

Do que é Feita uma Sociedade Regional? Lugares, Donos e Nomes no Alto Xingu

Antonio Guerreiro¹

Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, Brasil
E-mail: agjunior@unicamp.br

Resumo

O objetivo deste artigo é discutir os sentidos da categoria *otomo* (“*donos*”) na definição e nomeação de coletivos no complexo multiétnico e multilíngue do Alto Xingu. A partir de pesquisa com os Kalapalo, são apresentadas as formas como aldeias e povos são nomeados por meio da atribuição de *donos* a lugares, procurando refletir sobre os efeitos desses nomes na produção de coletivos em escalas diversas.

Palavras-chave: Etnônimos. Maestria. Sistemas Regionais. Alto Xingu.

Abstract

The aim of this article is to discuss the meanings of the concept otomo (“owners”) in the delimitation and naming of collectives in the multiethnic and multilingual complex of the Upper Xingu. From my research among the Kalapalo, I discuss how villages and peoples are named by means of the attribution of owners to places, in order to reflect on the effects of such names in the production of collectives in different scales.

Keywords: Ethnonyms. Mastery. Regional Systems. Upper Xingu.

I Introdução

A relação entre etnonímia e produção de coletivos na rede multiétnica do Alto Xingu, a princípio, não parece tão próxima daquelas situações nas quais nomes e grupos parecem capazes de se multiplicar vertiginosamente, como as das nebulosas pano (Erikson, 1993), dos subgrupos na mito-história katukina (Deturche, 2009), ou dos coletivos arawá (Aparicio, 2013). Ao menos parcialmente, isso talvez se deva ao fato da maior parte das etnografias sobre os povos da região ter sido feita em uma situação demográfica e política na qual valia a equação “uma aldeia, um povo”. Contudo, uma análise mais atenta revela uma situação mais heterogênea e dinâmica do que os etnônimos consagrados na literatura etnológica e nos registros estatais permitem perceber.

Com a retomada do crescimento populacional após as epidemias de gripe e sarampo, principalmente a partir da década de 1970, mais aldeias começaram a ser criadas. Com isso, nomes de coletivos têm se multiplicado, e nomes de grupos tidos como desaparecidos voltam a ser ouvidos. Os Kalapalo, com quem tenho trabalhado, podem deixar o interlocutor confuso quando dizem que uma de “suas” aldeias seria, “na verdade mesmo”, Jagamü, enquanto outra seria Uagihütü, outra Lahatua. O que pode estar em jogo no uso alternativo desses nomes? De fato, essa situação levanta a questão de saber quais são as “unidades” que compõem o complexo regional xinguano, quais são suas escalas, e quais os sentidos e efeitos da etnonímia em sua própria constituição. Os nomes de coletivos parecem apontar para a insuficiência do termo “unidade”, pois sua potencial proliferação revela que tais unidades, caso existam, são sempre múltiplas e podem apresentar visões alternativas de si mesmas.

Sáez neste volume chama a atenção para como os nomes produzidos por esse ímpeto de classificação peculiar que, ao invés de reduzir, multiplica, “[...] são imunes a descrições extensivas ou topológicas [...]”, pois não há como dizer com precisão quem são as pessoas ou os coletivos designados por este ou aquele nome. Quando isso porventura é possível, não o é por muito tempo: ou é algo que já se perdeu, e pertence ao tempo aos mitos ou à história, ou é algo ainda por vir, após a morte. Além disso, os nomes parecem ser sempre algo como “descrições paralelas” de grupos: algo que um grupo também é ou poderia ser, mas que permanece oculto por sua extensão atual. Erikson identifica algo semelhante nas “nebulosas pano”, em que cada grupo parece mais propício a sublinhar suas diferenças internas do que suas eventuais semelhanças externas com outros grupos (Erikson, 1993, p. 49). Ainda segundo Sáez neste volume, essas “versões paralelas” do grupo oferecidas por nomes alternativos seriam ao mesmo tempo mais reais que os etnônimos englobantes, pois debaixo dos nomes haveria sempre a possibilidade de alguém dizer que “na verdade mesmo nós somos [...]”. Isso estaria ligado a uma qualidade intensiva de tais nomes: por serem intensivos, são também infinitos; ao mesmo tempo em que não são limitantes (não definem extensões), são ilimitados.

Não seria possível discutir a situação xinguana de forma exaustiva, pois há processos muito particulares envolvendo os vários povos da região. Pretendo apenas discutir, a partir de minha pesquisa junto aos Kalapalo, como uma categoria importante, *otomo* (forma coletiva do termo para “dono”, *oto*), atua na produção de coletivos e seus nomes ao ser combinada a topônimos. Trata-se de um pequeno ensaio sobre como a maestria ou o domínio (relação recorrente nas ontologias ameríndias – ver Fausto (2008) – pode estar ligada à produção da rede alto-xinguana.

2 O Alto Xingu e o Subsistema Karib

Situado na região das cabeceiras do Xingu, no nordeste do Mato Grosso, o Alto Xingu é um complexo multiétnico e multilíngue formado por dez povos falantes de três dos maiores agrupamentos linguísticos das terras baixas da América do Sul (arawak, karib e tupi), e uma

língua considerada isolada (o Trumái). Da família arawak, vivem na região os Mehináku, Wauja e Yawalapíti; da família karib, os Kalapalo, Kuikuro, Matipu e Nahukwá; e do tronco tupi, os Kamayurá e Aweti. Os Trumái, de língua isolada, ocupam uma posição marginal (ora mais, ora menos) no sistema, e os Kalapalo não os consideram verdadeiros alto-xinguanos (em grande parte por não participarem do Quarup², o grande rito em homenagem a chefes mortos).

A despeito de variações nada desprezíveis³, esses grupos apresentam uma notável homogeneidade sociocosmológica, se consideram um mesmo tipo de “gente”, evitam a endogamia, e estão intensamente articulados por casamentos, trocas de especialidades produtivas e rituais. Nenhum grupo produz pessoas de forma plena fora da rede multiétnica, o que favoreceu a caracterização do Alto Xingu como uma “sociedade regional” ou, tendo como referência a partilha de seu *ethos* pacifista, uma “comunidade moral” (Basso, 1973). Apesar dos próprios xinguanos definirem os integrantes de seu complexo regional em oposição a outros povos indígenas (tidos como mais beligerantes e agressivos), isso não significa que o Alto Xingu seja um sistema fechado. Esta foi uma imagem bastante reproduzida pela literatura, mas, como argumenta Menezes Bastos, ela seria na verdade o resultado do congelamento da beligerância interna e dos processos de xinguanização de outros grupos forçado pelo regime de paz imposto com a criação do Parque Indígena do Xingu (Menezes Bastos, 1995). Como também já havia notado Menget (1978), não só a beligerância parece ter ocupado um lugar central entre os alto-xinguanos (incluindo aí a violência desencadeada com as acusações de feitiçaria), como as fronteiras do sistema regional seriam móveis, permitindo tanto a incorporação de grupos antes marginais (como os Kísêdjê ou os Ikpeng) quanto a marginalização quase completa de grupos outrora próximos (como os Bakairi e Trumai)⁴.

Os Kalapalo, junto com os Kuikuro, Matipu e Nahukwá, formam o que pode ser considerado um “subsistema karib”, devido à intensidade de suas relações matrimoniais e rituais, e, o que interessa aqui, o modo como suas identidades e diferenças têm sido produzidas ao longo de uma história compartilhada. O ponto de referência neste artigo são

os Kalapalo, mas eu gostaria de ensaiar uma visão de conjunto sobre a constituição e as dinâmicas desse subsistema.

Quando Karl Von den Steinen visitou o Alto Xingu em 1884 e 1887, ele identificou nove grupos falantes de karib, que considerou pertencerem à “tribo dos Nafuquá” (Von Den Steinen, 1940). Esse nome é de origem incerta, e os xinguanos aventam duas possibilidades para ele. Os falantes de arawak se referem a todos os karib como “Yanapukuá”, e como os primeiros bandeirantes a adentrar na região o faziam a partir de áreas ocupadas pelos Mehináku e Wauja, pode ser que este nome tenha se espalhado por meio deles (Mehinaku, 2010). Outra possibilidade é que o nome venha de “Angahuku *kua*”, que quer dizer “no Buritizal⁵”, região onde viveram todos os karib que se “xinguanizaram”⁶. Cruzando história oral e arqueologia, é possível supor que isso talvez tenha se dado em meados do século XVII (Heckenberger, 2005). De todo modo, “Nafuquá” é um nome dado por estrangeiros (um “heterônimo”, portanto; cf. Sáez, neste volume), e que designava, tanto para os arawak quanto para os brancos, uma suposta unidade social e linguística distribuída por um amplo território. Na época de Von den Steinen, os “Nafuquá” formavam um bloco linguisticamente homogêneo ao sul e a leste do rio Culuene, geograficamente distinto da rede arawak-tupi a oeste e a norte da região. Porém, essa aparente unidade é recusada pelos karib xinguanos por razões diversas.

Uma delas é a língua. Von den Steinen classificou corretamente as línguas alto-xinguanas, mas não notou as diferenças internas ao conjunto por ele chamado de “Nafuquá” (apesar de ter reconhecido sua possível existência). A língua karib do Alto Xingu atualmente se divide em duas variedades: uma Kuikuro-Matipu antiga (ou Uagihütü), e outra Kalapalo-Nahukwá-Matipu contemporâneo. Trata-se de duas variedades dialetais de uma mesma língua, caracterizadas por algumas diferenças morfo-fonológicas, lexicais e, principalmente, prosódicas. Apesar da mútua inteligibilidade, tais variedades são sinais diacríticos muito valorizados de identidade individual e coletiva, o que dá a cada uma o estatuto sociopolítico de língua (Franchetto, 2011; Santos, 2007).

Outra está relacionada a complexas noções do que, na falta de termo melhor por ora, pode-se chamar de “identidade coletiva”. Cada

grupo local (*ete*, aldeia), possua ele mais de 20 casas ou apenas uma, tem um nome próprio. Estes nomes são geralmente formados por um topônimo seguido do termo *otomo*, forma coletiva de “dono” (*oto*), que os Kalapalo costumam traduzir como “pessoal” ou “gente” (discutirei isso em mais detalhes adiante). Assim, os moradores do local chamado Aiha (principal aldeia kalapalo atual) são *Aiha otomo*, “os donos de Aiha”, “o pessoal de Aiha” ou “a gente de Aiha”; os antigos moradores de Tehupe eram *Tehupe otomo*, “os donos de Tehupe”, “o pessoal de Tehupe” ou “a gente de Tehupe”. *Otomo* parece ser o equivalente em karib xinguanos de termos como *mahsã* entre os Tukano, ou *yana* entre os Tiriyo, conceitos também traduzidos como “gente” e que especificam coletividades Andrello neste volume e Grupioni (2005).

Nomes como esses não designam apenas grupos, mas também dizem algo sobre as pessoas. As pessoas “são” Kalapalo, Matipu, Akuku etc.; mas, como já foi amplamente notado, elas também podem ser (e quase sempre são) “um pouquinho Kuikuro”, “um pouquinho Jagamü”, “misturado com Mehináku”. Como argumenta Mutua Mehinaku (2010), a *mistura* seria a condição básica de todas as pessoas e grupos xinguanos, uma espécie de fundo a partir do qual se realizam alguns processos de purificação. Pode-se dizer que os etnônimos ocupam um lugar importante em tais processos, pois cada *otomo* recorta a rede dos falantes de karib e cria, para pessoas de origens diversas, uma noção de “grupo” associada ao lugar ocupado por elas, um “nós” coletivo. Porém, tais nomes têm duração variada e capacidades diversas de produzir identificação. Alguns são efêmeros, surgindo e desaparecendo com as aldeias; outros, ao contrário, perduram no tempo, e as pessoas podem se vincular a um *otomo* há muito deslocado do local que deu origem a seu nome.

Desse ponto de vista, é possível sugerir que os nomes não designam unidades pré-existentes, reificadas como “sociedades”, mas apontam para processos de diferenciação em uma rede. Eles não descrevem uma morfologia (um *estado*), mas indicam pontos de parada, congelamentos passageiros, dos movimentos pelos quais formas sociais são geradas (apontando, portanto, para *fluxos*). A estrutura aqui parece impensável sem um dinamismo interno, que parece jogar com os movimentos alternantes entre mistura e diferenciação.

3 Mistura e Diferenciação

Os Kalapalo chamam a si mesmos e aos demais alto-xinguanos de *kuge*. Este termo é geralmente traduzido como “gente”, e segundo Franchetto poderia ser uma forma inclusiva do pronome “Eu”, como um “Nós-Eu” ou um Eu ampliado: “O significado veiculado, qualquer que seja a etimologia correta, é a referência reflexiva de um grupo local que se vê tanto enquanto pluralidade de um ‘eu’, como sendo sujeito coletivo, âmago da humanidade” (Franchetto, 1986, p. 59).

Quando querem incluir outros grupos (sejam outras aldeias kalapalo, ou outros xinguanos), podem se referir a eles como *kukuge*, “nossa gente”, ou *kukugeko*, “toda a nossa gente”. Esta condição é definida em oposição à de *ngikogo*, que designa povos marginais em relação à *polity* xinguana, chamados genericamente pelos Kalapalo de “índios”. Mesmo grupos que historicamente têm mantido relações parcialmente amistosas com alguns grupos do Alto, como os Kîsêdjê e os Yudjá, são considerados *ngikogo/índios*. Essa classificação persiste mesmo após o fim da beligerância produzido com a criação do Parque Indígena do Xingu, principalmente pela não participação plena destes grupos no sistema de ritos de chefia, e a manutenção de regimes alimentares distintos. Estes só parecem ser classificados como *kuge/gente* em contraposição aos brancos, *kaqaiha*, que por sua natureza imprevisível, violenta, mesquinha e suas capacidades tecnológicas, são aproximados aos “espíritos” (*itseke*).

No interior do universo de *kukugeko*, toda a gente xinguana, as diferenças são pensadas segundo um gradiente de distância. Para os Kalapalo, os Nahukwá são os mais próximos, pois falam uma mesma variedade dialetal, consideram partilhar uma história conjunta e realizam frequentes intercassamentos. Já os Aweti representam o grau máximo dessa alteridade interna: falantes de uma língua que desagrada bastante os Kalapalo (uma língua “muito dura”) seriam descendentes dos temíveis Enumania e teriam feiticeiros muito perigosos. Os Kalapalo não se recordam de cassamentos com os Aweti (que chamam de *Aütü*, palavra que traduzem como “imitador”), nunca se aliam a eles em rituais e tampouco fazem questão de convidá-los para

suas festas (argumentando que aqueles tupi não teriam lutadores bons o suficiente para poder participar).

Já no interior do subsistema karib, os Kalapalo veem os Kuikuro como os mais diferentes, com os Nahukwá e Matipu ocupando posições intermediárias (os primeiros mais perto de si, e os Matipu mais perto dos Kuikuro). Contudo, essas diferenças não são estáticas, pois cada um desses “povos” conta com sua própria heterogeneidade, evidenciada pelo uso de etnônimos alternativos. Os Matipu, por exemplo, até hoje são chamados de *Uagihütü otomo*, e segundo Franchetto também costumavam ser chamados de *Oti otomo*, em referência a uma aldeia que partilharam com os ancestrais dos Kuikuro (Franchetto, 1986, p. 64). Os Kalapalo às vezes ainda são chamados pelos Kuikuro de *Akuku otomo*, em referência a um antigo grupo que se juntou a seus ancestrais quando estes passaram a ocupar densamente a área entre o oeste do rio Culuene e a margem leste do Buritizal – e, segundo Franchetto (1986, p. 66), esta era a designação padrão usada pelos Kuikuro entre os anos 1970-1980).

Quando são convidados a conversar sobre o passado, os Kalapalo falam de um tempo em que havia “muitos povos kalapalo”, que eles consideram *Kalapalo otohongo*. A palavra *otohongo* significa, literalmente, “outro igual”. Ela contrasta com *telo*, “diferente”, usada para se referir a outros povos. Um Ego também pode usar *otohongo* para falar de seus primos paralelos, que são seus “irmãos *otohongo*”, “outros iguais a seus irmãos”. Essa diversidade de outros iguais não forma, porém, nem uma coleção de coletivos idênticos, nem uma totalidade englobante. Ao contrário, ela marca diferenças infinitesimais que existem no interior de um universo onde todos se reconhecem como parentes e, logo, como um tipo específico de gente. A existência de grupos que são *otohongo*, “outros iguais”, evidencia a dificuldade para se definir unidades discretas no sistema xinguano, que podem aparecer como unidades relacionais em um sistema de pequenas – e talvez intermináveis – diferenciações.

A palavra “Kalapalo” aparece pela primeira vez no trabalho do alemão Hermann Meyer, que mediu moradores de uma aldeia com esse nome quando fez uma pesquisa antropométrica na região no final do

século XIX (Meyer, 1900). Há uma lacuna de informações escritas entre a virada do século XIX e 1920, até que naquele ano o Capitão Ramiro Noronha foi encarregado pela Comissão Rondon de explorar as cabeceiras do rio Culuene. No relatório do Capitão, encontra-se “Kalapalo” sendo usado como etnônimo de um grupo que vivia em mais de uma aldeia, mas Noronha não nos diz quantas (Noronha, 1952). Naquele momento também se vê o uso do etnônimo Nahukwá, designando um grupo distinto dos Kalapalo, e também é mencionado pela primeira vez o nome dos Angaguhütü, um coletivo que ora é considerado como um “povo”, ora como um “subgrupo kalapalo”. Até pouco tempo este grupo era considerado desaparecido, mas nos últimos anos muitos Kalapalo têm reivindicado uma identidade “Angaguhütü”. Uma Terra Indígena em seu antigo local de ocupação, ao sul do Parque, já foi homologada, mas o processo de demarcação encontra-se estagnado (como, aliás, todos os processos demarcatórios no Brasil).

“Kalapalo” é uma palavra arawak que significa “do outro lado”, ou “na outra margem”. Este era, como havia notado Hermann Meyer, o nome de um *lugar*. Com efeito, grande parte dos nomes de “povos” do passado que aparece em narrativas são também (e antes de tudo) *nomes de lugares*: Amagü, Akuku, Oti, Uagihütü, Jagamü, Hagagikugu.

A aldeia de nome Kalapalo era o resultado de uma mistura de vários coletivos karib. Os karib xinguanos localizam seus ancestrais mais antigos ao redor do Tahununu, um grande lago a leste do rio Culuene. Ali era o lugar dos chefes guerreiros e, como atestam as narrativas, a fronteira entre humanos e não humanos ainda não era muito bem definida. Segundo pesquisas arqueológicas, o padrão das aldeias do local nos séculos XVI e XVII era similar ao encontrado no maciço guianense. Havia apenas pequenas aldeias, formadas por única casa comunal, ao invés das grandes aldeias circulares presentes a oeste do Culuene desde o século IX, de provável origem arawak⁷ (Heckenberger, 2005).

Os ancestrais dos Kalapalo viviam na aldeia Agahahütü (“Lugar de Peixes *Agaha*”), de onde se mudaram para Amagü, a sudoeste, nas cabeceiras do rio Buritizal. O processo de definitiva xinguanização dos proto-Kalapalo foi marcado por uma mudança desse local para uma área pouco mais a leste, entre o Buritizal e o Culuene. Foi ali que

construíram suas primeiras grandes aldeias e conglomerados, já que passaram a evitar, de modo regular, o consumo de carne de caça, e é onde apareceram grandes chefes cujos nomes ainda são lembrados em discursos rituais. Foi, possivelmente, o marco de sua integração a um sistema regional já existente entre os arawak. Sua principal aldeia se chamava Kuapügü (nome para o qual nunca encontrei uma glosa). O nome “Kalapalo” ainda não havia surgido e, tampouco, o coletivo que ele designa.

Kuapügü foi aberta por um homem acusado de feitiçaria, que conseguiu agregar muitas pessoas ao seu redor, tendo atraído inclusive o chefe da antiga aldeia de onde havia sido expulso. Como me disse um narrador, “aquele que havia sido acusado se tornou o esteio das pessoas” (voltarei ao conceito de *esteio* adiante). Um dos sobrinhos deste homem foi até Akuku buscar um chefe cantor, que convenceram a se mudar para o novo local. Os moradores de Kuapügü construíram uma casa e abriram uma roça para seu novo chefe, que trouxe uma filha reclusa para oferecer em casamento, o que intensificou uma série de alianças entre Kuapügü e Akuku. O coletivo produzido a partir dessa aliança é uma espécie de “ponto zero” da emergência de uma identidade coletiva à qual os Kalapalo atuais se associam.

Conta-se que a aldeia cresceu muito, e não havia mais espaço para casas. Como os moradores não queriam se dividir, um homem de origem Kankgagü (um grupo karib tido como guerreiro, situado mais ao sul), mas que havia crescido ali, ele abriu uma aldeia na outra margem do córrego em que os moradores do local pescavam e tomavam banho. O lugar era chamado *Asã logogu*, “A Praça do Veado”, em referência a um Hiper-Veado que habita o local. Os Mehináku, falantes de arawak com quem os Kalapalo mantinham relações próximas, passaram a se referir a essa nova aldeia como *kalapalo*, que, como já mencionei, em sua língua significa “do outro lado” ou “na outra margem”.

Vê-se assim que “Kalapalo” não representa uma unidade sociopolítica dada *a priori*, mas parece ser antes de tudo um *nome*. Esse nome designa um lugar, e recobre uma considerável heterogeneidade (Amagü, Akuku, Kankgagü etc.). Porém, apesar de tal diversidade poder ser eclipsada por um nome, ela não é eliminada. Franchetto

observa que, nas décadas de 1970 e 1980, os Kuikuro só chamavam os Kalapalo de “Akuku”, mas nem todos hoje aceitam essa designação sem ressalvas. Ela parece ser aceita de modo mais amplo pelos Kalapalo da aldeia Tanguro, enquanto os Kalapalo da aldeia Aiha consideram que seus verdadeiros ancestrais seriam “Amagü”.

A partir de pequenas diferenças linguísticas, Menezes Bastos notou que os Kamayurá associavam os moradores de sua aldeia a descendentes de outros grupos, como os *apuaq*, *arupatsi* e *karayaya* (Menezes Bastos, 2013: 434). “Kamayurá” seria um nome dado pelos falantes de arawak a todos os tupi que adentraram na bacia dos formadores do Xingu, e significaria “mortos no jirau” (Menezes Bastos, 2013, p. 428)⁸. Segundo Menezes Bastos, haveria uma “fricatividade” interna à aldeia Kamayurá, que este nome recobriria apenas parcialmente, sem jamais anulá-la. Algo semelhante se passa com os Aweti, que “na verdade” seriam descendentes dos Enumania, outro grupo tupi; os “Aweti de verdade”, como dizem, teriam acabado há muito tempo (Coelho de Souza, 2001). A descendência dos ferozes Enumania é uma das coisas que justifica, para os Kalapalo, suas ressalvas quanto a este grupo. É digno de nota que, tanto no que diz respeito aos Kalapalo quanto aos Kamayurá, grupos arawak apareçam de certa forma como seus nominadores.

Situações semelhantes podem ser identificadas entre os outros karib. Segundo o chefe da atual aldeia Nahukwá (Magijape), seus antepassados teriam vivido junto com os ancestrais dos Kalapalo na aldeia Agahahütü, ao redor do lago Tahununu, mas teriam se separado quando migraram para oeste, fundando uma aldeia chamada Timpa. Alguns moradores desta última teriam se mudado para as cabeceiras do Culuene, onde se juntaram aos Akuku, de onde parte da população se mudou então para Kuapügü e, como alguns dizem, “viraram Kalapalo”. Os Kuikuro descrevem processos semelhantes. Já nos arredores do grande lago seus ancestrais viviam em outras aldeias, diferente dos ancestrais dos Kalapalo e Nahukwá. Quando viviam no rio Buritizal, na aldeia Oti, o grupo se dividiu: os que ficaram se tornaram Uagihütü (ou Matipu); os que se mudaram para o local Kuhikugu (“Lugar de Peixes *Kuhi*”), se tornaram os Kuikuro (Franchetto, 1998).

As narrativas desses grupos têm em comum a identificação de um “ponto zero” para sua identidade coletiva, que é sempre o resultado de uma *diferenciação*. Para os Kalapalo, esse ponto-zero é Kuapügü; para os Kuikuro e Matipu, é Oti; para os Nahukwá, é Timpa. Em suma, etnônimos parecem apontar não para “grupos”, mas sim para processos de mistura ou diferenciação que não são nem unilaterais, nem irreversíveis, mas alternantes. Não se lida com unidades discretas, extensivas, mas com movimentos complementares que fazem com que diferenciações gerem novas identificações, e com que unidades mais abrangentes se fragmentem novamente segundo outras linhas de diferença, que haviam sido eclipsadas.

4 Lugares e Pessoas

Como já observei, os nomes desses grupos são todos nomes de *lugares*. Há formas diversas pelas quais lugares podem ser nomeados. Uma delas, talvez a mais comum, consiste no acréscimo do locativo – *hütü* ao nome de uma espécie animal ou vegetal, como em Agahahütü, “Lugar de Peixes *Agaha*”; Kunugijahütü, “Lugar de Bambu *Kunugija*”; Ahuahütü, “Lugar de Suçaranas”; Uagihütü, “Lugar de Jatobás”. Também é comum o acréscimo do locativo –(e)*kugu*, como em Hagogikugu, “Lugar de Seriemas”, ou Kuhikugu, “Lugar de Peixes *Kuhi*”.

Outros lugares são nomeados em função de eventos míticos que se passaram ali e deixaram marcas na paisagem. O local conhecido hoje como “Barranco Queimado” (onde há uma pequena aldeia) é onde Sol (ou Enganador) e Lua (Hiper-Raposa) enfrentaram o Hiper Fogo Aquático, e seu nome em karib é Taügi Hotepügü, “Onde o Enganador foi Queimado”. Lugares próximos de áreas fluviais podem receber o nome de um espírito dono daquela área do rio. Assim, a beira do rio onde se situa a Coordenação Técnica Local (CTL) Kuluene é Ajuaga Hotagü, “A Boca de Ajuaga”, uma onça gigante subaquática com dois rabos e asas de morcego que vive naquela curva do rio Culuene.

Outra forma de nomear lugares é através de algo que ocorreu ali com alguém. Assim, um lugar é chamado Jali Itsaketoho, “Feito para Cortar Antas”, pois é onde alguém teria matado uma anta com um facão. “Orlando Itopagüpe”, o “Acampamento de Orlando”, leva esse

nome por ser sido onde a Expedição Roncador-Xingu armou acampamento em 1946.

Lugares também podem ter vários nomes. A aldeia que hoje é conhecida como “Paraíso” também é chamada de Inhūtisüpe (“Ex-costela de Caramujo”) e Asã Inkgugetoho (“Lugar de Passagem do Veado”). O chefe do local há alguns anos resolveu rebatizá-la de Kaluani, nome de um jovem lutador que, de tanto ter usado raízes de espíritos para ficar forte e mesmo assim ser rejeitado por seu pai, que o achava fraco, acabou se transformando em um espírito. O lugar que hoje leva seu nome teria sido o local de sua transformação. A antiga Kalapalo, como já foi mencionado, também é um desses casos, apresentando um nome em karib e outro em arawak.

Vê-se que a origem dos nomes de lugares é variável, não obedecendo a nenhuma regra ou padrão evidente. A maioria tem em comum, entretanto, evidenciar a ocupação humana do local, o conhecimento sobre a região e seus recursos, ou suas relações com o tempo mítico e o mundo sobrenatural. Os lugares e a paisagem não são mera “natureza” pronta a ser apropriada, e as qualidades que assumem saliência para os xinguanos são aquelas que os permite perceber como produtos de relações entre os humanos e os seres não humanos com os quais se articulam, que ao ter como referência peixes que fazem parte da dieta xinguanas, plantas de usos variados, ou eventos que aconteceram com pessoas específicas, fazem com que a paisagem seja sempre subjetivada.

Praticamente todo lugar tem um dono (*oto*) ou um coletivo de donos (*otomo*). Lagos, por exemplo, sempre têm um espírito-dono, que é também o chefe de uma aldeia que fica em suas profundezas. Algumas regiões de campos também costumam ter donos, como Ahasahütü, uma área controlada pelos espíritos canibais conhecidos como Ahasa (mas que não vivem em aldeias como as dos humanos). Mesmo pequenos fragmentos da paisagem podem ter espíritos-donos, como montículos e tocos de árvores derrubadas. Muitos lugares podem ter seus donos desconhecidos, mas os Kalapalo acham improvável que algum lugar não tenha nenhum tipo de dono. Assim, um lugar nunca é apenas um espaço, mas uma paisagem quase sempre personificável cujos elementos servem de orientação para as interações que os humanos podem ter com o lugar e os seres que o habitam.

Dono aqui não tem o sentido de “proprietário”. Tal como em outros contextos, o *dono* é aquele que mantém uma relação de estreita proximidade com algo ou alguém, por ser seu produtor ou protetor (Brightman, 2010; Fausto, 2008). O espírito “dono do frio”, por exemplo, é seu causador; o “dono da UBS” (Unidade Básica de Saúde) é designado dessa forma por ser o responsável pela chave da caixa de remédios.

Esta não é uma relação restrita a dois termos (um dono e aquilo que é possuído), mas é sempre uma relação a três que assume a forma de uma mediação. Os donos só “aparecem” quando alguém tenta ocupar seu espaço, se apropriar de seus objetos ou se envolver com os moradores de sua aldeia. Ele é sempre função de uma relação com um dono em potencial. A Hiper Cobra dona da taboca usada para se fazer as flautas do ritual Quarup, por exemplo, só se manifesta quando os humanos tentam se apropriar de suas plantas. O Hiper Queixada que vive no fundo de um lago só se manifesta quando os humanos tentam pescar grandes quantidades de peixes para seus rituais. A Hiper Onça, dona dos caramujos terrestres, só interage com os Kalapalo quando os homens tentam se apropriar de objetos belos e valiosos dos quais ela sente ciúmes.

Um dono só personifica um lugar ou objeto perante um terceiro, agindo como um mediador. A questão aqui poderia ser tratada de modo análogo ao problema do tio materno na teoria da aliança⁹. Como apontava Lévi-Strauss, o tio materno é *dado* na estrutura, pois a universalidade da proibição do incesto faz dele condição necessária para que alguém possa ter uma esposa e gerar um filho (Lévi-Strauss, 2008a). A filiação, portanto, é logicamente antecedida pela aliança. Aqui se está diante de uma situação semelhante, pois a relação entre um dono e aquilo que ele “possui” (quase sempre pensada como uma relação de filiação; Fausto, 2008) parece ser apenas ativada em uma relação de confronto ou troca com outro dono em potencial (Guerreiro Júnior, 2012). Como diz Strathern a respeito da troca de dádivas na Melanésia, para que eu possa dispor de algo como um “objeto”, é preciso antes de tudo que eu tenha um receptor cuja perspectiva sobre meu gesto eu possa antecipar (Strathern, 1992).

Como já mencionado, a categoria *dono* também é central na definição e nomação de coletivos humanos. Todo grupo local se define como um coletivo de *donos* (*otomo*) de um lugar nomeado. O coletivo formado pelos moradores de Aiha é *Aiha otomo*, ou “os donos de Aiha”; os que vivem em Magijape são “os donos de Magijape”; aqueles que vivem em Kuhikugu são “os donos de Kuhikugu”. Mais uma vez, esta não é uma relação de “propriedade” sobre um lugar, pois caso ele seja abandonado pessoas de outra origem podem ocupa-lo. São *donos* de um lugar os que cuidam dele, que mantêm sua praça limpa, seus caminhos livres de mato, e cultivam sua terra. Mais do que indicar propriedade, a maestria aqui é um índice da agência ou criatividade localizada de pessoas, tal como expressa na paisagem.

Segundo Basso, o conceito kalapalo de *otomo* corresponderia ao conceito antropológico de “parentela bilateral” (*kindred*), designando

[...] a category of persons who are considered related to a specific individual through ties based on two kinds of relationships: *filiation*, or the relationship of parent and child, and *siblingship*, or the relationship of persons who share a filiative bond [...]. (Basso, 1973, p. 75)

Segundo essa definição, *otomo* designaria o conjunto de parentes cognáticos de Ego. Durante minha pesquisa de campo, não consegui confirmar o sentido dado por Basso, pois meus interlocutores consideravam o uso de *otomo* para se referir, por exemplo, a irmãos, bastante inusitado. Porém, enfatizavam que o termo é aplicável a todos os cognatos de G^{+1} , classificando em uma única categoria os pais e os parentes daquela geração considerados por Ego como paralelos (FB, MZ) e cruzados (FZ, MB) – uma “deriva havaiana” recorrente nas terminologias xinguanas (Coelho de Souza, 1995; Guerreiro Júnior, 2011a). Ou seja, *otomo* só designa um conjunto de germanos para um terceiro, e não para um Ego.

Falando sobre os Kuikuro, Franchetto opõe *otomo* à categoria *telo*, “outro”. Segundo ela,

A expressão *X ótomo* é traduzida pelos índios como ‘o pessoal de X’, sendo X um topônimo, e define a relação entre uma localidade determinada e uma coletividade que se distingue de outros *ótomo*. Refere-se não somente a um

grupo/aldeia, mas também a qualquer grupo local menor que ocupe uma “fazenda” – casa de roça – temporária ou permanentemente. (Franchetto, 1986, p. 67)

Franchetto (1986) também enfatiza a modelagem da noção de *otomo*, aplicada ao grupo local, nas relações de filiação e germanidade, de modo que “[...] o ótomo/aldeia se apresenta, assim, como fosse um extenso grupo de parentes, estabelecida uma descendência comum, perante os demais ótomo/aldeia, *télo*, ‘outros’” (Franchetto, 1986, p. 110). Essa distinção, contudo, não obedeceria a um princípio segmentar, e sim a um cálculo gradativo, segundo o qual se pode ser “muito” ou “pouco” diferente.

A categoria *dono* não é exclusiva dos karib xinguanos, e também é encontrada nas outras línguas xinguanas: é o caso de *wekéhe* em mehináku, *wököti* em yawalapíti, e *-yat* em kamayurá. A nomeação de grupos a partir da associação entre um topônimo e um coletivo de donos também é recorrente, como atesta por exemplo o modo como os Yawalapíti se referem aos Kalapalo: *awáipa wikiña*, “os donos de Awáipa” (Franchetto, 1986, p. 68).

Os parentes de G^{+1} de Ego, tidos como seus *donos*, são vistos como um grupo de irmãos, e é esta a imagem veiculada por um *otomo* nos rituais regionais. No contraste entre grupos, todos os *otomo* de um lugar se consideram *hisuũdaõ*, um coletivo de irmãos (*hisuũgü*). Os integrantes de outros *otomo*, em contrapartida, são vistos como afins potenciais. No final dos rituais regionais, homens de um *otomo* sempre dançam com mulheres dos *otomo* convidados, e vice-versa, o que um rapaz kalapalo certa vez intuiu ser “um tipo de troca de mulheres”.

Já de um ponto de vista mais restrito, os *donos* de um lugar são seus chefes. Tanto a divisão quanto a fusão de grupos são apresentadas em narrativas como resultados de eventos protagonizados por chefes, fazendo com que a etno-história xingwana seja isomórfica com as biografias desses personagens e seus parentes mais próximos (também chefes, ou “nobres”). Quando os Kalapalo falam da aldeia Agahahütü, sempre esclarecem que seu *dono* (chefe) na época da migração para oeste era o grande arqueiro Agamani. Em Amagü, o chefe era Jukagi, responsável por expulsar Temetihü, que por sua vez se tornou chefe de

Kuapügü. Ali vivia Kapita, que se tornaria chefe de Kalapalo, e uma série de outras pessoas lembradas como chefes.

Esse modo de pensar a história, relacionando nomes de grupos e nomes de chefes, parece difundido em todo o Alto Xingu. Segundo os Nahukwá, quando seus ancestrais viveram juntos com os dos Kalapalo em Agahahütü, “seu” chefe seria um homem chamado Ahiguata. Enquanto “o pessoal de Agamani” (proto-Kalapalo) foi para Amagü, “o pessoal de Ahiguata” (proto-Nahukwá) foi para Timpa. Os Kuikuro e Matipu narram a história de sua separação a partir de um conflito entre chefes de Oti, que resultou na mudança de alguns deles para Kuhikugu (que são, justamente, os chefes lembrados nos discursos rituais). Algo semelhante pode ser encontrado na história oral Yawalapíti (Viveiros de Castro, 1977) e Aweti (Coelho de Souza, 2001), mostrando que este modo de pensar a história ultrapassa as diferenças linguísticas e parece caracterizar uma historicidade propriamente alto-xinguana.

Se, a partir de um olhar externo, um *otomo* é um coletivo de irmãos/parentes consanguíneos, de um ponto de vista interno os *donos* de um coletivo são seus chefes, tidos como um coletivo de parentes de G^{+1} . Os chefes se referem a seu povo como “crianças”, e a relação entre um *anetü* e o grupo é tida como de filiação: o chefe é um pai. Se as relações entre *otomo* parecem ser de uma oposição simétrica marcada pela afinidade potencial, suas relações internas são de consanguinidade assimétrica.

5 As Pessoas e suas Escalas

Se cada coletivo é virtualmente um *otomo* – e mesmo cada pessoa pode ser “um pouquinho” de vários *otomo* –, por que alguns nomes parecem ter um potencial englobante? Pois alguns nomes não só transcendem o local efetivamente ocupado, como conectam os grupos do presente ao passado. Isso nos coloca uma questão: o que faz com que cada aldeia não seja (exatamente, ou sempre) “um povo” no sistema regional? Se os grupos são o produto de uma relação de maestria com um lugar e as pessoas que vivem nele, por que conjuntos de aldeias podem ser vistas como pertencendo a um “mesmo povo”?

Primeiro é preciso esclarecer em que situações *otomo* diversos podem aparecer como um único coletivo: nos rituais regionais. Esses eventos opõem sempre um grupo de anfitriões a pelo menos um grupo visitante, mas geralmente mais. O grupo anfitrião é aquele dos patrocinadores (*donos*) da festa (familiares do morto homenageado, no caso do Quarup e do Jawari¹⁰), mas este nunca ocupa sozinho essa posição. Em primeiro lugar, todas as aldeias “Kalapalo” se reúnem em tais ocasiões. Mesmo que a divisão entre as maiores aldeias Kalapalo, por exemplo, tenha sido o resultado de um processo tenso e doloroso para muitos, nenhuma cogitaria convidar a outra para competir em um Quarup, ou mesmo para participar de um ritual de troca (o *uluk*, também conhecido como Moitará). Ao contrário, espera-se que essas aldeias colaborem entre si, comportando-se como um único grupo de parentes.

Além disso, todo grupo anfitrião precisa de (pelo menos) um grupo aliado, que irá colaborar na reunião da grande quantidade de alimento que será distribuído aos convidados, oferecerá seus melhores cantores, e competirá ao lado dos donos da festa com seus melhores atletas¹¹. Do ponto de vista dos demais convidados, patrocinadores e aliados formarão um único coletivo, organizado ao redor dos chefes *donos* da festa. Esse tipo de configuração não me parece ser opcional, sendo constitutiva de todos os enfrentamentos rituais¹².

Os Kalapalo e Nahukwá se aliam com frequência, nunca se enfrentando nas lutas de *ikindene* que encerram o Quarup, ou nas competições de arremesso de dardos do Jawari. Muitas vezes, os Matipu também se aliam aos Nahukwá e, conseqüentemente, aos Kalapalo; em outras ocasiões, Kuikuro e Matipu se reúnem em oposição aos Kalapalo e Nahukwá. Já as alianças entre os Kalapalo e Kuikuro, apesar de existirem, são bem menos frequentes. Essas dinâmicas associativas às vezes são justificadas com um argumento pragmático: alia-se com um grupo onde haja bons atletas, a fim de aumentar as chances de vitória. Como mostra Costa (2013), este é sem dúvida um ponto central no modo como os aliados são escolhidos. Porém, o parentesco também parece ser um fator importante nesses cálculos, pois em certas ocasiões aliar-se com alguns grupos é uma *necessidade*, assim como aliar-se com outros, apesar de terem bons lutadores, pode ser impensável.

A lógica é que grupos com laços estreitos de parentesco não só não devem competir entre si, como devem apresentar-se como um único grupo. Assim, quando os Yawalapíti patrocinam rituais, frequentemente se aliam simultaneamente aos Kuikuro e aos Kamayurá, entre os quais possuem muitos parentes. Os Nahukwá e Matipu, por terem vivido em uma mesma aldeia durante o auge de sua fragilidade demográfica, raramente se enfrentam. Porém, as situações variam, e eventualmente os *donos* de um ritual Yawalapíti podem optar aliar-se com os Kamayurá, mas não com os Kuikuro; os *donos* de um ritual Kuikuro podem decidir aliar-se com os Matipu, mas sem que estes estejam junto com os Nahukwá. Agostinho (1974) descreve uma situação interessante envolvendo os Kamayurá, Em um momento no qual havia estourado um conflito entre duas facções, os Kamayurá foram convidados para um Quarup na aldeia Kalapalo; uma das facções decidiu ir antes e se aliar aos Kalapalo, a fim de enfrentar a outra nas lutas de encerramento.

No caso dos ritos pós-funerários, um dos fatores centrais é a rede de parentesco do morto homenageado. Em 2010, os Kalapalo patrocinaram um Quarup para o qual convidaram os Mehináku como seus aliados. De modo geral, os Kalapalo não possuem muitas relações com aqueles arawak (até minha última ida ao campo, em 2012, havia apenas um casamento – desfeito – entre uma mulher Kalapalo e um homem Mehináku). Porém, o morto homenageado era neto de um homem Mehináku que havia sido casado com uma mulher Kalapalo, e por essa razão estes arawak deveriam ser seus aliados. Tais dinâmicas não são exclusivamente coletivas, e algumas pessoas se aliam a certos grupos em função de questões particulares: um homem filho de Kalapalo com mulher Matipu sempre se une aos Kalapalo, dizendo que jamais poderia enfrentar “seus parentes de verdade”; um homem Kalapalo, neto de uma mulher Matipu, tem se aliado a estes últimos depois ter sido repetidamente acusado de feitiçaria pelos primeiros.

Em todo caso, opera nos processos de oposição ou conjunção de grupos durante os rituais o mesmo gradiente de distância que estrutura o parentesco xinguano. Como é comum na Amazônia, a proximidade genealógica e/ou espacial tende a atrair as pessoas para o polo da

consanguinidade (mesmo os afins reais tendem a ser tratados a partir de termos que denotam coconsanguinidade, como as tecnonímias); por outro lado, quanto mais longe do núcleo da parentela e do grupo local, as relações passam a ser marcadas pela afinidade. No limite mais distante, nas relações com espíritos, inimigos e parceiros de troca, predomina a afinidade, que engloba o próprio parentesco (Viveiros de Castro, 2002).

Este gradiente não se aplica apenas a pessoas e suas redes cognitivas, mas a coletivos. Durante os rituais, ele parece viabilizar a expansão e contração das fronteiras dessas unidades de limites incertos, atraindo pessoas ou coletivos inteiros para o polo da consanguinidade, ou empurrando-os para o polo da afinidade potencial que marca as interações rituais, principalmente as competições esportivas. Este, suspeito, talvez seja o mesmo princípio que permite a certos nomes ultrapassarem os limites geográficos e temporais em que se originaram, e projetarem para nós, de forma um tanto quanto distorcida, a imagem de “povos”.

Os Kalapalo se referem aos Kuikuro, Aweti, Wauja e outros xinguanos como *tekinhü*, que glosam como “de outra aldeia”. Porém, são enfáticos ao afirmar que não podem dizer que os Kalapalo da aldeia Tanguro (*Tankugutu otomo*), ou do Barranco Queimado (*Barranco otomo*) seriam *tekinhü*. Se, por um lado, não parece haver grupos de extensão definida no Alto Xingu, tampouco podemos dizer que cada um é um grupo de estatuto idêntico.

Há a impressão de que o considerado “povo” é um conglomerado de grupos que gravitam ao redor de um lugar considerado *centro* ou *praça* e que empresta seu nome aos demais, fazendo disso que, na falta de termo melhor, chama-se povo, uma espécie de aldeia em escala regional. Em uma narrativa sobre a antiga aldeia Timpa, um narrador nahukwá diz que “havia cinco pessoas ao redor da praça”. Quando questionado se esta seria uma aldeia pequena, o narrador nega; esta era na verdade uma aldeia enorme: a praça da qual ele falava era a aldeia Timpa, e as “cinco pessoas” eram outras cinco aldeias menores na mesma região. Cada uma possuía um nome, mas o nome “Timpa” era capaz de englobar os demais, tornando-os parte de um mesmo

coletivo que, ao menos do ponto de vista do narrador, formava algo como uma aldeia ampliada nomeada a partir de sua praça. Algo semelhante se passava com os Kalapalo: quando falam de sua aldeia homônima, elidem a informação de que em relativa proximidade gravitava um *conjunto* de grupos-lugares: Apangakigi, Atütüpe, Siluhütü, Angambütü. O mesmo pode ser dito sobre os Kuikuro: identificam Oti como o ponto-zero de sua identidade, mas Oti, além de ser uma aldeia específica, se referia a um conglomerado de aldeias menores espalhadas a jusante no rio Buritizal.

Pelo que a arqueologia nos mostra, entre os séculos XIII e XV o Alto Xingu foi ocupado por grandes conglomerados, com aldeias dispostas segundo os pontos cardeais ao redor de uma aldeia maior, ou mesmo de centros aparentemente inabitados. Heckenberger chama essa fase da história xinguana de “período galáctico”, em referência às *galactic polities* do sudeste asiático (Heckenberger, 2005, p. 133). Aldeias como Timpa, dos Nahukwá, Kuapügü, dos Kalapalo, e Oti, dos Kuikuro, emprestavam seu nome a outras, pois eram consideradas *iho*, “esteio”, das demais. Os Kalapalo costumam chamar os chefes de “esteio de gente”, pois eles são os responsáveis por manter as pessoas juntas em uma aldeia e cuidar delas. Um pai de família também é seu *iho*, assim como o cordão de um colar, o caule de uma planta, os coordenadores de um ritual etc. *Iho* é tudo aquilo capaz de agregar pessoas ou coisas à sua volta, funcionando como um eixo. A principal característica de uma aldeia-esteio é sua centralidade ritual: é lá que se enterram os mortos, onde se fazem festas para espíritos, onde se realizam os rituais em memória de nobres falecidos, e é para onde outros povos enviam convites para seus próprios rituais. Assim como os chefes são esteios e estão no centro da vida de uma aldeia, uma aldeia-esteio está no “centro” de um conglomerado regional (Guerreiro Júnior, 2011b).

Hoje não há nenhuma organização semelhante àquela que pode ter vigorado no período galáctico (esse modelo de ocupação espacial teria ruído antes mesmo da conquista), mas até recentemente os Kalapalo consideravam Aiha como a “capital”, *iho*, das demais: o único local onde se enterravam mortos, se homenageavam chefes e o único que poderia enviar e receber mensageiros no sistema ritual.

Os Kalapalo usam o termo *kagaketiühügi* para se referir a grupos que resultaram de divisões de suas aldeias. A palavra é a forma perfectiva do verbo “cortar” ou “dividir”, e também pode significar a bifurcação de um caminho ou de um rio. Também é possível dizer que grupos que se dividem *itsikumbaliü*, “dão galhos”, ou bifurcam-se. A raiz aqui é *iku(n)*, que em sua forma relacional, *ikungu*, significa “galho”, e em sua forma livre nomeia o ponto em que um galho sai do caule de uma planta, ou do tronco de uma árvore. Esta “linguagem vegetal” para pensar as relações entre coletivos é significativa, pois permite associar as concepções kalapalo de parentesco e temporalidade. Os “avós”, ou ancestrais mais antigos de um grupo, são suas raízes; a base do tronco, é seu chefe principal; as partes seguintes são os outros chefes, em ordem decrescente de importância; e por fim, os galhos correspondem às “crianças”, ou pessoas em geral vivas no presente (Guerreiro Júnior, 2011c, p. 12)¹³.

Se cada grupo é um *otomo* de um lugar, certos grupos ocupam a posição de *donos-chefes* de outros, como é o caso das aldeias-esteio. Assim como um chefe personifica, em seu corpo, seus gestos, seus conhecimentos especializados e suas performances rituais, o grupo que ele chefia e os *anetiü* que viveram antes dele, as aldeias-esteio personificam seus “satélites” (que o *primeiro cacique*¹⁴ de Aiha certa vez chamou de seus “ramos de mandioca”). Talvez seja possível levar o paralelo mais adiante, e estabelecer uma correlação entre nomes de grupos e nomes de chefes. Nos discursos cerimoniais para receber mensageiros (*etinhü itagimbakitoho*), o chefe que discursa evoca uma série de nomes de chefes relacionados ao grupo-lugar considerado como ponto-zero de emergência da identidade do *otomo* (Franchetto, 1993, 2000; Guerreiro Júnior, 2012). Os principais chefes xinguanos são considerados muito “famosos” (*tuhutinhü*, conhecidos): são aqueles ditos “comentados” ou “noticiados” (*tikaginhü*), cujo nome se conhece e se repete em todos os lugares. O mesmo parece se passar com as aldeias-esteio: são “famosas”, são o lar de homens “comentados” e, assim como estes, seus nomes condensam uma rede maior de relações. Nomes, de pessoas ou aldeias, contêm outras relações, que tornam visíveis a um só golpe. Se recorrermos ao conceito de magnificação, tal como proposto por

Wagner (1991) e utilizado por Sztutman (2005) para pensar a ação política ameríndia, “conter” aqui talvez tenha um sentido literal: a pessoa magnificada do chefe “contém” outras pessoas, assim com a forma magnificada da aldeia (a aldeia-esteio) “contém” outras.

Mas o que esses nomes contêm não são pessoas ou aldeias tomadas enquanto unidades extensas aptas a serem absorvidas por alguma espécie de “aparelho de captura onomástico”, mas sim *as relações* por meio das quais elas são constituídas. Isso fica claro na onomástica pessoal. Os povos alto-xinguanos possuem um sistema de transmissão de nomes por gerações alternadas, em que os homens recebem nomes de seus avôs (FF e MF), e as mulheres de suas avós (FM e MM). Em função da proibição de se pronunciar os nomes dos sogros, um pai só chama seu filho pelo(s) nome(s) de seu próprio pai, e o mesmo vale para a mãe. Assim, cada xingvano funde nomes pessoais que, na geração anterior, caracterizam pessoas em relação de coafinidade (cossogros) – uns afins de seu pai e outros de sua mãe. O que era uma relação de alteridade na geração anterior se transforma em uma relação de identidade na pessoa nomeada. Um nome ao mesmo tempo singulariza, mas indica as relações de afinidade pelas quais uma pessoa singular foi produzida. O que um nome indica é a posição de alguém nessa rede de relações, o que implica em um ponto de vista sobre outros. Se, como vem sendo discutido na etnologia amazônica, o ponto de vista está no corpo (Viveiros de Castro, 1996), o nome é um dos dispositivos que o tornam visível: diz respeito a um corpo visto de fora por alguém, permite projetar um corpo para onde ele está ausente. Assim como um nome pessoal singulariza os resultados de uma relação de afinidade e projeta o corpo para outros tempos e espaços, um nome de grupo-lugar singulariza uma complexa mistura aos olhos de outros.

6 Cortando a Rede

Voltando à maestria/domínio. Como já disse, um *dono* é um mediador, e a maestria não pode ser definida como uma relação exclusivamente entre um *dono* e aquilo – ou aqueles – que ele possui ou controla. A intervenção de um terceiro, capaz de fomentar uma relação de competição ou troca, é indispensável. Nesse panorama, o

que a definição dos coletivos xinguanos como “*donos* de lugares” poderia significar? Antes de mais nada, isso evidencia a importância do espaço na concepção indígena de sua rede regional. Se ser *dono* é ser feito sujeito através de uma relação mediada, poderíamos sugerir que os sujeitos coletivos de que é feito o complexo alto-xinguanos emergem de algum tipo de troca mediada por lugares? Estes, obviamente, não circulam – mas as pessoas é que o fazem nos rituais regionais.

Os rituais xinguanos fomentam uma circulação de pessoas em grande escala. Hoje um Quarup reúne grande parte da população indígena da área, o que talvez se possa estimar em algo como 1.000 pessoas (de um total de mais de 4.000). É fato que a escala dos rituais no passado era outra, e os Kalapalo dizem que só costumavam convidar os outros karib para seus Quarup. Porém, caso esse ritual (ou outros) fosse realizado no chamado “período galáctico”, quando as aldeias podem ter sido até dez vezes maiores que as atuais (entre 1.000 e 3.000 pessoas, portanto), seria possível falar de deslocamentos em larga escala. Essa hipótese é fortalecida pelas descobertas arqueológicas de grandes caminhos de até 50 metros de largura (chamados *tanginhü*). Com tal escala, os caminhos do passado podem ser considerados verdadeiras estradas (Heckenberger, 2011), que conectavam lugares através da circulação de pessoas entre os *otomo*. Os *tanginhü* contemporâneos, apesar de menores, ainda podem atingir dimensões expressivas, e devem ser mantidos impecavelmente limpos para a recepção de convidados.

Isso talvez fique claro nas imagens de movimento e conexão entre lugares presentes nos diálogos rituais entre mensageiros, que convidam outros povos para rituais, e chefes que os recebem. Vale lembrar que, para os Kalapalo, só são “aldeias de verdade” (*ete hekugu*) aquelas capazes de patrocinar seus próprios rituais e, assim, enviar e receber mensageiros, bem como recepcionar e ser recepcionada. É possível observar a seguir a fala de abertura do discurso kalapalo de recepção de mensageiros (*etinöhü itagimbakito*ho, “que serve para cumprimentar mensageiros”):

<i>Ngengoku, ngengoku</i>	Mensageiro, mensageiro
<i>Uege kana etimbegatiga</i>	Você que está chegando
<i>Üngele higümbügü katundaliia</i>	No caminho dos netos daqueles que já morreram
<i>Ah uhitseke geleha etimbegake ngen-goku</i>	Ah, voçê chega sem saber de nada, mensageiro
<i>Ah itsuginhikügü tohoila etimbegake ngengoku</i>	Ah, você chega sem uma recepção, mensageiro
<i>Etibegoki jetü hale igei üäke</i>	Mas para eles [antigos chefes] é que chegavam
<i>Ngengoku jetü hale igei üäke</i>	Mensageiros

Os mensageiros se dirigem para onde viveriam os descendentes dos *donos* daquelas aldeias que ocupam o lugar de “ponto zero” das principais identidades coletivas karib. O bloco de abertura Kuikuro apresentado por Franchetto (1993, 2000) é muito semelhante, mas enquanto os Kalapalo dizem que os mensageiros “chegam”, os Kuikuro dizem que eles “correm”. A sequência do discurso associa nomes de chefes (*otomo* em sentido restrito), lugares e os coletivos que ali viviam (*otomo* em sentido ampliado):

<i>Ah üngele higümbügü katundaliia etibegake ngengoku</i>	Ah, você chega no caminho dos netos daqueles que estão mortos, mensageiro
<i>Ah itsuginhikügü tohoila etibegake ngengoku</i>	Ah, você chega sem uma recepção, mensageiro
<i>Ah uihüguha tühigümbükila ngengoku</i>	Ah, não há netos de meu ancestral, mensageiro
<i>Eusaguha tühigümbükila ngengoku</i>	Não há netos de Eusagu , mensageiro

O chefe usa um recurso comum na retórica política xingwana, que são as afirmações antinômicas (Guerreiro, 2015). Com a afirmação paradoxal de que “não há netos de meu ancestral”, o chefe afirma, com a humildade que se espera, ser ele um descendente daquelas pessoas memoráveis do passado, e as nomeia em uma ordem fixa. Na versão

mais completa que conheço, este bloco é repetido oito vezes, e em cada uma delas é mencionado o nome de um chefe diferente. Depois de terem sido todos nomeados, segue-se um bloco no qual se fala do que seria o verdadeiro destino dos mensageiros:

<i>Ūnago itsopügü muke geleha igei ūake</i>	Aqueles estariam, ainda agora como antes
<i>Ngengoku etibetoho muke geleha igei ūake</i>	No lugar de chegada dos mensageiros, ainda agora como antes
<i>Ah itseke heke muke akangabaha igei ūake</i>	Ah, mas os espíritos, agora como antes
<i>Tüanhagü apogui muke geleha igei ūake</i>	Os abandonaram em seu caminho, ainda agora como antes
<i>Ngengoku etibetoho itsopügü muke geleha igei ūake</i>	Haveria um lugar de chegada para mensageiros , ainda agora como antes
<i>Ah itseke heke muke akangabaha igei ūake</i>	Ah, mas os espíritos, agora como antes
<i>Tüanhagü apogui muke geleha igei ūake</i>	Os abandonaram em seu caminho, ainda agora como antes
<i>Apegutigatühügü muke geleha igei ūake</i>	Para que morressem, ainda agora como antes
<i>Enongo kae muke gele akangabaha igei ūake</i>	Enquanto na outra margem, ainda agora como antes
<i>Ah kuteliüko hata muke geleha igei ūake</i>	Ah, nós íamos, ainda agora como antes
<i>Angahuku kae muke geleha igei ūake</i>	Enquanto no Buritizal, ainda agora como antes
<i>Ah kuteliüko hata muke geleha igei ūake</i>	Ah, nós íamos, ainda agora como antes
<i>Enongo mütü muke geleha igei ūake</i>	Enquanto na outra margem, ainda agora como antes
<i>Ah kuteliüko hata muke</i>	Ah, nós íamos
<i>Ngengoku, ngengoku, ngengoku</i>	Mensageiro, mensageiro, mensageiro

O trecho diz que os descendentes dos chefes nomeados estariam presentes caso não houvessem sido mortos pelos *brancos* (chamados de “espíritos”), enquanto viviam nas grandes aldeias ao longo do rio Buritizal. As imagens de movimento, com mensageiros que “che-

gam” (como preferem os Kalapalo) ou “correm” (como preferem os Kuikuro), assim como a dos caminhos que conectam esses lugares e pessoas memoráveis, é central em todas as versões karib conhecidas. Os discursos cerimoniais descrevem o Alto Xingu como uma rede de *donos* – singulares e coletivos –, geograficamente localizados e conectados por grandes e memoráveis caminhos, entre os quais circula(va)m mensageiros como mediadores da vida ritual.

É papel dos chefes que aceitam o convite “levar suas crianças” ao *dono* da aldeia que patrocinará a festa. Em uma variante mehináku, quando o chefe argumenta que não possui objetos de valor para oferecer como presente, ele na verdade está dizendo que não possui lutadores, metaforicamente identificados a objetos de valor, como colares de conchas, cerâmicas e plumárias (Mehinako, 2006). A imagem dessas relações é de uma troca de pessoas, metaforizadas como riquezas, por donos-chefes de certos lugares.

Em suas discussões sobre a dádiva na Melanésia, Strathern argumenta que seria inadequado conceber a dádiva como um princípio integrador de partes e todos. As formas mediadas da dádiva não produziriam relações secundárias entre “partes” preexistentes a elas; ao contrário, produziriam diferenças entre pessoas a partir de suas relações. Os parceiros não preexistiriam para a relação de troca, mas seriam o produto dela (Strathern, 1992). Strathern também argumenta que a “propriedade” seria uma forma de “cortar”, ou limitar, redes híbridas e virtualmente intermináveis de pessoas e coisas. A propriedade criaria limites entre os que pertencem e os que não pertencem a um nexos, fazendo com que trechos da rede possam ser manipulados (Strathern, 1996).

Talvez seja possível sugerir que os rituais produzem uma sociedade regional formada por lugares memoráveis, entre os quais circulam integrantes de uma longa rede. Essa rede, como atestado pela generalidade do estatuto de “nossa gente”, *kukuge*, e pela condição de mistura que subjaz a todas as pessoas e coletivos, é híbrida e virtualmente infinita. Desse ponto de vista, a “sociedade xingwana” não seria uma sociedade nem aberta nem fechada – quiçá ela seria uma sociedade. A circulação de pessoas e coisas, eliciada nos rituais regio-

nais, precipita a emergência de *donos* em escalas diversas, que “cortam” essa rede heterogênea e decantam partículas de identidade. O que os etnônimos indicam não são grupos, mas sim posições em uma história geograficamente situada. Assim como os nomes pessoais objetivam as relações de consanguinidade e afinidade que constituem a pessoa (o que, em um sistema ego-centrado, sempre depende do ponto de vista do falante), os nomes de grupos objetivam processos de diferenciação e identificação pelos quais os coletivos vieram a existir. Por isso eles podem desaparecer, entrar em estado de latência, ou se consolidar. Sem estarem atrelados a unidades de extensão definida, podem ser sempre contraídos ou ampliados, para serem aplicados desde a escala da pessoa até um conglomerado de longa duração.

Notas

- ¹ Professor do Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas e membro do Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena (CPEI/Unicamp). Este artigo resulta do projeto de pesquisa “Sistemas regionais ameríndios em transformação: o caso do Alto Xingu”, financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Processo FAPESP n. 2013/26676-0).
- ² Chamado de *egitsü* em karib. Quarup é a forma “aportuguesada” do nome em kamayurá para a árvore utilizada na confecção das efígies dos mortos (*kwaryp*).
- ³ Como diferenças no sistema alimentar, nas tradições míticas, no modo de se realizar os rituais, na produção de objetos distintivos e no conhecimento de repertórios musicais.
- ⁴ É interessante notar que, enquanto no Alto Xingu a imagem de um sistema regional de fronteiras móveis precisou ser produzida como crítica a uma imagem mais estática, no sistema regional do Alto Rio Negro ela já estava presente desde trabalhos clássicos como os de Goldman (1979) e Chistine Hugh-Jones (1979).
- ⁵ *Angahuku* significa “buritizal” e *kua* é um locativo.
- ⁶ Pois, segundo os Kalapalo, nem todos o fizeram. É o caso dos Kankgagü, um grupo de temíveis guerreiros que falava a mesma variante dos Kalapalo, e dos Hukuingi, guerreiros antropófagos que falavam a mesma variante dos Jagamü (que se tornariam conhecidos como Nahukuá a partir do século XX).
- ⁷ Porém, é possível que já houvesse grupos karib a oeste do rio Culuene (Heckenberger, 2013, comunicação pessoal).
- ⁸ Assim como no caso dos Kalapalo e Nahukwá, os arawak aparecem como nomeadores dos grupos que chegaram posteriormente à região.
- ⁹ Agradeço a Nicole Soares pelo *insight*.
- ¹⁰ Ritual de arremesso de dardos entre primos cruzados distantes; *hagaka*, em karib.
- ¹¹ Utilizo o termo “atleta” seguindo Costa (2013), a fim de destacar o elevado investimento pessoal necessário para a formação dessas pessoas.

- ¹² O que evoca algo que Lévi-Strauss já havia dito sobre as relações entre troca restrita e troca generalizada, e sobre o dualismo: toda relação a dois parece ser a forma reduzida de uma relação a três (Lévi-Strauss, 1958, p. 2003).
- ¹³ Nunca encontrei informações sobre isso nas etnografias de outros grupos xinguanos, mas é tentador ligar essa oposição cromática (ou concêntrica) entre raízes e galhos à oposição mais discreta (ou diametral) entre base e copa que define as relações entre metades em alguns grupos jê, como os Kaingang (Veiga, 1994, p. 176) e Panará (Schwartzman, 1988, p. 167). Se o modo diametral dessa relação multiplica as diferenças internas entre metades, seu modo concêntrico projeta essas diferenças para fora. Este talvez seja um ponto de partida para se investigar as transformações estruturais entre as organizações “multidualistas” (Coelho de Souza, 2002) do Brasil Central e os chamados “sistemas regionais” amazônicos.
- ¹⁴ Falando em português, os Kalapalo distinguem seus chefes em *primeiro*, *segundo* e *terceiro cacique*. As palavras aparecem em itálico para indicar que são usadas como “categorias nativas”.

Referências

- AGOSTINHO, P. **Kwarìp – Mito e Ritual no Alto Xingu**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.
- APARICIO, M. Os Suruwaha e sua rede de relações. Uma hipótese sobre localidades e coletivos Arawa. In: AMOROSO, M.; SANTOS, G. M. dos (Ed.). **Paisagens Ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2013. p. 247-273.
- BASSO, E. B. **The Kalapalo Indians of Central Brazil**. New York: Holt, Rinehart and Wineton Inc., 1973.
- BRIGHTMAN, M. Creativity and Control: Property in Guianese Amazonia. **Journal de la Société des Américanistes**, [S.l.], v. 96, n. 1, p. 135–167, 2010.
- COELHO DE SOUZA, M. S. Da complexidade do elementar: para uma reconsideração do parentesco xinguanos. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. (Ed.). **Antropologia do parentesco: estudos ameríndios**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995. p. 121-206.
- COELHO DE SOUZA, M. S. Virando gente: notas a uma história aweti. In: FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. J. (Eds.). **Povos do Alto Xingu: história**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001. p. 358-400.
- COELHO DE SOUZA, M. S. **O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos**. Rio de Janeiro: Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002.
- COSTA, C. E. **Ikindene hekugu: uma etnografia da luta e dos lutadores no Alto Xingu**. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 2013.

DETURCHE, J. **Les Katukina du Rio Biá (Etat de Amazonas - Brésil):** Histoire, organisation sociale et cosmologie. Paris: Université de Paris Ouest-Nanterre la Défense, 2009.

ERIKSON, P. Une Nébuleuse compact: le macro-ensemble pano. **L'Homme**, [S.l.], v. 33, n. 126, p. 45-58, 1993.

FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, [S.l.], v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.

FRANCHETTO, B. **Falar Kuikuro:** estudo etnolinguístico de um grupo karib do Alto Xingu. 1983. – Tese (Doutorado) – Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 1983.

FRANCHETTO, B. A Celebração da História Nos Discursos Cerimoniais Kuikuro (Alto-Xingu). In: VIVEIROS DE CASTRO, E.; CARNEIRO DA CUNHA, M. (Ed.). **Amazônia:** Etnologia e História Indígena. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1993. p. 95-116.

FRANCHETTO, B. O aparecimento dos caraíba: Para uma história kuikuro e alto-xinguana. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Ed.). **História dos índios no Brasil.** São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras/SMC, 1998. p. 339-356.

FRANCHETTO, B. Rencontres rituelles dans le Haut-Xingu: la parole du chef. In: MONOD-BECQUELIN, A.; ERIKSON, P. (Ed.). **Les Rituels du Dialogue:** Promenades Ethnolinguistiques en Terres Amérindiennes. Nanterre: Société d'ethnologie, 2000. p. 481-509.

FRANCHETTO, B. Evidências linguísticas para o entendimento de uma sociedade multilíngue: o Alto Xingu. In: FRANCHETTO, B. (Ed.). **Alto Xingu:** uma sociedade multilíngue. Rio de Janeiro: Museu do Índio – Funai, 2011. p. 3-38.

GOLDMAN, I. **The Cubeo Indians of the Northwest Amazon.** Urbana, Chicago and London: University of Illinois Press, 1979.

GRUPIONI, D. F. Tempo e Espaço na Guiana Indígena. In: GALLOIS, D. T. (Ed.). **Redes de Relações nas Guianas.** São Paulo: Humanitas, 2005. p. 23-57.

GUERREIRO, A. Political chimeras: the uncertainty of the chief's speech in the Upper Xingu. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, [S.l.], v. 5, n. 1, p. 59-85, 2015.

GUERREIRO JÚNIOR, A. R. Aliança, chefia e regionalismo no Alto Xingu. **Journal de la Société des Américanistes**, [S.l.], v. 97, n. 2, p. 99-133, 2011a.

GUERREIRO JÚNIOR, A. R. Esteio de gente: reflexões sobre assimetria e parentesco a partir de depoimentos de chefes kalapalo. **R@U – Revista de Antropologia Social dos alunos do PPGAS – UFSCar**, São Carlos, v. 3, n. 1, p. 95–126, 2011b.

GUERREIRO JÚNIOR, A. R. Refazendo Corpos para os Mortos: as Efigies Mortuárias Kalapalo. **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, [S.l.], v. 9, n. 1, Article 1, 2011c.

GUERREIRO JÚNIOR, A. R. **Ancestrais e suas sombras**: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário. Brasília: Universidade de Brasília, 2012.

HECKENBERGER, M. J. **The Ecology of Power**: Culture, Place, and Personhood in the Southern Amazon, A.D. 1000-2000. New York: Routledge, 2005.

HECKENBERGER, M. J. Forma do espaço, língua do corpo e história xinguana. *In*: FRANCHETTO, B. (Ed.). **Alto Xingu**: uma sociedade multilíngue. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, 2011. p. 235-279.

HUGH-JONES, C. **From the Milk River**: spatial and temporal processes in northwest Amazonia. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1979.

LÉVI-STRAUSS, C. Les organizations dualistes existent-elles? *In*: LÉVI-STRAUSS, C. **Paris**: Plon, 1958. p. 147-180.

LÉVI-STRAUSS, C. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 2003.

MEHINAKO, M. **A hereditariedade tradicional da função de cacique entre o povo Mehinako**. 2006. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso) – UNEMAT, Barra do Bugres, 2006.

MEHINAKU, M. **Tetsualü**: pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu. 2010. Dissertação (Mestrado) Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2010.

MENEZES BASTOS, R. J. DE. **A Festa da Jaguatirica**: uma partitura crítico-interpretativa. Florianópolis: EdUFSC, 2013.

MENEZES BASTOS, R. J. Indagação sobre os Kamayurá, o Alto Xingu e outros nomes e coisas: uma etnologia da sociedade xinguará. **Anuário Antropológico**, [S.l.], v. 94, p. 227-269, 1995.

MENGET, P. **Alliance and Violence in the Upper Xingu**. Los Angeles: 1978.

MEYER, H. Bericht ueber seine zweite Xingu – Expedition.

Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, [S.l.], v. XXVII, p. 112-128, 1900.

NORONHA, R. **Exploração e levantamento do rio Culuene, principal formador do rio Xingu**. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1952.

SANTOS, G. M. F. DOS. **Morfologia Kuikuro**: gerando nomes e verbos. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

SCHWARTZMAN, S. **The Panará of The Xingu National Park**: the transformation of a society. Tese de Doutorado, University of Chicago, Chicago, 1988.

STRATHERN, M. Qualified value: the perspective of gift exchange. In: HUMPHREY, C.; HUGH-JONES, S. (Ed.). **Barter, Exchange and Value: an anthropological approach**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 169-191.

STRATHERN, M. Cutting the Network. **The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland**, [S.l.], v. 2, n. 3, p. 517-535, 1996.

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

VEIGA, J. **Organização Social e Cosmvisão Kaingang**: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1994.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu**: os Yawalapíti. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1977.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, [S.l.], v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O problema da afinidade na Amazônia. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 87-180.

VON DEN STEINEN, K. **Entre os aborígenes do Brasil Central**. São Paulo: Departamento de Cultura, 1940.

WAGNER, R. The fractal person. In: GODELIER, M.; STRATHERN, M. (Ed.). **Big Men and Great Men**: Personifications of power in Melanesia. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 159-173.

Recebido em 09/10/2015

Aceito em 12/03/2016