

BEATRIZ PERRONE-MOISÉS

FESTA E GUERRA

Tese apresentada ao concurso de títulos e provas
visando a obtenção do Título de Livre-Docente
Área: Etnologia Ameríndia
Departamento de Antropologia
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.
Universidade de São Paulo

SÃO PAULO

2015

versão em processo de revisão – setembro 2018

Em outubro de 2010, na aldeia Bona, no médio Paru de Leste (PA), Merekuku Apalay, às voltas com os preparativos de uma festa de que aceitara a incumbência, presenteou-me com a observação de que "dono de festa é como chefe". Foi dessa iluminação que brotaram, uma após a outra, em cadeia, as ideias expostas neste ensaio, dedicado a Merekuku e a sua esposa Xihpatae, anfitriões exemplares.

ÍNDICE

Apresentação	4
Ajuste de vocabulário	9
O português dos índios	18
Mas que festa é essa?	22
Porque reler Clastres	32
Chefe anfitrião	36
A vida entre festa e guerra	50
Anfitriões e guerreiros	61
Turmas de festa, turmas de guerra	74
Abertura para o evento	80
Sociedades contra a economia	82
De volta à política – a nossa	86
Alegria, alegria!	93
Bibliografia	102

APRESENTAÇÃO

O conjunto de percursos de pesquisa que desemboca neste ensaio poderia ser apresentado como uma aldeia timbira. Ao longo dos anos tenho trilhado diversos caminhos, correspondentes a viéses de análise, ou questões perseguidas, todos em busca do que seria a política à moda dos povos nativos da América. Retomei as clássicas perguntas quanto à “filosofia da chefia indígena”, como a chamou Clastres, impulso e companheiro de trajeto; indaguei casos históricos de chamadas confederações em conjunto com os ditos *chiefdoms*, transitando por classificações utilizadas por antropólogos, arqueólogos e historiadores para designar sistemas políticos na América; num plano mais abstrato, propus (Perrone-Moisés 2011) buscarmos os “termos ameríndios da política”. Estudei também relações de guerra e aliança entre europeus e índios no período colonial, sob vários aspectos, enquanto outros caminhos e paragens eram explorados por alunos e colegas¹.

Como se o tema das “políticas” dos índios tivesse sido cercado de vários lados, partindo a cada vez de um ponto ligeiramente deslocado em relação aos demais, eis que todos os caminhos de pesquisa trazem-me ao pátio, “salão de festa”, como o fazem os caminhos radiais das aldeias timbira. Encontrar a Festa buscando a “política” me fez pensar em “A carta roubada” de Poe. Afinal, o *potlatch*, evento político ameríndio mais conhecido e estudado, é uma festa, assim como o mais conhecido e estudado evento ameríndio em território brasileiro, o *kwarup*. O famoso “ritual antropofágico” tupi é também uma festa. Todas elaboradas e espetaculares.

Não por acaso, as *Mitológicas* começam pela culinária (nos dois primeiros volumes), passam pelos bons modos (no terceiro) e culminam num

¹ A primeira versão deste texto foi apresentada como relatório final individual de pesquisa no âmbito do Projeto Temático “Redes ameríndias: geração e transformação de relações nas terras Sobre chefes e Clastres, Perrone-Moisés (2010, 2011); o chefe sem poder e a obra de Clastres foram objeto de uma comunicação em 2003, intitulada “Filosofia da chefia indígena revisitada”, apresentada na V Reunião de Antropologia do Mercosul, em Florianópolis. Sobre confederações, cacicados, classificações, Perrone-Moisés (2006a, 2008b) e Perrone-Moisés & Sztutman (2010), dedicado aos Tamoio; sobre relações de aliança e guerra entre europeus e índios entre os séculos XVI e XVIII, Perrone-Moisés (2008a, 2013, 2014).

volume, *O homem nu*, que tem por tema central as “grandes trocas intertribais”. Ou seja, as grandes festas anuais, em que vários grupos se apresentavam dançando, cantando, competindo; as pessoas conversavam, trocavam notícias; compartilhavam comida, tabaco e bebida; reviam amigos, faziam novos, perdiam-nos; namoravam, arranjavam casamentos, provocavam divórcios; trocavam presentes. Os chamados *pow-wows* ainda são realizados em toda a América do Norte. Atualmente há prêmios em dinheiro para os melhores dançarinos, divididos em várias categorias. As especialidades – matérias-primas, objetos, culinária - de cada grupo, antes trocadas como presentes, agora são vendidas. Mas permanecem sendo ocasiões de grandes encontros entre índios de diversas nações, como tais prezados.

Todos esses eventos capitais da vida social dos índios têm sido submetidos ao molde obviamente desconfortável do “ritual”. São festas, assim denominadas em português por índios lusófonos com notável regularidade. Propõe-se aqui tratá-las (nos planos descritivo e analítico) como tais. Banquetes, gentilezas, presentes, bem como diálogos (ditos cerimoniais), competições (ditas rituais), cantos e danças não são “acompanhamento” ou “expressão” de Sociologia ou Política ou Religião, são os componentes, em conjunto, da feitura de pessoas e(m) grupos. Essas atividades compõem, fazem, o que vemos (e distinguimos) como comunidades sociais, políticas ou religiosas. Os recortes são impróprios. Nas festas dos índios, sempre há gentes de outros planos, mas não é de culto que se trata. Em lugar de “circulação de bens”, nessas “sociedades contra a economia”, trata-se mesmo é de gasto e esbanjamento. É nas festas que a generosidade, qualidade mais valorizada por todos os povos indígenas das Américas, tem sua expressão mais plena e espetacular, gerando prestígio para várias pessoas eminentes. E a alegria é de lei.

O pátio de uma aldeia timbira é justamente o lugar onde temos visto sua política, já que é onde diariamente se reúnem os homens. No pátio se conversa,

é verdade, mas outras conversas noutros locais não são menos importantes². É também o local onde são feitas partilhas de comida entre gente de casas diferentes, e onde são recebidos os estrangeiros; é preciso atravessá-lo para ir ter com gente do ‘outro lado’; é marca geométrica da conexão. Mas o pátio é, principalmente, o palco das festas.

A proposta central deste texto - ponto de chegada que exporei no que segue - é a de que as relações que temos buscado sob o recorte “político” entre os povos nativos das Américas, bem como relações qualificadas como sociológicas ou religiosas, estão situadas num plano balizado por duas grandes matrizes relacionais, que aqui chamo de Festa e Guerra. Seriam esses os “sol e lua da filosofia política ameríndia” (Perrone-Moisés 2011:877), relacionados, como convém a um par nativo da América, em garrafa de Klein, “em perpétuo desequilíbrio”, pela diferença (Lévi-Strauss 1992; Perrone-Moisés 2006b). Pedirei que o leitor recorde essa imagem ao longo de todo o texto (Lévi-Strauss 1985:210-11), observando, antes de prosseguir, que um dos mais recorrentes equívocos quanto ao dualismo ameríndio (que se estende ao “estruturalismo” de Lévi-Strauss) é o de supor que os termos aqui relacionados aos pares o são por “oposição complementar”, “equipolentes” e “simétricos”³. Em operações constantemente assimétricas, trata-se de um pensamento que propõe que é a diferença que permite a relação e a geração, em que os termos de cada par (metades, gêmeos míticos, modos de relação, etc) são de saída desiguais. Além disso, como os índios parecem operar cromatismos e escalas em lugar de distinções exclusivas, os termos de cada par sempre são balizas, e tudo o que existe estará situado entre os polos, tudo sempre dosagem.

² As conversas nas casas, particularmente entre maridos e esposas, nunca foram incluídas no que reconhecemos como “política”, certamente por terem sido situadas no campo do privado (a política, como se sabe, é coisa “pública”), gerando um retrato familiar (e falso) de alijamento das mulheres das decisões que dizem respeito ao grupo.

³ Daí a espiral no final de *História de Lince* (Lévi-Strauss 1991), na retomada do tema do dualismo ameríndio. “Desequilíbrio” é termo fundamental na qualificação deste que não é um “pensar por pares” como modo universal de operação do pensamento (Radcliffe-Brown 1951) mas um modo particular, ameríndio, de conceber e relacionar pares. E conquanto seja qualificado de “perpétuo”, o “desequilíbrio” não só é esquecido, como transformado em seu oposto; e Lévi-Strauss, tanto quanto os índios, se vêem acusados de falsa (ideológica, no caso destes) ou indevida (teórica, no caso daquele) simetriação.

Festa e Guerra, pois bem. Guerra, constataram cedo os europeus, e têm demonstrado com brilho e riqueza dezenas de trabalhos de etnólogos americanistas, é uma matriz relacional evidente no que diz respeito aos índios. Mas seu par conceitual não é aqui nem a Paz (como entre nós), nem a Troca/Comércio (como temos imaginado em relação a eles, a partir, evidentemente, do que é concebível “do lado de cá”⁴). Não há mesmo “o político” entre eles, não porque esteja por toda parte – ideia que, como lembrava Clastres (2003: 34-35), não nos leva a lugar nenhum -, mas porque as “partes” são outras. No plano balizado por Festa e Guerra encontram-se atividades e relações que nossas percepção e reflexão retalham em categorias inadequadas. O eixo⁵ festa-guerra atravessa categorias e divisores nossos já mencionados, e outros, como sagrado-profano, cerimonial-mundano. Em resumo, trata-se aqui de defender que a vida social, i.e., coletiva, dos povos nativos das Américas é gerada por duas grandes matrizes relacionais – Festa e Guerra -

A aplicação de uma grade Festa-Guerra à nossa apreensão da filosofia social dos índios corresponde a um ajuste de nosso vocabulário analítico-descritivo ao léxico fartamente evidenciado nos textos de gerações de etnólogos americanistas, declarado pelos índios em palavras e atos. Os termos que os índios utilizam para falar de relações coletivas são precisamente aqueles do léxico próprio a cada uma dessas matrizes: anfitrião-convidado (em clave de Festa); amigo-inimigo (em clave de Guerra). Situadas nesse plano Festa-Guerra, onde nossos divisores não operam, as atividades tanto de chefes como de xamãs (e outras tantas lideranças) supõem o desempenho de dois papéis: o de festeiro e o de guerreiro. Estes, por sua vez, desdobrados em anfitrião-convidado e aliado-inimigo. Chefes e xamãs seriam variantes um do outro, figuras não de “campos” interligados, como tendemos a supor, mas de um único e mesmo

⁴ Aproprio-me da expressão de Montaigne, “en deçà”, traduzida aqui como “do lado de cá”, para me referir ao que tem sido chamado de Ocidente. O “lado de lá” são, aqui, as matrizes de pensamento indígena. Às vezes reduzo para “cá” e “lá”.

⁵ “Eixo” e não “divisor”, porque o pensamento ameríndio (como tem demonstrado, seguindo Lévi-Strauss, o melhor da produção da etnologia americanista) não opera com entes e fronteiras, mas com operações de contínua transformação de seres em relação.

plano, Festa-Guerra. A relação entre o famoso chefe sem poder ameríndio e seus seguidores seria uma variante da relação entre anfitrião e convidados. Em vez de se ver no chefe variante de dono ou sogro, por exemplo, aqui se propõe que donos, sogros, chefes de guerra, líderes de caçadas, donos de aldeias etc. são variantes de uma relação entre quem dá existência (no sentido de originar e alimentar) a sujeitos que o fazem ser quem é. Puxador e seguidores. Todos seriam, de certo modo, variantes da relação Anfitrião-Convidado.

Se proponho que se privilegie o código da hospitalidade, não é só porque parece lógico em mundos onde todas as relações são sociais, mas porque os próprios índios empregam-no consistentemente, e consistentemente se o tem relegado a comentários adicionais e notas de rodapé. Parafraseando Manuela Carneiro da Cunha (1975:15), diria que o código da festa não é um recurso metafórico, mas o meio mais fiel de expressar o pensamento dos índios quanto aos fundamentos do que temos chamado de socialidade, e que eles expressam em variantes de “nosso modo de viver (bem)”.

Marry out or die out, dizia Tylor. Aqui nas Américas a variante seria, antes, “*Party out* (e casamento é ao mesmo tempo causa e efeito disso) *and* (porque a guerra é ao mesmo tempo causa e efeito da festa e do casamento; e porque aqui tudo vive aos pares) *die out*”. O plano do parentesco é transversal ao de Festa e Guerra, suas operações infletem e são infletidas por festas e guerras, mas nem festa nem guerra podem ser reduzidas logicamente a parentesco, nem este a nenhuma daquelas.

Anfitriões e convidados, amigos e inimigos. Os termos, longe de soarem como novidade aos etnólogos americanistas, povoam todas as etnografias. Mas os códigos de festa permanecem à margem da análise, como entre nós o vocabulário de convidados, banquetes, presentes, fica à margem da “coisa pública”. Os capítulos seguintes buscarão qualificar essas propostas por meio de exemplos etnográficos. “Lições indígenas”, chamava com tanto respeito e propriedade Lévi-Strauss a esses “casos” etnografados. As lições dos índios evocadas abaixo e seus etnógrafos correspondem, obviamente, a uma parcela apenas dos que poderiam e mereceriam ser evocados. O crescimento

espetacular do americanismo nas últimas décadas torna cada vez mais impensável – se é que algum dia foi – pretender a alguma espécie de exaustividade. Procurei reunir aqui exemplos de diversas áreas do continente, de diversos tempos.

AJUSTE DE VOCABULÁRIO

“You who are wise must know, that different Nations have different conceptions.”
Canasatego, orador onondaga, 1744

Se há uma sabedoria própria à antropologia, talvez seja exatamente a que o orador onondaga ressalta⁶. Desde sempre os antropólogos souberam que seu maior desafio era de tradução; tradução dos conceitos de uma Nação nos de outra, mas também⁷ criação de uma “caixa de ferramentas analíticas”, termos/conceitos próprios que, por seu caráter transnacional (ainda falando com o orador onondaga), permitam a tradução unificada de “different conceptions”⁸. O problema se coloca com força para todo o etnógrafo, e desafia constantemente os comparatistas. As chamadas “grandes escolas” costumam ser definidas pelas palavras que propuseram para tais traduções transculturais, e as “grandes viradas”, por sua vez, acontecem quando são revelados novos dados etnográficos, que justamente desafiam as traduções (categorias analíticas) disponíveis. A antropologia, disse certa vez Marilyn Strathern, é uma incessante terapia da linguagem.

No *Ensaio sobre a dádiva*, texto fundante que nos apresenta os “fenômenos sociais totais”, em que “tudo está misturado, [em que] se expressam, ao mesmo tempo e em bloco, todos os tipos de instituições”, Mauss (1924:147) já alertava para a inadequação de nossas palavras/categorias para apreender e descrever “different conceptions”. Mas apenas em nota, algumas páginas adiante, falando de *hau*, atenta o autor:

⁶ Considerando que se dirigia, na condição de Orador dos Onondaga – posição de prestígio entre os Iroqueses –, a representantes da administração colonial britânica, conhecida naquela região do mundo por ignorar “different conceptions”, pode-se supor que a afirmação carregue bastante ironia.

⁷ Sobretudo a depender da “antropologia” proposta.

⁸ Desenvolvo a questão da “língua anti-babélica” implicada no projeto antropológico em texto intitulado “A língua dos antropólogos”, ainda inédito.

nessas instituições e ideias estão misturados todos os tipos de princípios que nossos vocabulários europeus, ao contrário, empenham-se com afimco em distinguir (Mauss 1924:160).

Esta observação capital parece ter permanecido, como no próprio *Ensaio*, em nota de rodapé. Não por acaso o “fato social total” aparece nesse texto, que “inaugura uma nova era para as ciências sociais” (Lévi-Strauss 1950) e acrescenta ao imaginário e no vocabulário do Ocidente o *potlatch* da Colúmbia Britânica, tornando-o provavelmente a festa ameríndia mais conhecida de todas. Como todas as festas dos índios, o *potlatch* não cabe em “ritual”, nem em “política”, nem em “economia”. Se nos parecem “totais” certos fenômenos, e “com valor indeterminado de significado” certas noções (Lévi-Strauss 1950:xliv), há de ser porque suas distinções são outras, que nossos vocabulários atravessam e, portanto, não permitem apreender. Já o dizia Mauss.

No campo americanista, já falavam de inadequação das palavras (i.e. categorias) de que dispomos para descrever as sociedades indígenas: Joanna Overing, no famoso encontro de 1976 intitulado “Tempo social e espaço social nas sociedades sul-americanas” (Overing 1977), e também, dois anos mais tarde, Tony Seeger, Roberto Da Matta e Eduardo Viveiros de Castro, no igualmente famoso encontro dedicado à “Construção da pessoa nas sociedades indígenas” (ver Seeger, Da Matta & Viveiros de Castro 1979). O desenvolvimento dessas propostas tem levado a uma constante revisão crítica de nosso léxico, e ao surgimento de novos termos. Algumas categorias, no entanto, são particularmente resistentes. Ou melhor, parecemos, apesar dos constantes lembretes, especialmente aferrados a algumas delas – como “ritual”. No campo ainda mais restrito (mas que tem crescido rapidamente nos últimos anos) dos americanistas interessados em política, no qual se move este ensaio, a dificuldade de linguagem já está dada de saída no recorte/categoria “política”.

Atentos ao descompasso entre categorias motivadas por dados africanos ou, ainda, melanésios e polinésios, e as sociedades sul-americanas, que descreviam com cada vez mais riqueza, os etnólogos americanistas mantiveram, no entanto, outras categorias analíticas “importadas” (e imputadas) como

"sociologia", "cosmologia", "economia", "política". A "religião" desaparece entre os americanistas, mas parece ser apenas camuflada sob outros termos – xamanismo, cosmologia –, sem ser propriamente descartada como domínio particular. Trata-se, aqui, assim como na nota de Mauss e, se bem entendo, nas propostas da "era heróica" da etnologia das terras baixas sulamericanas evocadas acima, de duvidar de nossas categorias. Tudo indica, na verdade, que tais categorias têm sido grandes produtoras de "ruído", dificultando nossa apreensão.

Na tentativa de traduzir as dinâmicas e declarações ameríndias em tais categorias, multiplicamos plurais e "híbridos": sociocósmicos, sociopolíticos, cosmopolíticos. Traduções, digamos assim, *user-friendly*, na medida em que permitem ao destinatário seguir operando com suas próprias categorias, ressaltando entre elas relações; tais termos compostos acoplam (e, portanto, mantêm) recortes que não são - sempre soubemos disso - transculturais. Uma expressão como "cosmopolítica" pode ser (como de fato tem sido) produtiva entre nós, exatamente porque obriga a imbricar dois planos que o pensamento moderno distingue. Não parece fazer sentido onde "sociedade" se estende ao que chamamos de "cosmos", conjunto de coletivos diversos com quem se praticam relações que aqui proponho declinadas em [festa/guerra]. "Cosmos"? "Política"? Tais traduções não traem as categorias da língua de chegada (Viveiros de Castro) e, por isso mesmo, traem as linguagens ameríndias que se propõem a traduzir. Antropologia, "ciência [social] do observado", sendo o ponto de vista que supõe que devemos visar um tipo de tradução particular, não-domesticante, em que toda a "estranheza" do que temos a traduzir se revele⁹.

A despeito do evidente e, por vezes, expresso desconforto dos etnólogos americanistas com a manutenção de categorias e distinções inadequadas na tentativa de compreensão dos mundos ameríndios, e muito embora o alerta de

⁹ O propósito de outros tipos de perspectiva, notadamente as de vertente mais filosófica, tende a ser, ao contrário, o de buscar ecos "do lado de cá" para aquilo que lhes apresenta o "outro". São traduções domesticantes na medida em que dobram o pensamento a traduzir aos conceitos e preceitos dos destinatários da tradução. Outro tipo de reflexão e de conhecimento se produz.

Mauss tenha sido retomado por outros antropólogos ao longo das décadas, como Sahlins, quando afirmava que

in tribal cultures, economy, policy, ritual and ideology do not appear as distinct 'systems', nor can relationships be easily assigned to one or another of these functions (Sahlins 1976:6)¹⁰.

Apesar das evidências, as categorias continuaram norteando a pesquisa e a reflexão. As análises expressamente concebidas como “de organização social” tornaram-se raras, enquanto trabalhos dedicados a cosmologias se movem por sociedades ameríndias, nas quais incluem-se gentes que costumamos chamar de “espíritos”, o que talvez explique porque as festas continuaram sendo estudadas, mas sempre retalhadas pela categoria “ritual”.

Tudo está na formulação. Vejamos um exemplo, tirado de um texto dedicado a um exercício comparativo em torno de “poder, ideologia e ritual” na Amazônia:

the [shaman-leader of the Piaroa] has the monopoly of trading activities with ‘neighbouring territories’ and other ethnic groups [...] he also has the right to solicit the labour of all members of the territory to carry out the large scale productive activities required for the celebration of the great increase ceremony [...] (Santos-Granero 1986:665).

“Xamã-líder”, por sua vez, é um qualificativo que supõe um divisor política/religião – voltarei a isso. Fala-se em “monopólio”, “direitos”, “atividades produtivas” em consonância com os pressupostos de que o poder político existe mesmo onde não há “visibly coercive means of control”, e que o controle dos meios de reprodução – do uso das roças à capacidade de mobilizar “mystical means of reproduction” - funda tal poder. Em relação aos Piaroa, trata-se,

¹⁰ Falava, contudo, de “tribal cultures” em geral, o que não é o caso aqui. Além de o conjunto aqui considerado ser mais restrito – culturas nativas americanas –, afastamo-nos mais ainda do raciocínio do autor na sequência, quando afirma: “To put it positively, society is ordered by a single consistent system of relationships, having the properties we recognize as ‘kinship’ [...]” (Sahlins 1976:6). Parto do princípio de que não há um “único” sistema de relações (qualquer que seja) capaz de subsumir os demais (em parte alguma). E proponho que nas Américas, onde isso não se aplicaria de modo algum, dado o característico “dualismo em perpétuo desequilíbrio” (Lévi-Strauss 1991), poderíamos falar de dois grandes sistemas relacionais, um deles, parafraseando Sahlins, com propriedades que reconhecemos (mais facilmente) como Guerra, e outro com propriedades que, justamente, temos tido dificuldade em reconhecer: o da Festa.

portanto, de demonstrar que “political leadership [...] is embedded in economic processes”. Não há surpresa: assumidamente, trata-se de mostrar que os povos da Amazônia não são assim tão diferentes de outros (de nós) como queria Clastres. O fundamento econômico do poder é pressuposto, trata-se apenas de ilustrá-lo com casos amazônicos. O autor evoca em seguida outros exemplos, como o dos Panará, e novamente a descrição conduz a análise: o chefe-xamã tem “um papel central” em todas as grandes cerimônias, detendo o “monopólio” dos cantos (Santos-Granero 1986:667-69). Veremos abaixo que casos análogos, recorrentes nas Américas, muitas vezes são descritos em termos que levariam a conclusões mais “clastreanas”: os índios frequentemente vêem como dever o que os analistas conceituam como direito, prerrogativa ou privilégio, e aquilo que se percebe como monopólio é, nas mais das vezes, entendido como exigência do cargo. Mais adiante, ainda no artigo supracitado, lê-se:

amongst the Makuna there is no need to be a shaman in order to become a political leader: it suffices to have control over ritual paraphernalia and access to the services of a co-operative chaman [...] a Makuna leader who loses control over the ritual ornaments or who has no more access to the services of a friendly shaman, has no chance of maintaining his authority (Santos-Granero 1986:672).

O que aí é entendido como “controle”, nas mais das vezes, aparece em formulações nativas como “conhecimento/capacidade”, laboriosamente ¹¹ cultivado no tempo e no corpo. Santos-Granero fala em “autoridade” de pessoas que “controlam os processos de reprodução simbólica por meio de rituais”, mas o que se vê são chefes e xamãs que “puxam” festas¹², que as conduzem como maestros. E que só podem fazê-lo por serem detentores de determinadas qualidades/conhecimentos e de “parafernálias de festa”. Santos-Granero introduz cada uma das partes de seu texto com uma recapitulação das principais propostas teóricas a respeito dos temas em pauta. Os índios, a partir de então muito menos diferentes de todo mundo do que davam a entender autores como Clastres (o contraponto escolhido pelo autor nesse texto), vêm

¹¹ E o “labor”, no caso, parece ser mais do chefe do que de seus “liderados”; veremos abaixo afirmações acerca do peso do encargo de chefe e do enorme trabalho que dá continuar “na liderança” entre os índios.

¹² E que movem guerras.

reforçar o que já se sabe. Propõe-se, em resumo, que aqui o poder político existe, sim, e está fundado, como em toda parte, no controle da produção; a diferença é que entre os índios os meios e processos de produção incluiriam, digamos, muita metafísica – coisas como “fertilidade cósmica”. Daí a importância dos xamãs.

Num dos momentos em que a questão das categorias e distinções inadequadas recebe uma discussão mais detida, Barcelos Neto (2008:28) contrapõe a “centralidade do ritual” que constata entre os Wauja à caracterização das sociedades amazônicas (feita por Descola) como “cosmocêntricas ao invés de sociocêntricas” e o equívoco de opor “cosmos” à “sociedade”, fundado nos desmentidos wauja. Mas o autor ainda é levado a falar em “reprodução política da ordem social por meio de rituais” e em “sociopolítica”, mantendo as distinções operadas por Descola quando reage a elas, movido pela apreensão de fatos que obviamente as transbordam e subvertem. O que sua etnografia apresenta em seguida, com exuberante riqueza de detalhes, é uma versão wauja dessas grandes festas ameríndias nas quais anfitriões e convidados se encontram e se alegram.

Os Wauja [...] estão intensamente voltados para a (re)-produção da ordem política por meio de rituais, exatamente aquilo que Descola afirma ser menos central na Amazônia. [...] a (re)-produção política se faz exatamente a partir de uma combinação dos planos cosmocêntricos e sociocêntricos, sendo o material fundamental dessa reprodução o próprio sistema de relações com os ‘múltiplos atores do universo’ (Barcelos Neto 2008:28).

A “centralidade do ritual” que o autor demonstra entre os Wauja se verificaria por toda parte nas Américas. O problema é que “ritual”, essa categoria resiliente e cada vez mais vaga¹³, recorta indevidamente as festas dos índios. Parece ser em geral tomado, sem mais explicações, como uma dessas ferramentas analíticas dos antropólogos que traduziriam – definitivamente – aspectos da “realidade” de todas as populações humanas. Nos dicionários, o

¹³ Em certas propostas, ritual é toda ação repetida, codificada e significativa. É possível até falar em rituais de higiene cotidiana. Nesses casos, parafraseando Clastres, é preciso reconhecer que se algo está por toda parte, não está em lugar nenhum. Em suma, não parece ser uma definição que leve a aumentar o conhecimento.

substantivo “ritual” prende-se inequivocamente ao campo religioso; quando se afasta dele (já lá pela quarta acepção), mantém da “religião” o aspecto solene, litúrgico. Quando se opta por “cerimônia” para falar dessas festas dos índios, é de certo modo a versão laica que se busca, afastando a incômoda relação com “religião”. As festas jamais cabem nessas categorias. As festas que se descrevem sempre transbordam essa e outras palavras de que dispomos. Nelas, a troca “de banquetes e gentilezas” (Mauss) e o conjunto de performances (diálogos ditos cerimoniais, competições ditas rituais, cantos, danças etc.) não são “acompanhamento” nem “expressão” de sociologia ou política, e se assim têm sido vistos, é provavelmente porque o subreptício recorte religioso impede o analista de considerar em conjunto – e sem supostas prioridades – a presença de ‘espíritos’ invocados por xamãs, os cantos que retomam trajetos de chefes antigos, as zombarias e brincadeiras, as corridas de tora e jogos de bola. Mas tudo isso é indissociável nesses grandes eventos que fazem e refazem a vida social dos índios, a que eles chamam de festa. Esse seria o ajuste de enquadramento básico: ver festa onde se costuma ver ritual.

Outra mudança de vocabulário aqui proposta, ligada à adoção do recorte nativo festa, diz respeito ao léxico da hospitalidade, sempre relegado nas análises à condição de “modo de dizer” que o antropólogo substitui pelo que seria, supostamente, o sentido primeiro ou verdadeiro das relações em exame. Um exemplo: na “ficha” de proposta de registro do “grande ritual de iniciação” wayana e aparai da Guiana como item do patrimônio imaterial francês, afirma-se que a relação central é aquela entre anfitriões e convidados, “os do lugar” e “os que dançam”. Neste, como em todos os outros casos, a formulação em termos de hospitalidade é relegada a segundo plano em favor de análises que revelam relações políticas, econômicas, cosmológicas. Trata-se de um “ritual de iniciação”, mas ao mesmo tempo se afirma que se trata, “fundamentalmente, de renovar alianças”. A festa tende a aparecer como acessório da política (como o é para nós); ocorre que, aí, a festa é a política. A aplicação, aos casos ameríndios, de toda uma série de divisores (religião/política; sagrado/profano; ritual/cotidiano; cerimonial/mundano; sociologia/cosmologia) produz, nas

análises, o que parecem ser falsas distinções (e falsos problemas). Reconhecemos constantemente a imbricação entre as festas e “a política” no que se pode chamar de “produção ritual” dos chefes. Distinguímos os dois campos, assim como quando afirmamos, por exemplo, que líderes cerimoniais são muitas vezes líderes políticos (ou algo como “o chefe deve ser também um especialista ritual”). A distinção entre esses “tipos” de líderes é feita em vários contextos; valeria a pena rever, em cada caso, sua validade, pois o mero fato de haver tantos “líderes” a quem se reconhecem funções “cerimoniais” e “políticas” pode bem indicar a inoperância da distinção em si¹⁴.

A conexão entre política, festa e xamanismo entre ameríndios é evidente em todas as monografias, “o domínio político é fortemente dependente do domínio ritual” (Sztutman 2009:30). Estaríamos, durante anos, a declarar que não sabemos bem o que é a política, alguns assumindo deixar o assunto de lado enquanto descreviam festas; outros, em tempos mais recentes, a buscá-la, sem perceber claramente, mas intuindo e sugerindo constantemente o que estava bem diante de nossos olhos: a chave das “políticas ameríndias” é a festa – não o que chamamos de ritual, nem o que chamamos de festa, mas o que eles chamam de festa. Festa é fenômeno religioso, político, jurídico, econômico etc.; é tudo isso porque não é nada disso. O mesmo ocorre, aliás, em relação à guerra: como na festa, as análises detectam religião, política, sociologia e economia, desligando conexões nativas, por assim dizer, em favor de categorias que continuamos nos “empenhando com afincos em distinguir”.

¹⁴ “Cotidiano” e “cerimonial” também balançam constantemente: quando Da Matta fala na oposição entre “mundo do cerimonial” e “mundo do cotidiano” entre os Apinayé (1976:239), e os vemos cotidianamente empenhados na produção de festas; quando o sertanista entrevistado pela Globo afirma que os Enawenê-Nawê “praticamente não têm vida cotidiana”, pois que “passam a maior parte do ano na preparação de seu ritual Yâkwá”. Se usarmos a Festa-Guerra, é provável vermos guerra na “preparação do ritual”, dado que os “rituais” ameríndios supõem sempre alguma guerra, mas, nesse caso específico, também expressamente vivida na festa, na “luta agonística” contra o “pessoal de baixo” por um grupo constituído de uma só aldeia e que não faz guerra com vizinhos que nós chamamos de humanos. Costumamos dizê-los “pacíficos”, como outros povos cujos inimigos não reconhecemos como tais – não realmente. “Bruxas, tal como as concebem os Azande, evidentemente não existem”. E se muito do tempo passam, como já notava Léry, a contar festas e guerras, vivem na expectativa de que alguém os venha a convidar, e preparando a recepção de algum convidado. Xamãs e chefes ocupam-se de convites e batalhas constantemente. Haverá mesmo, entre eles, um tempo “fora” das festas e guerras, um “quotidiano”?

Como mencionado, não há de surpreender a proposta de que a vida social dos índios transcorre entre festa e guerra. Muitos etnógrafos talvez sintam, inclusive, que já o teriam dito. Um breve sobrevôo das dissertações e teses defendidas só no Brasil revela os dois termos associados em vários títulos de monografias mais atentas, justamente, aos chamados idiomas nativos do que a nossas classificações¹⁵. Avancemos nesse sentido, reconhecendo que são festas de que costumam participar gentes de outros planos, mas não é de culto (Religião) que se trata. Tampouco é teatro: filosofias que têm por eixo a crônica instabilidade de corpos e perspectivas garantem que quando os índios dizem que a pessoa atrás da máscara não é sua conhecida, ou que das flautas sai a voz do sapo, não se trata de figura de expressão¹⁶. Levar a sério os nativos significa, nesse caso, deixar de tratar como metáfora ou figura de linguagem aquilo que a nós assim parece.

Pensando nas dificuldades de apreender as políticas ameríndias com as palavras de que dispomos, concluíamos, Renato Sztutman e eu, que

Um novo vocabulário seria preciso [...] [Já] Clastres salientava a necessidade de uma mudança radical de linguagem para realizar a revolução, mudança que seria capaz de forjar um pensamento a contracorrente, de dar novos sentidos a velhas categorias. [...] É preciso avançar, na proposta clastreana de estudo e buscar, enfim, uma linguagem mais adequada para falar das tais políticas ameríndias, linguagem provocada, por assim dizer, pelas políticas propriamente ameríndias, transformada (ou afetada) por elas e por isso capaz de abalar nossas categorias mais do que lhes dar novos sentidos" (Perrone-Moisés & Sztutman 2009:1).

Trata-se, assim, de refletir na própria linguagem que empregamos a proposta de deixar que o pensamento, no presente caso, o dos índios¹⁷,

¹⁵ Um igualmente breve sobrevôo de trabalhos em que tais temas são centrais, contudo, revela de saída a manutenção de categorias (às vezes subreptícias e insidiosas) como política e religião. Quando a etnografia provoca irresistivelmente o desabamento de tais campos – o que dizem/fazem eles –, persiste nas análises a tendência (indo-européia?) de estabelecer entre festa e guerra, por exemplo, alguma relação de subordinação.

¹⁶ Desenvolvo a questão da “performance” e o que poderíamos chamar de seu “rendimento diferencial” entre os índios em Perrone-Moisés (2014).

¹⁷ A expressão “o pensamento ameríndio”, aqui como em tudo o que segue, remete àquilo que o mergulho nos mundos ameríndios nos permite pensar, àquilo que a consideração de variantes particulares expõe em termos de eixos compartilhados. Como “a ideologia tripartite indoeuropeia” revelada por Georges Dumézil, trata-se de matrizes compartilhadas por

transformar o nosso por força de sua diferença. Assim entendo a proposta de Viveiros de Castro (2009:54) de que "a melhor tradução é a que trai a língua de chegada". Este texto se alinha, nesse sentido, a tal proposta "subversiva" em relação à língua de chegada antropológica e ao português em que a expresse, ao advogar pela incorporação ao nosso vocabulário analítico, na condição de guias para pensar, uma série de palavras da língua portuguesa tal como são empregadas no que se costuma chamar de "português dos índios".

conjuntos de culturas, profundamente diversas umas das outras no interior de cada grande conjunto, tanto no caso ameríndio como no caso indoeuropeu.

O PORTUGUÊS DOS ÍNDIOS

No Brasil, os índios costumam traduzir por “festa” o que os antropólogos “retraduzem” como ritual. Contudo, como os demais termos do “português dos índios”, este fica relegado a observações iniciais, notas de rodapé, sempre *en passant*. A tradição de desconsiderar as traduções propostas pelos índios na língua do antropólogo, diga-se de passagem, é antiga e parece obviamente mais um empecilho do que uma garantia de conhecimento. Com efeito, Goldman (1975), em seu livro dedicado aos Kwakiutl, aponta diversas traduções registradas por Boas que diferem daquelas propostas por James Hunt, o etnógrafo nativo, treinado por ele justamente para isso. E num livro que declara

start from the Boasian position that we should first know how the native thinks [...] Then, and later, we [as scientists] can say if we wish: This is how the culture and its institutions would appear in current theory (Goldman 1975:14),

graças ao cuidadoso trabalho de cotejo realizado por Goldman entre as notas originais de Hunt e os textos publicados por Boas, ficamos sabendo que Boas desconsidera traduções como “tribe”, propostas por seu assistente kwakiutl, porque não correspondiam ao que ele, Boas, seguindo a “conventional sociological tradition”, entendia pelo termo, e que o aplica a uma categoria nativa que significa “fellow inhabitants of the houses”, a qual, na verdade – e Boas o reconhece –, mais bem designaria “village” (Goldman 1975:31). Ao longo do texto somos apresentados a várias “retraduções” de Boas, todas produtoras de *imbroglios* analíticos, entre as quais uma chama especialmente a atenção, tendo em vista o tema deste ensaio. Trata-se da recorrente substituição por Boas, nas obras acerca dos Kwakiutl, do verbo “dizer” pelo verbo “cantar”, este último empregado por Hunt para falar das performances de nobres em que se rememoravam histórias de famílias. Boas achou por bem fazer de cantos discursos. Perde-se aí algo fundamental.

Nesse sentido, o movimento empreendido aqui é o de se aproximar do que o “native thinks” partindo da premissa de que, ao cabo de um esforço contínuo de tradução, por sucessivas gerações de indígenas vivendo em território brasileiro, está na hora de levar a sério o “português dos índios”. Não parece cabido supor que pessoas em contato com a língua portuguesa, muitas vezes diário ao longo de sua vida, algumas das quais nasceram ouvindo português, outras que viveram anos em cidades brasileiras, tenham menos proficiência na língua do antropólogo e/ou menor capacidade de tradução que um etnólogo com talento e disciplina para o aprendizado de línguas indígenas.

São várias as palavras usadas pelos índios que os etnólogos registram sem lhes dar muita atenção. Todas elas serão aqui fundamentais, como se verá. “Lideranças”, sempre plural e variado; “turma” e “pessoal”, para designar “coletivos”; “amigo” para descrever relações; “alegria”, o que se produz em festa, etc. E, principalmente, “festa”.

Retalhada por modos de conceber planos relacionais que lhe são alheios, a Festa não pode ser plenamente reconhecida no lugar que lhe cabe na filosofia social ameríndia, o de par conceitual de Guerra, seu outro, à moda ameríndia. Levemos a sério o que dizem, como tratam de dizê-lo, em línguas estrangeiras que aprenderam: o que eles dizem é “festa”. A tradução é precisa: trata-se de eventos coletivos que reúnem anfitriões e convidados em torno de fartura de comida e bebida, dança e canto, jogos... e têm o alegrar-se juntos como objetivo. Até aqui não há traição à língua de chegada, aparentemente. As festas dos índios, entretanto, apresentam o que nos aparece como mistura de solenidade com festividade, o que desafia nossa “intuição cultural”. É, provavelmente, a centralidade das tais festas nas vidas dos índios que impele ao emprego de termos entre nós relacionados a eventos mais “sérios”, tidos por igualmente mais “sérios”, porque técnicos. Enfatizando a recorrente presença de convidados de outros planos (espíritos, ancestrais), a importância (que uma simples “festa”, vista daqui, não pode ter) desses eventos na vida social dos índios e os protocolos minuciosos que as regem, a palavra “ritual” puxa as festas dos índios para o campo do “religioso”. O argumento desta tese depende de se

aceitar que “festa”, para os índios falantes de português, corresponde parcialmente a seu referente entre nós. Não significa exatamente a mesma coisa.

Outras palavras do português dos índios aparecerão abaixo como perfeitamente adequadas àquilo a que se referem, embora as traduções dos antropólogos tendem a deixá-las como informação à margem da análise. “Lideranças” é uma delas. Uma gama variada de pessoas é reunida nessa categoria quando os índios falam de si em português. “Fulano é liderança” – a formulação, bastante corrente, seria analisada em funções separadas, a começar por chefe e xamã. Aplica-se uma grade política/religião, este mundo/outro mundo. Às demais pessoas incluídas no coletivo outras grades seriam aplicadas para distinguir o que os índios reúnem.

A descrição da organização política dos Yakima é um exemplo. Fala-se num chefe, assistido por um “informal council of village elders, both men and women”, e acrescenta no final:

Other persons of leadership and esteem in the village included recognized warriors, shamans or medicine men, heads of hunting and fishing parties, religious leaders, leaders of root-digging expeditions, and athletes (O’Brien 1989:32).

Com efeito, a lista de lideranças é sempre, de nosso ponto de vista, bastante heteróclita e por isso mesmo causa uma espécie de “indistinção” operada não só nessa tradução como, muitas vezes, nas línguas indígenas. “Oddly enough”, observa Nimuendajú a respeito dos Xerente, “village chiefs” e “leaders of societies” são referidos pelo mesmo termo, e também entre os Canela, onde “the leader of any unit excepting the age-classes is called *pa’hi*” (apud Drago 2012:70). Sempre que um etnólogo estranha assim um uso ou uma ideia, estamos diante de uma das diferenças-desafio, postas pelos nativos, que movem a disciplina chamada antropologia. Muitos finos etnógrafos, conscientes de estarem diante de algo que merece esclarecimentos, e que talvez não se sintam capazes de fornecê-los, deixam o desafio registrado, ainda que em nota. É preciso voltar a essas notas de estranhamento nas etnografias, registradas no texto ou em rodapé, tanto para encontrar aí pistas seguras de

pesquisa quanto para retomar aqueles casos nos quais o estranhamento passageiro é reduzido por análise a componentes que conhecemos e explicado segundo a “conventional sociological tradition” mais cara ao analista; a ideia nativa é simplesmente declarada do tipo “flutuante”, “ambígua” etc.

Quando perguntei a Merekuku qual qualidade seria mais importante para alguém ser confirmado como sucessor à chefia (independentemente de corresponder ou não à posição de filho mais velho, entre os Aparai e Wayana a preferida para a sucessão), disse-me, utilizando uma expressão de larga ocorrência no português dos índios, que o candidato precisa “saber organizar o pessoal”. “O pessoal de x” (x sendo o nome do chefe) é fórmula corrente para designar o conjunto dos moradores de uma aldeia (Viveiros de Castro 1977; Guerreiro Jr. 2012) e também outros conjuntos formados por puxador e seguidores (Miller 2007). “Turma” também é uma palavra empregada nos mesmos contextos. Na aldeia Bona, onde reside Merekuku, “turmas” frequentemente se reúnem para atividades variadas: para cada telhado de casa a ser refeito, cada limpeza de pista de pouso, organizadas por alguém que, em contrapartida, oferecerá comida e caxiri. Os Myky-Iranxe dizem “turma” onde os antropólogos falam de “clã”, e também usam a fórmula “a turma do [capitão x]” que, no caso, não corresponde a uma aldeia (Bueno 2014:59ss).

Essa família de coletivos costuma ser preterida pelos etnólogos em favor de termos como “aldeia”, “grupo local”, “classe de idade”, “metade”, “parentela” etc. É preciso reconhecer que as traduções dos índios são muitas vezes descartadas de saída em decorrência do pressuposto, nem sempre exposto, de que os índios falam um português aproximado (por razões diversas) que caberia ao etnólogo “retraduzir”. O fato é que palavras como “turma” e “pessoal” parecem muito mais adequadas que a família de entidades classificatórias que os etnólogos ainda se vêem – por que razão? – impelidos a manejar. E precisamente porque nos parecem vagas e fluidas demais para designarem grupos sinalizam, já de saída, que a composição de “coletivos” entre os índios choca-se de frente com os modelos entitários que temos à disposição para designá-los. Voltarei a isso adiante em “Turmas de festa, turmas de guerra”.

Não há porque desconsiderar as traduções que os índios têm-se empenhado em fazer há gerações. Além das razões contextuais mencionadas acima, devo notar que os índios têm um gosto especial pelo aprendizado de línguas, e raramente são de fato “monolíngues”. Merekuku Aparay fala quatro línguas indígenas, das quais três, embora sejam classificadas no mesmo tronco (karib), são muito diferentes em termos de fonologia e léxico. Nas três semanas que passou em minha casa, em maio de 2015, não perdeu uma oportunidade de refinar e aumentar seu conhecimento – já avançado – do português. E muito das conversas que teve com Kasiripinã Wajãpi nesse período foram devotadas a trocas de palavras, em diversas línguas - Kasiripinã também é poliglota. São dois homens “sabidos”. E como eles há muitos e muitas, mulheres e homens, sempre intensamente interessados em se fazer compreender, em explicar aos brancos seu modo de vida. Algumas traduções talvez devam mesmo ser descartadas em favor de outras, mas tentarei mostrar que as traduções dos índios são muitas vezes as melhores, e que em vez de descartarmos por nos parecem impróprias, justamente por isso deveríamos lhes dar a devida atenção, já que provavelmente sinalizam as diferenças e desafios que nos propomos a compreender e descrever.

Comecemos pelas festas. Mas o quê, afinal, os índios chamam de festa?

MAS QUE FESTA É ESSA?

A palavra “festa”, tal como empregada pelos índios, sofre pelo menos dois tipos de deslocamento em relação ao que entre nós significa. Em primeiro lugar, por sua centralidade na vida social, que diríamos pública ou política, dos povos indígenas da América. A conexão entre festa e política não é, em si, particular às Américas indígenas e já foi tema de uma série de estudos; remeto especialmente aos trabalhos de Rita Amaral, cujos cruzamentos e conexões com este restam por explorar. A grande maioria das formas políticas que reconhecemos pelo mundo afora associa grandes eventos políticos a grandes celebrações. Mas em cada caso são diversos os eventos, e diferentemente concebidas e operadas suas conexões. Basta lembrar que os banquetes de chefes de Estado são considerados secundários em relação às suas reuniões, e à diferença do que acontecia nas realezas europeias, festas não são atividades políticas de primeira importância¹⁸. As festas dos índios, se têm por um lado características que sustentam a pertinência da tradução dos índios, por outro lado – eis o segundo deslocamento – têm uma grande característica que as torna únicas, relacionada à guerra. Será preciso, conseqüentemente, começar por subverter nosso uso da palavra “festa” para poder tomá-la, aqui, emparelhada à “guerra”, como categoria.

‘Não se faz festa para passar fome’ [...] Para os marubo, como para tantos povos ameríndios, festejar é dançar, fartar-se de comida e bebida: é o momento no qual a moderação e a timidez que regem a conduta diária cedem espaço para o exagero e a extroversão (Yano 2014:124).

O preparo da comida e bebida a ser servida nas festas dos índios começa, em todos os casos, com meses de antecedência. Há casos em que a própria roça é plantada logo após a decisão de dar uma festa; outras estão plantadas antes da

¹⁸ Este é outro diálogo a ser explorado com estudos sobre festas e monarcas europeus. A coletânea organizada por Jacquot & Konigson (1975) a respeito de festas no Renascimento parece ser indicada para a iniciar a comparação, já que em sua apresentação os autores falam em “la fête comme substitut de la vie politique” (:21).

festa ser marcada, já destinadas a ela. A roça é só metade da comida. As caçadas e pescarias para as festas também podem ser demoradas. Em alguns casos há receitas específicas de festa, e mesmo que não haja, a receita geral é a abundância. É preciso produzir e conservar em grandes quantidades, garantindo que todos¹⁹ possam fartar-se na festa. Todo o grupo anfitrião participa ativamente da produção da festa, que inclui, além da comida e da bebida, frequentemente presentes (brindes para os convidados, mimos de festa²⁰) e competições (jogos), obrigatoriamente apresentações de dança e canto. Tudo isso envolve a coleta de matérias-primas específicas para a confecção de roupas de festa, louça de festa, mimos de festa. A decoração é sobretudo apurada nos corpos, por assim dizer, mas os salões de festa também têm de estar impecáveis. As apresentações a serem feitas nas festas (as “atrações” da festa) - de dança, canto, jogos - exigem também longo preparo. Os corpos dos executantes precisam ser preparados com dietas. É preciso ensaiar, o que significa aprender com mestres de canto, de música e de dança - todos pessoas de prestígio entre os índios. Em muitos casos, novas canções e danças têm de ser apresentadas a cada festa, juntando-se àquelas mais antigas que os mestres ensinam.

Os espetáculos produzidos, tanto por anfitriões como por convidados, e muitas vezes em conjunto e oposição (voltarei a isso abaixo), sempre impressionam. E os índios sempre têm lugares próprios para apresentá-los, seus palcos e salões de festa: dos pátios centrais de aldeias aos “centros cerimoniais” estudados por historiadores e arqueólogos. Tudo isso está descrito nas melhores etnografias americanistas. Mas a proposta de tomar a Festa como referência e recorte²¹ leva a (re)ver esses ingredientes e protocolos de festa acima elencados em conjunto, em suas interrelações, em cada uma das variantes das Américas.

À abundância de comida, diversão e presentes juntam-se, por vezes, os excessos de bebidas e outros inebriantes (que têm sido analisados com brilho

¹⁹ Nem todos, mas isto fica para mais adiante.

²⁰ Tais mimos são analisados em trocas de bens e muitas vezes tornados acessórios de rituais.

²¹ Na verdade, como eu disse no início, é uma matriz relacional, um operador, que gera variantes.

na Amazônia), que tornam todas as festas passíveis de perigosos acidentes e brigas. As cauinagens dos Tupinambá horrorizavam os jesuítas pela gritaria, a confusão de corpos, o descontrole geral. As “bebedeiras são o maior mal dos [índios], donde lhe vêm todos os outros”, contava Anchieta a Loyola em 1555 (in Serafim Leite 1956, II: 194). Luis da Grã confirmava, no ano seguinte:

este es el pecado de que parece menos se emendarán, porque muy poco es el tiempo que no estan beodos, y en esos vinos, que ellos hazen de todaslas cosas, se tratan todas as malicias y deshonestidades (in Serafim Leite 1956, II: 294).

Bataille (1933) chamava acertadamente a atenção para a noção de esbanjamento (*notion de dépense*), inspirado pelo *potlatch*. As festas dos índios são mesmo lugares de exagero e extroversão. Ocorre que Bataille, como todos, segue a descrição de Mauss no *Ensaio sobre a dádiva*²², que segue a descrição de Boas, de algo que ficou conhecido como festa de “destruição” de propriedade dos povos da Colúmbia Britânica. Como mostra Goldman (1975: 122ss), de modo incisivo e bem fundamentado, a espécie de instituição chamada *potlatch* que ganhou fama mundial não pode ser tomada como padrão das festas dos Kwakiutl. O autor faz notar que Boas descreveu o *potlatch* tal como o observou, num momento posterior a uma daquelas mortandades que os índios têm regularmente enfrentado em seus “contatos” com os brancos desde a invasão da América. A depopulação provocara o surgimento de vários “postos” vagos pelos quais “competiam” com mercadorias importadas novos candidatos a chefe, o que não teria sido possível no contexto pré-colonial, quando apenas se “confirmava” um nome-posição, e não propriamente competia por ele. O caráter agonístico tão analisado no *potlatch* seria, assim, um traço ligado ao momento histórico em que foi registrado, não algo inerente aos rituais - Goldman situa-se francamente no plano da Religião e do Ritual - dos povos do litoral da Colúmbia Britânica.

Inexplicably, because he had all the necessary data in hand [com o material posteriormente produzido por Hunt], Boas never corrected his

²² Tal obra poderia, talvez, se chamar *Ensaio sobre o oferecimento ou sobre a liberalidade*.

early misconception of the 'potlatch', which he observed only in its new and commercialized setting [...] When the 'potlatch' is stripped of its extreme traits (some of which are the product of inaccurate description) it does not appear so out of place with ritual property distributions and exchanges among California Indians, northern Algonquian and Plains Indians, and of course, Alaskan Eskimos (Goldman 1975:13, 15).

É esse mesmo *potlatch* que Sahlins (2000) considera para desenvolver sua ideia de *develop-man* (Sahlins 1992): uma festa inflacionada pela afluência de bens dos brancos, canalizados para “produzir [mais] diferenças internas”, como diz Gordon (2006:349) das festas xikrin.

Aqui nos interessa especialmente o final da citação acima, em que Goldman reinsere o *potlatch* no conjunto de festas de índios norteamericanos; poderíamos estender às Américas. “Ritual property distribution”, eis o ponto importante. Em lugar de *potlatch*, informa Goldman, “the Kwakiutl employed at least four terms”, todos com o significado de doar, distribuir - “give away” - tal como traduz Hunt (Goldman 1975:132-33)²³. “Giving away property” é o padrão que ressaltam especialistas no que ficou conhecido como *potlatch* (Codere 1950; Suttles 1960). “Giveaway ceremonies” é o nome que dão hoje a essas festas os nativos da Colúmbia Britânica, os Lakota e outros índios das Planícies.

Não é “destruição” a palavra-chave, mas esse traço “delirante” das festas de distribuição da era pós-contato sugeriu a Bataille a ideia de uma “propriété positive de la perte” (Bataille 1933:28). Seu ensaio, embora celebre a generosidade – esta a palavra-chave – “orgiaca e desmedida”, concentra-se em ideias como perda ostentatória, humilhação de rivais, um suposto desejo de destruir²⁴. No caso das festas dos índios, podemos guardar de Bataille a ideia da positividade do esbanjamento, mas não podemos concordar com a ideia da “despesa improdutiva” (Bataille 1933:30). O ponto, aquilo que interessa aos índios e que reafirmam de vários modos, não é gastar, é dar. Quanto à

²³ Goldman chama a atenção para o fato de que *potlatch* nem é um termo kwakiutl (parece não ser propriamente Línguaalguma, mas uma corruptela), e conclui que, “by professional standards”, devia ser banida, já que sua manutenção representa “an embarrassment at best” (Goldman 1975:131).

²⁴ Bataille conecta com o sadismo e o erotismo e o opõe ao entesouramento burguês.

produtividade das festas, tomando emprestadas as observações de Viveiros de Castro (1996:45) de que “maquinaria ritual”, ao produzir diferenças inscrevendo “na terra e nos homens significados”, é “a própria sociedade, e nada menos que ela” (Viveiros de Castro 1996:45), poderíamos dizer que entre os índios esbanjamentos em festa produzem sociedades, nada menos que isso. Deixo para mais adiante a questão da “sociedade” produzida. Vale aqui lembrar que a produção da Festa está inextricavelmente conectada à produção da Guerra, e a “maquinaria ritual” opera ambas, de modo que a Festa não “produz sociedade” sozinha.

A bem dizer, embora não exatamente pelas razões desenvolvidas por Bataille, há frequentemente algo que pode aparecer como sadismo e destruição nas festas dos índios. Os “excessos” ocorrem também quando um par convidado-anfitrião yanomami entabula um diálogo que evolui para golpes que fazem correr sangue, quando os executantes da Sun Dance têm nacos de carne arrancados, quando o matador tupinambá é escarificado. Não é incomum haver dor também do lado dos iniciandos que jejuam, levam sovas, são ferrados. Mas aqui passamos para o outro lado, o da contenção, que as festas dos índios também costumam operar, conjugada ao excesso (Chapuis 1998:323; Yano 2014:145). E aqui, precisamente onde reencontramos o dualismo fundante do pensamento ameríndio, que as festas dos índios começam a ganhar sua feição própria e se afastam de outras festas.

Chegamos então à estranheza suprema das festas dos índios: por definição, não são feitas em família nem entre amigos.

Explica-se, em relação aos Salish, que

Giving to one's own family was not enough. The prestige flowed from generosity and proper behavior being acknowledged beyond one's own family and generally beyond one's own village (Washington 2004: 589).

Entre os Wayana não há festas sem “la participation active de visiteurs venus d'autres villages” (Schoepf 1998:108; ver também Barbosa 2012:840); as festas wari “são trocadas tipicamente entre membros de dois subgrupos distintos” (Vilaça 1992:34). Nesse sentido, poderíamos ver na festa a “socialidade ampliada” para a qual Pedro Cesarino (2011:52) chama a atenção,

acertadamente, como projeto ameríndio. Nas festas dos índios os convidados são necessariamente forasteiros: de outras aldeias, e também de outros “mundos” (mortos, “espíritos”, “animais”). Toda festa exige gente “do outro lado”, mas não é indispensável chamar gente de “outras aldeias”; é possível fazê-las entre as “parcialidades” disponíveis *in loco*: metades, homens/mulheres, parentes distantes/próximos etc.

Os convidados, porém não são apenas forasteiros. “São ‘inimigos’ que vêm à festa”, para usar uma formulação de Dal Poz (1991) a respeito dos Cinta-Larga, e que vale para todos. E a “hostilidade aberta”, característica da relação entre convidados e anfitriões nas festas wari (Vilaça 1992:34), pode ser vista em um sem número de casos.

Como na maior parte da Amazônia indígena, as festas e as cerimônias realizadas pelos Aparai e Wayana seguem um mesmo programa, baseado no antagonismo entre dois grupos e na intensa circulação de mensagens entre eles, vinculadas à comida, à bebida e a cantos, entre outras coisas. De um lado, os anfitriões da aldeia onde se realiza a festa; de outro, os convidados de outras comunidades. Os primeiros [...] se responsabilizam pelo acolhimento dos visitantes, pela oferta de comida e caxiri, sendo por isso conhecidos também por “donos da bebida”. Os segundos são os “dançadores”, [...] aos quais cabe a execução das danças e dos cantos (Barbosa 2012: 840).

Também entre os Wari’ os convidados, ‘estrangeiros’, são recebidos com chicha, peixe desfiado e farinha, e entram dançando e cantando na aldeia anfitriã, observados por “mulheres e homens anfitriões, atentos e irônicos” (Vilaça 1992:175). Essa (para nós) curiosa mistura de atenção e ironia por parte de anfitriões diante de apresentações de seus opostos-parceiros ocorre também com certa frequência; seria, evidentemente, mais uma das muitas operações de oposição e composição realizadas nas festas. Muito do excesso que caracteriza as festas dos índios liga-se diretamente ao fato fundante de convidados e anfitriões serem contrários: na Amazônia, é comum a bebida ser servida aos convidados em tom de desafio e provocação. Entre os Wari,

Os encontros entre anfitriões e convidados são marcados pela dominação e a humilhação. A alimentação é um ato, de certa forma, agressivo e subjugante; tudo se passa como se os convidados, antes de desejar, fossem obrigados a comer. Alimentados, devem dançar.

Anfitriões, homens e mulheres, colocam-se em frente à linha de cantadores e passam todo o tempo a ironizá-los enquanto eles cantam, gritando e rindo: não sabem dançar, têm pernas tortas, nariz grande, etc (Vilaça 1992:181).

Os anfitriões permanecem “agarrados às suas bordunas, sempre em atitude ameaçadora”, durante toda a festa (Vilaça 1992:182), que inclui também o “momento da breve vingança”, quando é a vez dos anfitriões se apresentarem:

[...] dispostos em linha, [os anfitriões] dançam e cantam como os convidados o fizeram. [...] Os convidados colocam-se de frente para eles, e esta é a sua vez de ironizar e rir. [...] Não há propriamente uma inversão. Os convidados não alimentam os anfitriões que, por sua vez, mostram-se menos sérios e resistentes às brincadeiras [do que eles] (Vilaça 1992:184).

Os movimentos de festa entre anfitriões e convidados são variados; as oposições são operadas em confrontos verbais, em danças e cantos alternados e contrapostos, em competições, em diálogos cerimoniais; entre os Wayana da Guiana, os “concours de cachiri” seriam a única competição praticada nas festas contemporâneas (Chapuis 1998:442). Ao longo das festas, observam-se oposições e conjugações entre anfitriões e convidados. A contrariedade que marca sua relação costuma ser refeita²⁵ em atos e palavras, num vaivém que jamais a abole.

De início, anfitriões e convidados dançam no mesmo ritmo, frente a frente, mas entoam cantos distintos. A cada um dos grupos corresponde um tema maior para improviso, a partir do qual, cada um de seus membros deve compor uma pequena frase pessoal e exclusiva,[...] Em um segundo momento, anfitriões e convidados já não cantam mais separados [...] mas marcam juntos o compasso dos cantos [...] Lá pelo quinto dia de festa, a embriaguez e a animação de todos os presentes atingem seu auge, e a festa, seu clímax. Inebriados por tanta bebida, anfitriões e convidados percorrem o pátio da aldeia apoiados uns nos outros, numa dança caótica sem qualquer coreografia determinada. O relativo distanciamento e toda a etiqueta entre anfitriões e convidados dos dias anteriores são suspensos. A conduta reservada, tão prezada nos contatos interpessoais cotidianos, dá lugar à extroversão generalizada (Barbosa 2011:842ss).

De todo modo, não há festa “em família”. Tanto é assim que os

²⁵ Poderia dizer “reafirmada”, mas creio mesmo que é “feita” a cada performance, temporariamente estabilizada ao final de cada festa.

Mamaindê, por exemplo, chamam de “festas de brincadeira” aquelas em que não há convidados forasteiros (Miller 2007) - tradução, mais uma vez, reveladora: “de brincadeira” porque festas “de verdade” não se fazem “com os de casa”, exigem convidados “de fora”; na verdade, exigem um grupo-parceiro. Tanto que mesmo essas festas “de brincadeira” operam com oposições entre grupos, como parentes distantes e próximos, por exemplo.

E já que evocamos parentes, lembro que aqui se considera o parentesco como plano transversal, ao qual nenhuma das operações de Festa ou de Guerra pode ser reduzida. Resulta daí um afastamento radical em relação a análises que supõem a “afinidade” como paradigma da inimizade, da diferença, da alteridade. Dito de modo direto: o cunhado é um contrário e um forasteiro, mas nem todo contrário ou forasteiro é cunhado. Os convidados são afins efetivos ou possíveis, mas não é nessa condição que comparecem à festa. A elevação do parentesco à chave explicativa, no caso das festas, costuma inclusive causar problemas aos analistas. Vilaça, por exemplo, observa:

Toda minha surpresa na festa [...] foi ver homens e mulheres verterem sem piedade panelas e mais panelas de bebida na boca de seus irmãos reais. Em nenhum momento dirigiram-se a eles por termos de parentesco e pareciam mesmo os mais animados na tarefa de embriagá-los e fazê-los vomitar (Vilaça 2006: 128).

Surpreendente mesmo parece a insistência em reduzir a parentesco algo que é de outro plano ou outra ordem. Mostram-no claramente dados como esses: a mera suspensão dos tecnônimos de parentesco deveria bastar como alerta de que não se trata de um contexto em que operem coisas como “irmãos reais”, nem consanguinidade nem afinidade. Estamos em festa.

A já mencionada Sun Dance das planícies norteamericanas é um ótimo exemplo do efeito que um recorte errado pode ter. De modo geral, o “ritual” é descrito como um pedido de proteção para a realização de uma vingança pessoal, movido pela insuportável dor do luto. Lowie, num capítulo dedicado à versão crow da Sun Dance, já começa descartando a ideia – à qual o evento, inclusive, deve o nome pelo qual ficou conhecido – de se tratar de alguma espécie de “culto ao sol”. Reaproxima-se da versão corrente quando define a

Sun Dance como “essentially [...] a prayer for vengeance” (Lowie 1935:297). Passa, então, a descrevê-la. Primeiro, alguém resolve fazer uma Sun Dance, o chamado “Whistler”, e precisa para isso de um “medicine-man”, que se torna “master of ceremonies”; esses dois são os “only indispensable actors, and their ritual formed the core of the entire festival” (Lowie 1935:297-8). Já temos aí um ligeiro, mas significativo, deslocamento: aquilo que era considerado como definidor da Sun Dance passa a ser um “ritual core” de um “festival”. Prepara-se, assim, o deslocamento principal, que vem imediatamente em seguida:

Rationalistically, we might go so far as to say that the rest was mere decoration, but that would miss an essential aspect of the *native* attitude. To the Crow the Sun Dance was precisely *not* an occasion for righting a private wrong but a public spectacle in which the whole tribe took part, as performer or spectator (Lowie 1935:298; *italics* no original).

Segue a minuciosa descrição das quatro “preparatory performances” (Lowie 1935:305-8) de que se encarregam cantores e cantoras, o xamã “mestre de cerimônias” e sua esposa, o “dono da festa”, tocadores de tambor, guerreiros; canto, dança e tabaco. Nas páginas seguintes, a observação detalhada das atividades sustenta a afirmação de que “the whole tribe” participava, e são danças, cantos, discursos. Lowie menciona caçadas coletivas ao búfalo (308ss), de exame das peças trazidas pelos caçadores (:310) e uma pantomima que ocorre em paralelo à “first night’s cooking” (:320). A parte banquete da Sun Dance, da qual se pode desconfiar, desaparece. E mesmo o aspecto de espetáculo popular que, apoiado na “atitude nativa”, tinha começado por destacar, acaba se tornando acessório na interpretação final do próprio Lowie: o principal é a vingança. Os Crow resultam parecidos com os os Tupinambá. E, como sempre, os americanistas deixam de lado a comida, as conversas. O banquete antropofágico tupi era uma festa. A Sun Dance também.

O recorte indevido também desvia claramente Fernandes quando, por exemplo, resolve discordar de Thevet:

Embora Thevet afirme categoricamente que o conselho [dos anciões tupinambá] se reunia para tratar de qualquer grande empreendimento, ‘quer bélico ou não’, deliberando sobre todas as questões de importância coletiva, as indicações explícitas referem-se simplesmente à execução

dos prisioneiros e à guerra. Assim, cabia aos gerontes considerar a oportunidade do sacrifício ritual dos prisioneiros e a fixação da data em que devia ser realizado (Fernandes 1963:334).

Ora, decidir o “sacrifício ritual dos prisioneiros” significa dar início a longos processos de preparação que, como mencionado no início, envolvem todo o grupo anfitrião. A “execução” era a atração principal de uma grande festa, com muita gente, muita bebida, comida, apresentações, danças etc. A cauinagem era *simplesmente* o grande empreendimento coletivo. E como todas as festas dos índios, está eivada de guerra.

Entre anfitriões e convidados, a relação é de contrariedade. A festa pode “confirmar nos ódios” seus participantes, mas pode muito bem desandar e transformar em inimizade declarada. Numerosas “histórias de antigos” (mitos) e de memória de vivos falam de festas das quais se originaram oposições duradouras. Uma delas, a do biguá, em quem propus ver o chefe dos pássaros (Perrone-Moisés 2011). Trata-se de um mito contado por Lévi-Strauss (1964: 309-310):

Os homens e os pássaros se aliaram para destruir a enorme sucuri que atacava todos os seres vivos. Mas todos os combatentes, amedrontados, alegavam que não podiam lutar porque só sabiam fazê-lo em terra firme. O biguá finalmente teve a coragem de entrar na água e feriu de morte o monstro, que ficava nas profundezas, enrolado nas raízes submersas de uma árvore imensa. Lançando gritos terríveis, os homens conseguiram tirar a cobra da água, mataram-na e esfolaram-na. O biguá reivindicou a pele como prêmio por sua vitória. Os chefes índios, em tom de ironia, disseram: “Mas, claro ! Pode levar!” – “É para já!”, respondeu o mergulhão, fazendo sinal para os outros pássaros. Cada um deles pegou um pedaço da pele com o bico e, juntos, levantaram voo com ela. Envergonhados e enfurecidos, os índios se tornaram inimigos dos pássaros desde então. Os pássaros pousaram num local distante para dividir a pele. Concordaram que cada um ficaria com o pedaço que trouxera em seu bico. A pele tinha cores maravilhosas: vermelho, amarelo, verde, preto e branco; e era coberta dos mais lindos desenhos jamais vistos. Assim que cada pássaro pegou o pedaço que lhe cabia, ocorreu o milagre: até então, todos eram sombrios e, de repente, ficaram brancos, amarelos, verdes... Os papagaios se cobriram de verde e vermelho, e as araras de penas até então desconhe cidas: rosadas, púrpuras, douradas. Para o biguá, que tinha feito tudo, sobrou apenas a cabeça, que era preta. Mas ele se declarou satisfeito.

Resultam dessa festa promovida pelo biguá as cores dos pássaros; e a oposição entre homens e pássaros. Muitas outras contam festas-armadilha, planejadas para atrair inimigos e acabar com eles, como os Flathead: contam que Coiote convidou os patos para uma dança e inventou um pretexto para exigir que o fogo fosse apagado; aproveitando-se da escuridão, estrangulou todas as aves, uma após a outra, sem ser visto. (Lévi-Strauss 1971). Os Yudjá contam que certa vez os Suyá convidaram alguns deles a comer mingau e em seguida os mataram (Lima 2005:107-8). Toda cauinagem pode, como as dos antigos, dizem os Yudjá, "culminar em morte e canibalismo" (Lima 2005:253), toda festa, eivada de guerra, pode desandar.

PORQUE RELER CLASTRES

A “política” é, como se sabe, um dos temas mais clássicos da antropologia. Há relativamente poucos trabalhos de análise do aspecto político entre os americanistas, e mais raros ainda são os que fazem da política um tema central²⁶. Enquanto isso, o tema continuava sendo elaborado na África (onde se costuma situar seu surgimento como subdisciplina) e, cada vez mais, com um rico aporte polinésio e melanésio. Partindo do artigo seminal de Sahlins (1963), passando pelos desenvolvimentos propostos por Godelier (1982) e pelas contribuições reunidas por ele e por M. Strathern (Godelier & Strathern 1991), que avançam e renovam a discussão para aquela área etnográfica, percebe-se claramente que a questão dos processos de transformação e de passagem entre vários tipos de organização política continua interessando os antropólogos em outras regiões. Entre os americanistas, o tema era enfrentado sobretudo por arqueólogos, enquanto os etnólogos, afastando-se cada vez mais de Clastres, esquivavam-se de questões políticas.

A grande questão dos mecanismos da evolução em direção ao Estado começara a ser deslocada por Lowie (1927), o primeiro dos etnólogos americanistas que chamou a atenção para um fato notado - com espanto - desde os primeiros encontros entre europeus e índios, e capital quando se pretende entender o que pode ser, aqui, a política: nas Américas²⁷, ninguém manda em ninguém. A partir de um estudo comparativo entre sistemas políticos das Américas, Lowie (1948) é pioneiro em apresentar um conceito de chefia propriamente americano, o do chefe sem poder. E se pôde fazê-lo, diga-se de passagem, isso se deve tanto à sua fineza como etnólogo e pensador quanto a sua colaboração com Nimuendajú, que lhe permitiu incluir novos e ricos dados da América do Sul em seu modelo.

²⁶ Kracke (1978) é exceção.

²⁷ Não pensavam Lowie, nem Clastres, nas Américas, mas sim nas sociedades ameríndias não-civilizadas. Sugiro, contudo, que a ausência de poder de mando seja um traço fundamental de todas as nações indígenas.

Nesse modelo que Lowie, à diferença de Clastres, não pensava como válido para as sociedades primitivas em geral, mas apenas para as Américas, distinguiram-se dois tipos de chefes: o “strong chief”, um chefe que de fato detém algum poder de mando, e o “titular chief”, este sim característico dos “aborígenes americanos” que, como o nome indica, de chefe possui apenas o título (Lowie 1948, 1960). Mas foi Clastres que, pensando a sociedade primitiva, mas francamente enraizado na América do Sul, que consagrou e divulgou essa característica das formas políticas dos índios na figura do “chefe sem poder”.

Les premiers voyageurs du Brésil et les ethnographes qui les ont suivi l'ont maintes fois souligné: la propriété la plus remarquable du chef indien consiste en son manque à peu près total d'autorité (Clastres 1974:23).

É essa a característica que provoca o pensamento de Clastres e alimenta o grande deslocamento que propõe, do “sem Estado” ao “contra Estado”. Há uma ausência de fundo, afinal, e perturbadora para a filosofia política de cá. Seria possível uma política sem poder? O que seria isso? Até então, a antropologia política parecia conceber a política sem centralização, mas não sem poder. Na ausência de poder de mando e coerção, estaríamos em plena anarquia; alguns diriam, em sociedades pré-políticas. Os chefes índios propõem desde sempre ao pensamento de cá um enorme desafio: chefes existem, mas o poder não. Clastres nos convida a enfrentá-lo e a alargar nossos conceitos de política.

O paradigma do “chefe sem poder” foi logo criticado por especialistas de outras áreas etnográficas, que admitiam a aplicabilidade da noção à área sul-americana para a qual e na qual foi concebida, mas recusavam-na em relação a outras sociedades “primitivas” que estudavam. Clastres era explícito: a proposta valeria para “la société primitive en général” (Clastres 1980). Os contraexemplos etnográficos começaram a vir de toda parte, inclusive da própria América do Sul, área original do modelo. Clastres não pôde responder nem desenvolver suas ideias. E o interesse pela “política” foi expressamente abandonado pelos americanistas durante um bom tempo. Certos críticos foram especialmente agressivos, com certeza indignados sobretudo com o tom impetuoso, *soixante-*

huitard, de Clastres, que é sua força de clássico²⁸. Entre eles Terray, que censura a abordagem de Clastres por

ses identifications à l'emporte-pièce, ses extrapolations effrénées, son épistémologie simpliste, qui en font une nourriture de choix pour la pensée pressée (Terray 1989:27).

A crítica tinha fundamento. Mas os etnólogos americanistas poderiam ter feito o mesmo que colegas melanesistas e polinesistas, por exemplo, e debater cuidadosamente um modelo proposto antes de descartá-lo por suas falhas etnográficas e imprecisões. Clastres retoma uma lista de qualidades do chefe sem poder já destacada por Lowie (1948): exige-se do chefe índio que seja “faiseur de paix”, que seja generoso e bom orador. Clastres tira daí ideias e perguntas desconcertantes como: se aqui o chefe é sujeito ao grupo e não o contrário, por que alguém quereria ser chefe? O fato é que nas décadas finais do século XX, quando a produção e reflexão de sulamericanistas cresceram exponencialmente em quantidade e qualidade, a política tinha sido deixada de lado. A crítica de Descola (1988), aparentemente mais suave, porém de efeito ácido, teve certamente aí um papel mais importante do que críticas como as de Terray.

Nesse artigo de 1988, Descola defende

que l'usage de cette catégorie [política] est inutile pour rendre compte de la structure et du fonctionnement de certaines sociétés qui font l'économie d'un organe effectif de gestion des affaires publiques (Descola 1988:825).

Já de saída é curioso que ele comece pelo que chama de “definição minimalista do político” para descartar a política pela ausência de um “órgão efetivo de gestão dos assuntos públicos”, concepção bem mais estreita do que a de Clastres. E se Clastres desafiava a pensar a política sem poder, Descola descarta a política mas mantém o poder, deslocando-o:

la plupart des sociétés amérindiennes expérimentent quotidiennement un pouvoir peut-être plus imaginaire mais sans doute moins abstrait que la négation de l'autorité politique par la chefferie impuissante. C'est le pouvoir... dont sont crédités les chamanes (*id. ib.*:823).

²⁸ Geração após geração, Clastres continua sendo um autor que seduz alunos de primeiro ano de graduação para a antropologia, pela ousadia que nele sentem e pelas aberturas que pressentem.

Curioso mesmo é que uma proposta assim formulada – mais imaginário e menos abstrato? - possa ter sido tão decisiva para um enterro tão prematuro das ideias quanto fora o do corpo de Clastres. A afirmação de Descola de que as sociedades amazônicas "conferem menos centralidade ao ritual e à reprodução política da ordem social humana [...] do que à eficiência das suas relações com os múltiplos atores do universo" coaduna-se com o que parece ser uma hipostasia do "cosmológico" nos interesses dos americanistas em detrimento de "sociológicas" ao longo das últimas décadas. Os chefes foram deixados de lado enquanto se atribuía aos xamãs o "verdadeiro" (superior?) poder entre os ameríndios sulamericanos.

Etnólogos sulamericanistas durante anos reiteraram a dúvida em relação ao que seria (ou como seria), para os índios, o que chamamos de "política". Muitos optaram por deixar o assunto de lado, evitando falar de chefes e facções, ainda que (ou justamente porque) reconhecessem as evidentes conexões entre "política" e "ritual", enquanto descreviam em toda a sua beleza e complexidade grandes festas; comumente qualificadas como "rituais" (ou como tais encaradas, o que dá no mesmo) e, por isso(?), distintas da "política".

Enquanto isso, os arqueólogos mantinham-se interessados pelas "perennial issues [:] the development of social stratification and political centralization" (Dietler 2001:66) caras a Clastres. São arqueólogos que puxam um encontro entre arqueólogos e antropólogos dedicado a "banquetes", do qual resulta uma coletânea que dialoga diretamente com este ensaio, intitulada *Feasts. Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics and Power* (Dietler & Hayden 2001). Na introdução lê-se algo que se aproxima muito do que aqui proponho:

thinking about feasts can, and should, provide an important point of departure for understanding social life in past and present societies. In particular, the time is long overdue for feasts to be taken seriously by archaeologists as a significant – perhaps a central – social practice. [...] transforming feasts from something considered as epiphenomenal trivia worthy of little more than bemused speculation into a subject of

recognized importance and analytical utility [...] (Dietler & Hayden 2001:1)

Note-se que “feast” é “banquete” e não “festa”, o que explica o recorte explícito no subtítulo da coletânea conectando alimento, política e poder. Já o recorte linguístico faz com que em português a comida não se ponha isoladamente como categoria: comida faz parte do que se entende por “festa”, tanto quanto música e dança, por exemplo. A coletânea abriga e expõe duas grandes vertentes analíticas a que se filiam os arqueólogos, já presente no próprio par de organizadores. Deixo que eles mesmos descrevam suas perspectivas:

For Dietler, these words [prestige and status] describe crucial aspects of the kind of symbolic capital that is a necessary condition for becoming and influential member of society. They are the preconditions for developing the moral authority to influence group decisions, exert leadership, and wield power – or resist the power of others. They are the essential elements of the possibility of political action [...] From Hayden’s perspective, on the other hand, ‘prestige’ and ‘status’ in traditional societies are simply euphemisms for economic success and political power (Dietler & Hayden 2001:14-15)

Dietler, na esteira de Sahlins, considera a “necessidade”, o “interesse” e a “sobrevivência” artefatos culturais, ao passo que Hayden, seguindo Marvin Harris, toma-os por dados e a partir deles analisa os casos empíricos²⁹. De todo modo, mantêm-se firmes em todas as análises categorias como política, economia e religião de que quero aqui me afastar.

De volta à proposta inicial dos autores reproduzida acima, com as modificações impostas pela análise e permitidas pela língua, diria que pensar

²⁹ Estas análises, dedicadas à demonstração, principalmente a partir do exemplo dos “estados arcaicos”, de que a emergência do Estado podia ser diretamente relacionada, num encadeamento causal, a fatores ligados à produção de alimentos, remete, evidentemente, a leituras da história e das formas políticas inspiradas na obra de Marx. No âmbito da antropologia, esta perspectiva que tem na infra-estrutura o motor central da política enfrentaria críticas diversas, fundadas tanto em refutação teórica como na apresentação de contra-exemplos empíricos, que se tornavam cada vez mais numerosos. Uma das críticas mais recentes deste tipo de perspectiva pode ser encontrada em *L'idéal et le matériel* (1984), em que M. Godelier advoga pela impossibilidade de compreender quaisquer processos políticos de mudança, sempre extremamente complexos e afetados por inúmeros fatores de várias ordens sem levar em conta tudo aquilo que, no vocabulário marxista, é classificado como super-estrutura.

festas são a chave para entender a vida social dos índios e que deveria ser considerado como “a subject of recognized importance and analytical utility”.

O fato, ainda a esperar esclarecimentos, embora Clastres e suas preocupações tenham sido recuperados por etnólogos americanistas nos últimos anos, é que desde os primeiros encontros chamou a atenção dos europeus a “independência” dos índios, que não se submetiam à autoridade alguma. Em meados do século XVIII, o jesuíta Charlevoix resumia exemplarmente o desafio posto pelos índios à filosofia política de cá:

On croirait d’abord qu’ils n’ont aucune forme de gouvernement, qu’ils ne connaissent ni lois ni subordination, et que, vivant dans une indépendance entière, ils se laissent uniquement conduire au hasard et au caprice le plus indompté; cependant, ils jouissent de presque tous les avantages qu’une autorité bien réglée peut procurer aux nations les plus policées. Nés libres et indépendants, ils ont en horreur jusqu’à l’ombre du pouvoir despotique, mais ils s’écartent rarement de certains principes et de certains usages fondés sur le bon sens, qui leur tiennent lieu de loi et qui suppléent en quelque façon à l’autorité légitime. Toute contrainte les révolte, mais la raison toute seule les retient dans une espèce de subordination³⁰ qui, pour être volontaire, n’en atteint pas moins au but qu’ils se sont proposés (Charlevoix 1744, III:341).

O fato é que os índios têm chefes sem poder, generosos por dever de ofício.

³⁰ Em relação à ética de contenção corporal compartilhada pelos índios, ver Lévi-Strauss 1968.

CHEFE ANFITRIÃO

Em outubro de 2010, enquanto se encarregava de um dos muitos preparativos para uma festa na aldeia Bona, no médio Paru de Leste (PA), Merekuku Aparai presenteou-me com a afirmação de que "dono de festa é como chefe". Enquanto eu acompanhava suas atividades como *aporesemy* (dono de festa), conversávamos sobre caciques, pois entender a "política deles" era meu objetivo expresso ali. Todas as noites, ao longo de duas semanas, ele vinha conduzindo com a ajuda de dois velhos mais sabidos os ensaios com as flautas – cujo tipo decidira e fabricara ele mesmo. Passava os dias testando os instrumentos, rememorando as canções, providenciando os adornos. Sua casa, onde eu estava hospedada, centralizava a produção: os *tamo* (velhos, avós, sábios) visitavam-na para opinar e ajudar na confecção de peças para as danças, as mulheres vinham aprender a confeccionar as peças de algodão com sua esposa Xihpatae, que coordenava também a produção de caxiri e foi indispensável no momento de cobrir os participantes com os elaborados motivos característicos da pintura corporal wayana e aparai – mais uma arte quase esquecida, que raras mulheres bem formadas ali ainda dominam.

Noto, antes de prosseguir, um persistente androcentrismo nas descrições e análises de formas políticas nas Américas, consistentemente em busca de chefes, xamãs e outras lideranças homens. Pesquisas focadas em “mulheres chefes/xamãs”, longe de resolverem o problema, apenas o invertem: a chefia, entre os índios, é patentemente um cargo que só pode ser assumido por um casal. “Toda a aldeia araweté reconhece [...] um casal como ‘nossos líderes”, escreve Viveiros de Castro (1996:305). “Highly typical is the conception of married couples as units”, diz Lowie (1935: 259) a respeito dos Crow. O papel das esposas de chefe e donos de festa está longe de ser coadjuvante no estabelecimento do prestígio do marido, mesmo porque não existe chefe

solteiro³¹. Em muitos casos, os próprios termos nativos tratam de emparelhar chefes e suas mulheres, reconhecendo-as como “chefas”, ou melhor, como parte-mulher-da liderança, mesmo que as descrições insistam em tomá-las por “mulheres de chefe”. No caso dos índios, não há “primeiras damas” ou “príncipes consortes” a acompanhar “chefes” e “chefas”: são casais. As esposas dos grandes guerreiros tupinambá não precisavam matar inimigos para fazerem jus, como seus maridos, a um lugar no que poderíamos chamar de “aldeia dos mortos de renome”, não porque o prestígio deles as carregasse, digamos assim, como se tende a considerar que elas mesmas adquiriam prestígio como anfitriãs, donas de festa.

No momento em que fez o comentário que serviu de inspiração a este ensaio, Merekuku organizava a delicada distribuição das miçangas (trazidas de São Paulo) e tecidos (comprados em Macapá) para fazer belos os participantes. Comentou comigo como era difícil conseguir que ninguém se sentisse preterido na distribuição - ao mesmo tempo, parecia conformado com o fato de que sempre haveria descontentes, por mais que se esforçasse. Foi esse desafio compartilhado com chefes como os dos Suyá, que “quando [...] distribuí [...] não deve esquecer ninguém, e deve dar equitativamente a todos” (Seeger 1980:109), que sugeriu a Merekuku a comparação entre chefe e dono de festa. Sua família acabou sem nenhum corte de tecido novo, e tirou do próprio acervo de cordões de miçanga para enfeitar alguns dos participantes menos providos. Com um sorriso, ele disse apenas: “tive de dar tudo”. Inverti a comparação, e desde o momento em que passei a considerar que “chefe é como dono de festa”, admiti a Festa como matriz e a relação anfitrião-convidado como modelo. Todas as questões pertinentes à “política ameríndia” foram deslocadas a partir daí.

Na América, foi Morgan, primeiro antropólogo (Trautmann) e primeiro americanista que inaugurou os estudos sobre a relação entre “chief and

³¹ Viúvos ou viúvas podem exercer lideranças e ser donos de festas. Mas nesse caso contará com filhas e genros, cuja colaboração é sempre indispensável. Parece normal que os índios concebiam também a produção de festas como gerada obrigatoriamente pela relação entre contrários; neste caso, o par primordial masculino-feminino. Se o casal é a unidade mínima, logicamente um casal sozinho não pode oferecer festas.

follower—the earliest and lowest political relation between man and man³²” (Morgan 1851:62). O prestígio já aparecia com força, ao lado da incapacidade de mandar. Por toda parte e desde cedo, os índios todos apareciam como os Iroqueses:

[ils] n'étaient pas des personnes contraignables. Donner un ordre aurait été ressenti comme une insulte (Viau 1997:87).

Entre os Tupi da Costa, Anchieta deplorava, em 1554:

Não estão sujeitos a nenhum rei ou chefe [...] por isso, quando os julgamos ganhos, recalcitram, porque não há quem os obrigue pela força a obedecer; os filhos obedecem aos pais conforme lhes parece; e finalmente cada um é rei em sua casa e vive como quer” (in Leite 1956, II:114).

Jean de Léry confirmava que não tinham “entre eux ni rois ni princes” e eram “presque aussi grands seigneurs les uns que les autres” (Léry 1580, cap. 14). Na costa das Guianas, em 1666, Lefèbvre de la Barre fazia a mesma constatação entre os Galibi:

Les Indiens n'ont aucun souverains, caciques, ny seigneurs, ne reconnoissans aucune supériorité entre eux. Les plus anciens dans chaque famille, y sont respectez comme les chefs; et comme chaque famille habite son canton en particulier assez loin les uns des autres, il est assez difficile qu'ils puissent former un corps en peu de temps. Ils ont quelques subordinations pour les commandements de la guerre, élisant pour cet effet un général qui donne le temps du rendez-vous, le lieu d'iceluy, l'ordre de la marche, et celui de l'attaque et du combat; après quoi il n'a plus d'autorité : ils le sont par le choix des chefs de familles de leur nation, qui s'assemblent en un festin... où ils résolvent leurs guerres, et décident de l'élection de leur général (apud Chapuis 1998:28).

Ao longo dos séculos, a observação é repetida em todos os cantos da América:

³² Aqui o androcentrismo é declarado. E, embora possa parecer óbvio, em se tratando de um senhor de meados do século XIX, cabe lembrar que entre as várias batalhas movidas por Morgan como cidadão, advogado e (por pouco tempo) político, estava o voto feminino. E se considerava a organização política iroquesa como superior a todas (ver a respeito Drago 2012) era, em grande parte, devido ao lugar das mulheres. Morgan, diga-se de passagem, também lutou – a vida toda com afinco – pelos direitos dos índios e pelos direitos dos animais. Alguém que naquela altura considerava que o voto feminino era um avanço mais do que urgente não pode ser tachado simplesmente de machista. Ainda assim a relação política é concebida como entre homens...

En général [les] Chefs [des Hurons] ne reçoivent pas de grandes marques de respect, & s'ils sont toujours obéis, c'est qu'ils savent jusqu'où ils doivent commander. Il est vrai même qu'ils prient ou proposent plutôt qu'ils ne commandent, & jamais ils ne sortent des bornes du peu d'autorité, qu'ils ont (Charlevoix 1744:268).

El cazicazgo es una especie de dignidad hereditaria como nuestros mayorazgos, pero es muy singular porque el que la posee no difiere de los demás indios en casa, vestido ni insignia; ni exige tributo, respeto, servicio, ni subordinación, y se ve obligado a hacer lo que todos para vivir. Tampoco manda en la guerra, y si es tonto le dejan y toman otro (Feliz de Azara 1847, apud Pimentel 2012:123).

Em seu texto fundamental sobre a “filosofia da chefia indígena”, Clastres resume e pontua:

Les premiers voyageurs du Brésil et les ethnographes qui les suivirent l'ont maintes fois souligné: la propriété la plus remarquable du chef indien consiste en son manque à peu près complet d'autorité [...] C'est donc bien le défaut de stratification sociale et d'autorité du pouvoir que l'on doit retenir comme trait pertinent de l'organisation politique du plus grand nombre des sociétés indiennes³³. [...] À un esprit formé par des cultures où le pouvoir politique est doué de puissance effective, le statut particulier de la chefferie américaine se pose donc comme de nature paradoxale: qu'est-ce donc que ce pouvoir privé des moyens de s'exercer? [...] Ce qu'il s'agit de comprendre, c'est la bizarre persistance d'un pouvoir à peu près impuissant, d'une chefferie sans autorité, d'une fonction qui fonctionne a vide (Clastres 1974:26-27).

Clastres então retoma Lowie (1948) e lista os “traits distinctifs” desse tipo de chefe: em primeiro lugar, tem de ser um “fazedor de paz”, um promotor de concórdia; em segundo lugar, tem de ser generoso e satisfazer todas as demandas de seus “administrados”; e, finalmente, “seul un bon orateur peut accéder à la chefferie” (Clastres 1974:27). Ora, são qualidades exigidas de um anfitrião: tem de manter o “moral alto” e a concórdia entre os seus, que são membros do seu grupo e convidados (não ‘administrados’, mas ‘seguidores’), tem de dar a todos com justiça e liberalidade tudo o que tiver, e sua capacidade oratória é fundamental para desempenhar suas funções. Como se verá adiante,

³³ Clastres exclui as sociedades americanas “estratificadas”. Não parece ser justificado separar as tais sociedades “hierárquicas” das demais na reflexão sobre as “políticas” dos índios. A citação de Azara, nesta página, mostra que mesmo no Chaco encontramos o chefe sem poder.

essa lista, preocupada com a delimitação de uma função “política”, deixa de lado exigências do cargo de chefia francamente situadas no lado da Festa: saber cantar e dançar, ser “detentor” de objetos de festa, simplesmente saber fazer festas etc. É na Festa, também obrigação de chefe índio, que as qualidades do “cargo” aparecem.

Embora Clastres use advérbios como “quase” e “aproximadamente” para descrever essa “paradoxal” chefia sem poder, a fórmula que criou para designar a particularidade dos chefes índios, e que os tornou famosos, foi “chefe sem poder”. E, de fato, se há algo que esses chefes não têm, é poder:

If we seek their warrant for the exercise of power in the etymology of the word [...] by which the sachems were known as a class, it will be found to intimate a check upon, rather than an enlargement of their authority; for it signifies, simply, "counsellor of the people"... (Morgan 1851:70).

Strictly speaking, the chiefs are relieved of political control, because private and public life is restricted by an omnipresent ceremonial, which actually leaves little scope for individual assertiveness. The normal course of economic and social life is assured by conformity to this customary law, which the chiefs and council do not create but merely preserve [...] The chiefs of the Ramko'kamekra lack all badges of authority (Nimuendajú & Lowie 1938:71, 73).

[Indian] Leaders lacked the power to dictate or to enforce their decisions. Their rule depended on their performance, their powers of persuasion, and the respect they were accorded (O'Brien 1989:16).

A segunda qualidade listada por Lowie e Clastres é a generosidade, e é nesse ponto que a relação entre chefes índios e os seus parece inverter todas as noções de chefia de cá:

[...] la générosité paraît être plus qu'un devoir: une servitude. [...] Cette obligation de donner, à quoi est tenu le chef, est en fait vécue par les Indiens comme une sorte de droit de le soumettre à un pillage permanent. Et si le malheureux leader cherche à freiner cette fuite de cadeaux, tout pouvoir, tout prestige, lui sont immédiatement déniés (Clastres 1974:28).

A generosidade deveria constar como primeira exigência, já que também desde cedo notou-se que os índios prezam-na acima de tudo, por oposição à avareza, correlativamente o maior defeito moral concebível.

Ao egoísmo inicial que causou a briga no céu [...] os Arara opõem uma forma mais generosa de interação aqui no chão [...] Esses dois valores estabelecem os limites polares das várias formas de relacionamento social (Teixeira Pinto 2000:410).

Assim, entre os Sliammon (Salish):

Headmen [...] were expected to be dignified, tolerant, generous, and modest and be expert in intervillage affairs. [...] He was the individual who possessed the power of wealth and big ancestral names and in whose name feasts and potlatches were sponsored (Washington 2004:592).

Da obrigação de dar tudo o que tem, resulta que o chefe é o que usa “os ornamentos mais miseráveis” (Clastres 2003: 48). As grandes festas na Colúmbia Britânica como no alto Xingu podem arruinar seus patrocinadores. No momento da realização da festa, entre todos os participantes, o dono da festa e sua esposa eram de fato os únicos envolvidos em tecidos usados.

Disseram os Caxinauá a Yano que “é o chefe que pensa, que recebe as pessoas” (Yano 2014:131); generosidade e hospitalidade são, como mostra a autora, as qualidades constantemente ressaltadas quando se pergunta a eles o que é ‘pensar bem’; e como em tantos outros casos, a pessoa que “sabe”, “pensa direito/correto”, é “bela” e prestigiada.

Documentado nas fontes quinhentistas, o protocolo tupi de recepção ao visitante começava pela instalação do convidado numa rede, na casa do chefe. Depois de banhado e descansado, o convidado recebia comida. Passado mais algum tempo, o chefe lhe oferecia tabaco, para só então iniciar a conversa. Entre os Wayana, já um dos primeiros visitantes europeus, no século XVIII, registrava o fato de “pendurarem a rede do convidado e o convidarem a descansar antes de qualquer outra coisa” (Tony). Os Crow convidavam o visitante a sentar e lhe ofereciam tabaco; assim Lowie presenciou:

Hospitality is still carried to extreme lengths. I know of one Crow who invited a kinsman and his wife to spend the Fourth of July week with him. The couple tarried for weeks, and since the visiting wife despised any food except beef, the host was hard to put it to purchase provisions. But it would have been quite contrary to native etiquette to murmur any criticism of the inconsiderate visitors (Lowie 1935:90).

A hospitalidade ameríndia, também notada de norte a sul do continente desde os primeiros relatos, declina-se em intrincadas variações. É sempre cultivada; modo da generosidade, a hospitalidade é outra marca do chefe ameríndio³⁴.

"Saber organizar o pessoal" – foi o que respondeu Merékuku quando lhe perguntei, falando da sucessão na aldeia, o que é mais importante para escolher um cacique. Já Lowie (1948) notava a importância do "talento organizacional" do chefe.

A palavra nambikwara para chefe parece significar “o que une” ou “o que reúne”. Essa etimologia sugere que o pensamento nativo tem plena consciência do fenômeno extremamente importante [...] de que o líder se apresenta antes como a causa da vontade do grupo de se reunir do que como resultado da necessidade, sentida por um grupo já constituído, de uma autoridade central (Lévi-Strauss, 1967:52).

É o chefe que começa um movimento, congrega, faz aldeias:

[...] uma das principais características de um grande [chefe kalapalo]: ele é uma pessoa capaz de agregar, fazer com que as pessoas desejem viver juntas em sua aldeia – e não em outra. As pessoas podem se mudar para onde bem entenderem e quando bem quiserem, mas o que provoca esse tipo de movimento é, ou a criação de uma aldeia própria, ou o desejo de viver na aldeia de outro chefe. [...] o chefe é pensado como um protetor, alguém que cuida de suas “crianças” (seu povo) oferecendo comida, objetos e conselhos (Guerreiro 2012: 73-74).

[...] tradução da palavra "chefe" em bororo (cf. Albisetti & Colbacchini) é "aquele que faz construir a aldeia" (Drago 2012: 65).

“Os Kalapalo dizem que as pessoas não conseguem viver juntas sem chefes para “cuidar delas”, o que poderia levar à fragmentação de uma aldeia” (Guerreiro 2012:36).

Entre os Caxinauá, a dispersão das pessoas é sinal do fracasso de um chefe (McCallum 2001:110).

³⁴ O “dono da casa” é por isso sempre apontado e pensado: todos os índios parecem territorializar nesse sentido. Há sempre quem se afirme “do lugar”, memórias por toda parte de “lugares” passados, que continuam sendo a “casa” de grupos que agora vivem na casa de outros, histórias e lembranças em festa, em dança e em canto, de origens externas; é comum mencionarem lugares em que viviam e que agora mora outro pessoal. Os Aparai, por exemplo, sempre lembram que estão em terra wayana, no médio Paru de Leste; como convém a anfitriões exemplares que são, não ouvi de Wayana menção a isso.

A capacidade de iniciar uma ação, também tão característica dos chefes ameríndios, manifesta-se em sua habilidade como fundadores de aldeias, abridores de roças etc.:

Tenetãmo [‘líder’] significa ‘em primeiro lugar’, ‘o que segue à frente’, ‘o que começa’ [...] Toda e qualquer empresa coletiva araweté supõe um *tenetãmo* [...] caçadas coletivas, cerimoniais ou não; a colheita e processamento do milho, açaí, etc, para as festas de *peyo*; a escolha do sítio de roças plurifamiliares e o lugar de aldeias novas; uma dança, uma expedição guerreira [...] Um *tenetãmo* é alguém que decide quando e onde se vai fazer algo; e o que sai na frente para fazê-lo (Viveiros de Castro 1986:301ss).

Todo dono de festa é um puxador de movimento. Entre os Manoki, na preparação da festa de Yetá, um homem - “diretor do canto dos espíritos” - era escolhido para coordenar o trabalho na roça coletiva, as caçadas, pescarias etc, enquanto sua esposa coordenava o trabalho feminino (Bueno 2014:210ss). O homem que chama uma Sun Dance entre os Crow é designado “whistler” (Lowie 1935, cap. 16), o “assobiador”, o que convoca.

Um mito salish contado por Lévi-Strauss condensa a cadeia de relações herói-dono de festa-chefe famoso. Nele, o herói, até então incógnito, é revelado por Corvo e resolve se apresentar:

No dia seguinte, ofereceu um banquete aos moradores da aldeia e distribuiu as cobertas que tinha trazido. Foi proclamado chefe e tornou-se célebre (Lévi-Strauss 1971: 337).

Entre os Caxinauá,

cumprido ao chefe ‘pensar primeiro, por todos’ [...] no retorno das caçadas coletivas, é ele quem vai à frente, assim como, em situações de tensão e abatimento, é do chefe que parte a iniciativa de fazer festa [...]” (Yano 2014: 131).

Algo similar é relatado por Lima a respeito dos Yudjá:

“Cabe-lhe ser o primeiro: ir à frente, dar início às atividades, declarar ao fim sua realização. Mesmo em atividade de guerra cabe-lhe, segundo afirmaram-me, matar um [inimigo] à frente dos outros” (Lima 2005:96).

O chefe é “a causa” da “vontade do grupo de se reunir”³⁵. Ele puxa, mas é o grupo, por vontade própria, que se reúne. Não há primazia. E eis que a relação entre anfitrião e convidado é justamente marcada por uma curiosa assimetria³⁶, aquela mesma que tanto surpreende nas relações entre chefes e suas turmas: o chefe mais parece servir a seus “seguidores”, ressaltava Clastres. O anfitrião convida (não ordena) e serve (não é servido), não tem poder, mas é dele o prestígio – se a festa for boa.

Indicações de que a matriz/paradigma do chefe índio é o anfitrião, dono de festa, são legião: o que define um líder político makuna é sobretudo sua capacidade de promover rituais (Sztutman 2005:258); os “principais” Kaiowá são lembrados, sobretudo, pelas festas que promoveram (Pimentel 2012:57); “um verdadeiro chefe [wauja] é um homem que gosta de festas” (Barcelos Neto 2008:190); “para manter sua posição, o capitão [metyktire] deve cultivar uma reputação por generosidade”, mediante o “patrocínio de grandes cerimônias” (Lea 2012:33); também os líderes lakota “were expected to sponsor ceremonies” (O’Brien 1989:24); entre os Tupi da Costa, “para ser ‘dono’ de um lugar, de uma casa, de um grupo local, etc, é necessário antes ter sido ‘dono’ de uma festa” e até “o profeta – líder religioso, líder de migração – era antes de tudo um mestre de ritual” (Sztutman 2009:28, 34); entre os Muskogee, o chefe ‘civil’ (por oposição ao ‘de guerra’) “received ambassadors, negotiated treaties, dispensed food from the granaries and established feast days to celebrate successful hunts” (O’ Brien 1989:22); “c’est le chef du village [wayana] qui, après consultation, décide de l’organisation des fêtes” (Chapuis 1998:29); e o mesmo ocorre, inclusive, nas chamadas civilizações: organizar festas era uma das obrigações do *cazonci*, dito “rei” dos Michuaque, no México (Sarrelangue 1965:35).

³⁵ Mas a iniciativa do chefe pode também produzir dispersão: ver Viveiros de Castro (1986:310).

³⁶ Pois a relação entre anfitrião e convidados é assimétrica mas, justamente, é impossível defini-la em termos hierárquicos. Caracteriza-se como um par de opostos complementares. É análoga àquela que o pensamento ameríndio postula entre sol e lua, homens e mulheres, metades etc: relacionados precisamente pela diferença radical, os termos não podem ser hierarquizados, nem destacados, nem conter um ao outro.

Note-se que a relação entre chefes e festas aparece como exigência e dever, mas nem sempre assim é descrita. A formulação de Barcelos Neto, retomando argumentos de Basso (1993), aproxima-se muito mais das nativas:

[...] a sociedade kalapalo pode ser basicamente dividida em duas categorias: os que têm o privilégio de receber e os que, por respeito a estes, devem oferecer. Contudo, essas posições são intercambiáveis: quem recebe muito tem a delicada obrigação moral de redistribuir (Barcelos Neto 2008:259).

Para tornar-se um produtor efetivo e moral de um acontecimento da vida coletiva, isto é, para articular a formação de um grupo [...] faz-se uso de um procedimento (inclino-me a dizer) invariável: atrair as pessoas com um *cauim* [...] É apenas como *iwa* de *cauim* que um homem pode articular um grupo, envolvendo-o em alguma atividade" (Lima 2005:95-6).

Outras indicações de que chefes são associados a anfitriões: chefes shuar são enterrados, em suas casas, "na posição do anfitrião recebendo seus convidados [...] para que o elo entre uma casa e seu fundador apareça de modo mais tangível" . (Descola 1993 : 412). Já os Waimiri-Atroari, informa Silva:

[...] consideram idealmente o grupo local como uma comunidade que vive sob um mesmo teto, liderada por um 'dono de casa'. Esse *status* parece se associar menos à propriedade da casa, do que propriamente à sua construção. Um dono de casa é assim o indivíduo que foi capaz de mobilizar [...] Se, por um lado, o *status* de dono de casa confere prestígio, por outro lado, é preciso já ter prestígio para se tornar um dono de casa, figura focal do grupo diante dos demais grupos locais e, por isso mesmo, com a prerrogativa de oferecer sua casa aos de fora (Silva 2009:50).

No caso de Descola, a conexão entre chefe e anfitrião é expressa, mas o autor remete à relação entre comunidade/casa e seu fundador, aparentemente ressaltando a propriedade. Silva, diante de uma ocorrência de mesmo tipo, descarta acertadamente a questão da propriedade para atentar para a posição de "iniciador de movimento" e a capacidade de organizar que, como vimos, também é requisito de chefes indígenas. Note-se a distância, na citação de Descola, entre o "anfitrião que recebe seus convidados" e a interpretação em termos de "fundador", "dono da casa". Como ocorre com certa frequência, a formulação nativa é tomada por figura de linguagem, cuja verdadeira

“natureza” a análise revela. De fato, o anfitrião é o dono da casa, mas isso é, digamos, um dos critérios³⁷ para definir o anfitrião. Não é de propriedade que se trata, mas de hospitalidade. Chefe é o que recebe, o que acolhe, o que dá de comer.

Anfitrião exemplar é também o “chefe de cima” dos Manoki, que recebe as almas boas com bons alimentos, que partilha com justiça entre os presentes (Bueno 2014:189).

Em muitos casos, os “donos de festa”, aqueles que oferecem a comida, tampouco comem³⁸. Como observa Pimentel (2012:152), essa costuma ser uma regra de etiqueta comum às festas dos índios. O “chamador” da Sun Dance crow “neither ate any food nor drank any water” durante as cerimônias (Lowie 1935:321). Às complexas operações que fundamentam a não-participação do matador tupinambá no festim canibal (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro 1985) poderíamos acrescentar esse aspecto: guerreiro exemplar - porque matador de inimigo -, o que oferece a carne do banquete é também anfitrião exemplar - porque não come.

Mas, afinal, por que alguém quereria ser chefe, perguntava Clastres, para ser continuamente “saqueado” pelos “seus”?

Dos bandos nômades de caçadores-coletores às comunidades horticultoras mais ou menos sedentárias das terras baixas da América do Sul imperava a figura bem conhecida do chefe impotente: este *quase-coitado* que, em sua munificência exemplar, submetia-se a espólio constante por parte do grupo, ser cuja função de pacificador e arauto da sociabilidade devia realizar em estrita conformidade com a acedência popular e exclusivamente através da palavra, da persuasão e do diálogo, e, ao qual, enfim, cabia o consolo módico proporcionado pelo prestígio [...] (Drago 2012:46).

³⁷ Entre os Jê, as casas “pertencem” às mulheres, mas seus maridos são tão “donos da casa”, no sentido de anfitrião, quanto elas; nas etnografias, costumam eles, inclusive, figurar como os que detêm “autoridade” na casa.

³⁸ Note-se o paralelo com a também recorrente evitação (que aparece assim menos como uma questão de “proibição” do que de “decoro”) de comer da própria presa por parte de caçadores nas Américas. Em relação à caça: na Colúmbia Britânica, o caçador se dirige à presa recém abatida como um anfitrião a seu convidado, isto é, com respeito; o vocabulário e protocolo da Festa na caça, geralmente associada à Guerra, em decorrência de eloquentes e numerosos exemplos (predominantemente “amazônicos”); mas este bastaria para indicar a impossibilidade de reduzir a associação à guerra e caça; note-se que é o anfitrião que recebe o alimento (de) seu convidado. rever

Visto mais de perto, afinal, o chefe não ganha mais e, todavia, “usually works harder than anyone else” (Fric & Radin apud Drago 2012:75). Diz Washington a respeito dos

Knowing how to treat people and maintaining humility were important qualities for leadership, as was having a very thick skin. Being chief could be a thankless job (Washington 2004:594).

Segundo Radin (1948:223), a função de chefia, no caso eyiguayegui.

es más una carga que un honor y con frecuencia ese puesto trae más peligro que provecho. Pues no reverencian a su cacique como a un maestro ni le pagan tributo o ayuda como es costumbre en otras naciones. No lo invisten con la autoridad de un juez, un árbitro o un vengador... Si regañase (a la gente) por sus transgresiones con una sola palabra dura sería castigado en la siguiente reunión para beber con los puños de los salvajes embriagados, y le llenarían públicamente de insultos, como amigo de los españoles, y como alguien que ama más la tranquilidad que a su pueblo.

Ser chefe “é muito difícil. Dá muito trabalho, e eu tenho medo”, disse um filho de chefe kalapalo a Guerreiro Jr. (2012:21). Além de tudo, corre-se o risco de ser vitimado pela feitiçaria:

Há vários casos de pessoas que desistiram de ser chefes e se mudaram para outros povos onde tinham parentes, no intuito de ficarem menos expostos e, assim, menos sujeitos a ataques de feiticeiros. Há um grande chefe *jagamü* vivendo entre os Kalapalo, que decidiu se mudar para Aiha depois que toda sua família morreu de feitiço, o que ele associa à inveja crônica que os feiticeiros têm dos [chefes]. Também há filhos de chefes que se recusam a assumir o lugar de seus pais, pois têm medo de sofrer ataques mágicos. (Guerreiro 2012b:5).

A responsabilidade pelo bem estar do grupo que forma é toda daquele/a que o constituiu, seu “puxador”. Se algo de mal ocorrer, é ele/ela também o responsável. “Qualquer acidente que porventura prejudique alguém durante a existência do grupo é, diz-se, responsabilidade do *iwa*”, escreve Lima (2005:96) sobre a chefia yudjá. Não surpreende, assim, que os chefes comentem suas dificuldades, e tampouco que os índios, muitas vezes, não lutem pelo acesso a tais encargos:

O chefe principal de Aiha repete com frequência que seu trabalho é muito difícil porque as pessoas sempre o procuram em sua casa para

falar sobre acontecimentos desagradáveis, conflitos, pedir coisas, pedir ideias para atividades coletivas, etc. (Guerreiro 2012:277).

The Timbira display remarkably little individual lust of power with reference to the chieftaincy. I have not observed any great desire for this office or discovered young men who dreamt of some time becoming great chiefs. Nor, could I note any rivalry among the chiefs (Nimuendaju & Lowie 1938:73).

Onde a generosidade é o mais alto valor moral, o que aparece como um saque ininterrupto é para o grande homem a realização do trabalho bem feito e, portanto, sua feitura ou refeitura como homem exemplar. Por isso Merekuku, dono de festa, sorri ao me dizer que deu tudo, o biguá do mito arawak (Perrone-Moisés 2011) declara-se satisfeito com o preto que lhe restou depois da distribuição de todas as cores entre os demais pássaros, os chefes da Colúmbia Britânica rivalizam em banquetes, doações, espetáculos. O chefe-anfitrião, ou melhor, o dono da festa, ao oferecê-la, aumenta o prestígio (seu e da “turma” anfitriã) na medida da alegria que propicia.

Os Sliammon (Salish) explicam:

Those *heh-goos* [family headmen] who controlled access to private resources and were generous to their supporters hosted feasts for the village and for neighboring villages. By inviting people from outside their own village, the *heh-goos* increased his own prestige (and in turn, that of his family) and extended his influence within greater network of villages. These leaders were constantly observed and judged by their deeds and the good that they did for their people. Among the Sliammon and other Coast Salish people, competition for relative prestige was acknowledged by the acceptance of gifts presented on potlatch occasions when the visitors witnessed a change in status of the host's kin. Public ceremonies (now called “potlatches”) were our form of record keeping, for people outside the family were needed to witness, and remember, our important family events. Giving to one's own family was not enough. The prestige flowed from generosity and proper behavior being acknowledged beyond one's own family and generally beyond one's own village. Even though households were selfgoverning, political power came about when a *heh-goos* linked his family with other high-status families, through kin relations and gift exchange, into political networks that extended throughout the region (Washington 2004:588).

Note-se que a citação, de uma “native scholar”, junta, como outros textos acadêmicos, a generosidade expressa em festas e presentes a um “poder político”.

O prestígio é do anfitrião e de seu grupo³⁹, caso consigam dar aos convidados o melhor tratamento possível, desdobrando-se para agradá-los, isto é, alegrá-los.

Quem é superior entre um chefe e sua turma? Resolve-se a questão quando a relação é reposta em seu plano, e o que procurávamos num plano político inexistente aparece na chave da festa. Pois a relação entre anfitrião e convidados é assimétrica mas, justamente, é impossível defini-la em termos hierárquicos. É análoga àquela entre sol e lua, homens e mulheres, metades etc.: relacionados precisamente pela diferença radical que os faz complementares, os termos não podem ser hierarquizados, nem destacados. A festa supõe a presença de ambos, tal como a corrida de toras exige a diferença entre as “turmas” que competem⁴⁰.

Desloca-se também a tão discutida questão da poligamia dos chefes. Embora o modelo de Clastres fosse extremamente elegante e seja possível ver variantes do mesmo mecanismo de quebra da circulação de pessoas em contextos onde não há poligamia - na inversão da uxorilocalidade normativa, por exemplo, entre os Jê, ver Drago (2012) -, a questão deixa de ser central: a poligamia é uma estratégia possível - e certamente não a única - para garantir ao chefe e sua turma a capacidade de receber bem e destacar-se como anfitrião.

³⁹ Deus como anfitrião, o código do prestígio desviado pelos (astutos) missionários: "Teosi logo virá buscar-nos. Quando ele chegar, vocês ouvirão o som de uma flauta vindo das nuvens. Por enquanto, ele ainda está preparando nossas casas e mantimentos para nos receber no céu" (Kopenawa & Albert 2010:262-63).

⁴⁰ Um conceito de relação caracteristicamente ameríndio que eu gostaria de apelidar de “lógica da corrida de toras” ou algo assim: é a diferença o que relaciona, é a diferença (e só ela) que produz. Identidade é morte. Algo que facilmente poderíamos definir como da ordem da “política inter-grupos”, como os encontros entre Parakatejê e Krahô documentados no filme “Eu já fui seu irmão”, é formulado por eles em corrida de toras. Diz o chefe krahô que os convidados parakatejê vão logo chegar e talvez ganhem dos anfitriões na tora, ou talvez não. Se ganharem eles, completa, não há problema, “foi para isso mesmo que convidamos”. A corrida de toras não é nem política nem ritual: é a expressão timbira privilegiada da noção fundante de solidariedade entre opostos. Alguém sempre ganha a corrida, de modo que não é um jogo “para empatar” imediatamente. O que importa é haver oponentes correndo simultaneamente, é haver corrida.

Um grupo extenso de co-residentes é sempre recomendável; quanto maior, melhor a festa. O parentesco, aqui de novo, não explica:

assim como há um discurso que enfatiza a importância da ascendência nobre, da “endogamia de status” e do “sangue de chefe” para a transmissão da chefia (tratada como “eterna”), esta é vista como o resultado de processos de fabricação que têm início não na relação entre pais e filhos, mas nas relações com outros chefes (do grupo local ou de povos estrangeiros) (Guerreiro Jr. 2012:52).

Poderíamos dizer de um anfitrião, como Fausto (2002:334) diz dos chefes ameríndios, que são “a forma de apresentação de uma singularidade *para outros*”? Na medida em que o chefe só aparece, como argumenta Guerreiro Jr. (2012), diante de seus pares, sim. Mas a singularidade em questão é uma relação, um conjunto, a turma do chefe tal. “Ponto de convergência” (Rogers) de coletivos, cuja singularidade é (se) comporem (de) diferenças. Numa análise que em vários pontos se aproxima do que é aqui desenvolvido, Guerreiro Jr. propõe pensar em conjunto noções como chefe e dono a partir do termo nativo *iho*:

Iho significa literalmente arrimo ou esteio, como o poste de madeira no qual uma pessoa amarra sua rede. Mas esta noção também é utilizada para descrever uma série de relações baseadas no cuidado e na nutrição: o dono de uma casa também é *iho* das pessoas que moram nela, pois se espera que ele cuide de seus corresidentes, que os oriente, organize as atividades coletivas da casa, os apoie em seus problemas; um marido também é *iho* de sua esposa e seus filhos, pois deve provê-los com comida e protegê-los; pelo mesmo motivo, alguém que seja o único homem de uma casa também é *iho* das mulheres que moram nela. Pode-se dizer que *iho*, então, se refere a qualquer pessoa que se encontre na posição de protetor e provedor de outros. Talvez pudéssemos dizer que *iho* é alguém que tem o dever de “dar suporte”, pois seria a descrição mais literal da função de um esteio. Um chefe também é chamado de *iho* (Guerreiro Jr. 2012):

Pensando um conceito análogo dos Yudjá, Lima pergunta-se:

O conceito de *iwa* parece, pois, fundar uma analogia entre relações que tenderíamos a ver como díspares: como pode (indagar-se-ia) uma mesma noção de relação compreender a ligação entre um criador e a criatura, o sênior e seus descendentes, o protetor e o protegido, de um lado, e, de outro, o caçador e a caça, o comedor e a comida, o matador e a vítima? Uma mesma assimetria parece destacar-se como o

denominador comum a esses dois conjuntos (por mim distinguidos) de relações (Lima 2005:120).

Guerreiro Jr. (2012:231) chega também à noção de “representação”. Contudo, um anfitrião não pode representar aqueles que reúne. O chefe não contém o grupo, nem o representa; é, como já dizia Lévi-Strauss (1967), logicamente anterior ao grupo, na medida em que tomou a iniciativa de reuni-lo; é quem convida. Guerreiro Jr. propõe a interessante ideia de uma função-chefe. Prosseguindo seu raciocínio, proponho aqui que o chefe (como o dono e qualquer puxador de movimento) é um subcaso, uma variante da função-anfitrião, e que um “chefe” nunca pode ser considerado isoladamente. É a relação entre o chefe e os seus. Relação assimétrica, sim, mas não no mesmo sentido da “amizade assimétrica” (Lima 2005:89ss).

Em vários contextos, diz-se que as “festas tradicionais” foram abandonadas e substituídas por celebrações religiosas e cívicas. Várias etnografias mostram que essas “novas festas” se diferenciam de suas congêneres “nacionais”, exibindo várias características que podem ser associadas à “tradição”. Notamos também várias demonstrações de que uma das palavras-chave do pensamento ameríndio é transformação, ou alteração. As festas, antigas ou novas, fazem grupos. As diferenças entre eles estarão, portanto, nos protocolos básicos de festa, que produzem entre esses grupos afastamentos diferenciais. Cumpre, nesse caso, atentar especialmente para os fundamentos da festa em cada contexto particular; ou, mantendo o código culinário, atentar para receitas e ingredientes. Visto que é como anfitrião que se obtém e garante prestígio, não surpreende que por toda parte, nos mundos indígenas, “novas lideranças” procurem se afirmar contra os anfitriões de festas “tradicionais” (impossibilitados por diversas razões de realizá-las) promovendo festas religiosas, cívicas e aniversários.

A VIDA ENTRE FESTA E GUERRA

"Antigamente, não existia reunião, só existia festa", disse um ancião kaiowá a Spensy Pimentel⁴¹. Em busca de algo que se possa chamar "político" em contextos variados, Detienne (2005) propunha que nos perguntássemos como as pessoas se juntam para "debater assuntos de interesse comum", e indicava a forma de reunião, seu motivo, e "uma ideia 'do que é compartilhado'" (Detienne 2005: 10) como temas privilegiados do projeto de investigação comparativa proposto. O ancião kaiowá toca num ponto central do que poderia ser um começo de resposta às questões propostas por Detienne a partir das lições dos índios. A forma da assembleia é, aqui, a festa. Quanto à motivação primeira, não é exatamente "debater" (ver abaixo, "De volta à política – a nossa"). O "compartilhamento", longe de preceder à reunião, é nela produzido (se tudo der certo).

Já o padre Lafitau, em um dos primeiros grandes esforços comparativos empreendidos no âmbito americanista, tinha clareza da centralidade da festa quando se trata de assuntos "de alguma importância" entre os índios:

les carbets [palavra que denota nas fontes francesas tanto os 'conselhos' como os locais de reunião] se réunissent pour les affaires de quelque conséquence, et les affaires ne se traitent jamais sans un festin général (Lafitau 1724:125).

Alguns anos mais tarde, falando agora dos povos de língua algonquina da então Nova França (Canadá), Charlevoix parece quase irritado:

Dans le Nord, & par-tout ou règne la Langue Algonquine, la dignité de Chef est élective: mais toute la cérémonie se réduit à des festins, accompagnés de danses & de chants (Charlevoix 1744:267).

De acompanhamento obrigatório de "política" em Lafitau (como em geral até hoje), passamos, com Charlevoix, a uma percepção do lugar central

⁴¹ A quem agradeço aqui de mod especial, por lições guarani e kaiowá que indicaram vários dos caminhos aqui trilhados.

dos festins 'na política'. Mas aquilo que a Charlevoix parece uma 'redução' é o que aqui se toma por ponto de partida: tudo está, de fato, nos banquetes acompanhados de danças e cantos, i.e., nas festas.

A lista que Lafitau fornece dos motivos possíveis para tais festanças é longa e variada, para além das reuniões de "carbets": nascimentos, mortes, iniciações, nomeações, passagens de grau, aclamações de chefes, fazimento de xamãs, inaugurações de canoas, colheitas, cortes de cabelo. Entre os Sliammon (Washington 2004), são também das mais variadas as razões para uma festa.

Qualquer motivo é bom para uma festa, dir-se-ia. Em todos os casos, processos sociais absolutamente vitais só podem ser (re)produzidos em festa.

[...] as festas desvelam alguns princípios da filosofia social nativa que dizem respeito ao agenciamento de figuras da alteridade, à incorporação e ao controle de forças exógenas, com o propósito de garantir a (re)produção de um espaço propriamente social. Mais do que encenar tais princípios, as festas efetuam-nos (Barbosa 2012: 847).

Assim, o chamado "banquete antropofágico" dos Tupi da Costa é parte de uma grande festa, na qual o moqué, em si, não é nem mais nem menos importante do que a cauinagem, o diálogo matador-cativo, ou as danças e cantos. Em tudo isso estão relações que chamamos políticas. Com a guerra à contraluz.

A descrição de uma das mais ilustres formas políticas ameríndias que conhecemos, a Liga dos Haudenosaunee (Liga Iroquesa), exhibe a prevalência da forma-assembléia em nosso imaginário político ao se restringir praticamente à estrutura do conselho dos sachems. O aspecto "festa" costuma ser relegado ao segundo plano, e os banquetes, presentes, apresentações, quando registrados, aparecerão separadamente. Mas basta ver a sucinta descrição de uma reunião do Grand Council [dos Sachems]⁴², realizada em 1845, para perceber que a "interessante cerimônia" dura vários dias, envolve uma série de preparativos e convites, incluindo no cerimonial a transmissão do "wampum sagrado". A complexa diplomacia iroquesa envolvida nesse tipo de reunião é bem conhecida e estudada. Como todo grande evento social ameríndio, a tal reunião do

⁴² Numa notícia de jornal da época recuperada por Elizabeth Tooker (1983).

conselho era uma grande festa, na qual o “momento assembleia”, aliás, reduzia-se a pouca coisa no conjunto do protocolo festivo. A presença de Morgan nessa reunião⁴³ certamente se reflete em suas considerações sobre o “modo de fazer negócios” dos índios:

“It is a singular fact, resulting from the structure of Indian institutions, that nearly every transaction, whether social or political, originated or terminated in a council. This universal and favorite mode of doing business became interwoven with all the affairs of public and private life. In council, public transactions of every name and character were planned, scrutinized and adopted. The succession of their rulers, their athletic games, dances, and religious festivals, and their social intercourse, were all alike identified with councils.” (Morgan 1851: 107-108).

O mesmo poderia ser dito das reuniões do Grand Council dos Muskogee, “a time of great celebrations” (O’Brien 1989:20-21)⁴⁴. As assembleias políticas yanomami, observa Albert, sempre são inseridas “dans le cadre traditionnel de la commensalité rituelle des fêtes *reahu*” (Albert & Kopenawa 2010:742).

São festas que tecem redes, compõem grupos. Tocar juntos em juruparis e dabucuris no alto Rio Negro é consolidar alianças. É uma troca de festas (comida + caxiri + pintura + conversas + presentes) que sela a paz entre os Aparai e os Wayana, antes em guerra (Barbosa 2012:836-37). Os “convites formais para participação em ritos” entre aldeias, diz Melatti (1978:76-77), parecem ser um dos fatores que mantêm a “tribo krahô” unida, já que esta “não dispõe de nenhum chefe, de nenhum conselho, que tenha jurisdição sobre toda ela”. Outro fator apontado por Melatti seria “a presença de indivíduos parentes entre si nas várias aldeias”. Contudo, basta pensarmos no efeito “desaparentador” que pode ter o distanciamento de pessoas entre os Jê para perceber que sem as festas nenhum “parentesco”, do ponto de vista nativo, sobreviveria à dispersão pelas várias aldeias. As redes interaldeãs de parentes dependem, para existir, de sua contínua reativação por meio de convites e festas.

⁴³ Esse teria sido, inclusive, seu primeiro trabalho de campo (Tooker 1983:141).

⁴⁴ Outro belo exemplo do protocolo das festas iroquesas é o encontro entre delegações iroquesas e autoridades da Nova França para negociação de acordo de paz em Trois Rivières, 1645 (cf. *Relations des Jésuites*).

Os Manoki afirmam que no passado [...] costumavam andar muito [...] o circuito de visitas entre as famílias que viviam em diferentes lugares [...] era muito ativo e a ida a grandes aldeias mais afastadas também era comum, sobretudo para a realização de festas e para os jogos de bola disputados com a cabeça [...] Podiam passar uma temporada curta [...] ou mais longa, se estendendo a um mês nessas visitas. Ao se despedirem, já deixavam marcado o evento seguinte e onde ele aconteceria. Ao chegar na sua aldeia, o festeiro seguinte fazia o convite a seus aliados e, no período marcado, o encontro se efetivava. Os convidados eram recebidos com o choro ritual [...] não faltava chicha e beiju com carne nessas ocasiões (Bueno 2014:74-5).

O futebol se insere, aliás, na esteira dos diferentes jogos e competições nativas (ver Viana 2008) como mais uma atividade promotora de encontros e tecedora de redes:

Des liens privilégiés, familiaux ou amicaux, unissent certains villages entre eux et les opposent à d'autres par des tensions diverses plus que par une hostilité affichée; il y a ainsi des réseaux villageois dont le détail, qui apparaît notamment lors des fêtes ou lors des matches de foot-ball, est important à connaître (Chapuis 1998: 838).

Melatti aponta como razão d(o que nos parece ser)a associação entre lideranças políticas e cerimoniais “o conhecimento que [estes últimos] possuem das tradições krahô” (Melatti 1978:80). Grande parte dessas “tradições”, sabemos, é constituída pelo que eu gostaria de chamar de “receitas e ingredientes de festa”: procedimentos, cantos, danças, adornos... A lista krahô de critérios para afirmar que um *mehin* está se tornando *kupē* (outro), ouvida em 1982-83, incluía não mais “saber fazer festa”. Poderiam ser descritos como “receitas e ingredientes de festa” os *nekretx mebēgokré*, ainda entre os Jê setentrionais. Exemplos nesse sentido encontram-se por toda parte nas Américas. Em festas compõem-se e competem - existem ao se opor - aldeias, chefes, metades, grupos cerimoniais, confrarias; realizam-se em festas pessoas, e aldeias, e chefes e metades e grupos cerimoniais. A política que temos buscado está na festa⁴⁵, ou melhor, no par Festa-Guerra.

As festas dos índios, antigas ou novas (cívicas, religiosas etc.), fazem grupos, e tipos de festa determinam os afastamentos diferenciais entre os

⁴⁵ Temos dado mais atenção à “filosofia política”, justamente. Ora, os índios “dançam” política. A esse desafio nunca demos a devida atenção.

grupos que trocam festas. Caberá, em cada caso e contexto particular, buscar apreendê-las como receitas mantendo o código culinário, e atentar para seus ingredientes.

Nem tudo é feito em festa; pessoas ameríndias também são feitas de outros modos, a que também chamamos, por sinal, de “rituais”, e que costumam ser distinguidos das “festas” em virtude de seu caráter “individual” em oposição ao “coletivo”. A confusão desses processos na mesma categoria analítica aumenta a dificuldade em percebê-los: todo comportamento codificado que produz coisas importantes é classificado como “ritual”. Nem tudo o que chamamos “ritual” produz grupos, mas tudo o que eles chamam de festa, sim. Por outro lado, mesmo processos de feitura de pessoas que tenderíamos a chamar de “privados” costumam envolver “gente de fora”: quando termina a reclusão da menina entre os Mamaindê, por exemplo, cabe a seus pais “fazer pequenas festas e oferecer comida e bebida [aos] espíritos [que acompanham a moça na reclusão], para que eles atuem como aliados, impedindo que a menina seja capturada por espíritos maléficos” (Miller 2007:300). O léxico é sempre o de Festa-Guerra.

A importância da guerra nos mundos ameríndios não requer maiores desenvolvimentos. A guerra tem sido encarada "em sua positividade" (Lima & Goldman 2001:302) pelo menos desde que Clastres a declarava “inscrita no ser mesmo das sociedades primitivas” (Clastres 2003:250). Seguindo (mais uma) pista indicada por Lévi-Strauss no pioneiro "Guerra e comércio", no qual argumentava pela necessidade de se reconhecer

[...] uma imagem [...] da atividade guerreira [...] não mais unicamente negativa, mas positiva (Lévi-Strauss 1943).

Mais do que positiva, a guerra apareceu como central. O próprio Lévi-Strauss (1976:326) comenta que a história revela que “as forças de dispersão prevalecem sobre as formas de união”, e que “está fora de dúvida que, numa época antiga, como aliás presentemente, os grupos vizinhos se tratavam antes como inimigos que como aliados”. Clastres também ressaltava que “as relações

de hostilidade entre as comunidades são permanentes” (Clastres 2004:251), e afirmava claramente a prioridade sociológica da guerra sobre a aliança. Não exclusivamente por força das propostas de Clastres (que, como mencionado, foi deixado de lado por algum tempo), nas Terras Baixas sulamericanas, sobretudo em decorrência dos trabalhos e propostas de Viveiros de Castro, variantes da afirmação de que as relações entre dois povos ameríndios são "pautadas pelo idioma da guerra" tornaram-se cada vez mais comuns. As análises que põem a guerra no centro reconhecem constantemente suas conexões com o "ritual", nesses casos percebido mais como *instrumentum bellis* do que outra coisa, de modo que a festa costuma ser reduzida a uma expressão de guerra. As mesmas conexões poderiam levar à conclusão oposta, a saber, de que a guerra é *instrumentum festus*. Mas tampouco isso se aplica, uma vez que a relação entre festa e guerra é de contrariedade à moda dos índios: a lógica da corrida de toras não opera com englobamentos ou subordinações estáveis.

Voltemos a Lévi-Strauss. Guerra e troca têm, para esse autor, um valor complementar: “as trocas comerciais representam guerras potenciais, pacificamente resolvidas; e as guerras são resultado de transações mal sucedidas”, de modo que elas devem ser consideradas como “dois aspectos, opostos e inseparáveis, de um único e mesmo processo social” (Lévi-Strauss 1943). Deixemos de lado a tão já debatida ideia de transações bem ou mal resolvidas para nos concentrarmos sobre a conclusão: "aspectos opostos e inseparáveis". Sim, com certeza, e os exemplos são muitos e eloquentes. Mas não só. A muito insistir num lado ou no outro, corre-se o risco de produzir leituras "capengas" do ponto de vista ameríndio, cujos “sistemas de pensamento [estão] baseados num princípio dicotômico que, etapa após etapa, obriga a desdobrar os termos” (Lévi-Strauss 1992).

Talvez pela força dos guerreiros Tupi da Costa - e rendo, aqui, homenagem tanto a eles como a seus estudiosos, grandemente responsáveis por sua imortalidade “grega” -, de quem, como se sabe, a guerra era “todo o fundamento”, privilegia-se a inimizade e afirma o contrário como figura *default*. Assim era em Clastres, quando se perguntava “por que uma comunidade

primitiva tem necessidade de aliados?” para, em seguida, responder: “evidente: porque ela tem inimigos” (2004: 259). Primeiro, os inimigos. Os aliados não passam de "insumo" ou “decorrência” da guerra.

Teria Hobbes intuído corretamente ao pensar a América como palco da guerra de todos contra todos, do estado de *Warre*, cuja natureza consistiria menos na batalha efetiva do que na disposição constante para a luta? (Fausto 1999:254).

Poderíamos aventar que Hobbes, leitor de narrativas de viajantes, teria, ao contrário, sido inspirado pelos selvagens. Apesar da forma interrogativa da reflexão de Fausto, trata-se antes de uma afirmação, dado que logo acima dela lemos expressões como "onipresença da guerra" e "belicismo prevalente" a caracterizar as terras baixas sulamericanas. A guerra é, segundo esse tipo de interpretação, o fato primeiro e primário. Clastres parecia ser menos radical quando, contrapondo-se ao modo como lia certas afirmações de Lévi-Strauss, afirmava que

[...] a guerra, tanto quanto a troca, pertence ao ser social primitivo. Não se pode, e é o que será preciso estabelecer, pensar a sociedade primitiva sem pensar ao mesmo tempo a guerra (Clastres 2004:249).

Como o próprio Clastres, a reflexão americanista logo se esqueceu do "tanto quanto" e do "ao mesmo tempo" para positivar a guerra e torná-la centro em torno do qual tudo mais gravita, modelo relacional por excelência (atribuído aos primitivos ou aos ameríndios). Talvez porque aquilo que se lhe opunha, a "troca", não estivesse, de fato, à altura de se lhe equiparar, sendo apenas aspecto da festa, está sim importante "tanto quanto" e "ao mesmo tempo" que a guerra. Ficou faltando a festa, que enquanto isso permanecia no centro dos interesses de outros tantos etnólogos americanistas, mas desmontada pela análise em "sócio", "cósmico", "econômico", "político", apertada no espartilho “ritual” e sempre a transbordar em beberagens, danças noturnas, música, competições. Se o modelo é ameríndio, podemos apostar de que será dual⁴⁶.

⁴⁶ Nada se faz com apenas um. Um mito mexicano registrado por Sahagun e recuperado por Lévi-Strauss (1992:324) conta que “em tempos muito antigos, em que os dois astros [sol e lua] ainda não existiam, os deuses se acertaram para escolher aquele dentre eles que iluminaria a

Não se poderia, portanto, afirmar que a inimidade, em geral referida como predação, é a “modalidade prototípica da Relação nas cosmologias ameríndias” (Viveiros de Castro 2006b:164). O protótipo - se é possível falar de protótipo - de Relação entre os povos das Américas seria, e não surpreende, um par de “gêmeos desiguais”: inimigo e amigo. Amizade é outra palavra em português que aparece muito nas falas dos índios, para logo desaparecer; trata-se de um tema que merece mais atenção do que tem tido, como já apontou Tania Stolze Lima (2005). Todo amigo pode virar inimigo e deixar de ir às mesmas festas. Com a Festa vem também o par que faltava à Inimidade, a Amizade. O cunhado, essa figura pivô, é, como se sabe, ambos - alternadamente e nunca totalmente um ou outro. Guerra e festa são avesso e continuação uma da outra, em garrafa de Klein. Ninguém vive só de predação; a Festa não é menos importante do que a Guerra. E se de “predação” cabe falar no caso da Guerra, no outro, talvez, o termo fosse esbanjamento. Produção, sempre, nos dois pólos, sobretudo no que sua relação produz.

A guerra está na festa, em toda festa, e não de modo exclusivo no subconjunto duvidosamente recortado dos chamados “ritos de guerra”. Já de saída, visto que o convidado é o inimigo e não deixa de sê-lo, mesmo quando dança junto com o anfitrião. O perigo da festa desandar em brigas sempre ronda.

A despeito da animação de todos ali presentes, a embriaguez generalizada [após o quinto dia de festa], a convivência estreita e o contato intenso entre pessoas e grupos distantes tornam a ocasião propícia para desentendimentos e conflitos. São muitos os relatos de agressões e brigas ocorridas no auge da embriaguez durante festas ou beberagens cotidianas. É preciso pôr um fim à festa antes que seja tarde demais, que a proximidade e a embriaguez generalizada comprometam a civilidade desejada e um estado de guerra se(re)instaure (Barbosa

terra após ter-se imolado numa fogueira. Um deus se ofereceu, mas *era necessário um segundo voluntário*, e ninguém se candidatava. Foi então designado o menor e mais modesto, cujo corpo era coberto de úlceras. No momento de se lançar às chamas o primeiro deus recuou; o outro não hesitou, incentivando o companheiro a segui-lo. Os deuses não sabiam onde os astros surgiriam e olhavam em todas as direções. Finalmente o sol apareceu a leste e, depois, a lua. Para tornar suas luzes desiguais, um coelho foi jogado no rosto do deus que se sacrificara por último. Ele teria sido o sol, se tivesse sido mais corajoso" (itálicos meus). Deixo aqui o mito todo, embora quisesse apenas chamar a atenção para o que realcei, por exibir de modo característico as operações de duplicação e inversão geradas pela “ideologia bipartite” ameríndia.

2012:845).

Em outro plano de ideias, mais próximo de Lévi-Strauss e Clastres, locais como o Alto Xingu exibem a oposição entre guerra e festa, que pode ser ilustrada com a clássica fala de um homem mehinaku registrada por Gregor (1990:113): “We don’t make war; we have festivals for the chiefs to which all of the villages come. We sing, dance, trade, and wrestle”. Guerreiro Jr. registra o mesmo entre os Kalapalo, que “dizem que os rituais regionais patrocinados por (e para) seus chefes estão no lugar das guerra” (Guerreiro Jr. 2012:27), e daí prossegue para uma pergunta central:

a imagem que os altoxinguanos fazem dos rituais como substitutos da guerra coloca um problema que nem sempre é tratado como tal pelos pesquisadores: “estar no lugar da guerra” é a mesma coisa que “ser o contrário da guerra”?

O autor ressalta que essa ausência de guerra pode ser interpretada como marca de “descontinuidade” entre o Alto Xingu e “outras sociocosmologias da América do Sul indígena”, e contrapõe a isso à tese de que os

[...] rituais de chefia obviam a função guerreira, ao mesmo tempo que são uma transformação da mesma. O *egitsü*, dentre outros rituais da nobreza, não está no lugar da guerra porque a julga dispensável, mas porque a realiza de outra maneira. O pensamento alto-xinguno parece ter elaborado o clássico argumento de Clausewitz [...] às avessas: aqui, a política é que é a continuação da guerra por outros meios (Guerreiro 2012: 27).

Note-se que o autor fala de ritual e política como sinônimos e os opõe à guerra, daí falar também “em rituais como metáforas da guerra” (Guerreiro Jr. 2012: 27, n.17). Da perspectiva em que aqui nos colocamos, a guerra sempre está na festa, que não pode, portanto, ser sua metáfora; a festa tampouco pode ser vista como “continuação da guerra”, já que ambas se “continuam” constantemente; Festa e Guerra, finalmente, são, em conjunto, o que chamaríamos de Política, de modo que não podem ser substituídas uma pela outra. Sim, Festa é o contrário de Guerra, poder-se-ia responder. Contanto que a “contrariedade” seja tomada ao modo do pensamento ameríndio.

A Guerra está na Festa, como vimos, em primeiro lugar porque é feita entre inimigos, que nela exibem e refazem suas oposições, de vários modos, o que faz com que se note nas festas uma constante oscilação entre. Além disso, não há guerra indígena que não seja precedida e seguida por uma festa. Entre os Cinta-Larga, “o homem que comandará o empreendimento guerreiro [...] envia mensageiros às aldeias vizinhas, convidando seus aliados para uma festa, momento que antecede à expedição guerreira” (Dal Poz 1991). Entre os Iroqueses, o chefe que se sentir “filled with martial ardor” e resolver partir para a guerra “[gives] war-dance, and thus enlist[s] all who wish to share the glory of the adventure” (Morgan 1851:73). Note-se que em ambos os casos falamos de chefes de guerra, mas os seguidores são convidados e se apresentam se quiserem “compartilhar a glória da aventura”. Os Enanewê-Nawê oferecem uma variante particularmente boa para pensar dinâmicas de festa e guerra, pois representariam aparentemente um caso-limite, no qual a guerra tende a zero - por isso são classificados como “pacíficos” - e o Yãkwa ocupa um lugar central em suas vidas. Basta atentar para o que acontece nessa grande festa para perceber nela que a guerra contra os *yakairity*, convidados dos mais exigentes, é como que adiada a cada festa.

Um caso contado por Henry a respeito dos Kaingang⁴⁷ exhibe a ideia da festa-armadilha:

The killing was to be done in traditional Kaingáng [Xokleng] style: they were to be invited to a festa, made to drink, and then slaughtered. Although the Kaingáng associate *festas* with quarreling and murder, they never refused an invitation to one, even though they knew their lives were in danger. One might imagine that at a festa, where large sections of the tribe come together to enjoy themselves, the bonds of kinship would be renewed and strenghtened, and old attachments of men for men would draw new warmth from the general good feeling. Although this was true of some Kaingáng *festas*, they were as often the scenes of violent quarreling and disruption, as they were of friendliness and solidarity” (Henry 1941:56-57).

⁴⁷ Agradeço a André Drago por ter-me indicado essa saborosa passagem.

É digno de nota que Henry adote a palavra em português usada pelos índios, “festa” - onde muitos diriam (ou pensariam) ritual -, que em seu texto figura como termo nativo; decerto não lhe pareceu possível nomear essa mistura de “hospitalidade e violência” (Dal Poz, 1991:61) com alguma palavra de sua própria língua ou do vocabulário antropológico.

Tudo o que foi dito até agora leva a concluir que a Guerra não pode ser definida como modo de relação com o inimigo, ou Festa como modo de relação com o aliado⁴⁸, já que ambas são feitas com amigos e com inimigos e ambas têm o poder de fazer essas mesmas relações mudarem. De todo modo,

[...] uma equação do tipo ‘inimigos’ = ‘etnias distintas’, que teria como complemento lógico ‘aliados’ = ‘mesma etnia’ não se sustenta à luz das classificações nativas (Silva 2009:102).

Tudo a indicar que essas duas grandes matrizes relacionais dos índios devem ser tomadas como Sol e Lua, como as metades timbira, como as toras na corrida: relacionados na diferença e por ela, em eterno desequilíbrio. Gêmeos desiguais e indissociáveis. É entre festas e guerras⁴⁹ que transcorre a vida dos povos indígenas das Américas, nelas estão o que distinguimos em “política”, “economia”, “religião” etc. Uma observação de Teixeira Pinto a respeito dos Arara, em um plano mais abstrato, segue no mesmo sentido:

A oposição entre os temas da solidariedade e do conflito não coincide com (e nem é homóloga a) qualquer oposição discreta entre o interior do *socius* e seu exterior. Os dois temas convivem, justapostos; e é da tensão entre eles, de que os Arara falam muito em seus mitos e ritos, que parece se alimentar o mundo social como um todo (Teixeira Pinto 2000:411).

⁴⁸ Aliado de guerra. A aliança, no plano do parentesco, ou o que chamamos de afinidade, costuma ser vivida, e portanto feita, por outro modo de relação. No plano Guerra-Festa, a aliança matrimonial é infletida por alianças guerreiras, que por sua vez já terá infletido, mas estas se sobrepõem àquela - neste plano. Em outras palavras, a aliança de casamento incide nos agrupamentos que se opõem, mas não coincide com eles. Não é novidade, nem mesmo em casos como os Xavante, cujas linhagens fornecem uma “base” para a formação de facções, mas não as definem (ver Lopes da Silva, 1978). Noutro plano de ideias, mas ainda a respeito de não coincidências: aqui, o cunhado efetivo, na posição de anfitrião, não é *tovaja*-inimigo (H. Clastres), mas o contrário de um.

⁴⁹ E antes que ocorra ao leitor a variante “entre tapas e beijos”, vale lembrar que há brigas nas festas e que o código de guerreiros e caçadores indígenas inclui aproximações que sempre nos desconcertaram, sobretudo na medida em que são declinadas em termos de sedução. Tudo inclui em si o movimento contrário. Ou, como melhor dizia Montaigne: complementar

"Simetrizar" aqui, significaria, sim, "dissolver grandes divisores" (cf. Goldman & Viveiros de Castro 2008:206), os "nossos", mas para substituí-los por outros pares de opostos na qualidade de grade de apreensão. Os pares são outros e, sobretudo, o dualismo ameríndio tem um modo muito particular de operar com eles; parece ser especialmente complicado manter sempre no horizonte, quando se trata de pensar dualismos, o modo como o pensamento ameríndio concebe a relação entre opostos complementares: não se trata de "dividir" (não se produzem divisores, justamente), mas de "relacionar". Festa-Guerra não corresponde à religião-política, por exemplo, não só porque as categorias não se sobrepõem, mas sobretudo porque os dualismos ameríndios não são maniqueísmos indoeuropeus⁵⁰. Nesse sentido, não diria, como os autores citados acima, que "a noção de multiplicidade é a chave", que "o problema não é ser dois, mas ser só dois" (*idem*). O problema não é, de fato, "ser só dois". Certamente não para os ameríndios, que "escolheram pensar o mundo na forma de um dualismo em perpétuo desequilíbrio" (Lévi-Strauss 1994). Para diferir, bastam dois. Mas para que suas diferenças produzam, propõe a filosofia ameríndia, é preciso que um desequilíbrio entre os termos mantenha o movimento de transformação. Contra-intuitivamente, por assim dizer, quando se trata de apreender mundos ameríndios, é preciso manter "em perpétuo desequilíbrio" os pares em questão⁵¹. Não me parece haver nenhuma boa razão para simplesmente abandonar uma lição com tamanho poder de revelação e inspiração como a da "ideologia bipartite" ameríndia (Lévi-Strauss 1992).

⁵⁰ Já dizia isso Da Matta há um bom tempo.

⁵¹ Outro par em perpétuo desequilíbrio seria o da contenção-explosão, no sentido de que se, por um lado, a moral ameríndia se funda no auto-controle (OMT), qualidade notada e admirada entre os povos do Novo Mundo desde os primeiros relatos, tanto a festa como a guerra são tão lugares do excesso, do exceder-se, quanto operadores de contenção: a disciplina do guerreiro e diversas operações de controle do corpo, uma seguindo o chefe de guerra, estas proporcionadas pelo chefe de festa.

ANFITRIÕES E GUERREIROS

A etnologia sulamericanista tem se dedicado cuidadosamente à localização das variedades ameríndias de chefes, xamãs e demais lideranças e, como notado, tem tendido a sobrevalorizar o xamanismo em detrimento do que seria uma política ‘entre humanos’. A distinção terminológica entre chefe e xamã, contudo, ao colocar a questão a partir do divisor Política/Religião, gera uma série de dificuldades – e conduz a imagens, mais uma vez, marcadas pela indefinição. Se chefes, xamãs, e outros tantos homens⁵² de prestígio parecem “transitar” entre Guerra e Ritual, é precisamente porque os planos estão indevidamente recortados.

A todas essas figuras eminentes índios se referem, em português, pelo termo “lideranças”. Outra tradução que merece ser levada a sério: impessoal, coletivo, sempre plural. A tradução escolhida indica que pertencem todos a um mesmo conjunto, como variantes⁵³. Torna evidente, ao aplicar-se tanto a chefes-xamãs como a cantores reputados, lutadores, professores e AIs, que as distinções que insistimos em fazer não operam. “Lideranças” expressa melhor o que são os *tenetãmo* araweté, por exemplo (Viveiros de Castro 1986: 304) do que termos isolados como chefe, chefe de guerra, etc. O abandono da chave Política-Religião em favor de Festa-Guerra leva a deixar de lado distinções que tanto nos têm ocupado e desviado, a começar por aquela, persistente, entre chefes e xamãs. Tomando essas lideranças - pessoas que puxam movimentos e vão na frente – em conjunto, a distinção pertinente diz respeito a dois modos de operação, cujos personagens seriam Guerreiro e Anfitrião.

Chefes e xamãs desempenham funções de guerreiro e funções de festeiro: combatem inimigos, com a ajuda de amigos com quem fazem festas. Isso é especialmente evidente no caso do o xamã yanomami que, conforme

⁵² Como notado acima, as análises raramente consideram as mulheres. Os dados, entretanto, são claros.

⁵³ “Leadership” é comumente empregado por índios norte-americanos, com o mesmo sentido de coletivo impessoal.

explica Davi Kopenawa (Kopenawa & Albert 2010), promove na casa que tem no peito festas para os *xapiri*, cujo protocolo é exatamente o do *reahu*, a festa distintiva dos Yanomami, tanto para o anfitrião como para os convidados: os *xapiripe* convidados pelo xamã dançam, como devem fazer todos os convidados, e como todos os demais aliados, têm de ser saciados por um festim, oferecido pelo xamã-anfitrião, chamado “pai” de seus *xapiri*. A expressão “espírito auxiliar” não parece adequada. As legiões de aliados dos xamãs são seus convidados, que em festa “se confirmam nos ódios mútuos” aos inimigos compartilhados, como faziam os Tupinambá, entre uma batalha e outra.

Vejamos, por exemplo, na passagem abaixo, os cruzamentos entre chefes e xamãs e a “duplicidade” do xamã:

Dans la plupart des tribus sud-américaines, les chamanes partagent avec les chefs – quand ils ne remplissent pas eux-mêmes cette fonction politique – prestige et autorité. Le chamane est toujours une figure très importante des sociétés indiennes et, comme tel, il est à la fois respecté, admiré, craint. C’est qu’en effet il est le seul, dans le groupe, à posséder des pouvoirs surnaturels, le seul à pouvoir maîtriser le monde dangereux des esprits et des morts. Le chamane est donc un savant qui met son savoir au service du groupe en soignant les malades. Mais les mêmes pouvoirs qui font de lui un médecin, c’est-à-dire un homme capable de provoquer la vie, lui permettent aussi de dominer la mort : c’est un homme qui peut tuer. À ce titre, il est dangereux, inquiétant, on se méfie constamment de lui. Maître de la mort comme de la vie, on le rend immédiatement responsable de tout événement extraordinaire et, très souvent, on le tue parce qu’on a peur de lui. (Clastres 1967)

Outros tantos exemplos exibem essa associação (entre guerra e ritual) no chefe, ou em algum “líder cerimonial”, distinto (talvez não pelas boas razões) do “xamã”. Ou ainda nos próprios guerreiros, feitos e refeitos em festas. Se chefes, xamãs, e outros tantos homens de prestígio transitam entre guerra e o que temos tratado como “ritual”, é porque a distinção não opera. As lideranças desempenham suas várias atividades tanto em funções-festeiro quanto em funções-guerreiro.

Tomar em conjunto chefes e xamãs não basta se continuarem separados pela análise, subsumíveis ao par política-religião. Eu mesma, recentemente, propunha ver em Tadadaho e Kailawa, grandes chefes lembrados em narrativas

respectivamente iroquesas e wayana, "super guerreiros e super xamãs" (2011). Corrijo-me. Se a distinção operante é aquela entre festeiro e guerreiro e tanto chefes como xamãs índios operam nas duas chaves, o que Tadadahó e Kailawa personificam é a função-guerreiro em plena (portanto excessiva) potência. Tadadahó e Kailawa são guerreiros invencíveis contra quaisquer inimigos, temíveis em guerras em todos os planos. Estamos em pleno polo da guerra, e não por acaso é nos guerreiros supremos que podemos ver no pensamento indígena a figura da coerção, o Um sempre recusado, o contra-estado clastreano (Perrone-Moisés 2011). Explica-se também que essa fase da "pura guerra", por assim dizer, seja em ambos os casos tomada como anterior à instalação do modo de vida atual, feito de Festa tanto quanto de Guerra. Tanto que Kailawa, ao findar o tempo da guerra, declara ter vontade de beber caxiri e namorar.

Na função-guerreiro, o xamanismo aparece "sous son aspect maléfique, le 'poison' qu'employent ses adeptes pour jeter des sorts à leurs concitoyens" (Lévi-Strauss 1971:61). Mas também na cura e em todos os procedimentos de convocação de coisas boas para o grupo, que todos qualificaríamos de "aspecto benéfico do xamanismo", o xamã é chefe de guerra: convoca seus aliados para a defesa/proteção ou para um contra-ataque a 'espíritos' inimigos, muitas vezes aliados dos xamãs inimigos, e do mesmo modo por eles levantados em guerra. Mesmo que uma cura não pareça envolver diretamente uma batalha - frequentemente relatada, muitas vezes encenada - contra os inimigos que atacaram o paciente, o ataque é sempre suposto; "toda doença é considerada como resultado de um ataque" é provavelmente um formula que valeria para todos. Mas é preciso ser anfitrião para ser guerreiro.

A bem dizer, em muitos casos não parece haver nada que justifique afirmar que o xamã atua como anfitrião de seus aliados em festas. Frequentemente agem como os xamãs do Chaco em suas curas: "il envoie (imaginairement, bien sûr⁵⁴) son animal familier en exploration. Tout chamane

⁵⁴ Nesses casos, é como se Note-se, na citação, o "imaginairement, bien sûr"; lembremos o "Witches, as the Azande conceive them, clearly cannot exist" de Evans-Pritchard, que afirma

est maître d'un tel esprit-assistant animal" (Clastres 1967). E mesmo os Yanomami, cujos xamãs são expressamente anfitriões de espíritos, falam dele como "pai" dos *xapiri*. O que, longe de resolver a questão pela aproximação via parentesco, obriga a examinar o que "pai" quer aqui dizer (pois que de "genitor" não se trata). Aproxima-se obviamente de 'dono', no sentido de o que faz crescer, o que cuida, num campo relacional já destacado por outros americanistas, como Guerreiro e Lima. E voltamos aos numerosos *xerimbabos* de xamã, seus aliados de todas as empreitadas. O campo dos "donos" tem sido explorado por numerosos trabalhos. Sabemos que não se trata de proprietário, que a relação evoca aquela entre sogro e genro, também entre pai e filho; e ainda envolve algo de amansamento, domesticação – filhos, cativos, animais de estimação, todos no mesmo campo. Retiremos os divisores de parentesco e demais produtores de confusão, e sobra aquele que recebe, anima, alimenta, faz viver. Isso é um Anfitrião. Pode ser revelador tentar rever "donos", "genitores" e "sogros" como variantes de dono de festa.

O peito de muitos xamãs é, como entre os Yanomami, casa de seus aliados invisíveis, na qual estes são recebidos, alimentados, cuidados como devem ser os convidados. No caso marubo, em que toda pessoa é uma casa, o "chefe-xamã" poderia então ser dito um salão de festas, frequentado por convidados que vêm dançar, e por duplos, que saem para participar de outras festas, noutras pessoas-malocas.

La personne marubo est conçue comme une maloca : l'intérieur du corps reproduit la structure spatiale de la maison. Dans cet espace intérieur, les doubles (*vaká*) des chamanes *romeya* entretiennent des relations sociales analogues à celles que les Marubo établissent entre eux dans l'espace extérieur, c'est-à-dire dans les malocas où s'assoit l'auditoire des séances chamaniques (Cesarino 2011:4)

A mitologia está repleta de situações em que mortais são recebidos (alimentados, hospedados, presenteados) na casa de gentes outras; e sem esse estabelecimento de relações na matriz anfitrião-convidado com as tais gentes não parece ser possível a chamada iniciação xamânica. A partir daí, é preciso

também ter visto a bruxaria passar no céu apenas uma vez. É preciso nos desfazermos de certezas quanto ao que existe, ou não veremos nada, no céu ou na terra. Assim leio EP.

reciprocamente: os *xapiri* são convidados do xamã yanomami, que os alimenta e mantém felizes (Kopenawa & Albert 2010); os xamãs yudjá são anfitriões de gente-espírito (Lima 2005: 170-71); os donos de espíritos kalapalo “domesticam-nos parcialmente” oferecendo-lhes comida e música (Guerreiro 2012:230); a sábia mazateca dança, bebe cerveja e conversa com os Seres Principais, a quem deve o conhecimento que lhe permite curar (Estrada 1984:98).

Em caso de necessidade, o xamã marubo, na função-guerreiro, canta para invocar “l’armée d’esprits auxiliaires [...], une multitude d’entités bardées de lances, de feux, de boucliers et de jaguars” (Cesarino 2011:24). São guerras diferentes daquelas movidas pelos demais guerreiros? Certamente não no sentido, para nós naturalizado, de que uns fazem guerra “espiritual” e os outros guerra “real”.

Os Wayana possuem uma categoria, *mekparé*, que congrega todos os seres agressivos, poderíamos dizer contrários: “inimigos em geral, xamãs quando executam ações consideradas deletérias, onças e gaviões, animais peçonhentos, seres sobrenaturais” (Van Velthem 2000: 65). A categoria pode nos parecer, como à etnógrafa, como “termo genérico”, marcado pela indistinção, mas unicamente porque inclui coisas que separamos: humanos/animais/sobrenaturais, flechas/feitiçaria/ veneno, material-real/imaterial-sobrenatural, etc. O que categorias como essa indicam é que tais distinções não operam. Na metafísica arara, a categoria dos *udotpeem* também tem por critério a “contrariedade”, e a lista junta o que separaríamos: são “seres que parecem gente (são, literalmente, ‘gentinha’), mas com os quais só se consegue estabelecer relações belicosas”, antes espíritos do “lado de fora do céu”, que assumiram a forma de inimigos como os Kayapó, os Juruna, os Shipaia, os Assurini, e depois os brancos (Teixeira Pinto 2000:409ss).

Como todas as outras gentes, os espíritos podem tanto ser aliados como inimigos, e as vizinhanças podem determinar alianças:

en-dehors de spécificités, tout *jolok* d’un chamane appartenant à un fleuve est potentiellement “bon” pour les gens de ce fleuve et “mauvais” pour ceux des autres fleuves. Car les *jolok* se distinguent aussi sur ce point : les *pīnapophak ënetën* sont ceux qui vont servir à soigner, ils sont secourables, alors que les *ëilan*, “les méchants”, sont ceux qui flèchent.

On comprend de suite qu'à part quelques exceptions, tous sont ambivalents et leur qualification dépend de l'usage que le chamane en fait, de la situation géographique d'ego par rapport à celle de leur village en fonction du fleuve. (Chapuis 1998: 621)

Muitas festas são expressamente feitas para gentes-‘espírito’, como o espetacular Yâkwa dos Enawenê-Nawê, inclusive chamado de “Banquete de Espíritos”. No caso wauja também é preciso oferecer festas aos *apapaatai* – sob o risco de voltarem a provocar doença (Barcelos Neto 2008); os Manoki convidam seus *vizinhos*, que chegam cantando na aldeia, para ajudá-los na roça coletiva (Bueno 2014:203)

As festas são máquinas de fazer amigos/conjurar inimigos:

É durante as festas que os *yuxin* juntam-se aos caxinauá com intenções menos hostis, atraídos pelas cantorias e pela atmosfera alegre que circunda a aldeia. Quando bem recebidos por seus anfitriões, asseguram a estes últimos uma colheita próspera, bem como saúde e vigor às suas crianças. Caso a oferta de carne não satisfaça sua fome, a caiçuma não esteja adocicada e saborosa e caso prevaleça entre os caxinauá um clima de tensão, vão-se embora, ofendidos pela falta de hospitalidade (Yano 2014: 148-49)

Todos os convidados de festas de índios são, aliás, igualmente exigentes. Os convidados às festas wari, “entre si, reclamam da pouca quantidade de comida, apesar de comerem quase sem parar” (Vilaça 1992:178). Os Manoki chegam a apanhar de vara dos *vizinhos*, caso estes fiquem descontentes com a comida que lhes é oferecida (Bueno 2014:223). Os convidados a um *potlatch* não batem em seus anfitriões caso os considerem sovinas ou desgostem da comida ou do espetáculo, mas vão espalhando a notícia depois de voltarem, e podem acabar com a ‘carreira’ de um chefe. Certamente ficam ofendidos, como os Kaxinawá:

Caso a oferta de carne não satisfaça sua fome, a caiçuma não esteja adocicada e saborosa e caso prevaleça entre os caxinauá um clima de tensão, vão-se embora, ofendidos pela falta de hospitalidade (Yano 2014: 149)

De todo modo, “há mais pessoas no céu e na terra do que sonham nossas antropologias”, lembra Viveiros de Castro. E as distinções entre elas certamente

não correspondem, no caso dos índios, à separação que fazemos entre gente deste mundo (com quem se faz Política, coisa de chefe) e gente de outro mundo (Religião, coisa de xamã). A diferença entre inimigos que todos vêem e aqueles que em geral - ao comum dos mortais, ao não-iniciado, etc. - são invisíveis não é análoga à nossa distinção entre seres "reais" e "sobrenaturais". Talvez isso também ajudasse a abolir a distinção (não-ameríndia) que persiste no vocabulário da etnologia americanista entre "humanos" e "não-humanos", i. e, "espíritos". Há certamente diferenças entre os aliados que todos vêem e aqueles que só são vistos por alguns. "Humanidade", contudo, certamente não é o que os distingue.

"Dentre os (por nós chamados) espíritos, alguns são concebidos como vivendo na condição de alma, mas outros são tão palpáveis quanto nós" (Lima 1999:47). No mesmo sentido, reforçando o ponto e a positividade da pesquisa feita em português, Barcelos Neto informa:

Nas conversações em português, os Wauja traduzem *apapaatai* como 'espírito'. Se se insiste em outras traduções e se estabelecem cotejamentos, ver-se-á que a tradução guarda sutilezas. Assim, os *apapaatai*, que são monstros canibais [...] não são traduzidos pelos Wauja como 'espírito', mas como *apapaatai* 'de verdade', ou seja, 'bicho brabo'. Já os *apapaatai mona* são os bichos de pelo, aqueles que não se come (Barcelos Neto 2008: 79-80).

Mais adiante, prossegue o autor: "Penso que para os Wauja o mundo dos espíritos não pressupõe imaterialidade". Mais uma vez, o proposto para os Wauja pode ser estendido aos índios.

Os inimigos combatidos pelos xamãs inclusive muitas vezes se parecem com - e aparecem como - outras gentes, vizinhos que reconheceríamos como "reais" do grupo em questão. Os Arara consideram os Kayapó, Juruna, Shipaya, Assurini, como "espíritos maléficos" transfigurados (Teixeira Pinto 2000 : 408-409), e ali como em toda parte, nem todos os que parecem "gente como a gente" o são. O mesmo vale para os aliados. *Xarawaripë*, espíritos das epidemias, se parecem com brancos, explica Davi Kopenawa. Logicamente: vêm com os brancos, são portanto aliados deles, e movem guerra juntos. Inimigos diferentes no entanto, pelos corpos, estratégias e armas; exigem guerreiros (e

aliados de guerra) diferentes⁵⁵. Uma certa lógica homeopática, para usar uma expressão de Albert (2011) faz com que as especializações estejam relacionadas às diferenças entre os inimigos. Há lideranças (chefes-xamãs, dizemos) que operam tanto na chave da Festa como na da Guerra (desempenham tanto a função-anfitrião como a função-guerreiro), estabelecendo alianças com gentes diversas, fazendo festas e guerras em planos visíveis e invisíveis, seguindo os mesmos protocolos. As redes sociais são operadas do mesmo modo em todos os casos (particular a cada “tradição” ameríndia): caso precise de ajuda, o xamã, como o chefe, poderá contar com aqueles que tiver trazido para seu lado, sendo bom anfitrião.

Os famosos totens individuais dos algonquinos não são símbolos, nem "entes espirituais", como os *xapiri*, são corpos, são pessoas, que compõem o corpo do guerreiro, ou com ele compõem alianças de guerra. O corpo receptor do amigo é anfitrião do aliado com quem pode contar nas batalhas diversas, “pai” que cuida de um xerimbabo – a relação, seja como for, é de quem dá existência (no sentido de originar e alimentar) a sujeitos que o fazem ser quem é: xamã, pai, sogro, chefe de guerra, líder de caçada, dono de aldeia, dono de festa. Todos seriam, de certo modo, variantes dessa relação, que aqui venho nomeando Anfitrião.

Contudo, a etnologia americanista, sobretudo sul-americana, tem se dedicado cuidadosamente à revelação de conexões (e portanto distâncias) entre chefes e xamãs, replicada em relações entre política e ritual, tudo inescapavelmente apoiado na distinção "homens" e "espíritos". Não são poucas as complicações que a manutenção dessas categorias provoca. Resulta, por exemplo, na percepção do xamanismo como “suporte para guerras de defesa territorial” (Ramos & Albert 2000: 15); nesses casos, diríamos não que o xamanismo é suporte, mas que os xamãs atuam aí como guerreiros.

⁵⁵ A diferença, no caso dos *xapiri*, por exemplo, estaria só na velocidade: são muito mais rápidos em suas transações com humanos do que estes últimos entre si. Chegam para a festa num piscar de olhos, nem bem foram convidados, e logo comem, dançam, cantam e vão à guerra. Tudo é bem mais lento (e fraco) na plataforma em que vivem os mortais. Dizem isso claramente os Mbyá (Pierri 2013).

Embora distinga matador e xamã, já que pensa a relação entre essas “figuras”, Vilaça chega a uma conclusão próxima:

se o matador não é xamã, o xamã é um matador wari, flechando e devorando os inimigos em suas aldeias e cidades. Na verdade, hoje, os xamãs são os únicos matadores, atuando ‘invisivelmente’ contra os inimigos ‘reais’ (Vilaça 1992:114-15)

Chapuis verifica o mesmo processo entre os Wayana: o fim das guerras “visíveis” teria feito com que o que chama de “cultura da guerra” se concentrasse no xamanismo (Chapuis 1998: 676); também entre os Yagua:

les capacités de riposte [de leur société] se sont progressivement déplacées de la guerre vers le chamanisme avec le déploiement de formes nouvelles d’agressions symboliques (Chaumeil 1985b : 144)

Muitos outros se poderia acrescentar à lista, e a todos se aplicaria a constatação de que as agressões que cabe aos xamãs revidar só são “simbólicas” segundo o ponto de vista de cá.

A leitura pela chave festa-guerra também reforçaria, por novas vias, a impropriedade da distinção entre "modernidades" e "tradições". Entre aqueles cujas especializações se situam no campo do guerreiro, estariam por exemplo os Agentes Indígenas de Saúde, como guerreiros especializados em inimigos tão invisíveis aos comuns quanto os combatidos pelos xamãs, mas desconhecidos pelos aliados destes. Doenças de branco exigem remédio de branco; nada mais lógico. Os inimigos combatidos por esses guerreiros, agentes maléficos portadores de doença e morte, conforme o tempo passa e mais AIS são formados, mais se tornam visíveis, o que só faz reforçar a necessidade de contar com aliados brancos (medicamentos) para combatê-los. O autor I.S. sabe fazer com que remédios funcionem como aliados, e dominam as técnicas de localização e combate aos inimigos. O microscópio do Agente de Saúde é assim análogo ao tabaco ou *yãkoana* do xamã em sua função curador, como tecnologia de guerra. São ambos análogos das bordunas e flechas de guerreiros que combatem outros tipos de contrários. E já que, como bem notarem os Xikrin, as guerras hoje são “de palavras”, o domínio da língua portuguesa se junta ao grupo de transformação. E teremos aí todas as "lideranças", as que

consideramos como fundadas em tradições pré-colombianas e aquelas que por vezes tendemos a distinguir, por sua origem externa e sabidamente recente⁵⁶.

A diferença entre guerreiro e anfitrião é precisamente a distinção que Lowie consagrou com os qualificativos de "chefes de paz" e "chefes de guerra", tipos de chefe muitas vezes explicitamente distintos pelos ameríndios. Visto que aqui não é "paz" o contrário de "guerra", poderia ser chamados "chefe de festa" o clássico "chefe sem poder" imortalizado por Clastres. O "de guerra", é aquele que, reconhecidamente, tem alguma autoridade, mas apenas por algum tempo, enquanto durar a batalha ou a guerra. Um é anfitrião, outro comandante; um convida, o outro ordena; um pacífica, o outro mata; um vai na frente, o outro congrega (ambos iniciam o movimento); um é círculo, outro é linha.

Função-guerreiro e função-anfitrião podem ser claramente dissociadas, caso em que serão distintos "chefes de guerra" e "chefes de paz"⁵⁷, assim como "xamãs de guerra" e "xamãs de benzimento". Em grande parte dos casos amazônicos (yanomami, wajãpi, wayana-aparai, etc), como entre os Jê, chefes podem ser ambos (anfitriões e guerreiros), mas alternadamente: ninguém faz festa e guerra ao mesmo tempo. Em outras palavras, a distinção opera mesmo nos chefes que acumulam os papéis, o que se manifesta na forma de alternância.

A alternância entre função-anfitrião e função-guerreiro permite entender, por exemplo, que o "líder político [suyá] [seja] ao mesmo tempo

⁵⁶ De fato, nada do que sabemos atualmente a respeito dos povos ameríndios "abertos para o outro", movidos pela alteração (transformação pelo outro) sustenta a distinção: quantos são os casos em que aquilo que constitui a mais castiça tradição de um grupo é conscientemente de origem "exógena"? "Só me interessa o que não é meu", afinal, como bem dizia Oswald de Andrade. Quanto ao tempo supostamente necessário de "incubação", por assim dizer, de uma novidade, antes que ela se torne parte integrante do sistema que a incorpora, vale lembrar o famoso caso da rapidez com que os índios, pela América afora, incorporaram os brancos e suas coisas a suas narrativas de origem. São eficientíssimos os mecanismos de deglutição do evento operados pelos ameríndios.

⁵⁷ Visto que aqui não é "paz" o contrário de "guerra", poderiam ser chamados "chefes de festa". Esse é o clássico "chefe sem poder" imortalizado por Clastres. O "de guerra", é aquele que, reconhecidamente, tem alguma autoridade, mas apenas por algum tempo, enquanto durar a batalha ou a guerra. Um é anfitrião, outro comandante; um convida, o outro ordena; um pacífica, o outro mata; um vai na frente, o outro congrega (ambos iniciam o movimento); um é círculo, outro é linha.

representante do homem ideal [...] e também alguém que é considerado amedrontador, imprevisivelmente belicoso” (Seeger 1980 : 108). Já os Ikpeng (Sztutman 2005 : 253), como os Pawnee (Lowie 1942) consideram que as funções guerreiro e anfitrião (chefe de guerra e chefe de paz) são incompatíveis, e que não devem jamais ser assumidas pela mesma pessoa; os primeiros usam a mesma palavra para falar do líder de maloca e do líder guerreiro – e a palavra, *weblu*, pode ser traduzida como “o fornecedor”, por sinal. Também entre os alto-xinguanos a incompatibilidade entre as funções guerreiro e anfitrião aparece; expressa, por exemplo, na estrita proibição, para um chefe, de fazer acusações, o que o obriga a trabalhar junto com um xamã, autorizado a fazê-las – quem reúne e faz festa não pode desempenhar função de guerreiro⁵⁸. Entre os Krahô, informa Melatti, “o xamã exerce dois papéis distintos: o de “curador” (*vayaka*), quando usa seus poderes em benefício social; o de “feiticeiro” (*kai*), quando os aplica para causar danos e a morte” (Melatti 1963:1). Não vamos entrar na discussão quanto à categoria feitiçaria: basta-nos considerar os chamados “feiticeiros” como inimigos causadores de morte; do ponto de vista de quem fala, evidentemente. Melatti acrescenta: “Informações posteriores à redação do artigo me fazem desconfiar que os termos *kai* e *vayaka* não se traduzem exatamente por “feiticeiro” e “curador”, respectivamente, podendo ser usados ambos no segundo sentido” (Melatti 1963 : 9). Talvez porque toda cura seja uma operação de guerra, precedida e seguida por operações de aliança.

Mas há casos em que a distinção, operante por toda parte, é radicalizada e recebe expressão “sociológica”. Os Pawnee, por exemplo, (cf. Lowie) consideravam a atividade guerreira continuada incompatível com a chefia de paz. Entre os Iroqueses,

The powers and duties of the sachems and chiefs were entirely of a civil character, and confined, by their organic laws, to the affairs of peace. No sachem could go out to war in his official capacity, as a civil ruler. If disposed to take the war-path, he laid aside his civil office, for the time

⁵⁸ A oposição entre festeiro e guerreiro talvez possa também se aplicar à distinção entre xamãs verticais e horizontais no contexto do alto rio Negro. Os “verticais” seriam donos de festa, os horizontais, guerreiros. Tomar festa e guerra como vetores de ação também permitiria reavaliar distinções entre “feitiçaria” (= ataque) e “xamanismo” (= convocação de aliados).

being, and became a common warrior”, informa Morgan (1851 :71-72), e O’Brien retoma: “civil chiefs should not also serve as war leaders. If a chief felt obliged to lead a war expedition, he was required to relinquish his civil position (O’Brien 1989: 20)

Os Ikpeng concordam com os Pawnee e os Iroqueses: julgam que são posições incompatíveis, e que não devem jamais ser assumidas pela mesma pessoa; usam a mesma palavra para falar do líder de maloca e do líder guerreiro – e a palavra, *weblu*, pode ser traduzida como “o fornecedor”, por sinal (Sztutman 2005 : 253). Os Modoc possuíam dois chefes, um “civil”⁵⁹ e um “de guerra” (Lévi-Strauss 1971:15), e também os Muskogee, entre os quais o primeiro received ambassadors, negotiated treaties, dispensed food from the granaries and established feast days to celebrate successful hunts” (O’Brien 1989: 22).

Também entre os alto-xinguanos, mas de outro modo, a incompatibilidade entre as funções guerreiro e anfitrião se traduz, por exemplo, na estrita proibição, para um chefe, de fazer acusações, o que o obriga a trabalhar junto com um xamã, autorizado a fazê-las – quem reúne e faz festa não pode desempenhar função de guerreiro. Desconsiderando essa distinção, bem ameríndia e notada desde os primeiros registros, Santos-Granero mistura chefe de paz e chefe de guerra (e com eles pula do ‘intragrupo’ para o ‘intergrupo’), para desembocar numa no mínimo curiosa conclusão:

After providing a detailed account of the relationship between political power and the ownership of ritual paraphernalia, Arhem undermines his findings by claiming that control of ritual life is a ‘fragile basis, which in itself does not produce strong leadership or authorize physical coercion’ (1981:85). It might well be true, to a certain extent, with respect to the relationship between a leader and his own followers, but when we consider that the stealing of ritual property is an invitation to war that sets different territorial groups against each other with fatal consequences for both sides, one should be clearer as to what is meant by ‘lack of strong leadership and physical coercion.’ Political leadership in Lowland South America is more clearly manifested in intergroup than intragroup relations, and in this context the Makuna are far from having a ‘weak’ leadership. (Santos-Granero 1986:672)

⁵⁹ “sans pouvoir de coercion [...] devait surtout se montrer un orateur persuasif dans les assemblées communales” (Lévi-Strauss 1971:16)

Em princípio, poderíamos dizer: sim, em situação de guerra ('intgroup relation') surge o que poderia ser qualificado de 'chefia forte'. Os Makuna, como todos os índios, aceitam a autoridade do chefe de guerra, temporariamente. Não há aí nenhuma novidade. Mas Santos-Granero claramente põe de lado a relação 'entre um líder e seus próprios seguidores' o que excluiria também o chefe de guerra do raciocínio. Resta-nos a curiosa proposta de que a 'coerção física' existe sim, na guerra... mas se é exercida contra os inimigos e não pelo 'líder' sobre os 'seus', esta última relação permanece associada, nas Américas, ao "chefe titular" de Nimuendajú e Lowie e ao "chefe sem poder" de Clastres, por mais que o autor se esforce em esvaziar a velha constatação e as tentativas de entendê-la. A mesma confusão surge na página seguinte, em relação aos Shuara (Jivaro), agora a partir de outro etnógrafo, igualmente criticado:

[...] in spite of the fact that Harner points to the absence of a formal political organisation [...] and even of a proper chiefdom [...], it could be said that the *kakaram*, or powerful Jivaro warrior, is closer to what could be defined as a political leader than the high-ranking local shamans. In effect, despite the fluctuating nature of his authority, which is greatly enforced in times of war and seriously diminished in times of peace [...]
(Santos-Granero 1986:672)

A última frase ecoa observações antigas e recorrentes quanto à efêmera autoridade do chefe de guerra, que Clastres inclusive põe em dúvida:

a disciplina não é a força principal dos "exércitos" primitivos, a obediência não é o primeiro dever do combatente de base, o chefe não exerce nenhum poder de comando. Pois, contrariamente a uma opinião tão falsa quanto difundida (o chefe não disporia de nenhum poder, salvo em tempo de guerra), o líder guerreiro, em nenhum momento da expedição (preparação, batalha, retirada), tem condições — caso seja essa sua intenção — de impor sua vontade, de intimar uma ordem à qual ele sabe de antemão que ninguém obedecerá. Em outras palavras, a guerra, como a paz, não permite ao chefe bancar o chefe (Clastres 2004:274)

Voltando ao artigo de Santos-Granero, algumas páginas adiante, saberemos que o mesmo 'poderoso guerreiro' ganha prestígio "not only for his numerous killings, but for his considerable ritual knowledge" (Santos-Granero 1986: 674). Ou seja, mestre da guerra e dono de festa: como que a confirmar

que são essas as figuras da ‘política’ entre os índios. No último caso considerado pelo autor, o dos Xavante, é ele mesmo que valoriza – contrariando Maybury-Lewis – “the significance of the ceremonial activities of the Akwẽ-Xavante leader” (Santos-Granero 1986:675ss).

A distinção é nativa, e aparece mesmo quando não se quer vê-la. Em certos casos marca posições: especialistas de guerra e especialistas de festa não se confundem, chefe de guerra não pode ser chefe de paz, curador não é feiticeiro. Separam-se sociologicamente as funções anfitrião e guerreiro: um cuida de congregar, alimentar e alegrar, outro da igualmente fundamental, porque complementar, tarefa de dispersar, matar, fazer chorar. Não é preciso que a distinção entre suas atividades seja pensada no eixo vertical-horizontal. Mas é sempre pensada. Nos casos em que as funções são acumuladas por uma mesma pessoa, xamã "é bom, e é ruim", como sabiamente ponderava o chefe wayana João Aranha, ou chefes têm cheiro de jaguar, ou de alguma outra coisa que não combina com festa. Aos chefes de festa cabe manter sob controle o ímpeto guerreiro, tanto em si como nos seus. Ainda que a mesma pessoa possa cumprir alternadamente ambos os papéis, sua relação com os "seus" ou seus "outros" não é a mesma em cada caso. A função-anfitrião supõe, na contramão da predação e da morte, o consumo e a festa, alegria entre amigos e, por isso mesmo, confirmação de guerra aos inimigos. Um “feiticeiro” seria um xamã-guerreiro, um “curador”, alternadamente anfitrião e guerreiro. De todo modo, são funções distintas e opostas pelo pensamento ameríndio; a oposição pode ou não ser expressa no plano da "organização política" ou “social”, está lá, como gramática.

E se é fato que nos mundos dos índios nada “permite a totalização dos pontos de vista singulares e irreduzíveis”, seria menos uma questão de “ressonância [ou] harmonia” (Carneiro da Cunha 2009:113), do que de dissonâncias e oposições. Se isso for verdade, a convergência não seria operada por “xamãs” de modo particular, mas por “anfitriões”, quem quer que sejam os convidados.

TURMAS DE FESTA, TURMAS DE GUERRA

Vários problemas na localização, denominação e classificação de “grupos”, que resultam naquela imagem de “fluidez” bem conhecida, podem ser encarados de outro modo se tomarmos a festa como modelo relacional: festas tem duração limitada, sua composição demográfica não é fixa; os grupos formados por uma festa não têm nome e tampouco existem para além de cada festa; contexto, história. As turmas mudam, mudam seus locais de festa, e os nomes são tão efêmeros quanto os coletivos festeiros e guerreiros em que se organiza a vida social ameríndia.

Lima explica o uso que faz do termo “grupo” em seu livro sobre os Yudjá, apesar deste (alvo de críticas poderosas, como sabemos) ter aparentemente caído em desuso:

[...] meu apego vem de não haver uma glosa melhor para os diferentes usos do *-away* yudjá, que é sempre referenciado a uma pessoa [...] os homens que falavam português diziam, nele pensando, "o pessoal de fulano ou beltrano". Os *away* yudjá são bem, assim, variedades de "um certo pessoal" - mas grupo, não sei, daria mais elegância à etnografia (Lima 2005:110).

De fato, o termo que escolho aqui, ‘turma’, talvez seja deselegante. Mas parece-me, parafraseando-a, que não há glosa melhor para esses agrupamentos dos índios, que sempre atravessam nossas classificações. Muitos índios no Brasil, além dos Yudjá, usam a expressão ‘o pessoal de x ou y’ para expressar o que traduzimos como aldeias, grupos locais, conglomerados residenciais etc. E também, em outros casos, o modelo (expresso por um termo como *away*) vale para denominar conjuntos (igualmente efêmeros) como chefe da caçada-caçadores, chefe de guerra-guerreiros, chefe de festa-aldeões. Outros índios dizem ‘a turma de x ou y’. Em nota de fim de página, o termo ‘turma’ aparece, ao lado de grupo, família, concidadãos, pessoal, povo, comunidade linguística, como possibilidades de tradução dos vários empregos do termo que denota a pertinência a um mesmo *away*. "O *away* é independente de sua ordem de

grandeza, sua duração e sua finalidade", escreve Lima (2005:110), chamando a atenção para a variedade de escalas e contextos em que esse modelo relacional se realiza. Em todos os casos, trata-se de conjuntos compostos por puxadores e seguidores⁶⁰. Tamanho, duração e finalidade variam. Reconhecer neles o que chamaríamos de turmas, porque alguém as reúne (e lhes empresta eventualmente o nome), pode-se pertencer a várias, porque podem durar horas ou anos, parece-me o melhor modo de escapar das derivas essencialistas que, com tanta razão, foram apontadas no uso de termos como "grupo" e, antes dele, "tribo" ou a malfalada "sociedade". A sociologia de quem se organiza sempre em turmas pode parecer malandragem. É exatamente esse tipo de desafio posto pelas matrizes relacionais dos índios que vale a pena encarar.

A matriz de todas essas turmas, sugiro, poderia ser vista na relação entre anfitrião e convidado: o primeiro chama, vai à frente, oferece algo; os demais seguem, porque querem, prestam serviço⁶¹, recebem algo. Anfitrião não manda, tem obrigação de zelar pelo bom relacionamento entre os que reúne, é responsável tanto pelo empreendimento em si quanto por cada um de seus seguidores. Seu prestígio atrai seguidores, tanto mais numerosos quanto forem bem sucedidos os empreendimentos que propicia⁶².

“Dono de aldeia , isto é, chefe [...] segundo entendo, as pessoas concebem a existência de uma aldeia como uma atividade coletiva que difere de outras apenas por sua maior duração (Lima 2005:97). As “aldeias”, “grupos locais” e demais “turmas”, associadas a um chefe, podem também ser concebidas como festas das quais ele seria o “dono”⁶³. A palavra *suyá* que traduzimos por “chefe” ou “líder político”, *merôpakandé*, “traduz-se literalmente

⁶⁰ E se estivermos no bom caminho, a mesma relação entre um puxador e seus seguidores, compondo uma turma, seria verificável entre xamãs e seus aliados ‘invisíveis’.

⁶¹ No caso das turmas de caçadores, limpadores de roça, guerreiros, aliados do xamã, preparadoras de cauim etc. procuro um melhor modo de me referir ao que os seguidores dão a seu puxador: os convidados parecem ter sempre a obrigação de dançar; de todo modo, sempre têm de dar algo.

⁶² Nesse sentido, não diria que “em seu interior, todo grupo contém assimetria, mas visto de fora, aparece como de equivalentes (Lima 2005:117); antes, que toda turma se constitui em assimetria puxador-seguidores, e é essa mesma assimetria que a matriz anfitrião-convidados permite compreender, que conforma as relações entre turmas diferentes. Não há mesmo ‘dentro’ e ‘fora’.

⁶³ Valeria rever caso a caso. Muitos “donos”, aliás, são descritos como “donos do pedaço”, responsáveis por quem estiver dentro dele.

por ‘dono-controlador do local onde os Suyá vivem em grupo’” (Seeger 1980:108). Um exemplo entre muitos. Trata-se de conjuntos de pessoas (sempre) temporariamente reunidas por alguém que as “puxa” e fica encarregado de mantê-las sempre “vivendo bem”, com alegria, paz e fartura. No caso dos chefes, é preciso estar disposto a, literalmente, bancar uma “festa” de anos (ou “festas” ao longo de anos) enquanto quiser permanecer na função.

A associação entre aldeias e festas aparece na descrição, feita pelos Krahô, das belas (ideais?) aldeias canela como aldeias grandes, nas quais era possível fazer belas festas (ver também Melatti 1978) mas que, em compensação, aumentavam as chances de briga; as aldeias então se cindiam, as festas se separavam. Associando por outra via aldeias e festas, Melatti esclarece que “a aldeia [krahô] é uma unidade política mais estável do que a facção [...] é o grupo que promove os ritos”, mencionando em seguida as dificuldades, apontadas pelos Krahô, de fazer festas e corridas de toras com pouca gente e a falta de “movimento” como uma das razões para aldeias menores se fundirem às maiores (1978:74-5). É difícil uma aldeia grande, bonita, boa para fazer festas grandes, se manter: acaba dando briga. Para um Timbira, a medida de uma boa aldeia é a sua capacidade de produzir boas-belas-grandes festas. A fama de uma aldeia e de seu grupo é a memória de suas boas festas, guardada e difundida pelos convidados, que é sempre preciso agradar. Mas se o tamanho da aldeia pode determinar a possibilidade de oferecer boas festas, grandes aldeias, como grandes festas, não podem durar. Toda festa é temporária, exceto aquelas prometidas pelos grandes *karai* (Sztutman 2005), eternas, precisamente porque não são deste mundo. Também é só festa na aldeia dos mortos, dizem os Krahô (Carneiro da Cunha 1976)⁶⁴. Cá na terra, a vida é feita de Festa e Guerra.

As convenções jê e guianense para a relação entre aldeias divergem, na medida em que os primeiros parecem operar preferencialmente por fissão de aldeia e os segundos individualizam a criação de novas aldeias. Em ambos os casos, as aldeias se multiplicam – mas não como nossas cidades: sua

⁶⁴ Falou-se, nesses casos e outros (Lévi-Strauss, Carneiro da Cunha, por exemplo) em um desejo de viver “entre si”, “entre consanguíneos”. Se algum desejo aí se expressa, parece-me antes aquele, declarado, de viver em festa: não “entre si”, justamente, porque festa não se faz “em família”, mas supõe a “abertura ao outro”.

composição e localização são altamente voláteis, como se sabe (“volatilidade”: expressão de uma filosofia da brevidade da vida. Tudo o que é vivo morre, e viver é o contrário de morrer). Mas em ambos os casos supõe-se a divisão, a multiplicação e, sobretudo, o contraste. O caráter fundamental da diferença e da oposição no pensamento ameríndio parece carecer de explicação, já que tem sido brilhantemente demonstrado e descrito⁶⁵. No plano da vida aldeã ameríndia, essa filosofia do contrário, digamos, expressa-se na produção de opostos. É preciso sempre haver pelo menos outra aldeia, caso contrário não há vida social possível. A idéia de uma “aldeia global” torna-se um pesadelo ainda maior quando vista desta perspectiva.

“Apenas a participação plena no sistema ritual torna um grupo verdadeiramente xinguano, ou simplesmente “gente” (Guerreiro Jr. 2012:25). Davi Kopenawa pensa a continuidade daqueles a quem chamamos Yanomami como a continuidade da festa *reahu* (Kopenawa & Albert 2010:224); Yanomami é um nome que lhes deram. “Os do *reahu*” talvez os qualificasse mais propriamente. “Vocês são outra gente. Vocês não dão festas *reahu*. Vocês não sabem fazer dançar os *xapiri*”, diz ele (Kopenawa & Albert 2010 : 339). Os Kalapalo, igualmente,

[...] não hesitam em explicitar que seu estilo de vida, baseado no regionalismo pacífico, nas trocas e no esporte, não só atinge sua expressão máxima no “[kwarup] como depende dele: se um dia deixarem de praticá-lo, é porque terão se transformado em “índios bravos” (ngikogo) ou brancos (Guerreiro Jr. 2012:27-28).

Quando “etnogêneses” (no Nordeste brasileiro, por exemplo) são acompanhadas da busca por uma “festa” a distinguir o grupo, são propriamente ameríndios seus modos e motivos: é em festa que se faz uma “turma” (coletivo, grupo), cada um tem a “sua própria” e isso que a distingue é, invariavelmente, aprendido com gente outra.

Aproximamo-nos, aqui, daquilo que Viveiros de Castro afirma a respeito das ontologias ameríndias amazônicas: “diga-me como, com quem e o que come (e o que come com quem) – e eu lhe direi quem é” (2011: 3). Mas, na

⁶⁵ Desenvolvo esse ponto em Perrone-Moisés 2006b.

verdade, comer é só parte da coisa, por mais importante que seja. Pensando, por exemplo, nos Mbyá quando procuram se aproximar dos deuses fazendo festas como eles (Pierri 2012), a fórmula seria antes: diga-me como e com quem faz festa e guerra e saberemos qual é a sua turma. Por isso, entre os Tupi da Costa, é

[...] certamente a comensalidade antropofágica que delimita as unidades bélicas e que assim, de uma certa maneira, forma ou confirma as unidades sociais. A antropofagia que “confirma nos ódios” aparece como um modo de produzir “inimigos mútuos”, tabajara, e portanto sinal de lealdade última (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro 1985:86).

Aplicando a chave festa-guerra proposta, seríamos levados a ver entre “unidades bélicas” e “unidades comensais” uma relação constante de fabricação e transformação do que proponho chamar de turmas de guerra e turmas de festa. Como se cada festa correspondesse a um “corte sincrônico” ou “pausa” no sentido em que Lévi-Strauss aplica o termo à família, pode-se dizer no caso que a “comensalidade antropofágica” tupinambá determina as “unidades bélicas”, sempre passageiras. Se Thevet não detectou entre os agrupamentos tupi nem “trégua” nem “pacto”, é porque não havia unidades que pudessem pactuar. Uma festa pode selar uma aliança ou suspender as hostilidades entre dois grupos, como exemplificam inúmeros mitos .

Os grupos aliados são formados e confirmados em festas, o que explica que pela América afora os índios apreciassem o fato dos franceses participarem ativamente de suas festas e, em seguida, acompanharem-nos nas guerras (Perrone-Moisés 1997; em preparação). Os blocos de guerra se formam em festas, mas é sempre preciso lembrar que nem por isso se pode falar em blocos de aliados *versus* blocos de inimigos, nem temporariamente. Como toda festa de índios, o festim canibal tupinambá exige a presença de contrários e frequentemente transforma comensais em tabajaras. Não se trata de totalização do *socius*, portanto, na medida em que nada aqui é totalizado, e o *socius* inclui a exterioridade que o compõe ao se lhe opor⁶⁶. Só se faz festa e guerra de

⁶⁶ Nesse sentido, vale lembrar que festa-guerra não corresponde a dentro-fora: festas e guerras são relações entre “dentros” e “foras”.

diferenças. E novas diferenças surgem a cada festa e a cada festa. Como totalizar a ex-centricidade?

A hipótese é de que tanto quanto as aldeias, confederações e até os ditos impérios entre ameríndios possam ser entendidos como festa. Vejamos na tese de Murra (1976) sobre o império inca a caracterização da relação entre o Inca e seus "súditos": tributo-redistribuição. Na Europa, pelo menos, a relação é de mão única: o soberano não redistribui o que recebe. Mantemos a linguagem da vassalagem, enquanto o Inca garante (de todos os modos concebíveis) o bem-estar, a fartura e os "grandes rituais". Enquanto puder garantir o bom andamento da festa, uma rede de pessoas ligadas pela relação anfitrião-convidado pode, aparentemente, estender-se por milhares de quilômetros e abarcar milhões (no caso) de participantes. No que, afinal, era "investido" o tal tributo senão no bem-estar de todos (daí a aproximação com o *welfare state*) ou, melhor ainda, em grandes festas coletivas? Era pelo pagamento ou não de "tributo" que os portugueses distinguiam a sujeição: não estão sujeitos aos franceses no Maranhão, diziam, porque "não lhes pagam tributo" (cf. Perrone-Moisés 1997). Não era efetivamente de sujeição que se tratava, mas de aliança. O que aliados trocam não é tributo, são festas.

A festa poderia ser para os índios "a sociedade celebrando a si mesma", como disse Durkheim sobre a religião? Poderia, se houvesse ali "uma" sociedade e se a "celebração" não fosse, diferentemente da repetição da Lei (ou Ser da Sociedade), como pensava ele, a abertura para os outros, para a transformação e para o evento. Por isso Fernandes encontrava tanta dificuldade em determinar as "unidades" tupinambá, sempre mutantes, e apenas manifestas na oposição em blocos instáveis de aliados e inimigos, eles mesmos feitos de diferenças. Por essa razão incomoda a insistência de Clastres no desejo de autonomia que atribui aos coletivos ameríndios – o pensamento ameríndio é heteronômico. Por isso são tão voláteis os etnônimos, os nomes de aldeias. Um grupo local em que todos são "amigos e aliados", que constitui um "grupo guerreiro fortemente solidário" (Fernandes 1963:73) depende de outros a quem possa convidar para suas festas.

A festa é congregação e produção de diferenças, celebração de alianças. Variável, instável, efêmera, em constante transformação, como tudo na vida, como a própria vida. Figura bem adaptada à "socialidade contra o estável", na precisa⁶⁷ expressão de Macedo (2009).

⁶⁷ E por isso bela. Serviria-me aqui qualquer uma das muitas palavras ameríndias que expressam a coincidência do belo, do correto, do conveniente. "Estética", outra categoria-espartilho, que no mínimo é sempre preciso associar à "ética". A "utilidade", por outro lado, parece desinteressante, espécie de subproduto óbvio de qualquer ação bela, correta e conveniente. Como se não pudesse haver "utilidade" sem "beleza". Seja como for, já bem dizia Bataille (1933), não há como determinar "ce qui est utile aux hommes".

ABERTURA PARA O EVENTO

A cauinagem tem muito de teatralização da guerra, mas, como vão procurar no exterior parceiros para representar o papel complementar ao seu, resulta que da cauinagem de modo algum eu poderia jurar que se fecha ao acontecimento (Lima 2005:243)

Em festas e guerras as estruturas se declinam em história⁶⁸. Cultura é um modo se se transformar. As festas ameríndias são o locus de suas variações históricas. Enquanto houver *reahu*, aqueles chamados de Yanomami existirão em seus afastamentos diferenciais em relação a outros coletivos. Os Tupinambá abriram mão do moquéim de inimigo, mas não da festa. Tampouco abriram mão da guerra. Como “abertura para o evento”, cada festa produz um coletivo, sempre temporário.

As festas servem aos índios como marcadores temporais (e também espaciais). A memória histórica kaiowá se declina como uma série de festas, *guaxires*, e os "principais" Kaiowá são lembrados, sobretudo, pelas festas que promoveram (Pimentel 2012, cap. 1). A lista das glórias de um chefe kwakiutl, do mesmo modo, é uma lista das festas que deu. Do mesmo modo, a história (incluindo a que qualificaríamos de “política”) do Xingu é uma sucessão de *kwarups*, a do Alto Rio Negro se passa entre *juruparis* e *dabucuris*, etc⁶⁹. Davi Kopenawa (Kopenawa & Albert 2010) inicia várias narrativas com "um reahu na casa de x", como medida temporal. É da memória detalhada de festas idas

The ability of informants to remember specifics of rituals that had taken place decades before was a key part of Verswijver's (1992) methodology in reconstructing a chronological history of the western Kayapo groups. (Fisher 2003: 133)

Festas são ao mesmo tempo emblema de continuidade e locus aparentemente privilegiado de incorporação de “estrangeirismos”. O propalado “consumismo” xikrin é uma explosão de festas; o mesmo ocorreu com o

⁶⁸ E nisso revelam ser “estruturas” (Perrone-Moisés 2001).

⁶⁹ Há também a linha da guerra, evidentemente: memórias de combates, comumente compartilhadas nas festas. De todo modo, cada batalha evocará suas festas, e vice-versa.

potlatch, “inflacionado” pela entrada de bens dos brancos⁷⁰. Em ambos os casos, as festas foram incorporando mais e mais “novidades”, incluindo “bens intangíveis”, como gestos e canções. Não por acaso é no kwarup que os xinguanos inserem seus aliados brancos, vivos e mortos; as festas fazem aliados; e eles vão mudando com o tempo, assim como os inimigos, e as guerras.

É sabido também que incorporam-se (alegremente), festas de origens diversas: de aniversário, do Dia do Índio, religiosas. Em alguns casos, tomam o lugar das festas “tradicionais”. Contanto que haja festa... O que faz pensar na indagação de um assessor, que no terceiro dia de uma reunião de caciques do rio Paru de Leste (julho 2012), diante das propostas que os grupos lhe traziam para organizar atividades futuras com vistas a objetivos previamente acordados, exclamou: "mas vocês gostam tanto assim de reunião? será mesmo necessário fazer tantas reuniões?" De fato, os cartazinhos que continham o que cada grupo considerava indispensável para a realização de objetivos em relação à saúde, à escola, à pista de pouso, aos projetos de artesanato e oficinas, listavam todos os mesmos itens: combustível (para os motores de popa), alimentação, papel etc, calculados para permitir várias reuniões. De quantas reuniões precisa um coletivo ameríndio para decidir e colocar em prática uma decisão? Muitas mais, com certeza, do que nós. Sim, eles gostam "tanto assim" de reuniões: privados das festas, que não realizam há anos, resta aos Aparai e Wayana, como aparentemente a muitos outros grupos, fazer das reuniões ligadas a projetos, dos encontros de pastores, das festas de aniversário, as ocasiões de reunião.

Observa Gallois (2000: 211) que quando os Wajãpi tinham menos contato, faziam menos festas inter-grupos e possuíam repertórios diversificados; agora, aproximados por uma série de fatores, têm feito cada vez mais festas de caxiri que reúnem membros de grupos diferentes, de onde resulta uma – lamentada por alguns líderes – “mistura” nos repertórios.

⁷⁰ Parece ter ocorrido o mesmo excedimento e esbanjamento entre os chefes na Polinésia, em decorrência da relação com os colonizadores. De todo modo, vale a pena comparar as duas regiões.

SOCIEDADES CONTRA A ECONOMIA

Todas as descrições e análises da chefia (não só dos índios, por sinal), costumam arrolar características diferenciais dos chefes no plano que concebemos como “econômico”. Chefes têm mais roças, mais casas. Entre os Kwakiutl, informava Boas:

Possession of wealth is considered honorable, and it is the endeavor of each Indian to acquire a fortune. But it is not as much the possession of wealth as the ability to give great festivals which makes wealth a desirable object to the Indian (Boas 1895:342-3)

De fato, concentradas no “controle” do chefe sobre recursos, as análises pouco dão atenção à distribuição. Que, por sinal, é obrigação do chefe. Resulta daí que todas as riquezas, “materiais” ou “imateriais” que o chefe estão destinadas a ser esbanjadas em festas. Roças de chefe, por exemplo, costumam ser apresentadas como um dos elementos indicativos da posição “diferenciada” do chefe em termos econômicos. O coletivo trabalha na roça do chefe, somos informados, e só ele possui uma roça assim. Tais roças coletivas dependem da “autoridade” do chefe, que organiza o trabalho de todos. As análises ressaltam a “produção” coletiva, a desigualdade “econômica”. É comum termos de avançar páginas, na mesma monografia, para sabermos qual o destino das tais roças de chefe. Costuma ser, precisamente, consumido em festas. É oferecendo a todos os moradores da aldeia uma refeição que o chefe krahô retribui aos que trabalharam na “sua” roça (Melatti 1978 : 76), de modo que a roça dita “do chefe” serve justamente para garantir esses banquetes coletivos. As roças yanomami são feitas *para o reahu* (Kopenawa & Descola 2010). Ver também Da Matta 24-25. Talvez todas as “roças de chefe” sejam consumidas em festa. Todos contribuem, sim, para que o chefe possa mostrar-se bom anfitrião. Menos do que “dono” da roça em questão, ele é o catalizador da festa (a da ausência de penúria).

É para dar grandes festas que os nobres Salish ameam riquezas:

The men known as *heh goos* possessed several attributes, one of which

was wealth. Wealthy Sliammon men achieved their riches due to their possession of special guardian spirit powers and knowledge more often than through inherited characteristics. [...] They could amass the wealth necessary to host grand feasts and giveaways. (Washington 2004: 591)

Do mesmo modo, a “relativa riqueza” do capitão metyktire é consumida no “patrocínio de grandes cerimônias” em que confirma sua generosidade e se confirma como capitão; aqui também, “chefe ou capitão ‘dá tudo o que tem e fica sem nada’” (Lea 2012 : 33). O *cornesha*, “political leader” amuesha, “received gifts and ‘tributes’ [...] that he would later re-distribute amongst the celebrants [of the ceremony]” (Santos-Granero 1986: 677).

A última informação aparece num texto que justamente, enfatiza o ‘recebimento’ e desconsidera a ‘redistribuição’, localizável em todos os casos ali elencados, para concluir que

There are good reasons to believe that, in [South America], political power was traditionally based on a claim to possess the ritual knowledge necessary to guarantee the existence and reproduction of both humankind and its environment. This ritual knowledge, for which I have used the term ‘ritual means of production’ [...] in all cases is assumed to be the monopoly of either shamans, priests or war chiefs, and to be an essential part of productive and reproductive processes. For these reasons we may conclude that political power in Amazonian societies is not only embedded in economic relationships, but it is economic in nature. Political power and the ritual production are two sides of the same coin. In addition, the exercise of political power in Lowland South America is seen as encompassing the highest of moral purposes: the giving of life (Santos-Granero 1986: 678)

Uma curiosa noção de economia, em que “mystical means of production” são mais relevantes na análise do que roças – cujos cuidados e utilização em festas os líderes invariavelmente têm o “poder” de decidir. Poderes fundados no “controle” de um “life-giving power”, exatamente como entre os antigos Sumérios ou os Reis Taumaturgos. E assim os índios sulamericanos completariam, afirma o autor, o quadro proposto por Hocart em *Kings and counsellors* (1936). Curioso mesmo é que uma análise tão aplicada em desfazer a

imagem do “chefe sem poder” se encerre com a reafirmação da principal qualidade requerida de chefes-donos de festa: “unrestricted generosity” (*Id.Ib.*)

Pensar a chefia entre festa e guerra leva a atentar para o consumo nada econômico que, tanto na festa como na guerra, garante a produtividade de ambas. Aqui novamente, produção e consumo estariam relacionados “em garrafa de Klein”, ao passo que nossas análises, marcadas por modelos de “economia”, tendem a considerar cuidadosamente a produção e a distribuição, enquanto dão quase nenhuma atenção ao consumo. Como observa Strathern,

Eating ... is not an intrinsically beneficial act, as it is taken to be in the Western commodity view that regards the self as thereby perpetrating its own existence ... Consumption is not a simple matter of self-replacement, then, but the recognition and monitoring of relationships (1988: 294).

Aqui, não é reforço ou confirmação: é feitura, a cada comensalidade.

Operamos com categorias como "propriedade", “produção”, "trabalho", enquanto eles, laboriosamente, tecem relações de circulação e consumo.

Valeria também rever sob essa ótica o que chamamos de “pagamentos e remunerações” e os múltiplos malentendidos envolvendo “frente de atração”. A generosidade é o valor supremo, única fonte de prestígio, e “dar” algo, nesse contexto, é estabelecer relações, moldadas na relação festa. Os brancos agem como anfitriões (no momento da atração) e depois se comportam como patrões. Param de alegrar com os presentes que distribuem, e ao mesmo tempo exigem trabalho, instaurando o “pagamento”. O caso Arara é exemplar (Teixeira Pinto 2000). Ao contrário do que se espera de aliados, menos ainda quando esperam manter algum prestígio, os brancos, observam os Metyktire, “só deram presentes para nos amansar, para nos [fazer] parar de brigar. Os presentes param quando os índios ficam mansos” (in Lea 2012 : 26). “Sovinice” sempre dispersou a turma, e deixou chefes ameríndios falando sozinhos. Não haveria de ser diferente em relação aos brancos.

Ainda na chave das explicações “econômicas”, mereceria revisão a questão do privilégio dos povos que viviam em regiões de confluência, e se tornaram os grandes intermediários do comércio intertribal e, posteriormente,

do comércio entre europeus e outros povos indígenas. A posição de destaque político desses povos costuma ser vista como resultado de seu sucesso em manter o provinha do monopólio do comércio, ou das mercadorias, controlando seu fluxo e sua distribuição. O fato é que favorecidos pela geografia, eram esses, qualificados de “intermediários” ou “controladores” do comércio, os maiores anfitriões regionais. As mercadorias eram meros acréscimos à distribuição da festa, ao “esbanjamento” que produz o prestígio dos homens e dos grupos. Tanto que lugares como esses, geralmente situados em grandes rios, na confluência de várias vias fluviais, eram objeto de acirrada disputa intertribal. Mas não pelo “controle do território” ou do “fluxo de mercadorias”. Na América do Norte, os Iroqueses varreram do vale do São Lourenço os igualmente iroquoianos Huron. Atualmente, à beira da ilha de Montréal, um desses lugares de realização de grandes festas (feiras) anuais de séculos passados, são os Mohawk, Iroqueses vindos do sul, que recebem os povos dos afluentes da margem norte do São Lourenço para os pow-wows anuais⁷¹. O prestígio dos Mohawk como guerreiros (desde o século XVII) continua sendo alimentado também como festeiros.

Considerando o excedente que as festas sempre exigem, somos levados, mais uma vez, a recusar a suposição de incapacidade de produção de excedentes que constitui a base de tantas apreciações sobre a política e a economia. Também balançam ideias como “baixa exigência material” cf. Sahlins. Não há excedente entre os índios, de fato, à diferença de outros contextos (polinésios, europeus, asiáticos, etc), em que depósitos visíveis permitem auferir sua existência. Porque a produção além do consumo imediato, constante, é destinada ao esbanjamento em festas, cujas exigências são altíssimas.

⁷¹ E talvez isso finalmente nos dê novas pistas para entender empreendimentos como esse dos Iroqueses, expansionistas. A velha pergunta de Florestan Fernandes: não era pelas riquezas, não era pelo território, não era para ter escravos, por que, afinal, faziam guerra invadindo territórios alheios? Em busca dos melhores lugares para dar grandes festas, fosse para garantir o próprio prestígio no âmbito regional, como os chefes da Columbia britânica, todos brigando para ser os melhores, maiores, anfitriões. Também para garantir a festa, essa sem fim, andaram em direção ao mar os Guarani.

DE VOLTA À POLÍTICA - A NOSSA

É no campo da “negociação”, da definição de alianças e oposições, que se situa o que chamamos, entre nós, de política. No projeto comparatista proposto por Detienne em busca “de quelque chose qui pourrait être ‘du’ ‘politique’ ”, é nesse plano que se formula a questão central: “como se reúnem para debater assuntos compartilhados?” (Detienne 2005:9-11). Detienne lista “une série de questions, toutes relatives à des pratiques concrètes” (Detienne 2005:10) como: quem inicia o processo de reunir-se (s’assembler), onde/quando ocorrem as assembleias, quem as preside, como se toma a palavra, como se chega (se é que sempre se chega) uma decisão final (voto aberto, fechado, maioria) etc. Como sei acontecer, as próprias perguntas distinguem ‘política’ de ‘religião’, buscando suas conexões, e a própria pergunta de base já colocaria, nas Américas, pelo menos um problema.

Se as considerações feitas até o momento poderiam nos levar até a abandonar totalmente o uso do termo “política”. Por outro lado, poderia ser incluída entre as “categorias de ida y vuelta” de que fala Carneiro da Cunha (2009:312), já que a palavra “política” faz parte do vocabulário dos índios no Brasil, e cada vez mais. Atentemos ao emprego que fazem dessa palavra e de seus derivados. Dizem, por exemplo, que “é muita política” para se referirem a ambientes de discussão, ou que são “bons de política” os que se destacam no movimento indígena. “Bom de política” é sinônimo de “bom de briga”. Muitas vezes dizem “política” quando se referem ao que assim denominamos, e frequentemente declaram que é coisa de branco⁷².

“Tem política dentro da CASAI e isso atrapalha muito os indígenas”, dizia Aikyry Wajãpi (Diálogos Ameríndios – CEStA – 07.10.14). Para os Miskitu,

⁷² Notável que as etnografias que se afastaram declaradamente de indagações quanto à “política” mantenham o termo em seus capítulos iniciais, onde a contextualização do povo e da pesquisa traz à baila a “nossa” política, reencontrando assim o mesmo uso que fazem do termo muitos índios: quando se diz “política”, é da nossa que se trata. Embora não pelas boas razões, isto é, por razões ameríndias: pois o que poderia ser a política dos índios foi justamente deixado de lado, em nome do que seria sua cosmologia.

“viver bem” supõe a ausência do que chamam de “política”, em inglês (sua segunda língua); Jamieson registra ainda em nota que quando alguém declara “não gostar da política de alguém”, isso significa “that one does not like the way they either use or manipulate others or conduct interactions with them” (Jamieson in Overing & Passes 2000: 83, 93). Em qualquer língua ocidental, os índios parecem reservar o termo “política” a atitudes da nossa política que consideram opostas ao que têm por costume (como também dizem frequentemente) em suas interações.

Um conjunto de traços compõe esse afastamento diferencial. Para “resolver assuntos de alguma importância”: entre nós, realiza-se um debate público. A exposição pública do dissenso é tida, em matéria de política, por salutar. Os índios, ao contrário, parecem todos evitar discutir em público os “assuntos a resolver”, e o confronto público equivale a uma declaração de guerra.

De modo geral, como acontece entre os Kaxinawa,

Não são dados a um confronto verbal cara a cara: basta-lhes um breve comentário em seu círculo de parentes mais próximos, para que a notícia se espalhe por outras rodas de conversa” (Yano 2014: 35)

For any Cheyenne leader to speak out of anger and protest a decision of the Chiefs Council was unfathomable. The humble, peaceful, and passive council chiefs and keepers did not engage in arguments, especially with arrogant personalities” (Killsback 2011: 98)

Il faut convenir qu'on procède dans ces Assemblées [du Conseil des Hurons] avec une sagesse, une maturité, une habileté, je dirai même, communément, une maturité, qui auroient fait l'honneur à l'Aérophage d'Athènes, & au Sénat de Rome dans les plus beaux jours de ces Républiques. C'est qu'on n'y conclut rien avec précipitation, & que les grandes passions qui ont si fort altéré la politique, même parmi les Chrétiens, n'ont pas encore prévalu dans ces Sauvages sur le bien public (Charlevoix 1744: 269-70)

"Democracia é anti-cultura, é o modo de organização do branco", disse Sebastião Duarte, tukano, ex-liderança da FOIRN (*apud* Soares 2012), apontando a eleição como um de seus elementos. Se "política" como eles dizem, é a nossa, para brigar (conosco) é porque as além de nossas “práticas de

assembleia” se caracterizam pelo dissenso público e, além disso pautam-se num voto individual e, correlativamente, decidem por maioria. Os índios tomam decisões por consenso⁷³.

Falando a partir da comparação entre casos norte-americanos, O’Brien resume:

“The ideas of majority rule and minority rights [...] were political concepts not used in [Indian] governing systems. Tribes made decisions based on consensus [...] Since unanimity was necessary, dissention and disharmony were avoided” (O’Brien 1989:16)

Entre os Comanche, "usually issues were discussed until consensus was achieved". (Harris *et al.* 2001 : 115). O “conselho” tribal Lakota, composto de “former headmen, hunters, warriors, and shamans [...] could act only by consensus” (O’Brien 1989:25). Entre os Onondaga, “ideally, final decisions were unanimous. All council members were to be of ‘one heart, one mind, one law’” (O’Brien 1989:19), como entre os demais Iroqueses. Pois embora os iroqueses sejam tidos como “pais” da democracia americana, no famoso conselho dos sachems só havia voto consensual. E cada um deles, por sua vez, ali estava como porta-voz de um consenso anterior.

“The requirement that tribal and confederacy decisions were unanimous meant that leaders had to consider and balance all viewpoints. In the Iroquois League, rule by council consensus did not mean rule by a few or even by a majority, but rule by all” (O’Brien 1989:20)

Nas descrições do conselho, não é incomum que afirmações do tipo “a unanimidade era imprescindível” sejam transformadas em “cada tribo tinha poder de veto”. A linguagem aproxima o processo a uma eleição. Mas não é nem de voto nem de veto que se trata; o importante é que as decisões sejam unânimes.

Alguns exemplos mostram claramente essa disparidade entre os “modos tradicionais de governo” - como costumam chamar à política os “native scholars” dedicados ao tema - e modos de organização política impostos aos índios pela América afora, fundados no modelo eleitoral. Os Seneca, uma das

⁷³ Penso, aliás, no estranhamento euro-ocidental diante da eleição (nov 2012), por aclamação, do único candidato do único partido chinês, cujos delegados se declaravam honrados e privilegiados por terem podido participar desse momento “democrático”. Em vez de declararem o fosso entre a democracia e eles (anti-cultura, como diz Sebastião Duarte), é como se os chineses o tivessem “retoricamente” anulado, incorporando a palavra, mas com um conteúdo radicalmente alterado. De todo modo, a ideia de voto por consenso aparece como radicalmente anti-democrática.

nações iroquesas, justamente, criaram em 1848 a República Seneca e adotaram uma constituição que estabelecia um conselho de 18 membros, eleito anualmente pelo voto masculino. As mudanças “altered basic tenets of Seneca culture” (O’Brien 1989: 104), entre os quais a participação das mulheres, e provocaram a fissão do grupo em dois partidos, o dos “Antigos Chefes” e o do “Novo Governo”, estes defensores do sistema eleitoral recém-adotado. Em 1867, os Muskogee também adotaram uma constituição fundada no modelo norte-americano, e novamente o sistema de voto está no centro do problema; aqui, por outra razão:

“One of the greatest changes brought about by the 1867 constitution was the system of voting by secret ballot. Under the traditional system nominations had been made from the floor at council meetings. Nominees then stood in different areas of the council grounds, surrounded by their supporters. Hence, openness and responsibility for one’s opinions were very important element of traditional Muskogee society. Many Muskogees considered the secret-ballot system a serious departure from traditional practice” (O’Brien 1989: 127-128)

Dissenso público não, mas decisão secreta, tampouco.

após mais de um século de vários grupos têm cada vez mais desejado recuperar antigas “práticas de assembleia”, adaptando-os ao contexto atual. O sistema eleitoral sempre esteve no centro do problema.

Num desses projetos, propõe-se que entre os Sliammon

“Decision making will be [voltará a ser] by consensus, not quorum voting.” (Washington 2004: 599)

Rejeita-se a forma-eleição de que lhes foi imposta porque, segundo eles, provoca o dissenso:

This modern system [Indian Act elections] has created division, mistrust, and misguided ideas that lead to conflict in small close-knit communities. (Washington 2004: 600)

Os processos de imposição de processos políticos aos índios verificam-se aqui. Entre os Guarani e Kaiowá, como em muitos outros casos,

soluções importadas, como as eleições e o estabelecimento de mandatos fixos, limitados, vão sendo adaptadas (traduzidas) [...] Há aldeias que organizam processos de eleição do cargo de capitão; outras que já aderiram à forma conselho imposta, em alguns casos, pela FUNAI, em

dados momentos e, em outros, por iniciativa dos próprios indígenas [...] Onde há eleição, varia-se entre o consenso e o voto por maioria, e entre um mandato pré-definido ou não. Quase sempre, está posta a possibilidade de revogação automática (Pimentel 2012: 148).

Como observa em nota o autor, esta última característica, do “mandato revogável a qualquer momento” é “uma espécie de tabu para a democracia liberal – mas não para os sistemas ameríndios, como sabemos” (*id., ib.*). Nesses experimentos em curso, pode bem ser que ocorram dificuldades análogas às encontradas por índios nos Estados Unidos, no sistema de eleições e no voto por maioria. Pimentel elenca uma série delas, e mostra como as grandes assembleias Aty Guassu “emulam as festas”:

Não há [...] noite [em que], logo após o fim da assembleia, que dura todo o dia, não se realize uma grande confraternização em torno das rodas de canto e dança. Grandes reuniões de rezadores presentes ao evento também acontecem e [...] os cantos [podem durar] até de madrugada. Em paralelo, os jovens se reúnem nas brincadeiras [...] que proporcionam muitas risadas, frequentemente, até o dia raiar [...] é fundamental que os anfitriões da Aty Guassu forneçam a chicha necessária para o surgimento das rodas de dança (Pimentel 2012:262; termos nativos omitidos).

Como em tantos outros casos, as assembleias à moda dos brancos, bem como as oficinas, permitem a realização de grandes festas, finalmente, com gente de muito longe, que de outro modo seriam impossíveis (Pimentel 2012:262). Mais do que seguir o velho modelo das festas, essas novas formas indígenas de “s’assembler” continuam sendo festas. Notável que as reuniões de conselhos tribais criados no contexto das relações com estados nacionais (como os Tribal Councils norte-americanos e as Aty Guassu) se pareçam tanto com as do Conselho dos Sachems iroquês. Valeria a pena comparar essas novas e antigas variantes de conselho entre os índios.

Voltemos ao consenso, agora como base da “autoridade” de um chefe. Aparece como característica fundamental das “falas públicas” ameríndias relativas a “assuntos de interesse comum”. Chefe opera pelo consenso e dele será porta-voz.

Entre os Comanche:

"Leaders functioned primarily as facilitators, consensus builders, and announcers of decisions. In general they had little or no decision-making power of their own, though they did exert some influence". (Harris *et al.* 2001 : 115).

A história do chefe *crow* One-Eye, contada por Lowie, é especialmente reveladora, por mostrar que mesmo um chefe guerreiro, longe de "issue an arbitrary decree", pede a seus possíveis seguidores que dediquem algum tempo a pensar se querem segui-lo. Estes, "after pondering", declaram:

"Now we shall decide; you are our chief and we'll do precisely what you say". Ao que o chefe replica: "Well boys, you have bidden me to do as I please. I first asked you to do as *you* pleased, but you declined. If I now do as I wish, do not talk in criticism about it (Lowie 1935 : 8).

Em modo de "contrato social", é uma decisão consensual que transfere para o o chefe as escolhas de um grupo que, doravante, não poderá discordar dele. Note-se que o contexto é de guerra: só se pode aceitar seguir sem discutir um chefe na função guerreiro.

A necessidade do consenso implica, inclusive, numa relativa "lentidão" dos processos decisórios dos índios; constantemente lamentada pelos ingleses na América do Norte, por exemplo, quando se viam diante de "representantes" que nada representavam e não podiam decidir nada, o que os obrigava a esperar, às vezes anos, pelo próximo portador do consenso (ou não) atingido. Não se decide por maioria, não se debate em público e as decisões levam tempo para emergirem e poderem ser declaradas por alguém.

Com a tradução (épica) que faz Clastres da fala de um líder Guayaki voltamos do chefe-guerreiro ao chefe-anfitrião, mantendo o consenso como fundamento do prestígio do chefe, e matéria de sua oratória:

'Eu, Jyvukugi, sou seu *beerugi*, o seu chefe. Estou feliz em sê-lo, pois os Ache necessitam de um guia, e eu quero ser esse guia. Provei o prazer de dirigi-los, e quero prolongar esse prazer. Continuarei a desfrutá-lo enquanto vocês me reconhecerem como seu chefe. Vou eu impor a força esse reconhecimento, entrar em luta com vocês, confundir a lei de meu desejo com a lei do grupo, a fim de que vocês façam o que eu quero? Não, pois esta violência não me serviria de nada: vocês recusariam esta subversão, vocês cessariam, no mesmo

instante, de ver em mim seu *beerugi*, vocês escolheriam um outro e minha queda seria tão mais dolorosa que, rejeitado por todos, eu seria condenado à solidão. O reconhecimento que sem cessar devo solicitar de vocês, eu o obterei não do conflito, mas da paz, não da violência, mas do discurso. Eis por que eu falo, faço o que vocês querem, pois a lei do grupo é aquela de meu desejo; vocês desejam saber quem sou eu: eu falo, me escutam, eu sou o chefe' (Clastres 1972a, p. 67).

Digo o que vocês querem, falo e me escutam, porque sou chefe, “alto-falante” da turma. Valdomiro Krak reafirmava a incompatibilidade entre o “decreto” e a liderança entre os índios quando fazia questão da concordância “da comunidade toda” para suceder a seu pai Diniz como chefe da aldeia krahô do Rio Vermelho. Não lhe bastava que o pai lhe “entregasse” o cargo. De modo que este “combinou com a turma” e, quando todos “ficaram de acordo”, entregou a chefia para o filho (Lazarin & Silva 1989 : 23).

Uma ética da palavra determina igualmente a contrariedade entre o voto individual e as práticas índias de assembleia: é muito comum que certas pessoas não falem em público, vergonha, estar autorizado a dizer certas coisas, etc.

Quando índios atuam no ambiente de nossa política, tem de agir na chave da guerra, não mais de borduna, mas de palavras, como bem diagnosticam (e praticam) os Kayapó. Não que inexistam embates de palavras noutros contextos das vidas dos índios. Muito pelo contrário, o duelo verbal é extremamente desenvolvido entre eles. Mas tendemos a chamá-los “cerimoniais”, justamente porque envolvem o conhecimento e correta execução de estritos e complexos protocolos, compartilhados por ambos oponentes, que em muitos casos atenuam ao longo da conversa a oposição inicial que os separava. Mesmo no caso Yanomami, em que a troca de Do diálogo cativo-matador entre os Tupi da Costa aos diálogos dos Achuar (etc), percebemos nessas guerras de palavras declarações de oposição que se transformam em conexão e anizade. Todas constituem processos de festa, na contramão da guerra.

Os mecanismos do consenso supõem, finalmente, um sem número de conversas ao pé do fogo, visitas, apresentações de pontos de vista e debates que não ocorrem no "espaço público". E aí, mais uma vez, embaralham-se nossos "público" e "privado". Pois nos custa, aparentemente, entender que a "política", como processo de debate e decisão da "coisa pública", não ocorre no que nos parecem ser as ágoras ameríndias – onde são feitas declarações públicas. O debate ocorre em contextos que classificamos como domésticos, familiares, privados e informais. E nesse debate as mulheres, que a nós parecem eclipsadas ou simplesmente alijadas da "política", sempre têm um papel central. Não é nas reuniões masculinas, nas pequenas e grandes assembleias de chefes ou anciãos, que ocorre o "debate político". Nesses contextos, trata-se de propor ou de anunciar, nunca de debater ou decidir. Daí não haver bate-boca nas "ágoras" ameríndias. Faz parte da etiqueta "política". Dai um grupo de lideranças guarani ter-se retirado recentemente de uma assembléia quando instalou-se entre oradores uma discussão acalorada. E daí a justeza de utilizarem o termo "política", sempre em português, como sinônimo de discussão e dissenso, ligado a uma etiqueta (ou falta de - e não seria a primeira vez que os índios nos acham mal-educados) de oposição e imposição pública. A nossa política é mesmo fundada numa concepção exclusivamente guerreira (hobbesiana) e sua oratória certamente se parece mais com uma fala de guerra do que com uma fala de congregação⁷⁴.

⁷⁴ Falas, danças e cantos ficam por receber a devida atenção. Há indícios vários de que a chave Festa-Guerra também os permite apreender.

“ALEGRIA, ALEGRIA!”

Fogos da alegria. Chamavam os selvagens *tory* os fochos ou fogos e *toryba* a alegria, a festa, a grande cópia de fochos.

José de Alencar *Iracema*

Tem repetido bororo e altoxinguanos, em português, que seus funerais não são festas. Choravam os Tupi da Costa a falta que tinham sentido de convidados que retornavam depois de muito tempo. Choraram-se ausentes e mortos pela América, muitas vezes em elaboradas formas de “chorocanto” (Cesarino 2008). Os grandes funerais não correspondem ao que poderíamos chamar de festa segundo a definição corrente de “reunião alegre para as pessoas se divertirem”, e é certamente nisso que pensam aqueles que insistem em distinguir funerais de festas. Correspondem, contudo, a variantes do que aqui proponho chamar de “matriz relacional festa”: gente do lugar=anfitrião x gente de fora=convidado, oferecimento de comida, realização de jogos, cantos, danças, apresentações, etc. E mesmo nesses momentos mais tristes a alegria irrompe às vezes, em atividades consideradas secundárias e paralelas, mas sempre presentes. Tristeza e morte andam juntas. Mas se a mortalidade não se pode evitar, desde que, como contam os mitos da “vida breve” (Lévi-Strauss), instalou-se entre os vivos, sua oposta, a vitalidade, tem de ser constantemente cultivada nos bons hábitos e é produzida pela alegria.

“For the Kayapo, participation in ritual should produce happiness” (Fisher 2003:122). Alegria é o que declaram querer os Guarani e Koiwá (Pimentel 2012). Alegria é o que queremos das festas, parecem responder todos. Nossa dificuldade reside, provavelmente, na evidente produtividade (sócio/cósmico/política/etc. etc.) da alegria e da diversão. Tudo é excessivo numa boa festa, e o excedente por ela produzido é o alegrar-se, coisa que só pode ser feita com muita gente diferente, no consumo de banquetes, jogos, bailes, competições, espetáculos, trocas de objetos, conversas. Apesar das

evidências, nós, americanistas, optamos por manter a tradução de alegria em cerimônia, de festa em rito.

Melatti, já no início de seu livro consagrado aos ritos krahô, esclarece:

[...] a qualquer tipo de festa se aplica o termo *amnikhĩ*, palavra que significa "alegria" [...] creio que, com algumas exceções, tudo o que chamo de "rito" neste livro os Krahô consideram *amnikhĩ* (1978:14).

Em kalapalo, língua karib, Guerreiro Jr. (2012:22) - que adota a tradução indígena em português, 'festa', e a trata como sinônimo de 'ritual' - registra a mesma conexão:

Uso "festa" com o mesmo sentido de "ritual", pois os Kalapalo se referem a estes eventos como *ailene*, "festejo" (da raiz *aili*, "alegria").

Em wayana, "la racine *wak* est la même pour les termes qui désignent la joie, la gaieté, le bonheur, la fête, le rire" (Chapuis 1998:203).

O termo yawalapiti que designa o que chamariamos, em geral, de rito ou cerimonia é *jumualhi*; meus interlocutores traduziram-no por "festa" ou, mais geralmente, por "alegria" (Viveiros de Castro 2002:70).

Em kamayurá, cognatos da palavra para alegria "designam a atividade ritual" (Viveiros de Castro 1986:42; Menezes Bastos 1993). É digno de nota que as mesmas equações linguísticas, e a mesma tradução em português, ocorram em línguas tão diferentes: nos exemplos acima, há representantes dos troncos Jê (krahô) e Tupi-Guarani (kamayurá) e das famílias Karib (kalapalo e wayana) e Aruak (yawalapiti).

Um canela, em entrevista a Marcele Guerra (Guerra 2015), esclarece a diferença entre a festa e sua ausência:

- Quando tem festa, e você tá nela, você tá bem, tá feliz. Tem movimento, movimento de alegria. É de dia, tá feliz... Tudo tá bonito na aldeia, tem [carne] pra comer, canta, tá tudo pintado. Aí vai passando o dia e você tá feliz, satisfeito.
- Mas e quando acaba a festa?
- Ahhhhhh... Aí vai ficando de noite, né? Vai ficando triste, sem movimento... Por exemplo agora, olha (e aponta em direção ao pátio): tá

tudo parado na aldeia hoje. Aí a gente fala que é *amji krit. Krit, krit, krit*, triste, muito triste... É ruim, né? Ruim ficar triste...

Os índios parecem todos concordar que é “ruim ficar triste”. E fazem festa como antídoto, para se alegrarem. Entre os Caxinauá,

[...] se a morte desafia o peso da tristeza que se pode suportar, faz-se festa. [...] "Quando comemos bem, quando comemos juntos, ficamos felizes. Vem muita alegria. É por isso que fazemos festa" (Yano 2015: 119, 125).

Do mesmo modo, entre os Xikrin,

[...] villagers may lobby for a ritual that will furnish them with fun and excitement and help alleviate the sadness that pervades the village (Fisher 2003:121).

E entre os Yudjá,

Quando não tem cauim, as pessoas, homens e mulheres, são caladas, discretas, parecem tímidas. Quando tem, amam a alegria, a conversa ruidosa, as pessoas expansivas e brincalhonas [...] cabe ao marido da produtora do cauim abrir com alarde o acontecimento que ele e a esposa vão proporcionar: a troca da discricção e do comedimento pelo riso e pela desmedida (Lima 2005:219).

A medida de uma boa festa é a alegria, o divertimento que proporciona:

If [happiness and harmony] are not the result of ritual, as happens not infrequently, then the way is open to identify the parts of the performance that were insufficient. The question goes beyond the correct enactment of a liturgy, or acts or utterances im-precisely reproduced. The feeling of happiness is, after all, experienced personally. Kayapo may judge the culminating feast insufficiently provisioned or the dancing and singing lacking in sufficient enthusiasm to produce the feelings that ought to result from ritual. In other words, an evaluation of the order invoked and created by ritual is derived from feelings that Kayapo attribute to the performance of ritual (Fisher 2003: 122).

O problema é que a “happiness” que os Kayapó e que todos os outros índios querem promover em festas não é um “feeling”⁷⁵. Jamieson faz uma afirmação a respeito dos Miskitu da Nicarágua que poderia ser estendida a toda a América: “[they] do not make clear-cut distinctions between mind and body or between

⁷⁵ Para um apanhado de grandes vertentes na análise de sentimentos, ver Chapuis (1998: 315ss).

physical and mental states” (in Overing & Passes 2000:84). Note-se que a formulação da ideia, na chave da ausência (lembremos sempre o combate de Clastres), evoca a recorrente imagem de “indistinção”, “fluidez”, “ambiguidade” que povoa as etnografias americanistas. Nem aos Miskitu nem aos outros índios⁷⁶ falta distinguir essas categorias. Não há confusão alguma, exceto a gerada pela aplicação automática de um sistema (localizado no tempo e no espaço; cf. Mauss) fundado na distinção entre “estados do corpo” e “estados da mente”. Ao contrário, a coincidência de planos que separamos em “sentimentos”, “fisiologia” e “capacidades” tem sido constantemente identificada em processos de construção do “corpo”⁷⁷ e da pessoa analisados por americanistas⁷⁸. A felicidade, a alegria, assim como a raiva e a tristeza, são estados do corpo.

Amji kin, que os Canela traduzem como festa, inclui tudo com qualidades positivas: feliz, saudável, bonito e "perfumado"; forma um par dual contraposto com *amji krit*, que representa tudo com qualidades negativas: doente, feio e "mal-cheiroso" (Marcele Guerra, com. pess.). A conexão entre beleza e saúde não é exclusividade canela. Alegre é sempre sinônimo de saudável, que é igual a bonito. É ruim ficar triste, dizia o Canela, porque a tristeza é estado doente, e a alegria, ao contrário, estado saudável do corpo. “O belo e o alegre, por si, curam (e o que cura, por certo, é belo)” diz Pimentel acerca dos Guarani e Kaiowá. Pela América afora, os índios consideram que o que é belo é bom e correto, acrescentando o aspecto moral a um conjunto já

⁷⁶ E muitos outros povos pelo mundo, por sinal, o que só aumenta a impropriedade da formulação.

⁷⁷ Em que pese o excepcional desenvolvimento de análises do “corpo” e “corporalidade”, sobretudo nas terras baixas sulamericanas, tem-se por vezes a impressão de que relativamente pouca atenção é dada, finalmente, ao fato de que “corpo”, como “festa” e tudo o mais, não significa a mesma coisa quando falamos dos índios e quando falamos de nós.

⁷⁸ Note-se que grande parte da "Finale" de *O homem nu* dedica-se justamente a discutir relações entre ‘pensamentos’, ‘emoções’ e ‘processos fisiológicos’, tendo como mote a fruição musical. A análise de Lévi-Strauss, nesse final das *Mitológicas* não mais situado no plano americanista, fala em “unanimidade orgânica” (Lévi-Strauss 1971:587), referindo-se à conciliação entre sensível e inteligível propiciada pela música. Valeria uma comparação mais detida com as ideias dos índios nesse campo, mesmo porque música é algo que não pode faltar na festa. Seja como for, o lugar do “corpo” na obra de Lévi-Strauss não tem recebido a atenção que lhe é devida. Afinal, uma afirmação como “l’analyse structurale, que d’aucuns rabaissent au niveau d’un jeu gratuit et décadent, ne peut émerger dans l’esprit que parce que son modèle est déjà dans le corps” (*idem*: 619) está longe de ser banal.

bastante complexo para nossas classificações. O círculo se fecha com a afirmação acerca dos Tzeltales, de que “en una perspectiva indígena, la moralidad está depositada en el cuerpo” (Pitarch 2013:167). A boa disposição física é, de fato, sempre considerada como indício de qualidades morais.

Festas fazem corpos alegres e saudáveis e belos, incluindo sempre uma série de “disciplinas do corpo” (Mauss), notadamente dança e canto, muito frequentemente competições. Aliados ao alimento, à bebida, ao estar junto, esses procedimentos de fazer ‘corpos’ são antídoto para a tristeza - e combatem doenças, lemos em muitas etnografias. As duas formulações traduzem a mesma coisa, já que tristeza é doença. Podem até, como entre os Mbyá, fazer corpos imperecíveis:

[...] todos os procedimentos corporais que emulem o modo de vida das divindades, que modulem no corpo dos Guarani as capacidades inscritas nos corpos das divindades, como os seus rituais, a sua fala, o hábito de criar queixadas, de brincar com as petecas, de praticar a dança do *xondaro*, tudo isso contribui para atingir o estado de imperecibilidade corporal (*aguyje*) (Pierri 2013 : 215-216).

A não ser pela criação de queixadas, todas as mais “disciplinas do corpo” mencionadas são exercitadas em festas. O *aguyje* -, prossegue o autor,

[...] é um processo contínuo de maturação a se perseguir em vida. Depende de um regime alimentar específico, [...], é necessária a alegria (-*vy’a*), propulsionada pela prática de rituais, enfim toda uma gama de práticas corporais que de maneira nenhuma remetem a uma evasão da vida na terra, como parecia defender a literatura, e menos ainda a um desejo de morte (Pierri 2013: 217).

Com efeito, no extremo oposto da morte (e por isso mesmo sempre com ela)⁷⁹, a alegria (-*guerovy’a*) é o objetivo dos “rituais” e de outras práticas:

[...] atividades corporais realizadas fora da casa de rezas, e que também trazem alegria, são realizadas pelas divindades em suas moradas, e

⁷⁹ Modificando ligeiramente Rabelais, citado por Lévi-Strauss (1971:481), não poderíamos dizer: Uma vez entendida essa regra lógica, tomai os contrários alegria e tristeza, e depois festa e guerra, pois são fisicamente contrários; se guerra significa tristeza, festa há de significar alegria? Sim e não, finalmente - há muita choradeira em festa, muitas são de luto, todas podem desandar em tristeza, guerreiros também se divertem, etc. Nada, no pensamento dos índios, é total ou definitivamente uma coisa ou outra. Se for coisa de vivo, *bien entendu*.

devem ser replicadas na terra. Nos seus pátios os Tupã dançam o *tangara* ou *xondaro*, dança ritual que deve ser praticada pelos Guarani todas as tardes antes de entrar na casa de reza. Ouvi durante uma dessas práticas, o cacique explicando às crianças que elas devem dançar da forma como ele as ensinava, pois é assim que os Tupã Kuery fazem em seus pátios celestes, e vendo os Guarani dançarem da mesma forma ele saberiam que se tratam de parentes dele. O mesmo disseram-me a respeito da brincadeira com peteca, que os Guarani identificam como uma das práticas que devem valorizar (Pierri 2013: 139).

E com a “brincadeira” da peteca reencontramos outra palavra que os índios usam, ao lado de “festa” (o “movimento” de que tanto gostam os Timbira faz parte da família), onde as análises buscam apreender “rituais”. De todo modo, se as festas dos índios têm por tanto tempo sido desmontadas por categorias que lhes são alheias, transbordando-as sempre, também há de ser porque a alegria é algo que uma “sinistra concepção de natureza humana” (Sahlins 2008) afastou entre nós da “vida pública”. Quando a alegria se manifesta no plano coletivo, é muitas vezes tomada como marca de “ritual de inversão”. As festas dos índios, antes, teriam de ser chamadas “rituais de diversão”⁸⁰.

Como em tantos (todos?) outros casos,

[...] toda la narrativa wichi [Mataco – Chaco] explica el porque de las cosas y del mundo, *aunque* muchas veces lo hace en un tono tan jocoso que más parecen cuentos de divertimento (Terán 1999:12; itálico meu).

Se o autor da citação acima parece um tanto incomodado com o que seria uma contradição – formulada em adversativa - entre a gravidade de temas como a origem do mundo e a risada, Viveiros de Castro já apontava que a “noção de alegria” tem entre os índios “uma ressonância filosófica profunda” (Viveiros de Castro 1986:42), e Overing partia da constatação de que “ribald humor is an integral aspect of the telling of myths” (2000:71). Mas Clastres já tivera muito antes o insight pioneiro nessa direção, num artigo intitulado “De que riem os índios” (1967), texto que abre com uma saudação à seriedade com que Lévi-Strauss encarou o pensamento dos índios (nas *Mitológicas*) e no qual o aspecto cômico dos mitos é devidamente levado a sério. Mas nem mesmo ele,

⁸⁰ Tanto por divertirem quanto por operarem e produzirem toda sorte de divergência.

grande positivador de estranhezas dos índios, conseguia evitar a adversativa (*néanmoins*):

Non moins sérieux pour ceux qui les racontent (les Indiens par exemple) que pour ceux qui les recueillent ou les lisent, les mythes peuvent néanmoins déployer une intention marquée de comique, ils remplissent parfois la fonction explicite d'amuser les auditeurs, de déclencher leur hilarité. Si l'on est soucieux de préserver intégralement la vérité des mythes, il faut ne pas sous-estimer la portée réelle du rire qu'ils provoquent et considérer qu'un mythe puisse à *la fois* de choses graves et faire rire ceux qui l'écoutent (Clastres 1967).

Mas embora o texto conclua com o “gai savoir des Indiens”, a análise dos mitos chulupi procura mostrar que a narrativa mítica faz rir justamente daquilo que, na vida “real”, não deve ser levado na brincadeira, o perigoso poder de xamãs e jaguares.

Lorsque les Indiens écoutent ces histoires, ils ne songent naturellement qu'à en rire. Mais le comique des mythes ne les prive pas pour autant de leur sérieux. Dans le rire provoqué se fait jour une intention pédagogique : tout en amusant ceux qui les entendent, les mythes véhiculent en même temps et transmettent la culture de la tribu (Clastres 1967).

Apesar da intuição, o movimento do texto leva de volta a questões sérias, e a diversão é mero instrumento. Do mesmo modo, na obra de Clastres acabaram prevalecendo as operações de guerra, e a alegria perdeu o lugar. Resta que os índios “aiment s'amuser”, como diz Chapuis (1998:442) dos Wayana. Gostam de rir e de provocar risadas e, correlativamente, gostam de gente que ri e que faz rir.

[...] j'ai observé entre eux que, comme ils aiment les hommes gais, joyeux et libéraux⁸¹, par le contraire ils haïssent tellement les taciturnes, chiches et mélancoliques (Léry 1580:123).

“Laughter and the ludic” - pontua Overing,

obviously play a large part in the everyday life of [Amazonian] peoples, so much so that it becomes an important clue to the very distinctiveness of their sociality. Why then have we paid so little attention to the role of the ludic in Amazonia? (Overing 2000:64).

⁸¹ Alegre-generoso. Alegria = beleza = atitude correta = generosidade.

A afirmação e a pergunta podem ser estendidas à América. Mas, então, por que esse óbvio cultivo do humor entre os índios não tem na reflexão americanista um lugar de honra?

Num raro momento em que um americanista se debruça sobre a questão, Lagrou (2006), inspirada em Overing, resume:

Ao começar uma reflexão sobre o lugar do riso na tradição filosófica ocidental, constata-se um paradoxo: o pensamento acadêmico dá prova de uma histórica falta de senso de humor e demonstra uma dificuldade de pensar o riso e o risível como temas relevantes em análises “sérias” de sistemas sociais, políticos ou cosmológicos (Lagrou 2006:57).

Overing localiza em processos históricos europeus uma crescente contenção do riso e do humor em favor de atitudes graves e sérias quando se trata de questões importantes, como a política, por exemplo (a “sinistra concepção” de que fala Sahllins 2008).

The human sciences have of course been affected by these trends [...] The ludic is not expected in other peoples’ religious, political and economic life. Or, if there, it is considered banal, *irrelevant* – or inappropriate – to the study (Overing 2000:66).

Com o olhar atento exatamente para o ‘irrelevante’, como que duplicando a perspicácia que reconhece em Lévi-Strauss, Overing relaciona de modo direto alegria e chefia:

It is for good reason that one of the main duties of good leadership in Amazonia is to create and maintain the high morale of the group. [...] Lévi-Strauss, in an incisive moment of social astuteness when trying to understand *the reason* for an Amazonian chief among such egalitarian peoples, notes on the Nambikwara leader that ‘he must be a good singer and dancer, a merrymaker, always ready to cheer up the band’ [...] It is my argument that is precisely through these ludic skills that the leader *enables* collectivity among an otherwise vehemently anarchic people. It is the leader who, in large part through his skills for merriment, for jesting, clowning and dancing, provides the impetus, and even the possibility, for these peoples to fulfil their desire for collective togetherness, or union (Overing 2000:67; *italicos no original*).

Em relação ao pressuposto de que a igualdade caracteriza as sociedades amazônicas - e todas as sociedades indígenas americanas, exceto as chamadas civilizações -, não me estenderei, uma vez que o ponto é desenvolvido

alhures⁸². Aqui basta enfatizar que todas elas são máquinas de diferir; a igualdade, nesses sistemas, qualquer que seja a sua acepção, é a morte⁸³. Por isso mesmo, parece-me que a ‘união’ – isto é, suspensão de diferenças – é certamente mais projeção nossa que efetivamente desejo deles⁸⁴. Iluminadora, ao contrário, é a percepção de que um chefe índio tem de saber rir e fazer rir; pois essa qualidade de mestre do humor e do riso (Overing 2000:68, 76) deveria certamente fazer parte das listas de qualidades requeridas de um candidato a chefe. Há de ter sido por todos julgada irrelevante.

Overing desenvolve a ideia de uma “art of merriment” cultivada entre os Piaroa, arte essa que tem suas regras: não se ri de qualquer coisa, em qualquer lugar, de qualquer pessoa etc. Overing finalmente se aproxima de Clastres, cujo artigo sobre o tema curiosamente não é citado, ao procurar enfatizar o efeito fertilizador, regenerador e moralizador do humor na narração mítica, ao enfatizar um “poder” do riso que, finalmente, soa como catarse. À mesma conclusão somos levados por Lagrou: “ri-se do próprio medo e do próprio conceito de poder” (2006:61). Somos finalmente reencaminhados à sisudez que todos começam lamentando no modo como o riso e o humor têm sido tratados: os mitos carregam lições, dizem os três autores, “é brincando que se aprende” (Lagrou 2006:76). Definitivamente, não parecemos ser capazes de levar algo a sério sem imaginar que algo sério se esconda por detrás de aparentes levezas.

Beudet (1996), que encara os diversos risos wajãpi do ponto de vista da etnomusicologia, chega a conclusões mais inspiradoras:

Rire peut exprimer une joie, un jugement, une défense, un plaisir, etc., mais, dans l'exemple wayãpi, c'est aussi créer cette opposition, la recréer à chaque fois, à travers une expérience et un code moteurs et sensibles. À travers distinctions, variantes et subtilités, rire apparaît donc comme une manière de remodeler des idées fondamentales, de véritablement

⁸² Artigo em elaboração, provisoriamente intitulado “A ilusão hierárquica nas Américas”, em colaboração com Pedro Lolli e André Drago.

⁸³ Diga-se que Clastres tinha clareza, pelo menos em algumas passagens, de que tomava o termo desigualdade numa acepção muito precisa, e que de fato não caberia aos índios: sua pergunta, afinal, dizia respeito ao surgimento, “no seio de uma sociedade primitiva, isto é, de uma sociedade não-dividida, [d]a nova divisão dos homens em dominantes e dominados” (1974).

⁸⁴ Assim como o suposto sonho do entre-si, que no americanismo parece começar com Lévi-Strauss em *As estruturas elementares do parentesco*, e recorrente na obra de Overing.

penser en buvant de la bière et en plaisantant. Ces Tupi sont des gens qui pensent en riant. [...]

Quelles que soient les multiples significations possibles du rire, celui-ci, on le sait bien, marque d'abord la joie : pour les Wayäpi, cette affirmation d'eux-mêmes, cette auto-célébration d'une personne collective est une forme de joie. Comme souvent en Amérique indigène, l'euphorie est à la fois une valeur explicite et un état recherché. Destination de toute réunion de boisson, petite ou grande, l'euphorie peut être associée aux situations les plus cérémonielles. Lorsque certaines conditions sont réunies (pour les Wayäpi du nord : le bien-être, l'abondance, peu de conflits dans le village, etc.), alors on produit un rire qui en même temps désigne, nomme, modèle, fait l'euphorie (Beaudet 1996:94, 96).

Como já dizia Clastres, trata-se de “bien comprendre ce qui précisément, [...] divertit les Indiens” (Clastres 1967), ou, como propõe Overing, trata-se de construir uma “perspicacious anthropology of humour” (Overing 2000:79). Para isso, não podemos nos manter no conforto do riso que conhecemos. Muito pouco sabemos sobre o que os faz rir, menos ainda o que podem ser ali o riso e a alegria.

Pode-se verificar o cultivo da “arte de alegrar” de que fala Overing inclusive em “novas formas políticas” como a FOIRN, cujas lideranças devem desempenhar

uma função que, apesar de não ser mencionada diretamente nem constar nos pré requisitos estatutários é observada na maior parte das ações do movimento indígena rionegrino: a de cumprir suas tarefas com humor e deslocar constantemente as dificuldades e sucessos para um plano onde se pode rir deles. Assim, siglas novas viram trocadilhos, sobrenomes homônimos sugerem relações fortuitas, fracassos em série demonstram que mesmo que não haja domínio do assunto sempre há alguém mais perdido, características indígenas são comparadas a outros povos sempre apresentados com muito chiste. Isso em um contexto que se trata de questões sérias e importantes. Poucos momentos que formam tamanha coletividade e união nas atividades da FOIRN como a fala de uma liderança repleta de humor. Este humor tem em seu repertório, entre outros, a ironia, a história, a interpretação de atualidades/notícias, o parentesco, os mitos, as relações entre diferentes povos – indígenas ou não – e através dele as contingências entram no domínio do explicado, ou do que é esperado. Além disso, nas reuniões ou cursos de maior duração ou mesmo para cobrir atrasos na programação sempre designam os chamados animadores. Os animadores fazem de tudo, uns rezam, outros criam

danças e exercícios corporais coletivos mas o mais comum é contarem piadas, às vezes em série: um está terminando uma piada e já tem outro esperando para contar a sua (Renato Soares, com.pess.).

O bobo da corte, observa (Overing 2000:66), desaparece no começo da era moderna. Digno de nota que as grandes festas populares, indissociáveis da política das realezas europeias medievais (Perrone-Moisés 2008a; 2014) tenham sido abolidas ao mesmo tempo.

O deliberado cultivo da alegria e do bom humor por parte dos índios pode ser apontado como uma das “tecnologias de sobrevivência ao fim do mundo” de que fala Viveiros de Castro (Conferência Curt Nimuendaju, USP, 06/12/13) – talvez até seja a principal delas. Em termos muito semelhantes aos utilizados por ele, Gross, antropólogo anishinaabe, faz a conexão de modo explícito:

Once it is understood that the worldview of the Anishinaabe is essentially comic, the comic vision can be used to show continuity between traditional and modern culture. Further, an understanding of the comic vision can help explain how Anishinaabe culture is recovering in the wake of what I call ‘Post Apocalypse Stress Syndrome’. Along with many other Native American peoples, the Anishinaabe have seen the end of our world, which has created tremendous social stresses. The comic vision of the Anishinaabe is helping us overcome that trauma and helps explain how we are managing to survive (Gross 2002:437).

Coisas importantes e seríssimas são feitas - é essa a desconcertante (estonteante) lição dos índios - cantando e dançando, rindo, com transbordante alegria. Eis aí algo que nos ajuda a "problematizar nosso presente, e uma proposta de futuro" (Goldman & Viveiros de Castro 2008). N“o mundo possível que seus [ameríndios] conceitos projetam” (Viveiros de Castro 2002:123), com os contrários faz-se também muita festa. Clastres afirmava que "a guerra é contra o Estado" (2004:273). A festa não o é menos. Sendo contra "o Estado", essas sociedades não são nem primária nem exclusivamente "sociedades-para-a-guerra" (Clastres 1980:206). As sociedades indígenas das Américas, para

retomar a formulação - e lhe acrescentar o "outro lado", que nunca falta aqui - são também, e na mesma (des)medida, sociedades-para-a-festa.

Deixei a aldeia timbira da Cachoeira pela última vez trazendo um presente duplo que só fui compreender plenamente ao escrever esta tese, embora ela toda já estivesse ali: uma borduna e um bastão de mestre de festa. Lá recebi nomes mehin que me fazem wakmeye, metade da estação das chuvas. Mas é na seca que a vida é mais alegre, visitas vêm e vão, organizam-se as festas. Terei escolhido nesta tese o eixo do verão, como tantos membros de grupos entre os índios fazem enfeites e prestam serviços aos "do outro lado".

"Vamos continuar fazendo festas, sim. Estamos vivos, não é?"
(Merekuku Aparay 2015)

"A alegria é a prova dos nove!" (Andrade 1928)

Piratininga, ano 464 da deglutição - festiva - do bispo Sardinha.

BIBLIOGRAFIA

- AMARAL, Rita de Cassia de Mello Peixoto
1998a “As mediações culturais da festa”. *Mediações. Revista de Ciências Sociais* 3(1), pp.
1998b “Festa à Brasileira - Significados do Festejar no País que 'Não é Sério’ “. Tese de doutorado, PPGAS-USP
- ANDRADE, Oswald de
1928 "Manifesto Antropófago". *Revista de Antropofagia*, Ano 1, No. 1, São Paulo
- BALANDIER, Georges
1967 *Anthropologie politique*.
- BARCELOS NETO, Aristóteles
2008 *Apaatai. Rituais de máscaras no alto Xingu*. São Paulo, FAPESP/EDUSP
- BARBOSA, Gabriel Coutinho
2012 “Festas, guerras e trocas entre os Aparai e Wayana meridionais”. *Revista de Antropologia*, 54(2)
- BOAS, Franz
1897 "The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians." *Report of the U.S. National Museum for 1895*, pp. 311-738. Washington
- BATAILLE, Georges
1933 “La notion de dépense”. In *La part maudite*, Paris, ed. de Minuit, 2011
- BEAUDET Jean-Michel.
1996 “Rire. Un exemple d'Amazonie”. *L'Homme*, 36 (140),. pp. 81-99
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela
1978 *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahó*, São Paulo, Hucitec.
2009 *Cultura com aspás*, São Paulo, Cosac & Naify.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
1985 “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”. In Carneiro da Cunha, M. 2009, pp. 77-99
- CESARINO, Pedro
2011 “Entre la parole et l'image : le système mythopoïétique marubo”. *Journal de la Société des Américanistes* 97, n. 1, versão digital
- CHAPUIS, Jean
1998 “La personne wayana entre sang et ciel”. Tese de doutorado, Aix-Marseille
- CHAPUIS, Jean & RIVIERE, Hervé
2003 *Wayana Eitopompë. (Une) histoire (orale) des Indiens Wayana*, Matoury (Guyane), Ibis Rouge.
- CHARLEVOIX, Pierre-François-Xavier de
1744. *Histoire et description générale de la Nouvelle France, avec le Journal historique d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale. Par le P. de Charlevoix,...*
Tome III
- CLASTRES, Pierre

- 1967 "De quoi rient les Indiens ? ", *Terrain* [En ligne], 61 | URL : <http://terrain.revues.org/15195>
- 1968 "Entre silence e dialogue", *L'Arc*, n° 26.
- 1995 [1972] *Crônica dos Índios Guayaki*, São Paulo, Editora 34.
- 1974 *La société contre l'état*.
- 1974 *Le Grand Parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*, Paris, Seuil.
- 1980 *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit
- 2004 [1980] *Arqueologia da violência. Pesquisas de antropologia política*, Trad. Paulo Neves, São Paulo, Cosac & Naify.
- COHEN, R. & MIDDLETON, J. (orgs.),
1967 *Comparative political systems: studies in the politics of pre-industrial societies*, New York, Natural History Press
- DAL POZ NETO, João
1991 "No país dos Cinta-Larga: uma etnologia do ritual". Dissertação de mestrado. PPGAS-USP
- DESCOLA, Pierre
1988 "La chefferie amérindienne dans l' anthropologie politique ", *Science politique*, 38, pp. 818-827.
- 2001 "The Genres of Gender : Local Models and Global Paradigms in the comparison of Amazonia and Melanesia". In Gregor, T. & Tuzin, D. (eds.) *Gender in Amazonia and Melanesia : an exploration of the Comparative Method*. Berkeley, University of California Press, pp. 91-114
- DETIENNE, Marcel.
2005 "Des comparables dans le champ du politique. Entre nous, ethnologues et historiens". *Gradhiva* 1 (n.s), p. 5-17
- DIETLER, Michael & HAYDEN, Brian (orgs.)
2001 *Feasts. Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*. Tuscaloosa, University of Alabama Press
- DRAGO, André
2012 "Formas políticas ameríndias. Etnologia jê". Dissertação de mestrado, PPGAS-USP
- ESTRADA, Alvaro
1984 *Maria Sabina, a sábia dos cogumelos*. São Paulo, Martins Fontes
- FAUSTO, Carlos
1999 "Da inimidade: forma e simbolismo da guerra indígena". In Novaes, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. Brasília: Minc/Funarte; São Paulo, pp. 251-282
2002 "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia". *Mana*, 8(2), Rio de Janeiro
- FERNANDES, Florestan
1963 *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo, DIFEL (2a. edição)
- FISHER, William H.
2003 "Name Rituals and Acts of Feeling among the Kayapó (Mebengokre)". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 9, No. 1 (Mar 2003), pp.117-135
- FRIED, Morton H.
1967 *The Evolution of Political Society. An Essay in Political Anthropology*. New York, Random House
- GODELIER, Maurice

- 1982 *La production des grands hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris, Fayard
- GODELIER M. & STRATHERN M. (eds.),
1991 *Big men and great men. Personifications of power in Melanesia*, Cambridge/Paris, Cambridge Univ. Press/Maison des Sciences de l'Homme
- GOLDMAN, Irving
1975 *The mouth of heaven. An introduction to kwakiutl religious thought*. New York, John Wiley & Sons
- GOLDMAN, Marcio & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.
2008 "Abaeté, rede de antropologia simétrica". In: SZTUTMAN, R. (org.), *Encontros – Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Azougue.
- GORDON, Cesar
2006 *Economia selvagem. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebegokre*. São Paulo, UNESP/ISA/NuTI
- GOULD, Stephen Jay
1987 *Time's Arrow, Time's Cycle. Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time*. Harvard University Press
- GREGOR, Thomas
1990 "Uneasy peace: Intertribal Relations in Brazil's Upper Xingu". In: Haas, J.(Ed.). *The Anthropology of War*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 105-124.
- GROSS, Lawrence William.
2002 "The Comic Vision of Anishinaabe Culture and Religion". *The American Indian Quarterly*, 26-3, pp. 436-459
- GUERREIRO JR., Antonio Roberto
2012a "Ancestrais e suas sombras. Uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário". Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília
2012b "Repensando a "ascendência nobre" na chefia kalapalo (Alto Xingu, MT)". Comunicação, ms.
- HENRY, Jules
1941 *Jungle people: A Kaingáng Tribe of the Highlands of Brazil*. New York, Random House
- HOWARD, Catherine
1993 "Pawana: a farsa dos visitantes entre os Waiwai da Amazônia setentrional". In E. Viveiros de Castro e M. Carneiro da Cunha (orgs.) *Amazônia. Etnologia e história indígena*. São Paulo, NHII-USP/FAPESP, p. 229-264
- JACQUOT, Jean & KONIGSON, Elie (orgs.)
1975 *Les fêtes de la Renaissance*. Vol. 3. Paris, CNRS
- JUNQUEIRA, C.; VITTI, V. T.
2009 "O Kwaryp kamaiurá na aldeia de Ipavu". *Estudos Avançados*, v. 23, n. 65, pp. 133-148
- KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce
2010 *La chute du ciel. Paroles d'un shaman yanomami*. Paris, Plon
- KRACKE, Waud

- 1978 *Force and Persuasion. Leadership in an Amazonian Society*. Chicago/Londres: Univ. of Chicago Press
- HARRIS, LaDonna; SACHS, Stephen M.; BROOME, Benjamin J.
 2001 "Wisdom of the People: Potential and Pitfalls in Efforts by the Comanches to Recreate Traditional Ways of Building Consensus". *The American Indian Quarterly*, Volume 25, Number 1, Winter, , pp. 114-134
- KILLSBACK, Leo
 2011 "The Legacy of Little Wolf : Rewriting and Rerighting Our Leaders Back into History". *Wicazo Sa Review*, 26-1, pp. 85-111
- LAGROU, Els
 2006 "Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances kaxinawa". *Revista de Antropologia* 49 (1), pp. 55-90
- LA HONTAN, Louis Armand de Lom d'Arce (baron de)
 1704 *Dialogues de M. le baron de Lahontan et d'un sauvage*, dans l'Amérique contenant une description exacte des moeurs et des coutumes de ces peuples sauvages ; Avec les voyages du même en Portugal et en Danemarck..... Amsterdam/Londres
- LAFITAU, Joseph-François S.J.
 [1724] *Moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps*. Paris, Maspéro, 1983, 2 vols.
- LAZARIN, Marco Antônio & SILVA, Telma Camargo
 1989 *Os Kraho do Rio Vermelho*. Goiânia, UFG (Textos para Discussão nº 10)
- LÉRY, Jean de
 1580 *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. 1^a. edição 1557
- LÉVI-STRAUSS, Claude
 1943. "Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud". *Renaissance. Revue de l'École Libre des Hautes Études* 1, 1-2, New York, pp. 122-139
 1962 *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
 1964 *Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon.
 1967 "The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso", in Cohen, R. & Middleton, J. (orgs.), *Comparative political systems: studies in the politics of pre-industrial societies*, New York, Natural History Press, pp. 45-62
 1968 *L'origine des manières de table*, Paris, Plon.
 1971 *L'homme nu*, Paris, Plon.
 1985 *La potière jalouse*. Paris, Plon.
 1991 *Histoire de Lynx*, Paris, Plon.
- LIMA, Tania Stolze
 1999 Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* , 14 (40), pp. 43-52
 2005 *Um peixe olhou pra mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo, UNESP/ISA; Rio de Janeiro, NuTI
- LIMA, Tania Stolze e GOLDMAN, Marcio.
 2003 "Prefácio". In: Clastres, P. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, p. 7-20.
- LOPES DA SILVA, Aracy

1986 *Nomes e amigos: da prática xavante a uma reflexão sobre os Jê*. Col. Antropologia 9, FFLCH-USP

LOWIE, Robert

1927 *The Origin of the State*. New York: Harcourt, Brace and Company

1935 *The Crow Indians*. New York: Rinehart, 1958

1948 "Some aspects of political organization among the American aborigines", "Some aspects of political organization among the american aborigenes", *JRAI* 78, pp. 11-24

1960 "Political Organization of American Aborigenes", in DU BOIS, C. (org.), *Lowie's Selected Papers*, University of California Press, 1960, pp. 273-276.

MACEDO, Valéria Mendonça

2009 "Nexos da diferença. Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar". Tese de doutorado, PPGAS-USP

MAUSS, Marcel

1924 "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques". In *Sociologie et anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France, 1950, pp. 145-279

MELATTI, Julio Cezar

1978 *Ritos de uma tribo timbira*. São Paulo, Ática

MENEZES BASTOS, Rafael

- 1986 “Música, Cultura e Sociedade no Alto-Xingu: A Teoria Musical dos Índios Kamayurá”. *Latin American Music Review / Revista de Música Latinoamericana*, Vol. 7, No. 1 (Spring - Summer, 1986), pp. 51-80
- 1993 “A Saga do Yawari: mito, música e história no alto Xingu”. In Viveiros de Castro & Carneiro da Cunha (orgs.) *Amazônia. Etnologia e história indígena*. São Paulo : NHII-USP/FAPESP, pp. 117-146

MILLER, Joana

- 2007 “As coisas. Os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamainde (Nambikwara)”. Tese, PPGAS, Museu Nacional-UFRJ

MORGAN, Lewis H.

- 1851 *League of the Ho-de'-no-sau-nee or Iroquois*. Rochester, Sage & Brother, Publishers

NIMUENDAJÚ, Curt and Lowie, ROBERT H.

- 1938 “The Social Structure of the Ramko'kamekra (Canella)”. *American Anthropologist*, N. S., Vol. 40, No. 1 (Jan. - Mar., 1938), pp. 51-74

O'BRIEN, Sharon

- 1989 *American Indian Tribal Governments*. Norman, University of Oklahoma Press

OVERING, Joanna

- 1977 ‘Comments’ to the symposium ‘Social time and social space in lowland South American societies’. *Actes du XLII Congrès International des Américanistes* (Paris 1976), pp. 387-94, Société des Américanistes
- 2000 “The efficacy of laughter. The ludic side of magic within Amazonian sociality”. In Overing & Passes 2000, pp. 64-81

OVERING, Joanna & PASSES, Alan (orgs.)

- 2000 *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. London/New York, Routledge

PERRONE-MOISÉS, Beatriz

- 2003 “Verdadeiros contrários: guerras contra o gentio no Brasil colonial”. *Sexta Feira* (São Paulo). , v.7, p.A24 -A34
- 2006a “Notas sobre uma certa confederação guianense”. Colóquio *Guiana Ameríndia: história e etnologia*, NHII-USP/EREA-CNRS/MPEG, Belém, ms.
- 2006b “Mitos ameríndios e o princípio da diferença” In Novaes, A. (org.) *Oito Visões da América Latina*. São Paulo : Senac, pp. 241-257.
- 2008a L'alliance normando-tupi au XVIe siècle: la célébration de Rouen. *Journal de la Société des Américanistes* 94, p.45 - 64
- 2008b “O mistério das confederações”, ms
- 2010 “Extraits de philosophie politique amérindienne”. In Abensour, M. & Kupiec, A. (orgs.) *Cahier Pierre Clastres*. Paris : Sens & Tonka, p. 179-192.
- 2011 “Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia. *Revista de Antropologia* 54, p.857 - 883
- 2013 “Franceses no Maranhão: Histórias de Intérpretes”. In Perrone-Moisés, L (org.) *Cinco Séculos de Presença Francesa no Brasil*. São Paulo : EDUSP, pp. 37-53.
- 2014 “Performing alliances and performative identities. Tupinamba in the Kingdom of France”. In: Graham, L. & Penny, G., *Performing Indigeneity: Global Histories and Contemporary Experiences*. University of Nebraska Press, pp .110-135.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz & SZTUTMAN, Renato

- 2009 “Dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política: desafios ameríndios”. Comunicação apresentada ao GT 26: Novos modelos comparativos: antropologia simétrica e

- sociologia pós-social. Coordenadores: Marcio Goldman (UFRJ) , Eduardo Viana Vargas (UFMG). 33ª. Reunião da ANPOCS, Caxambu, MG, ms.
- 2010 "Notícias de uma certa confederação tamoio", *Mana* 16 (2), pp. 401-433
- PIERRI, Daniel
- 2012 "O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya". Dissertação, PPGAS-USP
- PINTO, Nicole
- 2009 "Do poder do sangue e da chicha: os Wajuru do Guaporé (Rondônia)". Dissertação. UFPR
- RADCLIFFE-BROWN. Alfred Reginald
- 1951 "The Comparative Method in Social Anthropology". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* Vol. 81, No. 1/2, pp. 15-22
- RADIN, Paul
1948. *Los indios de la America del Sur*. Buenos Aires: Hardcover.
- RAMOS, Alcida & ALBERT, Bruce (orgs.)
- 2000 *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo, UNESP/Imprensa Oficial do Estado
- SAHLINS, Marshall
- 1963 "Poor man, rich man, big man, chief: political types in Melanesia and Polynesia", *Comparative Studies* 5, p. 285-303
- 1976 *Culture and practical reason*. Chicago/London, University of Chicago Press.
- 1992 "The Economics of Develop-Man in the Pacific". *Res* 21, pp. 12-25
- 2000 *Culture in Practice. Selected essays*. New York, Zone Books
- 2008 *The western illusion of human nature*. Chicago, Prickly Paradigm
- SANTOS-GRANERO, Fernando
- 1986 "Power, ideology and the ritual of production in Lowland South America". *Man* n.s. 21-4, pp. 657-679
- SCHOEPF, Daniel
- 1998 "Le domaine des colibris: accueil et hospitalité chez les Wayana". *Journal de la Société des Américanistes* 84-1, pp. 99-120.
- SEEGER, Anthony
- 1980 *Os índios e nós*. Rio de Janeiro, Campus
- SERAFIM LEITE. S.J.
- 1956 *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário, 3 vols.
- SILVA, Marcio
- 2009 *Romance de primas e primos: uma etnografia do parentesco waimiri-atroari*. Manaus, Ed. Valer
- SOARES, Renato Martelli
- 2012 "Das comunidades à federação: associações indígenas do alto rio Negro". Dissertação. PPGAS-USP
- SZTUTMAN, Renato
- 2000 "Caxiri, a celebração da alteridade: ritual e comunicação na Amazônia". Dissertação de Mestrado, PPGAS-USP

- 2005 "O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens". Tese de doutorado. PPGAS-USP
- 2009 "De caraibas e morubixabas: A ação política ameríndia e seus personagens". *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, v.1, n.1, pp. 16-45.
- TAYLOR, Anne-Christine
- 2013 "Pierre Clastres et la dérision du pouvoir chez les Indiens : un commentaire ". *Terrain*, n° 61, pp. 114-121.
- TERÁN, Buenaventura (org.)
- 1999 *El ciclo de Tokjuaj y otros mitos de los Wichí*. Buenos Aires, Ediciones del Sol
- TERRAY, Emmanuel
- 1989 "Une nouvelle anthropologie politique?". *L'Homme* 29 (110), pp. 5-29.
- TEIXEIRA PINTO, Márnio
- 2000 "História e cosmologia de um contato. A atração dos Arara.". In Ramos & Albert (orgs.) 2000, pp. 405-423
- TOOKER, Elizabeth
- 1983 "The structure of the Iroquois League: Lewis H. Morgan's reasearch and observation", *Ethnohistory* 30 (3): 141-154
- TRAUTMAN, Thomas R.
- 1975 *Lewis Henry Morgan and The Invention of Kinship*. Los Angeles, Univ. of California Press
- VAN VELTHEM, Lúcia
- 2000 "Feito por inimigos. Os brancos e seus bens nas representações wayana do contato." In Ramos & Albert 2000, pp. 61-84
- VIANA, Fernando de Luiz Brito
- 2008 *Boleiros do Cerrado: índios xavantes e o futebol*. São Paulo, Annablume/ISA/FAPESP
- VILAÇA, Aparecida
- 1992 *Comendo como gente. Formas do canibalismo wari*. Rio de Janeiro, ANPOCS/ Editora da UFRJ
- 2006 *Quem somos nós. Os Wari encontram os brancos*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
- 1986 *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Zahar/ANPOCS
- 2002 *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac Naify
- 2009 *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris, PUF
- 2011 "Transformação" na antropologia, transformação na "antropologia." *Sopro Panfleto Polít.-Cult.* 58: <http://culturaebarbarie.org/sopro/outros/transformacoes.html>
- WASHINGTON, Siemthlut Michelle
- 2004 "Bringing traditional teachings to leadership". *American Indian Quarterly* 28, n. 3-4, Special Issue: The Recovery of Indigenous Knowledge (Summer-Autumn 2004), pp. 583-603
- WILKINS, David E.
- 2002 "Governance within the Navajo Nation. Have democracy traditions taken hold?". *Wicazo Sa Review*, 17-1, p. 91-129

YANO, Ana Martha Tie

2014 “Carne e tristeza – sobre a culinária caxinauá e seus modos de conhecer”. Tese de doutorado. PPGAS-USP