosse a noção a’uwê-xavante correspondente (Maybury-Lewis 1984: 225).

Alguns exemplos retirados de Maybury-Lewis: *Wamari tede’wa*, *Pahöri’wa tede’wa*, *A’e tede’wa* (1984: 225–229). Respectivamente, esses “nomes de linhagem” significariam: – dono do *wamari*, madeira mágica que propicia sonhos divinatórios; – dono do cargo *Pahöri’wa*, relativo a ritos especiais da cerimônia de iniciação dos homens; – dono do *a’e*, do colar feito com sementes de capim e outros materiais (Müller 1976: 172–186).

---

<sup>59</sup> O que, de certa forma, indica uma opção pela “teoria da aliança” de Lévi-Strauss em vez da “teoria da descendência” de Radcliffe-Brown, ainda que restringindo seu campo ao limitar criticamente a abrangência do parentesco, antes tido como chave da estrutura social como um todo (Dumont *apud* Stutzman 2002: 469, Stutzman 2002: 451).

<sup>60</sup> Eduardo de Almeida Navarro glosa, para o Tupi antigo, “*iara*” como “senhor” e o verbo “*iar*”/“*ara*” como “tomar, capturar, apanhar, pegar, receber” (1999: 606), o que ao menos no Tupi antigo traz um eco do ato de “receber” da dádiva, ou mesmo do lado ativo de sua faceta negativa (tomar). Perrone-Moisés alerta para a dificuldade de tradução desse tipo de termo, presente nas mais diversas mitologias ameríndias. Pode se referir a dono, senhor, mestre, a figuras que em alguns casos “possuem” algo, noutros “mandam” em algo, noutros ainda “produzem, geram, coisas ou seres, em que podem ou não mandar, cuja manutenção, distribuição e reprodução podem ou não controlar”. Lévi-Strauss, nas *Mitológicas*, utiliza o termo “*maître de*”, que Perrone-Moisés opta por traduzir como “dono de” (Perrone-Moisés *in* Lévi-Strauss 2004 [1964]: 13).

A autora diz que “um grupo de pessoas pode passar para outro estas prerrogativas ou ‘dividi-las’”. Seria possível “dar” ou “repartir” certas funções características entre grupos diferentes (Müller 1976: 183–184). Grupos poderiam até ser acusados de ter tomado ou roubado a prerrogativa de outros:

“Samri, um dos chefes da aldeia de Areões, contou-me que a pessoa que ‘inventou’ o colar *uhâjeremañari* foi seu avô Samri, quando os Xavante não ‘havam ainda se separado’ (isto é, num tempo mítico). O grupo de seu ‘avô’ deu o colar para *Warã ti* fazer. Então a turma de *Duptâdi* que estaria agora em São Marcos, ‘acabou’ com ele para ficar com o colar e a turma de *Warã ti* agora está ‘espalhada’. Por isso Samri brigou na aldeia de São Marcos.” (Müller 1976: 178).

Essa passagem também problematiza a profundidade mítico-temporal da linhagem e mostra como a história pode ser contada na defesa de interesses faccionais, traçando um passado que garanta a inalienabilidade de certos artigos e a permanência do vínculo com eles. No caso citado, a referência ao avô também dificulta, talvez esperta e emblematicamente, a identificação da origem clânica mítica do item disputado, já que o termo para avô não indica se a pessoa é de linha paterna (portanto, do mesmo clã e linhagem) ou de linha materna (de clã diferente). Seriam só esses os problemas que a passagem suscita?

Por ora, pode se dizer que as designações de linhagens não seriam classificações permanentes nem exclusivas, mas dependeriam das prerrogativas e posses atuais ou mais importantes do grupo (Müller 1976: 183-184). De modo que as linhagens não seriam referidas por fatores fixos ligados ao parentesco de seus membros (genealogias ou hipotéticos nomes de família, por exemplo, ainda que nomes de homens proeminentes possam dar alguma referência, e ainda que os nomes também possam ser vistos como *tede´wa*) mas sim por suas posses e seus poderes atuais<sup>61</sup>. E mais de uma linhagem poderia estar ligada à mesma posse ou prerrogativa, marcando uma aliança

---

<sup>61</sup> A divisão e transmissão de poderes entre os variados *tede´wa*, num jogo de forças sem um poder central, remete às considerações de Joanna Overing sobre Clastres e a reciprocidade ameríndia (Overing 2002 [1984]), num artigo cuja temática – reciprocidade, afinidade, diferença, perigo, predação – soa como componente embrionário de discussões que aqui recupero. E também, como já foi suscitado, remete às considerações de Mauss quanto a transmissões de nomes, posses e prerrogativas na constituição da pessoa e da pessoa moral (Mauss 2003).

entre elas através de uma dádiva de *tede'wa*, o que poderia confundi-las e forçar disputas.

Tomando a dádiva como denominador, pode-se operar uma “teoria” da transmissão e da aliança para além do parentesco “atual” ou “virtual”, incluindo outros níveis “sócio-políticos”.

De volta à terminologia, Maybury-Lewis nota como seria possível classificar o sistema de parentesco A'uwẽ–Xavante como “Dakota”<sup>62</sup>, já que ele separa os “siblings” e primos paralelos de um lado e os primos cruzados de outro, mas prefere não optar por esse rótulo. O rótulo pertence a uma tipologia que classifica o sistema a partir de um único traço (os termos para primos) em vez de ater-se ao que seria o principal: os princípios que governam a terminologia. Para não se apegar a uma lista de termos relativos a posições genealógicas, Maybury-Lewis prefere explicitar as regras segundo as quais se ordenam as categorias (1984: 276–279). Para o autor, portanto, o principal seria perceber que os A'uwẽ–Xavante utilizam uma matriz binária, separando os grupos e pessoas em posições relativas a partir do princípio “nós”/ “os outros” ou “os do meu lado” / “os do outro lado”, que glosa como *waniwimhã / watsire'wa*.

Maybury-Lewis teria cometido, aí, uma pequena confusão terminológica, já que a nomenclatura apropriada da oposição seria “*waniwimhã / õniwimhã*”, ou então “*watsi're('wa) / tsire'wa*” (Coelho de Souza 2002: 261).

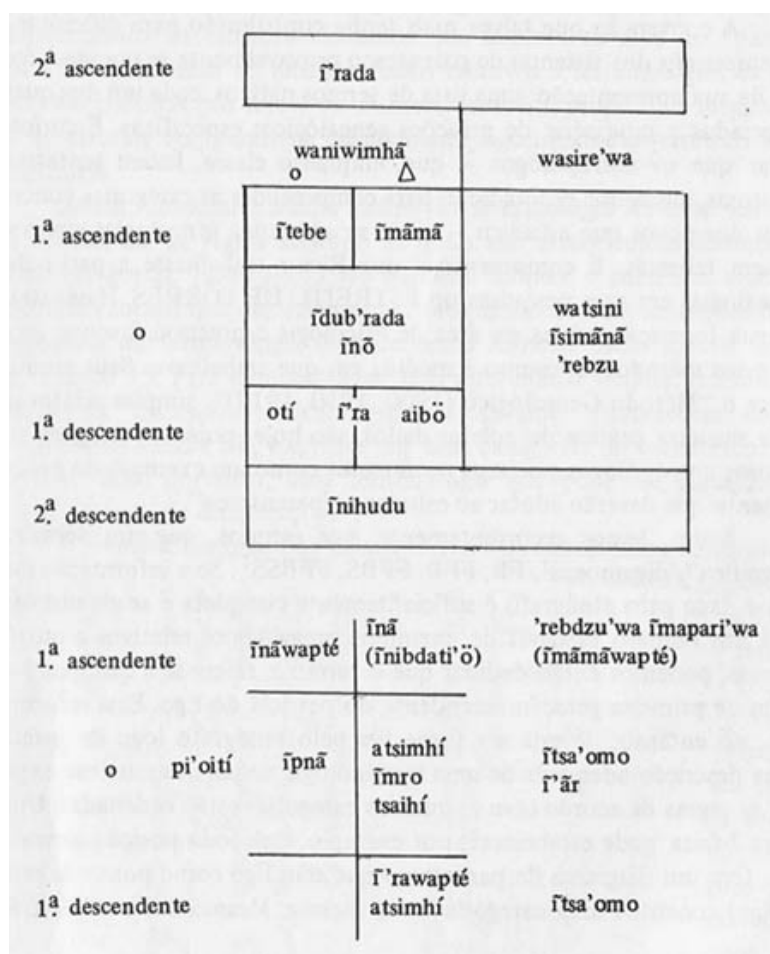
Escusado isso, o autor traça um quadro de termos, no qual haveria “diferenças mínimas na terminologia empregada pelas mulheres”, os “princípios que os governam são virtualmente idênticos aos da terminologia masculina” (Maybury-Lewis 1984:280)<sup>63</sup>. Uma série de termos acabam sendo excluídos do quadro matricial criado pelo autor, sendo expostos separadamente. Reproduzo a matriz, juntamente com o esquema de termos excepcionais, a seguir:

---

<sup>62</sup> “Dakota” refere-se a um tipo de “estrutura social” na qual ocorre o sistema de parentesco próximo ao Iroquês, mas patrilinear (Murdock, 1949). Na terminologia do sistema de parentesco Iroquês, distinguem-se os primos paralelos dos cruzados, valendo a regra também para gerações acima e abaixo, unindo sob o mesmo termo siblings do mesmo sexo, e separando os de sexo diferente. Nesse sistema, o casamento preferencial é entre primos-cruzados não muito próximos.

<sup>63</sup> A crítica de Françoise Héritier (2000) à desconsideração dessa diferença de gênero nas análises é posterior às preocupações do autor, mas é difícil medir sua pertinência neste caso sem um trabalho de campo específico.





(Maybury-Lewis 1984: 277)

Esquadrinhando-o como um “sistema de duas secções”, o autor sugere sua semelhança com o modelo dravidiano de Dumont, mas com “algumas diferenças notáveis, especialmente no que diz respeito ao lado “afim”” (Maybury-Lewis 1984: 279) em se tratando especialmente daqueles termos que aparecem abaixo do quadro matricial. Tendo em vista essas e outras “diferenças notáveis”, até que ponto pode-se falar em “sistema de duas secções”?

Para uma primeira e simplificada descrição dos termos do quadro acima, apelando não só a Maybury-Lewis mas também a vocabulários colhidos por missionários e outros etnógrafos, teríamos o seguinte<sup>64</sup>:

<sup>64</sup> Os termos iniciados em “ĩ” seriam possessivos da primeira pessoa do singular, o correto, na descrição, seria prefixar em “da” (partícula personalizadora, como visto em nota acima), como se presume a partir de indicações esparsas nas etnografias. Entretanto, por comodidade, manterei o uso dessas formas em “ĩ”.

(Termos na Matriz)

*ĩ'rada*: qualquer pessoa da segunda geração ascendente de ego (MF, FF, MFZ, FFb, FM, MM etc.) ou mais idosa, não diferenciando posições em linha paterna de posições em linha materna;

*waniwimhã*: “pessoas do meu lado”, “pessoas como eu” (Maybury-Lewis 1984: 222), abarcando também de forma grosseira a noção presumida (não substancial) de “consangüíneo”;

*wasire'wa* (ou *watsire'wa*): referiria-se às “pessoas separadas de mim” ou “os outros” (Maybury-Lewis 1984: 222), que inclui os afins mas não somente – entretanto, de acordo com a crítica supra apresentada, para opor-se a *waniwimhã* o correto seria *oniwimhã* – dado confirmado por etnografia mais atual (Vianna 2001: 106);

*ĩtebe*: qualquer mulher da primeira geração ascendente de ego pelo lado masculino, do seu lado (FZ, FFbD);

*ĩmãmã*: qualquer homem da primeira geração ascendente de ego pelo lado masculino, do seu lado (F, FB, FFbS);

*ĩndub'rada*: qualquer pessoa mais velha que ego pertencente à sua mesma geração, do seu lado (B, Z, FbC mais velhos);

*ĩnõ*: qualquer pessoa mais nova que ego pertencente à sua mesma geração, do seu lado (B, Z, FbC mais velhos mais novos);

*otí*: qualquer mulher da primeira geração descendente de ego, do seu lado, com exceção de sua própria filha (Bd, FbSd);

*ĩ'ra*: qualquer pessoa da primeira geração descendente de ego, do seu lado (C, Bc, FbSc);

*aibõ*: qualquer homem da primeira geração descendente de ego, do seu lado, com exceção de seu próprio filho (Bs, FbSs);

*watsini*: qualquer pessoa do outro lado de ego – mas, diferentemente de Maybury-Lewis, Giaccaria e Heide precisam-no como pai/mãe de esposa/esposo de filho/filha de ego (1972: 105) (consogro/consogra);

*tsimãmã*: qualquer pessoa do outro lado de ego – o termo não consta do vocabulário colhido por Giaccaria e Heide, embora ali apareça *ĩtsidana*, referente a esposa do irmão e irmã da esposa de ego masculino, e *ĩtsidaimama*, referente ao marido da irmã de ego feminino (1972: 106);

*'rebdzu*: qualquer pessoa do “outro lado” de ego – não aparece em terminologias de outros autores citados, talvez relacione-se ao colar de algodão e pena de pássaro chamado *tsōrebdzu*, presenteado pelo *dañorebdzu'wa* (veja a seguir), mas não há como confirmá-lo a não ser em campo;

*ĩnhudo*: qualquer pessoa da segunda geração descendente de ego (SC, DC, BSC, BDC, ZSC, ZDC) ou abaixo, não importando se através de intermediários masculinos ou femininos;

(Termos Fora da Matriz)

*ĩnãwapté*: esposo de mulher da primeira geração acima de ego por linha materna excetuando o da própria mãe (MZH etc.);

*ĩnã*: qualquer mulher da primeira geração acima de ego por linha materna, incluindo a mãe (M, MZ, MFBD etc.);

*ĩnibdati'ö*: mãe de ego;

*(daño)'rebdzu'wa*: qualquer homem da primeira geração acima de ego, da linhagem da mãe (MB, MFBS etc.), incluindo também sua esposa – Lopes da Silva dá um sentido mais preciso ao termo (1986: 93), relativo a alguém com essas mesmas características, mas numa relação social específica, à qual Giaccaria e Heide chamam de “padrinho” (1972: 134);

*ĩmã(mã)wapté*: qualquer homem da primeira geração acima de ego, da linhagem da mãe (MB, MFBS etc.), ou mais precisamente os “irmãos reais” da mãe (Maybury-Lewis 1984: 284);

*ĩmapari'wa*: pai ou mãe da esposa de ego (sogro);

*pi'õití*: qualquer mulher pertencente a uma linhagem aparentada à de ego;

*ĩpnã*: qualquer homem pertencente a uma linhagem aparentada à de ego;

*atsimhí*: qualquer mulher casada com um membro da linhagem de ego que não *ĩnã*;

*ĩmrõ*: esposa de ego;

*tsaihí*: “irmã” da esposa de ego (WZ, WFBD etc.);

*ĩtsa'omo*: qualquer homem casado com mulher pertencente à linhagem de ego, incluindo marido da irmã (cunhado), marido da filha (genro) e marido da filha da irmã;

*ĩ'ãr(i)*: irmão da esposa de ego (posição recíproca e assimétrica à do “cunhado” acima);

*ĩrawapté*: filho/a da “irmã” de ego (ZC, FBDC) “quando pequenos” (Maybury-Lewis 1984: 281).

Em resumo, o “fundamental”, segundo esse esquema, seria a distinção relativa entre “*waniwimhã*” e, feita a correção, “*oniwimhã*”, com a presença das linhagens patrilineares supostamente nominadas e dos três clãs que, retomando, seriam exogâmicos entre si no caso dos Xavante Orientais e formariam duas metades nos Xavante Ocidentais (nos quais os clãs *Öwawê* e *Topdató* estariam de um lado e o *Poredza’ono* do outro). Vianna põe em dúvida a existência atual dessa diferença exogâmica entre Orientais e Ocidentais, afirmando uma possível generalidade da apresentação dos três clãs na forma de duas metades. Fala em tríade clânica que “tende ao binarismo”, sendo que os nomes dos clãs dominantes seriam usados para representar as duas metades (Vianna 2001: 103)<sup>65</sup>. Giaccaria e Heide reformulam esse problema ao classificarem as duas metades como metade da esquerda (*Dañimi’e*) e da direita (*Dañimire*)<sup>66</sup>, que viveriam num misto de tensão e solidariedade, havendo a superioridade de uma versus a insubmissão da outra (Giaccaria 2000: 144). Giaccaria afirma a exogamia entre *Poredza’ono* com *Öwawê* e *Topdató* (que chama de *Tob’ratató*)<sup>67</sup>, confirmando a tese de Vianna. O que era esperado, entretanto, pois os dados de Vianna provêm de Sangradouro, área considerada “Ocidental” e local de operação da missão católica salesiana da qual Giaccaria e Heide fazem parte. Mas,

---

<sup>65</sup> Ao atestar, por exemplo, a nomeação majoritária apenas dos clãs *Öwawê* e *Poredza’ono* quando os índios falam da própria filiação clânica, mencionando, se perguntados diretamente sobre os *Topdató*, serem poucos ou estarem misturados aos *Öwawê* (Vianna 2001: 103).

<sup>66</sup> Duas palavras cuja fonética possui uma semelhança intrigante com “*Dañimite*”, o(s) espírito(s) amigo(s) ou deus(es).

<sup>67</sup> Nota simbólica importante:

Maybury-Lewis glosa *Topdató* como “*To* = partícula demonstrativa + *dató* = olho, círculo” (1984: 221), relacionando-o ao nome da metade Xerente “*sipatató*” que, como os *Topdató*, tem como pintura característica um círculo nas maçãs do rosto, enquanto que Giaccaria glosa *Tob’ratató* como onomatopéia ao grito de uma ave (2000: 144). O simbolismo disso abre para novas especulações, já que Giaccaria afirma que o círculo fechado, para os A’uwê-Xavante, representa a terra, a casa, o feminino, o útero, a tumba, a morte – enquanto o aberto representa o universo, os espíritos, a aldeia, o masculino, a vida (2000: 88). Pois a respeito do canto das aves, em palestra supramencionada sobre o vídeo “Darini”, Caimi Waiassé afirmou que certos pássaros são como “jornalistas”, seu canto noticia a morte de alguém.

enfim, Vianna notifica que mesmo na “Oriental” Pimentel Barbosa também se falaria somente em *Öwawë* e *Poreza’ono*, sem menção a *Topdató*.

Quanto à terminologia dual, então, o lado “*waniwimhã*” sofreria distinções graduais de proximidade e distância (supondo que a patrilinearidade seja o grupo menor sob esta discriminação) até as facções políticas e os clãs.

Por sua vez, o lado “*oniwimhã*” sofreria alterações sobretudo relativas ao grupo doméstico: primeiro em relação ao grupo doméstico onde se nasce, segundo em relação ao grupo doméstico onde se casa (do ponto de vista masculino da infância à maturidade, dada a uxorilocalidade que manteria as mulheres fixadas em suas casas natais).

De fato, a aplicação de ambos os termos sofreria transformações inversas uma à outra. Os fatores que as transformariam envolveriam, no geral, proximidade e distância afetivas, políticas e espaciais.

Os afins do grupo doméstico natal, do lado não agnático, isto é, a “mãe” e suas “irmãs” (*inã* no geral ou *inibdati’ö* como referência apenas à genitora), os “irmãos da mãe” (*imãwapté* ou (*daño*)’*rebdzu’wa*), e os recíprocos de ambos (relativos a filhos e sobrinhos: *ĩ’ra* e *ĩ’rawapté*) seriam tratados como “*waniwimhã*” (1984: 291–293), como do “nosso lado”. Este tratamento estaria na conotação dos próprios termos, pois *imãwapté* seria uma contração de *imãmã wapté*, “um tipo de *imãmã*” – *imãmã* o termo utilizado para parentes da patrilinearidade uma geração acima, o que incluiria, portanto, as posições semelhantes a “pai” e “irmão do pai” –, de modo que houvesse um assemelhar entre co-residentes uterinos e membros da linhagem agnática. Ou seja, seriam afins do ponto de vista agnático, porém não seriam tratados como tal, sendo incluídos no “lado” de ego.

Já os afins do grupo doméstico onde o homem se casa, seus afins efetivos, seriam diferenciados dos demais “*oniwimhã*” por termos que marcariam uma distinção de status entre “cunhados” e entre “genro” e “sogro”: *ĩ’tsaomo* seria o homem de fora do grupo doméstico que se casa com uma mulher de dentro, referido assim tanto por aqueles de sua geração como por aqueles da geração acima; *ĩ’ãri* seria o homem nativo do grupo doméstico da esposa e da mesma geração que ela (o que comporia uma relação assimétrica entre “cunhados”: *ĩ’tsaomo* / *i’ãri*); *imapari’wa* seria o homem que já está dentro do grupo doméstico da esposa mas numa geração acima (compondo a relação entre “genro” e “sogro”: *ĩ’tsaomo* / *imapari’wa*). Marcar-se-ia desse modo uma diferença de status que colocaria o *ĩ’tsaomo* em subordinação aos afins por parte de esposa (1984: 285–286).

Haveria um distanciamento respeitoso entre genro e sogro, aquele devendo servir e ajudar este na construção e reforma da casa – indicando uma certa semelhança entre a relação de ambos com a casa, pois ambos teriam vindo de fora e a posição predominante do sogro dentro da casa um dia será ocupada pelo recém-chegado. O sogro aconselharia o genro e, por esperada cortesia, o genro muitas vezes presentearia seu sogro – quando pediam algo com muita insistência a Maybury-Lewis em campo, segundo o autor, era para dar de presente ao *imapari'wa* (1984: 151). Haveria também um distanciamento polido entre cunhados, com gentilezas e presentes, sobretudo por parte do *ĩ'tsaomo*. Contudo, isso seria alimentado por uma rivalidade velada, “hostilidade”, “inveja”, “ressentimento”. O *ĩ'ari* poderia fazer uso das posses de seu *ĩ'tsa'omo* e “deveria” retribuir presenteando-o, mas quem realmente o fazia, segundo Maybury-Lewis, era o *ĩ'tsa'omo*: “entregue o presente para o irmão de minha esposa”, dizia o homem a'uwẽ-xavante para o antropólogo generoso.

“Um *ĩ'ari* faz uso de coisas da propriedade de seu *ĩ'tsa'omo* sem hesitação, embora haja pouca reciprocidade nesse caso. Os *ĩ'tsa'omo* freqüentemente reclamam de seus cunhados, considerando-os predatórios” (Maybury-Lewis 1984: 150 – grifos meus). – Uma frase muito interessante: a presença desse vocabulário (“reciprocidade”, “predatórios”) é casual ou propositada? Ele sugere uma situação de dívida negativa conforme procurei formulá-la anteriormente, que levaria o *ĩ'tsaomo* a acusar (não publicamente, mas para o antropólogo...) seu *ĩ'ari* de constantemente pegar o que é seu, mas está claro que ele não poderia “retribuir” o gesto agressivo, porque seria ele o que toma a mulher e que tomará a casa futuramente<sup>68</sup>. Assim, na relação assimétrica entre cunhados, o espaço de uma potencial retribuição seria, ao menos no início dessa relação, indicado pela apropriação de posses tangíveis.

O casamento, ao criar essa assimetria entre afins efetivos, não se daria conforme a situação clássica de “duas secções”, isto é, aquela em que há a obrigação da troca de “irmãs” – ainda que duas secções possam ser a escala máxima do modelo de relação exogâmica a'uwẽ-xavante<sup>69</sup>. Pois também não ocorreria como na troca “generalizada”

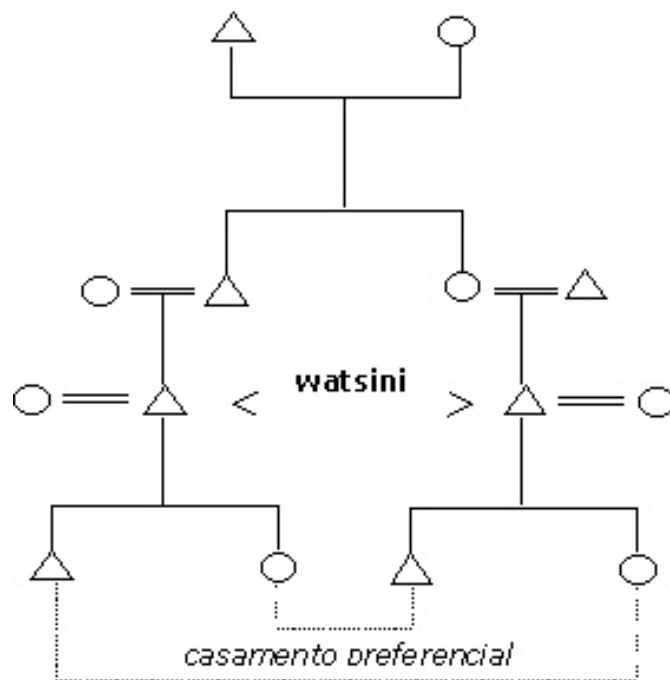
---

<sup>68</sup> Nesse sentido, há uma relação assimétrica bem marcada: o endividamento não é recíproco, o endividado é o que vem de fora. Esse devedor de mulheres só pode ser um credor em potencial. Para que o devedor seja credor, é necessário um terceiro elemento, não incluído naquela relação. Faz-se necessário um circuito de reciprocidade mais amplo.

<sup>69</sup> A parte grifada faz alusão à gentil sugestão de Márcio da Silva durante a banca de defesa de que não se deveria dispensar a noção de “duas secções” exogâmicas para o caso da organização a'uwẽ-xavante.

(circular), de casamento com primos cruzados. Apesar de alguns casamentos desses gêneros poderem acontecer na prática.

O que ocorreria, em se tratando da relação entre “irmãos” e “irmãs” (isto é, filhos do mesmo pai ou filhos de irmãos) e outros graus de distância de parentesco, seria mais complicado que num sistema exogâmico circular. A tendência preponderante seria a do casamento realizado em graus distantes tanto dos *ĩ'ra* de seus *ĩmãmã* como dos *ĩ'ra* de seus *'rebdzu'wa* ou *ĩmãwapté*. Coelho de Sousa apresenta o seguinte diagrama a respeito dos casamentos preferenciais entre os A'uwê-Xavante, retirado também de Giaccaria e Heide (1972)<sup>70</sup>:



(Coelho de Souza 2002: 526)

*Watsini* é glosado por Maybury-Lewis como qualquer pessoa que seja “do outro lado” em relação ao sujeito. Mas, segundo Giaccaria e Heide, *watsini* seria aquele cujos filhos estariam aptos a casarem-se com os filhos de ego (Giaccaria e Heide 1972: 103-104), ou seja, consogros virtuais. Além do caráter performativo dessa relação (qualquer

<sup>70</sup> Seguem-se aqui as convenções clássicas de representação do parentesco. O triângulo representa o masculino, o círculo representa o feminino, o traço vertical representa a filiação, o traço horizontal sobre verticais representa a germanidade, o traço horizontal sob verticais ou traço horizontal duplo representam casamento.

consogro é um *watsini*), percebe-se que, como mostra o gráfico do casamento “prescritivo”, os *watsini* por excelência seriam os primos cruzados de sexo masculino.

Ou seja, o casamento preferido seria entre filhos e filhas de primos cruzados<sup>71</sup>, mas não necessariamente deixaria de ocorrer entre pessoas em outras posições genealógicas, já que o casamento cria o *watsini*, o que é confirmado também por Vianna (2001: 128–137), que mostra que pessoas antes tratadas como “do mesmo lado” passaram a se tratar como de lados opostos após o casamento<sup>72</sup> – e aqui podemos tomar de Marilyn Strathern a figura de “relações que separam”: os termos não tem essência fixa, são recriados pela relação.

Outro adendo importante em relação aos afins do grupo doméstico natal ou, talvez mais amplamente, aos mais próximos à *inibdati’ö* (“mãe”), é a relação cerimonialmente constituída com o *dañorebdzu’wa*.

Segundo Lopes da Silva, o termo ‘*rebzu’wa* ou *dañorebdzu’wa* teria uma aplicação mais específica do que a identificada por Maybury–Lewis. “O interessante é que o Autor usou [...] ‘*rebzu’wa* como termo de parentesco, quando esta cerimônia é desempenhada por apenas *uma* das pessoas entre as que são classificadas como [...] homem da primeira geração ascendente que pertença à linhagem da mãe” de ego<sup>73</sup> (Lopes da Silva 1986: 73). À parte de se tratar ou não esse termo como “de parentesco”, o que denota uma visão ainda mais restritiva da autora sobre o tema do parentesco, é importante perceber que o termo faz referência à confecção ou doação de um enfeite, o colar de algodão chamado “*tsõrebzu*”, de modo que o *dañorebdzu’wa* seja um fazedor ou doador de um tipo especial de colar (1986: 74).

Vale ainda salientar que, paralelamente a essa doação de colares haveria a doação de nomes de homens – função também exercida pelos membros ascendentes da própria linhagem de ego –, sendo que “depois de ‘dar’ (*tamã titsõ*) o nome [...], o nominador formal [o *dañorebdzu’wa*] continua possuindo aquele nome [...] [que] entra

---

<sup>71</sup> O que justifica a comparação com o tipo Dakota ou Iroquês, onde o casamento se dá com “primos distantes” e que, de certa forma, está na mesma linha do que Lévi-Strauss já dizia sobre certa indefinição entre “troca generalizada” e “troca restrita” na América (Lévi-Strauss 1975 [1958]), afinal os filhos de primos cruzados é que se equivalem na exogamia.

<sup>72</sup> Registrou-se, ainda que minoritariamente, casamentos entre “primos” cruzados agnáticos e cruzados uterinos (Vianna 2001: 129) que separados caracterizariam sistemas diferentes de troca generalizada mas juntos seriam típicos de sistemas de duas secções.

<sup>73</sup> O termo serve também para as esposas desse homem.



para o rol de seus *tsi tsi amõ* (os ‘outros nomes’)” (1986: 83) – Caracterizando o nome como algo inalienável, nos termos da dádiva de Gregory: ao dá-lo, o doador não se desfaz dele, não se aliena dele, a “coisa dada” permanece ligada ao doador.

Enfim, a nomenclatura agnática estaria afetada por práticas cognáticas instauradas pela figura do *dañorebdzu’wa*.

Esses dados poderão ser tomados adiante a partir da revisão crítica de Coelho de Souza segundo a qual não só a substância mas os nomes “pessoais”<sup>74</sup> são agentes de aparentamento e corporificação de relações, todavia também ampliando-a para outros graus, de dons mais tangíveis.

Do lado feminino, esse aparentamento cognático teria conseqüências mais perceptíveis para a afinidade. Porque depois de seu casamento a menina passaria a tratar seu *dañorebdzu’wa* como um “pai cerimonial”. De fato, ela o chamaria de *imãmã*, com todos os efeitos que isso pode ter para a terminologia e a exogamia estendidos para a “esposa” e os “filhos” dele (de modo que ficaria interdita a relação sexual com os “filhos” de seu *dañorebdzu’wa*).

Aracy Lopes da Silva mostra como isso também gera o efeito de separar ou afinizar homens que antes estariam do “mesmo lado”: se esses se tratavam, antes do casamento, como “irmãos classificatórios” (*idub’rada / inõ* – conforme a diferença de idade, o primeiro termo relativo a irmão mais velho e o segundo a irmão mais novo, mas ambos da mesma geração), e o mais novo se casasse com a “afilhada”<sup>75</sup> do mais velho, ele passaria a tratá-lo como “sogro” (*imapari’wa*), tornando-se seu *ĩ’tsaomo*. Curioso é que o mesmo não valeria se o *dañorebdzu’wa* da esposa fosse um *imãmã amõ* (“outro” *imãmã*, alguém “do seu lado” numa geração acima, da mesma geração que seu “pai” – FB, FFBS) (Lopes da Silva 1986: 96–102).

É assim que Lopes da Silva explica tal situação: “O que se nota aqui, é que *danhorebdzu’wa* de *adabá* [noiva] e marido de *adabá* são duas categorias que devem ser preenchidas por indivíduos “separados”: se já estão separados pela geração, isto é, se são *imãmã amõ / i’ra*, não precisam separar-se novamente pela instituição conceitual de

---

<sup>74</sup> Ponho entre aspas para identificar que se tratam de nomes de pessoas determinadas a corpos humanos singulares, já que para uma leitura literal há sempre a lembrança de que se o nome é uma dádiva e – como procurei demonstrar através da exposição de Mauss, Gregory, Strathern etc. – a dádiva é como se fosse uma pessoa, estabelece vínculos pessoais, é personalizada, então o nome também tem essas mesmas características.

<sup>75</sup> O termo para ambos os sexos é *dañimiõrebdzu* (Lopes da Silva, 1986: 83).

uma relação de afinidade [...]. Caso pertençam a uma mesma geração (o que acontece quando são *idub'rada / ino*) [...] [exige-se] a imposição de uma separação e de uma quebra de homogeneidade [...] pelo estabelecimento de laços conceituais de afinidade” (1986: 101). Mais uma aplicação do mecanismo de “relações que separam” de Marylin Strathern num sentido bem especial.

Percebemos, com tudo isso, que a instituição do *dañorebdzu'wa* fortaleceria relações colaterais e levaria a afinidade para uma abertura um pouco mais distante do que a do casamento entre primos. Com um papel importante de criar uma extensão cognática à proibição de casamento, extensão ligada sobretudo ao grupo doméstico, e recriando os termos através da relação, transformando afins em “consangüíneos”. Como notou Vanessa Lea para os Mëbengokre (1992: 147), essa “paternidade ritual” do “tio materno” faz recuperar o conceito de “filiação complementar” de Meyer Fortes (1953), segundo o qual a filiação a um grupo de descendência unilinear pode ser complementada com a filiação secundária ao grupo dos afins diretos de seu progenitor principal (por exemplo, se a filiação principal é para com o pai e grupo paterno, a secundária é para com o grupo materno, com destaque para a presença do tio materno).

Maybury-Lewis não ignorou todos esses “poréns” que ameaçavam a noção de organização dual da terminologia. Mas, como vimos, explica as variações no sistema como aplicações “contextuais” do mesmo princípio filosófico desses ameríndios: “O que acontece é que, simplesmente, cada regra é aplicada de um modo específico a cada nível da terminologia. Essa aplicação diversificada de uma mesma regra é o que provoca esse resultado” (1984: 3003). Mesmo assim, justiça seja feita, Maybury-Lewis manteve seu texto aberto para que se pudesse repensar tais aplicações como composições de um sistema para além de uma noção simplista de dualismo (fosse ele organizacional ou, como gostaria Maybury-Lewis, terminológico) e, também, para além do parentesco.<sup>76</sup>

Coelho de Souza, em sua análise de diversos aspectos e variações dos sistemas de parentesco dos povos Jê e suas implicações, apresenta uma leitura de variadas etnografias traçando uma comparação que aproxima os sistemas do Brasil Central a

---

<sup>76</sup> Outro indício disso é que “O Grupo Doméstico” também compôs um capítulo à parte em *A Sociedade Xavante*, separado do parentesco, voltado à questão da circulação masculina e da reprodução (Maybury-Lewis, 1984).

sistemas sociais amazônicos, problematizando as teorias do parentesco, numa crítica de proximidade interessante com a de Françoise Héritier (1981) quanto aos sistemas “semi-complexos”. Entretanto, Coelho de Souza logo desvia dessa aproximação, recusando certos elementos da teoria de Héritier (como o foco na “germanidade cruzada”), pois o prisma de seu trabalho seria outro, ainda que a “questão de fundo — a da relação entre parentesco e aliança — [permaneça], mas [abordada] a partir do problema do dualismo e através de uma outra linguagem” (Coelho de Souza 2002: 5).

Nas reflexões de Lévi-Strauss posteriores às *Estruturas Elementares do Parentesco*, reflexões que consideram o triadismo inerente ao dualismo e a “troca restrita” como caso particular da “troca generalizada”, Coelho de Souza viu ressonâncias “com análises recentes dos sistemas de troca restrita na Amazônia dravidiana, [...] pista para reaproximação das paisagens sociais amazônica e centro-brasileira.” (2002: 6), fazendo uma releitura da reciprocidade e da questão da relação através de autores como Eduardo Viveiros de Castro e Marilyn Strathern.

Suponho que a fórmula básica que pretende estender da Amazônia à “paisagem centro-brasileira” seja – retomando – a seguinte: “se no nível local a consangüinidade engloba a afinidade, no nível supralocal a afinidade engloba a consangüinidade, e ao nível global é a própria afinidade que se vê englobada (definida, determinada) pela inimidade e a exterioridade. É o parentesco como um todo que se vê, primeiramente englobado pela afinidade, finalmente subordinado à relação com o exterior” (Viveiros de Castro 1993: 173 – grifo meu).

Ampliando o sentido do parentesco para além de um campo restrito das relações humanas, Coelho de Souza afirma que, para os Jê, são as próprias relações de “parentesco” que criam gente, que transformam não-humanos em humanos<sup>77</sup>: “aquilo que faz a identidade dos Humanos como tais é a mesma coisa que faz de todos eles, por definição, parentes” (2002: 10). Os termos de parentesco e os nomes “pessoais” seriam

---

<sup>77</sup> “Um esclarecimento se faz necessário quanto ao sentido que tem aqui as palavras ‘humano’ e ‘humanidade’. Em um certo plano, seria preciso distinguir esses predicados daquilo que estarei chamando de ‘personitude’, e que se refere por sua vez às capacidades de agência, consciência e intencionalidade distintas do que denominamos *sujeito*, que não se restringem para os índios aos membros da espécie humana mas são partilhadas por vários outros habitantes do cosmos. Emprego, na maior parte do tempo, ‘humanidade’ e Humanos para me referir àqueles sujeitos especificamente (‘especiadamente’) diferenciados por sua perspectiva, isto é, por seu corpo [...] e, como procurarei demonstrar, por seu parentesco, e que se afirmam como os únicos ‘humanos’ verdadeiros.” (Coelho de Souza 2002: 15).

usados menos como consequência de uma classificação prévia e mais como “meio” de instaurar relações.

Não estaria esse apego ao campo de certos discursos “nativos” sendo responsável por uma ênfase demasiada no parentesco?

Pode-se fazer jus à tese de Coelho de Souza considerando que há, não apenas na “ideologia” desses ameríndios, mas em seu modo de vida, em seu sistema de relações, uma conexão entre aparentamento e as formas de contato e transformação da realidade outra. Ademais, se existe uma identidade, nos termos de Viveiros de Castro, entre “afinidade potencial” e esfera “sócio-política”, tal identidade representa uma tensão entre o que é do campo do parentesco e o que está além do parentesco. Uma tensão talvez tão insolúvel quanto as dualidades paradoxais<sup>78</sup> da dádiva.

#### *Diacronia estruturada*

Os A’uwẽ-Xavante possuem um sistema complexo de classificações etárias, não só dividido por gênero como também dividido entre “categorias de idade”, fases da vida e da maturação pessoais, e “classes de idade”, grupos formados por gerações sucessivas e que acompanham a pessoa por toda sua vida, ainda que perdendo importância em algumas fases dela.

Lopes da Silva apresenta um quadro esquemático das categorias de idade separando ambos os sexos, reproduzido por Vianna (2001: 145) da seguinte forma:

Categorias Masculinas	Categorias Femininas
<i>aiuté</i> ("nenê")	
<i>watebrémi</i> ("menino pequeno")	<i>Ba'õtore</i> ("menina pequenina" - entre 2 e 3 anos)
	<i>ba'õnõ</i> ("menina" - até 9 anos)
<i>airepúdu</i> ("menino")	<i>adzarúdu</i> ("mocinha")
<i>wapté</i> ou <i>hö'wa</i> ("adolescente")	
<i>ritéi'wa</i> ("rapaz iniciado")	<i>adabá</i> ou <i>tsoimbá</i> ("recém-casada sem filhos")

<sup>78</sup> Interesse e desinteresse, liberdade e obrigação, aliança e rivalidade, e também pessoa e coisa, material e espiritual. E talvez “parente” e “não-parente”.

<i>ipredupté</i> ou <i>danhohui'wa</i> ("jovem homem maduro")	<i>pi'õ*</i> ("mulher casada")
<i>ipredu*</i> ("pessoa madura")	
<i>ĩhí</i> ("velho, velha")	

\* Esses termos marcados precisam ser colocados em perspectiva, indício da assimetria complexa das relações de gênero nos A'uwẽ-Xavante. Em contraste de sexo, *ipredu* seria usado para designar os homens maduros enquanto *pi'õ* designaria mulheres maduras – ainda que em contraste de idade, uma mulher seja considerada *ipredu* em relação às pessoas menos maduras. *Pi'õ* seria também uma designação genérica para pessoas do sexo feminino, em oposição ao genérico masculino *aibö* (Maybury-Lewis 1984: 201–203)<sup>79</sup>.

Já as “classes de idade” se aproximam do que a literatura sobre os povos Jê chama de “grupos de praça” e “grupos esportivos”.

Assim como as linhagens, são tratadas tacitamente por David Maybury-Lewis em *A Sociedade Xavante* como “corporate groups” (“grupos corporados” ou “grupos incorporados”).

Com a deixa sobre o tema, percebe-se que não há uma discussão mais aprofundada sobre a noção de “grupo corporado” em *A Sociedade Xavante*. Entretanto, Lopes da Silva traduz o termo “corporado” por “incorporado”, palavra que usa também em suas próprias obras, como em *Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê* (1986). Seria uma tentativa de ruptura com um conceito ligado à antropologia africanista e funcionalista?

---

<sup>79</sup> Uma hipótese para outras explorações, portanto, é que a maturidade humana absoluta só é realizada pelos homens (*ipredu*), ainda que a mulher seja dotada de maturidade relativa. E ser homem é uma condição relativa à algo como participar uma descendência, pois é a mesma palavra que se refere a descendentes de primeira geração (*aibö*), o que talvez reforce o caráter linhagístico da masculinidade a'uwẽ-xavante. Ser mulher, por outro lado, só é pleno com o casamento, é uma condição relativa ao casamento (*pi'õ*). Isso talvez indique que os A'uwẽ-Xavante compactuem com a teoria de matriz lévi-straussiana segundo a qual as mulheres são postas como relações entre homens. Ou, estariam querendo dizer, por outro lado, que a mulher está para a aliança como o homem está para a descendência?

O uso clássico da noção de “grupo corporado” liga-se à formação de grupos a partir da “descendência”. Uma inflexão vocabular diferenciando “corporado” de “incorporado” já está indicada pelo africanista Meyer Fortes:

“In theory, membership of a corporate legal or political group need not to stem from kinship, as Weber has made clear. In primitive society, however, if it is not based upon kinship it seems generally to presume some formal procedure of incorporation with ritual initiation...”(Fortes 1953: 30 – grifo meu).

Para Fortes, pois, parece que a corporação é de parentesco e a incorporação cria grupos não baseados no parentesco.

David Maybury-Lewis, a par das controvérsias africanistas, tinha ainda assim optado pelo termo “corporate”. Veja-se, por exemplo, o seguinte trecho, sobre a entrada dos jovens no *Hö*, a casa dos solteiros:

“The purpose of their seclusion is not only that they may have the time and opportunity to develop a corporate spirit, but also that they should be available for instruction. This instruction proceeds not so much by oral teaching as by example and emulation.

While they are in the bachelors’ hut they are treated as a group apart and therefore obliged to act in concert. This corporate solidarity is further encouraged [...]” (Maybury-Lewis 1971: 108 – grifos meus).

Os termos grifados foram traduzidos por Lopes da Silva respectivamente como “esprit de corps” e “solidariedade incorporada” (Maybury-Lewis 1984: 157), numa evitação deliberada do elemento “corporado” presente na noção de “grupo corporado”.

A opção de Lopes da Silva poderia visar adequar-se ao fato de que as “classes de idade” são formadas a partir de “incorporação” ritual visando distinção do parentesco, sendo que o discurso a’uwẽ-xavante projeta, segundo Maybury-Lewis, o conflito social nas diferenças de parentesco ou na afinidade, e a solidariedade geral no sistema de classes de idade.

Entretanto, a mesma autora, na tradução de Maybury-Lewis, chama de “grupos incorporados” também as linhagens (Maybury-Lewis 1984: 223–225).

Então, vistas as especificidades e complicações do modelo a'uwê-xavante de linhagem, estaria a autora evitando um conceito de “grupo corporado” africanista, marcado pelo funcionalismo e pelo estrutural-funcionalismo? Uma aplicação já criticada à época das primeiras controvérsias sobre o peso do parentesco nas “sociedades primitivas” – Leach, por exemplo, mostra a formação de grupos “corporados” através da residência em vez da descendência (1961).

Ora, a classe de idade Xavante pode não constituir um “legal or political group” porque, nos termos de Maybury-Lewis, ela se opõe às relações políticas conflituosas entre as facções ligadas ao parentesco. Pois Maybury-Lewis separa “classes de idade” de “política” novamente através dos capítulos, “O Sistema de Classes de Idade” e o “O Sistema Político” (1984)<sup>80</sup>.

Por outro lado, não deveria considerar que as “classes de idade” têm um papel político importante já que o autor as supõe como “harmonizadoras” do coletivo?<sup>81</sup>

Talvez a opção mais simples a motivar a definição das classes de idade, tanto quanto as linhagens, como grupos corporados seja a que as considere cada qual como um grupo delimitado como uma “pessoa” num sistema de relações. “Corporação” no sentido de grupo com continuidade própria, independente da vida de qualquer membro individual, como sintetiza Mary Bouquet (1993: 129).

Cada classe de idade teria direitos e deveres relativos a sua situação geracional perante outras (como veremos adiante, elas se sucederiam na preparação, ensinamento e na oposição ritual entre si), ou então com privilégios e obrigações. Enfim, comportam-se como “sujeitos de direitos e de deveres”, como diria Claude Lévi-Strauss quando fala sobre a “casa” como “pessoa moral”<sup>82</sup> (1986: 186). Podemos considerar o grupo corporado e, então, a classe de idade, como uma pessoa moral não necessariamente no

---

<sup>80</sup> Indício de que Maybury-Lewis não está tão distante assim do africanismo pois, como me fez notar Perrone-Moisés em comunicação pessoal, tal esquema de capítulos se assemelha muito ao de Evans-Pritchard em *Os Nuer* (1999 [1940]). E essa aproximação de Maybury-Lewis a modelos da etnologia africana não é a única, como veremos a seguir.

<sup>81</sup> Além do mais, se pensarmos nos termos de Viveiros de Castro, elas se aproximam daquela esfera da “afinidade potencial” ou sócio-política. Inclusive, é através do sistema de classes de idade que se articula a “amizade” A'uwê-Xavante (como notado abaixo) – de modo que nesse caso a “afinidade potencial” não assume necessariamente um caráter negativo.

<sup>82</sup> O termo “pessoa moral”, em Português, é uma tradução direta do termo Francês “personne morale”, cujo significado estrito no vocabulário do direito é o de pessoa jurídica.

sentido greco-romano ou cristão<sup>83</sup>, que aparece na genealogia da noção de pessoa de Marcel Mauss, mas um tanto próximo dele. Próximo de uma condição de “unidade”<sup>84</sup> desejada ou potencial, que “[...] se impunha a todas as personalidades fictícias que chamamos ainda por esse nome de pessoas morais: corporações, fundações religiosas etc., que passaram a ser “pessoas” (Mauss 2003: 392).

Maybury-Lewis fornece as seguintes indicações:

“Enquanto estão na casa dos solteiros, os meninos são tratados como um grupo à parte em relação à aldeia e têm, portanto, que agir em conjunto.” (1984: 157).

“A casa dos solteiros é, pois, a pedra fundamental do sistema de classes de idade. É lá que um menino Xavante sente pela primeira vez o que significa pertencer a uma classe de idade. Lá ele aprende a participar do companheirismo que caracteriza o sistema e que supera [“cross-cutting” no original, algo como “que atravessa”] distinções de clã e linhagem.” (1984: 153).

Ou seja, a classe de idade tem um caráter de “grupo à parte”, no qual seus membros agem “em conjunto”, em “companheirismo”, “solidariedade”, ou num “*esprit de corps*”, como diz Lopes da Silva, numa unidade desejada ou potencial que dura – para cada um dos membros – principalmente durante a fase medial da vida, e principalmente demarcada pela casa dos solteiros.

Assim como há uma tensão entre os termos de “corporate groups” e sua tradução para “grupos incorporados” em Maybury-Lewis, também podemos notá-la na versão de “age-sets” para “classe de idade”.

Giaccaria e Heide (1972) usam “classes de idade” em referência ao que em *A Sociedade Xavante* são as “categorias de idade” (age-grades), e “grupos de idade” no sentido das “classes de idade” supramencionadas (age-sets).

Em *Antropo-lógicas*, Georges Balandier, tratando de conflitos e hierarquias de gerações, utiliza “categorias de idade” de maneira aparentemente mais genérica, ou “grupos de idade” quanto fala de casos mais “informais”. Já a noção de “classes de

---

<sup>83</sup> “[...] um sentido de ser consciente, independente, autônomo, livre, responsável.” (Mauss 2003: 390).

<sup>84</sup> Unidade que não deve ser vista como excludente da dividualidade. Que a dialética sintética maussiana também se aplique a essa questão.



idade” aparece com referência a sistemas mais formalizados (1976: 67–108)<sup>85</sup>. Assim, o autor aponta uma diferença importante entre dois tipos de “sistemas de classes de idade”, “sistemas lineares” e “sistemas cíclicos”:

“O que eles tem em comum é obrigar em cada promoção, instituída desde o momento em que o indivíduo passa à adolescência, a escalada dos sucessivos degraus (os “graus” distintivos de “classe”) no decorrer de sua existência. Suas diferenças têm mais importância do que essa propriedade dividida. No primeiro caso, a nova “classe” se constitui de indivíduos jovens considerados capazes de passar pela iniciação à maturidade, muda de denominação cada vez que franqueia um grau na hierarquia e se vê “promovida” e desaparece definitivamente com o último de seus membros. No segundo caso, “o número das promoções é invariável e os nomes que as designam, imutáveis” – embora se repitam “em intervalos regulares”. A constituição de uma promoção depende menos da idade física do que da “idade social”, visto que ela reagrupa os filhos dos membros de uma promoção anterior; nesse sentido, entre os ebiê da região do Abidjan, na Costa do Marfim, existe um sistema de quatro classes de idade de tal modo constituído que “um C será sempre o filho de um A, assim como um D será filho de um B”. Paulme constata com acerto que o sistema “cíclico” leva a definir certo tipo de relações (variável conforme o número de “classes”) entre pais e filhos, a provocar “uma divisão da sociedade em duas metades” e a dar origem a um dinamismo resultante da rivalidade e do antagonismo entre “classes” vizinhas.” (Balandier 1976: 77–78 – grifos meus).

Ironicamente, depois de tanto questionamento aos modelos africanos presente nas origens da etnologia do Brasil Central, algum deles acaba se tornando útil nesse campo: os trechos grifados ajudam a explicar o sistema de classes de idade dos A’uwê-Xavante conforme apresentado por Maybury-Lewis.

Pois essas “classes” transitam através de “graus”, os “age-grades” de Maybury-Lewis (traduzidos como “categorias de idade”). Os “age-grades” ou categorias de idade dos A’uwê-Xavante, no que concerne à tipologia masculina e a importância para as classes de idade, podem ser resumidamente distintos em *watebreimi* (crianças), *wapté*

---

<sup>85</sup> O mesmo valendo para o original em Francês, quando fala em “*système des classes d’âge*” que surgem em esquemas “*avec une plus grande rigueur formelle*” (Balandier 1974: 71).

(solteiros adentrados ao *Hö*, não iniciados), *ritéi'wa* (rapazes casados e iniciados) e *ipredu* (homens maduros, geralmente com filhos<sup>86</sup>) (1984: 153–219 – e quadro à página 202), *ihi* (idosos) e dos *höimana'u'ö* (antepassados, imortais), esse último ignorado pela concepção do ciclo de vida tomada por Maybury-Lewis, que não percebera a relação entre vivos e mortos, segundo Graham (1990: 83–87).

As citações grifadas acima destacam fatos que também ocorrem entre os A'uwẽ-Xavante: siglas permanentes que escalam graus de idade distintivos (as categorias de idade) e que se repetem em intervalos regulares, divisão em duas metades (de “classes” associadas alternadamente), antagonismo entre “classes” vizinhas.

Não se pode ignorar a questão das relações de poder (ao menos entre categorias de idade) e o envolvimento das gerações na relação entre os sexos e a procriação (Balandier 1976)<sup>87</sup>. Entretanto, diferentemente da ênfase no vocabulário do parentesco e da germanidade para relacionar as classes de idade dos sistemas africanos mencionados, com distinções entre “pai, filho, irmão mais velho, irmão mais novo, avô, neto” (1976: 81), o vocabulário das relações entre as classes de idade nos A'uwẽ-Xavante tem características próprias, a seguir:

*Wahi'rada* se referiria aos membros de todas as classes de idade que ocupam posições muito mais avançadas no ciclo que a do locutor. *Waniminhõhú* seria um termo de uso recíproco entre os membros das classes de idade alternadas (ou seja, entre patrocinadores rituais e patrocinados, que envolve uma cooperação institucionalizada). Os da classe de idade imediatamente acima ao locutor seriam chamados de *ihi'wa*, e os da imediatamente abaixo seriam chamados de *tsinhorã* (ambas as dos adversários rituais, com quem se pratica uma competição institucionalizada). Já os membros da própria “classe de idade” seriam os *iutsú*. As demais “classes”, situadas abaixo, seriam as dos *roptsõ'wa*. Quanto aos *roptsõ'wa* e aos *wahi'rada*, a indistinção entre todas as “classes” “bem mais velhas” como a indistinção entre todas as “bem mais novas” pode

---

<sup>86</sup> É normal e esperado que homens nessa categoria de idade já tenham filhos, mas sua passagem para a categoria não depende diretamente disso, e sim do ciclo das classes de idade. Porque cada classe, com todos os seus membros, passa em conjunto de uma categoria à outra.

<sup>87</sup> Os idosos têm uma força importante entre os A'uwẽ-Xavante e também existe algum conflito de poder etário, ao menos à época de Maybury-Lewis, sobretudo quanto ao acesso às mulheres pela poligamia. Diferenças de grupos de idade também atuam na nomeação feminina e no intercâmbio sexual envolvido nela. Além disso, o rito das classes de idade é que sanciona o poder sexual masculino, através da participação dos espíritos do antagonismo e da afinidade.

referir-se à não-importância ritual que representam em sua situação relativa no ciclo (Maybury-Lewis 1984: 213 –215, e quadro à página 204).

As classes de idade dos A’uwê-Xavante parecem, com isso, enfatizar mais a oposição entre solidariedade e antagonismo<sup>88</sup> do que a hierarquia que, contudo, pode ser notada de algum modo na relação entre as “age-grades” ou categorias de idade.

Não há indícios nas etnografias (Maybury-Lewis (1984), Giaccaria e Heide (1972), Lopes da Silva (1986) e Graham (1990)) sobre a presença de “avôs”, “pais” e “filhos” efetivos nas “classes de idade” relativas. Apesar de dotada do princípio da combinação ou identidade de gerações alternadas (Radcliffe-Brown 1952: 69)<sup>89</sup>, a organização das classes de idade não representa um vínculo efetivo com a relação “avô”/“neto” e seus termos.

Assim, o sistema de classes de idade a’uwê-xavante é apresentado como um sistema em contraste com o parentesco e dotado de terminologia distinta.

As classes de idade dos A’uwê-Xavante seriam em número de oito e constituiriam, alternando as gerações, duas metades agâmicas. Como vimos, existiria uma relação positiva entre classes de idade de geração alternada, iniciadora e inicianda, criando um elo de solidariedade entre os “grupos” alternados e mantendo uma oposição entre os grupos contíguos em idade.

Cada “grupo” teria uma existência prévia à iniciação dos jovens: os “grupos” costumariam ser sempre os mesmos, isto é, com as mesmas insígnias e na mesma ordem em cadeia (ainda que esta cadeia apresente diferenças ao compararmos Xavante “Ocidentais” e Xavante “Orientais” de Maybury-Lewis – sem, entretanto, alterar a composição das metades agâmicas), constituindo um sistema cíclico, dotado de temporalidade circular, de modo que, ao passar das gerações, as mesmas classes seriam iniciadoras, antagônicas e iniciadas umas das outras. Em cada metade agâmica, a mesma classe iniciaria uma outra e seria iniciada por uma terceira, iniciada por uma quarta, fechando o ciclo – sem interrompê-lo – quando esta retorna à posição de inicianda.

---

<sup>88</sup> O que nos leva a nuançar a ênfase dada por Maybury-Lewis na solidariedade harmônica.

<sup>89</sup> A analogia entre o princípio de alternância que rege a filiação das classes de idade às metades agâmicas e esse conceito de Radcliffe-Brown foi gentilmente sugerida por Márcio da Silva na ocasião da Qualificação para o mestrado deste que aqui escreve.

Cada classe de idade recrutaria seus membros ou seria (re)constituída (“reencarnada”, assim entre aspas, é outro termo usado por Maybury-Lewis;1984: 207) a partir da passagem dos “meninos”, *wapté*, pelo *Hö*. O período de sua formação, ou transformação em homens, durante sua permanência no *Hö*, seria de mais ou menos 5 anos, depois do que seus membros seriam iniciados e sairiam de lá com o status de “rapazes”, *ritéi’wa*. Tal processo seria patrocinado por outra “classe de idade”, de homens já maduros, da “categoria” dos adultos, *ipredu*, alternadamente mais velha que aquela (que dela são “padrinhos”<sup>90</sup>: *dañohui’wa*). Ou seja, entre os meninos que habitam o *Hö* (chamados também de *hö’wa*) e a classe de idade patrocinadora, existiria uma outra classe de idade já formada e adversária à deles, na categoria de *ritéi’wa*. Essa categoria de idade (ou “age grade”) não suportaria mais de uma classe de idade durante o mesmo período, a não ser por um curto tempo de transição ritual<sup>91</sup>. As noções de categoria de idade não devem ser tomadas como um quadro de classificação rígido, já que os Xavante possuiriam formas de se referir a subdivisões dele (Giaccaria e Heide 1972: 121), ou com sufixos do tipo “mais novo”(-*(a)pté*) e “mais velho” (-*rada*).

---

<sup>90</sup> Não se confunda o *dañohui’wa*, “padrinho” pertencente à classe de idade patrocinadora, com o *dañorebdzu’wa*, o tipo anterior de “padrinho”, instaurado através da relação de parentesco avuncular de “filiação complementar” – apesar de que ambas as posições se assemelhariam a tipos de substituição da paternidade, ou à paternidade ritual. Lopes da Silva considera ambos como dotados de funções próximas às dos “pais adotivos” dos Jê do Norte, como os Apinayé, Kayapó e Krikati (1986: 249).

A idéia de “pai adotivo” aparece na etnografia dos Apinayé feita por Da Matta, a fim de distinguir o papel de “arranjador de nomes” frente ao de “nominador”. O “arranjador de nomes” (“pai adotivo”, normalmente uma irmã da mãe no caso de uma menina ou um irmão do pai no caso de um menino) seria aquele que busca para a criança um “nominador” entre parentes mais afastados (pais dos pais da criança, ou então os tios cruzados dela) (Da Matta 1976: 112–122).

Em contraste com o caso Apinayé, o *dañorebdzu’wa* dos A’uwê-Xavante seria o próprio nominador de seu “afilhado”, ainda que muitas vezes traga, para seu nominado, nomes de outras pessoas.

Já o *dañohui’wa* seria, para seu alegado “afilhado”, um *danimiwañō* (termo recíproco usado entre um par específico de iniciador e iniciado, em relação direta e pessoal), caracterizando-se, segundo Lopes da Silva, como um tipo assimétrico de “amigo formal”. Ela o opõe a outro termo recíproco – o de *da’amō* (cuja forma possessiva é *ĩ’amō*), relativo a uma amizade mais simétrica. Ambos os tipos de amizade relacionariam, através do sistema de classes de idade, pessoas oriundas de metades exogâmicas opostas (1986: 203–239).

<sup>91</sup> Durante o qual conviveriam e se distinguiriam três grupos iniciados: os rapazes recém iniciados, os rapazes que serão incorporados à categoria de adultos e os adultos.

Este esquema lista as categorias de idade mais ativas no sistema de classes de idade, com as respectivas posições das classes:

Categorias de idade	Posição das classes de idade
<i>ipredupté (ipredu)</i>	classe patrocinadora ( <i>dañohui'wa</i> ) dos <i>hö'wa</i>
<i>ritéi'wa</i>	classe adversária aos <i>hö'wa</i>
<i>wapté*</i>	classe dos <i>hö'wa</i>

\*Ao fim da temporada no *Hö* e início das cerimônias de iniciação, cujo pico seria o *Dañono* (furação de orelhas), o *wapté* receberia o brinco de madeira usado pelos homens como símbolo de seu poder sexual, de sua capacidade procriadora (Maybury-Lewis 1984: 314) e, nesse momento, assumiria uma sub-categoria de idade: *hirerói'wa* ou *herói'wa* (Vianna 2001: 152).

As classes de idade se relacionariam entre si conforme os dois esquemas a seguir, que seriam melhor traçados não como duas filas paralelas cada um – já que a posição de um grupo no topo, no meio ou na base da cadeia depende do momento histórico considerado –, mas cada qual como uma “engrenagem” composta de duas rodas dentadas, como sugere Maybury-Lewis (1984: 215–216), que desenha o seguinte esquema:

XAVANTE OCIDENTAIS		XAVANTE ORIENTAIS	
Metade A	Metade B	Metade A	Metade B
<i>Anorowa</i>		<i>Abare'u</i>	
	<i>Tsada'ro</i>		<i>Tsada'ro</i>
<i>Ai'rere</i>		<i>Anorowa</i>	
	<i>Hötö'rã</i>		<i>Hötö'rã</i>
<i>Tirowa</i>		<i>Ai'rere</i>	
	<i>Ëtêpá</i>		<i>Ëtêpá</i>
<i>Abare'u</i>		<i>Tirowa</i>	
	<i>Nodzö'u</i>		<i>Nodzö'u</i>

Note-se que as duas metades (A e B), considerados as insígnias dos membros, comporiam-se de modo idêntico nos “Xavante Ocidentais” e “Xavante Orientais”, havendo, contudo, um descompasso se compararmos a “roda dentada” A dos “Ocidentais” com a “roda dentada” A dos “Orientais”, como se a metade A “oriental” estivesse atrasada em uma geração em relação a sua idêntica “ocidental”.

Como parece ser comum o contato entre as diversas aldeias dos A’uwẽ-Xavante, sobretudo na fase da vida ou categoria de idade dos *ritéi’wa*, esse “descompasso” seria resolvido, na prática, equiparando-se as classes que estão na mesma fase da vida. Ou seja, um membro dos *Anorowa* “oriental” que viajasse para o “ocidente” descobriria que os *Ai’rere* lá eram a mesma coisa que os *Anorowa* cá, segundo a explicação “nativa” (Maybury-Lewis 1984: 191–209).

E o que circularia entre esses grupos? O grupo iniciado receberia dos mais velhos, principalmente do grupo iniciador, ensinamentos rituais, técnicos e práticos, cantos e a maturidade. Já os patrocinadores, além de adquirirem novos membros para seu “time”, para sua metade (não para sua classe de idade), também seriam presenteados com itens como bolos, carnes e enfeites, e mesmo a classe de idade intermediária e adversária tomaria para si, dos iniciandos, diversos itens.

A título de exemplo:

Numa iniciação, na época de saída da casa dos solteiros, a classe de idade *Tirowa* foi patrocinada pela *Ai’rere*, sendo que os membros desta teriam recebido os bolos de milho feitos pelas mães das noivas dos *Tirowa*. Na entrada subsequente de uma nova classe de idade à casa dos solteiros, os *Tirowa* teriam lhe cortado os cabelos, num gesto de “agressão cerimonial”, e o genro do chefe da aldeia, pertencente à classe *Hötörã* (da metade cerimonial oposta às duas cujo nome foi citado, porém da mesma metade da classe ora entrando na casa dos solteiros), teria recolhido os cabelos em uma cabaça e, depois de outros procedimentos, teria recebido dos *Nodzö’u* (a classe que adentrava ao *Hö*) penas em “paga” por seu serviço. Ao anoitecer, os *Tirowa*, teriam ido ao centro da aldeia todos ornados, sendo que seus patrocinadores *Ai’rere* teriam depois vindo e retirado deles seus enfeites, pondo-os em si mesmos. Em seguida, teriam dançado juntos pela aldeia, em sentido contrário aos *Ëtêpá* (a classe intermediária a eles) (Maybury-Lewis 1984: 127, 186–187, 214). Assim, temos, em seqüência da classe ora mais velha para a mais nova, *Hötörã*, *Ai’rere*, *Ëtêpá*, *Tirowa* e *Nodzö’u*, de modo que *Hötörã*, *Ëtêpá* e *Nodzö’u* sejam de uma metade cerimonial *Ai’rere* e *Tirowa* da outra metade – encaixando-se no esquema “Oriental”.

Além disso, pode ser dito que a própria casa dos solteiros, o *Hö*, além de constituir a classe de idade como tal, circularia entre as classes de idade, e se alternaria entre as metades agâmicas.

O que se perpetuaria e se reatualizaria no tempo seriam as insígnias desses grupos, não seus membros atuais. Não se deve pensar que uma classe de idade passaria seu nome de grupo, sua insígnia, à outra – não aconteceria o mesmo que com um garoto recebendo seu nome de seu *ĩmãmã* (F, FB etc.) e futuramente de seu *daño'rebdzu'wa* (tipo específico de MB, como visto anteriormente) –, pois o que caracterizaria uma classe de idade não seriam necessariamente seus membros<sup>92</sup> mas sim sua própria insígnia, sua posição relativa às outras e na sua metade específica.

Os grupos que se relacionam nesse processo (sobretudo o iniciador, o iniciando e o adversário intermediário) teriam, portanto, cada qual um nome distinto, que permanece o mesmo ao girar o ciclo de gerações (rotação que dura em média 40 anos, já que a estadia na casa dos solteiros demora mais ou menos 5 anos, e são 8 classes de idade). De modo que transcenderiam gerações e, nesse sentido, poderia acontecer que jovens ativos coletivamente e ritualmente como classe de idade pertençam à mesma “classe” de algum ancião que já esteja distante desses rituais (mas próximo de outros), e que todavia possa ser solidário a eles, como mostra Maybury-Lewis<sup>93</sup>. E tal situação, de jovens e anciãos sob a mesma insígnia (ainda que em diferentes posições dentro dela, através do eixo temporal linear da vida corporal pessoal que passa pelas categorias de idade), caracterizaria mais uma semelhança do que uma herança, já que não seriam estes anciãos os responsáveis diretos por outorgar aos jovens seu novo status, mas sim aquela outra classe de idade anterior e alternada à deles. Enfim, a versão “velha” da classe de idade também seria nuançada e diferenciada com o sufixo “*rada*” ou “*brada*”, separando *Tsadaró* de *Tsadaróbrada*, por exemplo (Vianna 2001: 155).

Uma classe de idade não seria herdeira da outra no sentido de que elas formariam entre si uma linha ou linhagem. O que se forjaria pela dívida de uma com outra – que no âmbito das pessoas que compõem a classe (ela mesma uma pessoa

---

<sup>92</sup> Assim como no nosso futebol profissional os times permanecem os mesmos apesar da constante mudança de jogadores.

<sup>93</sup> Por exemplo, o chefe *Apöwe*, da classe *Nodzö'u*, um dos mais velhos em sua aldeia à época, teria dado assistência aos *Nodzö'u* solteiros que construam o *Hö* pela primeira vez (Maybury-Lewis 1984:187), mas não fica claro se ajuda por ser chefe ou por ser *Nodzö'u*, ou pelas duas coisas.

moral) seria “retribuída”<sup>94</sup> com presentes que sofrem complexa redistribuição pela aldeia – seria uma solidariedade entre os grupos participantes da metade “esportiva” agâmica, expressa durante as corridas de toras (nas quais uma metade corre contra a outra), em caçadas coletivas e principalmente no período medial de vida do homem – pois, com o processo de envelhecimento, o homem voltaria seus interesses para a política das facções adversárias e menos para a solidariedade ou competição ritual das classes de idade, conforme diriam os “nativos” “mais sofisticados” (Maybury-Lewis 1984: 219)<sup>95</sup>.

Suponho que a herança transmitida pelo sistema agâmico, num sentido de tradição, a partir do que dizem Maybury-Lewis e Lopes da Silva, seja aquilo que os próprios A’uwê-Xavante chamam de sua “cultura”. Os termos “cultura” e “tradição” apareceriam, inclusive, associados e, se considerarmos que o masculino está ligado à manutenção e o feminino à renovação (Lopes da Silva 1986:147), ao falar em “cultura” para os A’uwê-Xavante falaríamos de manutenção, conservação, reprodução – o que a aproxima da noção “ideológica” de tradição como “invariável” (Hobsbawm e Ranger 1997).

O sistema de classes de idade também pode ser visto como uma conexão entre vivos e mortos. Considerando os *höimana’u’ö*, categoria de idade dos imortais, “the always living”, pode se notar como a categoria dos idosos busca junto aos mortos sonhos míticos que cantam aos outros, e a categoria dos homens maduros sonha, toma ou recebe, dos antepassados, as canções que dariam aos jovens por eles patrocinados (Graham 1990: 90–99). De modo que os sonhos e canções sejam como dádivas de tradição:

“If it is indeed the case that the attempt to promote continuity between the past and the present is a principle underpinning of Xavante culture, as I and others (Lopes da Silva 1986) argue, then the concerns the elders express [...] are based in tradition.” (Graham 1990: 39–40).

---

<sup>94</sup> Entre aspas pois – como visto na discussão sobre a dádiva – uma retribuição de fato seria apenas do “mesmo pelo mesmo”, portanto o que aparece aí é um dom complementar.

<sup>95</sup> Aliás, se as classes de idade representam para os “nativos” um sistema externo ao parentesco efetivo e às linhagens, as facções são, em contraste, a expressão política das linhagens.



Além do sistema de classes de idade, outro sistema que organizaria grupos masculinos segundo uma lógica etária seria o que foi chamado de “xamanismo grupal”.

À primeira vista, esse sistema não estaria diretamente articulado com o sistema de classes de idade, nem com as categorias de idade do mesmo modo que as classes de idade estariam, a não ser por um ponto: para ser introduzido ao *Wai'a* o homem precisaria já ter passado pelo *Dañono* (Maybury-Lewis 1984: 321).

É dito também que a iniciação aos segredos do *Wai'a* deva acontecer mais ou menos de quinze em quinze anos (Gauditano, Cerqueira e Waiassé 2003: 36).

Os rituais xamânicos ligados ao *Wai'a* seriam de três tipos: para os doentes, para as flechas e para as máscaras *wamñoro da* (Maybury-Lewis 1984: 321). Os dois últimos seriam expressamente vedados às mulheres e às crianças (ainda que os *wapté* participem em alguns momentos deles<sup>96</sup>), o que o distingue, em radicalismo de gênero e idade, dos rituais das classes de idade, que não seriam marcados por esse esoterismo, ainda que também sejam essencialmente masculinos. A participação direta e passiva de mulheres nos ritos de iniciação ao *Wai'a* ocorreria apenas no ato sexual grupal e ritual com uma mulher de cada clã (que são inclusive ornadas como os homens participantes: com munhequeiras e caneleiras brancas) (Maybury-Lewis 1990: 388)<sup>97</sup>. A essas mulheres, as *wai'atsipiō*, seriam revelados os segredos do *Wai'a*, entretanto sua participação forçada seria uma punição tanto para aquelas que maltratariam seus maridos quanto para maridos que passariam mais tempo com suas esposas do que nas atividades masculinas (Giaccaria e Heide 1971: 201–204).

O *Wai'a*, assim como o *Dañono*, seria marcado também por caçadas cerimoniais e distribuição de presas. Enquanto que no *Dañono* os produtos da caça seriam voltados principalmente para os novos ocupantes dos cargos *Tebe* e *Pahōri'wa*, que os redistribuiriam, no *Wai'a* os animais seriam trazidos mortos mas inteiros para os rituais,

---

<sup>96</sup> Talvez mais como prévia ou preparação, como “alunos especiais” ou “cafés-com-leite” (como se diz popularmente no Sudeste do Brasil sobre participantes de jogos ou brincadeiras que entram em campo mas não atuam efetivamente) – conforme sugere o depoimento de Caimi Waiassé e Sipasé em palestra supracitada, ao explicar que mostravam no vídeo apenas as partes dos rituais que não eram secretas – nas quais apareciam crianças.

<sup>97</sup> Ainda assim, como mostram os vídeos mencionados, as mulheres em geral atuam dando socorro externo aos seus parentes durante os rituais de iniciação ao *Wai'a* que envolvem privação de água. As mulheres correm até eles com garrafas e cabaças cheias de água que, se interceptadas pelos “guardas” (*da'amawai'a'wa*), são-lhes tomadas e espalhafatosamente destruídas.

para que os iniciandos pudessem escutar o que os animais teriam a dizer (como mostram os vídeos já mencionados), o que reforça o caráter “xamânico” da instituição, enquanto que a carne dos animais seria consumida pelos anciãos *wai’arada* que presidiriam as cerimônias (Giaccaria 2000: 81). Esses produtos consumidos pelos anciãos seriam simbolicamente oferecidos ao *Dañimite*, espírito (ou espíritos) da maior potência, doador da força e dos poderes que circulariam através desses rituais. Afora a carne, outros elementos, como flechas e enfeites, também circulariam durante os processos do *Wai’a*: o *tsimhire* (casulo de larva ou abdome de um inseto, apropriado miticamente por um ancião *Poredza’ono*), o *tsiubro* (bastão com extremidades pontiagudas, usados pelos espíritos inimigos e afins, os *tsimihöpāri*, e por aqueles que os encenam), a flecha *psiubñibtoro* (também ligada aos *Poredza’ono* e também aos *waradzu*, já que teria aparecido em vidência a um *waradzu* capturado por um *Poredeza’ono* – e cujos modelos principais prestam homenagem aos anciãos e antepassados) etc., incluindo restituições às mulheres participantes do ritual (carnes de caça que elas levariam ao seu “pai cerimonial”, o *dañorebdzu’wa*) e aos maridos delas (bolo de milho dado pelo *dañorebdzu’wa* de sua esposa, preparado pela mulher desse) (Giaccaria e Heide 1972: 198–204).

O imbricamento entre esses dois sistemas de ritos iniciáticos, isto é, o sistema de classes de idade (ligado ao ritual *Dañono*) e o sistema de xamanismo grupal (ligado ao *Wai’a*), como “processos de constituição da pessoa masculina”, não parece ter sido resolvido pelos “xavantólogos”, como nota Vianna. Os graus de iniciação em ambos os sistemas, por exemplo, não seguiriam nenhuma coordenação precisa, as idades relativas “não se cruzam”, como teria notado em campo (Vianna 2001: 152–154).

Mas Vianna menciona a hipótese elaborada por Müller (1976) a partir de Giaccaria e Heide (1972), segundo a qual os rituais ligados ao *Dañono* enfatizam a dimensão física dos processos de constituição da pessoa, enquanto o *Wai’a* enfatiza o lado espiritual e sobrenatural (Vianna 2001: 153).

Sem questionar essa hipótese, sugiro uma outra, para complementá-la, porém de modo um tanto provisório:

Parece-me que o *Dañono* e o sistema de classes de idade seriam voltados sobretudo às relações coletivas entre homens ou intra-“culturais”, inclusive ao trazer para dentro desse sistema aqueles que estavam fora mas que virtualmente estão dentro: os homens em estágio imaturo, ainda não reconhecidos como homens. Já o *Wai’a* se

voltaria principalmente para a relação com o que está fora do círculo masculino ou mesmo humano: os espíritos, os animais e, inclusive, as mulheres, já que tanto sua exclusão quanto a inclusão agressiva de algumas delas parece uma forma de poder masculino sobre a relação de gênero, como uma espécie de “domesticação” de gênero através da punição de comportamentos inapropriados. Peço indulgência ao leitor devido ao fato de não ter podido me ater suficientemente à riqueza de dados do *Wai’a* presente nas etnografias, sobretudo nas de Giaccaria e Heide.

Para complicar tanto essa hipótese quanto a hipótese de Müller, nota-se que ambos os sistemas efetuariam um vínculo com os espíritos dos antepassados. Enquanto que no sistema de classes de idade cantos seriam sonhados pelos homens maduros como originados dos antepassados e assim ensinados aos mais novos, de modo que todo o sistema parece ser uma forma de transmissão de conhecimentos “passados” (no duplo sentido do termo), no complexo do *Wai’a* os velhos que consomem as presas o fariam representando os antepassados, como se vê no vídeo “Darini” – sem que esse sistema também deixe de ser uma forma de transmissão de conhecimentos e maturação, visto que há nesse e naquele uma operação semelhante: iniciações e hierarquia entre grupos formados pelo critério da idade. Mas, no geral, os ritos do sistema de classes de idade parecem transmitir conhecimentos já mediados e apropriados pelos A’uwê-Xavante – ao menos os cantos que se sonham são apropriados por um grupo de idade que os transmite a outro – enquanto que a iniciação ao *Wai’a* transmite poderes a serem apropriados de modo imediato, vindos diretamente de outro mundo, e transmite o poder de sonhar<sup>98</sup>, de acessar o outro mundo e apropriar-se diretamente de outros poderes.

Retomando, então, a hipótese de diferenciação dos dois sistemas rituais, pode-se dizer que aquele trata das relações “interiores” enquanto que esse trata das relações “exteriores”<sup>99</sup>? Talvez a questão não seja tão simples assim.

---

<sup>98</sup> Como narra o vídeo “Wai’á e o Mundo Xavante”.

<sup>99</sup> Aliás, o *Wai’a* ou *Darini* parece ter sido o único cerimonial escolhido para ser registrado em vídeo e apresentado ao mundo exterior dos *waradzu*.

### *Atando um nó estrutural*

No emaranhado de formas de organização diacrônicas e sincrônicas da vida, os A'uwê-Xavante parecem tornar algumas linhas mais explícitas na amarração de suas instituições. Sobretudo na oposição entre o facciosismo e o sistema de classes de idade, e na relação entre os clãs e os ritos do *Dañono* e do *Wai'a*.

No final do capítulo sobre o sistema de classes de idade, Maybury-Lewis relata um rito de encerramento da permanência de uma classe de idade no *Hö*. Nesse momento, dois *dañohui'wa*, isto é, membros da classe de idade patrocinadora (no caso, *Ai'rere*), cada qual pertencente a uma das linhagens mais poderosas dos clãs dominantes, *Poredza'ono* e *Öwawê*, teria retirado dos iniciandos (*Tirowa*) de clãs opostos os arranjos de penas em cocares que portavam ao saírem, para a cerimônia, de suas residências (e não mais de dentro do *Hö*), levando as peças cada um para sua casa (Maybury-Lewis 1984: 217–218)<sup>100</sup>. Podemos observar assim que a solidariedade de classes de idade interna à metade agâmica (*Tirowa* e *Ai'rere* teriam uma relação positiva mútua, são patrocinadores/patrocinados, da mesma metade agâmica) seria substituída, nos mesmos agentes, por um gesto de tomar, que pode ser visto como uma manifestação do que procurei chamar de dádiva negativa.

Esse exemplo ilustraria, para o autor, o fato de que, com o tempo, a pertença à classe de idade como grupo corporado perderia importância para a pertença à linhagem, à facção, ao clã, na vida política do homem maduro, “trata-se de um elemento claramente reconhecido como fato essencial de seu sistema social”:

“Os Xavante mais sofisticados parecem ter plena consciência da existência desses dois modelos distintos de sua própria sociedade. “As classes de idade são boas”, dizem eles. Os companheiros de classe de idade são tidos como “*tsawidi*” (amigos), em oposição aos membros de outros clãs, que são tipicamente “*tsibruti*” (bravos, hostis). Para os Xavante, as classes de idade representam um ideal de harmonia enquanto que os

---

<sup>100</sup> “As penas que seus representantes haviam colhido foram, algum tempo depois, distribuídas entre os demais membros da classe de idade *Ai'rere*, como um pagamento pelos serviços cerimoniais que haviam prestado aos *Tirowa*.” (Maybury-Lewis, 1984: 218).

clãs representam a discórdia tornada realidade concreta. Se a cisão social provocada pelas linhagens triunfa, afinal, sobre a fusão social promovida pelas classes de idade é porque este ideal não pode se realizar.” (Maybury-Lewis 1984: 291).

O autor postula, assim, uma oposição radical entre facciosismo e classes de idade. Os termos dessa oposição, entretanto, parecem, à leitura do parágrafo, um tanto obscurecidos.

Primeiramente, há um contraste entre “amigos” pertencentes à mesma classe de idade, e “inimigos” (se assim pode-se dizer) de clãs diferentes. Entretanto, essa não é uma oposição entre termos da mesma espécie. Pessoas de mesmo clã também poderiam ser amigáveis, tanto quanto pessoas de classes de idade de metades agêmicas diferentes seriam hostis. Ela não explica a positividade de um sistema perante a negatividade do outro.

Além disso, há uma distinção entre o “ideal” das classes de idade garantindo a fusão social, em oposição à “realidade concreta” da cisão entre as linhagens. Mas se a cisão é real e a fusão é ideal, como poderiam tais inimigos conviverem de fato na mesma aldeia, senão na mesma casa? Há um exagero, talvez retórico, que denota uma visão de sociedade opondo o jogo de interesses “reais” e fragmentários ao “idealismo” da harmonia, o que acaba satisfazendo o modelo ideal-binário de Maybury-Lewis. Mas que não satisfaz elementos concretos cujo viés da dádiva parece compreender melhor.<sup>101</sup>

Devido essa distinção entre “real” e “ideal” o autor julga que o “modelo diádico da sociedade Xavante” por ele apresentado não sirva para explicar o “sistema faccionário”, fato independente da “ideologia dualista” (Maybury-Lewis 1984: 370–371)<sup>102</sup>. O modelo de Maybury-Lewis explicaria somente a “ideologia”, deixando de fora outras “realidades”.

O curioso é que, para explicar o facciosismo, o autor aponte para a um paradoxo envolvendo esse e as classes de idade. Sua hipótese é que nas sociedades Jê onde existe a instituição da casa dos homens ou casa dos solteiros é que há maior facciosismo e

---

<sup>101</sup> Entretanto, a posição de Maybury-Lewis não parece tão distante da de Bourdieu quando este considera a dádiva como uma *illusio* encobrindo a “realidade” do interesse.

<sup>102</sup> Ainda que, surpreendentemente, tenha dito antes que as facções seriam “agrupamentos políticos temporários cuja formação tem por referência categorias que permeiam todo o pensamento Xavante” (Maybury-Lewis, 1984: 5)!

beliciedade<sup>103</sup>. Pois a beliciedade como valor seria inculcada durante a permanência na casa dos solteiros (além dos valores da vigilância e da rapidez, os A'uwẽ-Xavante lá receberiam a borduna *uibró* como símbolo de sua agressividade) (Maybury-Lewis 1984: 373).

Desse modo, o facciosismo e a iniciação masculina através da experiência na casa dos solteiros acabariam por não ser contraditórios e sim complementares. Como resolver a oposição entre a mencionada “harmonia” garantida pelas classes de idade compostas no *Hö* e a “desarmonia” entre linhagens, facções e clãs? Seria mais um daqueles “paradoxos” do “duplo terreno das alianças e rivalidades” que dá lugar à dádiva?

Possivelmente a tese da harmonia tenha sido pronunciada pelos “nativos” nos mesmos termos que o autor apresenta. A sugestão mais simples que se pode tirar disso é que a classe de idade incorpora no mesmo grupo membros de diferentes linhagens e clãs, moradores de diferentes casas, muitas vezes adversárias, que contudo passam a viver em comum na casa dos solteiros e praticar ali uma mutualidade e solidariedade irrestritas, num estado de “dívida positiva” de Godbout.

Já vale notar nesse âmbito a importância da casa. Maybury-Lewis mostra que a linhagem masculina tenderia a se manter unida apesar da residência uxorilocal, casando-se com mulheres da mesma casa, como veremos a seguir. De outro modo, uma associação maior de homens, envolvendo clãs adversários, se manteria por sua vez unida através da casa dos solteiros.

A casa dos solteiros, sendo uma instituição mais ou menos conexas ao facciosismo, segundo a tese de Maybury-Lewis, também é considerada como uma instituição que A'uwẽ-Xavante afirmariam ser necessária para a harmonia entre os clãs opostos. O que, no geral, pode nos levar a vê-la como mais um desdobramento da aliança entre rivais, e assim uma espécie de dádiva. Mas a solução não parece tão simples, já que o próprio sistema ritual ligado à casa dos solteiros – o *Dañono* – seria tido como posse de um dos clãs, enquanto que o sistema que potencializa as forças faccionais rivais – o *Wai'a* – seria considerado como posse de outro clã.

---

<sup>103</sup> Como os A'uwẽ-Xavante, os Xerente e os Kayapó, diferentemente dos Timbira, por exemplo (Maybury-Lewis, 1984: 372–373), ao menos segundo os dados da época do texto original.

Segundo Mendonça Coelho, em texto feito a partir do relato de mitos e entrevistas com informantes a'uwê-xavante, um dos clãs teria ficado responsável pela “iniciação”, a “furação da orelha” – portanto, o *Dañono* –, e o outro, “mais hábil”, por “administrar as cerimônias” (Mendonça Coelho 2000: 60). Se um clã é responsável pelo *Dañono* e o outro pelas “cerimônias”, pode-se supor que nessas cerimônias incluem-se também aquelas realizadas no *Wai'a*.

O que se confirma: pois, em geral, admitiria-se que o *Dañono* é posse dos *Öwawê* e o *Wai'a* é dos *Poredza'ono* (Vianna 2001: 108).

Qualificar os *Poredza'ono* como o clã “mais hábil” vai ao encontro das afirmativas colhidas em campo por Vianna: os *Poredza'ono* seriam mais inteligentes, apesar de preguiçosos para o trabalho pesado. Mas preguiça junta-se com atividade e habilidade na característica destacada no *poredza'ono* (girino) que “nada tranqüilamente”, ou seja, que age, ainda que com tranqüilidade. Já os *Öwawê* (que significa rio, rio grande, água grande) teriam a “força das águas” (Vianna 2001: 108)<sup>104</sup>.

Outra relação característica desses dois clãs, trazida à tona por Vianna, seria a entre continente/conteúdo – já que um refere-se à água do rio e o outro ao girino que nela nada.

Esses fatores sugerem não necessariamente uma hierarquia fixa entre os clãs, no sentido de que um teria o domínio ou o controle sobre o outro, mas um desequilíbrio de qualidades entre eles, uma assimetria recíproca. Como notado acima, num misto de superioridade e insubmissão.

A relação entre continente e conteúdo, “concêntrica”, entre dois clãs que representam aproximadamente, já que há um terceiro incluído, duas metades exogâmicas, uma relação “diametral”, nos remete aos clássicos textos de Lévi-Strauss questionando as organizações dualistas, aqui já referidos, como “As Organizações Dualistas Existem?”:

“Admitimos, é claro, que os elementos de uma estrutura diametral possam também ser desiguais. Sem dúvida esse é o caso mais freqüente, visto que encontramos em suas denominações expressões como: superior e inferior, mais velho e mais novo,

---

<sup>104</sup> Segundo Giaccaria, a água corrente representa força e vida, habitada pelos espíritos *ötede'wa* (isto é, donos do rio), enquanto que a água parada representa morte, habitada pelos *u'utede'wa* (algo como donos da lagoa) (2000: 61).

nobre e plebeu, forte e fraco, etc. Mas para as estruturas diametrais esta desigualdade nem sempre existe e, de qualquer modo, não decorre de sua natureza, que está impregnada de reciprocidade. Como já observei anteriormente [1944], ela constitui uma espécie de mistério, cuja interpretação é uma das finalidades deste estudo”.

“[As] antíteses que servem para exprimir o dualismo provém de duas categorias diferentes: umas verdadeiramente, outras falsamente simétricas; estas últimas sendo apenas tríades disfarçadas em díades” (Lévi-Strauss 1975: 163, 179 – grifos meus<sup>105</sup>).

Lévi-Strauss procura demonstrar no texto como sistemas ímpares são tratados como sistemas pares, que ocorrem não só na relação entre metades mas também na oposição entre centro e periferia. Afirma que há uma relação intrínseca entre dualismo diametral, dualismo concêntrico e tríade. Uma de suas hipóteses é que o dualismo (na forma da reciprocidade por troca restrita) não passa de um caso limite do triadismo (esse sendo ele mesmo o elemento mínimo da reciprocidade por “troca generalizada”, que envolve a circulação de pessoas entre três ou mais grupos através de alianças de parentesco). Ainda, que o dualismo concêntrico funciona como mediador entre dualismo diametral e triadismo.

No texto há exemplos diversos, mas principalmente relativos a povos do Brasil Central, nos quais vários sistemas de metades e projeções concêntricas se sobrepõem.

Antes de fazer um tratamento muito amplo para os A’uwê-Xavante, considerando a multiplicidade de desdobramentos de metades e tríades, vale notar que seu sistema de parentesco sob a fôrma dos três clãs e das duas metades pode ser enquadrado por essa ótica.

A relação entre os clãs *Poredza’ono* e *Öwawě* seria ao mesmo tempo concêntrica (conteúdo/continente) e diametral (pois representam as metades exogâmicas). O concentristo indicaria que há uma tríade, completa de fato pelo clã *Topdató* – quase esquecido mas não ignorado pelo discurso “nativo”. Os *Topdató* aparecem, ao menos em algumas das etnografias citadas, como associados aos *Öwawě*, ao continente, portanto, ao circundante. Enfim, os *Poredza’ono* seriam tidos como o clã dominante, “atualmente”, em todas as aldeias A’uwê-Xavante – mesmo naquelas onde são pouco

---

<sup>105</sup> Seria a assimetria algo externo à natureza da reciprocidade ou algo constante da própria reciprocidade? Lévi-Strauss não negligencia a hierarquia em favor da reciprocidade mas as põe em relação (Lévi-Strauss 1944). Apesar disso, ele talvez não tenha visto que a assimetria é ela mesma um componente da própria reciprocidade, como afirma Lanna (1996).



numerosos relativamente aos membros dos outros clãs – controlando as funções e cerimônias principais (Giaccaria 2000: 145).

Essas afirmações colocam a relação entre os dois clãs principais dos A'uwê-Xavante em paralelismo com a das metades “Cera” e “Tugaré” dos Bororo, analisados por Lévi-Strauss, segundo o qual cada metade poderia imaginar-se como central colocando a outra como periférica, apesar de que uma delas, “atualmente”, seja “superior” à outra, “enquanto os mitos evocam uma situação inversa” (Lévi-Strauss 1975: 171). O paralelismo continua:

“Aliás, não seria exato, talvez, dizer que os Cera são mais sagrados que os Tugaré; mas cada metade parece, ao menos, manter relações privilegiadas com um certo tipo de sagrado” (Lévi-Strauss 1975: 171).

Fato semelhante ocorreria no caso dos A'uwê-Xavante, no qual cada um dos dois clãs principais tem preponderância sobre um dos dois complexos rituais masculinos mais frisados, ambos dotados de conteúdo espiritual – o das classes de idade e o do xamanismo grupal.




Já a centralização dos *Poredza'ono* em relação aos *Öwawê* teria, contudo, como complicador, o fato de que a palavra *Topdató* e seu ícone, como notado acima, tenha o caráter mais circular ou nuclear de todos os três, pois representaria um “olho” ou “círculo”. Todavia, para ajudar nesse raciocínio à moda lévi-straussiana, outros elementos podem ser adicionados.

Primeiramente, além do ícone *Topdató* ser um círculo fechado – figura que, como também foi notado, remete ao formato da casa, a “útero”, “morte”, “natureza” etc. –, os ícones de *Poredza'ono* e *Öwawê* aparecem como, respectivamente: três traços cada qual com um pólo redondo na ponta, espécie de cabeça, o que os assemelha a girinos; quatro traços que formam dois corredores estreitos margeando um corredor mais largo, com um outro traço horizontal como teto, o que torna o desenho parecido com um rio e suas margens, ou mesmo uma espécie de abrigo ou casa. Esses desenhos seriam pintados nos rostos masculinos em cerimônias como o *Oi'ó*<sup>106</sup>, sendo que os símbolos

---

<sup>106</sup> Na qual os garotos, antes de entrarem na casa dos solteiros, combateriam em duelos rituais, membros de um dos outros dois clãs, usando clavas de raízes preparadas para esse fim. Apresentando um complicador a mais para a análise, as etnografias apontam que os garotos, nesse rito, poderiam ser pintados conforme um clã diferente do clã de seu pai, de modo a serem adotados por outros homens, sem

dos *Poredza'ono* e *Öwawẽ* são pintados nas têmporas, diferentemente do *Topdató*, pintado nas maçãs do rosto. Abaixo segue esquema formulado por Maybury-Lewis relacionando clãs, figuras e posição de pintura:

Clã	Desenho	Posição
<i>Poredza'ono</i>		nas têmporas
<i>Ö'Wawẽ</i>		nas têmporas
<i>Topdató</i>		nas maçãs do rosto

(Maybury-Lewis 1984: 221)

Somando-se à diferença entre desenhos nas têmporas (*Poredza'ono* e *Öwawẽ*) e desenho no rosto (*Topdató*), podemos notar outra semelhança entre os ícones dos dois clãs principais, pois ambos são dotados de múltiplos traços verticais com uma das extremidades sem termo, sem pólo (a ponta do rabo do girino; a parte de baixo dos corredores paralelos, oposta ao teto).

Surge, assim, um outro “par de metades”: de um lado, os clãs dotados de desenhos com traço saindo de um termo (a cabeça, o teto) em direção à abertura – o que parece aproximá-los ao simbolismo do círculo aberto, ligado à vida, à masculinidade, ao formato semicircular da aldeia etc., como já notado<sup>107</sup> –, do outro o clã cuja figura seria o círculo fechado e externo à posição dos anteriores – não aparece nas têmporas e sim no rosto. E enquanto que “girino” (*poredza'ono*) e “rio” (*öwawẽ*) estão em relação de continuidade, o “olho” ou o grito de uma ave (*topdató* ou *tob'radató*) fazem parte de outra classe de elementos<sup>108</sup>.

---

que sua situação efetiva de parentesco ou exogâmica se altere (Vianna 2001: 106). Não posso afirmar se o *Oi'ó* é posse de algum clã específico.

<sup>107</sup> Ou, numa outra analogia, ambos os símbolos desses clãs são traços; e o círculo aberto não deixa de ser, na verdade, um traço.

<sup>108</sup> Ainda teríamos a oposição entre vida (elementos ligados ao rio, à água corrente, à vida aquática) e morte (círculo fechado, que lembra também a água parada do lago), conforme considerado em notas acima.

Assim, na trilha de Lévi-Strauss, encontramos dois tipos de antíteses, a exogâmica e a pictórica, cuja classificação como simétricas ou assimétricas é complicada, o que as remete a “tríades disfarçadas de díades” (Lévi-Strauss 1975: 179).

Agora, arriscando mais além na analogia entre estrutura, formato da aldeia e formas gráficas: Os clãs *Poredza’ono* e *Öwawẽ* podem ter seus símbolos gráficos (o traço, a abertura) associados ao formato da aldeia (dotado de traçado aberto) – lugar do que se considera ser a sociedade e a cultura – e bipolarizariam a disputa política, mítica e ritual por esse lugar, já que representariam cada qual uma metade exogâmica tanto quanto deteriam a posse dos dois complexos rituais masculinos mais importantes e seus respectivos cargos rituais. Por sua vez, os *Topdató* seriam pouco referidos pela ideologia “nativa” no que tange as alianças de parentesco, não estariam teoricamente ligados ao controle dos complexos rituais mencionados e sua simbologia (a do círculo fechado, a da “natureza”) os remeteria para a periferia do domínio “cultural”, ou então para seu grau zero.

(Note-se que minhas elocubrações referem-se aos dados da “ideologia nativa”, mesmo que a presença dos *Topdató* possa ser, na “prática”, a mais efetiva e poderosa em algumas aldeias ou momentos históricos, como atesta Maybury-Lewis (1984: 256)<sup>109</sup>. Pois ainda que os *Topdató* componham facções fortes e detenham poder de chefia, isso não implicaria necessariamente que os privilégios mítico-rituais dos outros dois clãs fossem afetados.)

Considerados esses fatores e analogias, tem-se que na projeção da relação diametral das metades representadas pelos clãs *Poredza’ono* e *Öwawẽ*, e na projeção da tríade clânica (*Poredza’ono*, *Öwawẽ* e *Toptadó*), ambas sobre um círculo concêntrico, poderia-se tomar *Poredza’ono* como núcleo, *Öwawẽ* como periferia. Nesse caso, fica a dúvida: os *Toptadó* seriam a externalidade?

Pois, talvez raciocinasse Lévi-Strauss, a recíproca não seria também verdadeira? Afinal, se aceitarmos a hipótese de que o *Wai’a*, controlado pelos *Poredza’ono*, trata das relações imediatas e “exteriores”, enquanto que o *Dañono*, controlado pelos *Öwawẽ*, trata de relações mediadas e “interiores”, talvez o vazio cerimonial teoricamente

---

<sup>109</sup> Quando digo “diferentes momentos históricos” estou ciente de que falo do ponto de vista do etnógrafo em questão, do ponto de vista da história “ocidental”, já que não se pode simplesmente postular uma disjunção entre mito e história nativas.

relegado aos *Topdató*<sup>110</sup> simbolize o suposto grau zero dessas relações. O que torna difícil saber se *Topdató* é o grau zero de dentro ou de fora. Afinal, se *Topdató* deve ter uma ligação de continuidade com *Öwawě*, nada impede que esta continuidade seja alternada – assim como aquela entre classes de idade pertencentes à mesma metade agâmica.

Cruzando todas essas linhas, revertendo e complicando ainda mais o raciocínio, pode-se voltar à relação entre facciosismo e casa dos solteiros, que Maybury-Lewis afirma ter como elo a belicosidade.

O *Dañono* e as classes de idade estariam em oposição ao facciosismo e o fracionamento interno, talvez representando no *Hö* uma concentração do poder coletivo. Essa vinculação com o poder central<sup>111</sup> talvez seja denotada, como sugere Fernando Vianna, pela semelhança fonética entre *Hö*, “casa dos solteiros”, e *hö’a*<sup>112</sup>, “chefe” (Vianna: 2001: 161). Tal cargo de “chefia” seria disputado pelas facções e sua força emanaria das facções, inclusive sendo comum a existência de mais de um *hö’a* por aldeia, dependendo do jogo de poder ali existente. Mas, diferentemente do que o senso comum “ocidental” entende por “chefia”, o *hö’a* não seria um cargo de comando – “um chefe não pode dar ordens” – e sim de persuasão, sugestão e mediação. Maybury-Lewis mostra como o *hö’a* constantemente modificaria sua posição e seu discurso influenciado pela manifestação alheia, buscando expressar o consenso<sup>113</sup>. Afinal, sua posição privilegiada dependeria da manutenção da tensa “unidade” da aldeia, já que contrariar facções opostas à sua (apesar da facção do “chefe” ser normalmente a mais forte) significaria não só risco de “guerra civil” mas também risco de fracionamento, enfraquecimento ou solvência da própria aldeia. A dinâmica do conflito entre facções seria responsável pela separação de comunidades, pelo surgimento de novas aldeias e também pelo conflito entre as aldeias. Maybury-Lewis chega inclusive a comparar as

---

<sup>110</sup> “Vazio” cuja ignorância está sob a responsabilidade da presente pesquisa, pois não posso aqui afirmar com plena certeza se ele cabe às idéias indígenas, às idéias dos etnógrafos ou à incompletude dos dados que pude reunir. Tal falta também é um ponto na demanda por um trabalho de campo.

<sup>111</sup> Não se confunda “central” com “absoluto” pois os poderes A’uwẽ-Xavante são capacidades divididas e dispersas entre vários grupos e pessoas (confira Mendonça Coelho 2000).

<sup>112</sup> Deve-se tomar cuidado com a variação dos vocábulos: *hö’a* significa “chefe”; *hö’wa* significa “habitante da casa dos solteiros”. Curiosamente, *hö’a* (“chefe”) também significa “coruja” (Mendonça Coelho 2000: 164).

<sup>113</sup> O que traz à mente as análises de Pierre Clastres sobre a chefia indígena (2003 [1974]).

relações entre facções internas à aldeia às relações internacionais “entre as grandes potências mundiais” (Maybury-Lewis 1984: 250–275)<sup>114</sup>.

Se pode ser feita uma analogia entre o *Hö* (casa dos solteiros) e o *ho'a* (“chefe”), sobretudo pelo fato de ambos terem responsabilidade na manutenção da aliança entre facções e clãs opostos dentro da aldeia; e se desse modo as classes de idade que se formam do *Hö* e tem sua maturidade declarada pelo *Dañono* são tidas como opostas ao facciosismo; então tudo sugere que o facciosismo esteja ligado ao *Wai'a*.

Enfim, Maybury-Lewis mostra que as cerimônias do *Wai'a* envolveriam confrontos rituais entre as facções mais poderosas, culminando inclusive em mortes (Maybury-Lewis: 1984: 321–336). Seria na iniciação ao *Wai'a* também, como vimos, que os poderes sobrenaturais de cura e influência sobre a natureza, poderes possuídos pelos *tede'wa* (donos), são absorvidos, e os vídeos sobre o *Wai'a* ou *Daríni* sugerem que a força para manejar certos poderes (que acima foram ditos como de transmissão principalmente patrilinear) seja adquirida através dessa iniciação – vê-se em vídeo que aqueles que querem ter o poder sobre a cura de doenças, a picada de cobra, a chuva e os raios precisam se esforçar para adquirir força pela iniciação ao *Wai'a*. Sabemos que o poder sobre as cobras tem “dono” (*tede'wa*), então pode-se concluir que não só o xamanismo coletivo mas também o faccionário está aí imbricado? Carece-se de mais investigação a respeito.

Para reforçar a associação entre *Wai'a* e facciosismo, podemos dizer que, no tocante aos iniciandos, o sistema de classes de idade os une e identifica como um grupo corporado a despeito de suas distinções linhagísticas e clânicas ou, melhor, por causa delas (já que jovens de clãs diferentes tornam-se amigos que cooperam entre si). Já o *Wai'a*, além de separar os iniciandos em dois grupos (o da madeira e o do chocalho), os diferencia pois cada um adquire ali poderes próprios e peculiares, tornando-se *tede'wa* de algo específico.

Mas, se o *Wai'a* envolve poderes facciosos, porque considerá-lo como uma relação com o exterior e não com o interior? É como se os poderes adquiridos através dele fossem “naturais” ou “sobrenaturais” (mais de acordo com a hipótese de Müller),

---

<sup>114</sup> O que vem reforçar a da tese de Coelho de Souza sobre os Jê, que identifica a diferenciação interna à diferenciação externa: “[Os] processos que respondem pela constituição das comunidades são análogos àqueles que respondem pela constituição dos seus segmentos ‘internos’. [Os] ‘clãs’ (‘segmentos residenciais’, ‘famílias extensas’, Casas e etc.) e ‘comunidades’ resultam de processos de mesma natureza” (2002: 13).

externos aos homens. A relação agressiva com o exterior, ritualizada no *Wai'a*, é que traria aos homens seus poderes. Enfim, segundo ressalvas como a de Beatriz Perrone-Moisés sobre a exterioridade (2005:90), considerada em conjunto com o coração da tese da “economia simbólica da predação”, as diferenças internas – projetadas pelos A’uwê-Xavante no facciosismo, responsável pelas rupturas políticas – dependem da incorporação da diferença externa para se reproduzirem. A “cultura” mesma seria constituída pela incorporação da “natureza” ou, se for preferível dizer, da “sobrenatureza” – isto é, pela incorporação do que está fora dela.

Levando em conta essa alternância entre exterior e interior, que é também uma alternância entre subordinações, fica difícil dizer com Viveiros de Castro que no caso Jê o antagonismo entre metades subordina as relações concêntricas e que o centro subordina o exterior. Ao menos para os A’uwê-Xavante as possibilidades parecem mais abertas.

Espero poder ter mostrado que, dependendo da perspectiva<sup>115</sup> política, clânica, ritual ou – em suma – simbólica, o centro poderia ser periferia e a periferia poderia ser centro. E note-se que só está se tratando aqui da alternância de posições de gênero masculino, que colocaria homens tanto mais próximos da “cultura” quanto mais próximos da “natureza” e da “sobrenatureza”. Se tal alternância pode ser tida como conclusiva, ela caminha a favor da ruptura com uma associação simplificada, nos estudos dos povos Jê, entre “masculino” e “centro”, “feminino” e “periferia”, já há algum tempo criticada<sup>116</sup>.

---

<sup>115</sup> Assim aparece reforçada uma outra tese, já recuperada aqui por Coelho de Souza: a da humanidade (segundo a autora, condição relativa ao aparentamento) como perspectiva (Viveiros de Castro 1996), ou a da variação (inclusive como múltipla duplicação) do sentido da relação e das noções de “natureza” e “sobrenatureza” conforme o ponto de vista (Stoltze Lima 1996). Essas noções de perspectiva compreendem que a centralidade e a humanidade são questões de ponto de vista, ou melhor, que o ponto de vista é a condição – diferencial e relativa – de humanidade, de onde cada qual considera a si mesmo como humano em oposição aos outros seres.

<sup>116</sup> Observando o sistema de nomeação A’uwê-Xavante, Lopes da Silva relativiza a distinção clássica entre público como masculino e doméstico como feminino, pois a nomeação masculina aconteceria no âmbito doméstico, com a transmissão de nomes sendo feita por parentes (ascendentes agnáticos – como FF – mas também pelo irmão da mãe), enquanto que a o rito antigo de nomeação feminina aconteceria no âmbito público, feito por grupos de homens reunidos conforme a categoria de idade, invertendo a oposição comum entre homem e mulher (Lopes da Silva, 1986: 148–150). Vanessa Lea, para os

Então, em meio a um jogo de alternâncias entre centros e periferias, e seguindo a sugestão de Coelho de Souza para o estudo dos povos Jê, na pista da aproximação entre a teoria lévi-straussiana dos círculos e do dualismo ternário a um dos quesitos da hipótese “amazônica”: o da sobrecarga das relações “globais” perante as “locais” através de um vetor que vai de fora para dentro – o que no presente caso parece se converter em uma “centralidade” da “externalidade” – talvez possa se colocar os “setores de reciprocidade” dos A’uwê-Xavante sob nova perspectiva.

---

Mêbengokre, mostra que as Casas, local de poder feminino, teriam papel preponderante nos rituais públicos (Lea 1995).

#### *4 – Casas e dádivas a'uwẽ-xavante*

Após uma apresentação do problema da dádiva e dos A'uwẽ-Xavante em linhas gerais, tanto quanto da indicação de algumas hipóteses a serem conjugadas, trago alguns elementos que podem ser vistos tanto em sua importância para uma conclusão mais genérica quanto vistos separadamente. Isto é, podem servir tanto para a elaboração de uma hipótese final sobre a problemática aqui apresentada (cujas chaves são a dádiva e os A'uwẽ-Xavante, atravessando a tradição, os círculos de reciprocidade e a economia simbólica da predação como assuntos) quanto para mostrar a importância de uma noção de dádiva de orientação maussiana quando aplicada a elementos diversificados da etnologia ameríndia, sobre os Jê e sobre os A'uwẽ-Xavante - elementos como as casas, as substâncias, os nomes, os cantos, os “outros”.

##### *Ri, a casa, o grupo doméstico*

Tendo em vista a importância dada ao tema do “parentesco” e sua operação de “instaurar a relação” (Coelho de Souza 2002: 10), até que ponto devemos falar em parentesco e a partir de que ponto devemos falar em intercâmbio, reciprocidade e dom no processo caracterizado como de humanização do outro? Se o parentesco como humanização e a dádiva como pessoa parecem estar altamente imbricados um no outro e se podemos entender a “humanização” como um assemelhamento, então vale saber que tipo de dom cumpre esse papel e que tipo de dom cumpre outros papéis.

Vimos que haveria uma injunção entre o agnatismo das linhagens nos A'uwẽ-Xavante e extensões cognáticas de tratamento e de regras exogâmicas, que envolveriam principalmente parentescos contraídos a partir da residência onde se nasce. Essa relação entre agnatismo de linhagem e um cognatismo, nos A'uwẽ-Xavante, foi notada por Coelho de Souza:



“[P]arece possível sugerir que, pelo menos em certos contextos, o par Nós/Outros admite uma interpretação cognática; também [...] haveria pois lugar para a "parentela", ainda que esta categoria aqui não receba [...] destaque [...]” (Coelho de Souza 2002: 382).

Levando em conta que a comunhão de substância entre parentes, a consubstancialidade, consiste em uma dimensão importante do parentamento Jê e também se distribui cognaticamente, tanto quanto considerando a marcada influência da co-residência na questão, Coelho de Souza prefere não seguir esse rumo:

“Todos os casos de ambigüidade classificatória (em relação ao par conceitual Nós/Outros), seja do ponto de vista terminológico, seja do ponto de vista dos ideais e valores associados ao "parentesco", envolvem co-residentes, na casa natal ou na casa conjugal: a M, o MB uterino, os parentes da esposa... Que a co-residência possa constituir um princípio de maior rendimento explicativo que a genealogia não é evidentemente uma novidade para os americanistas. O caminho percorrido sugere um contraste entre os sistemas setentrionais (com a exclusão dos Panara), caracterizados pelo cognatismo e onde o idioma da substância e a co-residência parecem ter um peso determinante na conceitualização das relações de parentesco, e os regimes Panara e Akwen [o que inclui os A’uwê–Xavante], em que estes idiomas e relações submergem sob o peso de construtos unilineares. A questão é, entretanto, sem solução se nos apegamos a essas noções” (2002: 382–383).

Mas a que questão a autora se refere? A um conjunto mais amplo de aspectos que caracterizam a “construção da pessoa” do qual esses fariam parte, e também a uma tentativa de não impor aos “nativos” sentidos que eles mesmos não apresentam em suas simbologias (2002: 383).

Entretanto, pode-se notar que a co-residência como marcante na constituição de relações pode ter sua relevância destacada, sobretudo na condição de dom ou posse tangível de importância na constituição e transformação da afinidade, no parentamento e em sua abertura. Não creio que essa hipótese seja uma fuga muito grande das

concepções “nativas”<sup>117</sup>, já que é tido que a questão da ordenação arquitetônica das casas é de extrema relevância para os Jê – vide, por exemplo, *Habitações indígenas* e, mais especificamente, o artigo "Xavante: casa - aldeia - chão - terra - vida", de Lopes da Silva (1983).

Coelho de Souza tem seu foco nas palavras do parentesco, mas também nos corpos, no corpo humano, sua produção e reprodução. “[Os] modos de interação verbal, ao lado daqueles que se referem à circulação de alimentos e ao intercuro sexual, constituem uma das principais dimensões ao longo das quais se define e constrói o parentesco para os jê. Esses modos envolvem não apenas o emprego da terminologia de parentesco, mas também o uso do nome pessoal, e de diversos outros conjuntos de categorias — de afinidade, relação onomástica, amizade formal etc.” (Coelho de Souza 2002: 421).

A autora aponta como o uso das palavras serve para marcar não uma ruptura mas uma continuidade entre os habitantes do mesmo “grupo doméstico”. Entre os A’uwẽ-Xavante haveria uma “relativa indistinção entre afinidade e consangüinidade no plano intradoméstico” (2002: 454) marcada pelo uso de honoríficos (Graham 1995: 76), de modo que “o universo delimitado pela ética do "respeito" [...] se estenderia cognaticamente, "borrando a distinção parente/afim”” (Coelho de Souza 2002: 454). Apesar disso, Coelho de Souza nota ainda o fraco conhecimento que se tem a respeito desses termos, que aparecem de maneiras até discrepantes nas etnografias sobre os A’uwẽ-Xavante (2002: 457), o que não deixa de ser uma boa indicação para pesquisa de campo. Entretanto, por ora, creio que a reinterpretação da terminologia anteriormente mencionada está explícita: tanto haveria termos de relacionamento intradomésticos que se aproximam dos de relacionamento agnático (*imãwapté* versus *imãmã*) como certos parentes agnáticos são incluídos pela “classificação” *waniwimhã*, “os do nosso lado” (como *inã* e *rebdzdu’wa*).

Desde Maybury-Lewis e dos estudos do Projeto Harvard-Brasil Central foi percebido, ao menos no caso dos A’uwẽ-Xavante, o problema da relação entre patrilinearidade e uxorilocalidade. “For them [the Central Gê], the only patrilineal societies in Central Brazil, uxorilocality is a distinct embarrassment.” (Maybury-Lewis 1979: 11). Primeiro o problema é apresentado em relação aos Akuwẽ-Xerente:

---

<sup>117</sup> “Há tempos, os antropólogos sabem que categorias sócio-culturais podem existir sem haver necessariamente uma palavra para rotulá-las como tais” (Lea 2002: 12).

“Men like to have their sons living in their own household or at least close by. Their ideology is therefore patrilocal. However, their rule of residence is uxori-local, so we have a situation where the Sherente stress patriliney and talk of patrilocality but actually practice uxori-locality” (1979: 232).

Ou seja, haveria uma discrepância entre uma “ideologia” patrilocal e uma “prática” matrilocal. Para os A’uwê-Xavante, a situação seria menos contraditória, mas ainda assim a importância da residência é salientada:

“Theoretically, the rule of uxori-local residence ought to have resulted in the dispersal of the lineages throughout the village. However, the men of Shavante lineages deliberately stick together after marriage, and they are encouraged to do so by the society’s preference for having a number of brothers marry a number of sisters. In this way, whole lineages contrive to marry into adjoining houses in the village arc. Eventually, as the older men in that arc (the fathers-in-law) die, that segment of the circle comes to be known by the name of the lineage which has married into it” (1979: 233).

Nesse caso, vemos frisada a importância da co-residência mesmo para a patrilinearidade, além de um processo de alternância da residência entre linhagens masculinas, como se a residência fosse doada ou tomada de uma pela outra, sem contudo perder seus vínculos com os antigos moradores, ligados a ela através das mulheres, que permaneceriam na casa – de modo que é como se a casa não tivesse sido totalmente “alienada” – portanto um “objeto” inalienável como uma dádiva, um elemento de aliança.

Entretanto, Maybury-Lewis afirma que os Akuen borrariam a uxori-localidade com a patrilinearidade (1979: 234) – o que só pode ser inteligível ao considerarmos a significância simbólica da aldeia em “todas” as sociedades Jê (1979: 234). Pois então, já que a aldeia tem uma importância para as simbologias Jê, por que não aceitar o mesmo para a casa?

Lea, ao tratar da “Casa” ou “matri-Casa” Mebêgokre (1995), chama a atenção para a pouca importância dada ao conceito de casa e seu poder explicativo sobre a organização social e as ideologias Jê (sobretudo Jê do Norte), pelos estudos do Projeto

Harvard-Brasil Central e seus seguidores, apesar das analogias que fazem surgir apelando a termos como “malocas”, “segmentos residenciais” e “grupos domésticos”, relacionando-os também a “matrilinhas”, “matrilinhagens” e “clãs” (Idem: 219 – tradução livre minha). Tendo em vista a influência do lado materno através da nomeação no processo de cognação do parentesco a’uwê-xavante (envolvendo ascendentes paternos e o “irmão da mãe” de tipo *dañorebdzu’wa*) e a conexão entre esse processo de “consangüinização” de afins e a constituição dos “grupos domésticos”, analogias interessantes podem ser feitas para um grupo Jê Central.

Segundo Lea, a Casa – e o conceito em maiúscula diferencia-se de casa, cabana – seria um elemento chave da organização Mëbengokre (subgrupo dos Kayapó). As Casas denotariam uma posição fixa no esquema circular da aldeia Mëbengokre, um espaço onde uma casa ou grupo de casas da mesma matrilinhagem, como família extensa uxorilocal, deveria idealmente estar (o que nunca ocorre perfeitamente, na prática, em todas as aldeias). Cada Casa possuiria um rol de nomes “pessoais” e de outras riquezas intangíveis (“não-materiais”) e inalienáveis, como prerrogativas e cargos rituais, que seriam transmitidas para seus descendentes por linha materna (principalmente entre MM e DD, MZ e ZD, MB e ZS), mas que também poderiam ser “emprestados” em linha paterna, o que geraria conflitos e disputas pela posse legítima – dado o ideal de inalienabilidade –, mas também selaria alianças entre elas. Além desse complicador que atuaria segundo uma certa parentela cognática (cognatic “kindred” – Lea 1995: 214), haveria o ideal de casamento com o amigo formal paterno de sexo oposto, amigo que se herda por linha paterna, e assim uma certa bi-lateralidade. Isso torna mais distante a comparação com os dados sobre os A’uwê-Xavante, já que, na sua cognação, haveria uma extensão da proibição de casamento e neles não haveria uma relação entre amizade formal e casamento. Entretanto podem haver algumas semelhanças, como a uxorilocalidade e a transmissão avuncular (de “tio materno” para “sobrinho”) de nomes – ainda que nos A’uwê-Xavante essa seja apenas uma das formas de transmissão, e ainda que nos Mëbengokre também existam exceções envolvendo a transmissão ou “empréstimo” por linha paterna.

Abra-se um “parêntese” aqui, pois haveria um marcador nos Mëbengokre que denotaria uma diferença curiosa perante os A’uwê-Xavante: quem transmite “substância” – o sêmen que forma a pessoa – não transmite nome, a “essência” (Lea 1995: 215–216), daí a opção por “sobrinhos” e “netos”. Essa tese de Lea para um povo Jê do Norte segue e reforça a tese exposta por Melatti sobre a oposição entre genitores e

nominadores no caso Krahó (1976)<sup>118</sup> e a da oposição entre transmissão de corpo e transmissão de nome proposta por Da Matta para os Apinayé (1976). Assim, aparece sugerida uma variação não desprezível desses casos Jê do Norte específicos perante o caso Jê Central dos A'uwê-Xavante<sup>119</sup>: enquanto os primeiros distinguem bem uma linha de transmissão de “substância” de uma linha de transmissão de “essência”, os segundos parecem confluí-las em alguns momentos: o próprio *ĩ'mamã* (F) poderia dar nome a seus filhos quando são crianças (antes de serem iniciados); e depois da iniciação e de já ter recebido um nome de seu *dañorebdzu'wa*, um homem poderia optar também por um nome de seu próprio pai (e tanto de seus parentes agnáticos quanto de seus MB e MF), como visto adiante. De qualquer modo, quando se trataria da afirmação do homem, na época medial de sua vida, como um agente sócio-político em “harmonia” com seus rivais em potencial (as facções opostas e afins), o papel da “filiação complementar” como transmissora de essências seria reforçado.

De volta à “casa”, Lea reconhece que a Casa Mëbengokre diferenciaria-se da “casa” lévi-straussiana pois no caso dela não haveria sistema de parentesco cognático (no qual o pertencimento por “consangüinidade” não diferencia linha paterna de materna) e sim uma parentela cognática sobredeterminada pela descendência uterina. Entretanto, as aproximações com a noção de Lévi-Strauss ocorrem pelo motivo dos Mëbengokre serem uma sociedade baseada em casas, por haver aí uma influência de linha parterna sobre a matrilinearidade e, ainda, pelo fato da complexidade do sistema e da circulação das riquezas (*nekrets*) entre as Casas serem, como em Lévi-Strauss, um mecanismo de capaz de criar história (Lea 1995: 222–223).

Poderia, de outro modo, a noção de “casa” de Claude Lévi-Strauss ser apropriada à realidade dos A'uwê-Xavante?

A “casa” de Lévi-Strauss caracterizaria “unidades que não se deixam definir como famílias, nem como clãs ou linhagens”, relativa a “um tipo de estrutura social, reservada [...] às sociedades complexas”, no sentido de “casa nobre”, que “encontra também seu campo de aplicação no estudo das sociedades sem escrita”. Típico da “casa” seria a mistura de traços matrilineares e patrilineares, sem contudo caracterizar uma descendência bilateral. Ela também não se reduziria à mera habitação, mas seriam “verdadeiros sujeitos de direitos e deveres”, agregando agnação, cognação, aliados e até

---

<sup>118</sup> Leitura comparativa gentilmente notada por Beatriz Perrone-Moisés em comunicação pessoal.

<sup>119</sup> Não posso aqui, contudo, fazer uma avaliação do mesmo tipo para os Xerente.

clientes, exercendo controle sobre “bens” materiais e imateriais. A casa seria uma “pessoa moral detentora de um domínio, que se perpetua pela transmissão do seu nome, de sua fortuna e de seus títulos em linha real ou fictícia, considerada como legítima somente na condição de que essa continuidade possa se expressar na linguagem do parentesco ou da aliança e, na maioria dos casos, das duas em conjunto” (Lévi–Strauss 1986: 185–186). As sociedades “de casas” colocariam em jogo um idioma do parentesco para exprimir, entretanto, movimentos que não dispõem de uma linguagem distinta, num conflito entre princípios antagônicos: “filiação e residência”, “exogamia e endogamia”, “direito de raça e direito de escolha” (1986: 187). Além disso, nas “sociedades” “de casas” haveria uma amálgama ainda maior de princípios contrários: “em uma sociedade ‘de casas’, a filiação equivale à aliança, e a aliança à filiação” (Lévi–Strauss 1999 [1983]: 23)<sup>120</sup>.

Ao que tudo indica, não existiria uma correlação estrita entre o “grupo doméstico” A’uwê–Xavante e a “casa” de Lévi–Strauss. A “pessoa moral” mais evidente no parentesco A’uwê–Xavante parece ser a linhagem agnática, de modo que a “casa”, chamada “*ri*”, ou então o “grupo doméstico”, seja transmitida de uma para outra através da aliança<sup>121</sup>. Principalmente, não haveria neste processo uma equivalência entre “filiação” e “aliança”, já que operariam de modos distintos através do mesmo “grupo doméstico”. Entretanto, haveria uma forte evitação da endogamia – já que o “grupo doméstico” natal e seus desdobramentos simbólicos e rituais determinariam uma

---

<sup>120</sup> O conceito francês de “filiação” usado por Lévi–Strauss é semelhante ao conceito inglês de “descendência” usado por Maybury–Lewis e outros “jê-ólogos”, mas a equivalência não é tão simples assim. Segundo Dumont, “*Descent*”, no sentido da “*filiation*” francesa, seria a “transmissão da qualidade de membro de um grupo”, sobretudo unilinear (quando também é chamada de “*unifiliation*”, por Rivers). A partir de Radcliffe–Brown “*descent*” passa a significar principalmente a transmissão de direitos e propriedades que conferem ao grupo sua unidade corporativa como pessoa jurídica ou, conforme Fortes, uma transmissão substancial de qualidades do grupo (Dumont 1975: 47–81). Bouquet, em *Reclaiming English Kinship*, faz uma boa problematização da confusão terminológica feita pelas traduções desses termos em língua portuguesa (1993: 124–128).

Vale notar novamente, com Dumont, a oposição entre a teoria da “descendência” e a teoria da “aliança”: “Essencialmente se trata de saber se a vida social se compõe de grupos ou de relações, de saber se a antropologia social deve ser substancialista ou estruturalista” (1975: 85 – tradução minha). Pois, havendo tal oposição, o próprio Lévi–Strauss parece estar abrindo uma porta para a sinergia entre esses modelos contrários ao tratar das sociedades “de casas”.

<sup>121</sup> O que marca uma diferença grande em relação aos Mëbengokre, para quem o foco é na linha uterina (confira Lea 1995).

extensão cognática de pessoas com quem não se deve casar, e a casa como “pessoa moral” acabaria não se definindo propriamente como “famílias, nem como clãs ou linhagens”.

Além do caráter de pessoa moral do “grupo doméstico” ser enfatizado na “economia doméstica” e nas estações de semi-nomadismo, pois nesses momentos ele atuaria como uma singularidade (Maybury-Lewis 1984), pode-se considerar que a casa A’uwê-Xavante influiria numa mistura de princípios patrilineares e, de algum modo, “matrilineares” – como a nominação cerimonial preferencial pelo “tio materno”. A questão da nominação geraria mais aproximação entre os dois lados da cognação, pois os nomes também podem ser transmitidos por linha paterna. E, se não há necessariamente uma equivalência entre “filiação” e “aliança”, entretanto a aplicação do termo referente aos “do nosso lado” incluiria tanto a patrilinearidade como um certo grupo de afins – aqueles originários da casa natal... Ou seja, a casa operaria a geração de semelhança tanto pela “filiação” como pela “aliança”. Talvez apenas esses pontos não bastem para postular uma identidade do “grupo doméstico”, da “residência” ou da “casa” A’uwê-Xavante com a “casa” lévi-straussiana da “sociedade de casas”. Por outro lado, parece valer a pena explorar essa aproximação e dar-lhe crédito: não há identidade, mas há semelhança.

Lévi-Strauss conceitua a “sociedade de casas” como um sistema que vai além dos “sistemas elementares” de parentesco – ou seja, com uma regra de exogamia que vai além daquela que postula o casamento de primos ou de primos cruzados – referindo-se a sociedades com estruturas “complexas” ou mesmo “semi-complexas”. Lévi-Strauss dá pistas para pensarmos essa questão ao afirmar que, por trás da aparente desestruturação da “sociedade de casas” existem recorrências e regularidades e, como solução teórica para problemas desse tipo, aponta as pesquisas de Françoise Héritier, as quais “demonstram que em sociedades em que são decretadas numerosas proibições ao casamento, fora das quais os indivíduos são deixados livres para escolher seu parceiro, as redes de aliança mostram-se tão firmemente estruturadas quanto se as escolhas matrimoniais obedecessem a regras” (Lévi-Strauss 1999: 24, 35).

Sem confundi-los com a fórmula mais genérica da sociedade de casas (cujas máximas são a equivalência entre consangüinidade e afinidade), Héritier chama de “semi-complexos” sistemas nos quais, por exemplo, além de não poder desposar alguém de sua própria linhagem, ego também fica impedido de casar-se com um certo número de parentes cognáticos, sendo que cada novo casamento estabelece novas proibições

matrimoniais, não permitindo que alianças sejam reproduzidas de forma simples. Apesar disso, os casamentos seguiriam uma tendência de ocorrer muito próximos do campo cognático proibido – sem contudo violá-lo –, determinando o “caractère cognatique du fonctionnement des systèmes semi-complexes”. Essa cognação não entraria em contradição direta com a agnação, já que a “consolidation d’une ‘idée du lignage agnatique se double, comme dans lè fonctionnement dês systèmes semi-complexes, de bouclages dans la consanguinité éloignée” (Héritier 2000: 27, 29, 30).

O sistema de parentesco A’uwê-Xavante pode ser visto como “semi-complexo”, pois isso explicaria o casamento preferencial A’uwê-Xavante, entre filhos de primos cruzados, proibido numa geração para ser permitido e preferido exatamente na próxima. O casamento preferencial ocorreria aí justamente no limite da proibição agnática com a cognática: a exogamia se daria entre patrinhagens, mas com um grau de proibição de casamento na matrilinearidade – grau este que coincide com a co-residência natal.

Héritier também apresenta a operação de um idioma de substâncias de constituição do corpo humano que circulam entre os parentes, que ecoa as análises feitas sobre os Jê.

Ademais, talvez o mais importante seja notar com a autora que “on ne peut concevoir de loi en ce domaine sans réflexion sur la nature humaine dans ce qu’elle a non seulement de moral et d’idéel mais également de substantiel et matériel” (2000: 33).

Se neste movimento de materialização do parentesco as substâncias, as palavras, os nomes e outras “coisas” tomam parte relevante como graus ou níveis diferentes da mesma realidade, por que não considerar as casas e suas realidades “domésticas” como partes dessa materialização?

Vemos com Héritier que existe uma forte participação da cognação na realização de sistemas “semi-complexos” e, se eles não se realizam nos moldes das “sociedades de casas”, passam todavia por uma certa concepção de casa. A casa A’uwê-Xavante apareceria como um elemento ou dom tangível de parentesco, através do qual outros elementos (substâncias, nomes e mesmo enfeites, como o colar *tsõ’rebdzu*) operariam. Por outro lado, ela também ocorreria num grau de circulação de dons específico, sendo ela mesma mais um veículo do parentesco.

O caso A’uwê-Xavante talvez possa sugerir (mesmo para os Jê) uma situação intermediária entre os “sistemas elementares” e a “sociedade de casas”. Se pode ser compreendido como um “sistema semi-complexo” que combina agnação e cognação,



utilizando-se não só da corporalidade de substância mas também da nomação, esse processo passaria também por outros modos de objetificação, como o dom de enfeites e – por que não? – o dom de casas, a casa como dádiva<sup>122</sup>. A casa seria aí, no mínimo, um elemento tangível fundamental.

A casa A’uwẽ-Xavante além de unir, assemelhar pela cognação, exerceria também um papel de separação.

Pode se dizer que separa os atos de dar, receber e retribuir entre diferentes sujeitos. Pois se o sistema de parentesco A’uwẽ-Xavante é “semi-complexo” e não há a regra do casamento entre primos cruzados em duas secções, aquele que recebe uma casa não necessariamente retribui com outra para seu cunhado, tampouco para seu sogro. A retribuição (de casa e de casamento) seria indireta e não aparece na relação entre doador e recebedor, a não ser que se considere como tais as metades exogâmicas em vez das linhagens ou dos homens. Além disso, se o casamento pode separar antigos parentes “do mesmo lado”, a casa é o lugar do casamento, e a co-residência com os parentes por casamento marcaria não só a distinção entre eles mas também sua aproximação, no complexo processo temporal de mistura entre as pessoas e as coisas.

O rapaz já visitaria sua esposa antes do casamento, mas o homem só iria viver definitivamente na casa dos sogros quando tivesse o primeiro filho ou quando sua classe de idade fosse promovida à categoria de *ipredu*, homens maduros.

Se a aldeia A’uwẽ-Xavante não for organizada por um sistema puro de duas secções, ao menos a casa emularia essa divisão ao meio<sup>123</sup>, sendo um espaço convencionalmente dividido pela metade, um lado ocupado pelo sogro, o outro ocupado pelos genros. Reforçam-se a miniatura de “duas secções” pelo fato do casamento preferido ser de um grupo de irmãos com outro grupo de irmãs (Maybury-Lewis 1984: 135–143). Como vimos, a manutenção “apaziguadora” desse estado de coisas

---

<sup>122</sup> Parênteses para uma digressão: se a casa pode ser considerada como “pessoa moral” tanto quanto pode ser considerada como dádiva, e se a dádiva é como se fosse uma pessoa, é possível traçar uma identificação direta entre dádiva e “pessoa moral” na linha teórica maussiana? A dádiva é uma pessoa moral? Um problema em aberto, cujas soluções desconheço.

<sup>123</sup> Na língua A’uwẽ-Xavante, “casa” e “aldeia” são referidas pelo mesmo vocábulo – “*ri*” (Lopes da Silva, 1983: 49). Entretanto, se a diferença entre elas não aparece no termo dessa língua, aparece explicitamente na diferença de formato entre ambas, a aldeia sendo uma “ferradura”, um círculo aberto, e a casa um círculo fechado, como visto acima.

envolveria presentes que o homem de fora adquiriria (inclusive recebendo do antropólogo ou conseguindo de estranhos) para os de dentro, pertencentes à outra “metade” da casa, presentes que poderiam ter o aspecto de uma dádiva positiva (dada intencionalmente para o sogro) ou uma dádiva negativa (tomada tacitamente pelo irmão da esposa). Ou, como afirma Tim Ingold para certos grupos de caçadores e coletores, haveria também uma “reciprocidade negativa” dentro do próprio âmbito doméstico.

A situação de distanciamento e oposição entre genro e sogro, no entanto, iria se atenuando ao longo da vida (Lopes da Silva 1983: 54). Isso se compreende se pensarmos a casa como um dom que passa de sogro para genro, misturando-os. Diferentemente da agressividade velada – ou aberta, em casos de crise e briga faccional envolvendo acusações de feitiçaria e assassinatos (Maybury-Lewis 1984:245–250) – existente entre cunhados (um que passa a viver numa casa que não seria sua e o outro que vai morar fora dessa casa, mas ainda assim a frequenta como sua), a maior distância geracional entre sogro e genro evita o conflito nessa mesma intensidade. Mas não só isso, haveria uma identificação entre sogro e genro como donatários da mesma casa, como homens cuja origem seria exterior. Quando o sogro já estivesse idoso, distante das disputas faccionárias, ficaria mais próximo do genro – este normalmente em sua plenitude de poder político –, e quando a idade passasse a tolher sua capacidade de “produzir”, tornar-se-ia um dependente do genro (Lopes da Silva 1986: 228–229). Dessa forma, haveria um aparentamento entre sogro e genro, um processo de aproximação – quiçá “consangüinização” – entre afins locais, entre aliados que ocupam o mesmo espaço e, principalmente neste caso, transmitem de um ao outro um “direito”, uma “propriedade” – para nos remeter à terminologia funcionalista recuperada por Dumont (1975) sem ignorar sua criticabilidade –, a casa.

Assim, a casa uxorilocal conectaria, sem dúvida, homens diferentes através de mulheres.

Entretanto, é questionável que o conflito entre cunhados e entre genro e sogro seja uma disputa pelo “controle” doméstico. Lopes da Silva afirma que as tensões políticas entre homens não se explicariam assim<sup>124</sup>, pelo seguinte motivo:

---

<sup>124</sup> Em confluência com a operação maussiana de conjunção entre aliança e oposição, Lopes da Silva recusa também a idéia de que a disputa faccional seja fruto da “prática” ou do embate entre “interesse” e “ideologia”, criticando Maybury-Lewis. A disputa seria uma necessidade estrutural: “Opostos são opostos. Necessários um ao outro, inconfundíveis porém” (Lopes da Silva, 1986: 228).

“A casa [...] é o reino das mulheres. A mais velha delas detém a sua posse e comanda as mais jovens. De modo geral, as mulheres são as que mandam em casa. Esse poder lhes vem, sobretudo, do controle que têm sobre os alimentos, seu preparo e distribuição. Os homens sentem-se pouco à vontade para interferir nesse campo. Na ausência momentânea de suas esposas, jamais repartem a comida ou se atrevem a administrar a despensa doméstica. A maior parte do trabalho necessário para a produção dos alimentos vegetais seria feminino, de acordo com os ditames da divisão sexual do trabalho entre os Xavante. Embora a derrubada da mata, a queima e o destocamento do terreno para a formação de uma roça sejam tarefas masculinas, do plantio participam tanto homens quanto mulheres e todo o cuidado das roças, a colheita e a coleta são tarefas basicamente femininas. Os produtos do trabalho masculino de caça e, eventualmente, de pesca, são igualmente entregues à mulher, para que os redistribua” (Lopes da Silva 1986: 54).

Na teoria da dádiva de Gregory, a casa ou o espaço doméstico aparece como elemento fundamental. Para esse autor, relações de troca de dádivas têm como elemento preponderante de sua reprodução os “métodos de consumo”: consumo e “produção consumitiva” – termo de origem marxiana referente ao consumo de coisas (sobretudo alimentos) a fim de se produzir pessoas, proposto em oposição ao termo “consumo produtivo” (voltado à produção de coisas) – e, portanto, nos termos que toma de Marx, um “processo de personificação” (Gregory 1982: 31). E o consumo (o que inclui a produção de pessoas) teria a esfera doméstica como espaço privilegiado, como Gregory mostra ao dar como exemplo a co-habitação familiar extensa que incorporaria membros de diferentes clãs através da afinidade<sup>125</sup>. Mas será que a produção doméstica gera apenas “pessoas”? Ainda, como separar rigidamente a “produção de coisas” e a

---

<sup>125</sup> Adianto essas considerações devido às semelhanças com o caso A’uwê-Xavante, como a divisão da casa entre clãs e seu papel na alimentação, e para que elas sejam reaproveitadas posteriormente de modo diverso, ainda que com restrições: seu conceito de “personificação” limita-se ao materialismo (alimentação e reprodução sexual) e não ultrapassa a esfera doméstica; sua noção de clã, embora referindo-se a uma origem ou “raiz” comum (Gregory 1982: 38–40) e a unidades de parentesco voltadas à exogamia, características abarcadas pelo mesmo conceito em Maybury-Lewis (1984: 220–222), foi tomada da teoria de Morgan para explicar e demarcar a posse de terra (Gregory 1982: 36), o que não pode ser afirmado sobre os A’uwê-Xavante. Beatriz Perrone-Moisés sugere em comunicação pessoal, entretanto, que se trocamos “posse de terra” por “posse de casa”, o raciocínio de Gregory se aproxima mais daquele que procuro expor.

“produção de pessoas” quando pessoas e coisas se confundem? Só a casa estaria ligada à concepção de dádivas, ou as dádivas nesse âmbito teriam características peculiares?

Como foi dito, o âmbito doméstico comporta um certo núcleo familiar que para povos Jê do Norte como os Apinayé (Da Matta 1976) e os Krahó (Melatti 1976) seria o de “genitores” (geralmente pai e mãe, F e M), que transmitiriam a “substância” corpórea da pessoa, enquanto que outros transmitiriam sua “essência” “espiritual” (nos termos maussianos). Mas, como vimos no exemplo Mëbengokre (Lea 1992, 1995, 2002), a casa também abriga afins “consangüinizados” que não transmitiriam substâncias mas essências, nomes e prerrogativas rituais na confecção da pessoa. Assim, não só a substância mas também a essência passaria através da casa.

A casa como eixo de transmissão não somente de “substâncias” mas também de “essências” valeria para o caso A’uwê-Xavante. Haveria linhas de transmissão de nomes por afins efetivos como o “irmão da mãe” (MB) que teria habitado a mesma casa que seu “sobrinho” (ZS) e ainda a teria como sua, ou pelo “avô” (MF) que habitaria a casa de seu “neto” (DS). Nomes também passariam de pai para filho, que viveriam juntos. Com eles também co-habitariam outros parentes agnáticos (como FB, graças ao casamento entre grupos de irmãos com grupos de irmãs) os quais, formando uma linhagem, também transmitiriam para seu “descendente” o direito de ser *tede’wa* de um poder ritual, “natural” ou “sobrenatural” – ainda que a transmissão patrilinear do *tede’wa* tanto quanto a dádiva de *tede’wa* em alianças políticas não esteja diretamente vinculada à casa<sup>126</sup>.

Neste ponto, nota-se que a presente discussão começa a tomar feições muito próximas aos temas relativos a “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de ‘eu’” (Mauss 2003), sobretudo àqueles que tratam da noção de personagem e do lugar da pessoa. Mauss recupera assuntos já debatidos no “Ensaio sobre a dádiva” (em “O presente dado aos homens e o presente dado aos deuses”), como o dom de nomes, a encarnação de espíritos pelo uso de máscaras e nomes tanto quanto pela transmissão de “propriedades” clânicas (2003: 203–208). Na constituição da *persona*, fala da relação entre clãs, almas, máscaras, personagens, títulos e “propriedades” que são passados em linha de transmissão, conectando o “indivíduo” – ou a pessoa – ao “grupo” – ou a uma

---

<sup>126</sup> Outra vez marca-se uma diferença perante os Mëbengokre, entre os quais haveria uma noção em certo sentido correlata, que trataria da posse de riquezas míticas, rituais e estrangeiras – *nekretx*. Porque os *nekretx* são posses de Casas matrilineares (Lea 2002).

pessoa de outro nível, alhures referida como “pessoa moral”. Essa relação apresentada por Mauss entre o que chamamos de “grupo” e o que chamamos de “indivíduo” é similar àquilo que Lévi-Strauss considera uma nomeação por classificação, filiando o indivíduo a uma classe, dando-lhe um status (Lévi-Strauss *apud* Da Matta 1976: 123). Mas nesse sentido, Da Matta nota a partir de Maybury-Lewis como a nomeação A’uwê-Xavante divergiria desse modelo: em vez de funcionar como filiação clânica, aqui a nomeação também criaria um laço entre pessoas situadas em “linhagens diferentes e que estão em posição crítica uma em face da outra” (Da Matta 1976: 127), o que também foi percebido por Lopes da Silva (1986: 153–155). Por outro lado, nos remetendo ao que já foi dito entre a relação entre os clãs e alguns cargos – ou nomes – rituais específicos, talvez a aproximação a Mauss seja ainda mais possível.

De volta às linhas gerais sobre a transmissão de substâncias e nomes na constituição da pessoa Jê – e do aparentamento –, cabe recuperar suas bases. Coelho de Souza trata ambas as transmissões como dois modos de objetificação de relações em níveis diferentes, entretanto não opostas em natureza. “O nome constitui parte e momento” da fabricação do corpo “e portanto da produção de parentes, sugerindo uma conceitualização alternativa da oposição nome e corpo. Isso não significa, porém, recusar a pertinência da oposição estabelecida [...] entre nomes e corpos, mas redefini-la com base na idéia de que tanto as relações onomásticas como aquelas baseadas na circulação de substância consistem em modos de construção do parentesco; nomes e corpos humanos são, ambos, objetificações das relações que os produziram”. A “substância” dos corpos não estaria num campo diverso daquele da ação humana e da socialidade (como o seria na oposição “natureza dada” / “sociedade construída”): “a ‘comunidade de substância’ não se opõe às, mas *resulta das*, relações sociais que, por sua vez, não se dão apenas *entre* como também constituem *internamente* as pessoas” (Coelho de Souza 2002: 17–18). Podemos ver operando aí circuitos diversos de dádivas – o da substância, o da nomeação – porém não antagônicos como no caso da distinção “natureza / cultura”, mas transmitidos em escalões ou graduações diferentes.

Tratando mais especificamente da oposição entre substância e essência na construção da pessoa como parente, no caso dos A’uwê-Xavante, “há vários sentidos em que os ‘maternos’ podem ser ditos ‘parentes’ [...] ‘do meu lado’ ou ‘do meu grupo’ [...]: a partilha alimentar no interior do grupo residencial, valor intimamente associado ao parentesco, certamente não se restringe ao campo dos agnatos” (Coelho de

Souza 2002: 380). Isto é, haveria uma circulação de substância, não só de nomes, no processo de cognação A'uwẽ-Xavante.

Essência e substância circulam tanto através dos genitores quanto dos afins, tanto em processos agnáticos como na cognação. Com isso, vai-se além de Da Matta e, por conseqüência, de Lopes da Silva, que afirmava que “o modelo das relações (comunidades de ‘substância’), apresentado por Da Matta [...] parece explicar mais que um raciocínio baseado nos conceitos de descendência e patrilinearidade” (Lopes da Silva 1986: 105). Descarta-se para os A'uwẽ-Xavante uma oposição rígida entre transmissão de corpo e transmissão de nome para o processo de cognação, permitindo também uma reconsideração da noção de linhagem conectada (mas não idêntica) à noção de *tede'wa*.

Deixando um pouco o corpo de lado, compete apresentar como o caso da onomástica masculina, nos A'uwẽ-Xavante, enfatiza a relação entre co-residência e aparentamento dos colaterais. Deve-se agora discorrer um pouco sobre seus processos.

O nome seria identificado como uma expressão de conquistas, de aumento da força vital masculina, uma carga, até mesmo um peso. Um recém nascido não receberia um nome de pronto, seria preciso esperar que se fortalecesse, e os nomes infantis (de *watebremi*) seriam esquecidos, não fazendo parte do rol dos nomes a serem transmitidos, como se fossem ainda um ensaio de nomeação. Esses primeiros nomes de um menino, ainda criança, seriam dados por ascendentes de linha paterna, como pais e avós paternos, e às vezes por outros parentes, como avós maternos etc. Seriam herdados dos avós (FF, MF) ou então captados em sonhos pelos primeiros ascendentes agnáticos (F, FB). – “Sonhar”, para os A'uwẽ-Xavante, seria como sair dormindo, de modo que o nome fosse buscado alhures, como que numa caçada. (Lopes da Silva 1986: 67–68, 83, 88–89).

Já entre o processo de iniciação à maturidade até o nascimento do primeiro filho, o jovem homem receberia um nome através de seu *dañorebdzu'wa*. O *ritéi'wa* – fase da vida reconhecida como cheia de força vital e agressiva, a fase do guerreiro – reforçaria seu vínculo com um tio-materno que, noutra situação, poderia ser até mesmo um inimigo. É como se, ao dar seu nome, o *dañorebdzu'wa* estivesse tomando para si o rapaz, incorporando-o (num laço entre linhagens opostas, como o diriam Maybury-Lewis e Da Matta (1976)) de modo que a tensa relação de dívida negativa entre cunhados (o pai do rapaz e o irmão da mãe do rapaz) chegasse, através da passagem dos

estágios temporais, a um estado mais solidário – assim como se cria uma identidade entre genro e sogro.

O “descendente” comum que incorporaria esse novo estado solidário seria tomado do *ĩtsa’omo* (o marido da irmã) pelo *ĩ’ari* (o irmão da esposa). É como se a negação da possibilidade de ter filhos com a irmã se revertesse através da nominação. De modo que os A’uwẽ-Xavante confirmariam a generalização Jê sugerida por Lea – a partir de uma observação de Melatti sobre os Krahó – de que a transmissão de nomes parece negar o tabu do incesto (Lea 1995: 215)<sup>127</sup>. Porém esse mesmo movimento ampliaria o campo dos parentes “do mesmo lado”, ampliaria assim o campo dos casamentos proibidos, e portanto ampliaria o campo do tabu do incesto. De modo que novas alianças sejam necessárias e seja preciso abrir-se para fora da relação anterior. Por outro lado, se o rapaz casar-se com a filha de seu nominador oficial, será preciso separar-se da antiga relação e ele já não poderá tomar-lhe o nome, voltar-se-á para o nome de um “antepassado patrilinear” (Lopes da Silva 1986: 84), de modo que casar-se com a filha de um *dañorebdzu’wa* seja uma perda, uma perda de uma relação de dádiva positiva.

O próximo nome de um homem, depois de seu primeiro filho, quando já não vivesse mais na casa em que vive sua mãe, não precisaria mais ser doado por seu *dañorebdzu’wa*. Poderia ser um nome encontrado em sonho ou tomado de outrem, de um parente agnático (F, FB, FF) (Lopes da Silva 1986: 83).

Segundo Lopes da Silva, alguns homens chegam a ter de 6 a 8 nomes ao longo da vida. Esses nomes não seriam simplesmente acumulados, eles seriam retransmitidos, os nomes seriam dados (*tamã titsõ*) entrando para o estoque de “nomes antigos” do doador. Os nomes seriam, portanto, transmitidos porém não alienados, inalienáveis como uma dádiva. “Os nomes pessoais masculinos Xavante são, de fato, algo para se *dar* mais do que algo para se ter ou para se *guardar*” (1986: 83, 179). Retomando a fórmula de Malinowski do “ter é dar” expressa em *Argonauts of Western Pacific*, pode-se adaptá-la ao caso A’uwẽ-Xavante ao se dizer que ter nome é dar nome. Ter nome seria dar nome e também seria ter vínculos. Um homem adulto deveria mudar de nome tantas vezes quantos nominados tenha, portanto quanto mais nomes tiver e der, mais vínculos (e prestígio) terá. Vínculos de identificação, vínculos de superação do

---

<sup>127</sup> E talvez não só a nominação, já que o *dañorebdzu’wa* se transforma em “pai” da filha de sua irmã depois que a jovem se casa.

antagonismo com os afins ou, noutra formulação, vínculos que aumentam o englobamento da afinidade próxima pela “consangüinidade”, vínculos responsáveis por um certo aparentamento, como poderia dizer Coelho de Souza.

Tendo em vista que as relações masculinas A’uwẽ-Xavante envolvem relações entre facções políticas, um grande doador de nomes seria alguém bem relacionado politicamente. Estratégias de aliança nesse sentido também ocorreriam com certa liberdade para a nomeação. O *ritéi’wa* não precisaria, necessariamente, usar um dos nomes de seu *dañorebdzu’wa*, poderia escolher outros, o *dañorebdzu’wa* poderia conseguir o nome de outrem para o jovem. Se os nomes do nominador se esgotarem, o nominado poderia pegar nomes de irmãos daquele ou mesmo de seus ancestrais patrilineares (Lopes da Silva 1986: 81–84). Parece que os nomes de homens de mais prestígio são também mais valorizados e que, como no *kula* dos Trobriandeses de Malinowski, seu valor tem uma relação positiva com sua circulação<sup>128</sup>. Mas importa perceber que, sendo uma relação unilateral (não se retribuiria um nome por outro, portanto a dívida não poderia ser cancelada), haveria uma ascendência do doador, inclusive devido à maior idade, sobre o donatário.

O fato do doador se beneficiar com a incorporação do donatário transparece na atitude de gratidão do *dañorebdzu’wa*. Depois que sua irmã (normalmente a imediatamente mais nova<sup>129</sup>) aceite que ele seja *dañorebdzu’wa* dos filhos dela – o que além da nomeação dos meninos e da paternidade complementar das meninas envolveria a doação do colar *tsõrebdzu* e também a função de receber pela família da noiva a prestação da *adabatsa* (fruto de uma caçada coletiva feita pela família do noivo, dado por este à família da noiva, espécie de *bridewelth*<sup>130</sup>) e outros serviços rituais – sua

---

<sup>128</sup> Lanna faz essa mesma associação com o *kula* para as sociedades de casas lévi-straussianas: os nomes e outros ítems inalienáveis de casas cognáticas tem seu valor ampliado pela circulação, nesse caso através de prestações agonísticas, o *potlatch* – e as casas ordenam-se hierarquicamente nesse processo. No caso A’uwẽ-Xavante, tanto os nomes quanto outras posses (as dos *tede’wa*, como veremos) circulariam entre linhagens masculinas e clãs e não necessariamente entre casas, entretanto parece haver aproximações.

<sup>129</sup> Para Lopes da Silva, essa é uma relação sobretudo entre um homem e sua irmã (1986: 94).

<sup>130</sup> O que em certo sentido contraria uma aplicação muito ferrenha da oposição de Collier e Rosaldo entre “*brideservice societies*” e “*bridewelth societies*” para o caso A’uwẽ-Xavante – ainda que, tratando tais tipos como “ideais”, as autoras tenham proposto que na “prática” as sociedades nem sempre sejam uma coisa ou outra. Os A’uwẽ-Xavante tem feições bem próximas às das sociedades de “*brideservice*”: caça e coleta, horticultura, serviço do genro ao sogro e ao grupo da esposa. Ainda assim, a *adabatsa* é uma clara prestação de uma dádiva em vez de uma prestação de trabalho, “*gifts can be given in lieu of labor*”,



esposa prepararia bolos de milho e feijão que serviriam para agradecer<sup>131</sup> sua aceitação como “padrinho”. Agradecer não só aos pais do afilhado, que receberiam os bolos e os repartiriam com o grupo doméstico e com vizinhos; mas também ao *dañohui’wa*, o patrocinador do menino mais velho dos irmãos que já for *wapté* e tiver adentrando à casa dos solteiros (Giaccaria e Heide 1972: 133–134). Assim, o fluxo de nomes também acompanharia um fluxo de alimentos, de maneira que a transmissão de substâncias não seja tão diversa da transmissão de essências.

Além dos nomes comuns transmitidos nesse complexo cruzamento cognático, haveria os nomes que representam cargos cerimoniais (*Pahöri’wa*, *Tébe* e *Aihöbuni*) e que seriam, como visto, posse preponderante desse ou daquele clã ou metade exogâmica. Mas se os nomes comuns, transmitidos entre metades exogâmicas (já que através da relação de *dañorebdzu’wa*), podem agir não só como aliança mas também subordinação, por que não supor que o mecanismo seja o igual ao que ocorre com esses cargos cerimoniais? Se o cargo é uma posse inalienável mas pode ser transmitido de seu *tede’wa* original para outros, essa aliança por “empréstimo” funciona como uma relação entre credor e devedor.

Mas, de volta à casa, haveria algo acompanhando a base dessa circulação de nomes entre os A’uwê-Xavante masculinos, seja os transmitidos por linha paterna, seja os transmitidos pelo “tio materno”: o donatário os receberia todos através do mesmo grupo doméstico, através da mesma casa, a casa onde nasceu – ainda que a origem desses nomes seja tão diversa quanto a dos homens que se casaram dentro da casa (seu “pai” e seu “avô materno”, ambos de linhagens diferentes, normalmente antagônicas e supostamente de clãs e metades opostos).

A única exceção a essa condição seriam os nomes sonhados pelos homens maduros para si mesmos. Seria essa uma regra totalmente diferente da anterior? Não totalmente, como poderia responder Lopes da Silva, ao falar de cantos, mas também de sonhos e nomes:

---

portanto pode ser tratada como “*bridewelth*” (Collier e Rosaldo 1981). Além dessa prestação, toda a questão dos *tede’wa* envolvendo riquezas e poderes “essenciais”, as posses de nomes, encargos e as assimetrias que isso acarreta, tanto quanto os presentes entre afins, aproximam os A’uwê-Xavante da “*bridewelth*” de algumas sociedades amazônicas analisadas por Stephen Hugh-Jones sob a ótica da dádiva maussiana em palestra no Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo em 2002.

<sup>131</sup> Os bolos de milho e feijão, alimento cozido e de origem plenamente feminina, são muitas vezes considerados oferendas de agradecimento, conforme é dito no vídeo *Wai’á e o Mundo Xavante*.

“Nas casas, as pessoas ouvem os cantos, que acham bonitos, *waparidzêti*, gostosos de ouvir. Essas músicas nascem ali e tomam a aldeia: são compostas individualmente, também durante a noite, dentro de casa. Esse é o lugar, por excelência, portanto, da criação e da reprodução: dos cantos, dos filhos, dos nomes. Nomes, cantos e choros rituais nascem de uma inspiração que assedia os Xavante à noite, em casa. Nos sonhos é que “captam” as novas idéias, as novas melodias e até os nomes pessoais inéditos, ainda desconhecidos. É durante o sono que o espírito vaga por lugares distantes e pode chegar até a aldeia dos mortos; e é, ainda, durante o sono, que os Xavante recebem a visita das almas de seus parentes mortos (Maybury-Lewis [...]). Esses parentes trazem novos ensinamentos e inspiração e tudo isso é possível porque o corpo está em segurança e aconchegado, *em casa*” (Lopes da Silva 1983: 39)

O homem, então, sonharia em casa os nomes que adotaria para si. A diferença é que, ao menos com base nesses dados, não se sabe se o homem os sonha quando dorme na casa em que nasceu (já que é comum a presença dos homens junto a seu pai em casa) ou se os sonha na casa em que casou, o que parece estar sugerido.

Lopes da Silva nos oferece essa resposta, mas também uma resposta à tese da “produção consumitiva” de Gregory: a casa seria o lugar não só da produção de pessoas “físicas” mas também da produção de nomes, cantos, choros, dons de certo modo intangíveis. E o elemento comum dessa criação de dons intangíveis é o sonho: o sair dormindo. Sendo assim, “o nome é coisa *dada* ou, então, *sonhada* [...]. Nesse sentido, “dar” equivale a “sonhar”” (Lopes da Silva 1984: 152). – Revendo as inspirações malinowskianas de Lopes da Silva, concluiríamos que, ao menos no caso dos nomes, se ter é dar, dar é sonhar.

Além disso, pode-se fazer uma analogia ou equivalência entre essa “produção consumitiva” imaterial e a “produção consumitiva” material. O típico alimento consumido em casa, ao menos em épocas menos afetadas pelo avanço latifundiário e urbano, seria fruto da caça e da coleta. Aliás, o mesmo vale para épocas afetadas por esse avanço, levando as expedições de “caça e coleta” às cidades, ao menos desde a época de Maybury-Lewis<sup>132</sup>, onde os A’uwê-Xavante predavam (em sentido estrito) os

---

<sup>132</sup> Os índios eram acusados, nos anos 50, de servirem-se à vontade quando visitavam casas e lojas em Xavantina (Maybury-Lewis, 1984: 62).

produtos dos *waradzu*, os não-índios. Os nomes e outros itens imateriais, analogamente, seriam adquiridos através de expedições da alma, fora do corpo, a lugares distantes (tão distantes que pode-se chegar aos mortos e aos antepassados), às vezes como verdadeiras caçadas (como em Giaccaria e Heide 1972: 198)<sup>133</sup>. Ou seja, do ponto de vista masculino, a predação – que procurei caracterizar como um tipo especial de dádiva negativa – algumas vezes apareceria como um elemento comum e anterior às dádivas positivas que são o dom alimentar e o dom dos nomes, dons de parentamento íntimo. Mas a predação em sua conexão com a caça não pode se aplicar a toda “produção consumitiva”<sup>134</sup>, já que a alimentação A’uwê-Xavante não depende somente da “caça” (seja aos animais ou às posses dos *waradzu*), mas também da agricultura, esta que gera os grãos com os quais se produzem os bolos, típicas dádivas positivas de agradecimento.

Entretanto, enfim, sem expedições materiais e imateriais ao mundo distante da aldeia, a reprodução da intimidade através do grupo doméstico tornar-se-ia impossível.

#### *Hö, a casa dos solteiros e o sistema de classes de idade*

A respeito das classes de idade, Aracy Lopes da Silva considera que esse “sub-sistema” não tenha chegado a ocupar uma posição articuladora para os A’uwê-Xavante como teria para outros povos de língua Jê. Aqui, as classes de idade e a casa dos solteiros teriam uma “autonomia claramente perceptível” e “uma atuação limitada” (1986: 246).

Como visto, Lopes da Silva afirma que os A’uwê-Xavante associam “masculino”, “cultura” e “tradição”, mas faz essa consideração sobretudo em relação à transmissão de nomes de homens:

---

<sup>133</sup> Aliás, em épocas de contato mais reduzido com a “sociedade nacional” – quando os *ritéi’wa* saiam com seus pais em campanhas de caça a “braços”, caça ao estrangeiro ou ao “homem branco”, o *waradzu* – o assassinato de um inimigo, comprovado com a trazida de suas roupas à aldeia pelo assassino (o *a’uwêtede’wa*, “dono de gente”), fazia com que todos os homens mudassem de nome. “Atualmente a caça ao homem é substituída pela caça à onça” (Giaccaria e Heide, 1972: 235). Esse fato ressoa curiosos ecos do canibalismo Tupinambá.

<sup>134</sup> Agradeço à Beatriz Perrone-Moisés por ter “freado” meu impulso de ver “predação” em toda a parte.

“Os homens parecem ser, na concepção dos Xavante, os depositários da cultura e da tradição; parecem ser, segundo a ideologia masculina, os responsáveis pela existência de uma vida propriamente social. Faz sentido, portanto, o fato de os nomes masculinos deverem ser mantidos, preservados, o que se consegue através de sua transmissão às novas gerações. Nomes de homens não devem ser perdidos. Guarda-se-os e se os transmite mas não devem ser esquecidos” (Lopes da Silva 1986: 147).

Portanto, associa a “tradição” A’uwẽ-Xavante a um modo de transmissão mais próximo às relações que perpassam a casa: a nomeação. Lopes da Silva afirma que os nomes tem importância pública, ainda que sua vinculação seja doméstica e sua transmissão seja efetivada em ato particular, não público (1986:133). Mas se os “nativos” realmente fazem essa associação entre “masculino” e “tradição”, por que ela não ocorreria num espaço que é essencialmente masculino – não a casa da família e do casamento, a *ri*, onde o poder seria considerado mais feminino, e sim a casa dos solteiros, o *Hö*?

Se a tradição, concebida a partir da leitura maussiana de Caillé, consiste na transmissão de vínculos entre grupos para as novas gerações, através do *Hö* se manteria um sistema que relaciona grupos corporados de modo muito mais permanente e esquemático do que o sistema de linhagens, no qual inclusive a condição de *tede’wa* é transmitida de um grupo à outro de maneira aparentemente mais dependente das disputas e alianças faccionárias, se levarmos em conta os dados de campo de Maybury-Lewis sobre essa variabilidade de acordo com a época ou a aldeia, conforme a qual os mesmos clãs não eram dotados dos mesmos *tede’wa* em todas as aldeias (1984: 227–238).

Nesse mesmo sentido de tradição, a transmissão de nomes, por sua vez, representaria vínculos mais fluidos<sup>135</sup> no nível das relações entre as linhagens, pois variaria com as novas alianças de parentesco já que, graças ao mencionado processo de cognação, o casamento entre dois grupos desses só se repetiria três gerações abaixo, conforme a opção pelo casamento entre filhos de primos cruzados masculinos (os

---

<sup>135</sup> Note-se que essa idéia de “fluidez” varia conforme o nível: no nível das relações entre os homens envolvidos nos atos de dar e receber nomes, pode-se crer que o nome é um elo bem marcante.

“*watsini*” preferenciais). A dádiva de um nome entre membros de linhagens afins não parece ser, à primeira vista, condição de renovação desse laço no futuro<sup>136</sup>.

Não quero dizer com isso que a tradição deva ser algo estático e imutável, nem que essas transmissões de nomes não representem a passagem de um vínculo entre linhagens através da nominação de um homem de uma geração mais jovem. Mas sim que o sistema de classes de idade apresenta uma transmissão de vínculos entre grupos através das gerações – tanto quanto entre as gerações – com maior amplitude e repetição. Enfim, esse “sub-sistema” parece ter uma posição articuladora notável, inclusive para a amizade (não ignorada por Lopes da Silva, já que a autora focaliza os “nomes” a’uwê-xavante mas também os “amigos” (1986)) e a solidariedade sócio-política entre “afins potenciais”.

Para tomar as características fundamentais de operação do sistema de classes de idade como mantenedora de elos constantemente replicados no tempo entre grupos e entre gerações, podemos notar como ele se parece, diferentemente das complicações já vistas do sistema de parentesco, encaixar-se perfeitamente no padrão da “troca generalizada” de Lévi-Strauss.

Primeiro, os grupos de idade apareceriam na formação de um círculo contínuo e bem delimitado de oito elementos no qual atuam, em cadeia, como credores e devedores sucessivamente – se tomamos simplesmente o item circulante como as técnicas rituais, práticas e as canções de domínio público ou sonhadas por algum homem<sup>137</sup> (Maybury-Lewis 1984: 160–161), ou mesmo o próprio *Hö*, tanto quanto os vínculos que todos esses elementos significam, a “tradição” a’uwê-xavante.

Segundo, retomando as semelhanças desse sistema com fatos e teorias que relacionam idade e parentesco, como os sistemas africanos de Balandier ou a identidade de gerações alternadas de Radcliffe-Brown, atuaria aqui uma “terminologia alternativa” através da “oposição das gerações consecutivas e identificação das gerações alternadas” assim como na “troca generalizada com casamento patrilateral” (Lévi-Strauss 1975: 143), sem que porém houvesse um envolvimento direto entre as classes de idade e os grupos exogâmicos, seja na terminologia, seja na relação de parentesco dos agentes,

---

<sup>136</sup> Certamente este é mais um ponto a ser posto a prova por uma pesquisa de campo.

<sup>137</sup> Lembre-se que os sonhos não são apenas como caçadas, mas também visitas aos antepassados, com os quais se aprendem as canções.

como já dito – ainda que existam referências simbólicas e relações menos diretas entre os sistemas: a classe dos *dañohui’wa* encenaria e representaria os já mencionados espíritos perigosos da afinidade, *tsimihöpārĩ*, e receberia bolos de presente das mães das noivas de seus “afilhados” que estariam se “formando” e assim saindo do *Hö* para casar; além do que um homem só apadrinharia um *hö’wa* de clã exogâmico diferente do seu.

Quanto à analogia entre o modo de funcionamento do sistema de classes de idade e a “troca generalizada”, o próprio Lévi-Strauss não a teria ignorado. Ele mesmo identificou seu funcionamento nas associações masculinas dos Xerente (1975: 146–147), que parecem uma espécie de transformação das classes de idade dos A’uwê-Xavante – estas desconhecidas à época do texto lévi-straussiano (cujo original é de 1958, momento em que Maybury-Lewis ainda desenvolvia sua pesquisa).

As associações masculinas dos Xerente seriam em número de quatro, uma delas tendo até o mesmo nome ou “insígnia” de uma das classes de idade dos A’uwê-Xavante (“*annorowa*”). Não seriam classes de idade – embora sua gênese mitológica as representasse como classes de idade sucessivas. Entre elas não circularia, portanto, dons de tradição e serviços relativos a seu papel efetivamente etário, mas – agora sim – pessoas “de fato”<sup>138</sup>. Os homens que quisessem mudar de associação deveriam seguir um fluxo circular que “corresponde exatamente a uma lei de troca generalizada”. Além disso, haveriam outros dons circulando entre elas, mencionados pelo autor: reciprocidade de serviços na confecção de máscaras entre metades constituídas por associações alternadas (Lévi-Strauss 1975: 146–147).

Há muita semelhança com o sistema agâmico dos A’uwê-Xavante, com a diferença de que no caso Xerente a analogia com a “troca generalizada” é mais aparente devido ao caráter sincrônico da topologia dos grupos relacionados (ainda que miticamente remetidos a uma relação diacrônica) e da efetiva circulação de homens entre elas. (Homens circulando de maneira agâmica: Lévi-Strauss apresenta um sistema cujos limites da reciprocidade estão além do parentesco, situados num âmbito “sócio-político”.)

---

<sup>138</sup> Se toda dádiva pode ser considerada como “pessoa”, então é preciso acrescentar que o que circula aí é “gente mesmo”, pessoas de fato, pessoas mesmo. Se estivesse escrevendo em língua A’uwê-Xavante, diria “gente *uptabi*”, “*a’uwê uptabi*”. Apontar para o ponto de vista “nativo” fica como tentativa de cobrir o hiato que há na passagem de um vocabulário de ponto de vista maussiano, onde “tudo se mistura”, para um vocabulário lévi-straussiano, onde comumente se diferenciam palavras, pessoas e coisas.

Aplicando esse raciocínio ao sistema de classes de idade dos A'uwê-Xavante, nota-se que ele funcionaria como um sistema de troca generalizada lévi-straussiano que, diferentemente dos sistemas exogâmicos de parentesco, organiza seus grupos de modo radicalmente temporal, para além da topologia clânica em que comumente se imagina o circuito da “troca generalizada”. Dessa feita, o sistema de classes de idade levaria inclusive a uma identificação entre aqueles dois processos relativos à tradição: replicar relações entre grupos (as classes de idade, mas também as metades agâmicas) através do tempo e manter relações entre gerações, justamente porque tais relações entre grupos seriam concebidas como relações entre gerações.

Tendo isso em conta, pode-se passar para uma outra faceta das classes de idade, aquela que trata das relações de solidariedade estabelecidas através dela, dentro do *Hö* e também dentro da metade agâmica.

Como já notado, Lopes da Silva diferencia a relação de “apadrinhamento” entre um homem (*dañohui'wa*) e um garoto de classes de idade alternadas – sendo ambos *danimiwañõ* um do outro, da relação de “amizade” a'uwê-xavante, nas quais se referem como *da'amõ* (sendo *ĩ'amõ* o termo vocativo, “meu outro”), afirmando-a como uma espécie de conjunção entre a “amizade formal” e o “companheirismo” dos Jê do Norte (Lopes da Silva 1986: 214–239).

Além da relação *danimiwañõ* ser instituída entre membros da classe patrocinadora e membros da classe de idade que se instá-la no *Hö*, a autora mostra que os primeiros *da'amõ* são instaurados dentro do *Hö*, entre membros da mesma classe de idade (Lopes da Silva 1986: 214–218). Maybury-Lewis afirma que ao adentrar a casa dos solteiros adquire-se um ou dois *da'amõ*, que devem ser de metades exogâmicas ou clãs opostos (de modo que, havendo três clãs, faz sentido para um rapaz ter dois *da'amõ*), constituindo uma relação marcada pela solidariedade e pela assistência mútua. Ainda, indica que todos possíveis “afins”, dentro do *Hö*, seriam tratados como *da'amõ* devido à “solidariedade incorporada”. Segundo ele, é na casa dos solteiros que se cria um “companheirismo” que supera clãs, linhagens e facções (1984: 153–158).

Para a alimentação dos *ho'wa* (os moradores do *Hö*) as famílias entregam-lhes porções de alimento que são, segundo Maybury-Lewis, sempre repartidos entre todos, às vezes incluindo até mesmo os ausentes no momento, prática que não seria habitual entre os A'uwê-Xavante. O próprio Maybury-Lewis conta ter participado dessa

situação, pois quando dormiu no *Hö* à época de sua pesquisa de campo, os jovens “ajudaram” a acabar com sua provisão de farinha (1984: 30, 160).

Isso posto, espero não estar exagerando ao sugerir que é como se a casa dos solteiros fosse uma grande casa igualitária onde tudo é dividido sem endividamento, ou melhor, como se todos estivessem em “dívida positiva” uns com os outros, como diria Godbout, numa “mutualidade” lévi-straussiana. Mas uma “mutualidade” entre afins potenciais, de modo que é como se o *Hö* fosse uma projeção instantânea – já que todos os afins potenciais se tornam *da’amõ* logo ao entrar na casa dos solteiros – do que ocorre pela da *ri* (casa) através de um processo mais longo de identificação entre afins efetivos – já que é com a idade que o genro se aproxima do sogro, e com o estabelecimento da relação de *dañorebdzu’wa* que cunhados tornam-se pai e padrinho do mesmo rapaz.

O que acontece no *Hö* parece uma “consangüinidade potencial” – mas dizer isso pode levar a um curto-circuito teórico impeditivo. Pode-se melhor dizer, então, que dentro do *Hö* estabelecem-se relações “positivas” (nos termos da própria Lopes da Silva (1986: 229–230) – talvez mais extremas que a mera dádiva positiva, portanto um endividamento mútuo positivo (para não falar em “*pure gift*”, cujo teor de ausência de interesse já foi questionado<sup>139</sup>) – entre parceiros sócio-políticos e afins em potencial (também em eco com Lopes da Silva: “aliança política potencial” (1986: 231)).

Lopes da Silva mostra que essa amizade – cujo mérito de apresentá-la e inculcá-la na vida do jovem cabe ao *Hö* e à classe de idade – repercute de fora do sistema de classes de idade. Pois o *da’amõ* “real” (porque em certo sentido todos os *ho’wa* são *da’amõ* entre si) é herdado patrilinearmente. Ela afirma que o primeiro *da’amõ* é costumeiramente um filho (S) de um *da’amõ* do pai (F) de ego. O próximo *da’amõ* adquirido na vida, depois do jovem ser iniciado (“*ritéi’wa*”), deve ser então o pai (F) de seu primeiro *da’amõ*. Depois, ao se tornar homem maduro (“*ipredu*”, ou mais precisamente *ipredupté*: homem maduro “novo”) volta-se a adquirir um *da’amõ* entre os membros da mesma classe de idade e, depois disso, passa-se a adquirir *da’amo* de modo menos determinado pela idade. Ainda, aparentemente ao contrário das “relações que separam” (nos termos de Strathern), afirma-se que os laços entre *da’amõ* “neutralizam”

---

<sup>139</sup> Sahlins, ao tratar da “amizade formal”, a situa no campo da “reciprocidade balanceada” que pode, ao longo do tempo, se tornar mais “generalizada” (1976: 221), ou seja, passar da troca simples, não diferida nem adiada, para a doação desinteressada. O que faz parecer que o autor já procurava algum meio-termo para expressar um tipo de aliança semelhante ao aqui estudado.



laços de afinidade efetivos<sup>140</sup>, diferenças de geração entre pessoas do mesmo sexo e também diferenças de sexo (já que é possível, em certos casos, adquirir “amigas” mulheres) (Lopes da Silva 1986: 218–220).

Desse modo, ao se exteriorizar do *Hö*, o sistema de amizade a’uwê-xavante, se assim se pode chamá-lo, parece servir como intermediário entre o sistema de classes de idade e o parentesco. Parece criar uma aliança sócio-política até mesmo entre linhagens (já que os amigos são herdados patrilinearmente, o que reproduziria no tempo a amizade entre pessoas das mesmas duas linhagens). Ainda, parece adquirir características quase de identidade “consangüínea”. De modo que já não soa tão estranho falar em “mutualidade”. Mas a identificação absoluta entre contrários nunca se efetiva pois, apesar de serem amigos e solidários, os *da’amõ* sempre serão, de fato e pelo próprio significado da palavra, “outros” um do outro.

Essa tensão conceitual entre “mutualidade” e alteridade na relação *da’amõ* talvez tenha a ver também com o fato de que entre seus membros haja um tipo de relação de substância, pois sua solidariedade se caracteriza pela “defesa da vida, a preservação da existência do outro, através de cuidado com o corpo e o bem estar do parceiro”, além de ser também marcada pela troca de colares de algodão e bolos de milho e feijão (Lopes da Silva 1986: 219, 231). Aqui o problema é que não há como concluir se, além de uma certa relação de substância, há ou não uma transmissão de essência espiritual entre eles, ainda que o processo de formação das classes de idade envolva dádivas positivas imateriais inter-classes (não há menção disso intra-classe), sobretudo os cantos. Uma comparação entre as estratégias de consangüinização e cognação que tem lugar na casa “dos casados” (*ri*) e a solidariedade que se forma através da casa dos solteiros (*Hö*) permanece inconcluída.

Mesmo assim, tal comparação, identificando semelhanças entre as duas “casas”, encontra respaldo em Lopes da Silva. A autora mostra que, assim como as relações entre sogro e genro e entre cunhados se transformam da hostilidade em direção à

---

<sup>140</sup> Por outro lado, a aquisição de laços de afinidade tem prioridade e neutraliza o vínculo *da’amõ*: cunhados, ou sogro e genro, não podem permanecer amigos (Lopes da Silva 1986: 216). E’ como se a dívida contraída entre doador e recebedor de mulher fosse tão alta que superasse a situação de endividamento mútuo positivo. Assim, não há uma operação da “amizade” em favor da afinidade, a amizade não acarreta casamentos, e não parece haver semelhança com o caso dos Mëbengokre, entre os quais uma mulher casa-se com o amigo formal de sua mãe – ainda que aqui, assim como ocorre entre os Mëbengokre, o amigo formal seja herdado em patrilinha (Lea 1995).

cooperação, a relação entre os *da'amõ* afirma a necessidade de relações “positivas” entre opostos (Lopes da Silva 1986: 228–230, grifos meus).

Por outro lado, olhando-se para as casas em si, pode se considerar a casa dos solteiros – *Hö* – como dádiva entre metades agêmicas assim como uma casa “dos casados” – *ri* – é uma dádiva entre linhagens e metades exogâmicas.

O *Hö* passa, alternadamente, de uma metade agêmica à outra, como uma doação adiada ou diferida – nas palavras de Gregory –, ou um desequilíbrio alternado – nas palavras de Strathern – uma mistura de simetria e assimetria (já que, a cada momento alternado, uma metade tem o que a outra não tem). Há também o câmbio do mesmo pelo mesmo e um lapso temporal que é condição do valor de vínculo.

Uma *ri* também alterna entre metades exogêmicas de tempos em tempos, na medida em que um sogro deixa o posto de “homem da casa” para seu genro, e assim sucessivamente. Nesse jogo de metades, entretanto, ambas as casas também se deixam afetar por um ternarismo. No parentesco, além da existência dos três clãs, as relações entre cunhados não são iguais às relações entre genro e sogro, como já visto.

Quanto ao que ocorre no *Hö*, aparecem três classes de idade atuantes cerimonialmente: aquela que a habita, aquela que a habitava e a anterior a esta. A primeira e a terceira pertenceriam à mesma metade agêmica. A segunda, que teria entregado o *Hö* para a primeira sem que fosse possível uma “troca simples” lévi-straussiana (já que as classes de idade relacionam-se num círculo de “troca generalizada”), cobraria então o reconhecimento dessa dívida através de atitudes hostis: por exemplo, como mostra Maybury-Lewis, os membros desta cortam, em ritual, os cabelos dos membros da outra, numa demonstração de agressão cerimonial (e uma verdadeira dádiva negativa, pois com os cabelos toma-se a força vital); e também cantam em “estilo agressivo” contra os membros da classe de idade imediatamente inferior (num processo de “competição institucionalizada”), em oposição ao canto “solidário” da classe patrocinadora (num processo de “cooperação institucionalizada”) (1984: 213–214). Esta, a terceira classe de idade, patrocinadora da primeira, apesar de pertencer à mesma metade daquela que ocupa o *Hö*, estaria numa posição de doadora positiva, uma posição à qual se deve respeito pois, como visto, a reciprocidade a ela não é prestada imediatamente nem diretamente, já que o círculo de reciprocidade inclui oito classes de idade. Isso inclui também a reciprocidade em hostilidade, já que a hostilidade

recebida da classe imediatamente acima só pode ter revanche contra a metade agâmica oposta a partir da relação com a classe imediatamente abaixo.

Nesse sentido, a relação entre classes de idade contíguas e opostas parece ecoar a relação entre cunhados.

Em ambos os casos, haveria uma situação não recíproca de endividamento. O *ĩ'ari*, situado como credor por ter cedido ao outro (o *ĩtsa'omo*) sua irmã e sua casa – uma dívida que não se espera que o *ĩtsa'omo* “salde” –, estabeleceria contra seu cunhado uma prática de dádiva negativa, tomando suas coisas (prática que, aliás, não se espera que o outro “retribua” – de modo que, num escalão menor, o de objetos que circulam num nível menos importante que o de circulação de mulheres, concluiria-se que o *ĩtsa'omo* também se torna credor de seu cunhado). Mas essa tensão entre cunhados iria arrefecendo com o tempo e com o estabelecimento de novas relações – ao receber os filhos de seu *ĩtsa'omo* como “afilhados” pode-se imaginar que um homem adquira uma dívida semelhante à dívida de uma mulher (irmã de um e esposa do outro), porém nunca idêntica, ao passo que imporia-se também uma circulação de dons de agradecimento (bolos como gratidão por se tornar “padrinho” – *dañorebdzu'wa* – dos filhos do cunhado) em sentido inverso ao das dádivas negativas que o *ĩ'ari* fazia. É como se a condição de endividamento negativo não mútuo caminhasse para uma condição de endividamento mútuo positivo, ao passo que a *ri* fosse passando, um pouco imprecisamente, de uma metade exogâmica à outra.

Mas o endividamento entre classes de idade opostas seria um pouco diferente. É certo que uma também teria tomado a “casa” (dos solteiros) da outra, assumindo com ela uma dívida perante a qual a “cobrança” da classe superior se efetiva não no mesmo escalão (já que uma classe não retoma o *Hö* da outra, quem fará isso será uma terceira classe) mas em escala menor, por agressões rituais. A classe acima (*ihí'wa*) ficaria permanentemente, ao menos durante o período em que sua atuação ritual fosse mais efetiva, em estado de agressão cerimonial perante a classe abaixo (*tsinhorã*)<sup>141</sup>. E, a partir do que afirma Maybury-Lewis, vemos que existe não só a dádiva negativa (cortar o cabelo dos adversários, da classe abaixo), mas também uma certa dádiva agonística, pois a classe acima canta para a classe abaixo, mas de forma agressiva. Porém a

---

<sup>141</sup> O que parece não se concentrar somente no processo do *Dañono*, já que essa richa também se projeta no futebol, por exemplo, pois, como mostra Vianna, o jogo fica mais agressivo quando os times são formados pelo critério da divisão entre metades agâmicas (2001).

diferença mais marcante parece ser ainda outra: enquanto a rivalidade entre cunhados se expressaria no campo da afinidade efetiva, a rivalidade entre classes de idade se expressaria no campo da afinidade potencial ou sócio-política. Desse modo, se a dádiva negativa entre cunhados não pode ser chamada de predação nos termos aqui delimitados a partir de Viveiros de Castro e Taylor, a dádiva negativa entre classes de idade adversárias talvez possa.

Toda essa consideração nos remeteria àquela proposta de Coelho de Souza segundo a qual, para os povos Jê, “os processos que respondem pela constituição das comunidades são análogos àqueles que respondem pela constituição dos seus segmentos ‘internos’” (Coelho de Souza 2002: 13). Explico:

De um ponto de vista da diferença “interna” à sociedade, o sistema de classes de idade e o *Hö* representam pontos de encontro e reciprocidade entre afins potenciais que, na lógica da economia simbólica da predação são a forma mais exterior de afinidade. Já do ponto de vista da diferença “externa” à sociedade, o sistema de classes de idade e o *Hö* representam uma identidade “interna” face a “outros” outros, o estrangeiro, o *waradzu*. É como se o *Hö* estivesse no lugar de uma grande maloca dentro da qual haveria um aparentamento pelo intercâmbio de alimentos e pela amizade que preza pela “substância”.

Assim, o afim potencial, que no modelo amazônico de Viveiros de Castro tende geralmente<sup>142</sup> a estabelecer uma relação predatória, no caso A’uwẽ-Xavante se desdobraria em vários: não haveria somente o estrangeiro<sup>143</sup>, mas também o adversário de classe de idade e o amigo/outro representado pelo *da’amõ* (em relação positiva de

---

<sup>142</sup> Formalizações da relação de “amizade” podem ser notadas em diversos povos, como entre os *Araweté*, na qual amigos “*apĩhi-pihã*” mantêm uma relação de alegria recíproca e mutualidade sexual, trocando cônjuges entre si, ainda que essa “amizade” não seja entre afins mas entre afins de afins – concunhados – propiciando uma identificação pela diferença comum (Viveiros de Castro 1992: 96–99).

<sup>143</sup> Estrangeiro que pode ser, no caso A’uwẽ-Xavante, internalizado e aproximado, conforme as considerações de Estêvão Rafael Fernandes em palestra no III Encontro Macro-Jê (de pesquisadores de línguas Jê e Macro-Jê, na Universidade de Brasília em 2003). Fernandes nota que o termo para estrangeiro (*waradzu*) remete a um termo para antepassados (*waradzu rãprére*), havendo uma certa analogia entre o passado e o distante. Percebeu em campo que só era “branco” até ir a uma aldeia A’uwẽ-Xavante, mas lá se tornou gente como eles. Tal aproximação pode ser também compreendida pela tese do aparentamento local aqui discutida, do englobamento local da alteridade através de uma transformação identificadora.

endividamento mútuo), ou o *dañohui'wa* (o patrocinador localizado numa classe de idade acima, numa relação de dádiva positiva). Além da positivação (nos termos aqui expostos) da afinidade potencial ou política, parece haver aqui um desdobramento da predação: uma “interna” (de uma classe adversária à outra) e outra “externa” (contra estrangeiros etc.). De modo que nos vemos novamente em face da “centralidade” da “externalidade” no “nó estrutural” a'uwẽ-xavante, e é hora de tentar retomar como seus círculos se organizam.

## 5 – Da dádiva aos A’uwẽ-Xavante

Pretendo agora oferecer algumas hipóteses com base nos dados e argumentos até agora apresentados. Tais hipóteses envolvem também a apreciação da analogia entre algumas distâncias relacionais dos A’uwẽ-Xavante e sua projeção em círculos de reciprocidade. Limitadas, colocam-se mais como teses provisórias para um teste futuro que como conclusões fechadas.

Gostaria, primeiro, de resumir algumas (não todas) hipóteses que foram desenvolvidas ao longo do texto, para, no final, esquematizar uma hipótese mais ampla. Apresentarei, concomitantemente, algumas sugestões que a pesquisa suscitou e que não puderam ser desenvolvidas plenamente.

Os A’uwẽ-Xavante possuem um forte sentido de patrilinearidade, orientado pela posse de prerrogativas rituais (materiais e imateriais) ligadas à noção de *tede’wa* (que indica dono ou possuidor de algo, posse defendida a partir de relatos míticos que apontam a aquisição de algum elemento ritual por parte de um antepassado), de modo que a própria noção de linhagem não seja determinada por um “ser” fixo mas sim pelo “ter” de alguma prerrogativa. O curioso é que esse “ter”, por si só, não garante a singularidade da linhagem, já que tais prerrogativas circulam entre linhagens (o que foi notado por Lopes da Silva e Regina Pollo Müller), que “dividem-nas”, criando entre elas alianças não de parentesco mas sócio-políticas.

O sistema de parentesco a’uwẽ-xavante pode ser compreendido dentro do que Françoise Héritier chamou de “sistemas semi-complexos” e pelo que Coelho de Souza identificou como “estratégias de cognação”, que no caso a’uwẽ-xavante envolve uma “consangüinização” de parentes do lado materno, sobretudo os “tios maternos”, tanto através da circulação de nomes (transmitidos não só patrilinearmente mas também pelo *dañorebdzu’wa* – tio materno que “apadrinha” o filho de sua irmã) quanto pela coabitação e a partilha alimentar, o que exigiria a aquisição de afins num terceiro grupo, preferencialmente entre filhos e filhas de primos cruzados do mesmo sexo. Outro elemento típico de estratégias de aparentamento, segundo Coelho de Souza, é o uso de um “idioma do parentesco” para tratar de relações não recobertas “de fato” pelo

parentesco, como as alianças sócio-políticas. Até que ponto pode se falar em “sociedade de casas” com isso? Lea, tratando dessa questão, foca também a relação entre transmissão de “essência” e transmissão de “substância” (ou “nome” e “corpo”, segundo Melatti) – tal transmissão caracteriza uma diferença dos A’uwê-Xavante frente a povos como os Jê do Norte: nos A’uwê-Xavante a transmissão de “substância” (sêmen, por exemplo, formador do corpo pela ação paterna) não é antagônica à transmissão de “essência” (nomes, que são transmitidos patrilinearmente tanto quanto pelo *dañorebdzu’wa*). Vale notar que ao coabitar a mesma casa (elemento feminino), duas linhagens (elemento masculino) não se confundem, já que a casa opera como uma dádiva de uma linhagem para a outra (através da seção da casa ao genro por parte do sogro).

As “classes de idade” masculinas são constituídas através da filiação de jovens a insígnias coletivas dadas, que caracterizam pessoas morais organizadas em um círculo de oito, as quais se sucedem de geração em geração, alternadamente pertencentes, cada uma, a uma metade agâmica diferente. Pois esse sistema de “classes de idade” ajusta-se ao que Lévi-Strauss chamou de “troca generalizada”, um circuito fechado no qual uma pessoa moral adquire da outra aquilo que dá para uma terceira (no caso a’uwê-xavante, são oito as envolvidas), um exemplo agâmico de algo concebido teoricamente pela Antropologia como exogâmico. Tal operação é uma transformação de um sistema semelhante tratado pela mitologia xerente (povo tido por Maybury-Lewis como muito próximo aos A’uwê-Xavante). Pois esse sistema a’uwê-xavante, que situa as “classes de idade” em diferentes momentos do tempo, também pode ser visto como um círculo de transmissão: de tradição (em sentido maussiano) – o que faz com que a tradição não se efetue somente na transmissão linhagística –, de vínculos entre pessoas morais através do tempo, envolvendo relações sócio-políticas tanto “predatórias” (como a entre “classes” imediatamente sucessivas, pertencentes a metades agâmicas opostas) quanto “amigáveis” (não só dos amigos que se formam entre os membros da mesma “classe”, mas através do apadrinhamento de classes alternadas pertencentes à mesma metade agâmica).

Imagino que para a compreensão da relação entre a casa dos solteiros – o *Hö* – e a casa dos “casados” – a *ri* – seria importante um foco maior sobre algumas dádivas que circulam entre elas. Penso, por exemplo, no circuito de transmissão que envolve sonhos e cantos. Pois, assim como cantos e sonhos são recebidos à noite, as classes de idade

saem à noite para cantar pela aldeia, em frente às casas. De modo que cantos surgiriam na *ri* para os adultos, iriam para o *Hö* (e para os jovens) e depois voltariam para a *ri*.

Quanto à relação entre clãs, metades e complexos rituais masculinos, lembremos que o clã *Öwawê* é donatário de um conjunto de rituais ligado ao sistema de “classes de idade” (cuja “formatura” é chamada de *Dañono*) e ao que considero as relações sócio-políticas “internas” entre os *a’uwê uptabi*, garantindo certa paz entre as linhagens e circulando dons de maneira que considero mediada, enquanto que o clã *Poredza’ono* é donatário dos ritos do *Wai’a*, que trata do que considero como relações sócio-políticas “externas”, com poderes estranhos, dos quais se adquire dons de maneira que considero imediata, ligados ao conflito entre as linhagens. Projetando o dualismo diametral numa tríade concêntrica, a partir disso, dependendo do sistema ritual considerado, um clã pode se situar como central, de cuja perspectiva o outro seria periférico, de modo que o terceiro seja ou grau zero relacional interno (talvez no caso da centralidade dos *Poredza’ono*) ou o grau zero relacional externo (talvez no caso da centralidade dos *Öwawê*). Compreender melhor a situação do clã *Topdató* é uma tarefa do trabalho de campo. Com isso também se pode compreender melhor o misto de subordinação e insubordinação na relação entre clãs e metades e na relação entre centro, periferia e externalidade.

Isso posto, creio ser possível estabelecer uma analogia entre o modelo de círculos de reciprocidade da economia simbólica da predação para os A’uwê-Xavante considerando não apenas um pólo como centro mas, segundo a alternância entre “centralidades” e a “centralidade” da “exterioridade”, mais de um pólo.

Desse modo, não apenas mais de um pólo pode ser considerado como central como também parece haver uma conexão direta entre o “centro” e a “externalidade”.

Se tratarmos o “centro” do complexo de reciprocidade como as relações de proximidade de parentesco através da linhagem, pode se tratar por um lado complexo ritual *Wai’a* como central, por exemplo, o contato com a diferença do exterior diretamente pelo centro, levando à aquisição e distribuição dos *tede’wa*. Considerando-o do ponto de vista da casa como lugar de parentamento, vemos que é lá também o local de contato com a predação da caça e a predação do sonho. Mas também é lá onde se sonha com os antepassados com quem aprende-se cantos que, apenas posteriormente, serão passados para os afins potenciais “internos”, já que os cantos serão dádivas positivas entre classes de idade da mesma metade agâmica.

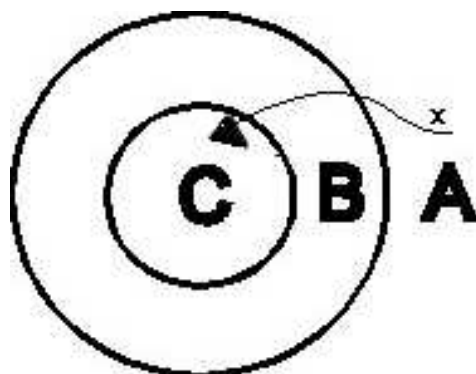


O sistema de classes de idade e o *Hö*, então, podem ser vistos como o centro de difusão de uma “tradição” cuja origem primordial é tida como exterior, e uma tradição que é a reprodução de vínculos, através do tempo, não simplesmente com “afins” mas com afins potenciais, cujo sentido está sobretudo na aliança sócio-política agâmica – inclusive, quando a aliança exogâmica se efetiva, perde-se o “amigo”. Essa relação direta com alguém distante é representada pelo fato de que não é a classe de idade imediatamente anterior que passa os ensinamentos e dons imateriais dos antepassados para os *ho’wa*, e sim a classe de idade anterior alternada. A tradição, nesse sentido, não vem através de uma alteridade mais próxima mas sim de uma alteridade mais distante.

É como se houvesse uma analogia, então, entre a economia simbólica da predação A’uwê-Xavante e a transmissão da tradição. Inclusive, como Fernandes chamou atenção em palestra, o termo que caracteriza “estrangeiro” (*waradzu*), associa-se com o referente a certos antepassados (*waradzu rãprére*), de modo que aqui também os “os mortos” e “os outros” parecem ser dotados de uma certa identidade, como nota Carneiro da Cunha para os *Krahó* (1978).

Mendonça Coelho, a respeito da mitologia A’uwê-Xavante, nota que muitos cantos e danças rituais “tradicionais”, de propiciar caça etc., foram aprendidos com estranhos, muitas vezes até mesmo tomados violentamente desses estranhos míticos (2000: 141–146), de modo que a autora propõe que há aí um movimento semelhante ao dos Kayapó estudados por Lux Vidal, como um aprendizado da tradição alheia (Vidal 1977), uma “invenção das tradições” que se pratica de modo bastante consciente. No próprio discurso dos informantes de Mendonça Coelho, ainda, a tradição é colocada como uma externalidade: o já conhecido Hipãrĩdi afirma, por exemplo, que os verdadeiros depositários da tradição A’uwê-Xavante seriam os Xerente, que segundo a mito-história teriam sido abandonados num passado e num lugar muito distante, diferentemente do que se pensa a respeito dos Ofaié-Xavante, mais próximos, porém considerados como traidores da tradição (Mendonça Coelho 2000: 56).

Para facilitar a compreensão dessa hipótese sobre círculos de reciprocidade simbólicos, proponho o seguinte gráfico:



O vetor “x” é aquele que liga diretamente a “externalidade” ao “centro”. Já as letras maiúsculas representam “centralidades”, intermediários e “externalidades” de certos planos organizacionais, míticos, e simbólicos. “A” pode ser, dependendo do ponto de vista: 1) a as potências “naturais” e “sobrenaturais” capturadas pelo *Wai’a*; 2) os afins potenciais internos positivos (da classe de idade alternada); 3) os antepassados; 4) os estrangeiros; 5) os Xerente. “B”, pode referir-se a, respectivamente: 1) as potências já internalizadas atuando no *Dañono*; 2) os afins potenciais internos negativos (da classe de idade adversária); 3) os velhos; 4) os afins “internos” em geral (inclusive os efetivos no início da relação); 5) os Ofaié-Xavante. C, portanto, referindo-se respectivamente a: 1) os membros da mesma linhagem e facção; 2) os membros da mesma classe de idade; 3) os homens maduros; 4) os “consangüíneos” (inclusive os afins efetivos no final do processo de “consangüinização”); 5) os A’uwê-Xavante.

Essas relações poderiam se projetar para outras além, tanto quanto se complicar se aplicadas generalizadamente. Estou ciente de que isso se trata de uma aproximação abruta e muito resumida. É por isso que a proponho como uma hipótese para ser testada numa pesquisa futura.

Assim, a quantidade de dados que faltam ou que sobram de minha pesquisa atual, como a participação das mulheres, ou as redistribuições feitas através da chefia e dos cargos rituais de prestígio, ficam para ser acrescentados numa pesquisa futura e, possivelmente de campo, na qual minhas hipóteses possam ser testadas, validadas, destruídas ou simplesmente abandonadas em virtude da transformação que todo “branco” pode sofrer quando vai de fato para dentro de uma aldeia A’uwê-Xavante.

## Bibliografia

- BALANDIER, Georges – 1974, *Anthropo-logiques*, Presses Universitaires de France, Paris.
- \_\_\_\_\_ – 1976, *Antropo-lógicas*, EDUSP, São Paulo.
- BENJAMIN, Walter – 1985 [1936], "O narrador". *Obras Escolhidas I, Magia e técnica, arte e política*. São Paulo, Ed. Brasiliense.
- BOUQUET, Mary – 1993, *Reclaiming English kinship*, Manchester University Press, Manchester.
- BOURDIEU, Pierre – 1996, "Marginalia. Algumas notas adicionais sobre o dom", *Mana*, vol. 2(2), Rio de Janeiro.
- BOURDIEU, Pierre – 2004 (1994), *Razões Práticas - Sobre a teoria da ação*, Papirus, Campinas.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. – 1978, *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*, Hucitec, São Paulo.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. e VIVEIROS DE CASTRO, E. – 1985, "Vingança e Temporalidade: Os Tupinambá", *Journal de la Société des Américanistes*, 71: 129-208.
- CARVALHO, Edgard (organizador) – 1978, *Antropologia Econômica*, Livraria Editora Ciências Humanas, São Paulo.
- CAILLÉ, Alain – 2002, *Antropologia do Dom – O Terceiro Paradigma*, Vozes, Petrópolis.
- CHOVELON, Hipólito; FERNANDES, Francisco; SBARDELLOTTO, Pedro – 1996, *Do primeiro encontro com os Xavante a demarcação de suas reservas*, Missão Salesiana, Campo Grande.
- CLASTRES, Pierre – 2003 [1974], *A sociedade contra o Estado*, Cosac & Naify, São Paulo.
- \_\_\_\_\_ – 1982 [1977], "Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas" in *Arqueologia da violência*, Brasiliense, São Paulo.
- COELHO DE SOUZA, Marcela – 2002, *O Traço e o Círculo – O Conceito de Parentesco entre os Jê e seus Antropólogos*, tese de doutorado, Museu Nacional, Rio de Janeiro.

- COLLIER J. F. e ROSALDO M. Z. – 1981, “Politics and gender in simple societies’ *in* ORTNER S. e WHITEHEAD H. (orgs.) – *Sexual Meanings: the cultural construction of gender and sexuality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DA MATTA, Roberto – 1976, *Um Mundo Dividido: A Estrutura Social dos Índios Apinayé*, Editora Vozes, Petrópolis.
- DAVIS, Shelton - 1973, *Antropologia do Direito*, Zahar Editores, Rio de Janeiro.
- DE FRANÇA FILHO, Genauto Carvalho – 2001, “A força crítica de uma concepção maussiana da dádiva”, *in O paradigma da dádiva e as ciências sociais no Brasil*, seminário temático, ANPOCS, XXV Encontro Anual, Caxambu.
- DESCOLA, Phillipe – 1998, “Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia”, *Mana*, vol. 4 (1), Rio de Janeiro.
- DUMONT, Louis – 1975 [1971], *Introducción a dos teorías de la antropología social*, Editorial Anagrama, México.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. – 1999 [1940], *Os Nuer*, Editora Perspectiva, São Paulo.
- FERNANDES, Florestan - 1952, *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*, São Paulo.
- FERREIRA, Mariana Kawall Leal – 1998, “O conflito entre a matemática indígena e a matemática escolar: os Xavante do Kuluene, Mato Grosso”, *in Madikauku, os dez dedos das mãos: matemática e povos indígenas no Brasil*, MEC, Brasília.
- FINNEGAN, Ruth – 1992, *Oral traditions and the verbal arts: a guide to research practices* Routledge, London/New York.
- FORTES, Meyer – 1953, "The structure of unilineal descent groups", *American anthropologist*, vol. 55, Washington.
- GAUDITANO, Rosa, CERQUEIRA, Camila Gauditano de e WAIASSÉ, Caimi – 2003, *A'uwê Uptabi Za'ri - Raízes do povo Xavante: tradição e rituais*, R. Gauditano, São Paulo.
- GIACCARIA, B. e HEIDE, A. –1972, *Xavante: povo autêntico*, Editorial Dom Bosco, São Paulo.
- GIACCARIA, Bartolomeo – 2000, *Xavante – Ano 2000: reflexões pedagógicas e antropológicas*, UCDB, Campo Grande.
- GODBOUT, Jacques T. – 1998, “Introdução à dádiva”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13. n. 38.
- \_\_\_\_\_ – 2002, “Homo donator versus homo economicus”, *in* MARTINS, Paulo Henrique, *A dádiva entre os modernos*, Editora Vozes, Petrópolis.

- GODELIER, Maurice – 1981, *Antropologia*, Org.: CARVALHO, Edgar de Assis, Ática, São Paulo.
- GOLDMAN, Márcio e LIMA, Tânia S. – 1999, “Como se faz um Grande Divisor?” in GOLDMAN, Márcio, *Alguma Antropologia*, Relume Dumará, Rio de Janeiro.
- GORDON, César – *A incorporação Xikrin (Mebêngokre) do dinheiro e das mercadorias*, tese de doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS – MN/UFRJ.
- GRAHAM, Laura – 1985/86, “Uma aldeia por um “projeto””, in *Povos Indígenas do Brasil - 85/86*, CEDI.
- \_\_\_\_\_ – 1990, *The Always Living: Discourse and the male lifecycle of the Xavante indians of Central Brazil*, UMI, Ann Harbor.
- GREGORY, C. A. – 1982, *Gifts and Commodities*, Studies in Political Economy, Academic Press, London.
- \_\_\_\_\_ – 1992, “Exchange and Reciprocity”, in INGOLD, Tim – *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Routledge, London and New York.
- HÉRITIER, Françoise – 1981, *L'exercice de la parenté*, Hautes Études-Gallimard, Paris.
- \_\_\_\_\_ – 2000, “Articulations et Substances”, *L'Homme* 154-155, Paris.
- HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terence – 1997 [1983], *A Invenção das Tradições*, Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- HUIZINGA, Johan – 1980 [1938], *Homo ludens*, Perspectiva, São Paulo.
- INGOLD, Tim – 1986, *The Appropriation of Nature*, Manchester University Press, Manchester.
- INSTITUTO DAS TRADIÇÕES INDÍGENAS – 2004, *Diversidade – Os Xavante*, São Paulo, IDETI [citado em 10 de fevereiro de 2005 1:51] Disponível em URL: <http://www.ideti.org.br/diversid/xavante.html>
- LANNA, Marcos – 1995, *A Dívida Divina: Troca e Patronagem no Nordeste Brasileiro*, Ed. UNICAMP, Campinas.
- \_\_\_\_\_ – 1996, “Reciprocidade e Hierarquia” in *Revista de Antropologia*, 39, n. 1, 111–144, USP, São Paulo.
- \_\_\_\_\_ – 2001, “Trocas agonísticas, bens inalienáveis e “casas” no *Ensaio sobre a dádiva*”, XXV Encontro Anual, ANPOCS, Caxambu.
- LEA, Vanessa – 1992, “Mëbengokre (Kayapó) onomastics: a facet of houses as total social facts in Central Brasil”, *Man*, 27, London.

- \_\_\_\_\_ – 1995, “The houses of the Mëbengokre (Kayapó) of Central Brazil - a new door to their social organization”, in CARSTEN, Janet e HUGH-JONES, Stephen, Cambridge University Press, Cambridge.
- \_\_\_\_\_ – 2002, “Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mëbengokre do Brasil Central”, IFICH, UNICAMP, Campinas.
- LEACH, E. R. – 1961, *Pul Eliya: A Village In Ceylon*, Cambridge University Press, Cambridge.
- LEEUWENBERG, Frans e SALIMON Mário – 1999, *Para Sempre A’uwê – Os Xavante na balança das civilizações*, Brasília.
- LEFORT, Claude – 1979 [1951], *As formas da história*, Editora Brasiliense, São Paulo.
- LÉVI-STRAUSS, Claude – 1944, “Reciprocity and Hierarchy”, *American Anthropologist*, New Series, 46, n. 2, part 1, 266-268, American Anthropological Association.
- \_\_\_\_\_ – 1973 [1955], *Tristes Tropiques*, PLON, Paris.
- \_\_\_\_\_ – 1970 [1962], *O pensamento selvagem*, Companhia Ed. Nacional, São Paulo.
- \_\_\_\_\_ – 1974 [1950], "Introdução à obra de Marcel Mauss" in *Sociologia e Antropologia*, EPU/EDUSP, São Paulo.
- \_\_\_\_\_ – 1975 [1958], *Antropologia Estrutural*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- \_\_\_\_\_ – 1976 [1967], *As Estruturas Elementares do Parentesco*, EDUSP, São Paulo.
- \_\_\_\_\_ – 1986, *Minhas Palavras*, Brasiliense, Rio de Janeiro.
- \_\_\_\_\_ – 1989 [1952], “Raça e História” in *Antropologia Estrutural Dois*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- \_\_\_\_\_ – 1989 [1973], *Antropologia Estrutural Dois*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- \_\_\_\_\_ – 1993, *História de Lince*, Companhia das Letras, São Paulo.
- \_\_\_\_\_ – 1999 [1983], *História e Etnologia*, IFCH/UNICAMP, Campinas.
- \_\_\_\_\_ – 2004 [1964], *O Cru e o Cozido – Mitológicas I*, Cosac & Naify, São Paulo.
- LOPES DA SILVA, Aracy – 1986, *Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*, FFLCH/USP, São Paulo.

- \_\_\_\_\_ – 1983, “Xavante : casa - aldeia - chão - terra – vida”, in NOVAES, Sylvia Caiuby (org.) – *Habitações indígenas*, Nobel ; Edusp, São Paulo.
- MALINOWSKI, Bronislaw – 1996, *Malinowski*, coleção Grandes Cientistas Sociais (org. Eunice Durham). São Paulo, Ática.
- MARTINS, Paulo Henrique – 2001, “A Sociologia de Marcel Mauss e sua atualidade teórica”, trabalho apresentado em Seminário Temático 13 – *O Paradigma da Dádiva e as Ciências Sociais no Brasil – XXV Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu.
- \_\_\_\_\_ – 2002, *A Dádiva entre os Modernos*, Vozes, Petrópolis.
- MAYBURY-LEWIS, David – 1971, *Akue-Xavante Society*, Oxford University Press, Oxford.
- \_\_\_\_\_ – 1979, *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*, Harvard University Press, Cambridge.
- \_\_\_\_\_ – 1984, *A Sociedade Xavante*, Francisco Alves Editora, Rio de Janeiro. indicar apenas esta edição , se é esta que você cita
- \_\_\_\_\_ – 1990, *O selvagem e o inocente*, Ed. da Unicamp, Campinas.
- MAUSS, Marcel – 1966 [1938], “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa” in *Sociologia e Antropologia*, PUF, Paris.
- \_\_\_\_\_ – 1974 [1923/24], "Ensaio sobre a dádiva" in *Sociologia e Antropologia*, EPU/EDUSP, São Paulo.
- \_\_\_\_\_ – 1979 [1929], “A alma, o nome e a pessoa” in CARDOSO DE OLIVEIRA, R – *Mauss*, Ática, São Paulo
- \_\_\_\_\_ – 1988, *Ensaio sobre a dádiva*, coleção Perspectivas do Homem, Edições 70, Lisboa.
- \_\_\_\_\_ – 2003 [1950], *Sociologia e Antropologia*, Cosac & Naify, São Paulo.
- McLEOD, Ruth; MITCHELL, Valerie – 1980, *Aspectos da língua Xavante*, SIL, Brasília.
- MEDEIROS, Sérgio Luiz Rodrigues – 1991, *O dono dos sonhos*, Razão Social, São Paulo.
- MELATTI, Julio Cezar – 1976, “Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo Krahó”, in SHADEN, Egon – *Leituras de Etnologia Brasileira*, Editora Nacional, São Paulo.

- MENDONÇA COELHO, Maria Helena de – 2000, *O Poder no Mito (As Relações de Poder na Sociedade Xavante, Analisadas através dos Mitos)*, tese de doutorado, Psicologia Social, PUC, São Paulo.
- MENEZES, Claudia de – 1984, *Missionários e Índios em Mato Grosso (os Xavante da Reserva São Marcos)*, dissertação de mestrado, FFLCH/USP, São Paulo.
- MERLEAU-PONTY, Maurice - 2000 (1956/57), *A Natureza*, Martins Fontes, São Paulo.
- MÜLLER, Regina A. P. – 1976, *A pintura do corpo e os ornamentos Xavante: arte visual e comunicação social*, dissertação de mestrado, UNICAMP, São Paulo.
- MUNN, Nancy – 1986, *The Fame of Gawa: a symbolic study of value transformation in a Massim (Papua New Guinea) society*, Duke University Press, Durham/London.
- MURDOCK, George P. – 1949, *Social Structure*, Macmillan, Nova York.
- NAVARRO, Eduardo de Almeida – 1999, *Método Moderno de Tupi antigo – A língua do Brasil dos primeiros séculos*, Editora Vozes, Petrópolis.
- NÚCLEO DE CULTURA INDÍGENA – 1998, *Wamreme Za'ra-Nossa palavra: mito e história do povo Xavante*, Senac, São Paulo.
- OVERING, Joanna – 2002 [1984], “Estruturas elementares de reciprocidade – Uma nota comparativa sobre o pensamento sócio-político nas Guianas, Brasil Central e Noroeste Amazônico”, *Cadernos de Campo – Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP*, n. 10, São Paulo.
- PERRONE-MOISÉS, B – 2005, “Objets, sujets du mythe, sujets” in *Brésil indien – les arts des Amérindiens du Brésil*, Reunion des Musées Nationaux, Paris.
- SÁ, Cristina – 1982, *Aldeia de São Marcos: transformações na habitação de uma comunidade Xavante*, USP, São Paulo.
- \_\_\_\_\_ – 1983, “Observações sobre a habitação em três grupos indígenas brasileiros”, in NOVAES, Sylvia Caiuby (org.) – *Habitacões indígenas*, Nobel; Edusp, São Paulo.
- SAHLINS, Marshall – 1976 [1972], *Stone Age Economics*, Aldine, Chicago.
- SIGAUD, Lygia – 1999, “As Vicissitudes do “Ensaio sobre o dom””, *Mana*, vol. 5 (2), Rio de Janeiro.
- STEWART, Julian H. – 1948 [1945], *Handbook of South American Indians*, Smithsonian Institution, Washington DC.



- STOLTZE LIMA, Tânia. – 1996, “O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi”, *Mana*, vol. 2 (2):.....21– 47, Rio de Janeiro.
- STRATHERN, Marilyn – 1988, *The Gender of The Gift: problems with women and problems with society in Melanesia*, University of California Press, Berkeley.
- TAYLOR, Anne Christine – 2000, “Le sexe de la proie – Représentations jíbaro du lien de parenté”, *L’Homme*, 154/155, Paris.
- TEIXEIRA-PINTO, Márnio – 1997, *IEIPARI - Sacrifício e Vida Social Entre Os Índios Arara*, Hucitec/ANPOCS/UFPR, São Paulo.
- TORAL, André A. – 1985/86, “Xavantaço ou Funailaço? Tentativas de cooptação por parte de uma FUNAI polarizada”, in *Povos Indígenas do Brasil - 85/86*, CEDI.
- VANSINA, Jan – 1985, *Oral Tradition as History*, The University of Winsconsin Press.
- VIANNA, Fernando – 2001, *A bola, os “brancos” e as toras: futebol para índios xavantes*, dissertação de mestrado. São Paulo: PPGAS/USP.
- VIDAL, Lux – 1977, *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira*, Hucitec, São Paulo.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo – 1992, *Araweté, o povo do Ipixuna*, CEDI, São Paulo.
- \_\_\_\_\_ – 1993, “Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidiano Amazônico” in CARNEIRO DA CUNHA, M e VIVEIROS DE CASTRO, E (orgs.) – *Amazônia: Etnologia e História Indígena*, NHII/USP, São Paulo.
- \_\_\_\_\_ – 1996, “Os pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio”, *Mana*, vol. 2 (2):115–144, Rio de Janeiro.
- \_\_\_\_\_ – 2002, *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de Antropologia*, Cosac & Naify, São Paulo.