

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

“ESSE É O MEU *PATIKULA*”: UMA ETNOGRAFIA DO DINHEIRO E OUTRAS COISAS
ENTRE OS KALAPALO DE AIHA

Marina Pereira Novo

São Carlos

2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

“ESSE É O MEU *PATIKULA*”: UMA ETNOGRAFIA DO DINHEIRO E OUTRAS COISAS
ENTRE OS KALAPALO DE AIHA

Marina Pereira Novo

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Antropologia Social da Universidade Federal
de São Carlos, para obtenção do título de Doutora
em Antropologia Social

Orientadora: Profa. Dra. Marina D. Cardoso

São Carlos

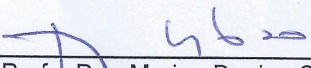
2018



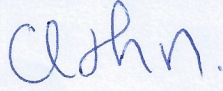
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Folha de Aprovação

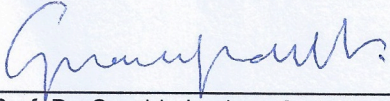
Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a defesa de tese de doutorado da candidata **Marina Pereira Novo**, realizada em 30/11/2017:



Profa. Dra. Marina Denise Cardoso
Universidade Federal de São Carlos

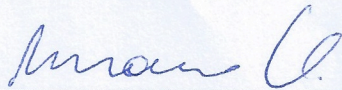


Profa. Dra. Clarice Cohn
Universidade Federal de São Carlos



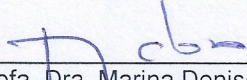
Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello
Universidade Federal de São Carlos

Profa. Dra. Bruna Franchetto
Universidade Federal do Rio de Janeiro



Profa. Dra. Marina Vanzolini
Universidade de São Paulo

Certifico que a sessão de defesa foi realizada com a participação à distância do membro Profa. Dra. Bruna Franchetto e, depois das arguições e deliberações realizadas, o participante à distância está de acordo com o conteúdo do parecer da comissão examinadora redigido no relatório de defesa da aluna Marina Pereira Novo.



Profa. Dra. Marina Denise Cardoso
Presidente da Comissão Examinadora
UFSCar

Submetida à defesa em sessão pública
Realizada às 14:30h no dia 30/11/2017.

Banca Examinadora:
Profa. Dra. Marina Denise Cardoso
Profa. Dra. Clarice Cohn
Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello
Profa. Dra. Bruna Franchetto
Profa. Dra. Marina Vanzolini
Homologado na CPG-PPGAS na
_____ª. Reunião no dia ___/___/_____.

Prof. Dr. Jorge Luiz Mattar Villela
Coordenador do PPGAS

Para meu pai (em memória) e
minha mãe

Para Antonio e Lis,
motivadores e inspirações

*A gente não quer
Só dinheiro
A gente quer dinheiro
E felicidade
A gente não quer
Só dinheiro
A gente quer inteiro
E não pela metade...*

Arnaldo Antunes; Sérgio Brito; Marcelo Fromer, *Comida*.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho contou com apoio da FAPESP, por meio de bolsa de doutorado e recursos para realização das viagens a campo (processo n° 2012/20200-1).

Por mais solitário que possa parecer o percurso para elaboração de uma tese, são diversas as pessoas que contribuem, direta ou indiretamente, para sua construção e, mais ainda, conclusão. Correndo o risco de deixar de lembrar de alguém, faço aqui uma pequena menção aos que me acompanharam nessa jornada, dedicando-lhes meu carinho e gratidão.

Agradeço, inicialmente, aos Kalapalo de Aiha pela acolhida e confiança que depositaram em meu trabalho, além de todo carinho e cuidados dedicados a mim e à minha família. Mesmo à distância e cometendo, ainda depois de uma década, algumas gafes de comportamento, garanto que não serão esquecidos por mim. Dentre todos que me receberam, Ugise merece um agradecimento especial por tudo que sempre fez por mim, desde as primeiras viagens a campo. Foram muitas horas de barco, carro e moto, sob chuva ou sol. Foram muitas perguntas, histórias, traduções e interpretações. E a casa sempre aberta para me receber. Posso dizer que se tornou um anfitrião à altura de seus falecidos (e queridos) pais, Itsapü e Enumü. Junto com ele, minhas cunhadas-anfitriãs, Kahagahü, Sahati, Luka e Aline, garantiram a hospitalidade e os cuidados necessários para combater os perigos da saudade. Agradeço a elas também pela disposição em me ensinar a viver seus modos de vida e de se relacionar com os parentes, especialmente os filhos. Tendo me tornado mãe ao longo do processo, sou mais do que grata por todas as lições aprendidas que, sem dúvida, estão presentes no meu dia-a-dia com minha filha. A Maü, Haja “Senegal”, Hinhuka “Tafarel”, Aumagi e Tauana, pela companhia, pelas risadas, pelos *insights* e conversas agradáveis. Ao meu sogro e cacique Uaja, agradeço por toda a gentileza demonstrada e por se esforçar para me transformar em uma nora “de verdade”. Hoje sei que cada um dos cafés que fiz e refeições que preparei tiveram seu valor. A Johi, Susema, Wallace, Itsapü, Jepi, Jutu, Laís, Tino, Tiber, porque é encantador e cheio de aprendizados vê-los crescer e porque o campo sem eles jamais seria tão divertido. Ao cacique Tühoni, suas esposas (minhas cunhadas) Jakua e Kaitsa, e sua filha Moge pelo carinho e hospitalidade; a Tipüsusu e suas filhas (minhas cunhadas), Jakulo, Agihua “Sula”, Maitsa, Majai, Kuõgo “Erika” e Tugusa, por toda preocupação, pelas conversas e pela companhia. A Tewe “Viola”, Juaikumã “Ivan”, Kohoi “Dida”, Orlandinho, Mataiatsi, Hepia, pelas aulas, pelas caronas, pelas contribuições com a pesquisa, pela companhia e pelas risadas. A Ageu, por todo conhecimento compartilhado. A Jeika, pelas traduções, transcrições e todas as dúvidas

sanadas. Agradeço também a todos aqueles que deixei de mencionar, mas que compartilharam comigo, de forma tão generosa, seu cotidiano, sua comida, suas casas, suas festas e seus conhecimentos, fazendo com que eu me sentisse em casa, mesmo longe da minha família “da cidade”.

Fora da aldeia, agradeço a todas as mulheres fortes da minha família não xinguana, que me precederam e que, para além de serem inspirações, foram fundamentais para que eu chegasse até aqui. Em especial, à minha mãe, Eurídice, por me fazer acreditar em mim mesma e por me ensinar a ter força e perseverança. Além, claro, de toda dedicação à minha filha, que garantiram muitas horas de trabalho. Ao meu pai, Djalma (em memória), pela doçura, pelo carinho e por ensinar, até o último momento, o valor de estar em família. À minha irmã Ana Elisa, meus irmãos Marcio e Lísias, meu cunhado Crysthiano, minhas cunhadas Marileide e Brunella, além dos meus sogros, Maria Luiza e Roberto, por todo apoio e pelo interesse que demonstram por meu trabalho. Agradeço pelo carinho que sempre demonstraram também pelos Kalapalo.

Agradeço aos amigos (e quase compadres) Pedro e Renata, além das queridas amigas de longa data Lucila e Patrícia. A amizade de vocês torna a vida mais leve. Às colegas de doutorado Alessandra Stremel, Bruna Potechi, Erica Hatugai e Luisa Ferreira que, junto comigo, compuseram a turma mais feminina do PPGAS-UFSCar. Foi um grande prazer conhecê-las e poder compartilhar esse percurso com vocês. Agradeço também ao Grupo de Estudos de Etnologia da UFSCar, nas figuras de Thaís Mantovanelli, Ligia Rodrigues de Almeida, Gabriel Bertolin, Aline Iubel, Rodolfo Bento, Clarissa Martins e Amanda Danaga, pelas leituras e discussões tão intensas. Esses encontros foram fundamentais para a definição de muitos dos caminhos tomados neste texto. Aos professores do PPGAS-UFSCar e do Departamento de Ciências Sociais, que contribuíram muito para minha formação desde a graduação, particularmente Piero Leirner e Luiz Henrique “Kike” Toledo que foram responsáveis por algumas das primeiras disciplinas de antropologia que cursei. Agradeço a Clarice Cohn, pela amizade, as aulas inspiradoras, leituras atentas, comentários e sugestões, desde o texto de qualificação até a versão final da tese. Geraldo Andrello, pelas disciplinas ministradas ao longo do curso de doutorado e que contribuíram significativamente para as discussões teóricas que embasam essa tese, além dos comentários feitos ao texto final. Ao secretário Fábio Urban, pela gentileza e eficiência. Agradeço às Profas. Bruna Franchetto e Marina Vanzolini, pelos comentários, críticas e sugestões feitos em suas respectivas arguições.

Não tenho palavras suficientes para agradecer a Marina Cardoso. Ainda na graduação e, posteriormente no mestrado, professora brilhante, foi a responsável por me fazer gostar de antropologia, me apresentar à etnologia e aos Kalapalo. Aceitou me receber “de volta” para o doutorado e de forma doce e paciente permitiu que trilhasse meus próprios caminhos de pesquisa, sempre atenta ao rigor teórico e metodológico da pesquisa. Agradeço pela leituras, comentários e sugestões que, desde o início da minha vida acadêmica, guiaram minha formação. Soma-se a tudo isso todo o apoio que deu durante minha gravidez e o carinho dedicado à minha filha, que tem nela uma avó amorosa. Sem esse apoio esse texto não seria possível.

A Antonio Guerreiro, que aceitou compartilhar comigo as aventuras da vida. Não há como dimensionar em palavras minha gratidão pelo companheirismo, pela paciência e encorajamento demonstrados frente a meus medos, inseguranças e dificuldades. Pai zeloso, foi fundamental para a retomada da escrita depois da licença maternidade, sempre atento para que eu tivesse tempo para me dedicar à tese. Suas leituras de versões anteriores foram fundamentais para o desenvolvimento do texto e para além das referências que faço, ao longo dos capítulos, a seus comentários, muitas das ideias aqui desenvolvidas foram amadurecidas em conversas que tivemos. A Lis, minha pequena, que vem me ensinando a ter foco e concentração, além de ser uma grande parceira e de me fazer compreender quais devem ser minhas prioridades. Este texto é de vocês.

SÍMBOLOS E CONVENÇÕES

Esta tese utiliza a notação inglesa para a descrição de relações de parentesco, segundo a qual os marcadores dos *kin types* são formados pela primeira letra do termo de parentesco em inglês e devem ser lidos da esquerda para a direita. Assim, temos **F** = “father”, **M** = “mother”, **B** = “brother”, **S** = “son”, **D** = “daughter”, **H** = “husband”, **W** = “wife”, **BD** = “brother’s daughter”, **FFBS** = “father’s father’s brother’s son”, e etc. A exceção é o marcador para “irmã” (**Z** = sister), que tem sua letra alterada para evitar confusão com o marcador para “filho” (**S**). Os níveis geracionais têm como referência um Ego em geração zero (G_0). Cada geração é indicada pela letra **G** seguida do número da geração em sobre texto (por exemplo, G^{+1} , G^{+2} e etc. para gerações ascendentes, e G^{-1} , G^{-2} e etc. para gerações descendentes).

GRAFIA E PRONÚNCIA

Todos os termos e expressões em karib, ou outras línguas indígenas, vão em itálico, à exceção dos nomes próprios. As palavras em karib seguem a ortografia produzida pela linguista Bruna Franchetto, em parceria com professores indígenas dos povos karib do Alto Xingu (ver, por exemplo, Franchetto [1997]).

Indicações de pronúncia, a partir de Franchetto (1995) e Santos (2007):

Consoantes:

- p: oclusiva bilabial surda (como *p* em português)
- b: oclusiva bilabial sonora (como *b* em português), sempre pré-nasalizada
- d: oclusiva alveolar sonora (como em *data*), sempre pré-nasalizada
- t: oclusiva alveolar surda (como *t* em português, não africada)
- j: oclusiva palatal sonora (semelhante a *dj*)
- k: oclusiva velar surda (como *c* em *casa*)
- g: flap uvular
- s: fricativa alveolar surda (como em *saia*)
- h: fricativa glotal sonora (como em inglês *hat*)
- ts: africada alveolar surda
- l: lateral alveolar sonora (como *l* em português)
- m: nasal bilabial (como *m* em português)
- n: nasal alveolar (como *n* em português)
- nh: nasal palatal sonora (como em *minha*)
- ng: nasal velar sonora
- nkg: trígrafo, oclusiva velar sonora pré-nasalizada
- w: aproximante bilabial (como em inglês *window*)
- dz: africada alveolar sonora pré-nasalizada

Vogais:

- e: anterior média (como em português; /ẽ/ quando nasalizada)
- i: anterior alta (como em português; /ĩ/ quando nasalizada)
- a: central baixa (como em português)
- ü: central alta (/ÿ / quando nasalizada)
- o: posterior média arredondada (como em português; /õ/ quando nasalizada)
- u: posterior alta arredondada (/ũ/ quando nasalizada)

RESUMO

Esta tese trata de algumas transformações ocorridas entre os Kalapalo, partindo de um estudo etnográfico realizado ao longo da última década na aldeia Aiha, localizada na porção sudeste da Terra Indígena do Xingu. O aumento da disponibilidade de recursos *patikula* (“particular”, em oposição ao que é “da *comunidade*”), especialmente provenientes das políticas de transferência de renda e dos benefícios previdenciários vem promovendo alterações no cotidiano dessa aldeia e das pessoas que lá vivem, seja em função da maior disponibilidade de alimentos ou objetos industrializados, ou ainda, da maior frequência com que viajam às cidades. Entretanto, apesar de ser um momento em que as transformações se apresentam de forma bastante intensa, esta tese busca mostrar como esse processo encontra suas raízes no modo propriamente kalapalo de lidar com a alteridade, que não se confunde com uma “predação generalizada”, mas também não significa a evitação da relação com o Outro. Nesse sentido, mostro como a categoria desejo, por um lado, mobiliza as pessoas em direção à alteridade e, por outro lado, contribui para a criação e o fortalecimento das redes de parentesco e *amizade*. Finalizo com uma etnografia do *uluk*i, o principal ritual de trocas da região, apontando que, da mesma forma como as pessoas criam relações entre si por meio da circulação das “coisas”, o mesmo se passa entre as aldeias que compõem o chamado “sistema xingano”, durante os rituais.

Palavras-chave: políticas de transferência de renda, dinheiro, troca, Alto Xingu, Kalapalo

ABSTRACT

This thesis deals with some transformations occurred among the Kalapalo, based on an ethnographic study carried out over the last decade in the Aiha village, located in the south-eastern portion of the Xingu Indigenous Land. The increased availability of *patikula* resources (as opposed to what is “of the *community*”) originated from cash transfer policies and social security benefits, promoted changes in the village’s daily life as so as the peoples’ who live there. Now they have more access to food or industrialized objects, or even travel more frequently to cities. However, although this is a moment when the transformations are very intense, this thesis tries to show how this process finds its roots in the kalapalo way of dealing with alterity. In this case, it is not possible to talk about “generalized predation”, but nor does it mean avoidance of the relationship with the Other. In this sense, I show how the desire category, on the one hand, mobilizes people towards otherness and, on the other hand, contributes to the creation and strengthening of kinship and friendship networks. I conclude with an ethnographic presentation of the *ulukui*, the main exchange ritual in the region. With this presentation, I point out that just as people create relationships among themselves through the circulation of “things”, the same is true for the villages that make up the so-called “xinguan system”, through the rituals.

Keywords: cash transfer policies, money, exchange, Upper Xingu, Kalapalo

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Todas as imagens (fotografias e mapas) aqui apresentadas são de minha autoria, a não ser quando expressamente indicado.

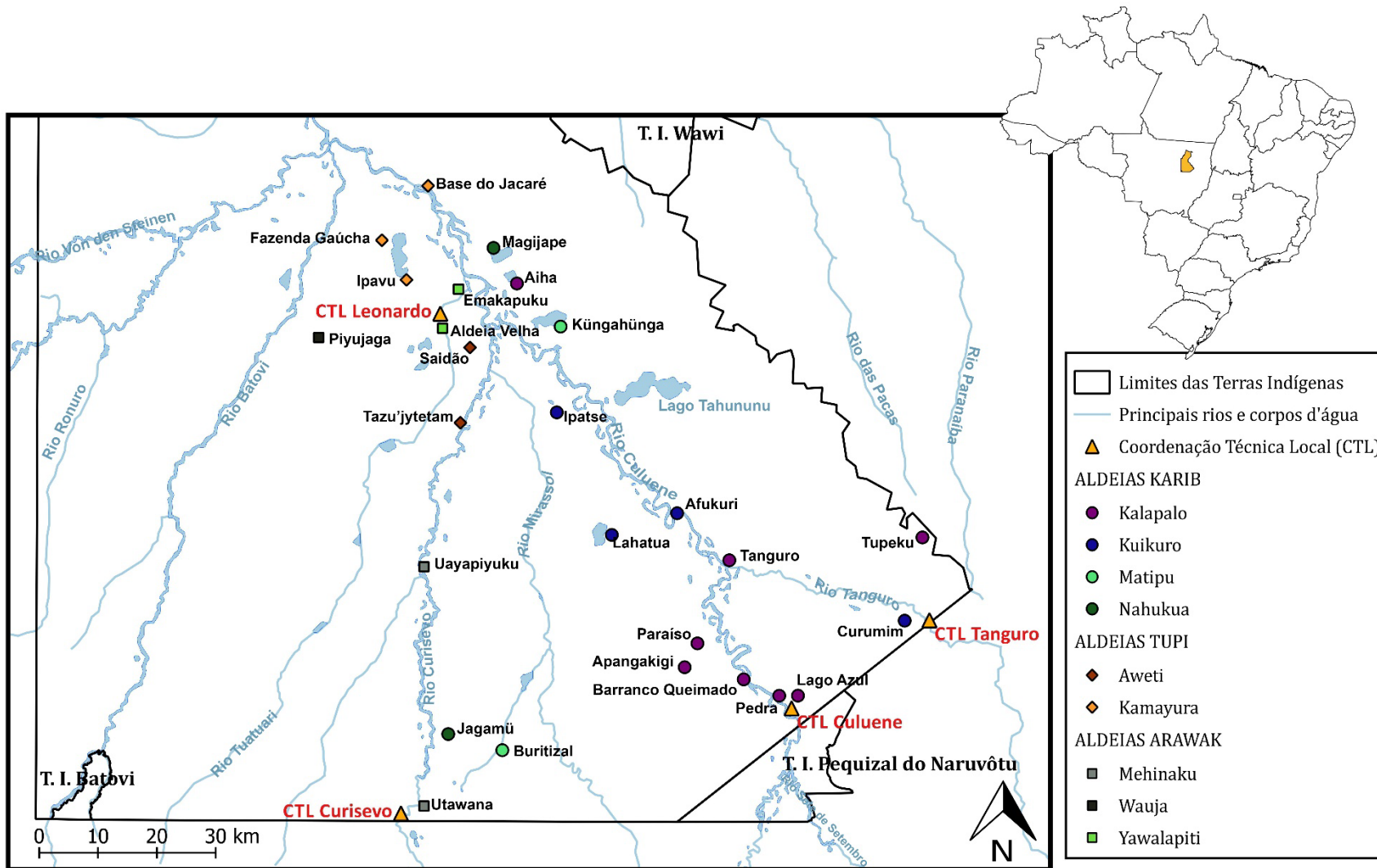
FIGURA 1 - Mapa das principais aldeias do Alto Xingu	14
FIGURA 2 - Foto aérea de Aiha.	19
FIGURA 3 - Croqui de Aiha em novembro de 2015.....	19
FIGURA 4 - Mapa de localização de aldeias antigas e outros pontos relevantes	60
FIGURA 5 - Dinheiro-adorno	105
FIGURA 6 - Xamã ostentando sua riqueza (seus colares) durante um ritual hagaka	107
FIGURA 7 - Relações de parentesco relacionadas à circulação de peixe na casa 7	178
FIGURA 8 - Troca entre os grupos durante o <i>uluki</i> em Ipatse.....	201
FIGURA 9 - Meninas kalapalo dançam, com cantor e “batedor” o fundo.....	205
FIGURAS 10 E 11 - Homens e meninas kalapalo “ensaiando” <i>unduhe</i> para o <i>uluki</i>	206
FIGURA 12 - Festa <i>takuaga</i> realizada em Aiha em julho de 2014.....	208
FIGURA 13 - Moças reclusas dançando <i>takuaga</i>	209

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	17
I.1. DA COMUNIDADE AO <i>PATIKULA</i> : A CONSTRUÇÃO DO PROBLEMA.....	26
I.2. NOTAS METODOLÓGICAS.....	30
I.3. ESTRUTURA DO TEXTO	36
CAPÍTULO 1 - Os <i>BRANCOS</i> E SUAS COISAS.....	38
1.1. DOIS RETRATOS DA ALDEIA.....	40
1.2. CONSTRUINDO RELAÇÕES: HISTÓRIAS DE CONTATO.....	56
1.3. OS <i>BRANCOS</i> NOS MITOS.....	64
1.4. SOBRE AS POSSIBILIDADES DE RELAÇÃO COM OS <i>BRANCOS</i>	76
CAPÍTULO 2 - DINHEIRO, DESEJOS E CIDADES.....	86
2.1. MONETARIZAÇÃO, VALOR E MORAL	87
2.2. DINHEIRO E ADORNOS: A PRODUÇÃO DE CORPOS E PESSOAS ENTRE OS <i>KALAPALO</i>	96
2.3. O DESEJO E AS MERCADORIAS	109
2.4. CIDADE E ALDEIA	116
CAPÍTULO 3 - O “DINHEIRINHO <i>PATIKULA</i>”	126
3.1. OS PAGAMENTOS	126
3.2. AS POLÍTICAS DE TRANSFERÊNCIA DE RENDA.....	136
3.3. <i>BOLSAS</i> E <i>APOSENTADORIAS</i>	148
CAPÍTULO 4 - COISAS PARA DISPOR: COMPARTILHAMENTO E TROCA	156
4.1. AS COISAS E SEUS <i>DONOS</i>	157
4.2. <i>DONOS</i> DE COISAS DA COMUNIDADE	166
4.3. TROCAR, VENDER E COMPARTILHAR: CRIANDO IDENTIDADE E DIFERENÇA	172
CAPÍTULO 5 - O <i>ULUKI</i>.....	185
5.1. PROGRAMAÇÃO E PREPARATIVOS DO <i>ULUKI</i>	190
5.2. CHEGADA E RECEPÇÃO DOS VISITANTES.....	193
5.3. AS LUTAS E AS TROCAS ENTRE OS GRUPOS	198
5.4. FESTAS E DESPEDIDAS	202
5.5. <i>ULUKI</i> ENTRE MULHERES.....	210
5.6. <i>ULUKI</i> COMO MARCADOR DA AMIZADE.....	215

CONSIDERAÇÕES FINAIS	218
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	223

FIGURA 1 - Mapa das principais aldeias do Alto Xingu, Terra Indígena do Xingu, Mato Grosso, Brasil



Introdução

“Você está vendo a aldeia aqui, agora. Ela é desse jeito. Da próxima vez que você voltar, aí já vai estar tudo diferente”. Assim começou uma das muitas conversas que tive com Ugise Kalapalo, um jovem professor que é também meu anfitrião e um dos principais interlocutores que tenho na aldeia Aiha, sobre suas percepções acerca das transformações pelas quais seu modo de vida vem passando nos últimos anos. Nesse comentário, Ugise se referia de forma específica aos efeitos esperados por ele em decorrência da abertura de uma estrada que ligará a aldeia ao município de Querência (MT), fazendo com que o trajeto, que hoje dura diversas horas e implica em altos custos, possa ser percorrido em pouco mais de uma hora, consumindo apenas alguns poucos litros de combustível para abastecer as motos ou os carros utilizados. A abertura dessa estrada vem sendo requisitada – pelos Kalapalo e por indígenas de outras etnias da região, segundo me informaram os próprios Kalapalo – já há alguns anos, sem receber o apoio necessário para sua concretização por parte da Fundação Nacional do Índio (Funai). A necessidade da obra, dizem meus anfitriões, é encurtar as distâncias, facilitando o acesso aos benefícios sociais, a fiscalização das fronteiras da Terra Indígena, a melhoria das condições da assistência médica nas aldeias e a remoção de pacientes para as cidades da região. Não há dúvidas de que o encurtamento do trajeto efetivamente facilitaria o trabalho das equipes de saúde, garantindo, ao menos em teoria, uma melhor qualidade no atendimento.¹ Mas a abertura dessa estrada traria também outras consequências, das quais Ugise tratava em sua fala: naquele momento, ele previa que, em um intervalo bastante curto, a aldeia seria inundada por uma enorme quantidade de objetos industrializados e eletrodomésticos, o que promoveria diversas transformações na aldeia, incluindo a paisagem, com a possibilidade de construção de casas de alvenaria e a eventual implantação de postes de energia.

Os Kalapalo são um dos povos de língua karib que vivem na porção sul da Terra Indígena do Xingu – TIX (Figura 1), região também conhecida como Alto Xingu, um complexo sociocultural pluriétnico e multilíngue composto por povos falantes de línguas pertencentes a diferentes troncos e famílias linguísticas: arawak (Mehináku, Wauja e Yawalapíti), karib (Kalapalo, Nahukua, Kuikuro e Matipu) e tupi (Kamayurá e Aweti), além dos Trumai, que falam uma língua considerada isolada. Apesar das diferenças linguísticas, estes povos são culturalmente bastante homogêneos e intensamente articulados por comércio (ou troca e

¹ Sobre a avaliação da qualidade dos atendimentos de saúde na região, ver Novo (2010, 2011).

circulação de bens), casamentos e, sobretudo, pela participação em um conjunto de rituais² regionais. Os Kalapalo contam com uma população total de aproximadamente 900 pessoas, distribuídas em 12 aldeias,³ sendo a maior delas Aiha, localizada na margem direita do rio Culuene, com cerca de 250 pessoas. Aiha é uma aldeia circular, composta por 23 casas construídas com estrutura de madeira e cobertas com sapé⁴ e, no centro da aldeia, fica a “casa dos homens” (*kuakutu*), onde são guardados os conjuntos de flautas interditas às mulheres, assim como alguns outros apetrechos rituais (Figuras 2 e 3). Em termos gerais, não difere muito das demais aldeias alto-xinguanas, a não ser no que diz respeito à quantidade de casas e de pessoas, o que varia bastante. É um modelo de aldeia que, no imaginário nacional (e internacional) está “parada no tempo”, mas que está em processo de constantes transformações que, por sua vez, vêm sendo cada vez mais rápidas, especialmente desde o início desse século. É sobre essa base que a previsão feita por Ugise ganha sentido: um processo de transformação rápido e intenso, relacionado ao acesso ao dinheiro – especialmente proveniente das políticas de transferência de renda – e ao “mundo das mercadorias”. Desse contexto também é que decorre o foco desta tese, qual seja, fazer uma incursão etnográfica sobre os modos propriamente kalapalo de lidar com essas questões.

² Ao longo do texto utilizo os termos “festa” e “ritual” como sinônimos, já que os Kalapalo se referem todos os eventos descritos na etnografia da região como “rituais” como *ailene*, termo que pode ser traduzido como “festa” (FRANCHETTO; ESPÍRITO SANTO, 2014, p. 15). Sobre essa sinonímia, ver também Guerreiro (2015).

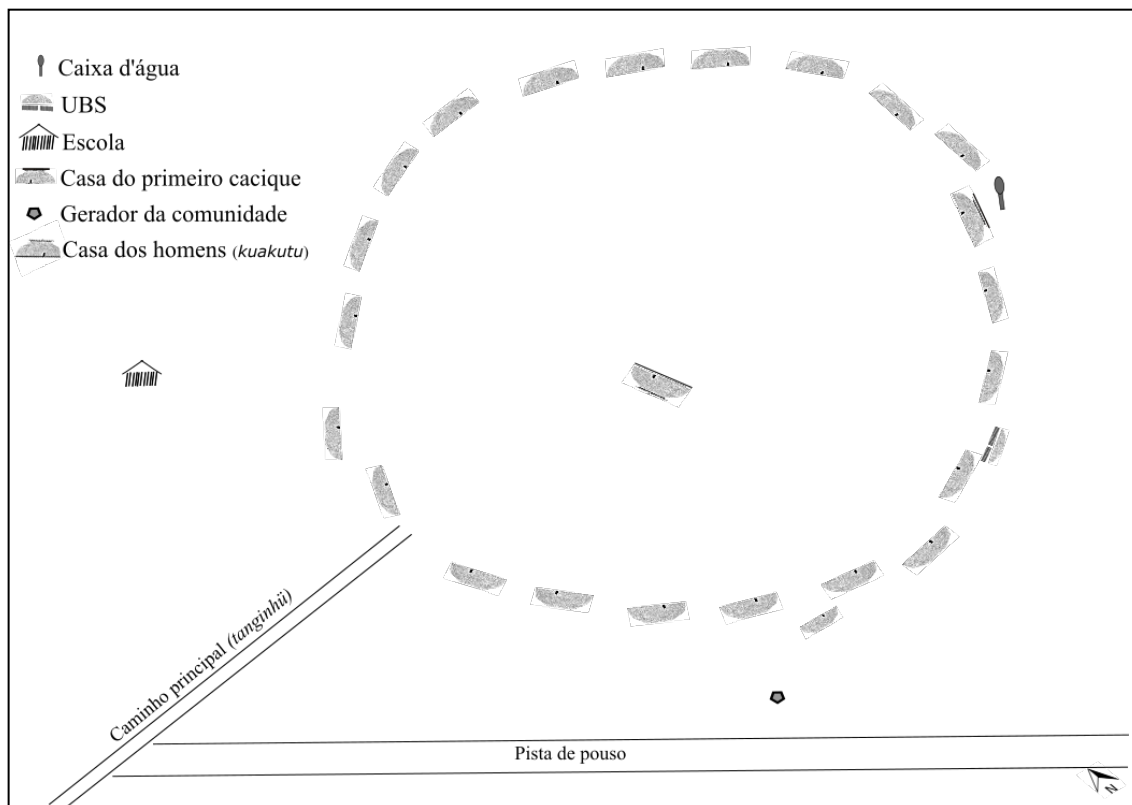
³ Quantitativos fornecidos pelos próprios Kalapalo. Das 12 aldeias indicadas por eles, duas não estão representadas na Figura 1 por terem sido abertas recentemente.

⁴ Apesar de todas serem feitas com esses materiais, nem todas foram feitas no estilo “tradicional”, com ripas de madeiras envergadas formando uma estrutura interior arredondada. Esse tipo de estrutura necessita de uma quantidade muito maior de madeira e, sobretudo, sapé, para ser construída. A maior parte das casas, ao contrário conta com uma estrutura mais simples, algumas delas, inclusive, com as laterais forradas com lona ao invés de sapé.

FIGURA 2 - Foto aérea de Aiha. Fevereiro de 2015



FIGURA 3- Croqui de Aiha em novembro de 2015



Talvez esse imaginário, que associa esse modelo de aldeia a uma ideia de “pureza” e que é sustentado também pelos próprios alto-xinguanos, decorra da forma como os irmãos Villas-Boas – responsáveis pela criação, em 1961, do então Parque Indígena do Xingu (atual Terra Indígena do Xingu) – administraram o Parque durante as primeiras décadas desde sua criação. Durante o período de sua atuação, estimularam (com algum sucesso) um relativo isolamento dos povos que ali habitavam e, ao mesmo tempo, uma intensificação da vida ritual local, principalmente em função da ideia de que os alto-xinguanos “não fazem guerra, fazem rituais” (FAUSTO, 2005; GUERREIRO, 2015). De forma até um pouco irônica, uma das questões que contribuiu gradativamente para o fim desse pretensão isolamento foi exatamente a intensificação da vida ritual que, cada vez mais, passou a chamar a atenção dos não indígenas, especialmente “autoridades”, pesquisadores e turistas, além também da grande mídia. A revista de circulação nacional *O Cruzeiro*, por exemplo, uma das mais importantes durante o período que vai da década de 1930 até 1960, trazia como reportagem de capa na edição nº15 do ano de 1957, um “Kuarup” realizado na aldeia Yawalapiti em homenagem a um de seus chefes mortos (FERREIRA; BALLOT, 1957). Apesar de toda a atenção recebida, todavia, foi somente a partir de meados da década de 1980 que começaram a ser relatadas mudanças mais intensas nos modos de vida dos povos do Xingu, que buscavam o acesso a bens, mercadorias e serviços advindos do mundo não indígena – movimento que tomou grandes proporções no final do século XX e início do XXI.

O momento coincidiu, não por acaso, com uma reconfiguração da política indigenista nacional, marcada por um novo corpo legal materializado na Constituição Federal de 1988 e em leis posteriores que conferiram aos povos indígenas não só o direito ao acesso diferenciado a políticas e serviços como forma de reconhecer e garantir “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições” (BRASIL, 1988, art. 231), como também a ampliação (ao menos em teoria) da participação destes povos na proposição e deliberação das políticas públicas a eles dirigidas. Ainda que, atualmente, estejamos passando por um processo de recrudescimento dessas políticas específicas e uma ampliação de ações estatais que ignoram e/ou se esforçam para maquiagem ou exterminar a diversidade dos povos indígenas no país, houve, nas últimas décadas, um afluxo cada vez maior de políticas, serviços e principalmente de dinheiro, provenientes de pesquisadores, indigenistas, turistas e do próprio Estado, em direção aos povos indígenas (algo que, se possui especificidades no caso do Alto Xingu, não ocorreu exclusivamente nessa região, como nota-se pelas descrições feitas por Kopenawa e Albert [2015], Gordon [2006], Lea [2012], dentre tantos outros). A partir do segundo mandato do ex-

presidente Luís Inácio Lula da Silva (iniciado em 2007), as políticas de transferência de renda – epitomizadas pelo programa Bolsa Família (PBF) – ganharam grande destaque e adquiriram um alcance muito mais amplo do que todas as políticas e programas de repasse de recursos existentes até então. Foi pensando nesse afluxo de renda que formulei o projeto inicial desta pesquisa que, com o andamento das incursões a campo, foi se ampliando a fim de dar conta de outras questões relativas ao acesso a recursos, como a fabricação de corpos e pessoas e a constituição de redes de parentesco, via circulação de objetos.

As mudanças decorrentes desse processo acontecem de forma rápida e são visíveis (ou, mais propriamente, sensíveis, já que envolvem outros sentidos que não apenas a visão), mas as avaliações a esse respeito estão longe de serem consensuais. Conversando sobre as mercadorias existentes na aldeia, ouvi pessoas dizendo que possuíam certas coisas “valiosas” (como motos, ou freezers, por exemplo), mas que não haviam sido eles quem “compraram primeiro” nenhum desses bens. Em algum momento, alguém ainda acrescentou: “Eu não quero que ninguém diga que eu fui o responsável pela mudança na cultura”. Na fala de Ugise com que iniciei o texto, para além da constatação de um fato que lhe parece inevitável, ele próprio possui diversos projetos relacionados à referida estrada, que envolvem tanto a aquisição de alguns bens específicos quanto a realização de atividades na cidade. Mas apesar de ter seus próprios projetos que contribuem, de certa forma, para algumas dessas transformações, faz críticas aos jovens que, segundo ele, “ficam imitando os brancos” com seus cortes de cabelo e “roupas caras”, um tipo de posicionamento que ecoa as falas de algumas *lideranças*⁵, quando se pronunciam publicamente e afirmam, por exemplo, que “o dinheiro é um veneno”⁶ ou que “o veneno do branco está aproximando cada vez mais, como dinheiro, tecnologia e roupas” (POVO KALAPALO, 2017). Dentre os encaminhamentos retirados durante o II Encontro do Povo Kalapalo, realizado em abril de 2017 na aldeia Aiha (do qual não participei, mas tive acesso à ata produzida), estavam presentes a necessidade de os jovens Kalapalo manterem o corte de cabelo tradicional e continuarem pesquisando e praticando os cantos e rituais, além da manutenção dos nomes “tradicionais” que vêm sendo, gradativamente, substituídos por nomes

⁵ A fim de facilitar a compreensão dos leitores acerca do que são categorias nativas, elas aparecerão no texto sempre em itálico. Trato como categorias nativas tanto aquelas em karib quanto aquelas adaptadas do português e utilizadas frequentemente pelos Kalapalo. As citações diretas, textuais ou fruto de informação verbal são apresentadas entre aspas. Minhas ênfases são feitas com o uso do sublinhado.

⁶ Faço referência a uma reportagem publicada no site da revista Carta Capital, intitulada “Dinheiro é veneno no Xingu”, disponível em http://www.cartacapital.com.br/blogs/blog-do-milanez/dinheiro-e-veneno-no-xingu-7775.html?utm_content=buffera91f6&utm_medium=social&utm_source%E2%80%A6. Acesso realizado em 09 de junho de 2015.

de branco. Por outro lado, também foi consensual entre as *lideranças* presentes, o apoio à abertura da referida estrada (POVO KALAPALO, 2017).

Um parêntesis para discutir uma questão importante a respeito desse “encurtamento de fronteiras” entre as aldeias e as cidades, que é a aproximação de missionários e a conversão religiosa, especialmente dos jovens que estão morando nas cidades do entorno da TI. Essas práticas são vistas por muitas *lideranças*, como problemáticas para o que vem sendo chamado pelos alto-xinguanos de “fortalecimento da cultura”. Apesar dessa avaliação, todos os jovens que moravam em Canarana no período em que realizei pesquisa de campo frequentavam alguma igreja evangélica na cidade, carregando consigo esposas e filhos com quem residissem, ainda que eles pouco (ou nada) compreendessem de português. Também ouvi relatos de que algumas aldeias mais próximas das fronteiras da TI estivessem recebendo visitas semanais de pastores *brancos* que vinham ali realizar seus cultos e que o mesmo poderia, eventualmente, acontecer em Aiha, caso a estrada fosse aberta. Não possuo muitos dados a respeito dessa atuação missionária, mas sei que muitos desses jovens que moram em Canarana foram convidados a frequentar a igreja por um pastor bororo que atua naquela cidade, ainda que, posteriormente tenham se transferido para outra igreja. Em comunicação pessoal, Antonio Guerreiro, também pesquisador entre os Kalapalo, informou que esse pastor afirma que tem como uma de suas missões converter os índios da região para ajudá-los a lidar com suas finanças pessoais, na mais explícita correlação entre a “ética protestante e o espírito do capitalismo” que, arrisco a dizer, nem mesmo Weber poderia prever. Alguns missionários também foram, há alguns anos atrás, contratados pela prefeitura de Gaúcha do Norte para produzir material didático para as escolas indígenas da região e estavam, paralelamente a esse trabalho, realizando uma tradução da bíblia para o karib xinguno, além de terem feito uma dublagem, com auxílio de uma família kuikuro, de um filme contando a história de Jesus – filme esse que figurava entre os programas de televisão favoritos de crianças e adultos de Aiha nos anos de 2014 e 2015. Fecho os parêntesis, apenas indicando que esse é um tema que exige, ainda, uma abordagem mais cuidadosa de pesquisadores que atuem junto aos povos daquela região.

Se, para meus interlocutores, a avaliação dessas possibilidades de relação com os *brancos* não é consensual, ela é para alguns agentes da Funai que tentam, com muito esforço, barrar a abertura da referida estrada e também o afluxo de dinheiro para as aldeias (ainda que sem muito sucesso). As avaliações negativas desse processo também são apontadas pela maior parte (se não a totalidade) dos pesquisadores que trabalham na região e que possuem perspectivas quase apocalípticas: essa “abertura” e o “consumo desenfreado” seriam o fim dos

povos do Xingu. Meu objetivo aqui, todavia, não é mostrar o processo de “aculturação” do povo com quem convivo, nem mesmo “a destruição de suas tradições” por meio da introdução de novos objetos e do dinheiro em seu cotidiano. Penso esse “contato” com os *brancos* como apenas mais uma forma de relação com a alteridade dentre tantas outras possíveis – todas elas promotoras de modos próprios de transformação que são, por sua vez, inerentes às sociocosmologias amazônicas, como já sabemos desde Lévi-Strauss (1993). Todavia, as relações com os *brancos* e seus objetos possuem algumas especificidades, como pretendo discutir ao longo do texto. Dessa forma, meu objetivo é tentar entender o que os Kalapalo estão dizendo e fazendo no que diz respeito à sua relação com essa forma de alteridade e tudo aquilo que lhe diz respeito.

Outro fator que precisa ser considerado nessa análise é que, atualmente, é extremamente difícil realizar qualquer ritual interaldeão sem a mobilização de centenas (ou milhares, ou dezenas de milhares...) de reais, considerando a dimensão assumida por eles que, distintamente do que ocorria antes da criação da TIX, envolvem a presença de muito mais pessoas, provenientes de aldeias algumas vezes localizadas a centenas de quilômetros de distância, além de muitos não indígenas. Os recursos são utilizados para aquisição de combustível para abastecer os geradores de energia, além dos barcos, carros e motos que possibilitam o transporte entre as aldeias, para comprar rolos de linha de algodão colorido ou missangas importadas da República Tcheca, utilizadas para enfeitar os corpos, ou ainda, frango, biscoitos, café e refrigerante, que passaram a servir como uma das possibilidades de “pagamento”⁷ aos dançarinos, substituindo ou apenas sendo ofertados conjuntamente às formas usuais, que compreendem peixe, beiju e mingau de pequi. É também um momento em que estudar a aprender português nas cidades é uma das formas de se adquirir um capital simbólico e político importante e desejado (*hogu*)⁸ pelos jovens, para além do acesso a um conjunto de benefícios governamentais que procuram reconhecê-los (e eles serem reconhecidos) como sujeitos políticos de direito.

O que me proponho a fazer é, pois, pensar etnograficamente nas ambiguidades envolvidas nesses processos de transformação em um contexto que, além de tudo, figura no

⁷ Sobre as diversas modalidades de “pagamento”, ver Capítulo 3.

⁸ *Hogu* é umas das formas possíveis de indicar o “desejo” ou a “vontade” de alguma coisa. A outra forma linguística normalmente utilizada é *iti* que indica além da vontade, a necessidade de algo. Posso utilizar *iti* (que pode se acoplar às raízes como o sufixo *-ti*), por exemplo, quando estou precisando de alguma ferramenta (“*eueti uitsa*”, “preciso/quero uma enxada”), ou então quando estou com vontade de comer algo (“*indzeti uitsa*”, “estou com vontade de comer pequi”). De qualquer maneira, em nenhuma dessas duas formações há a indicação de um gradiente de vontade; muita vontade ou pouca vontade, desejo e necessidade são expressos da mesma maneira. Retomarei essa discussão no Capítulo 2.

imaginário nacional e internacional (e também local) como um dos poucos enclaves de “pureza”, de “beleza” e de “preservação da cultura tradicional”, se comparado aos demais povos indígenas no país. Uma tarefa que me parece ao mesmo tempo bastante desafiadora, um pouco irônica e cheia de possíveis armadilhas, já que há um risco constante de que os argumentos propostos remetam a uma oposição (indesejada, pois infundada) entre “tradição” e “modernidade”. Como espero que fique claro ao longo do desenvolvimento da tese, o uso que faço do conceito de transformação está menos relacionado a uma ideia de “inautenticidade” do que às formas de criatividade inerentes aos modos de ser e pensar dos Kalapalo. Usando as palavras de Fausto,

Compreender as mudanças socioculturais contemporâneas seria, assim, antes uma questão de investigar as formas indígenas de produzir a transformação, do que de estudar a historicidade específica da situação de contato ou a estrutura do processo sociopolítico mais amplo em que as sociedades indígenas estão inseridas. Mudanças na tradição não costumam ser pensadas pelos índios sob a forma da inovação, mas sim da apropriação exógena, resultado da interação criativa com estrangeiros (humanos ou não-humanos) por meio do sonho, do transe, da guerra ou da troca. Se a inovação da tradição é o resultado de uma apropriação do exterior, o mecanismo de apropriação é mimético: no ato mesmo de apropriar-se da alteridade, acaba-se por mimetizar o outro. (FAUSTO, 2011, p. 11).

Outro possível risco a que estou sujeita, com esse tema de pesquisa, envolve possíveis avaliações morais – seja por parte dos próprios Kalapalo, dos antropólogos ou de representantes do poder público em suas diversas instâncias –, mas, sobretudo, sérias questões éticas que remetem à minha relação e meu comprometimento pessoal com meus anfitriões. Falar sobre dinheiro (e, neste caso, o dinheiro dos “outros”) é um tema sempre delicado e que pode gerar mal-entendidos, além de inveja, ciúme, sentimentos com um potencial altamente perigoso e destrutivo dentro do sistema alto-xinguano. Vanzolini (2015), por exemplo, mostra em sua etnografia dos Aweti como o ciúme e a inveja são considerados por seus interlocutores como os principais motores da feitiçaria que é, por sua vez, a principal causa (e talvez a única?) de adoecimento e morte, na visão dos alto-xinguanos. Segundo a autora, “sentir ciúme, assim como ser alvo de inveja, envolve a percepção de que um outro a quem estou ligado deseja para si mesmo algo que vai contra meus interesses. Nessa medida, *temyzotu* [termo que traduz, para os Aweti, ao mesmo tempo o ciúme e a inveja] – seja o medo de perder o que se tem, seja o desejo de ter o que não é seu – é sempre signo de um conflito de perspectivas, sempre resultado de um desejo perigoso, porque distintivo” (VANZOLINI, 2015, p. 255). Considerando ainda que, como mostra a autora, a feitiçaria alto-xinguana é algo que se processa sempre dentro dos

limites do parentesco, o ciúme-inveja é, assim, uma afecção “que não cessa de produzir rupturas entre pessoas que se viam como parentes” (SZTUTMAN, 2015, p. 10). Procurando lidar com algumas dessas questões, busco evitar expor as pessoas com quem convivi (que são, também, meus “parentes”) a situações que poderiam constrangê-las ou mesmo prejudicá-las direta ou indiretamente, em um esforço constante de fazer com que o texto que segue não seja lido como *fofoca (aũgene)*, ou ainda, que possa gerar acusações de qualquer tipo entre meus anfitriões.

A discussão aqui proposta visa também contribuir para um debate acerca das políticas estatais voltadas aos povos indígenas, especialmente aquelas que envolvem a transferência de recursos financeiros, partindo de um contexto etnográfico bastante peculiar como o do Alto Xingu. Estas políticas realocam os focos da diferença e da diversidade, conforme previstos na legislação indigenista nacional, para uma questão monetária, que define a todos aqueles que não possuem renda como “pobres”⁹, independentemente das condições reais de vida e da forma como o dinheiro e as mercadorias são apropriadas por diferentes públicos, aí incluídos os povos indígenas.¹⁰

Em termos bastante gerais, discuto como o dinheiro recebido pelos Kalapalo proveniente dessas políticas é cada vez mais considerado fundamental para a reprodução de seus modos próprios de vida e para a criação do parentesco – o que significa que é possível falar, em certo sentido, de uma “indigenização” desses recursos. Mas, por outro lado, essa monetarização também impulsiona as pessoas para as cidades, podendo produzir efeitos bastante inesperados e nem sempre avaliados como positivos pelos meus anfitriões, ou, ao menos, por todos eles e em todos os momentos.

A seguir apresento os caminhos que percorri até chegar à formulação destas questões de pesquisa. Trato da minha trajetória junto aos Kalapalo, apontando questões metodológicas importantes acerca da maneira como optei por construir esse texto, além de algumas categorias analíticas das quais faço uso.

⁹ Utilizo aspas aqui para indicar um conceito específico de pobreza, explicitado nas regras para inclusão de famílias no Cadastro Único para programas sociais do Governo Federal e nas políticas de transferência de renda. O Cadastro Único foi criado em 2001, durante a gestão do então Presidente Fernando Henrique Cardoso, como um instrumento de identificação e caracterização das famílias de baixa renda no país, para fins de inclusão em programas de assistência social e distribuição de renda. Podem ser cadastradas no Cadastro Único famílias com renda mensal de até meio salário mínimo per capita, renda mensal total de até três salários mínimos, ou famílias com renda superior a meio salário mínimo, mas que estejam vinculadas a programas sociais implementados pelo poder público nas três esferas do Governo.

¹⁰ Para uma apresentação dos efeitos negativos decorrentes da introdução dos benefícios sociais entre os Sateré-Mawe, ver Kapfhammer e Garnelo (no prelo). Retomarei essa discussão no Capítulo 3.

I.1. Da comunidade ao *patikula*: a construção do problema

Iniciei meu contato com os Kalapalo em 2005, quando dois professores da aldeia Aiha foram para a Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) participar de um projeto de extensão proposto pela Prof. Dra. Marina Cardoso junto à Incubadora de Cooperativas Populares (Incoop-UFSCar), intitulado “Formação e capacitação para o cooperativismo indígena”.¹¹ O objetivo do projeto era viabilizar alternativas de renda para a manutenção da associação recém-criada na aldeia e a proposta, pensada em conjunto com os professores kalapalo, era de transformar a associação em uma espécie de cooperativa para venda dos artesanatos produzidos na aldeia, convertendo a renda auferida em um dinheiro da e para a *comunidade*, como os próprios Kalapalo diziam.¹² Apesar da efetiva consolidação da associação local (Associação Aulukumã do Alto Xingu), o projeto não teve o desdobramento esperado de transformá-la na referida cooperativa. Uma das principais razões que levaram a esse aparente fracasso foram as distintas concepções de comunidade que estavam em questão: por um lado, a *comunidade* tal como evocada pelos Kalapalo – da qual tratarei ao longo do texto – e, por outro, a ideia de comunidade implícita nos discursos do cooperativismo e do associativismo, que se coloca como opção (e em oposição) ao individualismo da economia capitalista. No momento mesmo de execução do projeto essa diferença já se fez visível, mas buscou-se pensar em soluções possíveis para sua implementação (NOVO, 2005). Todavia, para os Kalapalo não parecia fazer nenhum sentido algo que tivesse sido produzido por uma pessoa, no âmbito doméstico, ser vendido e, conseqüentemente, ter o dinheiro, ou parte dele, revertido “para a *comunidade*”. Por essas razões, depois de encerrada a parceria com a Incoop, o projeto, como tal, foi encerrado.

Esse foi o primeiro momento em que atinei para o fato de que essa concepção de *comunidade* evocada pelos Kalapalo estava colocada em oposição a uma outra forma de relação entre as pessoas e as coisas – que, por sua vez, não implicava necessariamente em um regime

¹¹ A equipe do projeto foi composta pelos professores Jeika Kalapalo e Ugisé Kalapalo, eu, Antônio Guerreiro Junior e João Veridiano Franco Neto (alunos de graduação, à época), sob a supervisão da Profa. Dra. Marina Cardoso do Departamento de Ciências Sociais e do Prof. Dr. Ioshiaqui Shimbo, como representante da Incoop.

¹² Este trabalho resultou em minha monografia de conclusão de curso, intitulada “Produção artesanal e dinâmica sócio-cultural entre os Kalapalo do Alto Xingu: elementos para a formulação de uma experiência de cooperativismo indígena” (NOVO, 2005).

de propriedade privada, como pretendo discutir –, que eles chamam de *patikula*¹³. Havia o dinheiro ou as coisas *da comunidade*, (*katutolo engü*, lit. “coisa de todos”) –, como verbas e produtos industrializados advindos de projetos, visitantes, pesquisadores e através das associações indígenas –, mas que não se confundiam com as coisas “não comunitárias”, digamos assim, as “coisas das pessoas”.¹⁴

Durante o mestrado, desenvolvi uma pesquisa sobre os agentes indígenas saúde, e naquele momento, a ideia de *comunidade* também apareceu com muita ênfase nas falas dos agentes de saúde, tanto nos momentos em que eles se referiam à importância da sua atuação, quanto nas falas que tratavam de objetos e equipamentos, em sua maioria, de origem estatal, cuja posse e controle eram indeterminados (e, ao menos em teoria, coletivos), fruto de disputas internas. Era o caso, por exemplo, dos rádios de transmissão, barcos e até mesmo dos medicamentos disponibilizados nos postos de saúde das aldeias. Isso sem contar os próprios agentes de saúde e os profissionais não indígenas, que eram requisitados pelos caciques, em nome das *comunidades* (NOVO, 2010).

Apesar destas questões já estarem presentes nesses primeiros momentos de pesquisa com os Kalapalo, não dediquei maior atenção a pensá-las. Depois, por questões pessoais e conjunturais, afastei-me temporariamente da universidade, e também da pesquisa com os Kalapalo após a conclusão do mestrado.¹⁵ Mas, foi exatamente esse período que permitiu que eu me aproximasse do tema que propus estudar no doutorado, que são as políticas de transferência de renda (tema ampliado para abranger outras questões relativas à troca e à circulação de bens, após o início das atividades de campo). Atuando por quase quatro anos (entre 2009 e 2012) no então Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS)¹⁶, pude conhecer o funcionamento e a gestão do Programa Bolsa Família (PBF)¹⁷, com

¹³ Leia-se “patikulá”. Uma apropriação da palavra “particular”, existindo inclusive a categoria na forma possuída/relacional (*u-patikula-sü*, para se referir a algo possuído por um determinado indivíduo).

¹⁴ Essa distinção entre os recursos individuais, por assim dizer, e aqueles coletivos, é bastante semelhante à feita pelos Xikrin do Cateté, conforme descrito por Gordon (2006, p. 239-241).

¹⁵ Apesar de não estar realizando pesquisa junto aos Kalapalo durante esse intervalo entre o mestrado e o doutorado (oficialmente, de meados de 2008 até o início de 2013), realizei algumas visitas à aldeia Aiha (duas curtas viagens em 2010 e 2011), além de alguns encontros esporádicos em Brasília ou em São Paulo, quando da estadia deles por questões de saúde, nas respectivas Casas de Saúde Indígena (Casai) ou para reuniões na sede da Funai na capital.

¹⁶ Com a impeachment da Presidenta Dilma e a posse do seu vice, Michel Temer, esse ministério foi transformado em Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário.

¹⁷ Programa de transferência condicionada de renda, criado em 2003, pela Medida Provisória nº 132, de 20 de outubro de 2003, posteriormente convertida na lei nº 10.836 de 9 de janeiro de 2004, e que uniu os programas existentes até então (Bolsa Escola, Bolsa Alimentação e Auxílio Gás). Destina-se a famílias que possuem renda mensal per capita de até R\$ 170 (valor vigente em julho de 2017, estando sujeito a revisões periódicas por parte do Governo Federal). As transferências não têm valor definido, variando em função da renda e da composição da

toda a enorme estrutura necessária para o funcionamento deste programa que, em agosto de 2017, chegava a mais de 13,5 milhões de famílias, equivalendo a mais de 60 milhões de pessoas (“pobres” ou “extremamente pobres”¹⁸) em todo o Brasil.¹⁹ Como qualquer programa dessas dimensões, o PBF enfrenta grandes desafios não apenas relacionados à gestão, mas também à logística de cadastramento e inclusão de beneficiários, principalmente quando se trata de populações localizadas em regiões de difícil acesso. Adicionalmente, torna-se um grande desafio pensar no desenho de uma política que se proponha a alcançar públicos tão distintos, garantindo suas especificidades. Nesse sentido, alguns esforços vinham sendo feitos desde a criação do PBF (ao menos até o impedimento da Presidenta Dilma Rousseff), especialmente no sentido de possibilitar um cadastro mais qualificado das famílias, que incluísse informações que permitissem identificá-las, por exemplo, como indígenas, quilombolas ou de outros povos e comunidades tradicionais.

Durante este período em que atuei no MDS, duas questões, em particular, chamavam a minha atenção: em primeiro lugar, o fato de que para poderem ser incluídos nos programas de transferência de renda, os indígenas (e todos os demais potenciais beneficiários) precisam se declarar e serem reconhecidos como “pobres”, tendo como critério única e exclusivamente a renda; em segundo lugar, o fato de que as condicionalidades²⁰ exigidas para permanência das famílias indígenas no PBF, são as mesmas exigidas para as famílias não indígenas, a despeito das suas grandes diferenças. Foram estas as principais questões que me levaram a propor um projeto de pesquisa sobre os efeitos dessas políticas entre os Kalapalo, para além, é claro, dos impactos dessas questões sobre a economia política na aldeia.

família. Este programa tem como público prioritário os povos indígenas. Maiores detalhes sobre seu desenho e funcionamento serão apresentados no Capítulo 3.

¹⁸ Para fins de inclusão no PBF, são consideradas pobres aquelas famílias com renda mensal por pessoa entre R\$ 85,01 e R\$ 170,00 e extremamente pobres, aquelas cuja renda mensal por pessoa não exceda R\$ 85,00 (valores em vigor em julho de 2017). Informações disponíveis em <http://mds.gov.br/assuntos/bolsa-familia/o-que-e/como-funciona>. Acesso em 19 de julho de 2017.

¹⁹ Informações disponíveis no Relatório de Informações Sociais do MDS (<http://aplicacoes.mds.gov.br/sagi/Riv3/geral/relatorio.php#>). Acesso em 13 de setembro de 2017.

²⁰ “Compromissos assumidos tanto pelas famílias beneficiárias do PBF quanto pelo poder público para ampliar o acesso dessas famílias a seus direitos sociais básicos” (BRASIL; MDS, 2015b). Para que as famílias beneficiárias mantenha-se no programa, é necessário que cumpram condicionalidades de educação (matrícula e frequência escolar para crianças e adolescentes), de saúde (acompanhamento pré e pós-natal, vacinação e acompanhamento do desenvolvimento de crianças até 7 anos) e de assistência social (relacionadas à identificação de situações de trabalho infantil, sendo esta, outra questão delicada e cujos critérios definidores não dialogam com as práticas de povos indígenas e outros povos e comunidades tradicionais, no que diz respeito às relações de ensino-aprendizagem envolvendo as crianças. Mas isto é tema para outra discussão). Retomarei a discussão sobre as condicionalidades no Capítulo 3.

Para a elaboração do projeto de pesquisa, agreguei ao PBF outras transferências de recursos governamentais direcionadas a “famílias” ou “indivíduos”, definindo todas de forma indistinta como “políticas de transferência de renda”, em contraposição a outras políticas que visam o desenvolvimento comunitário, em geral, por meio de ações de apoio a projetos coletivos. Essa estratégia mostrou-se bastante adequada depois das primeiras incursões a campo, refletindo, em alguma medida, a classificação dos tipos de recursos feita pelos Kalapalo. Sendo assim, para além do PBF, estão incluídos nessa lista de “políticas de transferência de renda” que os Kalapalo acessam, também o Benefício de Prestação Continuada (BPC)²¹ – que, por seu caráter não contributivo, pode ser considerado como um programa de transferência de renda *stricto sensu* –, além de benefícios previdenciários como as aposentadorias rurais²², os salários-maternidade²³ e os auxílios-doença. Estes últimos, apesar de comporem a política previdenciária contributiva, na prática, são acessados de forma não contributiva pelos povos indígenas não citadinos: a população indígena localizada em regiões rurais, é enquadrada na categoria de “segurados especiais/trabalhadores rurais”, o que os isenta de contribuição.

O que esta tese vem, inicialmente, apontar é que essas novas possibilidades de acesso a recursos financeiros criaram uma nova lógica na aldeia: agora, no limite, cada pessoa é capaz de acessar os benefícios monetários provenientes das transferências de renda por meio de suas próprias redes. E, quando os Kalapalo falam do dinheiro e dos bens *patikula*, não estão falando exatamente de uma “propriedade particular”, mas de uma capacidade de acessar de forma não mediada, não “comunitária”, certos tipos de recurso. A esse respeito, ainda que, no limite, os Kalapalo possam se referir a todo tipo de objeto como sendo *patikula*, foi a introdução do dinheiro e dos objetos “de branco” que fez surgir essa categoria. E se o *patikula* é cada dia mais procurado e possibilitado pelas políticas de transferência de renda, nem por isso a ideia de *comunidade* é menos referida pelos Kalapalo. Ao contrário, parece hoje ter muito mais recorrência em suas falas e seu cotidiano do que quando iniciei minhas pesquisas.

Todavia, antes de passar para a discussão das implicações decorrentes desses novos arranjos, faço uma breve apresentação metodológica que trata da forma como me insiro em

²¹ Benefício operacionalizado pelo Instituto Nacional do Seguro Social (INSS) que assegura a transferência mensal de um salário mínimo ao idoso, com 65 anos ou mais ou à pessoa com deficiência, de famílias com renda mensal per capita de até ¼ do salário mínimo (MDS, 2012a).

²² Têm direito a requerer o benefício no valor de um salário mínimo os trabalhadores rurais (categoria na qual são encaixados os índios não citadinos) a partir dos 60 anos, caso dos homens, e 55 anos, no caso das mulheres (MPS, 2012a).

²³ Benefício que garante a transferência de um salário mínimo à mulher por ocasião do parto, inclusive o natimorto, durante um período de até 120 dias e, considerando a idade da criança, até ela completar 8 anos (MPS, 2012b).

campo e as condições de realização da pesquisa, o que também inclui uma discussão sobre os modos como analiso algumas informações ao longo do texto.

I.2. Notas metodológicas

Como já observei, minha relação com os Kalapalo teve início há pouco mais de 10 anos, período no qual realizei diversas viagens, algumas mais longas e outras mais curtas, além do contato mais cotidiano mantido com eles quando estão nas cidades, seja pessoalmente, por telefone, e-mail ou, atualmente, pelas redes sociais. Durante o doutorado, realizei quatro viagens ao Xingu: a primeira delas entre abril e julho de 2014; a segunda, uma pequena viagem de cerca de dez dias entre outubro e novembro do mesmo ano;²⁴ a terceira, também uma viagem curta (estive na aldeia por menos de 20 dias), realizada em fevereiro de 2015; além de uma estadia de cerca de 40 dias entre outubro e novembro de 2015, totalizando, assim, pouco mais de 5 meses de pesquisa.²⁵

Na primeira viagem que fiz após meu ingresso no doutorado, assim que tive oportunidade, reuni-me com os homens no centro da aldeia – um modelo de reunião solicitado pelos próprios Kalapalo todas as vezes que precisam tomar decisões atinentes à *comunidade*, especialmente aquelas que envolvem a estadia de pesquisadores ou turistas – para apresentar minha pesquisa e quais atividades pretendia desenvolver durante minha permanência na aldeia. Sentamos todos à frente da casa dos homens e expliquei meus objetivos de pesquisa, com o auxílio de um tradutor.²⁶ Os Kalapalo reiteraram sua concordância com minha permanência na aldeia e demonstraram aprovação ao meu projeto de pesquisa, dizendo que “o dinheiro” – foi essa a forma como eles próprios identificaram meu objeto de pesquisa, após as explicações feitas – era um tema muito importante para eles também.

²⁴ Essa viagem foi realizada no âmbito do projeto “Cultura material e vida ritual: documentando conhecimentos e práticas associadas ao pilão na cultura Kalapalo” desenvolvido pelos Kalapalo junto ao Museu do Índio e à UNESCO, do qual fui consultora. Durante essa estadia na aldeia realizamos uma oficina de documentação da fabricação do pilão, que deu origem ao filme “Kohü” (11 min). Mais informações sobre o projeto estão disponíveis no sítio eletrônico do Museu do Índio (<http://prodocult.museudoindio.gov.br/etnias/kalapalo/projeto>).

²⁵ Somado ao período de pesquisa do mestrado, totaliza cerca de 12 meses.

²⁶ A esse respeito, é importante salientar que possuo pequeno domínio da língua karib, sendo capaz apenas de entender algumas conversas e estabelecer conversas cotidianas. Em função disso, as informações que coletei dependeram, quase sempre, da presença de um tradutor nas conversas, especialmente quando os interlocutores eram pessoas mais velhas, mulheres e crianças que, na maior parte dos casos, não falam e pouco entendem português. Com os homens jovens eu conseguia estabelecer conversas não mediadas, intercalando trechos em português com trechos em karib.

Nessa mesma reunião, combinei que faria uma visita a cada uma das casas da aldeia a fim de atualizar o censo que possuía de pesquisas realizadas anteriormente por mim ou por outros pesquisadores que trabalham com os Kalapalo, com quem atuei conjuntamente em diversos momentos,²⁷ além de coletar informações sobre os benefícios recebidos pelas pessoas. Fazer esse censo foi a forma como encontrei de iniciar um levantamento de informações sobre o tema da pesquisa, mas, principalmente, de me (re)aproximar das pessoas da aldeia, especialmente aquelas que residem em casas que eu pouco frequento (da mesma forma que as pessoas da casa onde me hospedo todas as vezes que estou na aldeia, desde 2007).²⁸ Além disso, considerei que essa seria uma forma prática de me atualizar acerca de quem estava morando em Aiha, quem havia mudado para outras aldeias e quem estava morando na cidade.

A ideia foi bem recebida pelos próprios Kalapalo – já acostumados com procedimentos semelhantes de outros pesquisadores –, que também aproveitavam minha visita para tirar dúvidas sobre o Bolsa Família. Nessas visitas, anotei informações sobre as pessoas que tinham alguma fonte de renda fixa, incluindo informações sobre qual o tipo de renda – fruto de salário, benefício social ou outra fonte – e, quando possível, o valor recebido, o que me proporcionou um censo não apenas demográfico, mas que contemplou também informações sobre a renda das famílias. Sobre esta questão, é importante notar que, muitas vezes, as pessoas não sabem precisar os valores que recebem, especialmente considerando o fato de que não sacam os valores recebidos todos os meses, nem com uma frequência regular, em função dos altos custos e das dificuldades enfrentadas para viajar às cidades da região.

Nesse ínterim, uma questão que, a princípio, parecia-me muito simples – elencar os moradores das casas –, mostrou-se bastante complexa. Ao perguntar sobre quem morava em cada casa, percebi que as pessoas elencadas nem sempre correspondiam com as informações passadas por outras pessoas, ou com aquelas que estavam listadas no último censo realizado pelos agentes de saúde (que já estaria, teoricamente, atualizado com os dados mais recentes). O censo da saúde não incluía, por exemplo, as pessoas que estavam residindo nas cidades – também chamadas de *morado* (lê-se “moradô”) pelos Kalapalo –, mas que eram referidas pelas pessoas residentes na aldeia como parte efetiva de suas casas, ou eles, inclusive, estavam

²⁷ Informações levantadas em colaboração com Antonio Guerreiro e Marina Cardoso, no âmbito do projeto “Sistemas terapêuticos indígenas e a interface com o modelo de atenção à saúde: diferenciação, controle social e dinâmica sócio-cultural no contexto alto xinguano”, processo CNPq n° 401240/2005-3 (CARDOSO, 2004).

²⁸ Apesar de já ter contato com os Kalapalo há muitos anos, como fiquei algum tempo afastada da universidade, minhas últimas estadias na aldeia antes de iniciar o doutorado haviam sido muito curtas, em períodos de festas, nos quais pouco circulei entre as casas, tendo contato muito mais restrito ao grupo familiar no qual me insiro atualmente. Tratarei um pouco mais sobre a circulação de coisas e pessoas entre as casas em um momento posterior do texto.

presentes nas casas no momento da minha visita. Percebi, então, que tratar desses *morado* como “índios citadinos” em oposição aos “índios aldeados” não daria conta da questão. Por isso, optei por contabilizar todas as pessoas e famílias que estivessem morando temporariamente na cidade (ou em outras aldeias) como parte das casas. Fiz isso porque há uma noção, frequentemente reforçada pelas pessoas da aldeia, de que a permanência dos *morado* na cidade é temporária; e, efetivamente, o trânsito entre a aldeia e a cidade acontece cotidianamente. Mesmo residindo nas cidades, essas pessoas mantêm-se fortemente vinculadas a casas específicas e são parte importante do circuito de mercadorias e de dinheiro na aldeia – tanto na condição de receptores quanto de fornecedores, como mostrarei com mais detalhes no Capítulo 2. Por estas razões é que optei por contabilizá-los quando trato da população total da aldeia e das casas, apontando, apenas quando necessário, se, efetivamente, trata-se da população residente na aldeia (no período especificado, já que o trânsito é contínuo), ou se estou me referindo à população temporariamente ausente (a quem me refiro, quando for o caso, como “pessoas em trânsito”).²⁹

Este grupo de pessoas se diferencia daquelas que saem definitivamente para residir em outras aldeias, seja em função de casamentos, seja em função de arranjos familiares ou de preferências individuais relativas à localização da aldeia de destino (mais ou menos próxima da cidade, ou localizadas em regiões onde existiam antigas aldeias kalapalo). Assim, por exemplo, um rapaz que se case e vá residir na aldeia de sua esposa não é considerado mais como “parte” de Aiha, devido ao casamento uxorilocal, ainda que possa decidir retornar com ou sem sua família, de forma temporária ou definitiva, a esta aldeia. O mesmo se passa quando famílias inteiras mudam para aldeias já existentes ou abrem uma nova aldeia. Isso, todavia, não os impede de se juntarem aos moradores de Aiha para participar, como “um povo”, de festas interaldeãs, por exemplo.

A diferença básica está na expectativa que se mantém do retorno dessas pessoas ou famílias para residir novamente em Aiha e, ao mesmo tempo, dos investimentos que os familiares da aldeia fazem nessas pessoas, em termos de recursos materiais (com a disponibilização, quando possível, dos recursos dos pais ou avós, provenientes de aposentadorias ou outras fontes)³⁰ ou afetivos (já que há uma grande marcação do sofrimento e

²⁹ Sobre isso é importante notar que os Kalapalo consideram altamente reprovável o comportamento de pessoas que constantemente mudam de aldeia, a quem se referem de forma pejorativa como *migrante*. Em contraposição a essa percepção, Horta (2015) aponta para a importância da ideia de movimento para os povos alto-xinguanos, em oposição a uma pressão no sentido da fixidez (de identidades-nomes, endereços) promovida pelo ambiente urbano.

³⁰ Ainda que haja uma grande circulação de bens e de recursos entre familiares que residem em distintas aldeias (pais que enviam coisas a filhos e vice-versa, por exemplo), esse tipo de compartilhamento é mais frequente e,

da saúde proporcionados por esses deslocamentos) para garantir sua manutenção e a continuidade de seus estudos.

Quando trato da população da aldeia, portanto, existem diferentes categorias de agregação de pessoas: quando faço referência à população total, estou falando tanto dos residentes na aldeia quanto das pessoas em trânsito; quando pretendo diferenciar esses grupos, trato especificamente da população residente ou das “pessoas em trânsito”. Dentro da categoria população residente, por sua vez, diferencio as casas, que são as residências físicas compostas por agrupamentos familiares que podem incluir diferentes gerações e parentes mais ou menos próximos (o tamanho das casas é também bastante variado, existindo casas com apenas 2 moradores e casas com quase 30 pessoas). Como procuro mostrar mais adiante, as casas são uma categoria de análise importante para se compreender a circulação de alimentos, enfeites, dinheiro e mercadorias – além de pessoas – na aldeia.³¹ Dentro da categoria “pessoas em trânsito” também existe a diferença entre quem é *morado*, que são aquelas pessoas que residem na cidade (qualquer cidade), e as pessoas que estão residindo (temporariamente) em outras aldeias.

De forma complementar ao levantamento de informações feito em campo, também acessei dados oficiais divulgados publicamente pela Caixa Econômica Federal (CEF), com a lista de beneficiários do PBF. Há, no sítio eletrônico do agente pagador do PBF, uma ferramenta de consulta pública, o Sistema de Benefícios ao Cidadão (SIBEC). A busca pode ser feita por UF, município ou família (indicando o nome do beneficiário e seu Número de Identificação Social – NIS³²), dando como retorno uma lista que contempla os responsáveis familiares e seus dependentes,³³ indicando as datas de nascimento e os NIS de cada um (CEF, 2014). Realizei a consulta para os três municípios que abrangem a região do Alto Xingu – Canarana, Querência

arrisco dizer, de maior monta, quando os parentes residem (ou ao menos exista essa expectativa) na mesma casa, ou, ao menos, na mesma aldeia.

³¹ Se essa linguagem utilizada aqui pode remeter à discussão feita por Lévi-Strauss sobre as “sociedades de casa” (*société à maison*) (LÉVI-STRAUSS, 1981, 1991), entendo que não é bem disso que se trata. Penso aqui nas relações entre as casas (moradias) mais como operacionalizações possíveis de relações de parentesco, sem que isso equivalha necessariamente a “bens materiais e imateriais e que se perpetua[m] pela transmissão do nome, da fortuna e dos títulos em linha real ou fictícia” (LÉVI-STRAUSS, 1981, p. 154), como definido pelo autor. Por essas e outras razões já apontadas por Guerreiro (2015, p. 294-307) é que considero importante diferenciar as casas xinguanas das Casas (enquanto conceito analítico) lévi-straussianas.

³² Quando as famílias são cadastradas no Cadastro Único, é atribuído um código familiar a cada uma delas – que faz o vínculo entre o domicílio, a família e as pessoas que a compõem – assim como é atribuído o NIS para cada uma das pessoas cadastradas. Esse número é fundamental para que as pessoas sejam contabilizadas no cálculo da renda familiar *per capita*, utilizado para a concessão do PBF e depende da apresentação de documentação de cada um dos membros da família, conforme apresento no Capítulo 3.

³³ A listagem não possui todas as pessoas da “família” cadastradas no Cadastro Único, mas apenas o responsável familiar e seus dependentes, categoria que, segundo informações fornecidas pelo *call center* do MDS, inclui apenas os filhos menores de 18 anos, que são aqueles que contam no cálculo do valor do benefício.

e Gaúcha do Norte – e, posteriormente, fiz uma busca simples pela palavra-chave “kalapalo”. Depois de fazer esse primeiro filtro, analisei caso a caso, comparando os nomes e datas de nascimento indicados, a fim de separar apenas as pessoas residentes em Aiha. Nesse processo, alguns registros podem não ter sido corretamente identificados por mim em função da forma como os nomes estão registrados nos programas (seus nomes “oficiais”, que constam nos documentos de identificação), que nem sempre conferem com as informações sobre nomeação que possuo. Tentei minimizar esses erros comparando as datas de nascimento e os nomes dos dependentes que constam no SIBEC com as informações de que dispunha. A intenção dessa pesquisa não foi de conferir as informações que havia recebido em campo, mas apenas precisar a quantidade de beneficiários, qualificando a informação com a identificação dos dependentes cadastrados, o que possibilitou fazer uma melhor estimativa acerca dos valores recebidos por cada uma das famílias. Esse trabalho pode parecer, à primeira vista, excessivamente técnico, mas considero importante, já que me permitiu ter uma visão mais global acerca da quantidade de dinheiro que circula nas casas, além de possibilitar que acompanhasse a situação cadastral das famílias, facilitando o esclarecimento de alguns questionamentos feitos a mim pelos Kalapalo acerca do programa como um todo e de seus casos em específico (por exemplo, questões sobre quem pode ou não se cadastrar, a diferença entre os valores recebidos pelas famílias, ou mesmo sobre cadastrados bloqueados ou cancelados).³⁴

Paralelamente à pesquisa na aldeia, realizei entrevistas em Canarana com alguns representantes de órgãos estatais (como a Funai ou o Centro de Referência de Assistência Social – CRAS), gerentes de bancos e lojistas, a fim de entender suas percepções acerca da relação dos índios da região com o dinheiro e, mais especificamente, os benefícios sociais. Essas entrevistas não serão apresentadas integralmente (já que não foram gravadas), mas servem como pano de fundo para a contextualização de algumas informações acerca das relações dos indígenas com a cidade. Uma questão importante sobre o conteúdo dessas entrevistas é que, por ser uma região com alto fluxo de indígenas de etnias e regiões diversas, as respostas dos entrevistados não diziam respeito especificamente aos Kalapalo. Em suas falas, o que aparece, em geral, é uma distinção entre “os Xavante” – identificados sempre como “mais bravos e mais pobres” – e “os índios do parque [indígena do Xingu]”, que seriam “mais bem arrumados e amigáveis”. Ouvi relatos, inclusive, de comerciantes e donos de pousadas que afirmam que “não aceitam Xavante” em seus estabelecimentos. Os alto-xinguanos, por sua vez, são tratados

³⁴ Sobre o funcionamento do PBF, ver sítio eletrônico do MDS: <http://mds.gov.br/assuntos/bolsa-familia/>. Acesso em 13 de setembro de 2017. Algumas questões são, também, abordadas no Capítulo 3.

de forma mais ou menos indistinta, com pequenas exceções, quando se referem a pessoas específicas (“ah, o cacique fulano, de tal etnia, é meu amigo”, ou “aquele ciclano, de tal etnia, vem sempre aqui”).

Além dessas questões, penso ser fundamental apresentar a forma como me situo na aldeia, considerando minha posição específica em uma determinada parentela. Não é nenhuma novidade o fato de antropólogos serem “adotados” por grupos familiares nos locais onde realizam suas pesquisas, e comigo não foi diferente. Ainda em São Carlos, nos primeiros contatos que tive com os Kalapalo, recebi um nome e, com ele, uma posição em uma parentela que me permite traçar redes de parentesco com quase todos na aldeia, ainda que nunca tenha mantido uma relação particularmente próxima com as pessoas a quem me refiro como “pai” e “mãe”. Essa distância aumentou ainda mais quando a família que me adotou mudou de aldeia. Isso, somado ao fato de que me casei, pouco tempo depois das minhas primeiras viagens a campo com o outro antropólogo que atua em Aiha e que também possui sua própria família na aldeia, mudou significativamente minha posição na aldeia: ao invés de me inserir nas redes de parentesco por meio de relações de consanguinidade, minha inserção é, atualmente, pelas vias da afinidade. Em resumo, a casa onde me hospedo em Aiha é composta pela família que adotou meu esposo (o *dono* da casa e seus irmãos e irmãs o chamam de *uhisuũgũ*, “irmão” – B) e, como consequência, as mulheres (suas “irmãs” – Z), me chamam de *uhametigũ* (“cunhada”, BW) e têm comigo uma relação de “respeito/vergonha”, evitando meus nomes (tanto meu nome “de branco” quanto o nome kalapalo que me foi dado – ao menos em minha presença). O mesmo tipo de respeito se estende à família do *primeiro cacique* (que é também *ete oto*, “dono da aldeia”, categoria que discutirei adiante), “tio” (*ijogu*, MB) do meu marido e, portanto, meu “sogro” (*uhütisoho*, HMB), à família do segundo cacique, cujas esposas também me tratam por *uhametigũ* (ambas primas paralelas do meu anfitrião – MZD) e a diversas outras famílias da aldeia. O fato de ter “cunhadas”, “sogros” e “sogras” espalhados por quase toda a aldeia (em ao menos 10 das 23 casas de Aiha há pessoas que se referem a mim utilizando os termos equivalente a “cunhada” ou “nora”) me fez aprender na prática – cometendo um sem número de gafes e recebendo diversas cobranças –, algumas questões implicadas nessas relações e que são fundamentais para a compreensão da circulação de bens na aldeia, de forma geral, e entre consanguíneos, afins, parentes próximos e distantes, de maneira mais específica. Uma questão interessante a esse respeito é que os moradores da casa onde me hospedo encontraram uma forma para me consanguinizar através da geração -1. Fazendo um cálculo da relação por outras vias, os pais orientam os filhos e filhas das “cunhadas” (HZ) com quem coabito na aldeia a se

referirem a mim como *ama* (“mãe”, termo de referência utilizado para M e MZ) e os filhos e filhas dos meus “cunhados” (HB) a me chamarem de *etsi* (“tia”, termo de referência utilizado para FZ e posições correlatas).³⁵ Feitos esses esclarecimentos, passo a seguir à apresentação da estrutura do texto, a fim de situar o leitor acerca do caminho que percorrerei.

I.3. Estrutura do texto

O primeiro capítulo desta tese é composto por uma apresentação da relação dos Kalapalo com os *brancos*, recuperando relatos históricos do contato e excertos míticos que tratam tanto dos *brancos* quanto de encontros com seres Outros, temidos e respeitados. Pretendo com isso, discutir as peculiaridades da relação entre os Kalapalo e os *brancos*, se comparada às relações estabelecidas com outras formas de alteridade, além de mostrar que o processo de transformação por que passa a aldeia não é recente e precisa ser pensado como inerente ao modo de ser dos Kalapalo, apesar de ter se acelerado significativamente com o aumento do afluxo de dinheiro e de bens nos últimos anos.

O segundo capítulo trata da forma como os Kalapalo de Aiha se relacionam com os bens industrializados e o dinheiro. Mostro como o dinheiro e os bens com ele adquiridos contribuem, por um lado, para a composição e a reprodução das redes de parentesco e de corpos considerados belos, mas por outro lado, possuem uma capacidade inigualável de produzir “desejo” que, caso não controlado, pode levar ao adoecimento e a formas mais graves de metamorfoses. Analiso o “desejo” enquanto uma categoria nativa que move as pessoas, seja em direção às cidades, aos objetos, aos parentes, possibilitando a criação e manutenção das relações existentes quanto o rompimento delas. Nesse sentido, segundo as avaliações de meus anfitriões, sua permanência prolongada nas cidades pode contribuir para que se tornem cada vez mais parecidos com os *brancos*, se afastando das redes de reciprocidade do parentesco. Ao mesmo tempo, para garantir a satisfação das vontades/desejos, o acesso ao dinheiro torna-se cada vez mais fundamental, sendo central, portanto, para a própria manutenção e constante recriação das relações de consanguinidade e afinidade na aldeia.

É com base nessa constatação que desenvolvo a discussão do Capítulo 3, onde apresento as formas pelas quais o dinheiro é acessado. Começo tratando das formas “tradicionais” de “pagamento”, mostrando de que maneira foram afetadas pela introdução do

³⁵ Sobre o uso desses termos, ver Guerreiro (2008).

dinheiro e o aumento da quantidade de bens disponíveis. Trato, na sequência, das políticas de transferência de renda, fazendo uma breve apresentação do funcionamento do PBF (o mais acessado atualmente em Aiha) apontando, com base em dados etnográficos, questões relativas ao desenho e à gestão desse programa que impactam diretamente no acesso aos recursos. Finalizo o capítulo mostrando como o dinheiro proveniente das políticas de transferência de renda é incorporado pelos Kalapalo às redes de reciprocidade, sendo praticamente compulsória sua circulação entre pessoas, casas e até mesmo aldeias.

No Capítulo 4 apresento de que maneira ocorre essa circulação cotidiana dos bens, sejam eles tradicionais ou industrializados, e de que maneira, ao circular, contribuem para o estabelecimento de relações específicas entre as pessoas. Início o capítulo apresentando como se estabelecem as relações entre pessoas e coisas naquele contexto, tendo como ponto de partida a noção de *dono* (tanto de coisas – objetos, bens imateriais, pessoas – *patikula* quanto de coisas *da comunidade*). Encerro o capítulo tratando das formas de circulação propriamente ditas, seja a venda, a troca ou o compartilhamento, apontando para algumas transformações ocorridas com a introdução do dinheiro e dos bens com ele acessados.

No Capítulo 5, trato da circulação ritual de coisas a partir de um relato etnográfico do *uluki*, o principal ritual de trocas da região. Para além de contribuir para a etnografia da região com a apresentação de um ritual pouco descrito na bibliografia pertinente, a descrição do *uluki*, comparativamente a outros rituais regionais alto-xinguanos, contribui para o argumento de que distintas formas de circulação de bens incitam e são incitadas por distintas relações entre os envolvidos. Assim, argumento que os modos de relação estabelecidos entre os grupos durante os *uluki* interaldeões podem ser pensados como uma extensão, para um contexto coletivo, sociocentrado, da forma egocentrada da relação entre *amigos*, que não se confunde nem com a relação entre consanguíneos, nem com a relação entre afins, mas traz em si características de ambas.

A título de conclusão da tese, faço uma breve recuperação dos principais argumentos desenvolvidos ao longo do texto, fazendo uma breve discussão sobre a situação atual das políticas de transferência de renda.

Capítulo 1 - Os *brancos* e suas coisas

Pretendo, neste capítulo, discutir a forma como os *brancos* e suas coisas estão inseridos na vida e na sociocosmologia dos Kalapalo. Antes de começar, entretanto, cabe uma nota a respeito da categoria *brancos*, tradução utilizada pelos próprios indígenas para se referirem aos *kagaiha*, ou “não-índios”, em oposição tanto a *kuge* (os alto-xinguanos, “gente”, “as pessoas”) quanto a *ngikogo* (os “índios bravos”, não xinguanos). Essa distinção entre nós/outros, sendo o termo “nós” identificado à humanidade (ou ao menos ao ideal de humanidade), não é uma exclusividade dos Kalapalo e nem mesmo regional.¹ No Alto Xingu, entre os Wauja, por exemplo, o termo correspondente a *kuge* é *putakanau*², se opondo a *muteitsi*, os “índios bravos” (PIEDADE, 2004, p. 22) e *kajapoa* (os *brancos*) (BARCELOS NETO, 2008). Já entre os Yawalapiti, a distinção é entre *putaka* (xinguanos), *warayo* (não xinguanos) e *caraíba* (*brancos*) (VIVEIROS DE CASTRO, 1977, p. 12, 28). Para os Aweti, por sua vez, os termos utilizados são *mo'at* (xinguanos), *waraju* (não xinguanos) e *cara'iwa* (*brancos*) (VANZOLINI, 2015).

Apesar de passarem uma impressão essencialista, essas categorias não são unívocas e parecem fazer referência à adesão ou não a um determinado ethos (no sentido dado ao termo por Bateson [2006]) ou, nos termos de Lasmar (2005, p. 147), a posições e “modos distintos de existência”, dos quais é possível se aproximar ou se distanciar a depender do contexto, de certas atitudes e posturas adotadas. A diferença do caso Kalapalo parece ser que esses distintos modos de existência não se referem, necessariamente, a espaços distintos, como no caso descrito por Lasmar acerca dos índios citadinos de São Gabriel da Cachoeira. Assim, mesmo morando nas cidades, certos *brancos* podem ser considerados *kuge*, quando mantêm uma relação próxima e afetiva com os Kalapalo e, desta forma, têm um comportamento considerado adequado à ética local. Ao mesmo tempo, quando falam sobre si mesmos enquanto “índios”, no sentido adotado pelo Estado, os Kalapalo utilizam a expressão *ngikogo* e dizem coisas como “esse é o nosso [plural exclusivo]³ jeito. Esse é o jeito ‘do índio’” (“*Tisakisü higei. Ngikogo akisü higei*”). Além

¹ Ver, por exemplo, Borges (2014) sobre os Krahô; Coelho de Souza (2001a), sobre alguns povos de língua jê; Cohn (2005), sobre os Xikrin; Velthem (2002) sobre os Wayana.

² Uma questão curiosa e bastante interessante para o argumento que será desenvolvido ao longo da tese é que Piedade traduz *putakanau* como “*putaka*(pai) = ‘emprestar’ + *nau* = ‘gente’ (coletivo de *iyãu*), ou seja, ‘gente-que-empresta’” (PIEDADE, 2004, p. 22). Veremos que essa ideia de associar a humanidade ao ato de emprestar (e trocar) é também enfatizada no mito de criação contado pelos Kalapalo e discutido adiante. No caso dos Yawalapiti, o termo utilizado para tratar os xinguanos é semelhante (*putaka*), todavia parece não se referir ao ato de emprestar. Nesse caso, as referências que encontrei traduzem *putaka*, além de “xinguano”, também como “aldeia” (ALMEIDA, 2012; VIVEIROS DE CASTRO, 1977).

³ Ou seja, aquele que exclui o interlocutor da afirmação. Sobre os prefixos pessoais *kuikuro*, ver Franchetto (1986).

disso, em diversos momentos que descreverei ao longo do texto, os Kalapalo dizem que “estão igual *kagaiha*” ou “imitando *kagaiha*”, por adotarem comportamentos ou coisas que lhes são identificadas, estejam eles morando na aldeia ou em alguma cidade. Alguns casos ficam em uma fronteira difícil de ser definida: um homem kalapalo uma vez me perguntou se “os japoneses são índios ou *kagaiha*”. Isso porque, dizia-me ele, os japoneses seriam *onçape* (“ex-onça”), descendentes de uma onça que foi morar sob a terra, onde hoje seria a região de moradia dos japoneses. Adicionalmente, por sua aparência física, com os rostos redondos e os olhos puxados, os orientais (e seus descendentes) são muitas vezes chamados de *parente* pelos alto-xinguanos. O mesmo tipo de dificuldade de categorização ocorre com pessoas que se definem como indígenas, mas que, aos olhos dos Kalapalo, não se diferenciam dos *kagaiha*, sejam eles indígenas provenientes de povos que perderam sua língua materna e utilizam apenas o português, ou ainda, os próprios alto-xinguanos que estejam morando na cidade e deixem, por essa razão, de participar ativamente dos rituais regionais, “não se pintam e não se enfeitam”.⁴

Outra questão que merece nota é o uso que faço do termo “contato”. Quando trato de “contato” aqui, não penso em uma relação totalizante nem inerte, na qual os índios se submetem passivamente a uma lógica colonial mais ampla e dominadora, mas como relações construídas e mantidas com distintas formas de alteridade, sejam elas humanas ou não humanas, indígenas ou não indígenas – em uma perspectiva semelhante à de outros autores (ALBERT; RAMOS, 2002; GOW, 2001; HILL, 1988; KOPENAWA; ALBERT, 2015). Como espero que fique claro ao longo da argumentação, no que diz respeito à relação com os *brancos*, especificamente, mais interessante do que falar sobre “o contato” no singular, seria falar de distintas experiências de contato, que funcionaram (e ainda vêm funcionando) como formas de reconhecer diferentes tipos de *brancos*, ou “modos de ser” *branco* e, conseqüentemente, muitas formas de relações possíveis.

Feitas essas observações, passo a uma discussão que tem como intuito conectar “as dimensões histórica (processo colonial), política (estratégias de reprodução social) e simbólica (teorias da alteridade), embutidas tanto nas ações quanto nas interpretações do contato” (ALBERT, 2002, p. 10). Mas, não se trata propriamente de fazer uma retomada histórica do processo, e sim compreender as formas propriamente kalapalo de produzir essas transformações e de se relacionar com os *brancos*, conforme discutido na Introdução. Para tanto, faz-se necessário olhar atentamente para o modo como os povos do Alto Xingu estabeleceram suas relações com os *brancos*, em paralelo com as maneiras pelas quais esses povos pensam e se

⁴ Retomarei essa discussão no Capítulo 2, quando tratar a relação das aldeias com as cidades.

relacionam com a alteridade de forma mais geral. Somente assim será possível compreender como essas relações se atualizam contemporaneamente nos contextos da aldeia e das cidades, como transformações daquelas primeiras relações estabelecidas com os *brancos*. Começarei fazendo uma apresentação etnográfica das transformações que acompanhei na aldeia Aiha nos últimos anos, passando, na sequência, a uma discussão que engloba ao mesmo tempo dados dos registros historiográficos do contato e da mitologia kalapalo sobre a origem dos *brancos* e as formas possíveis de se relacionarem com a alteridade.

1.1. Dois retratos da aldeia

Acompanhei, nos últimos anos, um crescimento bastante intenso na disponibilidade de “coisas de *branco*” em Aiha, que são, ao mesmo tempo, efeito e causa de uma série de transformações que podem ser observadas no cotidiano da aldeia. O que pretendo fazer a seguir é ilustrar as mudanças a que faço referência e procurar, etnograficamente, deixar mais claro quais são os elementos e as relações que estão em questão quando trato de transformações e quando os próprios Kalapalo distinguem um comportamento “tradicional” – dos antigos (*ngiholo*) –, de um comportamento atual, associado ao “mundo dos *brancos*”. Não pretendo, com isso, reificar essa distinção, já bastante criticada na teoria antropológica, mas contribuir com aportes etnográficos para pensar as situações de encontro colonial e mesmo de expansão do capitalismo global. Farei, então, uma apresentação da aldeia Aiha, uma espécie de retrato da aldeia. Um não, na verdade dois, comparando distintos momentos, um de Aiha em 2006, ano de minha primeira visita, e outro mais recente, com as impressões que tive da aldeia nas últimas viagens que realizei.

Utilizo aqui a ideia de retrato não de forma aleatória, mas por algumas razões específicas. A primeira delas é dar uma dimensão (ainda que um tanto impressionista) das transformações a que me refiro. Nesse sentido, considero interessante fazer um esforço comparativo, o que é facilitado se tomarmos como parâmetros dois recortes espaço-temporais específicos, dois retratos. Reconheço, por um lado, que mostrar “como as coisas eram antes” e “como são hoje” não dá conta de explicar os mecanismos e relações envolvidos nas transformações a que faço referência, mas, por outro lado, o processo descritivo e comparativo muitas vezes exige esse tipo de estratégia. Além disso, penso aqui nesses retratos como objetificações, ao mesmo tempo índice e causa das relações entre sujeitos. Como definido por Guerreiro (2015, p. 430, grifos no original), “toda objetificação exhibe, de alguma maneira, as

relações que a produziram enquanto cria ou afeta outras relações (pois só se objetifica algo a fim de exibi-lo ou oferecê-lo para alguém cujas relações se deseja afetar)". Nesse sentido, os retratos (ou as imagens, de forma geral) devem ser abordados a partir dos efeitos que produzem (seja para si próprios, seja para outrem), considerando as “formas que oculta[m] ou revela[m]” (STRATHERN, 2014, p. 215).

Essa definição nos leva à segunda razão pela qual creio que a ideia de retrato possa ser utilizada aqui de forma produtiva, que é o fato de que a estética (entendida aqui como uma forma específica de apresentação visual), um elemento fundamental na sociocosmologia alto-xinguana, se tornou também um dos principais “bens simbólicos” desses povos na relação com os *brancos* e também com outros povos indígenas. Segundo Coelho de Souza, no processo de interação com os *brancos*,

a própria auto-apresentação dos alto-xinguanos como povos pacíficos, que haviam substituído a guerra pelo ritual intertribal, propiciou a construção, da qual também participaram os agentes não indígenas da construção do Parque (dos Villas-Boas aos antropólogos), de uma imagem específica dessas sociedades que veio a circular ela própria como provavelmente o principal “bem simbólico” das trocas cerimoniais que caracterizam as relações dos xinguanos com os brancos (COELHO DE SOUZA, 2010, p. 100).

Esse imaginário acerca dos povos alto-xinguanos provoca certa obstinação tanto da parte dos indígenas locais quanto dos não indígenas que frequentam suas aldeias no sentido de produzir imagens no formato de fotografias e filmes, mas pouco se discute acerca do tipo de imagem produzida ou, o que me parece mais interessante neste momento, sobre o tipo de efeito que produzem. Nesse sentido, considero importante entender dois dos elementos que contribuem para a composição de qualquer imagem fotográfica, que são o foco e o enquadramento. O foco é o que irá determinar quais elementos estarão mais ou menos nítidos na imagem e, conseqüentemente, quais objetos (ou planos) terão destaque na composição final. O enquadramento, por sua vez, consiste na decisão acerca do que irá ou não aparecer na imagem final, qual o corte que será feito. Nessa composição, certos atributos da imagem são revelados, enquanto outros permanecem ocultos, cabendo ao observador imaginá-los.

Pensando a respeito das imagens produzidas dos e pelos Kalapalo, o que se oculta, em geral, são os “objetos dos *brancos*”, como roupas, panelas, carros e motos, reproduzindo um ideal de “pureza” que é compartilhado pelos próprios alto-xinguanos. Assim, não é incomum ouvir deles afirmações de que são “índios de verdade” em oposição a outros povos que “não têm mais cultura” (algo já ressaltado por Fausto [2005] e Coelho de Souza [2010]). Não entrarei

aqui na discussão sobre como a produção de certas imagens dialoga com uma apropriação específica da noção de cultura, o que exigiria um grande desvio de caminho, neste momento. O que pretendo ressaltar com essa afirmação é que, ao produzirem imagens de si ou se deixarem fotografar ou filmar, os Kalapalo escolhem um foco e um enquadramento (literal e metaforicamente falando) visando um efeito específico tanto no que diz respeito à sua relação com o “mundo de fora” do Xingu, quanto – e talvez, principalmente – no que trata dos processos de fabricação de corpos e pessoas propriamente xinguanos, a partir de conceitos nativos de estética e beleza. Nesse sentido, não é à toa que, das milhares de imagens deles que circulam, são raras as que retratam cenas cotidianas ou que destaquem suas relações com objetos industrializados (com exceção dos colares de missangas) que, quando aparecem, ocupam um lugar bastante marginal, quase invisível. O efeito final que se vê são imagens “limpas” (também pensadas como “puras”) e, ao mesmo tempo, incrivelmente belas, com todas as nuances de cores, luzes e sombras que produzem um impacto visual impressionante e que só retroalimentam essa própria autoimagem produzida e reproduzida.⁵

Apenas para exemplificar essa questão, há poucos anos os Kalapalo realizaram, em parceria com o Museu do Índio e a Unesco, um curta-metragem sobre os colares feitos a partir de conchas de caramujo *inhu* (*Megalobulimus sp.*), um item da cultura material caracteristicamente alto-xinguanas, cujos *donos*⁶ – e produtores – são os Kalapalo. O vídeo foi muito bem avaliado pelos críticos (não indígenas) e, inclusive, premiado em um evento internacional em 2012.⁷ Todavia, alguns anos após seu lançamento, quando foi exibido para as demais lideranças alto-xinguanas, os comentários foram de que o filme não estava tão bom porque as pessoas que apareciam nele contando histórias sobre o caramujo não estavam devidamente enfeitadas, vestiam roupas “de *branco*” – shorts e camisetas, como os homens se vestem cotidianamente nas aldeias – e que nos próximos vídeos os Kalapalo deveriam ter o cuidado de mostrar as pessoas enfeitadas, portando seus ornamentos e pinturas corporais característicos. Alguns anos depois, em 2015, os Kalapalo de Aiha decidiram produzir um novo vídeo em parceria com o Museu do Índio e da Unesco, agora sobre a fabricação do pilão (*kohü*). Todavia, poucos dias antes do início das atividades uma das filhas da irmã do primeiro cacique

⁵ A proliferação de telefones celulares com câmeras fotográficas acopladas tem alterado um pouco esse padrão, incluindo no roll de imagens também as selfies, ou autorretratos, nos formatos divulgados cotidianamente através das redes sociais. A análise dessas imagens seria, todavia, tema para outra tese.

⁶ Categoria que será discutida no Capítulo 4.

⁷ *Inhu* (21 min) conseguiu, em 2012, o primeiro lugar no Concurso de Fotografias e Vídeos realizado pelo Centro Regional para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da América Latina (CRESPIAL), sediado em Cusco, no Peru.

da aldeia faleceu, deixando todos de Aiha muito tristes e enlutados. Apesar da tristeza, eles optaram por continuar a oficina de produção do vídeo, mas, novamente, sem estar enfeitados, agora em função do luto. A solução encontrada por eles foi, então, incluir como cena inicial do filme a explicação do ocorrido como justificativa para o fato de não estarem devidamente “vestidos” com seus cintos, colares e pinturas corporais.

Esses casos mostram um pouco a produção intencional de efeitos específicos que a captura de imagens – fotografias ou vídeos – permite e o tipo de relação que é colocada em jogo pelos alto-xinguanos nesses momentos: não há problema em se vestir “como *branco*” no cotidiano, mas no momento em que a imagem é capturada para ser exibida, a situação assume outra forma. Seja para a exibição em contextos externos ao universo alto-xinguanos (para os *brancos* ou para outros povos indígenas), quanto em seu próprio cotidiano, as imagens que os retratam devem, em sua avaliação, sempre reproduzir seu ideal de beleza: uma “pessoa de verdade” (*kuge*) deve ter seu corpo enfeitado (*tüengikondokinhü*, “pessoa pintada, portanto cintos, colares, plumárias”).

Considerando essas questões, os retratos produzidos por mim na sequência serão bastante diferentes das imagens dos alto-xinguanos mais comumente encontradas em livros, revistas, programas de televisão e na internet. Nesse jogo de revelações e ocultamentos, de figura e fundo, farei um foco um pouco invertido, dando destaque não (apenas) à beleza característica dos rituais, mas ao aspecto mais cotidiano (e às vezes ritual...) de suas relações com o dinheiro, as mercadorias e “o mundo dos *brancos*”. Ainda que seja um retrato não tão belo quanto as fotografias mais comuns – produzidas inclusive por mim⁸ –, nem por isso são menos interessantes ou dignas de nota. Entretanto, como apontei anteriormente, tenho que fazer todo o esforço possível para evitar que esse texto possa ser percebido pelos Kalapalo como o inverso da “boa fala”, a *fofoca*, um tipo de ação que não apenas não constrói relações, como contribui para desfazer as relações existentes (ou refazê-las de forma negativa, destrutiva). Passemos então aos retratos.

Cheguei na aldeia pela primeira vez em julho de 2006, às vésperas do encerramento de um dos principais rituais regionais alto-xinguanos, o *egitsü* (ou *kuarup*, como é mais conhecido)⁹ que, naquele ano, acontecia também na aldeia Aiha Kalapalo. Não demorou muito

⁸ Ver, por exemplo, Novo (2013), contendo um ensaio fotográfico do *egitsü*.

⁹ Ritual mortuário realizado para chefes ou “pessoas importantes”, conforme afirmam os Kalapalo. Para descrições desse ritual, ver Guerreiro (2015) e Agostinho (1974).

até perceber que aquela não se tratava de “uma das aldeias mais isoladas do mundo”, como foram descritos no reality show da emissora britânica BBC, filmado na aldeia naquele mesmo ano.¹⁰ Os índices da “modernidade” (ou da “aculturação”, conforme definida por Gow [1993]) podiam ser vistos em todos os lugares: roupas, utensílios de pesca e cozinha, bicicletas, trator, caminhão, televisão. Todavia, mesmo aos olhos das pessoas mais puristas, estavam também ali presentes todos os elementos do que é identificado à “tradição”: festas, enfeites, cantos, danças, feitiçaria e xamanismo tomavam conta do cotidiano da aldeia.

Naquele ano, Aiha contava com aproximadamente 250 pessoas, que residiam em 21 casas. O cotidiano da aldeia variava (e pouco mudou neste sentido) bastante em função do período do ano. De forma bem esquemática, no auge da estiagem, entre os meses de junho e setembro, é quando ocorrem as principais festas interaldeãs e, em geral, as pessoas estão muito mobilizadas com estes eventos. Os lutadores se preparando para as lutas, e os dançarinos e cantores realizando ensaios frequentes. Esse período também coincide com a colheita e o processamento da mandioca para produção do polvilho que será estocado para ser consumido ao longo do restante do ano. O trabalho na roça nesse período é intenso e as atividades femininas de processamento da mandioca se iniciam ainda de madrugada e se estendem por grande parte do dia. Com a disponibilidade de mais ferramentas e equipamentos que aceleram o trabalho das mulheres, esses horários vêm sendo cada vez mais flexibilizados, embora ainda existam algumas mulheres na aldeia que mantêm uma rotina semelhante àquela que acompanhei em 2006. Com o início das chuvas, entre outubro e dezembro, se faz a coleta do pequi que, assim como a mandioca, é processado e armazenado em grandes quantidades. Esse momento do ano que coincide, não por acaso com o final das festas, para evitar que os lutadores se machuquem antes das principais festas, é também quando se realizam os torneios de futebol, envolvendo times de muitas aldeias da região. Esses torneios se tornaram, com o passar dos anos, cada vez maiores e mais frequentes e já fazem parte do “calendário oficial” de eventos regionais, conforme apontaram meus interlocutores. O auge das chuvas vai de janeiro a março, quando são realizados os *uluki* – rituais de troca que serão apresentados no Capítulo 5 – envolvendo mais de uma aldeia. Com as chuvas, o ritmo da aldeia também muda, já que as famílias passam a frequentar menos as roças e também as cidades, na medida em que as estradas ficam com alguns trechos alagados, dificultando a passagem de carros e motos.

¹⁰ “*Last man standing*” foi um reality show filmado pela BBC em que seis diferentes atletas viajaram o mundo aprendendo distintas práticas esportivas “tradicionais” de diferentes povos nativos. O primeiro episódio da série, filmado durante essa minha primeira estadia na aldeia, foi acerca da luta Kalapalo (*kindene*, também conhecida como *huka huka*).

Em qualquer momento do ano, para quem se desloca até a aldeia, a viagem se inicia em Canarana/MT, município por onde passam quase todas as pessoas que entram e saem da TI e que é também uma das principais cidades da microrregião em termos de comércio e serviços. Em 2006, o trajeto de Canarana até o rio Culuene era feito exclusivamente por meio de caminhonetes e pequenos caminhões que, naquele momento, eram todos de propriedade de não indígenas, contratados para prestar serviço de frete. De qualquer um dos portos do rio Culuene até o porto da aldeia Aiha o trajeto é fluvial, realizado com voadeiras de propriedade dos índios, de suas associações e, em alguns casos, “da saúde”, que são os barcos fornecidos pelo Distrito Sanitário Especial Indígena de Saúde (DSEI Xingu). Existem vários portos diferentes ao longo do curso do rio e que podem ser acessados por carro. Até 2006, o principal porto utilizado era o da fazenda Sayonara, vizinha à fronteira sudeste do Parque e ao então Posto Indígena de Vigilância Kuluene (atual Coordenação Técnica Local Kuluene), a uma distância de cerca de 6 horas de viagem de barco até o porto de Aiha. Esse ainda é o principal porto utilizado durante as chuvas, mas com o passar dos anos, novas e melhores estradas foram sendo abertas, com o auxílio da Funai e dos governos municipais locais. Esses novos trajetos visam facilitar o acesso terrestre, principalmente no período de seca, a portos mais próximos das aldeias que estão na porção mais central da TI, como é o caso de Aiha. Atualmente, no período de seca, o porto mais utilizado pelos Kalapalo dessa aldeia é o chamado “Porto III” ou “Jagi”. Deste local é possível acessar o porto de Aiha em pouco mais de 30 minutos de barco.¹¹

Naquele momento, ao chegar ao porto da aldeia – localizado a cerca de 6 km desta – o deslocamento até Aiha era feito com bicicletas, o mesmo meio de transporte utilizado pelos Kalapalo para irem às roças ou à lagoa onde tomam banho. As bicicletas eram os objetos não indígenas mais valiosos e desejados por todos: quem não tinha estava sempre tentando conseguir uma, e eram frequentemente solicitadas como “presentes” aos visitantes não indígenas. Os motores de popa também eram muito desejados, mas por seu alto valor, estavam

¹¹ Nos últimos anos, as prefeituras dos municípios do entorno da TI têm atuado no sentido de melhorar as condições das estradas, construindo pontes mais resistentes e passando tratores e patrôas com mais frequência. Somado a isso, o regime de chuvas também tem apresentado algumas alterações, percebidas pelos próprios alto-xinguanos (que reclamam, por exemplo, da perda de plantações e da diminuição da vazão dos rios), fazendo com que o período em que as estradas ficam intransitáveis seja bastante curto. Sobre as percepções dos xinguanos acerca das mudanças climáticas, ver o filme “Para onde foram as andorinhas?”, com roteiro de Paulo Junqueira, do Instituto Socioambiental, e Mari Corrêa, do Instituto Catitu, disponível em <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/premiado-curta-lancado-para-internet-alerta-para-mudancas-climaticas-no-xingu>>. Acesso em 23 de agosto de 2016.

sempre fora do alcance da maior parte das pessoas da aldeia que, quando necessitavam se deslocar, utilizavam o motor *da comunidade* ou o motor *da saúde*.¹²

Nas primeiras viagens que fiz a Aiha, quase não havia “comida de *branco*” disponível na aldeia. As provisões que levávamos eram sempre muito cobiçadas por parte das pessoas, ao mesmo tempo em que outros (principalmente os velhos e as mulheres), se mostravam relutantes à introdução de novos alimentos e, especialmente, novos temperos, em seu cotidiano. Naquele momento, apenas duas casas possuíam aparelhos de televisão que funcionavam com pequenos geradores *patikula*, ganhados como presentes de *amigos brancos* que haviam visitado a aldeia em algum momento recente. O fluxo de dinheiro na aldeia era bem menor, pois os programas de transferência de renda praticamente não eram acessados (não sei precisar ao certo quantas eram as famílias que acessavam algum programa desse tipo, nem mesmo se havia alguma; de qualquer forma, esse não era, ainda, um assunto recorrente em Aiha) e existiam apenas seis pessoas contratadas, trabalhando na aldeia: dois professores, três agentes de saúde e um agente de saneamento (todos Kalapalo). As pessoas de Aiha ainda estavam aprendendo a captar recursos por meio da associação, recém-criada, principalmente oriundos de pagamentos efetuados por equipes de filmagem que visitavam a aldeia durante as festas regionais. Eram poucos os homens que falavam português e era possível contar nos dedos de uma mão as mulheres e crianças que compreendiam um pouco essa língua – e nenhuma delas se arriscava a falar. Adicionalmente, o fluxo de pessoas para as cidades do entorno era muito restrito, pois muito caro. Quase não havia aparelhos eletrônicos na aldeia e os poucos que existiam – principalmente lanternas e alguns poucos gravadores de fita k7 – dependiam de pilhas, que eram consumidas em grandes quantidades. O pouco acesso ao dinheiro também significava menor acesso a objetos industrializados de uso mais cotidiano, como comidas, roupas – especialmente entre as crianças –, panelas de alumínio e até mesmo missangas.

Oito anos depois, a experiência de chegar à aldeia foi consideravelmente diferente,¹³ a começar pela estadia em Canarana. Bastaram algumas horas por ali para cruzar com diversos homens e mulheres Kalapalo (e de outras aldeias e povos alto-xinguanos), que moravam ou estavam de passagem por ali, seja para participar de reuniões, ou viajando para outras cidades do país, ou ainda, para fazer compras ou resolver pendências relativas ao acesso a benefícios

¹² Antes da Associação Aulukumã possuir recursos para a aquisição de motores e barcos, o único motor *da comunidade* disponível para qualquer atividade era o *da saúde*, ou seja, o motor fornecido pelo DSEI Xingu para a deslocamento das equipes de saúde. Atualmente, como há outros motores, há uma diferenciação mais clara entre os usos do motor *da comunidade* e o *da saúde* que fica sob os cuidados dos agentes indígenas de saúde.

¹³ Para uma apresentação de um processo semelhante de transformações na aldeia kuikuro Ipatse do Alto Xingu, ver Fausto (2011).

sociais. Muitos – especialmente os que moram na aldeia e estão de passagem pela cidade – andavam a bordo de seus carros e motos, os mesmos veículos utilizados por eles no deslocamento entre as aldeias e a cidade, algo praticamente impensável quando iniciei minhas pesquisas por lá. Carregavam celulares novos e usavam roupas que não deixam a desejar a nenhum jovem de classe média das cidades da região.

Chegando à aldeia, a experiência da transformação continuou, com uma série de *kagaiha engü* (“coisas de *branco*”) que se espalhavam pelas casas: freezers, motos, redes, panelas, bicicletas, telefones celulares, aparelhos de som, fogões a gás, roupas, sapatos, brinquedos, itens de higiene e beleza e tantas outras coisas que seria impossível listá-las todas aqui. O consumo de alimentos industrializados adquiridos nas cidades também aumentou consideravelmente, especialmente entre aqueles que estejam com alguma restrição alimentar em relação aos peixes, como é o caso de mulheres menstruadas ou recém paridas, por exemplo. Arroz, feijão, macarrão e frango compõem, atualmente, a dieta das pessoas, ainda que o consumo desses alimentos não seja diário, dependendo sempre da disponibilidade de recursos, associada à possibilidade de viagem a alguma cidade próxima para sua aquisição. Além desses alimentos, os sucos em pó, bolachas, doces e balas são largamente apreciados – especialmente pelas crianças – e adquiridos em grandes quantidades. A esse respeito, foi possível perceber, ao longo do tempo, uma alteração no paladar das pessoas, que parecem apreciar a “comida de *branco*” muito mais do que acontecia em 2006. Mesmo as pessoas mais velhas da aldeia que antes diziam não gostar desses alimentos, com frequência, solicitam a seus familiares mais jovens que lhes tragam comidas específicas da cidade, como café, açúcar, frango e alguns tipos de doces.

A razão principal para esse aumento na quantidade de *kagaiha engü* foi, sem dúvida, o aumento na renda das pessoas – e, de uma certa forma, da própria aldeia, considerando os recursos da associação –, com os programas de transferência de renda e com a contratação de novos profissionais para trabalharem na aldeia (como faxineiros, merendeiro e um auxiliar de enfermagem, por exemplo). Se, em 2006, apenas poucas casas tinham acesso às mercadorias trazidas das cidades, atualmente esse acesso é praticamente geral, apesar de continuar existindo alguma diferença entre as casas.

Em termos demográficos, também houve mudanças nesse período: algumas famílias se mudaram para outras aldeias e houve o desmembramento de algumas casas. Em novembro de 2015, quando coletei pela última vez dados censitários, havia 23 casas na aldeia, com uma população de cerca de 250 pessoas, das quais 18 eram “pessoas em trânsito” – um rapaz e uma

moça solteiros (dois irmãos, ela morando em Canarana sob os cuidados de uma pastora de uma igreja evangélica, a quem chamava de “mãe”¹⁴, e ele, residindo em Gaúcha do Norte), além de 3 núcleos familiares, dois residentes na cidade de Canarana/MT e um em Sorocaba/SP. Havia, ainda, uma família (um marido com duas esposas e seus filhos) que havia retornado à aldeia há poucos meses, após uma estadia de cerca de cinco anos em Canarana, e um casal com dois filhos que estava em processo de retorno à aldeia, depois de morarem em Querência, Canarana e na aldeia Tangurinho ao longo de três ou quatro anos.

Da população total da aldeia, ao menos 58 pessoas recebiam (um número que varia bastante, em função do bloqueio ou suspensão dos benefícios, conforme será apresentado no Capítulo 3) algum tipo de renda fixa, fosse proveniente de salário, bolsa ou outro tipo de benefício social.¹⁵ Desse total, treze eram pessoas contratadas na própria aldeia: cinco professores da escola indígena local, três faxineiros (um da escola, outro da Unidade Básica de Saúde – UBS e o terceiro, seu substituto), um merendeiro, dois agentes indígenas de saúde, um agente indígena de saneamento e um auxiliar de enfermagem.¹⁶ Além dessas pessoas, alguns homens passavam a temporada de pesca trabalhando nas pousadas localizadas às margens da TI, além dos rapazes *morado* de Canarana que exerciam atividades remuneradas temporárias (como auxiliares de pedreiro, jardineiro ou atendentes de lojas) e do *morado* de Sorocaba que recebia bolsas de estudo e permanência ofertadas pela Universidade Federal de São Carlos – onde cursou Administração¹⁷ – e pelo Ministério da Educação. Em 2014, ao menos 32 pessoas recebiam recursos do PBF como responsáveis familiares, tendo vinculados a si um total de 85 dependentes. A quantidade de beneficiários desse programa é bastante significativa, considerando a população total adulta de Aiha, atingindo altos níveis de cobertura.¹⁸ Havia, ainda, dez aposentados pelo Instituto Nacional do Seguro Social (INSS), além de uma pessoa

¹⁴ Essa moça retornou a Aiha no início de 2016 depois que a pastora que a recebia começou a cobrar que ela realizasse serviços domésticos em troca de sua hospedagem. A cobrança foi considerada imprópria pela família da moça que identificou o comportamento da anfitriã como não condizente com a postura que se espera de um parente próximo (Antonio Guerreiro, comunicação pessoal).

¹⁵ O último levantamento da quantidade de benefícios que realizei foi em novembro de 2014.

¹⁶ No início de 2016 se encerrou o processo de centralização da escola de Aiha, que ficou, desta forma, autônoma da escola Central Karib, tendo a escola da aldeia Nahukuá como Sala Anexa. Esse processo trouxe algumas mudanças importantes para o funcionamento da escola, dentre elas, a contratação de mais professores (alguns deles, *brancos*) e a criação de turmas de Ensino Médio, antes inexistentes.

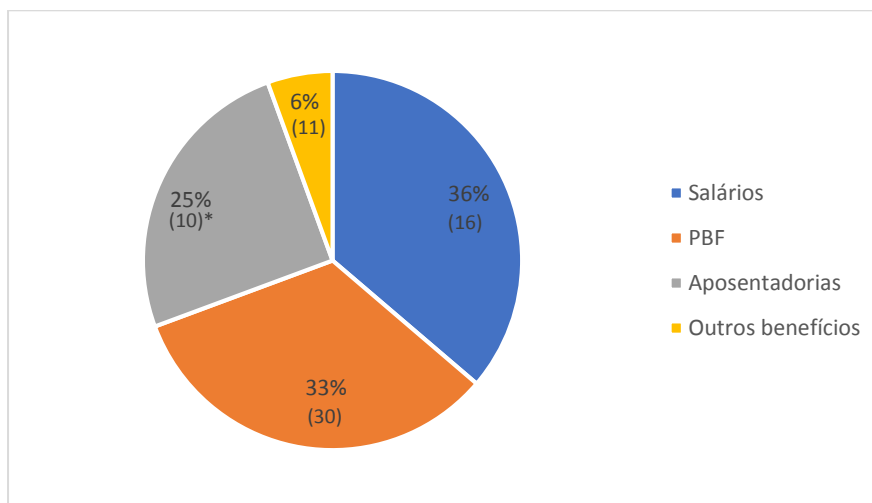
¹⁷ Esse rapaz defendeu seu trabalho de conclusão de curso em dezembro de 2015 e diz ter planos de, após terminar de fazer estágio ainda na cidade de Sorocaba, retornar a Canarana e atuar junto a alguma das organizações não governamentais que defendem os direitos indígenas na região.

¹⁸ Uma apresentação mais detalhada da cobertura dos programas, especialmente o Bolsa Família, será feita no Capítulo 3.

recebendo Benefício de Prestação Continuada (BPC). No total, todas as casas possuíam ao menos uma fonte de renda fixa nesse momento.

É difícil saber o valor exato dos recursos *patikula* provenientes das *bolsas*, já que as famílias não sabem precisar o valor que recebem e o valor também varia, por exemplo, durante o período de gravidez e os seis primeiros meses de vida da criança. A renda total da aldeia não é tão alta, se comparada à renda de outras aldeias da região e, mais ainda, à renda de famílias urbanas, ou mesmo à situação de outros povos indígenas, como os Xikrin do Cateté descritos por Gordon (2006), mas é um valor considerável do ponto de vista dos próprios Kalapalo, que afirmam que conseguem comprar com o dinheiro que recebem as coisas que *desejam*, ainda que isso possa exigir alguma espera. Mas o acesso ao dinheiro é também desigual: em 2014, o valor dos salários (recebidos por 13 pessoas) equivalia a cerca de um terço do valor total recebido na aldeia; já os recursos do PBF (recebidos por 31 pessoas) somados, apareciam na sequência, totalizando pouco menos de um terço do valor total. Essa composição (aproximada) da renda da aldeia em 2014 pode ser verificada no Gráfico 1. É importante ressaltar que para fazer essas estimativas, considerei apenas os recursos regulares, ou seja, o valor total bruto de benefícios e salários recebidos. Não entraram na conta outros recursos que, apesar de não serem recebidos regularmente, somam uma quantia bastante considerável, como o dinheiro da merenda, que é dividido entre todas as pessoas que contribuem com a alimentação das crianças na escola, ou o dinheiro recebido por trabalhos eventuais das pessoas que moram na cidade ou trabalham nas pousadas, o dinheiro da venda de artesanato, dos salários-maternidade e de outras atividades desenvolvidas pelos Kalapalo.

GRÁFICO 1 – Composição estimada da renda *patikula*, fixa, de Aiha. Novembro de 2014.



Fonte: CEF, 2014; dados da pesquisadora.

* Os números entre parêntesis se referem à quantidade de pessoas que recebiam cada um dos benefícios

Pensando em termos do impacto visual (e sonoro) desse aumento da renda na aldeia, creio que a mudança mais significativa produzida até o momento é a quantidade de motos que lá circulam. As motos já substituíram quase todas as bicicletas antes desejadas e são utilizadas para todo tipo de deslocamento, desde o trânsito entre casas, entre as casas e a casa dos homens, idas à roça, transporte de coisas e pessoas entre a aldeia e o porto, ou viagens a outras aldeias ou às cidades próximas. Apenas para ilustrar a rapidez com que vem crescendo a quantidade de motos na aldeia, em 2006 não havia nenhuma moto, sendo que a primeira foi levada a Aiha entre 2009 e 2010; entre julho e novembro de 2014 foram compradas quatro motos por moradores de Aiha, aumentando o quantitativo de 16 para 20. Segundo me informaram, entre 2014 e 2015 o número de motos chegou a 24 e, quando estive lá em novembro de 2015, eram cerca de 20, já que algumas das motos haviam sido vendidas por seus *donos*, alguns deles, na expectativa de adquirir outras consideradas melhores (seja em função da marca e do modelo, do ano de fabricação, ou do estado de conservação). Cheguei a fazer um censo das motos em algum momento, mas concluí que era um trabalho sem sentido, já que essa quantidade varia com uma velocidade difícil de acompanhar (no exato dia em que eu saía da aldeia em novembro de 2015, por exemplo, duas novas motos estavam sendo levadas para lá). Mais recentemente, com a melhoria da qualidade das estradas, os carros também passaram a constar das listas de desejos das pessoas. Já são itens frequentes naquelas aldeias que podem ser acessadas diretamente por estradas, e alguns de meus anfitriões adquiriram seus próprios carros que permanecem estacionados nos portos localizados na outra margem do rio ou sob os cuidados

de algum parente que resida na cidade ou em alguma aldeia que possua acesso terrestre, e são utilizados para locomoção até as cidades vizinhas.

Outro bem valioso (*tihipükoinhü*, lit. “caro”)¹⁹ que se dispersou pela aldeia foram os aparelhos de televisão. Como disse, em 2006 havia televisão em apenas duas casas e nos momentos em que o gerador era ligado as pessoas da aldeia toda se reuniam nesses espaços a fim de assistir ao que estivesse passando, tendo, inclusive, pouca chance de escolher ou ao menos opinar sobre a programação. As casas ficavam tão cheias que muitas pessoas se viam obrigadas a assistir à televisão em pé, uma cena praticamente inexistente atualmente na aldeia. Das 23 casas atuais, apenas duas não tinham aparelhos de televisão em novembro de 2015. Em todas as outras havia televisores, quase todos de tela plana, com mais de 40 polegadas. Algumas casas possuíam, inclusive, um segundo televisor funcionando que, em geral, é o aparelho mais antigo que foi substituído por um mais novo. Esse segundo televisor não é ligado à antena parabólica, funcionando apenas com o auxílio de reprodutores de DVD, e é o espaço controlado pelas crianças que, elas sim, continuam se reunindo nas casas onde há alguma programação que as interesse (o que pode incluir desenhos animados, filmes bíblicos, filmes de terror, suspense ou artes marciais, vídeos de festas xinguanas, dentre outras possibilidades).

O aumento na quantidade de mercadorias disponíveis na aldeia também trouxe como consequência um aumento significativo na quantidade e no tipo de lixo produzido. Além das pilhas que, já em 2006, apareciam como um potencial problema, atualmente, pode-se ver depositado atrás das casas restos de fogões, motos e bicicletas, além de sacos e embalagens plásticos, frascos de óleo (utilizados nos geradores, motores de popa e motos) vazios, latas de alimentos, etc. Com exceção das pilhas que, como já disse, são percebidas como um real problema já há mais tempo, o manejo desse outro tipo de lixo ainda é muito pouco discutido, até onde sei, pelos gestores da TI e mesmo pelos agentes indígenas de saneamento, responsáveis pela manutenção sanitária das aldeias. Por ora, posso apenas imaginar que essa questão provavelmente ganhará mais destaque nos próximos anos, em decorrência do aumento progressivo do lixo produzido, que terá efeitos não apenas sanitários, mas também estéticos nas aldeias, o que é bastante significativo, considerando a preocupação dos alto-xinguanos com a apresentação do espaço das aldeias durante as festas regionais.

A disponibilidade de energia elétrica na aldeia de forma mais ou menos regular (por meio de geradores movidos a combustível) também tem alterado a rotina das famílias. Em 2006

¹⁹ Em termos gerais, são assim entendidas todas as coisas que sejam escassas e duráveis, incluindo objetos tradicionais, como os colares elaborados com contas de caramujo.

era bastante comum, depois de escurecer, que as pessoas das casas ficassem conversando em suas redes e que as crianças pedissem aos pais ou avós que lhes contassem histórias (*akinha*), às quais escutavam com muita atenção. Atualmente, todavia, há uma expectativa de que o gerador seja ligado sempre na mesma hora (no início da noite) para que as pessoas possam acompanhar a novela de sua preferência (que talvez possa ser pensada como um tipo de *akinha* dos *brancos*, que meus anfitriões classificam como “mentirosa”, *taūginhū*) e também as notícias do jornal. Mesmo nos dias em que o gerador não é ligado, dificilmente se ouve as pessoas contarem histórias. As razões para o gerador não ser ligado estão relacionadas, em geral, à ausência de combustível, à sua indisponibilidade (já que se quebra com alguma frequência, devido à quantidade de aparelhos eletrônicos ligados nas casas, que leva à sobrecarga) ou à ocorrência de algum evento climático que impeça seu uso. Até alguns anos atrás, os dias de festa eram dias em que não se ligava o gerador, já que o alto ruído produzido atrapalhava os cantos ou as flautas, diziam. Todavia, creio que ao dizer isso eles também levassem em consideração que a programação da televisão muitas vezes acaba atraindo mais a atenção das crianças e também de alguns adultos, se comparada com as festas. Atualmente, entretanto, os geradores são ligados até mesmo nos dias de festa (ainda que seja algum gerador *patikula*, já que o gerador *da comunidade*, por ser maior, é também muito mais barulhento), para que as baterias dos celulares, câmeras fotográficas, filmadoras e lanternas possam ser carregadas. Nesses dias, mesmo com o gerador ligado, a maior parte das televisões permanecem desligadas, ainda que nem sempre haja esse tipo de controle.

Além das motos, carros, televisões e geradores, outro bem de grande valor que é desejado por muitas pessoas são os freezers, que têm se tornado cada vez mais comuns nas casas. Até novembro de 2014, apenas cinco casas tinham esse eletrodoméstico, e em novembro de 2015 esse quantitativo dobrou. Os primeiros foram adquiridos por volta de 2013, com o argumento de que seriam úteis para armazenar peixes para as festas. Efetivamente vi um deles ser utilizado com essa finalidade no ano em que foi adquirido, exigindo depois de seu uso um grande esforço de sua *dona* para garantir a limpeza e a extinção do cheiro do peixe refrigerado. Depois disso, só o vi ser utilizado para gelar água (utilizada no preparo de mingau e sucos industrializados), refrigerantes ou alguns poucos alimentos perecíveis provenientes da cidade (em geral levados por visitantes – ou antropólogos – *brancos*). Conversando com um dos professores kalapalo, ele me disse que pretendia adquirir um freezer a pedido de seu filho de 4 anos que “gosta de beber [água] gelada”. Esse tipo de fala é central para que se possa

compreender a forma como o dinheiro e as mercadorias circulam, tendo uma relação direta com o desejo e o parentesco. Voltarei a isso mais adiante.

Além desses itens, os fogões também são bastante comuns nas casas, apesar de não estarem presentes em todas elas. Com mais dinheiro disponível, todas as casas – com ou sem fogões – também acabam dispondo de mais alimentos industrializados, que servem como complementação alimentar, não substituindo, entretanto, a alimentação tradicional. Como já apontei, o gosto das pessoas em relação aos alimentos também se modificou. Há alguns anos a maior parte das mulheres e das pessoas mais velhas de Aiha diziam não gostar de “comida de *branco*”, especialmente quando preparada com muitos temperos e com pimenta. Com o aumento da frequência e da disponibilidade desse tipo de alimento, entretanto, as pessoas alteraram sua percepção e estes alimentos são, agora, largamente apreciados. São muito raras as pessoas de Aiha que rejeitem qualquer alimento industrializado e, quando ocorre essa rejeição (especialmente dos doces), a justificativa é “a diabete”²⁰.

Até os últimos anos, o aumento no consumo de comidas industrializadas vinha sendo acompanhado por um aumento na produção de mandioca e, conseqüentemente, de polvilho para a produção de beiju, base da alimentação tradicional.²¹ Segundo me disseram, esse aumento de produtividade se devia ao fato de que as roças são maiores do que eram e muitas pessoas têm, com a disponibilidade de ferramentas industrializadas, mais de uma roça. Antigamente, dizem, o polvilho produzido não era suficiente para sustentar as famílias durante todo o ano, exigindo que se utilizasse para a produção do beiju, conjuntamente, os restos da massa de mandioca que, por sua vez, eram socados com auxílio de um pilão (uma prática quase extinta em Aiha). Ao longo de 2015 o polvilho produzido foi estocado em tão grande quantidade que não apenas permitiu às mulheres que dispensassem a massa de mandioca, como também que fosse vendido ou trocado por elas com pessoas de outras casas ou aldeias. No caso do pequi, por exemplo, a produção de Aiha foi tão grande naquele mesmo ano que todas as famílias (no caso, as mulheres, já que são elas as *donas* do pequi produzido) produziram uma quantidade excedente que foi separada especificamente para ser vendida aos moradores de outras aldeias (muitas delas haviam perdido quase todo o pequi por conta do ataque de pragas e de fortes ventos que

²⁰ Não sei efetivamente quantas dessas pessoas foram diagnosticadas com diabetes, mas com o aumento do número de casos em outras aldeias, também tem aumentado a preocupação das pessoas de Aiha em relação a essa doença. Apesar disso, nem sempre ela é diretamente associada à alimentação, já que ouvi de algumas pessoas que “diabete é feitiço”.

²¹ Uma situação bem distinta da de outras regiões etnográficas, onde o aumento da renda das pessoas vem provocando uma redução drástica na produção de alimentos. Ver, por exemplo, Kapfhammer e Garnelo (no prelo), sobre o caso dos Sateré-Mawé.

derrubaram os frutos antes do tempo). Mulheres de cinco casas se juntaram em uma espécie de “mutirão” ou “projeto”, como me explicaram, para produzir conjuntamente alguns “pacotes” de pequi que foram estocados para venda. O valor da venda, por sua vez, foi utilizado por um dos homens e idealizador do “projeto” para adquirir produtos (como missangas e vestidos, por exemplo), posteriormente divididos entre as mulheres que participaram. É cada vez mais comum que as pessoas de Aiha pensem e organizem estratégias como essa para arrecadarem recursos *patikula*.

Já em 2016, uma conjunção de fatores fez com que a produção de polvilho fosse bastante reduzida: por um lado, uma seca prolongada que, segundo meus anfitriões “esquentou muito o solo”, matando as ramas de mandioca, combinada com o ataque de porcos às roças existentes, contribuíram significativamente para a diminuição na quantidade de mandioca disponível. Associado a isso, por permanecerem mais tempo nas cidades, muitos homens se disseram sem tempo de se dedicarem a suas roças e acabaram por precisar comprar alimentos, tanto industrializados, quanto polvilho e pequi de outras famílias e aldeias para compor seus estoques pessoais. Esse tipo de situação – de ausência de roças e famílias que se alimentam exclusivamente de “comida de *branco*” –, era relatada de forma pejorativa por meus anfitriões quando faziam referência aos assalariados de outras aldeias, o que parece ter começado a acontecer com mais frequência também em Aiha. Em função disso, as pessoas que, porventura, ainda possuíam grandes estoques de polvilho e pequi acabaram sendo acionadas para que vendessem uma parte e as mulheres, de forma particular, se mostravam muito orgulhosas ao contar que receberam visitantes de outras aldeias interessados em adquirir/trocar o polvilho e o pequi armazenado por elas.²²

O dinheiro auferido com a venda desses produtos (somado àquele proveniente de outras fontes) é, posteriormente, utilizado para adquirir os bens desejados, que incluem tanto aqueles de maior valor listados anteriormente, quanto outros itens de menor valor que são também mais generizados (*gendered*²³): para os homens, especialmente os mais jovens e aqueles que frequentam mais as cidades, os celulares, reprodutores de MP3, aparelhos de som, computadores e câmeras fotográficas são objetos cada vez mais comuns e desejados. Os rapazes também possuem chuteiras e camisas de times de futebol. Presentes muito apreciados por eles,

²² Segundo um dos professores da aldeia, no ano de 2017 a produção de mandioca e polvilho voltou ao normal e não há nenhuma casa que esteja dependente de comprar alimentos para sua manutenção.

²³ Uma das traduções comumente utilizadas em textos antropológicos desse termo é “genderizado”, palavra que deriva do termo *gender* em inglês. Optei, todavia, por traduzi-lo como “generizado”, seguindo a grafia em português do termo “gênero”.

atualmente, são equipamentos de pesca (linha, anzol e chumbada) e guizos metálicos, utilizados presos aos tornozelos dos dançarinos durante algumas das festas de flautas. As mulheres, por sua vez, frequentam pouco as cidades e dependem que os homens comprem coisas para elas. Suas listas de desejos incluem fogões e freezers, mas também vi mulheres pedindo que seus maridos comprassem motos para facilitar o transporte da mandioca entre as roças e suas casas. Além disso, elas solicitam panelas e utensílios de cozinha, vestidos, roupas para as crianças, missangas e alguns itens de higiene pessoal e beleza (incluindo tintura e alisador de cabelo, por exemplo). As crianças, em geral, solicitam biscoitos, balas, pirulitos e outros doces e salgadinhos²⁴ – que são, sempre que há recursos disponíveis, adquiridos em grandes quantidades –, além de brinquedos e roupas.

Cabe ressaltar que o fato desses bens listados serem coisas *de branco* não as transforma imediata e automaticamente em algo valioso ou necessariamente desejado. Há uma série de avaliações que são feitas em relação aos objetos para que sejam considerados bons-belos (*hekite*) e, conseqüentemente, desejados. Dentre os pontos considerados, estão a utilidade do bem, sua aparência e suas cores (em geral, quanto mais colorido, mais apreciado), além da durabilidade (ainda que muitos objetos tenham uma vida útil bastante escassa, devido às condições precárias de armazenamento ou do fato de as crianças acabarem estragando, conforme apontam os Kalapalo). Os desejos variam bastante e podem incluir também objetos “tradicionais”, como cocares, brincos, panelas de barro, colares de caramujo e urucum que, cada vez mais, podem ser adquiridos também com dinheiro. Em geral, os objetos industrializados passam a ser intensamente desejados depois de alguém da aldeia (ou de alguma aldeia próxima) já ter adquirido um exemplar: se a experiência for considerada positiva, o mesmo objeto estará, em tempo breve, presente nas demais casas da aldeia. Assim como apontou Paula (2015) para os Wajãpi, podemos dizer que há, nas aldeias xinguanas uma tendência das pessoas a imitar certos comportamentos e adquirir objetos já possuídos por outras pessoas, criando o que a autora chama de “moda”. Ainda que, em Aiha, a princípio, as demais pessoas possam se sentir reticentes à inovação trazida – seja ela alimentar, ou alguma música, tipo de roupa ou adorno ou ainda um corte de cabelo –, os hábitos, as preferências e os desejos acabam se alterando com o passar do tempo. Assim foi com a introdução dos freezers, motos e televisores, ou então com a introdução de novos alimentos; o mesmo se passa também com os

²⁴ Não há, até onde sei, um levantamento sistemático a respeito das mudanças alimentares no Alto Xingu e do tipo de problemas de saúde que elas vêm provocando. Entre as crianças, o que é possível verificar com apenas pouco tempo de pesquisa de campo é a presença de muitos problemas dentários que se manifestam como “dor de dente” e dentes que chegam mesmo a cair, muito antes do tempo, por volta de dois ou três anos de idade.

gostos musicais das pessoas (referente às músicas “de *branco*”), que parece variar de acordo com o tipo de música que circula em Canarana e nas demais cidades e aldeias da região. Uma cor de missanga diferente, ou um vestido com um tecido ou corte distinto daquele tradicionalmente utilizado, produzem uma espécie de efeito em cascata, que será mais ou menos generalizado em função da avaliação do objeto e da capacidade que ele tiver de produzir desejo nas pessoas.

Como veremos com mais detalhes ao longo do texto, e acompanhando Stephen Hugh-Jones (1992, p. 59) em sua argumentação acerca dos usos que os Barasana fazem dos objetos industrializados, a demanda por esses produtos não responde apenas a necessidades, mas também não se trata apenas de um impulso gerado por pressões externas. Por um lado, o aumento dos recursos aumentou o acesso e a frequência às cidades (seja para receber os benefícios, seja para gastar os recursos disponíveis), provocando, em alguma medida, um aumento dos desejos (e também da dependência) de bens industrializados.²⁵ Mas, por outro lado, como pretendo mostrar, a circulação dessas mercadorias na aldeia e mesmo entre as aldeias se relaciona a formas ditas “tradicionalistas” de compartilhamento e troca, motivadas por uma lógica específica, que envolve questões ligadas ao parentesco, aos cuidados e a uma noção específica de bem viver²⁶.

Faço a seguir, uma recuperação de alguns registros historiográficos do contato que, somados aos relatos dos próprios Kalapalo e alguns excertos míticos, compõem o quadro para que seja possível compreender alguns dos sentidos das transformações e das relações estabelecidas com os *brancos* e seus objetos.

1.2. Construindo relações: histórias de contato

Não pretendo fazer aqui uma exposição extensiva sobre a história dos povos do Alto Xingu e nem mesmo dos Kalapalo, mas apenas apontar para algumas questões acerca das relações históricas estabelecidas com os *brancos*, que mostram como os processos de transformação a que me refiro nesta tese possuem uma profundidade temporal muito maior do que se poderia pensar à primeira vista. Além disso, ver-se-á como os próprios alto-xinguanos

²⁵ Como discuto no Capítulo 2, há uma relação intrínseca entre ver e desejar alguma coisa. Dessa forma, a presença das pessoas nas cidades contribui para o aumento dos desejos, pois aumenta também o contato visual com uma quantidade incontável de objetos.

²⁶ Bem viver não é um conceito nativo local, mas emprestado por mim de outros contextos e etnografias por considerar adequado para a argumentação que farei adiante.

não reagem apenas ao “contato”, mas o buscam ativamente, tentando sempre criar e reproduzir formas específicas de relação com os *brancos*, que, na maior parte dos casos, não coincidem com as expectativas dos próprios *brancos*. Lembro, ainda, que meu foco principal nessa explanação será pensar as transformações que afetam mais diretamente o que poderíamos chamar de “economia indígena” cuja lógica reage e se adapta a forças exteriores. Além disso, cabe ressaltar que “the Indians themselves are active agents who often demand the goods they are given, and who sometimes use them to create further debts amongst their own people” (HUGH-JONES, 1992, p. 44). Neste sentido, muitas das transformações a que me refiro ao longo do texto começaram antes mesmo da relação com os *brancos* propriamente dita, por meio da introdução de bens industrializados provenientes de outros povos indígenas, parceiros de troca, e são, elas próprias, resultado de transformações anteriores.

Segundo os poucos dados existentes, e considerando ainda a memória dos alto-xinguanos, sabe-se que os primeiros contatos com *brancos* (possivelmente frentes bandeirantes, ainda no século XVIII) tiveram um caráter bastante agressivo, marcado por mortes e raptos de crianças e mulheres (FRANCHETTO, 1992, p. 344). Já no final do século XIX, entretanto, os *brancos* que apareceram na região – pesquisadores e cientistas, principalmente – se mostraram mais pacíficos e dispostos às trocas. O primeiro contato desse período lembrado pelos xinguanos é o de Karl Von den Steinen (“Kalusi”), que passou pelos formadores do rio Xingu em duas expedições que datam de 1884 e 1887, e que marcam o início da história escrita da região (VON DEN STEINEN, 1940, 1942). Suas “boas intenções” foram notadas pelos alto-xinguanos por sua disposição em trocar não apenas suas coisas, mas também o seu nome (“Kalusi”), que ainda hoje é utilizado (e transmitido intergeracionalmente) em diversas aldeias espalhadas pela Terra Indígena (FRANCHETTO, 1992, p. 346-348). Uma das questões apontadas por ele em seus escritos e que chama a atenção para o tema aqui discutido, é que era possível notar a existência de grandes redes de troca e circulação de bens entre distintos povos e aldeias da região, possibilitando aos pesquisadores que o acompanhavam encontrar “enfeites que provinham da nossa primeira expedição e que haviam vindo do Batovi ao Kulisehu” (VON DEN STEINEN, 1940, p. 102).

Von den Steinen e, posteriormente, o pesquisador alemão Hermann Meyer, constataram que, ainda no final do século XIX, os principais responsáveis pela introdução de bens industrializados entre os povos alto-xinguanos eram os Bakairi (FRANCHETTO, 1992; INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2011, p. 278), povo de língua karib que mantinha intensas relações de troca com os alto-xinguanos. Von den Steinen identificou a existência de longas

redes de trocas “de mercadorias”, que iam “dos bacairis aos suiá, passando sucessivamente pelas tribos intermediárias” (VON DEN STEINEN, 1940, p. 428-429). Com o avanço das frentes de ocupação do interior do país, os Bakairi se deslocaram da região dos formadores do rio Xingu para o sul, aproximando-se cada vez mais do rio Paranatinga, visando acessar os referidos bens nas fazendas e povoados próximos. Em função dessa aproximação, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) criou, em meados de 1920, o Posto Indígena Simões Lopes, que se responsabilizou pela atração do restante dos Bakairi (PINA DE BARROS, 2001) e passou a atrair também alguns alto-xinguanos, em busca de ferramentas e outros bens industrializados. Nahu, *aneti* (“chefe, cacique”) kuikuro falecido em 2005, relatou para a pesquisadora Bruna Franchetto que

the Elder Kamayura were always going to get (things)
 (they say that) they always journey up the Curisevo river, to there [o Posto Simões Lopes]
 (they say that) they returned from there with knives, hoes, scythes
 they didn't (buy), (they say that) the head of the post gave us them as presents
 that's what attracted them
 there was no money at the time, money didn't exist
 (FRANCHETTO, 2014, p. 280).

Essas redes permitiram que, durante algum tempo, os objetos provenientes dos *brancos* circulassem entre os povos alto-xinguanos, antes mesmo que os contatos se tornassem regulares, o que somente ocorreu entre as décadas de 1940 e 1950, com o avanço da Expedição Roncador-Xingu (ERX). Neste momento, todavia, além dos objetos, passaram a circular pela região também muitas doenças, que provocaram graves surtos epidêmicos e uma enorme redução populacional.²⁷

Em 6 de outubro de 1946, chegando pelo rio Sete de Setembro, a ERX estabeleceu seu primeiro contato com os povos alto-xinguanos, por meio dos Kalapalo (VILLAS BÔAS; VILLAS BÔAS, 2012, p. 166-167). Criaram, num momento inicial, uma base de apoio da expedição na margem esquerda do rio Kuluene, onde abriram uma pista de pouso, em um ponto que é conhecido, atualmente, por “barranco da Jacuí”, por ser onde, poucos anos depois, foi enterrada a índia Jacuí, mulher kalapalo que se tornou esposa do sertanista Ayres Câmara

²⁷ Que se tenha registro, entre os Kalapalo houve um surto de gripe imediatamente após a chegada da expedição e, alguns anos depois, uma epidemia de sarampo que reduziu a população pela metade. Ambas situações são associadas, pelos Kalapalo, a ataques de feitiçaria levados a cabo pelos próprios indígenas, com o auxílio dos *brancos* (GUERREIRO, 2015, p. 108-110).

Cunha.²⁸ A aldeia onde viviam os Kalapalo (Nhangü Hatoho, próxima à antiga aldeia Kunugijahütü) à época localizava-se na mesma margem do rio Kuluene, a cerca de 15 km mata adentro de onde ficava a base da ERX. Pouco tempo depois da criação da base da ERX no Kuluene, os Kalapalo abriram uma nova aldeia (Kahindzu) mais próxima a essa base, a fim de facilitar o acesso aos bens distribuídos pela frente de contato (Figura 4).²⁹ Os irmãos Villas-Bôas, chefes da expedição, buscavam atrair os povos indígenas que se encontravam dispersos pelo território, utilizando como estratégia tanto a distribuição de ferramentas e outros bens industrializados como panelas, miçangas, carabinas e munição, quanto o atendimento em saúde. Pouco tempo depois de seu estabelecimento na região, em 1947, a vanguarda da ERX se transferiu para a região da Base do Jacaré, algumas dezenas de quilômetros rio abaixo, onde foi aberta uma pista de pouso maior, e que funcionou como “posto de assistência indígena” (FRANCHETTO, 1987, p. 38³⁰, apud MENEZES, 2000, p. 34). Essa transferência, entretanto, não implicou no fechamento imediato do PI Kuluene, mas fez com que essa base perdesse gradativamente sua importância, até ser totalmente desativada com a criação do Parque Nacional do Xingu em 1961. Entre o final da década de 1940 e o início da década de 1950, foi criado um novo acampamento, que viria a dar origem ao Posto Indígena de Atração Capitão Vasconcelos,³¹ renomeado, após a criação do Parque em 1961, de Leonardo Villas-Bôas, em homenagem a um dos irmãos, falecido no mesmo ano. Esse, por sua vez, se tornou o principal ponto de agregação das aldeias alto-xinguanas após a criação o Parque.

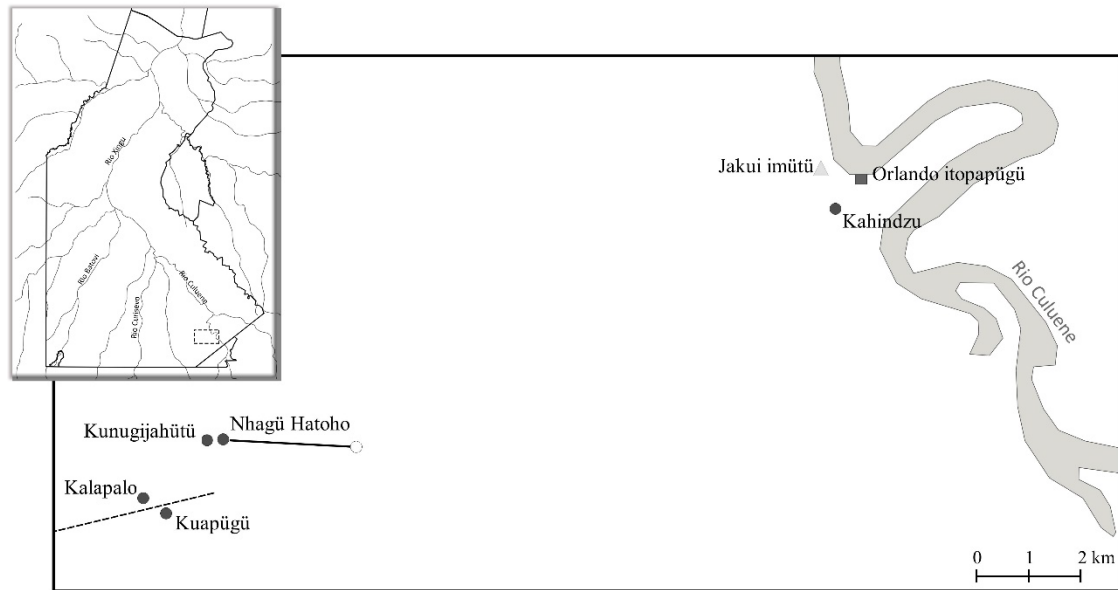
²⁸ Sobre o casamento, ver Câmara Cunha (1976) e Franco Neto (2008).

²⁹ Kahindzu e Nhangü Hatoho coexistiram durante alguns anos, até a transferência definitiva dos Kalapalo para a região onde moram atualmente.

³⁰ FRANCHETTO, B. Laudo antropológico: a ocupação indígena da região dos formadores do alto curso do Rio Xingu. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ, 1987.

³¹ As informações sobre a data de criação desse posto são incertas. Freire (1990, p. 235) faz referência a uma ordem de serviço do SPI, datada de 1952, em que o Posto Indígena de Atração Capitão Vasconcelos fica diretamente subordinado ao SPI; Menezes (1990, p. 219), afirma que o referido posto foi fundado em 1956, e Bruna Franchetto (1992, p. 352), por sua vez, aponta 1954 como ano de criação do Posto. Possivelmente essas informações contraditórias decorrem do fato de todos os documentos da Fundação Brasil Central terem se destruído, quando de sua extinção (sobre isso, ver VILLAS-BÔAS; VILLAS-BÔAS, 2012, p. 616-617).

FIGURA 4 - Mapa de localização de aldeias antigas e outros pontos relevantes



LEGENDA

- ▲ Túmulo de Jakui, erguido pelo sertanista Ayres Câmara Cunha
- Antigas aldeias
- Córrego que separava as aldeias Kuapügü e Kalapalo
- Início do caminho principal (*tanginhü*) de Nhagü Hatoho e Kunugijahütü
- Antigo acampamento da Expedição Roncador-Xingu
- ↗ *Tanginhü* de Nhagü Hatoho e Kunugijahütü

Fonte: Elaboração conjunta de Marina Pereira Novo e Antonio Guerreiro. (GUERREIRO, 2015, p. 102)

Entre o momento da chegada da Expedição, em 1946, e a criação do que viria a ser a TIX em 1961 (decreto federal nº 50.455, de 14 de abril)³², muitos dos povos que habitavam a região foram deslocados para aldeias mais próximas ao posto Leonardo Villas-Bôas. Os Kalapalo foram removidos das aldeias onde se encontravam (Kahindzu e Nhagü Hatoho) para a região onde se localiza atualmente a aldeia Aiha, de uma forma bastante traumática.³³ As pessoas mais velhas de Aiha lembram-se ainda hoje que passaram fome nos primeiros anos de mudança, pois não tinham roças na nova aldeia, e eram obrigados a viajar por longas distâncias para buscar a produção das roças antigas. Conforme relatado por Guerreiro,

Não há um único homem ou mulher Kalapalo que, ao se lembrar do dia definitivo da mudança, não comece a falar dos parentes mortos no sarampo, das casas e objetos deixados para trás intactos (pois não havia como carregar tudo), das lembranças de viagens que faziam com seus pais à antiga aldeia para coletar conchas de caracóis e buscar pequi. (GUERREIRO, 2015, p. 119).

³² Sobre a criação do Parque, ver Menezes (2000, 2001) e Villas-Bôas; Villas-Bôas (2012).

³³ Alguns relatos dramáticos dos Kuikuro acerca desse período também podem ser encontrados em Franchetto (1992).

Essas transferências tinham como objetivo garantir a sobrevivência dos povos ali existentes, que estariam protegidos pelos limites estabelecidos pelo Parque, de um contato mais abrupto e considerado prejudicial pelos irmãos Villas-Bôas. Movidos por um ideal preservacionista, eles “tomam para si a tarefa de atração, contato e pacificação dos índios do Alto Xingu” (MENEZES, 2000, p. 281), e transformam o Posto Indígena em uma espécie de mediador do contato, cumprindo uma função de distribuição de ferramentas e objetos industrializados aos indígenas da região. Apesar desses ideais preservacionistas, todavia, com apenas alguns anos de contato ficava evidente aos observadores a “dependência” que se estabelecia entre as aldeias e os postos de atração, especialmente no que dizia respeito ao acesso às mercadorias. Uma ordem de serviço datada de 10 de maio de 1951 e assinada pelo diretor do SPI, Gama Malcher, em resposta aos apelos dos irmãos Villas-Bôas, contém a seguinte orientação:

I) Considerando que o número crescente de comitivas de turistas, repórteres, cinematografistas e outras pessoas não credenciadas por essa Diretoria, tem visitado as aldeias indígenas do Xingu

II) Considerando que, manogrado [sic] a vigilância dos nossos servidores e delegados naquela região, êstes contactos indiscriminados vêm ocasionando prejuízos irreparáveis àqueles índios como: A) – habituá-los a dádivas, contribuindo, assim, para criar entre êles a mentalidade de mendicância em que já caíram algumas tribos e tornando impossível a reorganização de sua vida em bases econômicas satisfatórias; B) – transmitir-lhes doenças contagiosas como gripe, pneumonia, sarampo, tétano, tuberculose e outras de consequências devastadoras para a população indígena; C) – perturbar sua vida cotidiana com a presença de estranho que, através de promessas de brindes, os afastam dos afazeres fundamentais para a sua subsistência.

[...]

IV) E em visita da necessidade urgente de pôr termo a essa situação e de levar a efeito um programa de assistência aos índios do Xingu, o Serviço de Proteção aos Índios toma as seguintes medidas preliminares:

a) – fica vedada a entrada de qualquer pessoa ou comitiva nas aldeias indígenas do Xingu, bom como o contacto de índios civilizados no Posto Indígena “Simões Lopes” e no acampamento “Jacaré” da “Fundação Brasil-Central”.

b) – fica proibida a entrada de qualquer pessoa no território compreendido entre os seguintes pontos: ao Norte, o travessão de Morenã, a Noroeste, a confluência do Ribeirão Duas Barras com o Rio Steinen, a sudeste as cabeceiras de Culuene e a sudoeste, as terras do Posto Indígena “Simões Lopes” [...] (BRASIL; CNPI³⁴, 1951, p. 12715).

³⁴ Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), criado por meio do decreto n° 1794 de 22 de novembro de 1939 com o objetivo de atuar como órgão formulador e consultor da política indigenista brasileira, supervisionando as atividades do SPI (ISA, 2017; STAUFFER, 1959).

Carmen Junqueira, antropóloga que realizou suas pesquisas entre os Kamayurá em meados da década de 1960, aponta que “a dependência econômica da atual organização Kamayurá e dos outros índios alto-xinguanos em relação ao Parque mostra-se tão estreita que dificilmente poderiam eles prescindir dessas relações” (JUNQUEIRA, 1967, p. 5)³⁵, observação semelhante à que foi feita por Viveiros de Castro (1977, p. 30), apenas alguns anos depois, tomando como referência principalmente os Yawalapiti, mas também outros povos que frequentavam o Posto Indígena Leonardo.

No que diz respeito especificamente aos Kalapalo, apesar de terem sido os primeiros alto-xinguanos a serem contatados pela ERX, nunca tiveram um papel muito central nas relações de contato oficiais, mantendo-se afastados dos principais postos (tanto da Base do Jacaré quanto do Posto Leonardo) e, conseqüentemente, do fluxo de bens. Na tentativa de suprir seus desejos por objetos industrializados, ao longo da década de 1970 alguns rapazes foram então trabalhar em fazendas da região. Aprender português era uma necessidade premente e um conhecimento valorizado, na medida em que percebiam que aqueles que falavam e compreendiam essa língua possuíam muitas vantagens na relação com os *brancos* (conforme narrado por Nahu Kuikuro, que atuou como tradutor nos primeiros anos de contato com a Expedição; cf. Franchetto [2014]).

Uaja, atual primeiro cacique de Aiha, contou que, ainda em sua infância, foi escolhido por Orlando para ser preparado para assumir, futuramente, a posição de “chefe ou capitão de aldeia” (expressão utilizada por Menezes [2000, p. 284]).³⁶ Segundo relatado por Guerreiro, com esse intuito ele

foi levado por Orlando duas vezes para São Paulo e Brasília, onde passou temporadas de alguns meses com os filhos de outros chefes alto-xinguanos, quando Orlando aproveitava para mostrar a eles os costumes dos brancos e ensinar um pouco de português. Ele não foi tão preparado quanto outros, pois depois da segunda viagem seu pai não permitiu mais que ele deixasse a aldeia. (GUERREIRO, 2015, p. 124).

Depois de alguns anos, por volta de 1974, já mais velho, tendo passado por um período de reclusão pubertária que durou cerca de cinco anos, e ainda solteiro, decidiu, com apoio dos pais e a despeito da falta de apoio dos representantes da Funai, trabalhar em uma fazenda na

³⁵ A autora apresenta duas listas de pedidos feitos pelos Mehinako e pelos Kuikuro, em 1965, e que incluíam “facão, enxada, machado, cavadeira, foice, martelo, linha fina azul para pesca, anzol para matrinchã, chumbo, pólvora, espoleta, camisa, calça, macarrão, guarda-chuva, pilha, lâmpada de lanterna, fósforo, linha de algodão vermelha, tesoura, lâmina de barbear, faquinha, púa, enxó, açúcar, bolsa pequena, [...] roupa vermelha, pente, espelho, anzóis, linhas, camisa, calção, caldeirão e munição” (JUNQUEIRA, 1967, p. 31).

³⁶ Depoimento gravado por mim, em 16 de novembro de 2015.

região onde hoje se localiza o município de Querência. De acordo com Uaja, os pais apoiaram sua decisão de sair da aldeia nesse momento porque não queriam que ele se casasse muito cedo. Chegou na fazenda sem saber falar quase nada de português e passou cerca de um ano trabalhando por lá. Só retornou em função do adoecimento de seu pai, quando então foi autorizado por seus genitores a se casar e assumir, de forma definitiva, sua posição de “cacique”.³⁷ Além dele, alguns outros jovens Kalapalo passaram por experiências semelhantes nesse período, trabalhando em fazendas e ranchos próximos das margens da Terra Indígena. Essa lhes parecia uma forma eficaz de experimentar algumas possibilidades de relação com os *brancos* e ter acesso a bens desejados. Uaja relatou, por exemplo, que em seu retorno à aldeia trouxe consigo, além de provisões de alimentos, uma panela grande de alumínio que deu à sua mãe e um rádio que havia mandado trazer de São Paulo, e que deu como presente a um de seus sobrinhos uterinos.

Observando esses relatos, podemos perceber que “o contato”, apesar dos traumas iniciais decorrentes de violências, mortes e sequestros, foi buscado pelos Kalapalo, especialmente após as expedições científicas que passaram pela região e lhes mostraram os *brancos* dispostos a trocar e, mais do que isso, condicionando as relações, muitas vezes, às trocas. Ver-se-á adiante como essas experimentações dos momentos iniciais do contato serviram como modelos para as relações que foram se estabelecendo com outros *brancos* ao longo das décadas seguintes – o que inclui a aproximação deles com a Universidade Federal de São Carlos (descrita por Cardoso [2013]) e, conseqüentemente, também comigo – que têm como intuito a procura por parceiros de troca (*amigos*) cada vez mais extensivos.³⁸ Se a intenção dos Kalapalo é a de ampliar os contatos, parte da razão para isso é que essas relações, por sua vez, ampliam sua capacidade de acessar bens e assumir uma posição de certo prestígio na aldeia e no sistema regional.

Mas, se eu afirmo que as relações estabelecidas com os *brancos* possuem alguma continuidade com formas “tradicionais” de relação com o Outro, é preciso compreender essas possibilidades de relação, olhando para alguns excertos míticos dos Kalapalo. Considero que

³⁷ Neste momento, muito jovem ainda, Uaja não era considerado grande *anetiü* (“chefe”) dos Kalapalo, tendo assumido ainda poucas vezes a função de chefia em rituais (“se sentado”; ver, sobre isso, Guerreiro [2015]), mas era ele quem participava das reuniões convocadas pela direção do Parque como “representante” (“cacique”) dos Kalapalo.

³⁸ Na ata do já referido encontro dos povos kalapalo, também estão presentes discussões e encaminhamentos que incluem a solicitação de “apoio de convênio” com universidades, por meio dos antropólogos que lá atuam.

isso facilitará a compreensão posterior das maneiras pelas quais os Kalapalo buscam e adquirem o dinheiro e os objetos industrializados a que fiz referência.

1.3. Os *brancos* nos mitos

A mitologia de origem dos *brancos* (e de suas coisas) entre os Kalapalo não é particularmente elaborada, se comparada à de outras regiões etnográficas. No Brasil Central, por exemplo, um dos casos mais bem descritos de conjuntos de “mitos de origem dos brancos” e práticas associadas a isso são os “mitos de Aukê” e o messianismo entre os Timbira, descritos e analisados por diversos autores (CARNEIRO DA CUNHA, 2009; CROCKER, WILLIAM, 1974; FERNANDES, 2009; LÉVI-STRAUSS, 1993; MELATTI, 2009, dentre outros). As poucas referências que existem aos *brancos* nos mitos kalapalo, entretanto, apontam para questões que auxiliam a compreender do que se trata o que chamo aqui de “modo de existência *branco*”, ou seja, tomando os *brancos* como um dos polos de um contínuo de possibilidades diferenciais de existir e se relacionar com o mundo.

Início esta seção apresentando a narrativa (*akinha*)³⁹ de criação da humanidade (e também dos *brancos*), conforme contada pelos Kalapalo. Ela é parte da história do nascimento dos gêmeos Taūgi (Sol) e Aulukumã (Lua) que é, por sua vez, uma história bastante extensa. Em função disso, faço apenas um resumo de sua parte inicial, focando mais sobre os detalhes da parte final, que é a que mais interessa para os fins aqui pretendidos. Eu mesma nunca registrei essa narrativa⁴⁰ e, portanto, utilizo como fonte as versões registradas e publicadas por Basso (1987, p. 29-81)⁴¹ e por Guerreiro (2015, p. 197 et. seq.)⁴², além de uma terceira versão gravada por Marina Cardoso em março de 2008 e não publicada.⁴³

³⁹ *Akinha* “é termo Kuikuro traduzível por ‘narrativa’, ‘estória’, qualquer peça de narrativa executada segundo o estilo oral de domínio sobretudo dos akiñá óto, [*akinha oto*, na grafia atual] ‘dono de estórias’” (FRANCHETTO, 1992, p. 342). Sobre esse gênero de fala entre os Kalapalo, ver Basso (1985) e Guerreiro (2015, p. 75-6).

⁴⁰ As pessoas de Aiha que possuem histórias (*akinha oto*) e cantos (*eginhoto*) se recusam a gravar comigo aquilo que já tenham gravado com Antonio Guerreiro, afirmando que “ele já tem isso”.

⁴¹ “Kwatĩngĩ”, contado por Kambe em Aiha, em janeiro de 1979. Kambe é avô (MF) de Ugise, meu anfitrião, e pai (F) de Ageu, *dono* de uma das versões gravadas por Guerreiro e da versão gravada por Marina Cardoso. Os nomes de pessoas e lugares apresentados na versão que reproduzo seguem a grafia atual utilizada pelos Kalapalo.

⁴² “Mito 5: O aparecimento de Taūgi (*Taūgi otsogitsũgũ*)”.

⁴³ Agradeço a Marina Cardoso por disponibilizar essa versão, contada por Ageu, traduzida por Jeika Kalapalo e revisada por Antonio Guerreiro e Ugise Kalapalo.

A origem da humanidade (“Kuatüngü⁴⁴”)

Kuatüngü era um homem (“ele parecia humano, mas era *itseke*⁴⁵”) que vivia em Inhatasa. Um dia ele saiu para procurar fibra de tucum para fabricar uma rede de pesca e, no caminho, encontrou Enitsuëgü, o chefe-Onça (*anetiü*) da aldeia Haukugu, onde viviam as onças e outros *ngene* (“animais terrestres”, segundo a classificação proposta por Basso [1973, p. 14]). Dentre os animais chefiados por Enitsuëgü estavam, por exemplo, o tatu, a cotia, o veado e a anta. Para não ser morto, Kuatüngü ofereceu suas filhas para se tornarem esposas de Enitsuëgü, que aceitou a proposta e, com o auxílio de um arco, arremessou Kuatüngü de volta à sua aldeia. Chegando em casa, ele chorou muito e contou às filhas o que havia prometido ao chefe das Onças. As jovens se recusaram a ir casar com Enitsuëgü, o que deixou Kuatüngü muito triste. Pensando em como resolver a situação, ele chamou seus irmãos⁴⁶ e foi cortar árvores para fazer mulheres de madeira. As primeiras versões produzidas a partir da madeira *iku* (variedade não identificada) eram muito frágeis e morreram quando a Anta (Jali) tentou, a pedido de Kuatüngü, fazer sexo com elas. Por isso ele tentou novamente, utilizando, dessa vez, uma madeira mais resistente, *uëgühi* (identificada como *humiria balsamifera* no Dicionário Kuikuro-Português [FRANCHETTO, ESPÍRITO SANTO, 2014, p. 135], da qual fez duas irmãs: Sangitsegu (que virá a se tornar a mãe dos gêmeos) e Tanumakalu, sua irmã mais nova. Fez também outras duas mulheres a partir da madeira *hata* (variedade não identificada). Após algumas tentativas, seus dentes foram feitos de mangaba, para que ficassem bem brancos, e seus cabelos, pretos e lisos, feitos a partir do cabelo de Kuge Kuëgu (“Hiper Gente”), um *itseke* feminino que vive no fundo da água. Para que ficassem completas, fez ainda o *etuï* (nome em kalapalo do *uluri*, como é mais comumente conhecido o ornamento utilizado pelas mulheres alto-xinguanas sobre o púbis). Elas ficaram muito bonitas e depois de prontas foram enviadas para se casar com Enitsuëgü. Antes mesmo de saírem seu pai as alertou que iriam encontrar no caminho diversos Animais-gente⁴⁷ que lhes ofereceriam comida e depois tentariam fazer sexo com elas, mas que elas não poderiam engravidar deles. Para tanto, ele inseriu bambus em suas vaginas, que somente foram retirados por elas depois que encontraram com todos os Animais-gente que Kuatüngü havia dito que encontrariam. As irmãs mais novas, feitas de *hata*, acabaram morrendo no caminho e apenas as irmãs mais velhas, feitas de *uëgühi*, chegaram à aldeia de Enitsuëgü. Ao chegarem, elas se confundiram e, ao invés de irem junto com o chefe-Onça para sua casa, acabaram indo para a casa de seu primo, Suçuarana, que era uma casa muito feia e com buracos na cobertura. Algum tempo depois, Enitsuëgü conseguiu recuperar as duas mulheres que se tornaram, finalmente, suas esposas. Enitsuëgü cuidou de remover todos os traços de sêmen de seu primo que porventura ainda estivessem no corpo das duas mulheres e começou a fazer sexo com elas. A mais velha, Sangitsegu, engravidou. Um dia, quando já estava próximo da data de dar à luz, Sangitsegu estava fazendo corda para arco e, para isso, cortava pedaços com os dentes e cuspiam no chão. Sua sogra-Onça, Kahisatigo, viu a nora cuspir e achou que ela

⁴⁴ Kuatüngü é o nome do avô dos gêmeos e protagonista da parte inicial da narrativa.

⁴⁵ Termo frequentemente traduzido como “monstro” ou “espírito”. No dicionário kuikuro aparece traduzido como “hiper-ser” (FRANCHETTO; ESPÍRITO SANTO, 2014, p. 85).

⁴⁶ Na versão registrada por Basso (1987, p. 32-33), Wafusaka, Atuta (identificada como uma aranha fiandeira), Ngafangi (abelha preta produtora de mel) e Adyua (morcego pescador); na versão apresentada por Guerreiro (2015, p. 198), Ahinhuka, Atuta (identificada como uma aranha caranguejeira), Atsiji (Morcego) e Nahangi (Abelha Jataí).

⁴⁷ O tempo mítico é marcado, para os Kalapalo, como um período de indiferenciação entre humanos e animais, onde “todos eram gente”. Todavia, apesar dessa aparente indistinção, os seres que viriam a dar origem aos animais (tanto terrestres, quanto aves) na forma como os conhecemos hoje, já apresentavam características próprias de suas espécies, principalmente no que diz respeito aos hábitos de moradia e alimentação. São estes seres – “pessoas não humanas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 347) – que trato aqui como “Animais-gente”.

estivesse cuspidando com nojo de seus peidos.⁴⁸ Muito brava, Kahisatigo cortou o pescoço de Sangitsegu com a unha (garra) de seu dedo indicador. Enquanto estava deitada no chão, quase morrendo, ela deu à luz os gêmeos Sol (Taūgi) e Lua (Aulukumã). A mãe dos dois foi colocada por Enitsuēgü e Tanumakalu sobre a casa da Atugua (*itseke* responsável pelos redemoinhos de vento) para lá morrer do veneno que emanava da própria casa.

Os meninos cresceram muito rápido, sem saber do ocorrido com sua mãe. Foram criados por Tanumakalu, a quem chamavam de mãe. Depois que já haviam crescido, uma de suas avós (a Perdiz, segundo a versão de Basso) lhes contou o que havia se passado com sua verdadeira mãe. Muito tristes e enraivecidos, os irmãos mataram a avó-Onça e retiraram Sangitsegu, ainda viva, do topo da casa de Atugua. Cuidaram dela por um tempo, mas depois, sabendo que não teriam como curá-la, se cansaram e a mataram definitivamente. O pessoal da aldeia de Kuantüingü veio chorar sua morte em Haukugu.

Taūgi e Aulukumã ainda queriam se vingar de seu pai e Taūgi então pediu a ele que fizesse flechas e arcos, dizendo que os utilizaria para caçar lagartos. Sua intenção, entretanto, era a de utilizá-los para outro fim. Enquanto prendia as penas nas pontas das flechas, Taūgi colocou algumas das flechas no chão da entrada da casa, para que Tanumakalu passasse sobre elas. Quando isso aconteceu ela engravidou. Foi até a parte de trás da casa e pariu os índios bravos (*ngikogo*), que se juntaram aos demais índios bravos que nasceram a partir dos restos de bambu que sobraram das flechas feitas por Taūgi. Foram esses índios que cercaram a aldeia de Enitsuēgü e mataram todo o seu pessoal, todos os Animais-gente terrestres. Enitsuēgü não foi morto, pois foi atirado ao céu por Aulukumã para viver lá para sempre. Depois disso, Taūgi deu vida aos animais na forma como eles são atualmente. Suas imagens humanas deixaram de existir para sempre.

Essa primeira parte da narrativa fala do surgimento de Taūgi e Aulukumã, que serão os responsáveis pela formação do mundo como ele é hoje conhecido.⁴⁹ São eles que, ao longo de diversas narrativas, nomeiam os elementos da natureza (Taūgi utilizando termos em karib e Aulukumã, termos em arawak) e que garantem à humanidade os elementos culturais necessários à sua sobrevivência e perpetuação. Trata também da criação dos “índios bravos” (*ngikogo*) que, como será detalhado mais à frente, assim como os *brancos*, e também os ancestrais dos povos xinguanos atuais, nasceram a partir de flechas deixadas no chão por Taūgi. Como já afirmei, essa narrativa é bastante extensa e é a parte final que mais me interessa neste momento. Por essa razão, apresento a seguir uma tradução livre desse trecho, retirado da versão publicada em inglês por Basso (1987, p. 76-79), no qual estão indicados maiores detalhes sobre o surgimento das distintas formas humanas.⁵⁰

⁴⁸ Na versão gravada por Marina Cardoso, Enitsuēgü orienta as esposas que elas não devem rir da sogra quando esta peidar, ao que elas obedecem, mas, ao cuspir restos de fibra no chão, a sogra acredita estar sendo desrespeitada da mesma forma e a narrativa segue conforme apresentado no relato que faço.

⁴⁹ Essas narrativas dos gêmeos apresentam paralelos muito interessantes e que merecem investigação, se comparados com o grupo de mitos apresentado por Lévi-Strauss em *História de Lince* (LÉVI-STRAUSS, 1993).

⁵⁰ O texto publicado apresenta apenas uma tradução em inglês, mas tive também acesso ao áudio original em kalapalo, disponibilizado pelos próprios Kalapalo. Informações sobre o banco de dados das gravações de Basso podem ser encontradas em http://www.ailla.utexas.org/search/view_resource.html?coll_id=4. Na exposição que faço, optei por omitir as tabulações apresentadas pela autora que indicam a prosódia da narração. A numeração indicada à esquerda do texto, corresponde à numeração das linhas no original.

- 1905 Aulukumã já havia arremessado seu pai,
Seu pai.
Do outro lado, estava o irmão mais velho.
Os índios bravos não conseguiram pegá-lo, por essa razão,
Não.
Sua mãe então deu à luz,
- 1910 Ela estava pronta.
Veio a dor e ela pariu.
“Eu estou parindo agora”, ela disse a Taūgi,
Tanumakalu disse.
Por causa disso todos nós passamos a existir.
- 1915 Seu nome é Tanumakalu,
Seu nome.
Mas sua companheira Itsangitsegi [Sangitsegu],
Ela era a verdadeira mãe de Taūgi e Aulukumã.
Itsangitsegi.
- 1920 Aquela que Kafisatiga [Kahisatigo] decapitou.
Quanto a ela, o que havia em seu útero era Taūgi e seu irmão.
Quando Tanumakalu pariu, os outros saíram como crianças recém-nascidas,
Homens.
Eles eram iguais nós somos aqui.
- 1925 Seus pequenos arcos estavam presos firmemente em suas mãos.
Taūgi os embalou em seus braços.
Depois, uma vez mais, eles estavam vindo.
Os que estavam em seu útero continuaram saindo.
Havia ainda mais deles.
- 1930 Ela havia andado sobre três flechas.
Os que usam chapéu,
Os ancestrais dos brancos⁵¹ surgiram.
Eles seriam os ancestrais dos brancos.
Todos nós tínhamos saído.
- 1935 Eles começaram a crescer.
*Mbutsik*⁵², eles atiraram até que estivessem totalmente crescidos.
Eles usavam chapéu,
Eles usavam esse tipo de coisas, camisetas,
Sapatos também.
- 1940 Suas armas eram carabinas que eles pegaram.
Eles viraram adultos,
Aqueles que estiveram no útero.
Eles continuaram crescendo.
Como ela continuou os amamentando,
- 1945 Eles cresceram.
Eles estavam quase completamente crescidos.
Todos cresceram do mesmo tamanho.
Eles eram grandes, eles estavam crescidos.
Eles se tornaram adultos.

⁵¹ Substituí a tradução “Christians” da autora por *brancos* em todo o texto. No original, o termo utilizado pelo narrador é *kagaiha*.

⁵² Uma das muitas onomatopeias e ideofones (“onomatopéias que já são elementos lexicais”, segundo Mehinaku [2010, p. 120]) utilizados pelos narradores kalapalo.

- 1950 [Seus irmãos mais velhos os mandaram⁵³]
Os brancos foram mandados para bem longe daqui.
Eles foram mandados,
Os brancos foram mandados para bem longe.
“Vão embora”, me disseram que ele disse.
- 1955 “As pessoas vão ficar aqui”.
Nós, as pessoas, como existe agora.
Nós permanecemos morando aqui,
Como nós fazemos agora.
Todos nós permanecemos aqui nos nossos territórios [our settlements].
- 1960 Terra também foi dada àquelas outras pessoas.
Eles foram para um lugar distante.
“Vão para longe”, ele disse a eles,
“Vão para longe, para onde é de vocês [to your possessions]”
Ele os mandou embora.
- 1965 O que é dos brancos. [Christians’ possessions⁵⁴]
Coisas como isso aqui,
Elas ficaram abundantes.
Ainda mais coisas novas como essa foram criadas por ele.
Como facas.
- 1970 Como machados.
Como as tesouras.
Como as roçadeiras.
Como as foices.
Todo tipo de coisas.
- 1975 O objeto usado para ver a si mesmo.
“Vá para longe”, ele disse.
Ele também deu coisas para nós.
Como os cintos de conchas,
Que ainda existem.
- 1980 Como os colares de conchas,
Que ainda existem.
O grande caramujo terrestre que ainda é trabalhado, como você viu.
Tudo.
Cabaças.
- 1985 [“Quando precisar de coisas no futuro
Vocês podem visitar outras aldeias
Vocês vão trocar seus objetos entre vocês
Quando precisarem]⁵⁵
- 1990 Vocês darão suas coisas”.
Seu irmão mais velho disse isso,
Taūgi falou.

⁵³ Basso traduz este trecho como “Those were the older brothers”. No original: *Ehinhano heke ihumiliūko leha*, cuja tradução literal incluí no texto.

⁵⁴ Evito traduzir “possessions” como “posses”, já que considero esse termo muito pouco adequado ao contexto kalapalo, como pretendo discutir ao longo do texto.

⁵⁵ Segundo Jeika Kalapalo, essa tradução que apresento é a que corresponde ao trecho do áudio original. Basso (1987, p. 78), por sua vez, apresenta a seguinte tradução: “You’ll always be poor, you people. / Whatever you want to acquire, you’ll go ask for it. / Your possessions will be used for trading. / You’ll give your possessions to someone like this. / They are to be used for trading.”. Otei por utilizar, nesse trecho, a tradução feita por Jeika no lugar daquela feita por Basso por considerar que a ênfase original está no ato de trocar, ofertar, enquanto que na tradução feita por essa autora, a ênfase parece estar no ato de pedir.

Suas coisas serão usadas para troca.

Vocês darão suas coisas para outras pessoas dessa forma.

Elas vão ser usadas para troca.

Sol falou.
 Foi isso o que ele disse a eles.
 1995 “Tudo bem”, eles concordaram,
 Quando eles foram embora.
 Eles foram embora depois disso,
 Carregando suas coisas.
 Nós,
 2000 Aqueles como nós pegaram as cabaças.
 As posses de Taūgi também são cabaças.
 O território de Taūgi é Faukugu [Haukugu], muito longe!
 Na direção do Rio Curisevo.
 Muito, muito longe!
 2005 Eu, uma vez, vi esse território.
 Meu pessoal nunca viu.
 Eu vi sozinho.
 Meu pessoal ainda está amadurecendo.
 Seus pênis ainda são pretos,
 2010 Eles são apenas crianças.
 Eu, todavia, sou muito mais velho.
 Você mesma é ainda como eles.
 Olhe para o meu pessoal.
 Pense em quem são minhas crianças.
 2015 Eu já fui criança.
 Agora eu virei um velho.
 Eles foram embora.
 E então eles apareceram lá.
 Eles ficaram lá.
 2020 Eles começaram a casar.
 Eles se reproduziram.
 Os brancos viraram muitos.
 Nesse lugar, naquele lugar,
 Eles foram para todos os lugares.
 2025 Eles foram para todos os lugares.
 Eles se multiplicaram,
 Eles se multiplicaram,
 Enquanto eles se estabeleceram em muitos lugares.
 Os brancos se estabeleceram em todos os lugares.
 2030 Nós ainda estamos aqui.
 Aqueles que são como nós ainda estão aqui.
 Nós estamos em nossas terras, que Taūgi definiu como nossas.
 Nós ficamos aqui porque ele definiu esse lugar como nosso.
 Mas vocês devem permanecer na sua própria terra,
 2035 Na terra dos brancos, eu digo,
 Que ele definiu para vocês.
 Que Taūgi definiu para vocês.
 Ainda mais coisas novas foram inventadas,
 Vocês fizeram os aviões.
 2040 Vocês inventaram novas coisas.
 Essa coisa aqui...
 O gravador foi feito dessa forma.
 É o fim. Finalmente terminou.

Fiz questão de reproduzir este trecho integralmente porque o considero bastante elucidativo de algumas questões importantes que marcam o lugar dos *brancos* na sociocosmologia kalapalo. Como já adiantei, por meio dessa narrativa podemos notar que todas as pessoas, sejam os *ngikogo* (“índios bravos”), os alto-xinguanos (*kuge*, “gente” ou simplesmente “as pessoas”, nesse contexto) e os *kagaiha* (*brancos*) são filhos da mesma mulher, Tanumakalu que, por sua vez, engravidou magicamente de três distintas flechas deixadas no chão por Taūgi.

Seguindo a sugestão de Lévi-Strauss (1993, p. 66) de que “os mitos [...] ordenam os seres e as coisas por meio de uma série de bipartições” que, por sua vez, “se revelam sempre desiguais”, podemos verificar na narrativa kalapalo que o momento da criação da humanidade é marcado por algumas sérias de bipartições: inicialmente, se faz a distinção entre humanos e *itseke* (“monstros-espíritos”) e dessa bipartição inicial decorrem outras duas, aquela que opõe os *ngikogo*, guerreiros (“*donos* da borduna”), aos alto-xinguanos (*kuge*, “*donos* do arco”), pacíficos, e uma outra que opõe esses dois “tipos de gente” aos *brancos* (“*donos* da carabina”). Estes, assim como os *ngikogo*, são guerreiros, mas possuem uma superioridade tecnológica muito expressiva em relação tanto aos *ngikogo* quanto aos alto-xinguanos. Por seu caráter peculiar marcado pela inventividade e enorme capacidade de reprodução e multiplicação, muitas vezes os *brancos* ficam em uma posição liminar entre a série de humanos e aquela dos não humanos, o que faz com que sejam associados, pelos Kalapalo, aos *itseke*. Por essa razão é que os *brancos* são tratados com um misto de curiosidade, medo e *respeito* (*itsangi*),⁵⁶ assim como o são os *itseke*. É também por isso que Taūgi os manda para longe, “para sua terra”, para aquela “que Taūgi definiu” como sendo deles e que os Kalapalo atualmente identificam como sendo “o Rio de Janeiro”.

Os *itseke* são seres potencialmente perigosos e capazes de adoecer os humanos. Ao raptarem “frações da alma” (BARCELOS NETO, 2007, p. 2) do doente, os *itseke* promovem sua transformação gradual em *itseke* através de um processo de familiarização que se concretiza por meio da comensalidade. Essa familiarização, por sua vez, leva o doente a assumir, aos poucos, o ponto de vista daquele que o adoeceu, conforme descrito por Barcelos Neto (2007). Quando isso ocorre, cabe ao doente, com o auxílio de um xamã (*huati*), descobrir o(s) responsável(is) pelo adoecimento e realizar os procedimentos necessários para garantir sua melhora. Dentre os procedimentos, está a “domesticação” do *itseke* por meio da oferta de

⁵⁶ Algo já apontado também por Franchetto (2007).

alimentos e a realização de festas específicas.⁵⁷ Os *brancos*, assim como os *itseke*, também podem, com seus alimentos e artefatos, promover uma metamorfose perigosa para os humanos (*kuge*) na medida em que os afasta, de maneira gradual, de seus próprios parentes, assim como fazem os *itseke* (tema que será explorado com maior detalhamento no Capítulo 3). Por essa razão também devem ser submetidos a um esforço semelhante de “domesticação” ou de “familiarização” (no sentido dado aos termos por Fausto [2002]), seja por meio da oferta de nomes, seja por meio do estabelecimento de relações de *amizade* (retomarei esta questão mais adiante).

Coelho de Souza (2001b) descreve um processo similar, na relação dos alto-xinguanos com outros povos não xinguanos. Segundo a autora, os povos xinguanos submeteram os outros povos com os quais mantinham relações próximas a um processo que ela chama de “xinguanização” e que consistiu fundamentalmente em fazer com que adotassem um ethos não belicoso, passassem a realizar os rituais regionais e assumissem um padrão de alimentação considerado “adequado”, prescindindo, principalmente, da carne de caça e adotando o peixe como base de sua alimentação. Com os *brancos*, inicialmente essa aproximação não se mostrou como uma possibilidade, já que a violência que apresentavam, somada à capacidade tecnológica, os transformava apenas em seres altamente perigosos e que deveriam, assim, ser evitados. Aos poucos, com a chegada das expedições científicas, seu comportamento já parecia mais “pacificado”, o que foi atribuído pelos indígenas à atuação de alguns chefes locais que haviam sido raptados em anos anteriores e teriam cumprido um papel de “xinguanização” de seus raptadores durante o período em que permaneceram em sua convivência (FRANCHETTO, 1992, p. 347). Somente a partir de então eles passaram a compor o rol de seres passíveis de domesticação.

Outro elemento que podemos extrair da narrativa é o fato de que, pela ordem de nascimento, os *brancos* são os caçulas, enquanto que os *ngikogo* são os mais velhos, os que nasceram primeiro. Não há, entre os alto-xinguanos, uma marcação muito explícita da ordem de nascimento dos irmãos, assim como há no caso dos povos do Alto Rio Negro, por exemplo (cf., dentre outros, HUGH-JONES, S., 1979 e HUGH-JONES, C., 1979). Entretanto, como discutirei mais detalhadamente nos Capítulos 3 e 4, há uma expectativa de cuidados dos mais

⁵⁷ Não irei entrar em detalhes sobre o processo de adoecimento, o que exigiria um longo desvio de caminho. Remeto o leitor a outros trabalhos que já trataram deste tema de forma bastante extensa e com muito mais propriedade do que eu seria capaz de fazer aqui. Entre os Wauja, ver Barcelos Neto (2001, 2007, 2008); entre os Aweti, Vanzolini (2015); entre os Yawalapiti, Viveiros de Castro (1977, 2002c); entre os Kalapalo, Cardoso (2004, 2005) e Franco Neto (2010).

velhos em relação aos mais novos, cabendo aos primeiros – em geral com maior capacidade de aquisição e produção de bens – suprir as necessidades e desejos (ambos termos traduzidos como *iti* ou *hogu*) dos mais jovens. Assim, na condição de irmãos mais novos, os *brancos* deveriam ser aqueles que recebem coisas dos mais velhos.

Fazendo uma aproximação da narrativa de origem dos *brancos* contada pelos Kalapalo com a dos Barasana e apresentada por Stephen Hugh-Jones (1988), percebemos que, em ambos os casos, todos os seres humanos foram criados pelo mesmo ancestral (no caso barasana, Wāribi). Nos dois casos, ainda, os *brancos* foram os últimos a nascer, mas acabam, de alguma forma, invertendo a relação de hierarquia estabelecida pela ordem de casamento. No caso da mitologia alto-rio-negrina, isso ocorreu quando o demiurgo ofereceu aos índios a opção de escolher entre as armas de fogo e as cabaças e ornamentos rituais e eles optaram pela segunda opção, deixando, assim, as armas aos brancos. Estes, por seu temperamento, passaram a ameaçar e se impor aos demais com as armas, invertendo a hierarquia, e foram, por essa razão, mandados pelo demiurgo para viver longe dali, a leste. Ao mandá-los para longe, Wāribi declarou que “war would be the White Peoples’ equivalent of Indian ritual and that through war they would obtain the wealth of other people” (HUGH-JONES, S., 1988, p. 144). Em uma ação muito semelhante àquela atribuída pelos Kalapalo a Taūgi, os Barasana afirmam que foi Wāribi quem fez os brancos “strong and fierce and gave them the power to make all kinds of manufactured goods [...] As one informant put it ‘Wāribi left us Indians with nothing. To him we were like animals living amongst the trees and eating wild fruit’” (HUGH-JONES, S., 1988, p. 143).

A narrativa kalapalo, por sua vez, aponta que, no momento da criação, Taūgi atribuiu aos ancestrais dos *brancos* a prerrogativa de serem os *donos* de muitos objetos (facas, machados, tesouras, etc.) – e, portanto, fornecedores dos mesmos⁵⁸ –, dizendo aos ancestrais dos atuais alto-xinguanos que eles dariam “suas coisas a outras pessoas” e deveriam “visitar outras aldeias” para trocar. Essas características dos povos xinguanos já foram notadas por outros autores como, por exemplo, Piedade (2004, p. 22), que traduz o termo *putakanau* (equivalente a *kuge*, “gente”, para os Wauja) como “gente que empresta”, ou ainda Dole (1958, p. 125), que descreve os Kuikuro como “constantly preoccupied with the exchange of goods and services and with equalizing accounts”, mesma característica ressaltada por Fausto (2016).

⁵⁸ Ver discussão sobre os *donos* no Capítulo 4.

Experimentalmente, talvez seja possível fazer uma leitura dos dados kalapalo a partir da já citada série de mitos Aukê dos povos timbira.⁵⁹ Este ser mítico é, ao mesmo tempo, ancestral dos *brancos* e criador de suas tecnologias e também é ele quem “faz os índios escolherem entre o arco e a espingarda. Como dão preferência ao primeiro, recebem, com o arco, toda a cultura material indígena; se tivessem optado pela espingarda, teriam também toda a cultura material dos civilizados” (MELATTI, 2009, p. 21). Essa má escolha inicial, por sua vez, é que possibilita o surgimento, em meados do século XX, entre os Krahô e os Ramkokramekrá, de um movimento messiânico que “visava corrigir a distribuição de técnicas que fora feita entre índios e civilizados de que esse mito faz menção” (MELATTI, 2009, p. 46), por meio da apropriação do aparato cultural dos *brancos*. Em ambos os casos – Krahô e Ramkokramekrá – os indígenas “imitavam insistentemente os civilizados até que neles se transformassem” (MELATTI, 2009, p. 46).

Olhando para o mito Kalapalo, vê-se que a distinção inicial não se dá por uma (má) escolha dos índios, mas sim por decisão do demiurgo. Apesar dessa diferença do mito kalapalo para a série de mitos timbira (e também barasana), talvez seja possível pensar a partir destes últimos que, em ambos os casos, devido à disparidade da cultura material e tecnológica instituída no momento mesmo da criação da humanidade, os *brancos* estejam eternamente em uma posição de devedores em relação aos índios. Ainda que seja possível pensar o caso Kalapalo, por meio da mitologia timbira, como uma forma de endividamento eterno dos *brancos* para com os indígenas, as respostas observadas nos dois casos são bastante diferentes. Se foi a má escolha e a distinção inicial na posse dos bens que propiciou o surgimento dos movimentos messiânicos entre os Krahô e os Ramkokamekrá – movimento que tinha por fundamento “inverter a ordem existente” (FERNANDES, 2009, p. 8), transformando os índios em civilizados e vice-versa –, no caso Kalapalo a questão implicada na relação entre *brancos* e índios parece ser menos de promover qualquer tipo de inversão, mas de garantir o fluxo de bens entre um polo e outro. Fluxo esse fomentado pelos primeiros contatos, quando os *brancos* faziam questão de marcar sua posição de doadores.⁶⁰

A definição dos povos alto-xinguanos como povos que trocam (seja por gosto, seja por “obrigação”) traduz de forma bastante eficiente a maneira pela qual os Kalapalo se relacionam com os *brancos* desde os primeiros contatos “pacíficos” (assim entendidos aqueles feitos com

⁵⁹ Agradeço a Antonio Guerreiro por essa sugestão.

⁶⁰ Cohn (2006, p. 162) mostra como os Xikrin do Bacajá verbalizam, frente às respostas negativas de representantes da Funai diante de solicitações de bens, que sua atração e pacificação ocorreu com base na promessa de fluxo de bens.

brancos que não mais os matavam e sequestravam deliberadamente), enxergando inicialmente nos Bakairi e, posteriormente, nos *brancos* propriamente ditos, “fontes institucionalizadas de recursos” (FRANCHETTO, 2007, p. 19). Isso também me auxiliou a compreender porque os Kalapalo sempre me diziam que são *pobres*. Foram diversas as conversas que tive em que esse tema surgiu e não me pareceu fazer muito sentido, considerando a relativa qualidade de vida das pessoas na aldeia (ressaltada com frequência por eles próprios), com condições de alimentação farta, além da posse de muitos objetos e enfeites tradicionais e também trazidos da cidade. Tentando investigar um pouco mais sobre o que se tratava essa afirmação, questionei o que eles estavam chamando de *pobre*. A tradução que me deram foi *jatsi*, “coitado”, “a pessoa que não tem algumas coisas, que fica com vontade de ter alguma coisa e não tem”, “a pessoa que não tem ninguém pra cuidar dela”. Somando a essa definição o que foi visto na narrativa, a questão assume novas nuances. Não se trata apenas de fazer ou não festas (o elemento marcador da identidade xingwana, segundo os próprios kalapalo, o que eles chamam muitas vezes de “ter cultura” e, portanto, ser, de alguma maneira, “rico”), nem ter ou não objetos tradicionais ou industrializados, mas o fato me parece ser que os alto-xinguanos são *pobres* porque não são os verdadeiros *donos*, a origem, dos bens (uma questão que é central para a sociocosmologia kalapalo) e devem, por isso, trocar com os outros (que são seus reais detentores) o que quiserem ter. Essa troca, por sua vez, quando não ocorre de maneira espontânea, deve ser incitada, seja por meio de uma oferta, seja por meio de um pedido. Daí decorre a percepção de muitos *brancos* de uma certa “mendicância” por parte dos índios, como apresentada nas orientações do SPI reproduzidas no início deste capítulo, mas que também são reproduzidas em outros contextos (ver, por exemplo, VILLELA, 2002, p. 60). Esse tipo de comportamento se trata muito mais de uma estratégia de forçar a troca que deveria ser, na percepção dos Kalapalo, compulsória, conforme discutido anteriormente, mas não ocorre da forma esperada em função do caráter egoísta dos *brancos*.

Os ancestrais dos Kalapalo também são frequentemente referidos por eles como “coitados”, porque “não tinham muitos enfeites”. Essa marcação negativa do passado em comparação à condição presente, em que as pessoas possuem mais coisas e são, em certa medida, mais “civilizadas”, já que se comportam adequadamente em relação aos parentes (isso é, “não brigam”, “não os matam” e “não fazem guerra”) e se alimentam também adequadamente, abstendo-se de carnes de caça, é semelhante àquela feita pelos Piro do Peru e descrita por Gow (1991). Segundo este autor, para os Piro, a vida nas Comunidades Nativas é considerada muito mais adequada e próxima do ideal (o que eles chamam de “mais civilizada”)

se comparada à vida que seus ancestrais tinham “nas florestas”. Essa comparação se deve, em grande medida, à capacidade que a vida nas referidas Comunidades Nativas conferiu às pessoas de comer comidas “de verdade” e conviver com seus parentes. Adicionalmente, para eles,

the status of being ‘civilized’ is closely linked to levels of consumption of goods which circulate in *habilitación*. Those who consume no such goods, the ‘forest people’, are the least civilized, while those who consume most, the ‘white foreigners’ from the industrialized world, are the most civilized. (GOW, 1991, p. 114).

Entretanto, ainda que este caso apresente alguns paralelos com a forma como os Kalapalo lidam com a memória de seus antepassados, há alguma distinção no que diz respeito à maneira como pensam (e lidam com) os *brancos*. Como mostrarei adiante, apesar de estes seres serem indubitavelmente considerados superiores tecnologicamente (e, neste sentido, mais “civilizados”), não o são em termos morais e éticos, já que pouco sabem se comportar e se relacionar com seus “parentes”.

O tema da pobreza também me instigou pois é esse o principal critério de inclusão nas políticas de transferência de renda. Mas, diferentemente da definição dada pelos Kalapalo, quando se trata de políticas públicas, os critérios de pobreza adotados são exclusivamente monetários. Nesses casos, a questão parece ser que a pobreza é tratada “como um problema e um conceito universal [e] termina por neutralizar a diferença e a diversidade, transformando-as em mera desigualdade social” (BONILLA; CAPIBERIBE, 2015, p. 7). Retornarei a esta discussão no Capítulo 3, quando apresentar mais detidamente a relação dos Kalapalo com as políticas de transferência de renda. O que vale reter agora é o fato de que, ao se dizerem *pobres* tanto para mim quanto para “o Estado”, entendo que os Kalapalo estão se colocando em uma posição de “extratores” de recursos dos *brancos* com quem estabelecem suas relações: afinal, se cabe àqueles que têm os objetos distribuí-los aos demais, que não os possuem, é preciso enfatizar todo o tempo aquilo que não se tem e esperar que os *brancos* assumam e cumpram com seu papel de *donos* dos objetos, o que nem sempre acontece. Para os Kalapalo, os *brancos*, apesar de toda sua superioridade tecnológica e a posse de bens, são seres egoístas e cujas atitudes se afastam significativamente dos ideais de comportamento das “pessoas de verdade” (*kuge*). Viveiros de Castro sintetiza bem essa percepção quando diz que,

Ao encarnarem, pelo avesso, as condições que definem a condição humana – ao serem aquilo que os índios poderiam ter sido, e que, porque não o foram, tornaram-se propriamente humanos, isto é, nem espíritos, nem animais, nem brancos –, os brancos oscilam entre uma positividade e uma negatividade igualmente absolutas. Sua gigantesca superioridade cultural (técnica, ou

objetiva) se dobra de uma infinita inferioridade social (ética, ou subjetiva); são quase imortais, mas são bestiais; são engenhosos, mas estúpidos; escrevem, mas esquecem; produzem objetos maravilhosos, mas destroem o mundo e a vida... (VIVEIROS DE CASTRO, 2000, p. 50-51).

É em grande parte essa ambiguidade que molda os termos nos quais as relações entre os Kalapalo e os *brancos* são construídas, incorporando elementos de identidade e alteridade e contendo, ao mesmo tempo, diversos perigos, mas também muitas potencialidades.

1.4. Sobre as possibilidades de relação com os *brancos*

Iniciei esse capítulo fazendo uma apresentação das principais transformações que acompanhei em Aiha nos últimos anos, decorrentes do maior acesso das pessoas a recursos financeiros e objetos industrializados. Na sequência, fiz alguns apontamentos acerca da cronologia e da forma como se estabeleceram as primeiras relações dos Kalapalo com os *brancos*, partindo de um ponto de vista *branco*, por assim dizer, já que tomei como base, principalmente, algumas fontes historiográficas, mostrando, posteriormente, a maneira como esses seres foram incorporados à sociocosmologia kalapalo. Agora passarei a expor como as relações entre índios e *brancos* se realizam atualmente, lembrando que as referências etnográficas nas quais me baseio dizem respeito apenas à aldeia Aiha e aos Kalapalo que por lá circulam (a não ser quando explicitamente indicado) e, portanto, podem ser bastante distintas das percepções de outros pesquisadores que frequentam outras aldeias alto-xinguanas. Pensando apenas nos próprios Kalapalo, já ouvi críticas vindas de pessoas que moram em outras aldeias que não Aiha em relação à forma como as pessoas dessa aldeia se relacionam com os *brancos* e suas coisas, afirmando que estes “gostam das coisas dos *brancos*” e não apenas “precisam delas”, o que já dá uma dimensão da complexidade e da diversidade de possibilidades de atualização dessas relações.

Como apontei na seção anterior, para os Kalapalo, os *brancos* são os verdadeiros *donos* dos objetos industrializados, cabendo a eles, então, o papel de fazê-los circular. Assim é que, conversando com um rapaz a respeito das mudanças nos comportamentos dos jovens, ele afirmou que tem uma espécie de acordo com sua filha – à época, com cerca de sete anos de idade –, que, enquanto ela continuar cortando sua franja da forma “tradicional”, o pai continuará “comprando algumas coisas para ela, tablet e outras coisas”. Mas, a partir do momento em que ela começar a “imitar *branco*”, não quiser mais cortar a franja e quiser arrumar os cabelos à

moda das mulheres que vivem na cidade, que ele, ao invés de comprar coisas para ela, irá começar a pedir coisas para ela, afinal, “imitar os *brancos*” implicará, para o pai, no fato de que ela deve, necessariamente, assumir a posição de *dona* (e, portanto, fornecedora) dos bens.

Como os *brancos* são os *donos* dos bens desejados e mostraram, ao longo do processo de contato, alguma disponibilidade em dá-los – por exemplo, utilizando objetos como forma de atração dos povos indígenas –, cabe aos Kalapalo pedir por eles, incitando a troca – que é, por sua vez, parte de seu próprio ethos, como discutido na seção anterior. Quando os pedidos feitos surtem o efeito desejado (ou seja, são aceitos) esses *brancos* passam a ser considerados *amigos* (*ato*) – a forma como os Kalapalo se referem à maior parte dos *brancos* que conhecem e com quem mantêm relações cordiais. A *amizade* é um tipo de relação bastante comum entre os próprios alto-xinguanos e envolve pessoas do mesmo sexo que trocam coisas entre si, em relações bastante duradouras. Quando se trata de *amigos brancos*, circuitos de troca que envolvam períodos mais longos de endividamento servem, ainda, como uma espécie de termômetro da relação, indicando que o *branco* possui reais intenções de retornar à aldeia e de manter a relação ativa: os Kalapalo ficam sempre muito apreensivos de que seus *amigos* não indígenas se esqueçam deles e nunca mais retornem à aldeia. Até hoje, eventualmente, as pessoas ainda me perguntam se eu vou “esquecer delas” e “nunca mais voltar”. Peter Gow (1991) mostrou que, entre os Piro do Peru, a memória é um elemento chave para a criação do parentesco e, considerando as preocupações expressas pelos Kalapalo, percebe-se que algo semelhante se passa nesse contexto. Espera-se que os parentes que estejam morando longe (seja em outras aldeias ou nas cidades) não se esqueçam das pessoas com quem estão relacionados em outras aldeias, o que se expressa pela constante circulação de objetos e alimentos. A memória – e consequentemente, o parentesco – se atualiza, portanto, por meio das redes de circulação de bens e com os *brancos* não é diferente. Para que sejam considerados “gente”, *kuge*, devem fazer circular seus próprios bens, como forma de reconhecer e constantemente (re)criar as relações de parentesco e *amizade* estabelecidas.⁶¹

Em uma das primeiras visitas que fiz a Aiha, um de meus anfitriões perguntou-me se eu gostaria de ser *amiga* de sua esposa. Sem entender muito bem o questionamento, mas na expectativa de aumentar meus vínculos na aldeia e, eventualmente, contar com mais colaboradores na pesquisa, prontamente acedi. O rapaz informou-me, então, que “toda vez que você voltar pra aldeia você tem que trazer um presente para ela e ela vai dar presente pra você

⁶¹ Faço, nos Capítulos 3 e 4, uma discussão sobre como a circulação de objetos e alimentos contribui para a criação e manutenção de relações de parentesco.

também”. Contrariando, portanto, minhas próprias expectativas, aprendi com esse evento que a troca é fundamental para que as relações possam se manter e a *amizade*, por sua vez, não necessariamente envolve outras formas de relação para além da troca, já que a minha convivência com essa *amiga*, de forma particular, se reduz basicamente à troca de presentes quando estou em Aiha.

Todavia, em muitas situações, os *brancos* não cumprem com esse papel de distribuidores e mostram-se, ao contrário, gananciosos e egoístas. Em Aiha, ouvi com frequência de diversas pessoas que “aqui [na aldeia] é tudo de graça, chega peixe [de outras casas ou pessoas] toda hora. Na cidade não. Lá tem que pagar tudo. Paga comida, paga mercado, paga luz, paga água”. O mesmo tipo de comportamento egoísta é que leva, segundo a leitura dos Kalapalo, à presença de pessoas vivendo nas ruas das grandes cidades: “Está vendo aqui? Dê dinheiro para o seu parente. Na aldeia ninguém passa fome”, dizem quando estão nas cidades, apontando para essas pessoas.⁶²

Para além da incapacidade dos *brancos de* “viver corretamente entre parentes ou em produzir pessoas enquanto parentes” (MANTOVANELLI, 2016, p. 220), demonstradas pelos comportamentos egoístas, os *brancos* também se relacionam com a propriedade de uma forma estranha aos Kalapalo, especialmente no que diz respeito à relação com a terra e outros recursos naturais. Apesar de Taügi ter lhes dado uma terra específica, quando se multiplicaram, os *brancos* se deslocaram e passaram a ocupar muitos outros espaços, retornando, inclusive, ao local de onde foram mandados embora um dia, e reclamando para si aquela terra. Kopenawa e Albert (2015) descrevem uma situação semelhante quando tratam da origem da humanidade, conforme contada pelos Yanomami. Segundo esses autores, Omama, o criador do mundo e dos homens deu aos brancos

outra terra, distante [que os Yanomami situam na Europa], para nos proteger de sua falta de sabedoria. Então, foram tomados de euforia, fabricando um sem-número de mercadorias e máquinas. E acabaram achando sua própria terra apertada [...] por fim, conseguiram retornar a essa terra do Brasil” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 352).

Esse tema ressurge com alguma frequência, em Aiha, em conversas suscitadas pelas discussões acerca da demarcação de terras indígenas e das possíveis mudanças na legislação vigente, que vêm sendo propostas pelo Congresso Nacional, relativas a essa temática. Nessas situações, os Kalapalo, especialmente os mais velhos, dizem bravos que os *brancos* deveriam

⁶² Situação semelhante é relatada por Mantovanelli (2016, p. 220-221) sobre os Xikrin do Bacajá.

voltar para a terra da qual são *donos* (“o Rio de Janeiro”) e que “o governo diz que é *dono* da terra, mas na verdade quem é *dono* são os índios”, já que foi Taügi quem lhes deu. O mesmo se passa, também, com relação à água: “quando a gente fica na cidade tem que pagar a água. Mas paga para quem? Para o governo? Mas o governo não é *dono* da água. Vamos pagar então para Saganguëgü”, que é, segundo a narrativa contada por eles, o chefe das estrelas e *dono* da água, roubada por Taügi e Aulukumã e que culminou na criação dos rios e lagos.⁶³

Se a troca deixa de ser uma possibilidade, resta, então, como forma de acesso aos bens, o roubo (uma possibilidade lógica contígua à troca, já apontada por Lévi-Strauss [2001, p. 446]), que aparece como uma espécie de “dádiva involuntária”, conforme definido por Laura Bathurst (2009) e Paula (2015, p. 208).⁶⁴ Idealmente, jamais deve-se roubar de um parente ou alguém que seja próximo. Todavia, caso a pessoa se mostre sovina, negando, assim, as relações de parentesco, pode vir a se tornar também vítima de roubo. Dessa forma é que, por exemplo, é bastante comum o relato de pequenos furtos envolvendo objetos de *brancos* (turistas, pesquisadores, fotógrafos, jornalistas ou profissionais da equipe multidisciplinar de saúde indígena), especialmente durante eventos que contam com a presença de pessoas de diversas aldeias que ocorrem no ambiente do Posto Indígena Leonardo Villas-Bôas (um espaço “sem *donos*”, já que não está associado a nenhum grupo específico [cf. NOVO, 2010, p. 69]).⁶⁵ Esses ambientes de grande circulação (tanto os grandes eventos ou, em alguns casos, a própria cidade) são preferidos, digamos assim, na medida em que praticamente impossibilitam a identificação do autor do furto, mantendo, dessa forma, uma sensação de distância entre quem roubou e aquele que foi roubado: ser publicamente acusado ou identificado como ladrão é um grande problema, uma vez que esse comportamento está, em geral, associado a “coisa de feiticeiro”. Essa figura, segundo Vanzolini (2015, p. 299), nada mais é do que “alguém com quem o parentesco, que deve ser entendido como resultado de um contínuo processo de identificação – pelo contínuo reconhecimento, pela construção mútua de corpos, pelo compartilhamento de comida e bens – falhou”.

Por essa razão é que esse comportamento é, em grande medida, direcionado contra *brancos* “distantes”, pessoas que não sejam do círculo de convivência direta ou ainda, a

⁶³ Há uma versão dessa narrativa publicada em Basso (1987, p. 141-157).

⁶⁴ Essa é também sempre uma possibilidade de relação interna na aldeia, ainda que extremamente mal avaliada, pois associada ao comportamento dos feiticeiros. Sobre o roubo entre os Mehinaku, ver Gregor (1982, p. 113-115).

⁶⁵ Apesar dos *brancos* serem as vítimas preferenciais dos furtos, os próprios indígenas também sofrem com isso e reclamam, com frequência, ao final de festas e grandes eventos em que recebem visitantes em suas casas, do sumiço de objetos pessoais.

“*brancos* dos outros”, ou seja, aqueles associados a outros grupos ou aldeias; *brancos* que estejam fora do círculo de parentes e *amigos*. Assim, por exemplo, todas as vezes que acompanho os Kalapalo em viagens a outras aldeias eles me alertam que, diferentemente de Aiha onde “ninguém mexe nas minhas coisas”, devo ser muito cuidadosa com meus pertences havendo nesses outros espaços (e apenas neles, sempre enfatizam) pessoas que poderiam roubá-los. Não se rouba de *brancos amigos*, mas sim daqueles que não se submetem à relação (que negam os pedidos feitos) ou então daqueles que “pertencem” a outros povos e, por essa razão, se furtam ao compartilhamento de seus bens. Além disso, na medida em que os *brancos* são, eles próprios, seres que “roubam”, dentre outras coisas, “terra, vidas, narrativas, palavras, nomes” (FRANCHETTO, 2007, p. 22), tornam-se também alvos potenciais de furtos.

Esse tipo de relação existe enquanto possibilidade tanto no que diz respeito aos *brancos*, quanto a outras formas de alteridade – ao menos com os seres que, no tempo mítico, se mostraram hostis e se recusaram a manter relações cordiais – e foi desta maneira, por exemplo, que os humanos (*kuge*) adquiriram alguns bens culturais essenciais junto aos *itseke*, como ocorreu com a água, ou ainda com objetos considerados valiosos, como o *uguka*, um cinto (quando utilizado por homens) ou colar (quando utilizado por mulheres) produzido a partir de placas redondas do caramujo *inhu*.⁶⁶ A história que trata da sua aquisição pelos ancestrais dos Kalapalo é uma pequena parte de outra narrativa bastante extensa, que conta a saga de dois irmãos, Kangangatü e Kahangahangü que se desentendem porque o mais novo (Kahangahangü) namora com a esposa (Tukaka) do mais velho. Muito bravo com seu irmão, Kangangatü pede a ele que realize diversas tarefas bastante perigosas, com a intenção de que morra. Todavia, em cada uma das tarefas, o avô deles (Kuatüngü) avisa ao neto mais novo acerca dos perigos que corre e o auxilia na busca por soluções para que consiga se safar. Ao final da história, o irmão mais novo acaba matando o mais velho, utilizando uma de suas próprias armadilhas. Apresentarei a seguir um resumo do trecho da narrativa em que o irmão mais velho solicita a Kahangahangü que vá buscar os cintos de concha (*uguka*) com Aikaku, a onça que era seu *dono*.

⁶⁶ Os colares de caramujo *uguka* e *inhu aketühügü* (feito a partir de placas retangulares do mesmo caramujo utilizado na produção do *uguka*) compõem as especialidades produtivas dos Kalapalo dentro do sistema alto-xinguano, objetos dos quais são *donos* e produtores. Da mesma forma, as cerâmicas são as propriedades distintas dos Wauja, os arcos pretos dos Kamayurá e os colares de caramujo *oike* dos Matipu. Para mais informações sobre os caramujos, ver o filme *Inhu*, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8ZsZZHPjFcc>. Acesso em 10 de janeiro de 2018.

Kahangahangü foi pegar uguka com Aikaku (Kahangahangü telü ugukaki Aikaku inha)⁶⁷

Kangangatü estava muito bravo e queria que seu irmão morresse. Para isso, mandou que ele fizesse muitas atividades arriscadas. Pediu, então, à sua esposa Tukaka que fosse falar com Kahangahangü e dissesse a ele para ir pegar os cintos *uguka* com Aikaku, que é Onça. Ele é dono do *uguka* (*uguka oto*). Ele é a origem do *uguka* (*uguka ihügu*⁶⁸). Seu avô Kuantüngü perguntou o que Tukaka havia mandado ele fazer e, quando ele contou que iria buscar *uguka* com Aikaku, seu avô disse que ele iria morrer. Que onça, Aikaku, come gente. Disse, então, para Kahangahangü chamar seus avós, irmãos de Kautüngü, que eram Cãibra, Terra Lisa, Toco de Pau e Cipó com espinho (*Sasinkgegü*). Foram todos junto com ele. Foi muita gente. Ele foi até o centro da aldeia de Aikaku, e foi se rezando.

Chegando na aldeia, Kahangahangü passou óleo de pequi no corpo. Aikaku e seu pessoal estavam dançando *unduhe* e Kahangahangü foi levado até o centro. Cada um foi colocando um colar de caramujo em alguma parte do corpo de Kahangahangü e dizendo “eu vou ficar com isso”, referindo-se às partes do corpo de Kahangahangü que seriam comidas por eles. Amarravam um *uguka* e diziam “eu vou ficar com esse”. Kahangahangü ficou com muitos cintos amarrados ao longo de seu corpo, em seus braços, pernas, tronco, pescoço e cabeça. Os mais velhos escolheram ficar com as tripas e, por não possuírem colares, marcaram com carvão. Depois disso Kahangahangü cantou um canto (que o narrador não soube dizer qual era), bateu o pé no chão (dançou) e correu, fugindo, carregando consigo os cintos. O pessoal de Aikaku tentou correr atrás, mas os avós de Kahangahangü que o tinham acompanhado até ali estavam perto dele e fizeram as onças tropeçar, escorregar, ter cãibras e as patas furadas com espinhos. Por essa razão elas não conseguiram alcançá-lo. Kahangahangü correu até bem longe e lá ficou esperando seus avós que vieram, rindo do que haviam feito com as onças. Kahangahangü deu cintos de *uguka* a cada um de seus avós como pagamento. O restante dos cintos ele entregou para seu irmão mais velho, Kangangatü.

Tanto na narrativa de criação da humanidade quanto nessa, está em questão a relação de um homem (gente, *kuge*) com uma onça, um predador, “comedor de gente” (*ukengeni*). Os ancestrais míticos e “históricos” dos Kalapalo sempre mantiveram intensas relações com povos vizinhos, mas também com seres Outros, fossem eles *itseke* ou *brancos* (que são também uma espécie de *itseke*, como já aponte), alguns deles mais perigosos e outros mais dispostos a estabelecer relações cordiais e pacíficas. Pela experiência cotidiana dos Kalapalo, entretanto, a relação com os *brancos* aproxima-se mais daquela estabelecida com os seres predadores do que aquela mantida com seres cujo comportamento se parece mais com o comportamento considerado ideal de *kuge*. Esse é o caso, por exemplo, dos seres aquáticos, de quem os ancestrais dos Kalapalo aprenderam muitas de suas festas e cantos e se mostram, nas narrativas míticas, muito mais sociáveis.

⁶⁷ O resumo aqui apresentado é uma compilação de duas versões, uma gravada por mim, com Uaja Kalapalo, em Aiha, em 04 de novembro de 2015 e outra gravada por Antonio Guerreiro, com Ageu Kalapalo, em 31 de julho de 2010. Esta segunda versão foi transcrita e traduzida por Ugise Kalapalo e revisada por mim.

⁶⁸ *Ihügu* aparece no dicionário kuikuro como “antepassado” (FRANCHETTO; ESPÍRITO SANTO, 2014, p. 63). Guerreiro (2015, p. 273) traduz como “ancestral”, indicando que é uma palavra derivada do radical *ihü* (origem), adicionado do sufixo relacional *-gu*.

No mito de criação, após o encontro com um predador, a solução encontrada pelo homem (Kuatüngü) é a oferta de suas filhas para que se casem com Onça, ou seja, a criação de laços de afinidade que possibilitem a aproximação entre os dois. No segundo mito narrado, o encontro com o predador é solucionado de forma distinta e oposta. Neste caso, ao contrário do mito de criação da humanidade, o encontro com a alteridade perigosa é provocado pelo ciúme de um homem (Kangangatü) que manda o irmão mais novo – que mantém relações sexuais com a sua esposa – buscar os colares que são propriedade do Onça, para que ele seja morto. O que motiva a ação nessa narrativa é o ciúme, um sentimento extremamente perigoso, capaz de criar fissuras nas redes de parentesco e que surge como uma contrapartida de um desejo não contido de um homem pela esposa do irmão.⁶⁹ Já sabendo das dificuldades ou da possível falha na concretização de uma relação de troca, o irmão mais novo se prepara e, além de carregar consigo algumas armadilhas que garantirão o sucesso da sua fuga, enuncia uma reza que faz com que os Onças amarrem os colares em seu corpo. Essa é uma das rezas utilizadas pelos Kalapalo até hoje, quando querem que potenciais parceiros de troca ofertem seus bens. Pode ser feita, por exemplo, durante um *uluki* (o principal ritual de troca da região e que será apresentado no Capítulo 1), incitando os *donos* a ofertarem suas coisas, ou então, em lojas ou mercados, tendo como efeito a concessão de descontos. Outra reza utilizada com a mesma finalidade é a que foi ensinada por Taügi a Asuti (uma espécie de sapo que vive na água) para fazer com que o cunhado-Onça deste último lhe desse seus instrumentos musicais (*atanga*⁷⁰). Vejamos a seguir como se desenvolve essa narrativa.

Asuti foi pegar *atanga* com seu cunhado (*Asuti telü atangakipügü tühametigü inha*)⁷¹

Asuti (*Pipa pipa*, uma espécie de sapo que vive na água), que também se chama Agutsama, foi mandado por Taügi para pegar *atanga* com Onça, seu cunhado. Mandou como pagamento *dihegiku* (colar de placas retangulares de conchas do caramujo aquático *oïke*) e *uguka* (cinto de placas redondas do caramujo terrestre *inhu*). Todas as pessoas que iam até Onça pegar essas flautas acabavam sendo comidas por ele no final. Asuti foi rezando no caminho e, quando chegou à aldeia, foi recebido por seu cunhado-Onça. Disse que tinha ido buscar *atanga* e lhe entregou os pagamentos que trazia. O cunhado o recebeu muito bem e lhe deu as flautas.

Quando anoiteceu, Asuti saiu de casa e pegou dois vaga-lumes que colocou sobre os olhos, na intenção de enganar Onça que, ao ver a luminosidade no rosto de Asuti, pensaria que ele estava acordado e, desta forma, não poderia comê-lo. Assim foi. Asuti amanheceu na aldeia e não havia sido comido. Disse então à sua irmã, esposa do Onça, que iria embora e saiu pelo caminho principal da aldeia. Onça saiu logo na sequência e correu para esperar

⁶⁹ Sobre o ciúme na mitologia ameríndia, ver Lévi-Strauss (1985, 2006, 2011).

⁷⁰ Instrumento musical formado por dois conjuntos de flautas duplas, tocadas durante o ciclo do *egitsü* (ou Kuarup).

⁷¹ Narrativa gravada por mim, com Uaja Kalapalo, em Aiha, em 10 de novembro de 2015, transcrita e traduzida por Ugise Kalapalo e revisada por mim.

Asuti no caminho principal. Como tinha sido avisado por Taūgi que seu cunhado tentaria comê-lo, Asuti carregou consigo uma cabaça cheia de pequenos insetos que andam pelo chão (*kahagagü*). Ele também tinha consigo uma carabina, que lhe foi dada por Taūgi. Quando viu, à distância, o cunhado escondido na espreita, Asuti soltou os insetos no chão e eles picaram as patas do Onça, que ficou pulando. Asuti também atirou com a espingarda na árvore jatobá, onde Onça estava escondido. Essa árvore tem as marcas do chumbo até hoje. Foi assim que Asuti conseguiu fugir carregando consigo as *atanga*.

Nessa última narrativa o roubo aparece ainda mais explicitamente como uma espécie de troca malsucedida (cf. Lévi-Strauss, 2011), já que, mesmo sabendo da possibilidade de morrer, Asuti leva consigo pagamentos para serem entregues ao dono da *atanga* e também enuncia uma reza no caminho, esperando que, com isso, o cunhado lhe dê as flautas. Mas como nem os pagamentos nem as rezas são suficientes para fazer com que Onça desista da ideia de matá-lo, o roubo (e a consequente fuga) torna-se a única possibilidade de Asuti para manter-se vivo e conseguir o que havia ido buscar.

Como já apontei, idealmente, o roubo não deve ser praticado contra pessoas próximas, com quem as relações de troca e reciprocidade podem ser efetivadas de forma positiva. Quando se trata, por outro lado, de relações com formas de alteridade mais distantes (como os *ngikogo*, os *itseke* e os *brancos*), seres com quem as possibilidades de troca e compartilhamento são restritas, o roubo aparece como uma forma possível de forçar a relação e uma potencial aproximação, em uma via de mão dupla, já que os *ngikogo* e também os *brancos* praticavam o rapto de pessoas (os primeiros, de mulheres, e os últimos, de filhos de chefes, conforme descrito por Guerreiro [2015, p. 108]). Os *itseke*, por sua vez, raptam a “alma” (*akuã*) das pessoas, provocando seu adoecimento, conforme já apresentado por diversos autores (BARCELOS NETO, 2007, 2008, CARDOSO, 2004, 2005; FRANCO NETO, 2010; VANZOLINI, 2015). Do ponto de vista dos *itseke*, essa parece ser “a única forma de criar uma reciprocidade forçada com os humanos, os detentores dos alimentos e das tecnologias que outrora foram deles [dos *itseke*]” (BARCELOS NETO, 2001, p. 145).

A captura da “alma” (*akuã*) de alguém por um *itseke* é, para os Kalapalo, uma das possíveis causas de adoecimento. Nessas situações, dizem os xamãs (capazes de se transmutar em *itseke* de forma controlada), a “alma” passa a conviver com o *itseke* como convivia com seus parentes humanos (*kuge*), comendo sua comida e assumindo, aos poucos, o ponto de vista do *itseke*. Segundo descreve Barcelos Neto,

Para os Wauja, toda doença grave corresponde a múltiplos e seguidos raptos (*ekepe*, em wauja) de frações da alma do doente pelos *apapaatai*. Em sua companhia, a alma (ou as frações desta) passará a se alimentar das comidas

dos “bichos” – carne crua ou podre, sangue, capim, folhas, fezes, larvas – as quais, obviamente, não fazem parte da dieta wauja. Essa radical mudança alimentar e o convívio com os *apapaatai* desencadeiam um processo de animalização do doente. No sonho, as frações-alma do doente começam a adquirir os pontos de vista dos *apapaatai* que o adoeceram, e, depois de algum tempo, aquelas verão o mundo como estes o vêem. (BARCELOS NETO, 2007, p. 2).

Esse processo gradual de metamorfose pode, caso não seja interrompido com o auxílio de um xamã, levar à morte do doente ou ao seu “enlouquecimento”, como afirmam os Kalapalo. O mesmo tipo de metamorfose pode ocorrer quando alguém se perde no mato e é levado pelo *itseke-veado*. Nestes casos, a pessoa deixa de reconhecer o caminho de volta para casa e também as pessoas com quem convive. Quando se trata do contato com os *brancos*, o perigo também está dado: seres que capturam (literal e metaforicamente) os índios e suas almas, por meio de seus objetos e tecnologias que, por sua vez, induzem ao desejo, capaz de levar ao adoecimento e, porque não, à morte ou ao menos à transformação radical do ponto de vista, que significa, nesse contexto, não reconhecer mais os parentes ou se esquecer deles, como me alertam meus anfitriões. Ou, como apontam os Kalapalo para os seus, o perigo de “virarem também *brancos*”. Segundo Viveiros de Castro,

“Não reconhecer mais os parentes” significa não mais ocupar a perspectiva humana; um dos sinais diagnósticos de metamorfose (e toda doença é metamorfose, especialmente quando causada por abdução de alma) não é tanto a mudança de aparência do eu na percepção dos outros, mas a mudança de percepção pelo eu da aparência dos outros, detectável por estes outros na mudança de comportamento do sujeito em questão. A pessoa doente perde a capacidade de ver os outros como coespecíficos, isto é, parentes, e começa a vê-los como o animal/espírito que lhe capturou a alma os vê (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 902).

Neste sentido, a reciprocidade, seja ela efetivada pela troca ou pelo roubo (a não-troca), parece ser umas das possibilidades vislumbradas pelos alto-xinguanos para se relacionarem com a alteridade, em suas tentativas de “xinguanização” ou de “domesticação” – e, portanto, de “familiarização”, no sentido dado ao termo por Fausto (2008) – do Outro. Todavia, o excesso de aproximação pode ter como uma espécie de efeito colateral a transformação (parcial ou definitiva) em Outro.

Considerando o aqui exposto, podemos perceber, então, que “o contato” não deve ser tratado apenas como “ruptura com a ‘visão de mundo tradicional’” dos índios (MILLER, 2005, p. 190), criando tanto continuidades quanto descontinuidades ao longo desse processo. As possibilidades de relações efetivas com a alteridade estão sempre sujeitas a experimentações e

reformulações, de acordo com a forma pela qual os Outros também se comportam frente às ações das pessoas (*kuge*). Os *brancos* foram, desde o princípio, classificados pelos alto-xinguanos como Outros que, em alguns momentos se aproximavam, por seus comportamentos, dos *itseke* e, em outros, dos *ngikogo*, ou em momentos mais raros, também de *kuge*, gente. E é fundamentalmente por essa ambiguidade de comportamento que os alto-xinguanos precisam, constantemente, reavaliar as possibilidades de relação com estes seres tão temidos e, ao mesmo tempo, tão desejados.

Capítulo 2 - Dinheiro, desejos e cidades

No capítulo anterior, procurei mostrar que as transformações às quais me refiro são processos intrínsecos aos modos de viver e pensar dos Kalapalo com quem realizei essa pesquisa e cujas origens e consequências extrapolam, mas integram, de alguma forma, a interação com os *brancos*. Para o argumento que desenvolvo nesta tese, todavia, são exatamente as mudanças envolvidas nesse “contato” que me interessam, especialmente aquelas que vêm ocorrendo nos últimos anos, de forma muito rápida e intensa, conforme ilustradas de maneira impressionista no capítulo anterior.

A descrição do quadro atual da aldeia Aiha que fiz no Capítulo 1 mostra que a busca por objetos industrializados dificilmente poderia ser explicada apenas como uma resposta a potenciais necessidades impostas ou ao menos exacerbadas pela relação com os *brancos*, conforme argumentariam muitos economistas clássicos.¹ A questão se mostra bastante mais complexa, quando se olha para os usos feitos dos objetos, considerando, por exemplo, que diversos deles são dados ou trocados com outras pessoas imediatamente após adquiridos, ou até mesmo abandonados ou esquecidos pouco tempo após sua aquisição. Além disso, grande parte dos objetos desejados não possuem uma “utilidade prática” imediatamente identificável, tomando como medida as funções para as quais foram inicialmente criados em seus contextos originais. Com o dinheiro se passa o mesmo: ele não é desejado, a princípio, para ser acumulado, mas para possibilitar o acesso a outros bens e objetos desejados; o dinheiro não parece ser um fim em si mesmo, mas apenas um meio de acesso a determinados fins, ainda que esteja cada vez mais presente no cotidiano das pessoas e se transforme no mediador de diversos tipos de transação. Apesar disso, em função das transformações vivenciadas, os Kalapalo precisam de montantes cada vez maiores de dinheiro para conseguir acessar os bens desejados, o que exige também visitas às cidades cada vez mais frequentes e longas – o que, por sua vez, contribui para o aumento dos gastos –, criando um ciclo vicioso e perigoso. Farei, na seção seguinte, uma discussão acerca do dinheiro na antropologia, buscando inserir o caso Kalapalo no quadro mais geral da etnologia e, mais especificamente, aquela que trata dos povos amazônicos.

¹ Como, por exemplo, Adam Smith, Thomas Maltus e Jonh Stuart Mill (MORGAN, 2006).

2.1. Monetarização, valor e moral

Um dos primeiros trabalhos antropológicos discutindo o dinheiro em contextos não capitalistas é o de Bohannan (1959), acerca dos Tiv da Nigéria. Ele começa seu artigo definindo o dinheiro a partir dos critérios utilizados por economistas clássicos, tendo como base três usos possíveis: meio de troca, modo de pagamento e padrão de valor. Segundo o autor, diversas sociedades primitivas possuiriam objetos que funcionariam como “dinheiro de propósito geral” ou “dinheiro de propósito específico”, a depender do fato de um objeto em particular servir ao mesmo tempo para as três funções do dinheiro ou apenas uma ou duas delas.

Sua preocupação é entender as transformações decorrentes da entrada de “dinheiro de propósito geral” na economia Tiv, que poderia ser definida, usando os termos do próprio autor, como uma economia multicêntrica, dividida em esferas de troca hierarquizadas que, antes do contato, conhecia apenas “dinheiro de propósitos específicos” (BOHANNAN, 1959). As trocas, segundo Bohannan, eram realizadas apenas no interior de cada uma das esferas: a primeira (e menos valorizada), aquela onde circulariam os alimentos e itens domésticos; a segunda, incluindo alguns bens de prestígio relacionados a trocas de longa distância e fundamentalmente controlada pelos mais velhos; e, finalmente, a terceira e mais valorizada esfera, que envolveria o direito sobre pessoas, especialmente mulheres, trocadas em casamento entre grupos dominados por homens. Na análise deste autor, é exatamente a função de padrão de valor que estaria ausente das esferas de troca entre os Tiv, e que a introdução do dinheiro teria proporcionado, segundo ele, de forma catastrófica para a cultura local. Essa padronização teria transformado uma economia multicêntrica em uma economia centralizada, tendo o dinheiro como padrão tanto para as transações intra quanto interesferas.

Uma das principais críticas feitas à análise de Bohannan aparece na coletânea organizada por Parry e Bloch (1989a) acerca do dinheiro e moral. Já na introdução, os autores argumentam que a extensão da monetarização entre sociedades que não possuíam o dinheiro como meio de troca não seria a responsável por uma pretensa “atrofia da ‘economia moral’” (PARRY; BLOCH, 1989b, p. 8), que levaria à destruição da cultura tradicional, como argumenta Bohannan. Para aqueles autores, o dinheiro é apenas um símbolo de relações econômicas mais complexas que compõem o capitalismo e, além disso, seria simplificar demais a situação dizer que o dinheiro teria virado um padrão de conversão para qualquer tipo de transação, em qualquer economia nativa. Esse tipo de abordagem proposta por Bohannan, no limite, negaria o papel ativo dos Tiv no processo de colonização e de transformações em sua economia.

Baseados em diversos exemplos etnográficos, os autores dos capítulos contidos nessa coletânea (PARRY; BLOCH, 1989a) argumentam que as economias de dádivas não se baseiam única e exclusivamente em relações mútuas e morais, da mesma forma que as economias de mercado também não se resumem a relações competitivas e independentes. Para os autores, essa distinção moral entre os tipos de troca seria fruto da ideologia ocidental, onde tal distinção aparece e onde o dinheiro é associado à impessoalidade, à alienação e, portanto, à decadência moral. Conforme definido por Hart,

Commodities are ‘goods’ because we consume them in person, but we find it difficult to embrace money, the means of their exchange, as ‘good’ because it belongs to a sphere that is indifferent to morality and, in some sense, stays there. The good life, instead of uniting work and home, is restricted to what takes place in the latter. (HART, 2005, p. 176)

Essa forma de avaliação moral específica, entretanto, não poderia ser estendida para outros contextos. Os exemplos etnográficos apresentados ao longo da coletânea supracitada apresentam casos em que a avaliação moral das mercadorias e das dádivas é extremamente variada, concluindo que nem a troca de mercadorias nem a troca de dádivas constituem, em si próprias, categorias morais homogêneas e indiferenciadas (PARRY, 1989, p. 65-6). O que existiria de comum entre os diferentes contextos seria a coexistência de duas esferas de transações: “on the one hand transactions concerned with the reproduction of the long-term social or cosmic order; on the other, a ‘sphere’ of short-term transactions concerned with the arena of individual competition” (PARRY; BLOCH, 1989b, p. 24). Todos os sistemas sociais possuiriam um espaço para a aquisição individual, mas esse espaço, nas economias não mercantis, estaria em uma esfera separada, subordinada à atividade afeta à reprodução de longo prazo. Desta forma, poderíamos argumentar, seguindo Ewart sobre os Panará, que “[...] it is not money in itself that poses a problem but to what extent money becomes an ‘ownable’ entity, and how monetary exchanges can be involved in establishing enduring and long-term social relations with others” (EWART, 2013, p. 33).

Esse tipo de abordagem permite que se avalie como o dinheiro pode ser apropriado de diferentes formas, em diferentes culturas, possuindo, inclusive, distintas avaliações morais. Entretanto, haveria que se levar às últimas consequências as distinções propostas entre as formas de circulação de dádivas e mercadorias e os tipos de relações criadas a partir dessas distintas formas de circulação dos objetos e das pessoas em contextos específicos.

O caso dos Kalapalo também me parece exemplar para mostrar as limitações do tipo de análise levada a cabo por Bohannan, já que, dentre outras questões, na própria “economia tradicional” existe uma certa noção de padrão de valor (ainda que muito mais qualitativo do que quantitativo), especialmente quando se olha para os objetos especializados produzidos pelas distintas etnias da região (tanto os colares e cintos feitos de caramujo pelos povos de língua karib, quanto as panelas de barro feitos pelos Arawak e os arcos feitos pelos Kamayurá e Wauja). Os colares de caramujo são, inclusive, comparados pelos Kalapalo ao dinheiro dos *brancos* (tema que será aprofundado adiante). Diferentemente, portanto, de uma economia pautada apenas por “dinheiro de propósitos específicos”, onde predominariam a circulação de dádivas e o compartilhamento, o Alto Xingu é um lugar onde tudo “may be owned [...] and exchanged in trade” (DOLE, 1958, p. 127) e, mais do que isso, onde tudo tem seu preço (FAUSTO, 2016, p. 134). Adicionalmente, o próprio dinheiro e as mercadorias ou os objetos pessoais e enfeites possuem uma avaliação moral ambígua: em certos momentos são vistos como bons e produtivos, enquanto em outros, são vistos como perigosos e destrutivos, já que podem ser utilizados para a produção de feitiços pelos feiticeiros. Não se trata, portanto, de analisar o caráter positivo ou negativo dos objetos transacionados sob a forma de dádivas e mercadorias, mas de pensar o tipo de relação que se estabelece e as possibilidades de transformação proporcionados pelas distintas relações.

Isso fica um pouco mais claro quando observamos, por exemplo, o trabalho de Nancy Munn (1986). Seu livro é uma tentativa de análise da forma como os habitantes de Gawa, ilha da Papua Nova Guiné, constroem os valores que consideram fundamentais para a viabilidade de suas vidas, como resultado de um complexo processo simbólico de criação de valor. Para a autora, o sistema simbólico é constituído por meio de práticas socioculturais, o que implica dizer que o significado não é algo dado, mas constantemente construído pelos atores que são, por sua vez, também construídos nesse processo. As ações – entendidas como “culturally defined types of act and practice” (MUNN, 1986, p. 269) – são a forma pela qual as pessoas e os grupos sociais criam valores e significados e a maneira dos atores buscarem atingir determinados resultados que são, por sua vez, avaliados de forma positiva ou negativa por outros atores. O valor não pode, portanto, ser entendido em si mesmo, uma vez que é sempre fruto de uma ação que é, por sua vez, sempre relacional. Nesse movimento, os atores são continuamente confrontados com possibilidades positivas e negativas, mas cujos efeitos nem sempre condizem com o que foi esperado pelo ator. Assim, a capacidade de produzir valor parece se localizar na relação entre a vontade, a ação e o modo como a ação é percebida por outros. Para além de

pensar, então, o caráter lógico da positividade ou negatividade das ações, há que se considerar também o caráter moral que perpassa a avaliação dos atores.

A fim de compreender a capacidade das ações de produção de valor em Gawa, a autora utiliza a noção de “espaço-tempo intersubjetivo”, ou seja, “a spacetime of self-other relationships formed in and through acts and practices” (MUNN, 1986, p. 9), e que envolve tanto dimensões objetivas (atos que conectam diretamente duas pessoas, como a troca de colares e braceletes no kula), quanto dimensões subjetivas, como a memória (que é, não apenas a memória individual, mas também uma memória coletiva, compartilhada). Isso permite afirmar, em outras palavras, que para além de ocorrerem em um determinado tempo ou espaço, as práticas criam o espaço-tempo em que ocorrem e que, ao criar esse espaço-tempo, os atores criam também a si mesmos.

Nesse contexto, o valor é caracterizado pela capacidade diferencial que as ações têm de produzir transformações espaço-temporais, de expansão e extensão, ou contração, desses espaço-tempos intersubjetivos. A autora demonstra, nesse aspecto, que em Gawa, a preocupação das pessoas está voltada para a capacidade relativa que certas ações e práticas possuem de criar potencialidades de construção de um presente que é experienciado como apontando para futuras ações desejadas ou retornos materiais, ainda que os efeitos nem sempre sejam aqueles esperados. Em outras palavras, as ações e os eventos envolvem tanto ações passadas (suas e de outros atores) quanto resultados potenciais futuros – sejam eles previsíveis ou imprevisíveis.

O trabalho de Munn é uma importante referência para diversos autores que trataram da questão do valor, como é o caso de David Graeber e Marilyn Strathern. Graeber (2001), por exemplo, considera que o valor deve ser entendido como aquilo que é bom, aquilo com o qual as pessoas dispõem suas energias criativas e, nesse sentido, trata da relação entre o valor e a ação. Para ele, a sociedade não pode ser pensada como um todo pré-existente às ações, mas é exatamente o resultado das ações criativas, é um processo. Ao reconhecer isso, o autor aponta para a importância da temática do valor: afinal, a sociedade (os “mundos sociais”) é o resultado de um projeto de criação mútua que se realiza enquanto tal apenas em momentos rituais, “in order to provide an arena for the realization of social value” (GRAEBER, 2013, p. 227).

Essa abordagem permite aproximar-se das discussões que têm sido feitas na etnologia sul-americana nas últimas décadas, acerca da produção de pessoas e corpos. Como notado pelo próprio Graeber, tendo como referência o trabalho de Terence Turner entre os Kayapó, nas “sociedades sem mercado” as pessoas não dispõem suas energias criativas para a produção

de coisas, mas sim de pessoas de um tipo específico (GRAEBER, 2001, p. 189). Em função disso, não é possível compreender a circulação de objetos de valor nesse tipo de economia sem antes tratar dos processos de criação e dissolução das pessoas, considerando o fato de que os objetos considerados mais valiosos, carregam seu valor exatamente por encarnarem algumas qualidades humanas (GRAEBER, 2001, p. 167). Mas vale também considerar que a forma como isso ocorre nas economias ditas tradicionais é bastante variada, especialmente pensando na diversidade de maneiras pelas quais as identidades pessoais se emaranham nos objetos.

Nesse ponto, é interessante fazer uma breve retomada do *Ensaio sobre a dívida* de Marcel Mauss para compreender melhor a distinção entre a circulação de dívidas e mercadorias e sua aplicabilidade no caso xinguano. Nesse trabalho, o autor aponta que a troca é o fundamento para a compreensão da vida social, entendida como uma relação constante entre dar-e-receber, que envolve todo tipo de coisas e pessoas, para além de “bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente” (MAUSS, 2001, p. 190). Mauss diferencia, assim, dois modos distintos de produzir relações de obrigação mútua que seriam a dívida e o contrato. O que o autor chama de “regime de dívidas” se constitui como um sistema de prestações totais que envolve coisas economicamente úteis, mas também gentilezas, festas, ritos, mulheres, etc. e o que diferencia esse regime daquele do contrato seria exatamente a forma pela qual as coisas são trocadas. Ao fazer essa afirmação, Mauss propõe que o que distingue os regimes da dívida do regime capitalista é a origem do valor em cada um deles: nesse último, o valor se encontra no trabalho e na produção, enquanto que no primeiro caso, o valor está na circulação, expressa pelos atos de dar-receber-retribuir que possuem um caráter obrigatório.

O que Mauss procura entender é o que faz, nos regimes da dívida, com que a coisa doada seja retribuída, tornando esse retorno obrigatório, e sua conclusão é que, nestes casos, a coisa recebida não é inerte e carrega em si algo do doador. “Se coisas são dadas e retribuídas, é porque se dão e se retribuem ‘respeitos’ – podemos dizer igualmente ‘cortesias’. Mas é também porque as pessoas se dão ao dar, e, se as pessoas se dão, é porque se ‘devem’ – elas e seus bens – aos outros” (MAUSS, 2011, p. 263, grifos no original). Lévi-Strauss (2011b) faz uma crítica a esse argumento, afirmando que Mauss se propõe a pensar o fenômeno, mas “se deixa mistificar” (LÉVI-STRAUSS, 2011b, p. 34) pelas teorias nativas, ao se deter sobre as operações discretas de dar-receber-retribuir, deixando de perceber que o fundamento de todas as relações é a troca. Apesar dessas críticas, o argumento de Mauss aponta para um tema que será central para os debates acerca da distinção entre as economias capitalista e da dívida, a partir dos anos 1980, que é a distinção entre os regimes de dívidas e mercadorias e das ideias e

regras que regulam as relações entre pessoas e coisas e, portanto, as relações de propriedade e alienabilidade.

Um dos principais autores posteriores que desenvolve essa distinção entre dádivas e mercadorias é Chris Gregory. Para ele, as diferenças entre as economias baseadas na dádiva e aquelas baseadas na mercadoria estariam fundamentadas na relação entre as pessoas e as coisas: enquanto nas primeiras, pessoas e coisas assumem a forma social de pessoas, tendo como objetivo último, a maximização de relações, nas economias mercantis, pessoas e coisas assumiriam um papel de coisas, tendo como objetivo final a maximização de lucros (GREGORY, 1982, p. 41-51). Para compreender melhor a distinção conceitual entre dádivas e mercadorias é preciso, antes, compreender o que Gregory entende como valor. Para ele, “values are those invisible chains that link relations between things to relations between people. They are invisible in the sense that they are, first and foremost, forms of human consciousness that describe what is and prescribe what should be” (GREGORY, 1997, p. 13). Atribuir valor é, para ele, estabelecer uma comparação entre duas entidades, a partir de um padrão que nem sempre é compartilhado, na medida em que, em qualquer parte, existem sistemas de valores rivais concomitantes. O que estaria em jogo nas relações de troca seriam, assim, diferentes possibilidades de avaliação e de valoração dos objetos e das pessoas envolvidas na troca, que podem ou não ser recíprocas. Nesse sentido,

Reciprocal recognition presupposes agreement as to the meaning of a transaction. This agreement is more likely to occur among insiders who, because of relations of contiguity, have been able to develop it over time and who are more likely to have a mutual interest in maintaining their relationship into the future. (GREGORY, 1997, p. 68).

Sendo recíprocas, as relações estabelecidas são simétricas, mas em se tratando de relações não recíprocas, o que se verifica é um reconhecimento assimétrico, baseado em relações de poder. Utilizando esses elementos para definir a diferença entre dádivas e mercadorias, Gregory propõe que as primeiras representariam relações recíprocas entre pessoas que compartilham um mesmo regime de valor (*non-alienis*) através de coisas inalienáveis, enquanto que as mercadorias seriam o fruto da relação entre pessoas que não compartilham um mesmo regime de valor (*alienis*), através de coisas alienáveis (GREGORY, 1997, p. 55). Adicionalmente, este autor considera que, enquanto o foco das economias mercantis recai sobre os processos de produção – que implicam na conversão da força de trabalho das pessoas em coisas e, portanto, em uma “produção consumidora” (*productive consumption*) –, as economias baseadas nas dádivas têm seu foco sobre o consumo que é condição para a produção de pessoas

e relações pessoais – um “consumo produtivo” (*consumptive production*) (GREGORY, 1982, pp. 30-33).

Avançando nesse debate, Strathern (2006, p. 268) argumenta que pensar a diferença entre dádiva e mercadoria não é pensar na distinção entre dois tipos de objetos ou de transações, mas pensar em diferentes relações entre pessoas e coisas: nas economias mercantis, coisas e pessoas tomam a forma social de coisas (objetificação/reificação), enquanto que nas economias da dádiva as coisas e pessoas assumem a forma social de pessoas (personificação). Esse processo de reificação cria uma separação prévia entre pessoas e coisas, o que não ocorreria nas economias da dádiva e essa é sua principal crítica às análises que pensam a troca (de mercadorias ou de dádivas) como uma relação de equivalência, ou de comparação, entre unidades pré-existentes, esteja o foco da análise nas coisas trocadas (APPADURAI, 1986) ou nas pessoas envolvidas na troca (GREGORY, 1982).

No argumento desta autora (STRATHERN, 1992, 2006), nas economias de dádivas não existe uma separação prévia entre pessoas e coisas, sendo essa separação – o que ela chama de “destacamento” – um efeito da “possibilidade de produzir ou criar relações” (STRATHERN, 2006, p. 270). Se os objetos assumem a forma social de pessoas, é porque eles são vistos como componentes das pessoas de quem são destacados no momento da troca e isso não pode ser confundido com alienação, já que esse objeto carrega em si algo do doador, conforme já havia sido argumentado por Mauss (2011). Tanto o objeto quanto seu valor só podem ser pensados dentro dessa relação do doador com o receptor.

Tendo como inspiração a obra de Nancy Munn, Strathern não trata da troca de dádivas como uma troca de sacrifícios ou, como argumenta uma visão mais economicista, como fruto de necessidades antecedentes à própria relação. Ao contrário, essa relação de troca é baseada “on the capacity for actors (agents, subjects) to extract or elicit from others items that then become the object of their relationship” (STRATHERN, 1992, p. 177). Assim, o valor dos objetos não é determinado por uma relação recíproca entre as coisas, mas é o resultado da relação que se estabelece: o doador somente possui objetos à sua disposição porque pôde antecipar a perspectiva extrativa de quem irá transacionar com ele, fazendo com que o receptor seja a causa da ação do doador (STRATHERN, 1992, p. 178). O valor não está nem nas pessoas nem nos objetos tomados em si mesmos: ele se produz na relação entre a capacidade do receptor em eliciar uma ação no doador, somado à capacidade do doador de objetificar partes de si que serão transacionadas:

When an object is made detachable through the interest of another party, its value is determined by that external interest. It is elicited thereby. But there is an internal evaluation that operates as a necessary concomitant to this, namely the capacity of an agent to objectify parts of him or herself in his or her own regard. These two sources of comparison or evaluation work together. (STRATHERN, 1992, p. 178).

Disso decorre que um doador só se torna um doador porque antecipa a existência de um receptor: “the donor only has objects at his or her disposal because he/she can anticipate the extractive perspective of the recipient” (STRATHERN, 1992, p. 178). O que está sendo transacionado, portanto, não são pontos de vista ou distintas avaliações de um mesmo objeto ou de uma transação. O que está sendo comparado são as diferentes capacidades das pessoas. Nem as pessoas envolvidas na troca, nem os objetos trocados existem, portanto, anteriormente ou externamente a essa relação; pessoas e coisas só passam a existir enquanto tais por meio das e nas relações, onde podem exercer um papel de agência, seja na posição de receptor (que força outro a agir), seja na posição de doador.

As coisas trocadas não carregam em si mesmas nada que as tornem equivalentes, mesmo aquelas aparentemente idênticas, já que em termos de relações sociais, ou em termos de causas e origens, duas coisas não são qualitativamente equivalentes. Essa equivalência somente se torna possível no processo de troca, quando ocorre uma substituição de relações, criando unidades que possam ser trocadas. Mas essas unidades são reificações, a estética por meio da qual a comparação toma forma (STRATHERN, 1992, p. 187).

Do que apresentei até o momento em relação aos Kalapalo, já é possível perceber que o caso também não se enquadra totalmente nesse modelo de economia de dádivas. A própria expressão do desejo por objetos específicos apareceria como índice de uma forma distinta de relação, que se aproxima do que Humphrey e Hugh-Jones caracterizam como permuta (*barter*). Segundo estes autores,

The compulsion of the gift, [Strathern] suggests, lies in forcing others to enter into debt: an object in the regard of one actor must be made to become an object in the regard of another in giving it to them. It is here that the “contrived asymmetry” lies: one has to accept a gift and hence a debt. But in barter the difference is that items held by others already are objects of desire and this is the only situation in which one will accept an object. Paradoxically, the presence of desire in barter, which might imply an inner compulsion, also suggests its own solution – the exchange – which nullifies demand. In this respect the fact that the objects involved in barter are indeed different is important. This is not to insist on the existence of needs prior to the relationship, but rather that the relationship itself is one which defines the other party as having something one wants. Correspondingly, one must define oneself to the other as a source of what is desirable to them; this is the only

“compulsion” of barter. So, if the gift defines objects exchanged as being dissimilar because they both come from, and are part of, groups which are distinct from one another, barter adds the idea that in being unlike they are the objects of desire. (HUMPHREY; HUGH-JONES, 1992, p. 18).

Ainda que o argumento dos autores corrobore, em alguma medida, com alguns elementos da prática kalapalo (especialmente quando tratam do desejo), ao levar a análise às últimas consequências, percebe-se que nem a distinção entre dádivas e mercadorias de forma pura se sustenta, e nem mesmo aquela entre dádivas e permuta. O caso das especialidades produtivas xinguanas uma vez mais coloca uma questão, na medida em que engloba tanto elementos de permuta quanto de dádivas. Os objetos (panelas, cintos e colares de conchas, arcos) são desejados e trocados entre si enquanto objetos distintos e, por isso, equivalentes. Todavia, o que parece lhes conferir valor é precisamente sua origem, que é sempre marcada. A esse respeito, os Kalapalo afirmam serem capazes de identificar o responsável pela fabricação de quase qualquer colar feito com placas de caramujo, assim como os Wauja identificam o artesão responsável pela fabricação das grandes panelas (Barcelos Neto, comunicação pessoal) e isso é parte do que lhes confere o valor que possuem e, conseqüentemente, do desejo que incitam. Retomarei esse tema do desejo mais à frente, mas já adianto que é uma questão fundamental colocada pelos Kalapalo, quando tratam da aquisição de bens, especialmente daqueles considerados “coisas de *branco*”.

Nesse misto de dádivas e mercadorias, também Carlos Fausto, tratando dos Kuikuro, aponta que não considera o contexto xinguanano em que tudo pode (e muitas vezes deve) ser trocado e que tudo tem seu preço como “another example of the conflation of gifts and commodities. Instead I prefer to think of this example as an Amerindian way of expanding the social field through the circulation of objects (material and immaterial) rather than the circulation of parts of persons” (FAUSTO, 2016, p 148). Pretendo mostrar ao longo do texto como a circulação de objetos proporciona, em muitos casos, uma expansão das formas de relação intracomunitárias – e de parentesco – para outros contextos intercomunitários.

Analisando outras etnologias sul-americanas, esse tema (das trocas) ainda aparece de forma pouco central, conforme apontado por Hugh-Jones (2013), que critica os modelos que pretendem dar conta dos povos amazônicos de forma integral, e sugere que se retome a discussão sobre as dádivas e a circulação de objetos e pessoas nesses contextos. Para este autor, “there are not only ‘multiple ways of being a thing’ in particular Amerindian societies but also significant differences between the overall object regimes of different groups” (HUGH-JONES,

2009, p. 35). Sua sugestão é de que há uma certa correspondência entre diferentes regimes de objetos, diferentes estruturas sociais e diferentes cosmologias. Pensando o caso dos Tukano, da família Tukano Oriental, habitantes da região do Alto Rio Negro, no Noroeste Amazônico, Hugh-Jones demonstra como os objetos aparentemente tomam o lugar normalmente ocupado por animais na mitologia amazônica, sendo importantes marcadores da diferença, tanto na relação entre homens e mulheres, quanto entre índios e brancos ou humanos e animais.

Por se tratar de uma sociedade altamente hierarquizada, o autor mostra que, entre os Tukano, os objetos reproduzem e se tornam índices dessa mesma hierarquia, além de comporem e transformarem os corpos humanos. Há uma espécie de correlação entre os objetos e os corpos, traduzida pelos idiomas da ornamentação, da beleza e da fabricação:

The seclusion, fasting, and other bodily regimes that follow first menstruation and initiation are processes of transformation in which the body is trained to make objects of beauty and is itself made into an object of beauty. Beauty is a social, not natural, quality: natural materials such as feathers are thought to become beautiful only when they have been transformed, a socialization of nature that parallels the way in which the making of things and the wearing of ornaments socialize the body. (HUGH-JONES, S., 2009, p. 49).

Penso que essa correlação talvez possa ser o ponto de ligação entre a dádiva (no sentido dado a ela por Strathern [2006]) e a permuta, tal qual pensada por Humphrey e Hugh-Jones (1992). De um lado, a dádiva é entendida como um objeto destacado da pessoa; do outro, a permuta é o resultado de um desejo prévio por um objeto. Todavia, se pensarmos o corpo, ele próprio, como um objeto de desejo (especialmente quando se trata de corpos belos), os dons, sendo partes destacáveis desses corpos, podem também ser objetos de desejo. Da mesma forma, os objetos que porventura venham a ser desejáveis, podem ser (e muitas vezes o são), anexados aos corpos das pessoas, passando a operar sob a lógica da dádiva. Vejamos como isso se passa no caso dos Kalapalo, considerando, ainda, a introdução do dinheiro tanto como objeto de desejo quanto como um adorno.

2.2. Dinheiro e adornos: a produção de corpos e pessoas entre os Kalapalo

Partindo da discussão anterior em que apontei para a existência de uma correlação entre corpos e objetos em contextos amazônicos, o objetivo desta seção será tratar do modo como o dinheiro, as mercadorias e os ornamentos contribuem criativamente para a produção de corpos e pessoas com capacidades, afecções e qualidades específicas entre os Kalapalo.

Pretendo, ainda, apresentar questões que possam contribuir para entender qual é o efeito, nesse processo, da incorporação de novos objetos, com origens cada vez mais distintas, possibilitado pelo contato frequente com as cidades e também com outros povos indígenas não xinguanos.

A centralidade dos processos de produção de corpos e pessoas nas sociocosmologias amazônicas já foi apontada por Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) e algumas das particularidades do caso alto-xinguno, por sua vez, foram discutidas por Viveiros de Castro (1977, 1979, 2002b). Segundo este autor, para os Yawalapiti “a natureza humana é literalmente fabricada ou configurada pela cultura” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 72), uma afirmação que pode também ser estendida para o caso kalapalo. Trata-se, segundo meus interlocutores, de um processo de fabricação *stricto sensu*, de produção de corpos e pessoas propriamente humanos, envolvendo comportamentos específicos (tanto dos pais em relação aos filhos, quanto do sujeito em relação a si mesmo), mas também técnicas de modelagem e transformação dos corpos ao longo da vida. E, como já demonstrou Coelho de Souza (2001b), a fabricação de corpos e a “construção de pessoas” são processos correlatos, que se atualizam por meio das e nas relações de parentesco.

Entre os Kalapalo, desde o momento mesmo do nascimento da criança se iniciam os cuidados de seus pais para garantir que aquele corpo se desenvolva da maneira ideal, como um “corpo de gente”, *kuge*. Assim que nasce, o corpo do filho é cuidadosamente analisado pelas mulheres que auxiliaram no parto e, posteriormente, pela mãe, a fim de avaliar a existência de deformações ou marcas que possam servir de indícios de que aquele corpo não se configure como um corpo propriamente “humano”.² Ao longo dos primeiros anos de vida os cuidados são mais intensos: os pais precisam passar por restrições, que implicam em ficar, por exemplo, sem comer certos tipos de peixe que podem interferir diretamente na produção do corpo da criança e provocar-lhe doenças.³ Cabe também aos pais a administração de uma grande variedade de remédios (*embuta*⁴) e rezas (*kehege*⁵) que servem para fazer com que a criança se desenvolva

² Processo semelhante ao descrito por Gow (1997), entre os Piro do Peru.

³ O descumprimento desse tipo de restrição alimentar e também de restrições sexuais que devem ser seguidas pelos pais durante os primeiros meses de vida da criança, também pode provocar o enfraquecimento dos pais, o que é identificado visualmente por meio do *emagrecer* (*agutili*). Quando há alguém considerado muito magro (*taguginhi*), em geral mulheres, isso logo vira motivo de comentários e *fofocas*, já que esse é um indicativo de que algo não vai bem. Em geral, as suspeitas das pessoas são de que o emagrecimento seja decorrente de ciúme ou, então, da falta de cumprimento de restrições. Nos dois casos, a pessoa vai ficando triste, sem fome e por isso emagrece, uma manifestação física (e fisiológica) de ações consideradas antissociais.

⁴ Expressão utilizada para se referir tanto aos remédios industrializados quanto às plantas e raízes com efeitos profiláticos.

⁵ Enunciações mágicas originárias do tempo mítico (em geral, ensinadas por Taügi), que visam a obtenção de efeitos específicos, que podem incluir espantar a chuva, atrair namorados, enfraquecer adversários na luta (ou no

bem, engorde, aprenda a engatinhar e depois andar, dormir sozinha, não chore ou mesmo para fazer com que os pais possam retomar a alimentação, de forma gradual, sem que isso cause problemas ao filho. As mães são as responsáveis por “consertar” (expressão utilizada em português por meu interlocutor) o corpo da criança, ao longo desses primeiros meses de vida, moldando (apertando, esticando, mobilizando como uma espécie de massa de modelar) suas pernas, braços, barriga, bunda, orelhas e o que mais for necessário para que se torne um corpo belo (*hekite*). Neste processo, jarreteiras de algodão (utilizadas em meninos e meninas), cintos (masculinos) e colares (femininos) são adereços indispensáveis, contribuindo para a composição da forma corporal da criança. Adicionalmente a esse processo, cabe aos pais orientar o comportamento dos filhos para que se adequem ao comportamento ideal de *kuge hekugu* (“pessoas de verdade”), o que significa, em grande medida, aprender a controlar os impulsos e, fundamentalmente, a raiva (*kotun*, “estar com raiva” {FRANCHETTO, ESPÍRITO SANTO, 2014, p. 95}). A princípio, as crianças possuem extrema liberdade no que diz respeito aos espaços que ocupam e também atividades que realizam. Sempre que possível seus desejos são prontamente atendidos, independentemente da forma como se manifestem, mesmo que envolvam choros ou birras. Apesar disso, as ações motivadas pela raiva são absoluta e prontamente cerceadas. Assim que os pais notam que a atitude da criança é mais do que uma simples birra e envolve raiva, intervêm prontamente, em geral, por meio da arranhão (escarificação⁶) da criança, para garantir o seu controle.

Algo semelhante se passa durante a reclusão pubertária, outro momento em que se espera ter como resultado uma transformação corporal no sentido de produzir um corpo belo, visualmente forte e gordo, já que a magreza é um sintoma associado a doenças (ver nota 3 deste capítulo). É nesse período também em que consideram ocorrer a maturação do comportamento ideal. Durante a reclusão, além do uso de remédios e eméticos, os jovens passam por sessões

jogo de futebol), facilitar o parto, etc. A maior parte das rezas se divide em duas partes, uma primeira, em aruak, e uma posterior, em karib, intercalada por sopros, que é quando efetivamente se enuncia o efeito esperado (MEHINAKU, 2010, p. 108-110).

⁶ A escarificação é realizada com arranhadeiras feitas com dentes de peixe-cachorra, em geral, durante os períodos de reclusão pubertária e, pelos lutadores, antes de lutarem. Tem um efeito terapêutico que se realiza por meio da retirada do excesso de sangue que se acumula nos corpos das pessoas (sobre isso, ver Viveiros de Castro [1977]), mas possui, quando usada com as crianças, um efeito punitivo e corretivo. A escarificação de crianças não ocorre apenas como forma de “correção” de comportamentos considerados inadequados, mas também como forma de acostumar seus corpos a esse tipo de procedimento. Nesses momentos são arranhadas as nádegas e pernas das meninas e os braços dos meninos. As sessões de escarificação de homens jovens e adultos podem incluir todo o corpo, mas preferencialmente os braços e o torso. Já nas mulheres adultas, é mais comum que escarifiquem apenas as nádegas e as pernas. Após a escarificação são passados sobre os ferimentos remédios com finalidades específicas, que incluem “deixar forte”, “fazer crescer” ou apenas cicatrizar os ferimentos produzidos.

de escarificação, os meninos amarram os antebraços e as meninas amarram abaixo dos joelhos e acima dos tornozelos, com a intenção de que seus corpos (e, mais especificamente, estas partes dos corpos) cresçam, “engordem”. Novamente são impostas restrições alimentares, agora, especialmente ao próprio recluso, que deve abster-se certos alimentos que desagradem aos *itseke donos* dos remédios utilizados por eles. O descumprimento dessas restrições pode provocar seu adoecimento e, em alguns casos, até mesmo sua morte.⁷ A reclusão feminina dura cerca de um ano, se iniciando com a menarca e terminando oficialmente durante algum ritual, quando a moça apresenta, finalmente, seu corpo transformado. A reclusão masculina é, idealmente, mais longa, podendo durar muitos anos (ainda que isso seja cada vez mais raro) e tanto o início quanto o fim são decididos pelos pais. Tanto os rapazes quanto as moças reclusas representam o ideal de beleza para os alto-xinguanos: a pele branca, decorrente da falta de sol, os corpos gordos, como consequência dos remédios ingeridos, sessões de arranhação e do longo período afastados das atividades na roça, os cabelos longos, pretos e lisos⁸. Mas para que possam se apresentar com essa nova configuração corporal, os jovens precisam, ainda, estar plenamente adornados, portando colares e cintos de concha, jarreteiras e braçadeiras (esta última, de uso exclusivamente masculino).

O controle das emoções e formatação do ethos ideal de uma “pessoa boa” é um dos objetivos visados pela reclusão pubertária, tanto para os rapazes quanto para as moças, e é nelas que o comportamento é mais marcado, expressado pela *vergonha*. Ainda que seja mais curta do que a masculina, a reclusão feminina acaba sendo um tanto mais rígida, o que significa que elas praticamente não são vistas durante todo o tempo que permanecem reclusas, nem pelos membros da própria casa. Saem de suas câmaras de reclusão apenas uma vez ao dia para fazerem suas necessidades fisiológicas, geralmente acompanhadas da mãe ou uma irmã. Mesmo nesses momentos, todavia, permanecem completamente cobertas por roupas, panos e toalhas e, nos raros momentos que conversam com alguém através de brechas no envoltório da câmara de reclusão mostram-se *envergonhadas*, falando extremamente baixo e olhando, quase sempre, para o chão. Os rapazes, ainda que fiquem efetivamente sem sair de casa durante todo o dia, muitas vezes permanecem algum tempo fora da câmara de reclusão, especialmente durante a

⁷ Para uma discussão sobre o processo de reclusão pubertária entre distintos povos alto-xianguanos, ver Basso (1973), Vanzolini (2015), Gregor (1982) e Viveiros de Castro (1977, 2002b).

⁸ Na primeira vez que as moças dançam publicamente ao sair da reclusão, é comum ver suas mães correndo atrás delas carregando pentes e penteando seus cabelos para que estejam lisos, brilhantes e arrumados. Também é bastante comum que as mulheres de Aiha utilizem alisantes e tinturas de cabelo, para deixá-los mais lisos e pretos.

noite, quando está escuro e as pessoas da casa estão assistindo à televisão. Devem também aprender a falar contidamente, sem gritar ou brigar e, especialmente, sem expressar raiva.

Faço um pequeno parêntesis para discutir a noção de “sonho”, principalmente quando relacionada à preparação corporal e comportamental dos jovens. Ao longo das atividades de campo, perguntei explicitamente a algumas pessoas se elas percebiam transformações nos corpos das pessoas, especialmente dos jovens reclusos ou recém-saídos da reclusão, considerando, por exemplo, as alterações alimentares (já que eles têm consumido cada vez mais alimentos industrializados) ou mesmo os novos adereços utilizados, além das roupas, como bonés, pulseiras, relógios, etc. As respostas que recebi normalmente afirmavam que não, os corpos não seriam diferentes, mas desembocavam em pontos em comum, que versavam sobre o fato de que as pessoas “não cortam mais o cabelo da forma tradicional”⁹ e que “hoje ninguém mais pensa em ser lutador”.

O pano de fundo dessas duas questões parece ser de que “os jovens” (identificados por meus interlocutores como vetores da transformação) têm modelos e interesses distintos daqueles “dos antigos” (*ngiholo*), que fazem com que “pensem” e “sonhem” com objetivos outros. Personagens de novelas e, principalmente, jogadores de futebol, ditam o estilo dos cabelos e inspiram desejos por uniformes e chuteiras (novos adornos, que carregam consigo novas potências). Mas, a que os Kalapalo estão se referindo exatamente quando me dizem desses novos “pensamentos”, já que, na prática, isso não significa que não existam mais lutadores, por exemplo? E o que esse “pensar” em se tornar um lutador diz a respeito do processo de produção de corpos e pessoas?

As expressões “pensar/sonhar em se tornar algo” são bastante comuns de se ouvir em Aiha, tanto com referência a atividades “tradicionais” (uma distinção feita pelos próprios Kalapalo), como ser um lutador ou um bom pescador, quanto em se tratando de novas atividades e profissões, como ser enfermeiro, professor, etc. Os termos em português são frequentemente utilizados, mas traduzem expressões próprias em karib: *uingunkgingunda* (“estou pensando”) e *uenitügü iho* (“o esteio do meu sonho”). Segundo Ugise, ambas expressões podem ser utilizadas para tratar de uma pretensão persistente que alguém tenha em relação a si mesmo ou em relação a outrem. Assim, posso “sonhar/pensar” algo tanto para mim quanto para meu filho, por exemplo.

⁹ Algo que também aparece de forma explícita na ata do II Encontro do Povo Kalapalo que tem como um de seus encaminhamentos a recomendação que “Os jovens Kalapalo podem manter o corte de cabelo tradicionalmente [sic]” (POVO KALAPALO, 2017).

Esse “pensar sobre”, todavia, extrapola o simples ato de pensar, na medida em que carrega em si mesmo a ideia de que as atitudes necessárias para a efetivação dessa pretensão estão sendo consideradas por aquele que pensa. Novamente tomando como exemplo os lutadores, caso um jovem diga que “sonha” em se tornar um grande lutador, isso significa que, além de desejar que isso aconteça, ele necessariamente estará se submetendo aos processos de preparação corporal e comportamental previstos para tal, que incluem um longo período de reclusão (já que, quando afastado de suas atividades cotidianas, o jovem tem ainda mais tempo para “pensar”), sessões de arranhão acompanhadas de aplicação de remédios específicos sobre a pele lacerada e a ingestão de eméticos. O aprendizado da técnica da luta é também fundamental, mas, me parece, não é a questão central.

Vejamos o que se passa em relação aos jovens que moram na cidade. Ouvi muitas vezes as pessoas (especialmente as mulheres) de Aiha manifestando sua preocupação com esses *morado* que voltariam da cidade para lutar nas festas e poderiam se machucar. Essa preocupação, diziam, se refere à falta de treinamento, uma explicação que, entretanto, não me parece completa. Ao longo de 2014, estive em campo por cerca de três meses consecutivos que coincidiram com o período imediatamente anterior ao início das festas regionais, quando os lutadores são mais requisitados e, portanto, deveriam estar treinando muito mais. Todavia, ao longo desse tempo que permaneci em Aiha presenciei apenas um treino dos “lutadores principais” dessa aldeia, ou seja, dos homens adultos que compõem a “seleção” de lutadores¹⁰ que enfrentam os principais lutadores das outras aldeias durante os rituais que envolvem a participação de mais de um povo.¹¹ Assim, se a questão fosse apenas treinar ou não treinar, a preocupação demonstrada em relação aos *morado* deveria se estender também aos lutadores da aldeia, o que não aconteceu.

A diferença entre os lutadores da aldeia ou “da cidade”, neste caso, talvez seja exatamente essa disposição para “pensar sobre” a luta, e todas as implicações decorrentes disso. Os rapazes que moram na cidade (ainda que isso não se restrinja a eles) permanecem por muito tempo afastados do ambiente propício para o desenvolvimento das qualidades necessárias para serem bons lutadores (independentemente dos treinos). Trabalhando ou estudando durante dia e noite, não passam mais tanto tempo reclusos e têm muito medo de se arranhar ou ingerir eméticos, considerando bastante difícil ter que cumprir as restrições alimentares e sexuais impostas por essas práticas. Ainda que, no limite, “treinem” tão pouco quanto os lutadores que

¹⁰ Os rapazes reclusos e os meninos treinaram diversas vezes nesse período.

¹¹ Sobre a luta xinguana, ver Costa, C. (2013).

moram na aldeia, os *morado*, por essas razões, serão sempre considerados menos capazes, ou mais suscetíveis de perderem ou se machucarem, do que os lutadores da aldeia.

Não basta, portanto, o aprendizado da técnica ou o treino. Há toda uma preparação corporal e comportamental resumida no “pensar/sonhar”, que precisam ser cumpridas para possibilitar a conquista do objetivo pretendido. Mas mesmo essa preparação não garante o sucesso, seja na luta, seja no futebol, ou ainda nos demais “desafios” a que se submetem os Kalapalo – assim considerados também os períodos de residência na cidade para estudar –, já que essas pessoas podem ser vitimadas pelos feitiços provenientes de pessoas invejosas, ou ainda, por rezas de seus adversários.

O caso do futebol também parece um exemplo interessante para pensar nessas questões. É um esporte que foi aprendido com os *brancos*, mas que faz parte do cotidiano de todas as aldeias e também dos eventos regionais, havendo uma época específica do ano em que são realizados os torneios regionais (logo após o final da época do *egitsü*, quando se iniciam as chuvas, se estendendo de outubro a dezembro, preferencialmente). As aldeias podem dispor de um ou mais times, masculinos e femininos, a depender da disponibilidade de pessoas.¹² Os jogadores (tanto homens quanto mulheres) passam por uma preparação corporal específica, que inclui sessões de alongamento (reproduzindo o que veem pela televisão), acompanhadas de arranhação nas pernas e da utilização de diversos remédios que, distintamente do caso dos lutadores, abrangem além de plantas e raízes encontradas nos arredores da aldeia, também remédios adquiridos na cidade, como pomadas feitas a base de arnica, cânfora e/ou mentol, consideradas bastante eficazes para a preparação dos jogadores e extinção das dores musculares decorrentes dos jogos. Além disso, da mesma forma como acontece com as lutas, também nesse caso a ideia dos treinos é muito mais valorizada do que efetivamente concretizada, ocorrendo com um pouco mais de frequência às vésperas dos campeonatos.

A despeito de toda a preparação, um jogador somente está pronto para a partida quando já portando o uniforme completo do time, incluindo, se possível, além da camisa e dos shorts, meiões e chuteiras. Para os Kalapalo, a impressão que tenho é de que um jogador não se faz

¹² Nisso, o futebol se distingue, por exemplo das lutas que se realizam nos rituais regionais, onde há apenas uma seleção por “povo”, independentemente de quais aldeias estejam envolvidas e da etnia a que cada um dos lutadores individualmente se identifica, já que um jovem kalapalo pode ser convidado a lutar pelos Yawalapiti, por exemplo, caso sua esposa ou sua mãe sejam originárias desta aldeia, independentemente de onde resida (nesses casos, ele apenas não luta contra “seu próprio povo”). No caso do futebol, os times (ou “seleções”, a depender do caso) não se organizam por “povos”, mas por aldeias, havendo inclusive a possibilidade de, nos eventos menores, dois times de uma mesma aldeia disputarem separadamente. Nos eventos maiores, que conjugam toda a região, em geral, o que se faz é uma seleção dos jogadores de cada aldeia. Cabe aos organizadores do evento decidirem qual será o formato e se pessoas que residam em outras aldeias poderão ou não compor os times.

apenas de suas próprias habilidades, mas também a partir dos adornos adequados. E quanto mais novos e bem cuidados estiverem os apetrechos, maior será sua capacidade de produzir os efeitos desejados. Próximo ao período dos torneios, as viagens à cidade são frequentes, tendo como objetivo exatamente a aquisição de novas chuteiras e uniformes, cujas fotos são, ainda, compartilhadas (e ostentadas) pelas redes sociais.

Adicionalmente, nesse período é também muito mais comum ver os jovens com os cabelos cortados no estilo dos jogadores de futebol. Ainda que esses cortes “não tradicionais” sejam bastante comuns entre os jovens, no período das festas regionais não é incomum que eles “arredondem” seus cabelos para “combinar” (ambos termos utilizados pelos Kalapalo quando conversam comigo em português) com as respectivas festas. Assim, entendo que, para o futebol, há também que “combinar”, seja por meio das roupas, dos cabelos, ou mesmo das músicas. Nesses eventos, é comum que se ligue grandes caixas de som no centro da aldeia, reproduzindo listas variadas de música, que incluem principalmente forró e sertanejo, mas também músicas de *takuaga* ou outras festas locais, algo que não vi acontecer em nenhum outro momento. Ao contrário, como já apontei anteriormente, durante os rituais, espera-se que as pessoas não fiquem assistindo televisão ou ouvindo músicas distintas daquelas que serão tocadas na festa, a fim de não atrapalhar sua realização. No torneio de futebol, por sua vez, sendo ele próprio uma coisa “de *branco*”, ainda que apropriada pelos alto-xinguanos, permite e até mesmo exige uma estética *kagaiha, de branco*.¹³

Por essas breves descrições, podemos perceber que o corpo ideal (um “corpo de gente”, *kuge ihü*) é um corpo belo (*hekite*) e, necessariamente, enfeitado (*tüengikondokinhü*). Os adornos corporais – sejam eles “tradicionais” ou apropriados do exterior – são partes efetivas dos corpos das pessoas, contribuindo para sua produção tanto quanto a ingestão de remédios, eméticos ou as sessões de arranhação. Tratando dos Aweti, povo de língua tupi do Alto Xingu, Vanzolini (2015, p. 133-134) aponta que, “miçangas, caramujos e plumárias não são apenas adornos, são propriamente constituintes do corpo do dançarino, lutador ou cantor, fazendo de uma pessoa xingua *gente, mo’at*: sem pinturas e adornos ela não está completa”.

Os enfeites corporais são, no limite, partes dos corpos das pessoas e, portanto, desejáveis, tanto para a produção de mais beleza, quanto para a produção de feitiços. Os feiticeiros podem se utilizar de partes destacáveis de corpos – tanto restos de cabelo ou unhas,

¹³ Para uma discussão sobre o uso de objetos de branco enquanto potencialidade de agenciamento entre os Panará ver Paula (2015).

quanto pedaços de enfeites – que são amarradas junto ao feitiço propriamente dito (*oinhe*)¹⁴, provocando o adoecimento prolongado da vítima, cujo enfeite (ou outro pedaço do corpo) tenha sido utilizado. Outros objetos pessoais (como roupas ou mesmo pedaços da rede de dormir) não tem o mesmo tipo de capacidade de produzir efeitos sobre o corpo da vítima, sendo utilizados apenas como uma espécie de disfarce para o feiticeiro. Ao amarrar partes desses objetos extraídos de uma terceira pessoa junto ao *oinhe*, o feiticeiro induz a vítima a sonhar (*onikijü*) com o *dono* desses objetos, imaginando que seja ele a causa de seus males.

Se os adornos são, então, partes constitutivas dos corpos das pessoas e podem, ao mesmo tempo, ser utilizados como meios de troca (já que os colares são os *pagamentos* preferenciais pelo serviço dos xamãs ou pelo casamento, por exemplo), sugiro levar a comparação entre dinheiro e adornos ainda mais longe e, para tanto, utilizo os colares¹⁵ (tanto aqueles produzidos com placas de caramujo, quanto os feitos de contas de vidro) como o modelo exemplar. Uma expressão bastante comum que se ouve em Aiha para falar do dinheiro é *kagaiha ugukasü*, “*uguka* de branco”, sendo *uguka* o nome dado ao colar feito de contas redondas de caramujo, um dos principais símbolos que os Kalapalo ostentam dentro do sistema alto-xinguano. A associação entre esses colares e o dinheiro é tão explícita que, quando acompanhei a compra de uma moto feita por um rapaz de Aiha junto a um homem kuikuro em Canarana, o preço inicialmente acordado foi definido em reais, mais dois colares de caramujo. Como não os possuía, o rapaz kalapalo pediu que o vendedor aceitasse que os colares fossem substituídos pelo seu valor em dinheiro, concluindo desta forma a transação.

¹⁴ Há, para os Kalapalo, dois tipos de feitiço produzidos por feiticeiros, que podem ou não se associar ao ataque de um “espírito” (*itseke*) que captura partes da alma do doente. Os feitiços menos nocivos, *oinhe*, são aqueles em que o feiticeiro amarra restos de cabelo, unhas, ou pedaços de adornos da vítima, junto ao feitiço propriamente dito e os enterra, causando sofrimento prolongado sobre aquele que foi enfeitado. A outra forma de ataque possível é por meio de pequenas e invisíveis flechas, enviadas pelo feiticeiro, que atingem sua vítima, provocando sua morte. Sobre a feitiçaria alto-xinguana, ver Vanzolini (2015).

¹⁵ Trato aqui de colares, que são a versão feminina (e prototípica) desses adornos. Quando utilizados por homens, esses adornos assumem a função de cintos, podendo se estender para eles o mesmo tipo de argumento que faço em relação aos colares. Considero que os adornos femininos são prototípicos na medida em que, por exemplo, para se referirem às contas de vidro (ou aos colares com elas produzidos), os Kalapalo, usualmente, utilizam o termo *kolá*, derivado da palavra “colar” (ainda que exista um termo próprio em kalapalo para tal, *kangatsegu*, que nunca vi ser utilizado espontaneamente, a não ser quando registei com Ageu Kalapalo sua *akinha*).

FIGURA 5 - Dinheiro-adorno

Foto: Antonio Guerreiro
Aldeia Aiha, Egitsü, 2006

Essa associação do dinheiro a um enfeite corporal não é aleatória e não é uma exclusividade dos Kalapalo. O uso de enfeites corporais e, mais especificamente, colares de contas, como “moeda” já foi discutido por Graeber (2001, p. 92), que apontou que “many of the things adopted as currency in different parts of the world have been things otherwise used primarily, if not exclusively, as objects of adornment”. Para esse autor, todavia, apesar de existir alguma equivalência entre esses objetos e o dinheiro, nem sempre eles são completamente equivalentes, considerando as capacidades agentivas que os adornos proporcionam às pessoas envolvidas nas transações, que seria diferente do dinheiro. Seguindo as sugestões de Munn (1986), Graeber aponta que essas riquezas tradicionais adquirem seu valor da capacidade de produzir diferenças, por conseguirem acumular histórias e, em consequência, possuírem a potência de gerar efeitos, de eliciar ações de outras pessoas. O dinheiro, por outro lado, por seu caráter despersonalizado, possibilita que os sujeitos incidam suas ações diretamente uns sobre os outros. Essas duas formas distintas de valor representariam, assim, dois tipos de poderes sociais: o poder de agir diretamente sobre outros (relacionado ao valor-dinheiro, valor enquanto potência de ação) e o poder de definir a si mesmo de uma forma que convença os demais sobre

como eles devem agir em relação a você (o que sugiro chamar de “valor-ostentação”, valor que traz em si uma memória de uma ação pregressa) (GRAEBER, 2001, p. 104, 114).

Isso explicaria, para ele, a razão pela qual as contas (*beads*) sejam tão frequentemente, e de forma quase universal, utilizadas como meios de troca: sua capacidade de passar de um regime de valor a outro, de combinar em si um aspecto estético e visível e um aspecto interior invisível, uma potência de ação; de se transformar de algo desforme, impessoal, em um objeto único, com capacidade de acumular histórias, e vice-versa. Em seus próprios termos,

[...] they can be so easily transformed back and forth from unique forms to generic ones: they can be bought in bulk, sewn together into elaborate beadwork or onto other forms of adornment, and then – whenever the need is felt – broken up into individual, mutually indistinguishable items once again. It makes them ideally suited to pass back and forth between radically different domains (or, if you really must, “regimes”) of value (GRAEBER, 2001, p. 106).

As contas possuiriam, assim, uma enorme capacidade de produzir relações, ao passarem “do estado descontínuo, na qualidade de uma quantidade infinita de pequenas contas, ao contínuo, ao serem fiadas em longos fios para serem enroladas em corpos como bandeirolas, faixas e colares, ou tecidas em elaborados motivos em saias, cintos e pulseiras” (LAGROU, 2016, p. 20). Esses objetos, por sua vez, quando sobrepostos aos corpos, tornam-se parte deles, conferindo-lhes potencialidades que, nesse caso, não são uma consequência direta das propriedades intrínsecas do objeto em si, mas um efeito das relações produzidas e incitadas pelo objeto, quando unido ao corpo humano (objetos desejáveis que, anexados a um corpo, tornam esse corpo desejável e passam a operar sob a forma de dons, ou seja, partes destacáveis desses mesmos corpos).

Creio que, para pensar a comparação entre os colares e o dinheiro, duas questões são fundamentais: o fato de que ambos (dinheiro-moeda e adornos-colares) são entendidos como elementos exógenos ao mundo xingano (e, portanto, cujos *donos* são outros que não os próprios xinganos), mas que passam a compor a pessoa xingana como tal, contribuindo para que se transforme em gente, *kuge*. Tratando do uso das missangas ao redor do mundo, Lagrou (2016, p. 28) aponta que “enfeites produzidos a partir de matérias-primas exóticas, raras ou de difícil acesso podem derivar seu valor do fato de virem de longe, sendo índices da capacidade de relacionamento com mundos distantes”.

Não por acaso, entre os Kalapalo, usualmente, quem possui muitos colares são os xamãs, e quem possui muito dinheiro são as pessoas que mantêm relações de um tipo

privilegiado com o mundo dos *brancos* (que, em alguns casos, são também xamãs). Em ambos, trata-se de pessoas que fazem algum tipo de mediação entre os alto-xinguanos (*kuge*) e alguma forma de alteridade (os *itseke* no primeiro caso, os *brancos* – que também, em alguma medida, são considerados *itseke* – no outro). Além disso, como afirmei anteriormente, tanto os colares quanto o dinheiro são bens exógenos, tendo como *donos* estes mesmos seres poderosos e perigosos: no caso do *uguka*, como vimos, o *dono* é o *itseke* Onça e no caso do dinheiro, os *brancos*.

FIGURA 6 - Xamã ostentando sua riqueza (seus colares) durante um ritual *hagaka*



Aldeia Matipu, junho de 2007.

As missangas, por sua vez, têm a peculiaridade de serem objetos que têm como *donos* tanto um *itseke* quanto os *brancos*. Quando perguntei a um dos principais conhecedores de histórias (*akinha oto*) de Aiha se a missanga (*kangatsegu*) tinha história, ele me contou que elas foram criadas por Taügi para serem objetos da Arara Vermelha (*tahitse kuëgü engikogu*). Missangas de todas as cores e tamanhos foram colocadas por ele dentro de uma lagoa, próxima ao barranco onde a Arara Vermelha faz seus ninhos, um lugar onde existem muitos *itseke* que devoram as pessoas que lá adentram. Para pegar essas missangas é preciso ser cuidadoso e não

entrar nas partes mais profundas da lagoa; basta mergulhar as pernas e as missangas se prendem nos pelos. Para poder utilizá-las, todavia, é necessário primeiro fervê-las em água quente para retirar as pequenas larvas (*akügü*) que ficam alojadas em seu interior.

Além dessa origem das missangas, o mesmo narrador afirmou, em outro momento, que as *itãõ kuëgü* (hiper-mulheres)¹⁶ eram *donas* de missangas (*kolá oto*), mas não soube dizer, todavia, qual a origem desses objetos. Segundo ele, estas seriam outras missangas, distintas daquelas que ficam na lagoa da Arava Vermelha. Adicionalmente, os *brancos* são também considerados *donos* das missangas, uma vez que aquelas utilizadas atualmente para confecção dos cintos e colares são adquiridas em lojas das cidades, ou como presentes de *amigos brancos*. Apesar dessas distintas possibilidades de origem das missangas, o que todas têm em comum é o fato de terem como *donos* hiper-seres, sejam eles *itseke*, hiper-mulheres ou *brancos* (todos, no limite, *itseke*).

Essa apropriação de elementos tidos como exógenos por parte dos Kalapalo poderia, à primeira vista, remeter à análise feita por Viveiros de Castro (2002, 2004), acerca do modelo da predação canibal e da afinidade potencial. Para este autor, “afinidade e canibalismo são os dois esquematismos sensíveis da predação generalizada, que é a modalidade prototípica da Relação nas cosmologias ameríndias” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 164), o que faz com que a relação de predação seja o princípio generalizante nesses grupos, e não o parentesco (conforme proposto por Overing [1991, 2002]). Esse tipo de análise, entretanto, não dá conta de muitas questões, conforme apontado por Hugh-Jones, para quem o tema da predação, ainda que presente nas cerimônias de trocas entre afins no Noroeste Amazônico, “could hardly be said to be their single most salient characteristic; both in practice and in their mythological charters, such exchanges are more concerned with how and why predation can be avoided” (HUGH-JONES, 2013, p. 364). Ao longo deste e dos próximos capítulos, pretendo mostrar como o caso do Alto Xingu também não se encaixa perfeitamente neste modelo da predação canibal e como no *uluki*, o principal ritual de trocas da região (que será descrito no Capítulo 1), algumas formas de relação tipicamente intracomunitárias são expandidas para uma escala coletiva, sociocentrada. Tratarei a seguir da categoria desejo e de como ela contribui para a

¹⁶ Conta a narrativa Kalapalo que as *itãõ kuëgü* eram, inicialmente, mulheres comuns que, depois de uma festa, ficaram na aldeia esperando seus maridos que haviam saído para pescar. Como demoravam a voltar, o único rapaz que havia ficado na aldeia com elas foi procurá-los e descobriu que eles estavam no mato, se transformando em *itseke*-queixadas. Voltou e contou tudo às mulheres que decidiram dançar e tocar as flautas *kagutu*, até então proibidas a elas. Tocaram muito, até se transformarem um “hiper-seres”, as *itãõ kuëgü*. Uma versão *kuikuro* desse mito pode ser encontrada em Franchetto (1996).

incorporação de objetos *de branco* no cotidiano da aldeia, mas também como esses mesmos objetos se transformam em marcadores das relações de parentesco e amizade.

2.3. O desejo e as mercadorias

Iniciarei este tópico discutindo algumas qualidades estéticas dos objetos segundo os Kalapalo para, posteriormente, tratar da questão do “desejo” propriamente dito. Não serei exaustiva nessa descrição das qualidades, até porque não possuo informações muito detalhadas sobre o tema; pretendo apenas mostrar o que está em questão quando trato de coisas boas-belas, duas traduções possíveis para o termo *hekite*. Reconheço que não existe um único padrão para as avaliações estéticas entre as pessoas com quem convivi em Aiha, mas pretendo apontar algumas características que são, de forma mais geral, avaliadas como melhores ou mais bonitas em comparação com outras, de que maneira essas qualidades se associam às “coisas de *branco*” e como contribuem para a produção do desejo.

A primeira qualidade apreciada pelos Kalapalo em relação a seus objetos é o fato de serem duráveis que, segundo meus interlocutores, se opõe às chamadas “porcarias”. Essa é uma das principais características que tornam os objetos industrializados desejáveis, apesar de haver algumas distinções entre eles. Em geral os mais caros e de marcas reconhecidas são associados à maior durabilidade, mas isso não é uma regra, na medida em que também reconhecem que algumas pessoas “vendem coisas caras”, mesmo que sejam de baixa qualidade. A esse respeito, contam muito as avaliações de conhecidos acerca dos produtos. A durabilidade é também uma das características ressaltadas por eles em relação aos colares de caramujo que produzem e serve ainda como elemento de comparação entre as painéis de cerâmica confeccionadas pelos Wauja e pelos Mehinaku.

Associado à durabilidade, para serem considerados belos e bons, os objetos devem ter uma aparência de novos, isto é, sem manchas ou marcas de uso, com as cores íntegras e não desbotadas e sem avarias. Diferentemente do que se passa no kula melanésio, conforme descrito por Malinowski (1976) e, posteriormente, por Munn (1986), onde os colares e braceletes trocados adquirem maior valor quanto maior sua circulação, no caso kalapalo, ainda que haja a prerrogativa da circulação dos objetos, seu valor está mais ligado às qualidades sensíveis que apresentam do que à memória que carregam neles mesmos. Desta forma, um objeto que visivelmente pareça muito usado, não será considerado tão belo quanto outro semelhante que, ainda que tenha a mesma “idade”, demonstre pouco uso. Um exemplo muito claro dessa

preferência ocorreu quando os Kalapalo de Aiha receberam de volta os colares enviados pela antropóloga norte-americana Ellen Basso, que realizou pesquisa naquela aldeia entre os anos de 1960-1970. Em função de sua idade, os colares estavam bastante desgastados, com os fios de algodão natural envelhecidos e eram compostos por placas de caramujo pouco simétricas – um sinal do processo artesanal com que eram cortadas e lixadas, sem que houvesse, naquele momento, a disponibilidade de ferramentas industrializadas para a realização dessa tarefa. Exatamente por suas condições, os objetos foram avaliados como relíquias de valor inestimável pela equipe do Museu do Índio e por outros pesquisadores que fizeram a intermediação da transação. Os Kalapalo, todavia, ao verem os colares exclamavam que estavam mal feitos e que seus antepassados eram “coitados” (*jatsi*) por não terem condições de fazer colares mais bonitos. Prontamente, então, substituíram os fios originais que estavam “velhos e feios” por linhas (industrializadas) novas e limpas, além de lixar novamente as placas que estavam “feias” e lascadas. Depois de refeitos é que os colares passaram a ser considerados muito bonitos e valiosos, já que, uma das consequências do envelhecimento das placas de conchas é ficarem mais brancas e, assim, “mais bonitas”. Dessa forma, o que vale para a consideração da beleza e valor desses objetos é menos o fato de quem o confeccionou ou possuiu anteriormente (ainda que exista a possibilidade de identificação da autoria no caso dos colares de placas retangulares), do que a cor de suas conchas ou a fineza do seu acabamento. Quanto maiores as placas ou mais espesso o colar, quanto mais simétrico e bem-acabado ele for, mais bonito será considerado e mais valor ele terá. A apreciação estética das missangas é semelhante: para serem consideradas boas e belas devem ser simétricas e de coloração homogênea, o que faz com que as de origem tcheca sejam consideradas muito superiores às chinesas.¹⁷

Alguns outros objetos valiosos (*tihipükoinhü*, “caro”) trazidos das cidades também passam por uma apreciação estética, seguida de intervenções que contribuem para a composição da avaliação de sua qualidade: aos aparelhos celulares são agregadas capas coloridas e as roupas e calçados com cores vibrantes também são preferidas, se comparadas às de cores em tons pastéis. No que diz respeito a essas ações, as motos parecem o caso mais exemplar. Sejam novas ou usadas (o que é mais comum), as motos são escolhidas, sempre que possível, em função de seu modelo e cor e, posteriormente, são cuidadas (e lavadas) por seus *donos* com muito esmero.¹⁸ Devem estar sempre com os adereços completos – de preferência, originais –, ainda que não tenham nenhuma função prática efetiva para o uso que dela fazem na aldeia; luzes,

¹⁷ Sobre essa comparação, ver Lagrou (2016).

¹⁸ Não tive oportunidade de acompanhar se o mesmo ocorre quando as motos são possuídas por mulheres, já que ainda eram poucos os casos como este em Aiha, quando da realização da pesquisa.

retrovisores, adesivos indicando modelo e marca e para-choques sem riscos ou amassados. Esse tipo de cuidado com os objetos *patikula* contrasta muito com o uso que se faz dos objetos e veículos *da comunidade*. Esses, em geral, estão sempre muito desgastados e rapidamente estragam, em função do uso, associado à falta de cuidados.¹⁹

O brilho (*tetihinhokinhi*) também é uma característica visual frequentemente apreciada nos objetos (e, eventualmente, também nas pessoas). Já vi, por exemplo, lutadores utilizarem glitter para adornar seus corpos durante um *egitsü* e é frequente o uso de cintos confeccionados com contas brilhantes, além das chuteiras e roupas com cores fosforescentes e adereços como lantejoulas ou pedras brilhantes. Falando especificamente desta qualidade, do brilho, algumas pessoas me afirmaram que se trata de “coisa de *itseke*” e que teriam, por essa razão, algum potencial para causar males às pessoas, mas que “isso não acontece mais”. Em geral, a qualidade de brilhar é associada pelos Kalapalo ao “ouro”, que é a forma como se referem a todo tipo de material refletivo encontrado por eles, especialmente nos rios e lagos da região. São dezenas de histórias de pessoas que encontraram objetos desse tipo e, posteriormente, adoeceram ou até mesmo morreram. De qualquer forma, apesar desse potencial perigoso, os objetos brilhantes são, em geral, considerados belos – e, portanto, largamente utilizados – por meus anfitriões.

Conforme apontei no capítulo anterior, o fato de um objeto ser *de branco* não o transforma imediatamente em valioso ou desejado. Entretanto, uma questão fundamental que caracteriza os objetos dos *brancos* é o fato de possuírem *itseketu*, “o mesmo conjunto de capacidades de agressão e transformação/invenção que caracteriza os seres não humanos” (GUERREIRO, 2015, p. 422). Essas propriedades fazem com que esses objetos não sejam meros artefatos, mas possuam intencionalidade, que se manifesta no ato de reproduzirem músicas e imagens ou permitirem a comunicação com pessoas distantes (simulando algumas potencialidades dos xamãs). A variedade de cores, luzes e formas, além da própria diversidade de bens existentes também contribuem para serem identificados como “coisa de *itseke*”. Todavia, distintamente do que ocorre quando se obtém (por meio da troca ou do roubo) objetos de outros seres e de outras gentes, os objetos de *branco* possuem técnicas de produção que, os Kalapalo reconhecem, jamais poderão ser reproduzidas. Isso faz com que, por mais que sejam incorporadas nos modos de vida locais, essas coisas jamais sejam completamente “domesticadas”, nunca se tornem integralmente “coisas de índio”, já que a relação de posse implica, dentre outras coisas, ser a razão de origem das coisas, como discuto no Capítulo 4. Por

¹⁹ Discutirei com mais cuidado essas questões no Capítulo 4.

todas essas razões somadas é que as “coisas de *branco*” possuem uma capacidade singular de produzir desejo nas pessoas.

Isso que chamo de desejo é uma tradução dos termos *iti* e *hogu*, que indicam a vontade ou a necessidade de algo, sem que haja uma distinção de gradiente: muita vontade ou pouca vontade, desejo e necessidade são expressos da mesma maneira pelos Kalapalo. Assim, posso dizer, por exemplo, “café *ihogunda uheke*” ou “café *iti uitsa*”, para indicar a vontade/desejo de beber café; “*indzeneti*” (usando o termo *iti* como sufixo) ou “*indzene hogui*”, para indicar a vontade/desejo de beber mingau de pequi. Posso também indicar a necessidade de uma enxada, dizendo “*eueti uitsa*” (“preciso de uma enxada”), ou um homem pode falar sobre seu “desejo” por uma mulher dizendo “*itãōti uitsa*” (“preciso/desejo a mulher”). É importante pontuar que não se trata do desejo do “homem econômico”, baseado no interesse individual, conforme pensado pelos economistas clássicos. Como espero que fique claro ao longo da discussão, o desejo aqui deve ser compreendido em sua dimensão simbólica – conforme apontado por Sahlins (1972, 2003). Trata-se de uma categoria central para a compreensão da maneira como os Kalapalo lidam com o dinheiro e os bens dele derivado, pois, segundo a análise que faço, é o desejo que move as pessoas, seja em direção a outras pessoas, coisas ou, ainda, modos de vida. É assim, por exemplo que, para meus anfitriões, no limite, uma vontade não controlada ou um desejo não suprido pode levar ao adoecimento e até mesmo à morte, ao produzir um estado de vulnerabilidade, *kahujehetilü* (equivalente de *wĩtsixuki* descrito por Barcelos Neto [2007] entre os Wauja).

Segundo Franco Neto, *kahujehetilü* envolve

uma inadequação entre o desejo e sua satisfação, que torna vulnerável a ‘alma-sombra’ (*akua*) da pessoa, para que assim um *itseke* possa iniciar o acometimento da vítima. Tal conceito é tanto cosmológico (pois indica relações entre os Kalapalo e os *itsekeko* [sic]) quanto ético e moral, pois se associa ao ethos alto-xinguano uma vez que torna não recomendável desejar aquilo que não se pode satisfazer (FRANCO NETO, 2010, p. 36).

Barcelos Neto (2007, p. 3), por sua vez, aponta que, para os Wauja, todo processo de adoecimento tem início, ou se associa, a esse estado de *wĩtsixuki* que, segundo ele

não se mede em gradientes de intensidade, ele [*wĩtsixuki*] é um estado integral e sempre por igual, não sendo portanto como o calor, a fome, a raiva e o medo que podem ser sentidos de acordo com variações de intensidade. Também não é o *wĩtsixuki* um sentimento, um estado perceptivo ou uma sensação que pode ser corporalmente detectada. Ele não é da ordem do sentir nem da ordem do pensar. Também não pode ser intencionalmente provocado por si ou por

outrem. O *wĩtsixuki* não tem valor moral, com os sentimentos e as acções (BARCELOS NETO, 2004, p. 29).

Assim como os Wauja, quando falam de *kahujehetilü*, os Kalapalo afirmam se tratar de uma vulnerabilidade associada apenas ao “descontrole dos desejos alimentares” (BARCELOS NETO, 2007, p. 3), mas, distintamente das afirmações feitas por Barcelos Neto (2004, 2007, 2008) sobre os Wauja, não parece haver, para os Kalapalo, uma associação direta entre o adoecimento e o estado de *kahujehetilü*: adoecimento, e mesmo morte para meus anfitriões, é sempre o resultado de feitiços, independentemente de o doente ter passado por esse estado de vulnerabilidade.

Para me explicar do que se tratava *kahujehetilü*, um de meus anfitriões me contou a seguinte história: havia uma menina que queria comer sal (*agahü*), mas sua mãe não tinha sal para lhe oferecer. Por conta disso, a menina foi dormir sentindo muita vontade (*iti; hogu*) desse alimento. Naquela noite, enquanto dormiam, uma onça entrou na casa da família e devorou a criança. A mãe só notou o que havia acontecido quando a onça já havia saído, ao sentir o sangue da filha escorrendo sobre seu rosto (as redes dos filhos pequenos são colocadas acima das redes das mães). Como percebemos por essa narrativa, *kahujehetilü* não é apenas uma vulnerabilidade ou enfraquecimento do corpo proporcionado pela vontade de algum alimento, mas um tipo de vulnerabilidade que atrai perigos, que cria o que Barcelos Neto, tratando dos Wauja, chamou de “saliência visual” (BARCELOS NETO, 2007, p. 4) e que faz com que essa pessoa seja vista por “espíritos” (*itseke*) e animais que podem provocar seu adoecimento e até mesmo sua morte. Se o efeito produzido pelo estado de vulnerabilidade é a saliência visual, quando se trata da razão de surgimento do desejo, a visualidade também é um fator central. Novamente segundo Barcelos Neto, “a questão centra-se mais na relação entre ver e desejar e menos na relação entre pensar e desejar. É o desejo pelo que se vê, não pelo que se imagina, que, em primeira instância, funda essa categoria. Num sentido amplo, o *wĩtsixuki* ancora-se numa relação visual” (BARCELOS NETO, 2004, p. 24). Essa relação visual será recuperada adiante, quando tratar da presença dos Kalapalo nas cidades, já que nestes espaços as pessoas estão muito mais sujeitas a serem acometidas pelo desejo. Essa situação é particularmente perigosa quando se trata de crianças, pelo fato de, em geral, “quererem mais coisas que os adultos”, conforme afirmam os Kalapalo, mas também por estarem mais suscetíveis ao adoecimento e aos “raptos da alma”, em função do processo, ainda incompleto, de fabricação de seus corpos – que, aos poucos e através de intervenções continuadas, se moldam em corpos propriamente “humanos” (SEEGER; DAMATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979; VIVEIROS DE CASTRO, 1977,

1979), conforme discutido anteriormente. Considerando, portanto, todos os perigos envolvidos no desejo e, ainda, o fato de não poder ser controlado, cabe aos pais e parentes mais velhos suprir os desejos dos mais jovens, sejam eles filhos, netos, sobrinhos ou irmãos mais novos, evitando que se transformem em processos mais graves de adoecimento.

Apesar dessas afirmações categóricas acerca da relação entre esse estado de vulnerabilidade e o desejo alimentar, tomando por base minha experiência em Aiha e as observações que pude fazer acerca da relação dos Kalapalo com os objetos industrializados, o que proponho fazer aqui é sugerir a ampliação da categoria *kahujehetilü* para pensar também a relação dos Kalapalo com as mercadorias e com o dinheiro. O tipo de justificativa dada pelos adultos ao adquirir alguns bens exemplifica bem isso, como o caso do pai que afirmou que compraria um freezer porque seu filho queria água gelada, ou uma mãe que comprou um enfeite natalino porque disse que o filho ficou “chorando com vontade daquilo” (“*ihonunda iti*”) ou mesmo outros pais ou irmãos que compram televisores ou outros bens valiosos para os filhos ou irmãos mais novos que “têm vontade de ter essas coisas”. Se o alimento é a forma primordial do estabelecimento de relações de parentesco por meio do compartilhamento, o que sugiro é que, em alguma medida, o compartilhamento das mercadorias (e, por extensão, do dinheiro que as compra) é também uma prática associada à produção do parentesco, e que gera um efeito semelhante, sujeito aos mesmos perigos relacionados ao desejo alimentar. Tanto em contextos cotidianos quanto durante os rituais, a circulação de alimentos e objetos cria ativamente o campo do parentesco (tema que será aprofundado nos Capítulos 4 e 5), e uma pausa na sua circulação gera uma possibilidade de fratura no mesmo. Essa fratura, por sua vez, pode significar, em alguns casos, a criação de novas relações de parentesco, mas agora com outros seres, os *itseke*, que oferecem alimentos que, ao serem consumidos, contribuem para que a pessoa se transforme gradualmente em um *itseke*, podendo levá-lo até mesmo à morte, conforme já pontuei em outro momento do texto.

A correlação entre o desejo e a visualização do objeto desejado também dá ainda mais sentido às afirmações feitas por meus anfitriões e apresentadas no Capítulo 1, quando dizem que “não foram eles que trouxeram os objetos primeiro para a aldeia”. Obviamente há muitos espaços possíveis para as pessoas verem os objetos e passarem a desejá-los, mas ao serem introduzidos no cotidiano da aldeia, todas as pessoas que ali circulam estão muito mais sujeitas a serem “afetadas” pelo desejo.

O desejo, não controlado, opõe-se aos ideais dos comportamentos esperados das “pessoas de verdade” (*kuge hekugu*), que demonstram respeito (*itsangi*) e vergonha (*ihüütisu*),²⁰ que se mostram generosas e que possuem uma “fala boa” (*aki hekugu*), bonita, capaz de acalmar, apaziguar e incentivar (GUERREIRO, 2015, p. 160-161). Neste sentido, possivelmente, por não ser controlável de forma consciente é que o desejo contém em si a capacidade de mover as pessoas em direção aos objetos e bens desejados, tendo como consequência, a possibilidade de sua metamorfose radical. Como já apontou Viveiros de Castro a respeito dos Yawalapiti, a metamorfose é um processo extremamente perigoso e indesejado, na medida em que

reintroduz o excesso e a imprevisibilidade na ordem do *socius*, transformando os homens em animais ou espíritos. Ela é concebida como uma modificação de essência, que se manifesta desde o plano do comportamento até, nos casos extremos, o plano da transfiguração corporal (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 72-73).

O aprendizado do controle dos desejos é parte, assim, do processo de fabricação dos corpos e pessoas propriamente humanos, que passa necessariamente pelo aprendizado da contenção emocional, epitomizada pela vergonha, acompanhada da “incontinência medida” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 164) de objetos, alimentos e fala, e expressas por meio da generosidade.

As mercadorias têm uma grande capacidade de produzir vontade/desejo que, se não suprido, pode provocar o descontrole e as consequências decorrentes dele. Se há, para os Kalapalo, uma relação direta entre os *brancos* e os *itseke*, conforme apresentado no capítulo anterior, talvez seja possível dizer que um desejo alimentar não satisfeito pode levar a pessoa a se tornar um *itseke*, enquanto que um desejo de mercadorias não satisfeito pode fazer com que se “torne *branco*”, ou ao menos que passe a viver de forma mais parecida com esses seres, fazendo com que as pessoas morem ou passem muito tempo nas cidades para conseguir os recursos necessários para adquirir os bens desejados. A distância prolongada dos parentes, por sua vez, pode contribuir para o rompimento dessas relações, caso aqueles que estão distantes se mostrem, como os *brancos*, egoístas e avarentos. Assim sendo, para garantir uma vida saudável e, portanto, livre desses perigos provenientes do *kahujehetilü*, todo tipo de necessidade, vontade ou desejo (*iti; hogu*) precisaria ser satisfeito, o que os leva à busca dessa satisfação, principalmente quando se trata de crianças ou jovens que ainda não aprenderam a controlá-los.

²⁰ Sobre esse tipo de comportamento ideal entre os Kalapalo, ver Basso (1973).

O meio de fazer isso, quando se trata de mercadorias industrializadas, é através do dinheiro. Dessa maneira, as políticas de transferência de renda cumprem um importante papel, na medida em que permitem às pessoas que supram seus desejos (ou dos outros) sem precisar se mudar para as cidades e, mais do que isso, que realizem ao menos alguns dos “seus *sonhos*”.

Mesmo sem precisar morar nas cidades, o acesso aos benefícios sociais (que implica no cadastramento, atualização cadastral e saque dos valores, conforme será apresentado no próximo capítulo) implica na permanência por tempos cada vez mais prolongados na cidade, gerando efeitos muitas vezes indesejados, ao fazer com que as pessoas se distanciem das tarefas domésticas e também de seus parentes. Uma consequência desse processo é que satisfação dos desejos pelas mercadorias e pelo “mundo do *branco*” em geral tem sido acompanhada por um aumento expressivo do que é desejável, aumentando também a necessidade de recursos e, conseqüentemente, a frequência com que acabam se deslocando até as cidades, gerando um ciclo que se retroalimenta. A diferença entre as pessoas que não conseguem suprir seus desejos e *sonhos* na aldeia e, para isso, precisam se mudar para as cidades, daquelas que, para suprir seus desejos, e também dos seus parentes, precisam frequentar a cidade, parece ser uma questão de escala. Ainda que ambos os casos apresentem riscos, na medida em que afastam as pessoas de seus círculos de parentesco, os riscos envolvidos no primeiro caso são muito maiores. As expectativas de permanência por longos períodos na cidade fazem com que o risco de “se esquecer” dos parentes e deixar de “pensar” sobre a vida na aldeia – e, portanto, de se transformar, gradativamente, em Outro – seja muito maior, mas também fazem com que os aprendizados e bens ali adquiridos sejam muito mais valorizados, no caso do eventual retorno à aldeia. Passo assim, à próxima seção que trata exatamente do trânsito dos índios entre a aldeia e as cidades.

2.4. Cidade e aldeia

Uma das questões que mais me chamou atenção ao retornar a Aiha depois de alguns anos foi o fato de muitas pessoas estarem saindo da aldeia para estudar nas cidades, o que inclusive vinha significando uma redução na quantidade de alunos matriculados na escola da aldeia.²¹ Esse grupo de pessoas, os *morado*, são filhos/as, netos/as, genros e noras de pessoas que moram em Aiha e que estão residindo temporariamente (ao menos é a expectativa dos

²¹ Parece ter havido uma redução nesse fluxo após a centralização da escola de Aiha, em meados de 2015, que significou também a inclusão de cursos de Ensino Médio e a contratação de professores *brancos*.

residentes na aldeia) nas cidades. Mas as pessoas não se submetem a essa situação por qualquer razão: a maior parte daqueles que se mudaram nessas condições o fizeram para *estudar* e “aprender português”.²² Entretanto, se idealmente o conhecimento escolar é percebido como a aquisição “mais importante”, no limite, todo tipo de objetos e de conhecimentos adquiridos durante essa estadia na cidade é considerado valioso. Dentre aqueles que passaram alguma temporada na cidade e retornaram a Aiha, muitos são considerados agora especialistas, de alguma forma, como o caso de um rapaz que trabalhou algum tempo em uma oficina mecânica e é constantemente acessado para consertar as motos, carros e motores de Aiha e das aldeias vizinhas. Ou então dos homens que trabalharam em obras quando em Canarana e que foram convocados “pela *comunidade*” para a execução do piso da escola da aldeia, feito com cimento.

Ainda que todas as experiências do “mundo do *branco*” tenham seu valor, o foco principal continua sendo a educação escolar. A intenção de “aprender português” é algo que os pais das crianças matriculadas na escola indígena cobram dos professores desde a criação da escola de Aiha, reclamando que os professores não deveriam ensinar “a língua” (karib kalapalo) naquele espaço, já que “‘a língua’ eles aprendem em casa”. Os professores, por sua vez, defendem que o ensino deve contemplar tanto a língua materna quanto o português, seguindo as recomendações para a concepção de uma escola diferenciada. Insatisfeitos com esse formato escolar e com a falta de recursos na escola da aldeia,²³ os pais optam por incentivar seus filhos a estudarem nas cidades, reforçando a importância desses estudos “pra eles conseguirem algumas coisas pra eles, *patikula*”. As escolas (das cidades) e o aprendizado do português são percebidos como as chaves de acesso ao mundo dos bens, o que inclui desde saber negociar em lojas e “não ser enganado” até um desejo de serem assalariados dentro da Terra Indígena ou mesmo a ampliação das redes de amizade (com não indígenas) nas cidades, o que também aumenta seu prestígio dentro da aldeia e do sistema xinguano de forma mais geral. A criação e manutenção dessas redes de relação é uma das formas possíveis de “magnificação” das pessoas, por meio da ampliação de “seu poder de agir, [de] sua potência de fala, sua capacidade de controlar os perigos da alteridade” (HORTA, 2015, p. 11). A situação é semelhante à descrita por Hugh-Jones sobre os povos do Noroeste Amazônico, quando afirma que “part of the value

²² Ao menos esse é o caso das pessoas de Aiha. Sobre as razões de mudança dos Nahukuá – outro grupo de língua karib da região – para as cidades, ver Horta (2015).

²³ Até meados de 2015, a escola de Aiha não possuía nem mesmo um prédio que fosse considerado adequado pelos Kalapalo, funcionando sempre em construções improvisadas. Apenas no segundo semestre de 2015 a prefeitura de Gaúcha do Norte (município ao qual está vinculada a escola) construiu um prédio novo, com paredes de madeira e telhas de fibrocimento. A nova escola tem três salas de aula e uma varanda que será transformada, quando tiverem recursos, em um espaço de trabalho para o merendeiro.

of manufactured goods lies in the act of acquiring them, the context in which they are acquired, and in the people from whom they derive” (HUGH-JONES, 1992, p. 67).

O desejo fomentado pela cidade é realmente intenso, mas as dificuldades de morar no ambiente urbano fazem com que algumas pessoas optem por mudar para outras aldeias que sejam próximas a alguma cidade e, em função dessa localização, permitam a continuidade dos estudos em uma escola regular (não indígena). Tanto essas pessoas quanto os que moram nas cidades compõem um grupo de pessoas sempre presentes na aldeia, não só porque constantemente visitam a Terra Indígena,²⁴ mas porque eventualmente retornam a ela, após concluírem seus estudos ou quando consideram muito difícil a vida na cidade. É, inclusive, bastante complexa a tarefa de manter um censo atualizado dessas famílias. Durante minha pesquisa, muitas famílias se mudaram entre Canarana e Aiha, seja porque concluíram seus estudos ou então por outras razões, que envolveram doenças e a dificuldade de se manterem nas cidades. Mas é bom ressaltar que estou falando aqui sob a perspectiva de quem permanece na aldeia, já que não fiz pesquisa com os *morado*, apenas entretive algumas conversas com eles, durante períodos em que estavam na aldeia, por qualquer razão. Então mesmo quando se trata da percepção de algum *morado*, é uma percepção do ponto de vista da aldeia, o que produz, sem dúvida, diferenças significativas em relação ao ponto de vista de quem mora e está na cidade.

A situação desses *morado* é bastante variada, mas há uma questão em comum: todos aqueles que saem da aldeia para estudar e são casados, carregam consigo suas esposas e filhos. As meninas somente saem para estudar enquanto são solteiras e, em geral, são mandadas para morar em outras aldeias que possuem acesso facilitado a algum município da região, ficando sob os cuidados de parentes próximos. Nesses casos, há uma preocupação constante dos pais com suas filhas, temendo que engravidem ou se casem nas cidades ou em outras aldeias. Há apenas o caso de duas meninas de Aiha que se mudaram sozinhas para a cidade:²⁵ uma delas o fez por ter sido “adotada” por uma pastora de umas das igrejas evangélicas de Canarana,²⁶ e a outra foi levada por um dos irmãos do pai que se mudou com a família para São Paulo/SP e,

²⁴ O trajeto entre a aldeia e a cidade é bastante caro e leva cerca de um dia de viagem, envolvendo trechos fluviais e estradas mal conservadas.

²⁵ Não por coincidência, elas são filhas de dois irmãos que, por sua vez, compõem uma parentela sem muitas redes em Aiha.

²⁶ Essa moça ficou em Canarana por cerca de dois anos e retornou à aldeia no início de 2016. No tempo que permaneceu na cidade, residiu com uma pastora a quem chama de “mãe”. Nesse sentido, apesar de ter ido desacompanhada para a cidade, o caso não chega a ser uma exceção à regra de que as meninas não ficam sós na cidade, já que ela está efetivamente sob os cuidados de uma “mãe”.

em 2015, residia em São Carlos/SP, também sob os cuidados de uma mulher que a tratava como filha.

Os rapazes, por sua vez, quando solteiros, são enviados tanto para outras aldeias quanto para a cidade, a depender da idade (já que, quando crianças, dificilmente são enviados à cidade), de sua vontade (o que é considerado fundamental, cabendo à própria pessoa que se muda, ainda que seja criança, a decisão final sobre ir ou não), da existência de redes de parentela em outras aldeias e da disponibilidade de recursos, havendo uma preferência por sua permanência em alguma aldeia, quando isso é possível. Depois que se casam, os rapazes levam suas esposas e filhos para onde quer que se mudem, afirmando que “sem a família não dá pra ficar, é muito difícil”. As mulheres casadas não estudam, indiferentemente de morarem na aldeia ou na cidade, principalmente em função de serem as responsáveis pelos cuidados dos filhos. Os maridos reforçam isso dizendo que “mulher depois que casa não vai mais pra escola”.²⁷ Algumas dessas mulheres demonstram interesse em continuar estudando, mas os trabalhos domésticos e de cuidado com os filhos, especialmente quando pequenos, restringem significativamente o tempo disponível para estudar.

O período de permanência dos *morado* fora da aldeia também é bastante variado, se estendendo de poucos meses a alguns anos. Todavia, mesmo nos casos em que a permanência é mais longa, continua existindo uma expectativa de retorno à aldeia (ao menos por quem ficou, já que talvez essa expectativa não seja compartilhada por aqueles que se mudaram) que faz com que as pessoas ausentes sejam consideradas, em alguma medida, parte da família residente. Isso pode ser expresso de diversas formas, desde os residentes na aldeia se referindo às pessoas efetivamente como “pessoas da casa”, até por meio da circulação constante de bens, especialmente alimentos, entre aqueles que permanecem na aldeia e aqueles que estão na cidade.

Mas, assim como o dinheiro, “a cidade”²⁸ também é desejada e temida. Desejada, pois é vista como um lugar de abundância, onde tem tudo o que se quiser, na hora em que quiser; na

²⁷ Não sei como essa questão se coloca em outras aldeias da região, mas sei, por exemplo, que há entre os Yawalapiti e os Kamayura agentes de saúde mulheres que passaram pelos cursos de formação já tendo filhos.

²⁸ Não há diferença, na visão dos Kalapalo, entre as cidades do entorno, quando se trata dessa relação. Há apenas uma diferença prática, relativa à quantidade de comércio e de serviços disponíveis em cada uma delas, função também de seu tamanho. Nesse sentido, Canarana é o maior dos municípios do entorno sul da TI, seguida de Querência e, posteriormente, Gaúcha do Norte. Canarana é também o município que possui uma rede rodoviária mais completa, dando acesso às principais capitais estaduais da região, sendo também por essa razão mais acessada por todos que circulam pela TI. Apesar disso, a aldeia Aiha está localizada territorialmente dentro do município de Querência, onde foram feitos os cadastros da maior parte das famílias de Aiha no Cadastro Único, ou onde é o domicílio eleitoral da maior parte das pessoas que possui título de eleitor. Apesar disso, o acesso a Querência é

cidade, “quando está com fome é só ir no mercado e pegar. Na aldeia, às vezes, não tem peixe. Aí, ainda tem que buscar, fazer. É difícil”. Ouvi falas como essa de diversos adultos, mas esse tipo de percepção era mais frequente ainda entre as crianças, que todo o tempo ficavam me perguntando sobre “como era na minha cidade” e o que existia ou não por lá. Na verdade, sua surpresa era sempre muito grande quando eu dizia que não tinha na minha casa, ou na minha cidade, algumas das coisas sobre as quais me perguntavam, como alguns tipos de plantas, por exemplo.²⁹ Com o aumento da frequência com que assistem televisão também aumenta a curiosidade das crianças com esses temas. Algumas delas, e inclusive alguns jovens, nunca estiveram na cidade, mas isso não impede que tenham opiniões sobre ela e sobre os *brancos*. É bastante comum ver as crianças brincando de imitar *brancos*, seja como “polícia” ou, então, brincando de “restaurante”. Neste último caso, vestem suas roupas, utilizam apetrechos de cozinha (algumas vezes fabricados por elas próprias, com restos de garrafa plástica, folhas ou galhos) e se referem uns aos outros utilizando nomes de personagens de novela ou de políticos (especialmente os que aparecem com frequência no noticiário nacional).

Outra brincadeira que tem se tornado comum é a filmagem de esquetes cômicas, sob a supervisão de algum adulto. Em uma das filmagens que acompanhei, intitulada “Pânico na floresta”, dois meninos interpretaram de forma caricatural o papel de *brancos* que atacam, matam ou sequestram pessoas. O roteiro foi pensando pelo adulto que realizou a filmagem, mas as crianças puderam inventar as roupas e adornos corporais de seus personagens, bem como sugerir cenas e algumas ações. O título foi decidido em conjunto pelo idealizador e as crianças que participaram da filmagem. É possível perceber que nas brincadeiras das crianças os *brancos* estão sempre envolvidos com dois tipos de atividade: violência (seja como “polícia” ou como “bandido”, no caso desse filme) ou alimentação, que é uma questão central, que envolve o desejo – há um encantamento das crianças principalmente com a variedade alimentar e os distintos sabores das comidas dos *brancos* – e os cuidados envolvidos nas relações entre parentes.

O ponto que pretendo discutir aqui, todavia, está menos ligado às imagens retratadas pelas crianças e mais à maneira como a cidade é pensada, como lugar da abundância, e, ao mesmo tempo, de perigo, pobreza e saudade, já que a visão geral que as pessoas que moram na aldeia têm dos indígenas que estão na cidade é de que eles são *jatsi*, “coitados”, que precisam

considerado muito difícil, sendo feito, atualmente, por meio de trilhas que atravessam a porção sul da TI que são bastante precárias, especialmente durante o período chuvoso.

²⁹ As crianças me perguntavam basicamente sobre a existência de chuveiro, privada, piscina, certos tipos de comida e de plantas.

ficar “pedindo trocadinho”, pois nunca têm dinheiro suficiente para se manterem confortavelmente. A permanência por períodos prolongados na cidade é a principal causa apontada pelos Kalapalo para contraírem dívidas monetárias (seja com os bancos ou com os donos de pousadas, mercados, oficinas, ou ainda, com conhecidos e amigos). O dinheiro é utilizado para pagar pela estadia e alimentação, gerando dívidas muitas vezes bastante altas (especialmente quando contraídas junto aos bancos ou outras instituições financeiras, em função das altas taxas de juros cobradas), e a dificuldade em pagar as parcelas dos empréstimos consignados. Por essa razão, não é raro que os Kalapalo estejam “com o nome sujo” ou “negativados” em decorrência de períodos mais ou menos longos de estadia na cidade.

Abro apenas um pequeno parêntesis para tratar das dívidas contraídas junto às instituições financeiras, avaliadas pelos representantes dessas instituições como um “descontrole financeiro”, decorrente da “falta de educação financeira”. Isso se manifestaria no fato de que, segundo os gerentes dos bancos de Canarana, “os índios usam todo o crédito disponibilizado para eles e só vêm conversar quando precisam pegar mais dinheiro”, sem se preocupar em pagar as dívidas contraídas. Minha sugestão é de que isso não se trata apenas de uma falta de educação financeira – ainda que haja, efetivamente, uma parcela significativa da população de Aiha que não saiba lidar com dinheiro ou com bancos –, mas na forma como os Kalapalo lidam efetivamente com os *brancos* (e os bancos...), que lhes parecem fontes inesgotáveis de recursos. Ainda é bastante comum que, quando afirmo não ter dinheiro em situações em que sou solicitada, alguém me responda que “vá ao banco e pegue”. Os endividamentos bancários possuem ainda uma peculiaridade na medida em que, contraídos junto a máquinas de autoatendimento ou com gerentes que lhes são desconhecidos, são altamente impessoais e, desta forma, não produzem relações. Assim, entendo que o fundamental a esse respeito é que, diferentemente do endividamento que se estabelece com outras pessoas, as dívidas com bancos ou instituições financeiras não são percebidas como algo para o qual devam despender muitas energias (e recursos) para pagar, o que só faz com que as dívidas cresçam, impulsionadas pelos altos juros cobrados por essas instituições.

Por essas razões apontadas, rapidamente a ausência de recursos transforma a “cidade da abundância” em um “ambiente de pobreza”. Com frequência, as pessoas reclamam do tempo em que permanecem na cidade – sejam dias, ou meses –, dizendo que “é muito difícil ficar lá, não é igual à aldeia”, “aqui [na aldeia] tem muita comida e é tudo de graça”, “na cidade tem que pagar por tudo”, ou reforçando todo o sofrimento que enfrentam quando ficam por períodos longos em ambientes urbanos. A situação é sempre mais difícil quando levam seus filhos

pequenos consigo, pois isso encarece bastante a viagem, já que as crianças têm uma capacidade muito menor de conter seus desejos e “querem comer o tempo todo, ficam pedindo sorvete e refrigerante”, pedidos que não podem ser negados, conforme já apontei. Ainda que possuam algum tipo de recurso financeiro proveniente das políticas de transferência de renda, os jovens que se mudam para as cidades, especialmente quando carregam consigo esposas e filhos, se veem obrigados a trabalhar para conseguir se sustentar enquanto estudam, o que também dificulta muito a experiência, tanto para os homens – que trabalham todo o dia e ainda estudam à noite – quanto para as mulheres – que passam o dia todo em casa sozinhas, cuidando dos filhos. A cidade é percebida por quem está na aldeia como um espaço de muita solidão e com uma sociabilidade reduzida (ao menos em teoria), o que pode provocar saudade e tristeza – e, portanto, adoecimento – nas pessoas. Olhando da aldeia, a impressão que se tem é de que longe das redes de parentesco a vida desses jovens seria muito sofrida e “igual *branco*”, sem ninguém para “dividir comida” e com quem contar nas horas de dificuldade. A inexistência de redes de compartilhamento – de parentesco, portanto –, proporciona grande sofrimento e, em casos mais extremos, leva ao adoecimento e à morte, sendo esse um dos principais temores quando os Kalpaló tratam da possibilidade de “virar *branco*”. Um rapaz que fez curso técnico de enfermagem e retornou à aldeia me contou dos planos que ainda tem de continuar os estudos na cidade, fazendo algum curso superior. Perguntei se não seria muito difícil, pensando no tempo prolongado de permanência na cidade exigido nesse caso e a resposta que recebi foi que “sofrer é normal”, indicando que a expectativa que têm de ir morar na cidade é sempre de enfrentar dificuldades. Esse tema do sofrimento associado à permanência na cidade também aparece com frequência nas postagens de muitos alto-xinguanos que acompanho pelas redes sociais, que afirmam que a “luta”, o “sofrimento” e a “dificuldade” são caminhos necessários para “realizar seus *sonhos*”, ou seja, para suprir seus desejos.

Aqui cabe recuperar a argumentação de Carlos Fausto acerca do valor dos objetos – que, sugiro, pode ser estendida também para as experiências vivenciadas nas cidades. Segundo ele, o valor dos objetos para os Kuikuro está associado “to the fatigue, the suffering and the difficulty involved in their manufacture” (FAUSTO, 2016, p. 135). Assim também, as vivências na cidade seriam valiosas, em parte, pelo sofrimento que proporcionam e à sua superação.

Para aqueles que moram na cidade, dividir a casa com outros alto-xinguanos (preferencialmente parentes ou afins) é uma das estratégias para tentar suprir essa situação de isolamento e também para reduzir os custos de moradia. Esses jovens também acabam passando muito tempo juntos, o que é percebido por quem está na aldeia como um grande problema, já

que, nesses casos, pouco falam em português e “não aprendem porque ficam fazendo amizade e conversando na língua”. Existe também uma percepção de que a cidade possui muitas “distrações” – que incluem as amizades com outros xinguanos, mas também os namoros, as festas, o acesso às bebidas alcoólicas – que acabam por fazer com que os jovens não consigam atingir os objetivos que fizeram com que se mudassem para lá. Mas essa percepção, em geral, refere-se aos jovens de forma genérica. Quando perguntados sobre a situação de jovens específicos (especialmente aqueles mais próximos, em termos de relações de parentesco), a percepção é de que estejam estudando muito e trabalhando muito. E, só por isso, as famílias continuam investindo muitos de seus recursos – financeiros e emocionais, já que sofrem com a saúde e a preocupação – na manutenção desses jovens na cidade.

Diferentemente de outros contextos etnográficos (como, por exemplo, o Alto Rio Negro, descrito por Lasmar [2005]), os casamentos com os *brancos* não parecem ser uma opção muito frequente para os alto-xinguanos. Ainda que exista a possibilidade de manutenção de relações sexuais esporádicas de homens kalapalo com mulheres não indígenas (casos de mulheres kalapalo que tenham esse tipo de relacionamento com homens *brancos* são ainda mais raros), o casamento parece estar sempre fora de questão e, quando ocorre, é muito mal avaliado, especialmente se resulta em filhos que são criados por suas mães nas cidades e não são (re)conhecidos pelos parentes nas aldeias. Nas discussões ocorridas durante o II Encontro do Povo Kalapalo houve consenso de que “O povo Kalapalo não permite o casamento de ambos sexos com branco” (POVO KALAPALO, 2017).

Isso, entretanto, não é exclusivo da relação que mantêm com os *brancos*, mas também se estende a indígenas de povos não xinguanos. Ouvi muitas pessoas afirmando que seus filhos poderiam se casar com pessoas de outras aldeias xinguanas (*tekinhü*), mas não gostariam que se casassem com indígenas não xinguanos (*ngikogo*). Segundo me afirmaram, esse tipo de casamento é tão ruim quanto casarem com *brancos*, possuindo a mesma capacidade de “acabar com a cultura”, já que os cônjuges, nesses casos, “não dançam nas festas, não arredondam o cabelo e não cortam a franja”. O casamento é considerado uma possibilidade de relação, portanto, apenas quando agrega novas pessoas (e, conseqüentemente, suas coisas) à vivência cotidiana e ritual das aldeias, apenas quando aquele com quem se casa se torna “um pouco kalapalo”. Quando, ao contrário, a união acarreta na mudança dos cônjuges para a cidade ou outros locais distantes, isso impossibilita a manutenção de um relacionamento frequente com os parentes que permanecem na aldeia e provoca, em sua avaliação, o rompimento da relação. O medo que esse tipo de casamento ocorra é cada vez maior e mais expressado na aldeia, na

medida em que se torna uma possibilidade real em função da crescente circulação e permanência de pessoas nas cidades.

O caso mais famoso de relações desse tipo ocorreu nos primeiros momentos do contato, com o casamento entre o sertanista Ayres Câmara Cunha, membro da ERX, e a índia Diacuí, um caso que tomou as páginas dos principais jornais de circulação nacional naquele momento e contou inclusive com a intervenção do então presidente do Brasil, Getúlio Vargas. Segundo relato do próprio Câmara Cunha, o casamento foi consentido pelos “velhos maiores da tribo”, apenas com a condição de que ele permanecesse residindo junto aos Kalapalo (CÂMARA CUNHA, 1976, p. 48-49). Possivelmente a intenção dos velhos, ao solicitar que Ayres permanecesse na aldeia, era a de que o novo afim se aproximasse das regras de convivência locais e cumprisse com as obrigações impostas pelo casamento, que incluíam o pagamento pela noiva e um consequente acesso privilegiado, por seus afins, a certos objetos industrializados. A expectativa não se cumpriu, entretanto, devido à morte prematura de Diacuí, decorrente do parto de sua filha. Esse evento motivou a mudança de Ayres para Uruguaiana, no Rio Grande do Sul, levando consigo a criança recém-nascida,³⁰ e criou as condições para uma avaliação negativa dessa estratégia por parte dos próprios Kalapalo.

O insucesso dessa empreitada talvez tenha servido de experiência aos Kalapalo e aos outros povos do Alto Xingu ao adotarem outras estratégias para controlar esta circunstância histórica. Constatase que desde os acontecimentos de 1952 (o casamento) e 1953 (a morte) até a atualidade são raríssimos os casos de casamentos entre índias alto-xinguanas com homens *caraiíba*. E, como se não bastasse, são pouquíssimos os casamentos entre homens alto-xinguanos com mulheres *caraiíba* (FRANCO NETO, 2008, p. 85-86).

Além do medo de que relações deste tipo se efetivem, permanecer por longos períodos na cidade também dificulta o cumprimento de restrições alimentares e sexuais, especialmente impostas às mulheres grávidas e às mães e pais de bebês recém-nascidos, o que foi apontado para mim como a principal causa de que “hoje muitas crianças estão nascendo com algum defeito”, com algum tipo de deficiência ou má formação (*etssetsepe*). As restrições não

³⁰ Em 2015 o jornalista e produtor cultural Duclerc João da Silva organizou, por solicitação dos caciques da aldeia Küngahünga Matipu, uma expedição para levar Diacuí Cunha Dutra, filha de Ayres e Diacuí, para visitar “seus parentes maternos” (SILVA, 2015). “Diacuizinha”, como também é chamada, visitou a aldeia Küngahünga Matipu em março de 2015, o que gerou diversos comentários por parte dos Kalapalo de Aihã, que reclamaram, afirmando que ela foi levada para esta aldeia, mas “lá ela não tem nenhum parente, já que os parentes dela estão todos aqui [em Aihã]”.

cumpridas (que têm pouca relação com a comida industrializada, mas sim com certos tipos de peixe) descontentariam o *itseke* da placenta (*lijumbe*³¹), o que resultaria na má-formação.

Mas, como eu já disse anteriormente, a permanência dessas pessoas na cidade é tida sempre como algo temporário, sensação que se reforça com o retorno constante dos jovens para participar das festas que ocorrem na aldeia, para visitar familiares doentes, ou para fazerem tratamentos com os pajés da aldeia, por exemplo.³² Se entre as pessoas que residem na cidade não existe – novamente, ao menos em teoria – muito espaço para a dádiva, ou melhor, para o compartilhamento, esse tipo de relação é fortemente mantido com as pessoas que permanecem na aldeia, havendo uma grande expectativa de que os parentes residentes na cidade lhes mandem, sempre que possível, presentes e comida.

Desse cenário é que decorre, então, a centralidade dos recursos provenientes das políticas de transferência de renda, em Aiha. Por um lado, elas contribuem para a manutenção dos jovens quando estão estudando nas cidades e, por outro lado, permitem às demais pessoas que permanecem residindo na aldeia que possam acessar os objetos industrializados desejados, sem que necessitem morar na cidade para conseguir trabalhos remunerados. Todavia, esse acesso também aumenta a circulação e permanência das pessoas na cidade, gerando um ciclo vicioso que parece não mostrar saídas: para a (re)produção do parentesco é cada vez mais necessário a circulação de mercadorias que, para serem adquiridas, exigem a imposição de fraturas (que podem ser muito breves, mas também muito sérias) nas redes de parentesco. Esse processo cria um movimento de mão dupla, de “atração no sentido duplo de atrair e de sentir-se atraído por” (HORTA, 2015), cada vez mais difícil de se manter, na medida em que depende, fundamentalmente, de recursos estatais que já mostram sinais de esgotamento. Somente daqui algum tempo será possível dizer com mais precisão quais serão as consequências que essa eventual impossibilidade de suprir os desejos proporcionará entre meus anfitriões.

³¹ *Itseke* que mora no útero e é responsável pela fecundação e pelos cuidados com o feto durante a gestação, alimentando-o lhe dando forma por meio de uma “roupa” (*kangamuke ingü*, “roupa da criança”) (FRANCO NETO, 2010, p. 221; GUERREIRO, 2015, p. 163-165).

³² Isso se torna um problema para os jovens que estudam na cidade que acabam, em algumas situações, perdendo o ano letivo, em decorrência da quantidade de faltas não justificadas.

Capítulo 3 - O “dinheirinho *patikula*”

O objetivo deste capítulo será mostrar como o dinheiro não é introduzido entre os Kalapalo de uma maneira unívoca, apenas como um “dinheiro de propósito geral” (BOHANNAN, 1959) e que, apesar de criar relações às vezes distintas daquelas geradas por outros tipos de objetos, nem sempre isso ocorre. Como mostrarei, diferentes “tipos de dinheiro” – definidos a partir da forma como são adquiridos – promovem tipos distintos de relação entre os envolvidos nas transações. Ver-se-á então como os Kalapalo categorizam esses tipos de recursos e como essas diferenças incidem sobre sua circulação. Começarei falando sobre uma forma “tradicional” de aquisição/circulação de objetos que são os pagamentos, mas cujo formato pode se modificar em algumas situações, em função da introdução do dinheiro. Posteriormente, trato das políticas de transferência de renda, apresentando mais detalhadamente o funcionamento do Programa Bolsa Família (PBF) – que é o benefício que alcança a maior parte das pessoas de Aiha – apontando como seu desenho e gestão impactam na maneira como é acessado pelos Kalapalo dessa aldeia. Encerro o capítulo com as percepções de meus anfitriões sobre os recursos provenientes das políticas de transferência de renda de forma geral, e as distintas formas de circulação desses recursos.

3.1. Os pagamentos

O primeiro tipo de dinheiro de que tratarei são os *pagamentos* ou *hipügü*, no karib alto-inguano. Esses *pagamentos* não envolvem apenas transações em dinheiro e abrangem diferentes tipos de relação e de fluxo de recursos, incluindo tanto o que se recebe – como os salários e todo dinheiro ou outro bem recebido em troca de algo ou alguma atividade exercida – quanto o que é dado em pagamento – seja pelas compras realizadas na cidade, o pagamento referente a alguma troca realizada na aldeia, ou mesmo o pagamento pelos cônjuges (uma mistura de *bride wealth* e *bride servisse*)¹. É óbvio que analisar algum recurso enquanto uma “entrada” ou “saída” depende do ponto de vista de onde se observa a transação: o que para uma mulher pode ser tratado como uma “saída” – o pagamento feito à irmã do marido (HZ), por exemplo – é visto pela outra parte envolvida na transação como uma “entrada” – o pagamento

¹ Segundo Fausto (2016, p. 142), o pagamento da noiva “is a recognition of the ties uniting a girl with her parents as a result of their long-term ‘care’, rather than the simple annulment of these ties and their transference to the groom. Hence bride service and uxori-local residence are combined with the bride wealth rather than being cancelled by it”.

recebido em troca do irmão dado em casamento.² Nesse sentido, entendo que esse tipo de distinção não faz grande diferença e o que é importante que fique claro é que o uso da palavra *hipügü* inclui transações nos dois sentidos. Todavia, para os fins analíticos que pretendo, neste momento tratarei apenas da “origem” desses recursos, especialmente quando envolvem dinheiro, pensando na forma como ele é gasto em um momento posterior.

Mas antes de tratar desses pagamentos mais detidamente, cabe acrescentar um pequeno esclarecimento, afinal nem todo tipo de “pagamento” é *hipügü*. Existem ao menos três outros termos do karib xinguno que podem ser traduzidos para o português como “pagamento”, mas que se referem a outras formas de relação. O primeiro e mais comum deles é *endu*³, que são os pagamentos feitos sempre na forma de alimentos (em geral, peixe com beiju e mingau de pequi, mas que podem ser substituídos ou complementados por alimentos industrializados como café, suco, biscoitos, frango e mortadela, por exemplo), em troca de trabalhos ou atividades coletivas. Essas atividades – que incluem festas, a construção de casas ou a abertura de caminhos ou de roças, por exemplo – possuem sempre um *dono* (*oto*), que é também a pessoa responsável por promover o pagamento (*endu*). Para tanto, o *dono* deve mobilizar seus parentes mais próximos que irão pescar com ele (no caso dos homens) e irão preparar o peixe pescado, o mingau e o beiju a ser distribuído (no caso das mulheres). Além do *dono*, há a figura dos coordenadores (*tajope*, “gritadores”, ou *iho*, lit. “esteio”⁴), que são as pessoas responsáveis pela mobilização para o trabalho e são efetivamente os mediadores da relação entre os *donos* e as pessoas envolvidas na atividade: são eles que avisam e convocam a *comunidade* para participar da referida atividade e são eles também que se responsabilizam pela distribuição do pagamento (*endu*) aos participantes. Quanto mais pessoas envolvidas na realização da atividade, portanto, maior deve ser a mobilização de seu *dono* para produzir (ou adquirir) alimentos a serem distribuídos. A capacidade de patrocinar grandes eventos coletivos que envolvam pessoas de diversas aldeias é, nesse sentido, um índice da capacidade de mobilizar relações pessoais (GUERREIRO, 2010, 2015; VANZOLINI, 2015), seja com parentes e afins, seja com *amigos brancos* dispostos a contribuir com dinheiro ou mercadorias. Tratarei dessas questões de forma mais aprofundada quando discutir a noção de *dono*, mas vale registrar aqui que o que diferencia *endu* de *hipügü* é o fato de, no primeiro caso, o pagamento ser sempre feito com comida e ter como destino final um grupo de pessoas ou, dito de outra forma, uma “pessoa-grupo” que se

² A relação vale também, entre os Kalapalo, se invertermos os sexos dos envolvidos.

³ Os Kalapalo sempre traduziram para mim *endu* como *pagamento*. Fausto (2016, p. 134, nota 2), todavia, afirma que para os Kuikuro “*endugu* [a versão possuída de *endu*] is not considered a payment”.

⁴ Sobre o uso desse termo pelos Kalapalo ver Guerreiro (2015).

objetifica como unidade frente ao responsável pelo *endu*. Nesse sentido, o que eu chamo de “pessoa-grupo” pode aparecer enquanto unidade para o *dono* de um ritual interaldeão, personificado na figura de seu chefe (cf. GUERREIRO, 2015), ou como *a comunidade*, personificada na figura dos coordenadores, quando o que está em questão são as atividades coletivas internas à aldeia, por exemplo. Todavia, em um segundo nível, quando se trata efetivamente da distribuição do alimento pelos intermediadores da transação (aqueles que assumiram a posição do grupo frente ao *dono*, os coordenadores), o grupo deixa de ser uma unidade e aparece em sua multiplicidade: o alimento é então entregue pelo coordenador a cada uma das pessoas que participaram do trabalho ou da atividade. *Hipügü*, por sua vez, é um tipo de transação que se efetiva sempre entre duas unidades discretas, sejam elas pessoas-singulares ou pessoas-grupo, e que assim permanecem durante toda a transação.

Além de *hipügü* e *endu*, me deparei, ao transcrever narrativas, com um terceiro termo que me foi traduzido como “pagamento”, *kuntu*. Nunca vi esse termo ser usado nas conversas cotidianas, já que se refere a uma prática virtualmente inexistente nos dias atuais: o pagamento feito a alguém para vingar a morte de parentes, ou seja, para matar⁵ aquele considerado responsável pela primeira morte.⁶ Esses pagamentos eram bastante caros, conforme exemplificado pela narrativa em que vi seu uso (reproduzida no Capítulo 5, “Hukuingi”), na qual o pagamento é feito utilizando colares de caramujo, diadema de penas de tucano e algodão – todos bens de alto valor (*tihipükoinhü*).

O terceiro e último termo que analiso aqui é o que se usa para falar dos pagamentos feitos aos pajés (*hiüati*) por seus trabalhos de cura. Embora algumas vezes as pessoas utilizem o termo *hipügü* para falar desses pagamentos, existe uma palavra específica para isso que é

⁵ Curioso é que quando se paga para alguém realizar um contrafeitiço isso não é considerado *kuntu*. Nesses casos, o pagamento é chamado de *hipügü*. Isso indica que, enquanto a feitiçaria parece ser considerada uma forma de assassinato, com os feitiçeiros sendo, inclusive, comparados a “bandidos”, o contrafeitiço, mesmo que leve seu alvo à morte, não é entendido propriamente como um assassinato. Sobre feitiços e contrafeitiços entre os Aweti do Alto Xingu, ver Vanzilini (2015).

⁶ Uma questão que entendo que merece alguma análise é que tanto *endu* quanto *kuntu* podem aparecer como termos possuídos (*endugu*, referindo-se ao *endu* dado por alguém, ou *ukuntugu*, referindo-se ao “meu” *kuntu*, o *kuntu* que eu utilizo para pagar alguém, por exemplo), ou como termos não possuídos, em sua forma livre, *endu* e *kuntu*. *Hipügü*, por sua vez, é a versão “possuída” da palavra (cujo radical seria *hipü?*), com o sufixo *-gü* cumprindo a função de morfema relacional (SANTOS, 2007), não existindo, até onde eu saiba, a versão não possuída do termo. Não sei precisar, todavia, o rendimento analítico dessa distinção, nem mesmo a precisão desta informação que exigiria consulta linguística a especialistas e aos próprios kalapalo. Adicionalmente, enquanto *endu* e *kuntu*, em suas versões possuídas (*X-kuntu-gu* e *X-endu-gu*, onde *X* é o marcador de pessoa), fazem referência à pessoa de origem do pagamento, em *hipügü* o sufixo relacional *-gü* remete àquilo pelo qual se paga, sendo a construção mais comum, dizer que algo é “*X-hipügü*”. Quando, eventualmente, a palavra aparece sem o referente, é como se houvesse um lugar vazio no início da palavra que, no karib xinguanu, marca a terceira pessoa ou a forma impessoal (seria algo como \emptyset -*hipü-gü*). Agradeço a Antonio Guerreiro por me alertar acerca dessa distinção.

ihatoho, que em uma tradução literal seria “que serve para mostrar/contar”.⁷ Esses pagamentos, também feitos com objetos considerados muito valiosos, são entregues pela família da pessoa doente ao pajé, responsável por realizar sessões de cura que lhe permitirão mostrar/contar a origem da doença e, conseqüentemente, quais procedimentos deverão ser seguidos para a cura ou, ao menos, a melhora do paciente.

Todas essas distintas formas de pagamento são tipos de *opijü*, “retorno”, ainda que nem todo *opijü* seja considerado um pagamento. A forma “clássica”, por assim dizer, de *opijü* é o tipo de relação que mais se aproxima da dádiva no sentido maussiano do termo. É algo (ou alguém, já que o termo também pode ser usado para tratar de parentes dados em casamento) que se dá em retorno por alguma coisa (ou alguém) que tenha sido dada sem que se esperasse nada em troca, algo como a “dádiva pura” imaginada por Malinowski (1976). Todavia, diferentemente do que o previsto por esse autor, mesmo não havendo uma expectativa de *pagamento*⁸ pelo bem, aquele que o recebeu pode, em um momento posterior, “retorná-lo” na forma de outro bem, o *opijü*.

Com exceção, portanto, dos pagamentos coletivos na forma de comida, do pagamento pela vingança, do pagamento aos pajés e dos *opijü* em sua forma “pura”, todas as demais formas de pagamento, até onde eu saiba, são chamadas pelos Kalapalo de *hipügü*. Mas *hipügü* é uma palavra que recobre uma quantidade bastante diversa de situações e relações possíveis, envolvendo quem paga, a quem se paga, pelo que se paga e com o que se paga. Apesar disso, *hipügü* se refere sempre a uma relação entre dois sujeitos, mediada por um objeto, que produz uma assimetria, ainda que momentânea, por meio do endividamento, remetendo, nesse ponto, ao que foi definido por Mauss como dádiva, já que “a dádiva implica necessariamente a noção de crédito” (MAUSS, 2011, p. 237).

Mas essa noção de crédito, por si só, não diferencia transações de um tipo mais comercial daquelas que possuem características que as aproximam da troca de dádivas (entendendo que nenhuma dessas duas formas de transação existe de forma pura). No primeiro caso, as dívidas facilmente se cancelam com o *pagamento*, enquanto que no segundo caso, o mesmo tipo de *pagamento* pode promover uma inversão da relação entre credores e devedores. Os *pagamentos* podem, nesse sentido, tanto (re)criar/atualizar quanto encerrar relações, se

⁷ Um dos meus principais interlocutores que é também professor em Aiha, me disse que atualmente muitos termos do karib estão entrando em desuso, como é o caso de *ihatoho*, por exemplo. Segundo ele, “os jovens só usam *hipügü* pra falar desse pagamento e não falam mais *ihatoho*”. Sua explicação para este fato é de que estaria havendo uma influência do português (que possui apenas uma palavra para “pagamento”).

⁸ Deste momento em diante, quando grafado em itálico, *pagamento* se refere exclusivamente à tradução de *hipügü*.

aproximando tanto de uma “lógica da dádiva” quanto de uma “lógica da mercadoria”, conforme definidos por Gregory (1982).

Os *pagamentos* não são uma novidade, portanto, no cotidiano das aldeias alto-xinguanas e são exigidos em diversas situações “tradicionais”, digamos assim, como por exemplo para o aprendizado de cantos e rezas, o que já foi descrito por Dole (1958) e Franchetto (2007). Fausto, tratando dos Kuikuro, afirma que

Almost all services and objects can be inserted into this system of ‘payment’, the term by which the Kuikuro usually translate the word *ihipügü*. Services provided by shamans, singers, messengers, as well as body painting, ritual wailing, the end of the mourning period, sexual favors – each of this have a ‘price’” (FAUSTO, 2016, p. 134).

Apesar dos *pagamentos* não serem uma novidade em Aiha, quando feitos em dinheiro eles podem gerar algum desconforto, a depender da situação, e promovem novos arranjos e relações. Um desses casos é a relação entre parentes próximos, entre os quais, afirmam os Kalapalo, “não se paga”. Há sempre uma expectativa de que os irmãos mais velhos – potencialmente com maior acesso a bens e recursos – deem presentes aos mais novos, como forma de demonstração de cuidados, sem que esperem receber qualquer *pagamento* em retorno. Todavia, com a disponibilidade de dinheiro ou de objetos de valor, *hipügü* passa a entrar na possibilidade de relação entre parentes. Em alguns casos, principalmente se o irmão mais novo for assalariado, alguns *pagamentos* podem ser feitos e até mesmo exigidos pelo mais velho, especialmente quando a transação envolve algum bem industrializado de alto valor, como aparelhos celulares e motos, por exemplo. A esse respeito cabe ainda uma nota. Meus anfitriões afirmam que, atualmente, possuem muito mais coisas (especialmente coisas valiosas, “caras” *tihipükoinhü*, sejam elas advindas da cidade ou não) do que possuíam seus antepassados que, com frequência são referidos como *jatsi*, “coitados”⁹, por essa razão. Dessa forma, considero que, possivelmente, menos o dinheiro e mais a disponibilidade de bens e “riquezas” – possibilitada tanto pelo afluxo de dinheiro quanto pela ampliação das relações com os *brancos* – faça com que as pessoas solicitem mais *pagamentos*.

A relação entre afins também pode ser mediada por *pagamentos* – seja em dinheiro ou em outros meios. Neste caso, não se trata propriamente da inclusão dessa possibilidade de relação, mas na sua manutenção e/ou na inversão do fluxo de bens. Quando um jovem rapaz se

⁹ O mesmo termo é utilizado para fazer referência a pessoas cujos parentes mais velhos não ofertem cuidados na forma de presentes e alimentos. Alguém que “ninguém cuida, não tem nada”, como apontado anteriormente.

casa no Alto Xingu é dever de sua família realizar um *pagamento* à família da noiva, em geral com colares de caramujo, mas que varia em função da disponibilidade desse tipo de riqueza.¹⁰ Adicionalmente, deve levar lenha a seu sogro e aos demais homens da aldeia a que sua esposa possa se referir como “pai”¹¹ e que o noivo opte por “respeitar” – em sinal de reconhecimento da relação de afinidade. Em um determinado momento, presenciei o casamento de dois jovens em que, ao invés de realizar o pagamento da esposa com objetos de valor, o noivo o fez em dinheiro e levou lenha apenas a um dos “tios” da esposa (não sei precisar a relação de parentesco entre eles), e não a seu pai (F). Todas as pessoas com que conversei a respeito estavam sem saber como lidar com a situação e discutiam se o valor pago em dinheiro seria suficiente, se seria pouco, sem saber ao certo se consideravam ou não “correto” o procedimento. De qualquer maneira, o principal problema identificado por meus interlocutores era o fato do rapaz não ter levado lenha para o sogro, o que, essa sim, lhes parecia uma grave falta de respeito.

Além da lenha, que é usada para fazer fogueiras noturnas para aquecer as redes, cabe aos genros e noras realizar serviços para seus sogros/as e cunhados/as, a despeito de residirem ou não na mesma casa ou na mesma aldeia. Os afins receptores de mulheres (ZH, para homens; BW, para mulheres; DH e SW para ambos os gêneros) ficam em dívida com seus cunhados e sogros (que incluem as posições recíprocas daquelas enunciadas anteriormente), devendo realizar *pagamentos* na forma de tarefas ou objetos que por ventura sejam solicitados. Esse “pagamento pelo marido/esposa” é considerado um *pagamento* pelo sexo do cônjuge (*hüge/egü hipügü*, “pagamento pelo pênis/vagina”). Mas se, tradicionalmente, os *pagamentos* devem ser feitos no sentido do afim receptor para o afim doador, há uma possibilidade disso se inverter em alguns momentos, por meio do *contrato*. Esse tipo de relação – chamada pelos Kalapalo de *mão de obra* ou *contrato* – se estabelece entre duas pessoas, em geral na mesma aldeia, ou de aldeias próximas, com a finalidade de realizar atividades específicas, que incluem o trabalho nas roças, a construção de casas, o trançado de redes de pesca, dentre outros. Nesses casos, as pessoas interessadas se oferecem – ou são convidadas – para realizar tarefas, na maior parte dos casos para os assalariados, em troca de um *pagamento* que é feito em dinheiro ou com algum tipo de objeto ou bem previamente acordado (além do dinheiro, combustível para as motos e motores são *pagamentos* bastante comuns nesses casos). O valor a ser pago varia muito e é definido anteriormente à execução da tarefa acordada, podendo ser proposto pela pessoa que se

¹⁰ Atualmente, os Kalapalo afirmam que muitas famílias deixaram de realizar esses pagamentos, o que, na prática, não impede o casamento de se concretizar, nem altera a relação de respeito devida entre sogros e genros e entre cunhados.

¹¹ Sobre essas categorias de parentesco, ver Guerreiro (2008).

ofereceu, se for este o caso, ou por quem solicitou o serviço. Há também algum espaço para negociação de valores, especialmente em se tratando de uma relação entre pessoas próximas, sendo possível inclusive recusar um trabalho no caso de o *pagamento* ser considerado muito baixo. Esse tipo de relação de *contrato* pode ser analisado como uma atualização da relação mantida entre os *donos* das festas interaldeãs e os *etinhü* (ou *ngengoku*, os “mensageiros”; lit. “buscador”). Sobre esse papel, Guerreiro aponta que

No registro dos discursos, os mensageiros não são chamados de *etinhü*, mas de *ngengoku*, que os Kalapalo traduzem como “empregado” ou “funcionário” (também aparece como *ngingoku* nos discursos Kuikuro). Qualquer pessoa que seja mandada para fazer algo, como buscar um objeto, dar um recado, fazer uma viagem, fazer um trabalho, é um *ngengoku* da pessoa que o mandou. Esse termo é usado com frequência para falar dos funcionários de órgãos do governo, todos entendidos como, em última medida, *ngengoku* de quem ocupa a Presidência da República. (GUERREIRO, 2015, p. 325).

Apesar das semelhanças entre as relações, entretanto, o *pagamento* feito com dinheiro por serviços determinados possui algumas especificidades. Para além de uma simples questão de disponibilidade de recursos – quem possui dinheiro para contratar ou não outras pessoas –, o que é colocado em questão nessas situações é principalmente a relação de proximidade, já que as pessoas preferem *contratar* pessoas próximas de si, sejam parentes ou afins, idealmente corresidentes e, sempre que possível, cunhados, mantendo o fluxo “original” de circulação de serviços (previsto nas relações de afinidade) e introduzindo o *pagamento* como elemento diferencial (que será mantido, idealmente, nos círculos familiares próximos). Desta forma, tanto um homem pode trabalhar na roça do marido de sua irmã (ZH) em troca de pagamento, quanto um cunhado pode oferecer pagamento ao irmão da esposa (WB) para ajudá-lo na retirada de sapé para cobrir sua casa, por exemplo. As exceções são os casos de pessoas reconhecidas como conhecedoras de determinados ofícios específicos, para os quais acabam sendo *contratadas*, a despeito das relações interpessoais, como, por exemplo, os mecânicos, ou bons artesãos.

Além disso, o *contrato* de pessoas para esses serviços acaba substituindo, muitas vezes, atividades que eram feitas de forma coletiva. Enquanto estive em campo acompanhei a construção da casa de um dos agentes de saúde, que estava sob os cuidados de dois rapazes *contratados* por ele. Os rapazes participaram da construção desde seu início, ficando responsáveis pela coleta dos materiais, a execução e a finalização da casa. Essa atividade de construção de uma casa no Alto Xingu é bastante onerosa e demorada, e exige a mobilização das redes de parentela do seu *dono*, que é quem decide por sua construção. Tradicionalmente (ao menos entre os Kalapalo), cada metade da casa é construída de uma forma diferente: a

metade esquerda é feita pelo *dono* da casa, junto com seus parentes masculinos, e a metade direita é construída de forma coletiva, com a colaboração de todos os homens da aldeia (esse tipo de atividade coletiva, *katutolo kasü*, é também chamada de *mutirão*). O *dono* da casa, no momento em que finca os pilares centrais no chão, escolhe um coordenador (*tajope*), que é quem irá se responsabilizar pela organização do trabalho coletivo, agendando, junto aos homens da aldeia, as datas em que cada etapa de coleta e construção será realizada. Cabe ao *dono* da casa – com a colaboração de seus parentes próximos, idealmente corresidentes – pagar o trabalho coletivo com comida (*endu*). O pagamento, em geral, é feito com peixe assado, pirão e mingau de pequi, mas atualmente, quando têm condições, utilizam frangos, sucos, biscoitos e café, como substitutos dos alimentos “tradicionais”.¹²

Mas, como já disse, esse processo vem ganhando uma nova roupagem com a possibilidade de *contratar* pessoas para sua execução, uma alternativa que é utilizada, todavia, somente por aquelas pessoas que têm dinheiro disponível para pagar pelo trabalho e que consideram difícil conseguir mobilizar parentes em quantidade suficiente para a construção da casa.¹³ Além disso, *contratar mão de obra* é uma ação justificada pelos assalariados que afirmam não ter tempo suficiente para se dedicarem a essas tarefas em decorrência das restrições de horários impostas pela atividade que exercem. Foi esse o argumento utilizado pelo agente de saúde que *contratou* os dois rapazes para construir sua casa – na qual residia com sua esposa, filhos (crianças e jovens solteiros), além de seus pais, já bem velhos. Foi ele próprio quem determinou o valor do serviço, oferecendo inicialmente a pessoas específicas, consideradas “boas trabalhadoras”. Os primeiros homens convidados a trabalhar em sua casa não aceitaram o convite, pois consideraram o valor muito baixo e, posteriormente, outros dois rapazes se ofereceram para realizar o trabalho, que durou cerca de 4 meses.¹⁴ Perguntei se, como as demais casas da aldeia, eles fariam apenas a metade direita da casa, deixando a metade esquerda para o *mutirão*, mas me disseram que, neste caso, não haveria trabalho coletivo: apesar de ter havido a oferta por parte *da comunidade*, os rapazes *contratados* solicitaram que não

¹² Quando o *dono* da casa é também *dono* de algum ritual, o que se diz é que é o ritual quem patrocinou a construção, pois nesses casos, a depender do acordo feito com o *dono*, ao final do *mutirão* os homens se mobilizam para realizar a referida festa.

¹³ Além desses contratos, algo que tem acontecido atualmente, mas não era uma prática frequente até pouco tempo atrás, segundo me disseram, é alguns homens ajudarem (*ahetinhobalü*) na construção da metade direita da casa (o lado que deveria ser construído pelo *dono* e seus parentes), especialmente no caso de homens que possuem poucos parentes homens, adultos, que possam contribuir com o trabalho. O trabalho se desenvolve como se fosse um *mutirão*, mas os homens trabalham menos intensamente e o pagamento em comida também é menor (apenas mingau de pequi para consumirem durante o trabalho e, eventualmente, uma pequena porção de peixe para os trabalhadores).

¹⁴ Um acidente com o filho de um dos construtores fez com que ele precisasse se ausentar da aldeia por um período prolongado, não tendo ajudado no final da construção. Isso fez também com que seu *pagamento* fosse reduzido.

houvesse *mutirão*, senão seu pagamento seria ainda menor. Efetivamente todo o trabalho foi feito apenas por eles, acompanhados do *dono* da casa, seus filhos mais velhos e um de seus irmãos, que reside em outra casa da aldeia (esses últimos, sem receber nenhum tipo de *pagamento*). Houve um *mutirão* apenas para coletar parte do sapé utilizado na cobertura da casa.

Outro tipo de *hipügü* são os salários que, como já disse em momento anterior, são os responsáveis pelo maior afluxo de dinheiro na aldeia, ainda que sejam recebidos proporcionalmente por poucas pessoas.¹⁵ Entre essas pessoas contratadas por órgãos oficiais para exercer atividades na aldeia, existe uma percepção de que seus *pagamentos* são recebidos “em cima da *comunidade*” (essa é a expressão que utilizam em português), uma vez que foram “indicados pela *comunidade*” para exercerem aquela função. Essa percepção faz com que os assalariados se sintam, em alguns momentos, obrigados a contribuir financeiramente com a *comunidade*, adquirindo equipamentos para uso coletivo, materiais para a escola, ou auxiliando financeiramente com sua construção, por exemplo. Foi por essa razão que um dos professores adquiriu com seu próprio salário sacos de cimento que foram utilizados para fazer o piso das salas de aula do novo prédio da escola, construído no segundo semestre de 2015 com recursos da Secretaria Municipal de Educação de Gaúcha do Norte. Foi também um outro professor quem adquiriu com seus recursos *patikula* as redes para as traves, uma bola e os cartões utilizados durante o campeonato de futebol organizado em Aiha em outubro de 2015.

A gestão dos recursos da merenda escolar também é um caso interessante de ser observado, já que foi integrada à lógica dos *pagamentos*. Até o final de 2015, a escola existente em Aiha era uma Sala Anexa da Escola Estadual Central Karib, localizada na aldeia Ipatse, da etnia Kuikuro, que fica na margem esquerda do rio Culuene, na região do Alto Xingu.¹⁶ De tempos em tempos (em períodos que não eram regulares, de acordo com informações dos próprios professores), era repassado pela Escola Central à Sala Anexa Kalapalo um certo valor monetário referente ao pagamento da merenda escolar – o que equivaleria, nas escolas não indígenas, à aquisição dos alimentos que serão preparados e servidos (a despeito, portanto, da existência de um merendeiro contratado) –, cabendo aos responsáveis pela escola (os professores kalapalo) gerir a forma como o dinheiro deveria ser empregado. A primeira

¹⁵ Ver Capítulo 1.

¹⁶ No início de 2016 se encerrou o processo de centralização da escola de Aiha, que ficou, desta forma, autônoma da escola Central Karib, tendo a escola da aldeia Nahukuá como Sala Anexa. Esse processo trouxe algumas mudanças importantes para o funcionamento da escola, que conta com mais professores e com turmas de Ensino Médio, antes inexistentes. Os Kalapalo também estão, atualmente, tentando fazer com que as escolas localizadas nas outras aldeias kalapalo da TIX passem a ser vinculadas à escola de Aiha.

tentativa feita em Aiha foi utilizar o dinheiro para ações coletivas (comprar coisas para a *comunidade*), cabendo aos interessados levar merenda à escola quando houvesse disponibilidade. Esse acordo não durou muito tempo, pois logo eles perceberam que as pessoas se desinteressavam em levar merenda para a escola, já que não recebiam efetivamente nada em troca (não recebiam *pagamento*) e nem sempre concordavam com as aquisições *da comunidade*. A solução encontrada foi, então, transformar esse dinheiro em uma forma de *pagamento* direto às pessoas que contribuem com a merenda. Para tanto, foi elaborada uma tabela de preços dos produtos alimentícios e todos os dias o merendeiro anota em seu caderno as quantidades de cada um deles levados pelas pessoas. Quando o dinheiro chega, o mesmo é dividido entre todos aqueles que contribuíram, respeitando as quantidades e os tipos de produtos oferecidos. Com esse novo acordo, muitas pessoas se interessam em contribuir com a merenda que, além de ser bastante abundante, acaba sendo também variada, incluindo alimentos como peixe e beiju, frutas, biscoitos, cana de açúcar, sucos e mel (existem ocasiões em que a merenda é tanta que acaba sobrando. Nesses casos, o restante da comida é distribuído no centro da aldeia). Para aqueles que não são assalariados, a merenda é vista como uma importante fonte de renda e, por essa razão, é relativamente comum que alguns jovens se organizem para pescar exclusivamente *para a merenda*.¹⁷ Uma ressalva a esse acordo relativo ao pagamento da merenda é o fato de que os recursos repassados à escola nem sempre eram suficientes para garantir o pagamento integral dos alimentos fornecidos. Quando isso ocorria, os valores devidos permaneciam anotados pelo merendeiro e essas pessoas credoras eram priorizadas no pagamento da próxima remessa, que podia levar alguns meses até acontecer (já que o repasse de recursos era bastante irregular quando da realização da pesquisa). Segundo informações fornecidas pelos professores *brancos* que assumiram as turmas do ensino médio da escola (Susi Leme e Daniel Januário), atualmente o recurso da merenda é repassado à Associação Aulukumã (que representa a *comunidade* de Aiha) que, a pedido da Secretaria de Educação, cadastrou alguns “fornecedores” de alimentos da aldeia (algumas pessoas de Aiha que são alfabetizadas e possuem documentação completa), para fins de prestação de contas. Todavia, na prática, o recurso é repassado pela associação àqueles que contribuíram efetivamente com a merenda, conforme arranjo anterior.

Na medida em que o dinheiro e os objetos com ele adquiridos se tornam bens cada vez mais desejados, os Kalapalo buscam novas e variadas formas de acesso a ele, sendo uma delas

¹⁷ Nesses casos, uma pequena quantidade dos peixes trazidos é separada para ser consumida por suas famílias, ficando a maior parte separada para ser levada à escola e entregue ao merendeiro. Os peixes são entregues já assados, prontos para o consumo.

os *pagamentos* aqui descritos. Creio haver, entretanto, uma distinção (ao menos em potencial) entre os *pagamentos* feitos nos moldes “tradicionais” e aqueles que envolvem transações monetárias. No primeiro caso, o que parece estar em jogo é muito mais a relação entre os sujeitos que trocam, sendo fundamental, por exemplo, preservar a memória sobre a origem dos objetos e saberes trocados, aproximando-o do modelo de economia de dádivas proposto por Gregory (1982). Nessas situações, a relação entre o que é trocado se estabelece de forma qualitativa ou, para usar os termos de Fausto (2016, p. 149), “these equivalences do not result from the computation of an abstract quantity but from the type of relations involved”. No que diz respeito às transações que envolvem o dinheiro, ainda que, conforme tenha sido discutido anteriormente, não se altere necessariamente o tipo de relação, ocorrem transformações, na medida em que a memória da origem do dinheiro torna-se praticamente irrelevante. Nesses casos, o foco da transação passa a estar cada vez menos nas relações e passa a recair mais sobre o próprio dinheiro e aquilo pelo que é trocado. Se os *pagamentos* colocam em relação objetos, conhecimentos ou serviços que são feitos equivalentes no momento da troca, com o dinheiro a equivalência se torna (potencialmente) muito mais quantitativa do que qualitativa.

Por mais que os *pagamentos* sejam intensamente buscados, entretanto, atualmente são os recursos provenientes das políticas de transferência de renda os mais acessados e de uma forma muito mais ampliada, possibilitando um acesso regular a recursos, para todos aqueles que cumpram com os critérios mínimos para seu acesso (que serão discutidos na próxima seção). Ao compará-los com os *pagamentos*, podemos perceber que, diferentemente destes, o dinheiro das *aposentadorias* e das *bolsas* não se estabelece (a princípio, pelo menos) como uma relação de troca e cria um tipo distinto de relação ao circular entre as pessoas. Passemos então à apresentação e discussão dessa forma de acesso a recursos.

3.2. As políticas de transferência de renda

A fim de iniciar a discussão, entendo ser importante fazer uma apresentação mais geral de alguns conceitos e também do funcionamento dessas políticas que se tornaram um dos principais holofotes dos recentes governos federais liderados pelo Partido dos Trabalhadores, especialmente entre os anos de 2003 e 2016,¹⁸ mas também são alvo de críticas bastante

¹⁸ O atual governo, que substituiu aquele formado pela ex-presidenta Dilma Rousseff, vem reduzindo, paulatinamente, o valor das políticas sociais, incluindo as políticas de transferência de renda. A despeito, por exemplo, de recomendações apresentadas em relatório publicado em fevereiro de 2017 pelo Banco Mundial, acerca

contundentes (embora nem sempre fundamentadas). Ao longo do texto, trato conjuntamente de políticas de transferência de renda que englobam diversas ações governamentais, tanto do sistema de proteção social não contributiva quanto da seguridade social (contributiva). Neste momento, todavia, me deterei a apresentar o PBF por ser aquele que abrange uma maior quantidade de pessoas (também chamados de “beneficiários” pelos gestores do programa) na aldeia pesquisada e, portanto, cujos efeitos práticos de inserção naquele contexto se mostram de maneira mais explícita.

O PBF é um programa de transferência direta de renda com condicionalidades¹⁹, que atende famílias pobres – assim consideradas aquelas com renda mensal per capita entre R\$ 85,01 e R\$ 170 – e extremamente pobres – com renda mensal per capita de até R\$ 85 –, desde que devidamente cadastradas no Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal (doravante Cadastro Único).²⁰ O benefício é pago mensalmente pelo governo federal por meio da Caixa Econômica Federal (CEF) e pode ser sacado com um cartão magnético, emitido no nome do responsável familiar cadastrado. O saque pode ser feito em qualquer canal de pagamento vinculado à CEF, incluindo as agências bancárias, terminais de autoatendimento, casas lotéricas, estabelecimentos comerciais ou agentes credenciados ao Caixa Aqui. Uma questão muito importante e poucas vezes valorizada é que o benefício é pago em dinheiro e não há qualquer restrição imposta pelos agentes pagadores para seu uso, cabendo aos beneficiários gerir a forma como o recurso será utilizado. A única restrição existente é que os benefícios não sacados em até 90 dias após o pagamento são devolvidos ao governo federal, com exceção daqueles pagos diretamente em conta corrente, por meio da Conta Caixa Fácil²¹, que não possuem prazo limite para serem sacados. A gestão do programa instituído pela Lei n°

da necessidade de ampliação do Programa Bolsa Família a fim de evitar a ampliação dos níveis de pobreza no país, representantes do governo federal se manifestaram negando a existência dessa correlação (cf. PAMPLONA, 2017).

¹⁹ O modelo de políticas de transferência de renda com condicionalidades foi implementado mundialmente em meados da década de 1990, sendo os mais conhecidos e abrangentes em termos de cobertura, o Programa Oportunidades do México e o Programa Bolsa Família, no Brasil. Segundo Fonseca (2006, p. 7) “estos programas fueron presentados como una innovación en el ámbito del combate a la pobreza, por no adoptaren el modelo del seguro social – trabajo -> contribuciones -> beneficios y servicios – y por rompieren con la tradición de las bolsas de alimentos, de las fundas. Además, fueron considerados singulares por establecer corresponsabilidades con el objetivo de mejorar los niveles educacionales, impedir la evasión escolar, el trabajo infantil y también para apoyar la nutrición mediante el mayor consumo de alimentos e incrementar los cuidados de la salud”. Para uma apresentação detalhada dos programas na América Latina e em outras partes do mundo, ver Fiszbein (2009).

²⁰ Informações disponíveis no sítio eletrônico do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome <http://mds.gov.br/assuntos/bolsa-familia>. Acesso em 06 de abril de 2017. Os valores de referência, bem como os valores dos benefícios são atualizados periodicamente, a depender de decisões do governo federal.

²¹ A Conta Caixa Fácil é um tipo de conta bancária simplificada (conforme regulamentação do Banco Central) na qual os beneficiários do PBF podem optar por receber seu benefício. Informações disponíveis no sítio eletrônico do MDS, <<http://www.mds.gov.br/falemds/perguntas-frequentes/bolsa-familia/beneficios/beneficiario/cartao>>. Acesso em 27 de julho de 2017.

10.836/2004 e regulamentado pelo Decreto nº 5.209/2004 e outras normas, é descentralizada e compartilhada entre a União, estados, Distrito Federal e municípios, cabendo a cada um dos entes federados desenvolver ações específicas relativas à mobilização e cadastramento de famílias, treinamento e gestão para o cadastro, operacionalização e fiscalização das ações de inclusão de famílias e pagamento dos benefícios.

O primeiro esclarecimento que precisa ser feito para os fins aqui pretendidos é acerca do conceito de família utilizado para o cadastramento e seleção de beneficiários. A definição de família utilizada pelo Cadastro Único considera a dependência econômica entre seus membros, além da coabitação, independentemente da existência ou não de laços de parentesco:

Família é unidade nuclear composta por uma ou mais pessoas, eventualmente ampliada por outras que contribuam para o rendimento ou tenham suas despesas atendidas por ela, todas moradoras de um mesmo domicílio. Mesmo as pessoas que não sejam parentes, mas dividam as rendas e despesas de um domicílio são, para o Cadastro Único, uma família (BRASIL; MDS, 2016a, p. 63).

Essa definição de família é parcialmente inspirada naquela utilizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), órgão responsável pela produção das estatísticas populacionais oficiais, para quem família é considerada como

o conjunto de pessoas ligadas por laços de parentesco, dependência doméstica ou normas de convivência, que residissem [no momento da pesquisa] na mesma unidade domiciliar e, também, a pessoa que morasse só em uma unidade domiciliar.
[Entende-se] por dependência doméstica a relação estabelecida entre a pessoa de referência e os empregados domésticos e agregados da família e por normas de convivência as regras estabelecidas para o convívio de pessoas que morassem juntas sem estarem ligadas por laços de parentesco ou dependência doméstica (BRASIL, 2012, p. 24).

De acordo com essa definição, cada um dos componentes da família é classificado em função de sua relação com a pessoa de referência, entendida como a “pessoa responsável pela família ou que assim fosse considerada pelos demais membros da família” (BRASIL, 2012, p. 24). O domicílio (ou unidade domiciliar), por sua vez, se refere ao local de moradia, “estruturalmente separado e independente, constituído por um ou mais cômodos” (BRASIL, 2012, p. 19).²² Da mesma forma como é feito pelo IBGE, para a inclusão de famílias no Cadastro Único, também é exigida a identificação de um “responsável pela unidade familiar”

²² Considerando-se a necessidade comparativa temporal, tais definições permanecem inalteradas desde a primeira edição da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (PNAD), realizada em 1967.

que, neste caso, deve ter idade mínima de 16 anos e ser, preferencialmente, mulher (BRASIL; MDS, 2016a, p. 13). Será em nome dessa pessoa que o benefício, caso aprovado, será concedido.

Apesar de não se deter aos laços de parentesco, a definição de família utilizada pelo Cadastro Único possui algumas limitações quando se trata de famílias indígenas, considerando-se suas práticas de compartilhamento e convivência. Não há, ao menos na maior parte dos casos de Aiha, uma “renda” ou mesmo “despesas” pré-existentes ao cadastro para que possam ser definidos os limites da família (ou do domicílio). Se expandirmos a concepção desses termos – renda e despesas – para incluir, por exemplo, os recursos disponíveis (alimentos e objetos), mais ainda que esses limites ficam borrados. Ainda que cada pessoa possa, em geral, ser identificada a uma casa específica da aldeia, a circulação de pessoas e objetos/alimentos entre as casas é bastante significativa e fundamental para a criação e a manutenção das relações entre parentes conforme será apresentado com maiores detalhes no próximo capítulo. Assim, as crianças, muitas vezes, passam o dia circulando pelas casas de seus tios (irmãos e irmãs dos pais ou mães) ou avós, conforme a disponibilidade de comida em cada uma delas e podem, a depender da situação, morar temporariamente na casa de algum desses parentes que resida em outras aldeias, especialmente quando os pais desejam que frequentem alguma escola nas cidades próximas.

Além disso, por um lado, mesmo que separadas fisicamente, duas ou mais casas podem ser percebidas como contíguas, compartilhando a produção das roças e os espaços de cozinha. Por outro lado, mesmo residindo na mesma casa e compartilhando parte de seus recursos alimentares, distintas famílias gerem separadamente seus recursos financeiros, quando disponíveis: nesses casos, ainda que haja uma contribuição coletiva composta por recursos alimentares (que poderia fazer com que fossem considerados como parte de uma única família), estritamente nos quesitos “renda” e “despesas”, os núcleos se percebem como autônomos e independentes. Também é muito mais comum que irmãos que morem em distintas casas compartilhem “rendas e despesas”, se comparado a cunhados que residam juntos em um mesmo “domicílio”. Essas situações tornam discricionária, na prática, a definição e o cadastramento de famílias, o que se agrava, se consideradas as dificuldades linguísticas envolvidas no processo de cadastramento, já que as equipes de cadastro não dispõem de tradutores. Os casamentos poligâmicos (prática relativamente comum em Aiha) também impõem dificuldades aos cadastradores e não podem ser devidamente registrados – nesses casos, em geral, a solução adotada pelos cadastradores é cadastrar todas as esposas e seus núcleos familiares como

dependentes da primeira esposa, o que pode impactar na composição do benefício (já que há um limite na quantidade de benefícios que podem ser recebidos por família, no caso de famílias que superem a extrema pobreza; ver nota 25 deste capítulo), além de potencializar a existência de conflitos, na medida em que todo o benefício é pago em nome de uma única pessoa, identificada como “responsável familiar”.

O cadastramento de famílias está condicionado à apresentação de documentação pessoal de cada um de seus membros, sendo que, em se tratando de família indígena, pela legislação vigente, qualquer documentação pode ser apresentada para a validação do cadastro (em outros casos, o responsável familiar deve apresentar, necessariamente, CPF ou título de eleitor). Na prática, entretanto, as equipes de cadastramento continuam exigindo, muitas vezes, a documentação completa de todos os membros, o que dificulta sobremaneira a validação do cadastro e inclusão das famílias no programa.²³ Para cada família cadastrada é atribuído um código familiar – que faz o vínculo entre o domicílio, a família e as pessoas que a compõem – assim como é atribuído um Número de Identificação Social (NIS) para cada uma das pessoas cadastradas. Nenhum dos dois é, todavia, automático, estando condicionados à apresentação da documentação de cada um dos componentes da família. Caso não sejam apresentados os documentos de identificação, o cadastro poderá ser feito, mas permanecerá incompleto (sem a atribuição do código familiar e do NIS) até que os documentos sejam apresentados.²⁴ Sem o NIS as pessoas não são contabilizadas no cálculo de renda familiar per capita, o que muitas vezes impede o recebimento do PBF (ou ao menos de parte dele, referente, por exemplo, à presença de crianças e jovens ou de gestantes e nutrizes na família)²⁵.

²³ Ver o relato de Oiara Bonilla, feito durante o evento Rexistir na terra II, realizado na Universidade Federal Fluminense, em 29 de abril de 2016 e intitulado “O preço dos ‘benefícios’”. Vídeo disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=nktMIPQ-sr8>>. Acesso em 10 de agosto de 2016. Ver também Verdum (2016).

²⁴ O mesmo procedimento aqui se aplica tanto às famílias não indígenas quanto àquelas autoidentificadas como indígenas, com a diferença do tipo de documentação que pode ser utilizada para o cadastro.

²⁵ Compõem o valor repassado pelo PBF, os seguintes benefícios: i. Benefício básico no valor de R\$ 85, concedido às famílias extremamente pobres; ii. Benefício variável concedido às famílias com crianças ou adolescentes de 0 a 15 anos de idade, no valor de R\$ 39; iii. Benefício variável à gestante, no valor de R\$ 39, concedido às famílias que tenham gestantes em sua composição; iv. Benefício variável nutriz, no valor de R\$ 39, concedido às famílias que tenham crianças com idade entre 0 e 6 meses em sua composição; v. Benefício variável vinculado ao adolescente, no valor de R\$ 46, concedido a famílias que tenham adolescentes entre 16 e 17 anos; e vi. Benefício para superação da extrema pobreza, cujo valor é calculado caso a caso, de forma a garantir que todas as famílias beneficiárias do PBF tenham renda mensal per capita mínima de R\$ 85. Os benefícios variáveis (excluindo o vinculado ao adolescente) podem ser acumulados até o máximo de 5 (cinco) por família. O benefício vinculado ao adolescente, por sua vez, está limitado a 2 (dois) por família. Informações disponíveis em <http://mds.gov.br/assuntos/bolsa-familia/o-que-e/beneficios>. Acesso em 27 de julho de 2017.

Até 2009, o formulário utilizado para identificação das famílias (a versão 6 do cadastro, também conhecida como “caderno azul”) não permitia a caracterização de famílias indígenas, havendo apenas a possibilidade de indicar, para cada componente da família, a categoria “indígena” como resposta ao quesito “raça/cor”.²⁶ A partir de 2009, com a consolidação da versão 7 do formulário de cadastro, além da questão acerca da raça/cor de cada um dos integrantes da família, foram introduzidas outras quatro questões que permitem caracterizar a família como indígena, indicando ainda, a que povo pertence e se reside ou não em terra ou reserva indígena.²⁷

Apesar de o Cadastro Único ser coordenado pelo MDS, cabe aos municípios o cadastramento das famílias, o registo das informações no Sistema de Cadastro Único²⁸ (o que torna ainda mais grave as situações de discricionariedade aventadas anteriormente, especialmente nos casos de povos indígenas que vivenciam situações de conflito com as gestões municipais). São as gestões municipais também as responsáveis pela identificação e mobilização das famílias a serem cadastradas, devendo organizar estratégias específicas para isso, principalmente quando se trata de famílias indígenas e/ou que residam em regiões distantes de centros urbanos, por meio do que se convencionou chamar de “busca ativa”. Nesse sentido, cabe aos gestores “estabelecer estratégias e ações, com a colaboração de parceiros, para identificar e cadastrar todas as famílias de baixa renda, com especial prioridade àquelas em situação de pobreza extrema” (MDS, 2015), sendo que um dos eixos de ação considerados fundamentais para garantir o sucesso do cadastramento é “identificar corretamente [...] todas as famílias que pertençam a grupos populacionais tradicionais e em situação específica” (MDS, 2015). Para tanto, o MDS organiza periodicamente treinamentos dos cadastradores, incluindo módulos específicos sobre o cadastramento de famílias indígenas, além de outros povos e comunidades tradicionais e de população em situação de rua.

No que diz respeito ao cadastramento de famílias indígenas, o ministério gestor do Bolsa Família desenvolveu um material utilizado no treinamento de gestores municipais e entrevistadores responsáveis pelo cadastramento, onde há uma apresentação geral dos povos indígenas do Brasil e de seus direitos, e são apontadas algumas questões que devem ser

²⁶ A questão apresenta cinco opções de resposta, seguindo a caracterização utilizada pelo IBGE, quais sejam, branca, negra, parda, amarela e indígena.

²⁷ Questões 3.01 a 3.04 do Formulário principal de cadastramento (BRASIL; MDS, 2016a, p. 64-65).

²⁸ “A inclusão de famílias no Cadastro Único e a atualização cadastral só são efetivadas após a digitação e o processamento dos dados no Sistema do Cadastro Único. Nesse sistema, de responsabilidade da Caixa Econômica Federal (CAIXA), são realizadas todas as atividades de inclusão e de atualização cadastral de forma *online*” (BRASIL; MDS, [s.d.]).

consideradas. As orientações contidas nesse manual indicam, por exemplo, que nem todas as famílias indígenas devem ser cadastradas, “somente aquelas [...] que passam por situações de insegurança alimentar e nutricional e vulnerabilidade social” (BRASIL; MDS, 2015b, p. 27). Para tanto, o manual orienta aos gestores municipais que desenvolvam ações de consulta prévia aos povos indígenas, de forma a garantir seu direito de decisão sobre “seus destinos e participar ou não de políticas públicas disponíveis para o conjunto da sociedade brasileira” (BRASIL; MDS, 2015a, p. 20). O manual indica também que

muitas vezes, os critérios utilizados para definição de situações de pobreza e extrema pobreza nos programas sociais não se aplicam a esses povos. A inclusão equivocada de famílias indígenas em programas sociais pode trazer consequências desagregadoras na organização social desses povos. (BRASIL; MDS, 2015a, p. 27).

Apesar dessas orientações, o que se observa nos municípios que abrangem a região do Alto Xingu é um grande esforço no sentido de “aumentar a cobertura” dos cadastros, o que significa cadastrar a maior quantidade possível de famílias, incluindo aí as famílias indígenas, sem que tenha ocorrido, ao menos em Aiha, qualquer tipo de consulta prévia. Cadastrar as famílias indígenas é bastante interessante para as gestões municipais, considerando que elas compõem parte importante do contingente populacional dos três municípios que abrangem a região do Alto Xingu (Quadro 1), e seu cadastro contribui para o cálculo do Índice de Gestão Descentralizada Municipal (IGD-M), utilizado para repassar valores para a gestão municipal (BRASIL; MDS, 2016b, p. 10).

As estratégias de cadastramento nesses locais incluem mutirões, realizados em algumas aldeias da TIX, o que, sem dúvidas, facilita o acesso dos índios, mas, em geral, não significam necessariamente algum tipo de preocupação com o esclarecimento dessa população sobre o cadastro e sobre o funcionamento dos programas de transferência de renda, cujas regras para inclusão, manutenção e exclusão continuam sendo fundamentalmente desconhecidas. As dificuldades linguísticas interpostas no momento do cadastro também dificultam sobremaneira a comunicação entre os entrevistadores e os responsáveis familiares (em geral, mulheres, que, ao menos em Aiha, pouco ou nada falam de português), impactando tanto na qualidade das informações registradas no cadastro quanto nas informações repassadas às famílias a respeito do funcionamento do programa.

QUADRO 1 – Relação da proporção da população indígena nos municípios que abrangem a região do Alto Xingu, 2010.

Município	População total	População Indígena	Proporção da população indígena (%)
Canarana	18.754	1.349	7,2
Querência	13.033	1.349	10,4
Gaúcha do Norte	6.293	2.025	32,2

Fonte: Censo demográfico do IBGE, 2010. Informações disponíveis em <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/home.php>. Acesso em 10 de agosto de 2016.

Apesar das instruções específicas dadas aos gestores municipais acerca do cadastramento de famílias indígenas, após o cadastramento, a seleção das famílias para o PBF está condicionada exclusivamente ao cumprimento do critério de renda (o mesmo critério utilizado para todas as demais famílias cadastradas). A seleção é feita de forma automatizada pelo Governo Federal e leva em conta o percentual de cobertura da estimativa oficial de famílias pobres no município (cálculo feito utilizando os dados produzidos pelo IBGE), a quantidade de famílias com cadastros habilitados em cada município e a disponibilidade orçamentária e financeira, segundo a Lei Orçamentária Anual em vigor. No caso de haver mais famílias habilitadas no município do que a estimativa de famílias pobres, são priorizadas as famílias indígenas, quilombolas e que possuam em sua composição crianças em situação de trabalho infantil, desde que cumpram os critérios para acesso ao programa (BRASIL; MDS, 2008). Na prática, isso significa que as famílias indígenas que cumpram os critérios de renda são automaticamente incluídas na folha de pagamento do PBF, o que nem sempre ocorre com as famílias não indígenas – por exemplo, em dois dos três municípios que abrangem a região do Alto Xingu a cobertura do programa extrapola os 100% da estimativa de famílias pobres (Quadro 2). Isso ocorre mesmo a despeito das orientações do manual de cadastramento, que indicam que o critério de renda nem sempre é o mais adequado para medir a situação de pobreza das famílias indígenas sem, todavia, especificar nem mesmo abrir a possibilidade para que outros critérios sejam considerados.

QUADRO 2 - Cobertura do PBF nos três municípios que abrangem a região do Alto Xingu em fevereiro de 2017

Município	Estimativa de famílias pobres - Perfil Bolsa Família (CENSO 2010) ⁱ	Quantidade de famílias beneficiárias do Programa Bolsa Família	Cobertura do PBF (%)	Quantidade de famílias indígenas cadastradas	Quantidade de famílias indígenas beneficiárias do PBF	Percentual de famílias indígenas beneficiárias ⁱⁱ (%)
Canarana	835	1.063	127,3	337	277	82,2
Querência	583	759	130,2	263	245	93,1
Gaúcha do Norte	418	389	93,1	362	307	84,8

Fonte: MDS, 2017

ⁱ “Estimativas construídas com base em dados oficiais do IBGE, ficando fixadas por períodos determinados, sem sofrem atualizações contínuas [...] Estimativa de famílias pobres para o Programa Bolsa Família: é a quantidade estimada de famílias que possuem renda per capita abaixo da linha de pobreza (R\$ 154,00)” (MDS, 2017).

ⁱⁱ Percentual obtido tendo como referência o total de famílias indígenas cadastradas.

Como pode-se notar no quadro acima, o percentual de famílias indígenas beneficiárias é bastante alto em todos os municípios, chegando a 82,2% em Canarana, 93,1% em Querência e 84,8% em Gaúcha do Norte. Em Gaúcha do Norte, município com maior percentual de população indígena dentre os três, quase 80% das famílias que recebem o PBF são indígenas. Em se tratando do conjunto da população indígena cadastrada no Cadastro Único no Brasil, o percentual de famílias beneficiárias é de pouco mais de 75%, enquanto que, para a população geral (incluindo indígenas e não indígenas), a proporção é de cerca de 50% (ou seja, cerca de metade da população cadastrada não está incluída no programa) (MDS, 2017). Esses dados refletem, por um lado, a “situação de pobreza” desses povos (ou seja, o fato de que não possuem renda) e, por outro lado, a priorização das famílias indígenas para o recebimento do benefício.

Após cadastradas e incluídas no programa, as famílias passam a receber o benefício, mas se comprometem a cumprir com alguns compromissos de atendimento às políticas de saúde e de educação (as chamadas condicionalidades), além de precisarem atualizar seus cadastros a cada período máximo de 24 meses, para que se mantenham vinculadas ao programa. As condicionalidades são entendidas pelos gestores como uma forma de ampliar “o acesso aos direitos sociais básicos para as famílias que recebem o benefício financeiro”, tendo como objetivo “associar a renda ao acesso das crianças e adolescentes à educação básica, à sua permanência na escola e ao acesso dos grupos familiares à rede de saúde” (CUNHA, 2009, p. 339). No Quadro 3 apresento um detalhamento das ações que devem ser seguidas pelas famílias.

QUADRO 3 - Descrição das condicionalidades para permanência das famílias no PBF

Condicionalidades de saúde:	- Acompanhamento do cartão de vacinação e crescimento e desenvolvimento de crianças menores de 7 anos - Acompanhamento de gestantes e realização de pré-natal
Condicionalidades de educação:	- Matrícula de todas as crianças e adolescentes entre 6 e 15 anos, apresentando frequência escolar mensal mínima de 85% - Matrícula dos estudantes entre 16 e 17 anos, com frequência de, no mínimo, 75%

Fonte: BRASIL; MDS, 2017

O descumprimento de alguma das condicionalidades (ou ao menos a ausência de informação sobre o cumprimento das mesmas) tem como efeito uma aplicação gradativa de penalizações, começando com uma advertência, chegando até o cancelamento do benefício. Segundo informações do próprio ministério,

O efeito mais grave é o cancelamento do benefício, mas isso é uma exceção, pois o descumprimento dos compromissos do programa de forma reiterada pode ser um sinal de que a família está em maior vulnerabilidade. Assim, famílias nessa situação só podem ser desligadas do Bolsa Família depois de passarem por acompanhamento pela área de assistência social no município (BRASIL; MDS, 2017).

Esse acompanhamento da assistência social não ocorre, todavia – ao menos não no espaço da aldeia, onde deveria acontecer. Possivelmente a distância e a falta de profissionais qualificados (ao menos o CRAS de Canarana²⁹ não possuía em seu quadro de funcionários, no período de realização desta pesquisa, nenhum antropólogo ou qualquer representante dos povos indígenas atendidos, o que poderia contribuir para um atendimento mais qualificado) são decisivos para essa ausência de acompanhamento, que resulta, na prática, na punição unilateral das famílias indígenas, que sofrem os efeitos sobre seus benefícios.³⁰ Sem o devido acompanhamento, torna-se impossível a identificação de problemas na oferta dos serviços de saúde e de educação (já que nem sempre há a infraestrutura ou os materiais necessários para a efetivação dessas ações), ou ainda, no fluxo de informações. Em muitos casos, as famílias cumprem com as condicionalidades, mas as informações apenas não são devidamente

²⁹ Não possui informações sobre os CRAS de Querência e Gaúcha do Norte.

³⁰ Para relatos semelhantes, ver Brasil; MDS; SAGI (2016) e Verdum (2016).

registradas nos sistemas, por dificuldades de comunicação entre os profissionais responsáveis pelos serviços e os gestores.

Outro problema com as condicionalidades, especificamente entre povos indígenas, é que elas desconsideram as práticas tradicionais e também as condições em que os serviços de saúde e educação são oferecidos. Por exemplo, no que diz respeito às condicionalidades de saúde, as mesmas desconsideram as práticas tradicionais de cuidados, preconizando exclusivamente o acompanhamento das crianças pelos profissionais de saúde biomédica (no caso, representados pelos agentes indígenas de saúde; cf. Novo [2010]), sendo que as famílias de Aiha nem sempre reconhecem a real necessidade desse tipo de acompanhamento, que não lhes parece resultar em efeitos práticos no que diz respeito à saúde das crianças. Assim, mensalmente os agentes indígenas de saúde dessa aldeia pesam e medem todas as crianças de até sete anos e encaminham os registros para a equipe multidisciplinar de saúde que fica responsável por encaminhá-los para o Distrito Sanitário Especial de Saúde. Este órgão repassa os dados à secretaria municipal que, por sua vez, é responsável por inseri-los semestralmente no Sistema de Gestão do Programa Bolsa Família na Saúde (BRASIL; MDS; PINHEIRO, 2014). O que acontece com frequência, entretanto, é que as famílias de Aiha são cobradas desses dados diretamente pelas gestões municipais do PBF (a depender de onde foi feito seu cadastro) e precisam se deslocar até as cidades carregando consigo um papel com todas as medidas anotadas, gerando gastos inesperados com deslocamento e manutenção na cidade, que muitas vezes superam os valores recebidos.

Retratando especificamente o caso de Aiha no que diz respeito às condicionalidades de educação, a frequência obrigatória à escola – que, em geral, é considerada positiva pelos pais –, significa, em alguns casos, a necessidade de deixar de participar de atividades cotidianas fundamentais para a (re)produção da vida local, como o trabalho nas roças ou as atividades coletivas. Os períodos de reclusão pubertária também são críticos, já que são os momentos privilegiados de “aprendizado da cultura” (como dizem os próprios Kalapalo), mas são desconsiderados na política de acompanhamento das condicionalidades: caso o jovem e seus pais optem por sua permanência temporária fora da escola para que permaneça em reclusão “completa”, o benefício relacionado a este jovem sofre as referidas repercussões.

Adicionalmente, o próprio esquema de registro da frequência escolar exigido é problemático, na medida em que a escola local, por ser diferenciada, de acordo com a própria legislação federal vigente, possui também um calendário diferenciado que respeita os períodos

de festas na aldeia. Entretanto, para o acompanhamento das condicionalidades, o registro de frequência deve ser feito seguindo o calendário das escolas regulares.

Além das questões apontadas anteriormente, outro fator importante que interfere no cumprimento e acompanhamento das condicionalidades é a falta de informação dos beneficiários, que muitas vezes não entendem o que lhes é solicitado e desconhecem o processo de gestão e fiscalização do programa e, por medo de perder os benefícios, se deslocam para as cidades com muito mais frequência do que seria necessário.

Apesar dessas dificuldades enfrentadas pelas famílias para a manutenção de seus benefícios, o que se observa em Aiha é uma procura intensiva das pessoas pelos recursos provenientes dos benefícios sociais, que resulta em sua incorporação massiva nos programas, sem qualquer tipo de avaliação sobre seus efeitos ou de acompanhamento das famílias. Além disso, mesmo sem ter acesso a serviços de educação e saúde adequados (já que faltam equipamentos, medicamentos e materiais, além também de treinamentos mais adequados dos profissionais indígenas e não indígenas), se veem obrigados a cumprir com condicionalidades que não dialogam com as suas próprias aspirações nem realidades. Neste sentido, tem-se, em teoria, que “as condicionalidades podem ser entendidas como reforço de direitos de cidadania, reforço do direito de acesso já previsto na Constituição Federal” (CUNHA, 2009, p. 340), mas, na prática, elas se tornam uma obrigação dos beneficiários, muitas vezes sem nenhum sentido efetivo, e que acabam por desrespeitar o direito constitucional dos indígenas a ações e serviços diferenciados.

Considerando essas questões, pode-se dizer que, apesar da concepção do PBF apontar para sua “multisetorialidade”, agregando a complementação da renda ao acesso aos direitos e às ações articuladas (conforme definição disponível no sítio eletrônico do ministério gestor do programa [BRASIL; MDS, 2017]), efetivamente, ao menos no que diz respeito aos povos indígenas, o programa acaba por se caracterizar unicamente como uma ação redistributiva – ou seja, “which seek a more just distribution of resources and wealth” (FRASER, 2003, p. 7) –, sem que se tenha qualquer preocupação com o reconhecimento das especificidades de seu público alvo. Seguindo as definições de Fraser (2003, p. 7), as “políticas de reconhecimento” têm como objetivo “a difference-friendly world, where assimilation to majority or dominant cultural norms is no longer the price of equal respect”, não sendo, ainda segundo a autora, uma alternativa em exclusão das políticas de redistribuição. Ambas as ações de redistribuição e

reconhecimento precisariam ser pensadas em conjunto para que se possa atingir a efetiva justiça social.³¹

Levando essa análise às últimas consequências, até mesmo os efeitos do PBF sobre a renda dos indígenas podem ser questionados (ainda que eu não possua dados estatísticos a esse respeito), na medida em que, da forma como a política é efetivada, os gastos exigidos dos beneficiários para sacar os benefícios e para atualizar constantemente os cadastros, impactam significativamente nos valores recebidos. Soma-se a isso fato de que, tanto o acesso à renda quanto à educação formal – e mesmo a “entrada no mercado de trabalho” – preconizados pelo programa, são temas altamente controversos no contexto dos povos indígenas, e que podem justamente gerar efeitos negativos sobre estes povos, já que impulsionam as pessoas cada vez mais para fora de suas comunidades de origem, com destino às cidades, gerando efeitos importantes sobre a socialidade na aldeia e também na vida dessas pessoas que se deslocam, conforme discutido anteriormente. Mas como os próprios indígenas enxergam esses benefícios?

3.3. *Bolsas e aposentadorias*

Depois dessa explanação acerca do funcionamento do PBF, principal programa de transferência de renda acessado pelos Kalapalo de Aiha, apresento, a seguir, a maneira como os próprios Kalapalo percebem os recursos provenientes dessas políticas – que incluem as *aposentadorias* (*sakandühügü*, lit. “que se sentou”) e as *bolsas* – que se distinguem, como veremos, dos *pagamentos* descritos anteriormente.

Aposentadoria é a forma como os Kalapalo se referem a todos os recursos recebidos regularmente por aqueles que não têm (mais) condições de trabalhar e que, portanto, precisam “se sentar”, “descansar”. São assim identificados os idosos, doentes graves ou pessoas que possuam algum tipo de deficiência que os impeça de realizar suas atividades diárias, existindo uma pressão para que todos “se aposentem”, ou seja, passem a receber algum benefício previdenciário, seja ele efetivamente uma aposentadoria ou não. Atualmente, além das aposentadorias concedidas pelo Instituto Nacional de Seguridade Social (INSS) aos “segurados especiais”, como são considerados os povos indígenas, garantidas aos homens a partir de 60 anos e mulheres a partir dos 55 anos (MPS, 2016a), também são chamados de *aposentadoria* pelos Kalapalo os recursos de auxílio-doença (concedido em caráter temporário àquele que

³¹ Agradeço a Martin Fotta pelos comentários e sugestões no que diz respeito à obra de Fraser.

tenha sido “acometido por uma doença ou acidente que o torne temporariamente incapaz para o trabalho” [MPS, 2016b]) ou do Benefício de Prestação Continuada – BPC (benefício da assistência social, operacionalizado pelo INSS, que “garante a transferência de um salário mínimo à pessoa idosa, com 65 anos ou mais, e à pessoa com deficiência de qualquer idade, que comprovem não possuir meios de se sustentar ou de ser sustentado pela família” [BRASIL; MDS, 2016]), por exemplo.³² Essa “confusão” entre os benefícios é bastante comum não apenas pelos valores dos benefícios serem equivalentes, mas também por todos eles serem operados pelo mesmo agente pagador, no caso, o INSS.³³

O recebimento desse tipo de benefício altera a forma de relação estabelecida entre a pessoa que recebe e sua família, especialmente os parentes próximos. Principalmente quando se trata do benefício pago aos idosos, ainda que eles estejam trabalhando ativamente em suas atividades cotidianas, a expectativa que os mais jovens têm é de que, gradativamente, essas pessoas deixem de trabalhar e se tornem pouco produtivas. Entretanto, ao receber esse dinheiro, esse idoso torna-se provedor, de alguma forma. São, normalmente, os filhos que buscam ansiosamente conseguir a *aposentadoria* para os pais ou, quando são os próprios pais que tomam a iniciativa, justificam-se dizendo que “precisam ajudar os filhos”.

No caso das *aposentadorias* não é tão óbvio perceber o dinheiro recebido como o mediador de uma relação entre quem paga e quem recebe (como ocorre com os *pagamentos*), seja porque o sujeito que paga é um sujeito indefinido (não se sabe precisamente de onde vem esse dinheiro, ou esse agente pagador é genericamente identificado como *governo*), seja porque quem recebe não oferece, a princípio, nada em troca. Mas se essa mediação não pode ser percebida no que diz respeito à origem, em compensação, esse tipo de dinheiro é o que mais circula entre parentes. Com frequência é utilizado para a manutenção de filhos ou netos que estejam residindo nas cidades, ou é utilizado para a aquisição de bens valiosos, como motos e televisores para esses mesmos parentes. Uma característica importante é que se trata de um recurso cujo valor é alto se comparado às *bolsas* e permite, ao mesmo tempo, a realização de empréstimos bancários consignados, o que também o diferencia de recursos como os salários-maternidade que, a despeito de seu alto valor, são recebidos apenas em situações pontuais.

³² As propostas de aumento da idade mínima de aposentadoria são motivo de grande preocupação por parte dos Kalapalo, que afirmam que “vão morrer antes de aposentar”. Desconheço dados oficiais sobre a expectativa de vida na região, mas certamente gira em torno dos 60 anos. Assim, o aumento na idade mínima provavelmente significaria a impossibilidade de que os idosos do Xingu se aposentassem.

³³ Sobre essa “confusão”, ver Oliveira; Kassouf (2014).

Apesar do discurso de alguns agentes da Funai de que os jovens “exploram” os velhos ao utilizarem todo o dinheiro das aposentadorias, muitas vezes os próprios aposentados optam por adquirir bens desejados (muitas vezes de alto custo) para seus parentes próximos. Como já apresentei, o desejo (seja ele associado a objetos industrializados, bens “tradicionais” ou mesmo alimentos) é um marcador importante da relação de cuidados entre parentes, devendo ser suprido sempre que possível. Também não são raros os casos de aposentados que utilizam ao menos parte do dinheiro para comprar coisas para si próprios, em geral, produtos alimentícios.³⁴ Há alguns casos quase anedóticos: já vi, por exemplo, um velho homem gastar algumas centenas de reais de uma única vez, comprando “apenas” café. Também me contaram que um dos aposentados de Aiha é “a única pessoa na aldeia” que guarda suas coisas de valor em uma mala com cadeado (ou ao menos era o único que o fazia naquele momento, já que vi algumas malas serem trancadas com chave por seus respectivos *donos*). Entre as coisas de valor guardadas, está uma rapadura que é apreciada por seu *dono* em quantidades homeopáticas (“ele não corta a rapadura, ele só raspa com a faca”, dizem). O apreço pelo bem é tão grande que em um dado momento sua esposa (quase cega) cortou a rapadura ao meio fazendo com que seu *dono* decidisse ir “morrer no mato”, tendo que ser dissuadido da ideia por seus parentes próximos.

Anedotas à parte, meu ponto aqui é que o uso desse tipo de recurso “pelos jovens” não implica (necessariamente) em uma relação de exploração com os velhos que seriam “os reais detentores do direito”. Mais do que qualquer outro recurso, as *aposentadorias* são vistas como um dinheiro que deve circular na família, como uma forma dos mais velhos – algumas vezes já pouco produtivos e exigindo cuidados – se colocarem na posição de fornecedores, capazes de suprir os desejos dos mais jovens, adquirindo inclusive algum prestígio dentro de seus círculos familiares por meio precisamente da circulação do dinheiro. Além disso, as relações são (ou devem ser) sempre recíprocas: em troca dos cartões deixados com os filhos ou netos que moram e estudam na cidade, há uma expectativa por parte dos aposentados – e de sua família residente na aldeia – de que “não serão esquecidos” por seus parentes e receberão presentes enviados por eles.

Além das *aposentadorias*, o outro tipo de “dinheirinho *patikula*” é aquele proveniente dos demais benefícios sociais, sejam federais como o Bolsa Família, ou estaduais, como o já

³⁴ Os idosos aposentados normalmente acompanham seus filhos nas viagens feitas para sacar o valor do benefício.

extinto *Panela Cheia*³⁵, chamados genericamente de *bolsa* pelos Kalapalo. Eles não são *pagamento* por nenhuma atividade realizada como os salários, mas também não são identificados a nenhum tipo de compensação por uma situação de incapacidade, como são as *aposentadorias*. Aliás, pouco sabem sobre a origem ou as razões das *bolsas*, o que não faz com que achem menos legítimo recebê-las. De forma geral, o que me dizem é que as *bolsas* são um dinheiro que “quem tem filho recebe” e que serve “pra comprar algumas coisas pras crianças, caderno, bolsa [mochila]”, ainda que, na prática, o mesmo seja gasto com diversas finalidades que podem ou não estar diretamente relacionadas às crianças (o que, fique claro, não é uma exigência do programa).³⁶ Esse tipo de explicação – de que o benefício seria “das crianças” ou “para as crianças” – é muito comum entre beneficiários do PBF, sejam indígenas ou não indígenas e expressa, em alguma medida, o tipo de ênfase dada nas propagandas que circularam sobre o programa, especialmente nos primeiros anos após a sua implementação (possivelmente ainda um resquício do extinto Bolsa Escola³⁷, substituído pelo PBF).³⁸ No caso do Alto Xingu ao menos, essa explicação também reflete o tipo de informação que é repassada às pessoas no momento do cadastramento. No mutirão de documentação que acompanhei em 2014, os funcionários designados a preencher os cadastros do PBF demonstraram um visível descontentamento quando alguns jovens solteiros e sem filhos se apresentaram para fazer seus cadastros. Ainda que o Cadastro Único preveja a existência de famílias compostas por apenas uma pessoa, com idade mínima de 16 anos, e exista um dos componentes do benefício que independa da presença ou não de crianças na família (benefício básico³⁹), há uma certa avaliação moral por parte dos cadastradores de que essas pessoas sem filhos, “sem família”, “não tenham direito” ao benefício – o que, é preciso deixar claro, não foi exposto diretamente, mas apenas de forma indireta, quando foi sugerido, por exemplo, que dois irmãos nessa situação

³⁵ Benefício que era pago pela Secretaria de Estado de Trabalho e Assistência Social do Mato Grosso às famílias cadastradas no Cadastro Único e beneficiárias do PBF, cuja renda familiar per capita continuava abaixo de R\$ 70,00 (setenta reais) – valor vigente naquele momento para definição da situação de extrema pobreza –, mesmo após o recebimento do benefício Federal. Todavia, em 2014, passou a existir um novo componente do PBF, o Benefício para Superação da Extrema Pobreza, que é “calculado de acordo com a renda e quantidade de pessoas da família, para garantir que a família ultrapasse o piso de R\$ 85,00 de renda por pessoa” (BRASIL; MDS, 2017). A partir de então, o benefício estadual foi extinto, pois tornou-se desnecessário.

³⁶ Quando visitei as casas expliquei que mesmo quem não tinha filho poderia ter acesso ao PBF, desde que não possuísse outras fontes de renda. Depois disso, alguns jovens aproveitaram um mutirão de cadastramento e fizeram (ou, ao menos, tentaram fazer) seus cadastros individualmente.

³⁷ Instituído pela Lei nº 10.219 de 11 de abril de 2001, disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/LEIS_2001/L10219.htm. Acesso em 23 de março de 2017.

³⁸ Observação semelhante foi feita em todas as terras indígenas visitadas em pesquisa feita por consultores contratados pelo então Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (VERDUM, 2016). Sobre esse tipo de percepção entre beneficiários do Bolsa Família não indígenas ver, por exemplo, Ávila (2013), Pires (2009, 2013a, 2013b) e Ahlert (2013).

³⁹ Sobre os benefícios que compõem o PBF, ver nota 25 desse mesmo capítulo.

fizessem o cadastro conjuntamente, como se constituíssem uma família (a intenção inicial dos dois era que, sendo órfãos, cada um pudesse fazer seu próprio cadastro e receber o seu próprio benefício).

Esse tipo de dinheiro, apesar de representar repasses menores em termos de valores se comparado tanto aos salários quando às *aposentadorias*, é o que contempla a maior parte das pessoas em Aiha, podendo ser acessado de forma indistinta por todos aqueles que se mobilizam para se cadastrar já que, efetivamente, os únicos critérios utilizados para inclusão das famílias no programa são a renda e o fato de serem indígenas – o que faz deles público prioritário, acelerando seu processo de inclusão, conforme discutido na seção anterior.

Dentre as políticas acessadas, por sua vez, o PBF é aquela com maior abrangência e é também a que exige mais esforços (e também recursos) para sua manutenção, já que, conforme apresentei, as pessoas são frequentemente convocadas a ir até a cidade atualizar a informações do cadastro, entregar dados do acompanhamento de saúde das crianças, ou ainda, sacar o valor do benefício. As informações recebidas pelos beneficiários a respeito dessas atualizações são sempre desencontradas e há uma permanente tensão com a expectativa de que o benefício possa ser suprimido, por qualquer razão.

Se no caso das *aposentadorias* os beneficiários são pessoas consideradas “improdutivas”, no caso dessas políticas a situação é bem diversa. As diretrizes do PBF indicam as mulheres como responsáveis familiares preferenciais, o que se reflete no fato de que entre os Kalapalo, dos 32 responsáveis familiares identificados por mim em 2014, 18 eram mulheres (56%). Colocar as esposas como responsáveis familiares não seria, a princípio, uma escolha muito prática para os Kalapalo, já que elas nem sempre possuem documentação, pouco falam português, frequentam as cidades consideravelmente menos do que os homens e quando têm que resolver qualquer tipo de problema com o benefício, precisam ser acompanhadas por alguém (sempre um homem que fale português e que pode ser seu marido, irmão, filho, irmão do marido, a depender da disponibilidade). Não sei dizer ao certo o porquê de todas essas mulheres terem sido incluídas no cadastro dessa forma, mas imagino que isso seja, em alguma medida, reflexo do processo de cadastramento, havendo uma certa pressão por parte dos cadastradores neste sentido. Além disso, algumas dessas mulheres são casadas com homens que recebem salário e entendem que isso poderia excluí-las automaticamente do programa, já que

há pouca clareza sobre os critérios de inclusão.⁴⁰ Digo isso, porque, considerando o tamanho das famílias, ainda que os salários dos maridos (em geral um salário mínimo ou menos) sejam contabilizados no cadastro, as famílias se mantêm dentro dos critérios de pobreza exigidos para inclusão no programa. Outra parte dos cadastros cujas responsáveis familiares são mulheres se referem a mães solteiras e que, portanto, não têm um marido em nome de quem colocar o benefício. Além disso, como já apontei, o caso de casamentos poligâmicos também cria problemas de cadastro, já que o marido nem poderia aparecer no cadastro de mais de uma família (nesse caso, vinculado a mais de uma esposa).

A gestão desses recursos gera, potencialmente, atritos nos grupos familiares, havendo casos que me foram relatados de casais que brigam porque o marido gasta todo o dinheiro da *aposentadoria* da esposa, ou ainda, de um marido que não possuía nenhuma fonte regular de renda e que reclamava que sua esposa aposentada não lhe dava nenhum dinheiro, entregando tudo que possuía aos filhos. As mulheres não sabem lidar com cartões, bancos, senhas e dependem de homens para poder acessar o dinheiro e é apenas com alguma insistência que elas conseguem que os gastos contemplem os desejos de ambos. Todavia, a prioridade acaba sendo, em muitos casos, os pedidos feitos pelos filhos.

Meu argumento é que, ainda que em sua origem essas transferências monetárias não produzam relações muito específicas com o Estado, já que quem paga é um sujeito indefinido, ao circular nas famílias e na aldeia de uma forma geral, o dinheiro proveniente das *bolsas* e das *aposentadorias* constrói e consolida relações dentro e fora das redes de parentesco. A utilização dos recursos das *aposentadorias* para a manutenção e a satisfação de desejos de parentes mais novos é, neste sentido, apenas uma das formas de manifestação da obrigação moral de compartilhamento de coisas (comida, objetos) entre parentes próximos no cotidiano das aldeias (tema que será aprofundado no próximo capítulo).

Ainda que não saibam identificar precisamente de onde vem o dinheiro das *bolsas*, nem por isso há, por parte dos Kalapalo, qualquer tipo de questionamento sobre sua legitimidade. Pelo contrário, mesmo sem expressar claramente uma noção de “direito” quando falam das políticas de transferência de renda – nas quais incluo tanto as *bolsas* quanto as *aposentadorias* –, lidam com elas dessa forma, especialmente quando exercem uma enorme pressão sobre os agentes governamentais da Funai, da assistência social dos municípios e até

⁴⁰ Não sei precisar em quantos desses casos o cadastro da família conta também com as informações dos maridos. O que sei é que essa possível exclusão deles do cadastro tem muito a ver com a forma como os cadastradores abordam as mulheres indígenas e com a dificuldade linguística interposta à comunicação.

mesmo dos profissionais de saúde que atuam nas aldeias no sentido de serem incluídos e passarem a receber os benefícios.

A impressão que tenho é que essa maneira de se relacionar com as políticas de transferência de renda – que, ainda que possa ser bastante generalizada hoje, no Brasil –, reflete, nesse contexto específico, um estilo de interação com os *brancos* que tem suas origens já no mito de criação da humanidade, que coloca os alto-xinguanos na posição de pedidos (entendendo esse “pedir” como uma forma de incitar uma relação que, na visão dos Kalapalo, é obrigatória, conforme apontado no Capítulo 1) e os *brancos* na condição de *donos* – e, portanto, fornecedores – dos bens, e que também possui seus reflexos na forma como se estabeleceu o histórico de contato na região. Assim como ocorreu em muitas outras regiões, os povos alto-xinguanos sofreram violências, deslocamentos forçados e passaram por graves epidemias decorrentes do contato, que dizimaram grupos inteiros. Todavia, a despeito dessas condições, se comparado a outras regiões do país, com a criação do Parque Indígena do Xingu em 1961 o tipo de relação mantida com os agentes do Estado passou a ser bastante amistoso e de uma maneira específica. Não havia ali uma pressão tão clara por parte dos agentes do Estado no sentido da “integração”, como ocorreu em outras regiões do país; o foco, ao contrário, era o de “conservação” de uma situação existente, de manutenção da “cultura” percebida como uma espécie de “patrimônio natural”, acompanhada de uma relação paternalista assumida por esses agentes estatais.

Já falei anteriormente da possibilidade de os *brancos* serem considerados *amigos (ato)*. Todavia, esse tipo de relação somente se estabelece dessa maneira quando se trata de uma relação efetiva, ou seja, quando os Kalapalo conhecem e têm contato diretamente com o referido *amigo*. Por outro lado, quando se trata de algum *branco* distante e que se encontra em uma posição de poder, como é o caso de representantes do Estado, de ONGs ou mesmo fazendeiros, a relação ocorre em outros termos, sendo frequente que os alto-xinguanos se refiram a essa categoria de pessoas, de “autoridades”, por termos de parentesco como *papai*, *mamãe*, *vovô* e *vovó*. Apenas como exemplo, os Kalapalo quase sempre que falavam da então presidenta do Brasil, Dilma Rousseff, se referiam a ela como *oó*, vocativo para avó, sendo que esse uso foi justificado porque “ela é mãe de todos”. Nesses casos, os termos utilizados parecem fazer menos referência a uma relação de parentesco no sentido estrito do termo – e, como já apontou Figueiredo (2015, p. 269), “chamar por um termo de parentesco não significa reconhecer como parente” – do que à explicitação do tipo de expectativa dos Kalapalo em relação à figura pública a quem fazem referência. Ao se colocarem como “filhos”, o que os Kalapalo estão fazendo é

criar uma assimetria, se deixando “domesticar”, em alguma medida, como uma forma de “reclamar atenção e generosidade” (FAUSTO, 2008, p. 333).

Assim, enquanto com os *amigos* o que se faz é trocar (uma relação simétrica), com esse outro “tipo” de *branco*, as expectativas geradas são outras, pressupondo um comportamento ético adequado, que inclui não apenas o cuidado, mas também (e aqui, talvez, principalmente), a generosidade – o que se espera, portanto, dos “pais” e “avós”. Sugiro aproximar esse comportamento daquilo que os Kanamari chamam de “alimentar”, ou seja, um ato que “creates or conveys an asymmetric relation between the participant who feeds and the one who accepts being fed” (COSTA, L., 2016, p. 84), e que “cria ou perpetua uma necessidade pela pessoa que alimenta [...], que podemos caracterizar como uma ‘dependência’” (COSTA, L., 2013, p. 476). O que estou sugerindo é que, ao se colocarem como “filhos” frente aos órgãos ou representantes estatais, os alto-xinguanos estão, por um lado, se colocando em uma posição submissa às “forças do Estado”, mas, ao mesmo tempo, fazendo uma espécie de domesticação às avessas, se utilizando de suas estratégias sutis de sedução para “xinguanizar” o mundo à sua volta; ou ao menos uma parte dele. Se, nas aldeias, cabe aos pais satisfazer os desejos dos filhos, cabe ao Estado e seus representantes satisfazer os desejos de seus “filhos”, os alto-xinguanos, fornecendo-lhes os recursos necessários para a manutenção de sua vida ou mais especificamente, seu “bem viver”. Um tipo de ação, por parte dos xinguanos, que compõe um sistema ético e estético – já que a beleza é parte fundamental desse bem-viver.

Procurei apresentar até aqui um panorama das transformações ocorridas em Aiha a partir do aumento do afluxo de dinheiro *patikula*, especialmente proveniente das políticas de transferências de renda. Pôde-se observar como a introdução do dinheiro vem promovendo a criação de novos tipos de relação – ou a remodelação de formas de relação já existentes entre os Kalapalo (como, por exemplo, os *contratos*) –, além também, da transformação das relações entre parentes, seja com a possibilidade de realização de *pagamentos*, seja ainda, por meio da circulação dos recursos provenientes das políticas de transferência de renda. Mas quais as formas cotidianas e rituais de circulação de objetos e alimentos e de que forma essa circulação contribui para a criação de formas distintas de relações entre pessoas, no primeiro caso, e grupos, no segundo? Há distinção quando se trata de objetos cujas técnicas de produção são conhecidas e possíveis de serem reproduzidas e aqueles produzidos industrialmente? Essas são algumas questões que guiam as discussões dos próximos capítulos.

Capítulo 4 - Coisas para dispor: compartilhamento e troca

O tema central deste capítulo é a correlação entre as formas cotidianas de circulação do dinheiro, das mercadorias e outras “coisas” (materiais ou imateriais) e a criação de tipos específicos de relações entre pessoas. Utilizo o termo “coisa” por considerar que ele seja suficientemente abrangente, já que as relações aqui discutidas se aplicam tanto às mercadorias e ao dinheiro, mas também aos enfeites, às pessoas, lugares e bens imateriais. Entretanto, apesar de todas essas coisas circularem, os bens materiais possuem algumas especificidades e é sobre a circulação desses itens que tratarei de maneira mais aprofundada.

A primeira questão a ser discutida ao tratar desse tema é o fato de que, ainda que os objetos transitem com muita frequência entre as pessoas, casas e até mesmo aldeias, não é qualquer pessoa que pode “dispor” de algo em qualquer situação. De forma bastante sintética, é possível dizer que apenas seus *donos* (ou seus herdeiros, no caso de morte do *dono* original) podem se desfazer de um objeto, seja por meio da oferta, venda, troca ou mesmo de sua destruição/inutilização.

No Alto Xingu todas as coisas têm um *dono*, que é como os Kalapalo – e os demais povos de língua karib da região – traduzem o termo *oto* (cujos equivalentes para outros povos são *wekeho*, para os Wauja, *wekehe* para os Mehinaku, *itat* para os Aweti, *wikiti* para os Yawalapiti, *yar* para os Trumai)¹. Mas essa tradução por si só é um tanto problemática na medida em que, ao falar dos *donos*, os Kalapalo (e possivelmente os demais povos da região) estão tratando de algo bastante distinto das concepções “ocidentais” que iluminam nossas ideias sobre posse e propriedade. A questão se complica ainda mais quando notamos que as *coisas da comunidade* também possuem *donos* específicos, assim como lugares, caminhos, histórias ou cantos, afastando ainda mais esse conceito de algo que pudesse ser pensado como propriedade particular, mas que também não se confunde com uma propriedade coletiva. Como entender então essa(s) relação(ões) entre as pessoas e as coisas? Tentando buscar formas para compreendê-las, na próxima seção faço uma discussão sobre a noção de *dono*² para, posteriormente, refletir sobre as implicações dessas formas de relação na circulação cotidiana e ritual de pessoas, objetos, mercadorias e dinheiro entre os Kalapalo.

¹ Ainda que todos esses termos sejam traduzidos como *dono*, seus usos podem apresentar variações: diferentemente dos termos karib e yawalapiti (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1977), por exemplo, o termo Trumai não se aplica à posse de objetos ou cantos, nem à relação de paternidade (DE VIENNE; ALLARD, 2007).

² A discussão aqui apresentada não é exaustiva, sendo esse um tema que ainda merece mais atenção por parte dos pesquisadores da região.

4.1. As coisas e seus *donos*

As relações de posse, propriedade e controle não são, com muita frequência, centrais nas etnografias sul-americanas. Possivelmente – e provavelmente não por acaso – uma das etnografias pioneiras nesse tema foi a de Vanessa Lea sobre os Mëbêngôkre (Kayapó), recentemente publicada no formato de livro (LEA, 2012). Digo que não por acaso, pois, como discutido pela autora (e também por pesquisas posteriores realizadas junto a outros grupos Mëbêngôkre; cf. Cohn [2005]; Gordon [2006], dentre outros) –, os objetos valiosos (*nekretx*) “constituem aspectos partíveis da pessoa Mëbêngôkre” (LEA, 2012, p. 373), sendo sua posse um elemento fundamental para o estabelecimento de identificação de parentelas e casas e, ao mesmo tempo, de diferenciação entre chefes e “comuns”, como apontou Gordon (2006, 2013).

Distintamente dos trabalhos sobre povos amazônicos, onde as discussões são pontuais e, em geral, ainda uma exceção,³ o tema da posse e propriedade de bens é particularmente elaborado nas etnografias dos povos melanésios.⁴ Comparando o material existente, o que se percebe é a existência de particularidades no que diz respeito aos povos ameríndios. Nesses casos, apesar de ficar patente a impossibilidade de generalização acerca das formas de relação entre as pessoas e as coisas, no geral, o léxico conceitual relativo a essas questões aponta para relações que designam “um laço que envolve controle, proteção e cuidado” (COSTA, L. 2013, p. 473).

Analisando como a categoria “dono” se apresenta ente os povos da Amazônia indígena, Fausto (2008, p. 333) aponta para a importância de pensá-la como uma relação que não existe como um pressuposto, devendo ser constantemente reiterada por meio de ações de controle e cuidado. A posse (“ownership”) pode, assim, ser pensada como um “processo” (BRIGHTMAN; FAUSTO; GROTTI, 2016a) que se estabelece em um formato assimétrico: “os donos controlam e protegem suas criaturas, sendo responsáveis por seu bem-estar, reprodução, mobilidade” (FAUSTO, 2008, p. 333). Tendo essas questões como pano de fundo, não farei aqui uma recuperação de toda a discussão teórico-etnográfica acerca desse tema,⁵ retomando-a apenas quando considerar pertinente no debate junto às questões que dizem respeito à minha própria etnografia.

³ Algumas referências sobre esse tema entre povos amazônicos são Brightman (2011), Brightman, Fausto, Grotti (2016b), Coelho de Souza (2010, 2012), Costa, L. (2007, 2013), Fausto (2008, 2012), McCallum (2001).

⁴ São muitas as referências a esse respeito e indico aqui apenas algumas delas: Godelier; Strathern (1991); Harrison (2006); Malinowski (1976); Munn (1986); Strathern (2006); Strathern (1971).

⁵ Para tanto, remeto o leitor aos textos indicados na nota 3 acima.

Pensando em termos linguísticos, entre os Kalapalo, as relações de posse podem ser referidas de diversas formas, sendo o próprio termo *patikula* a indicação de um tipo específico de relação entre as pessoas e “suas” coisas. Como já apontei, todavia, em geral esse termo é utilizado para tratar mais diretamente do dinheiro ou de objetos “de *branco*” possuídos pelas pessoas, ainda que possa também ser utilizado, eventualmente, para tratar de outros objetos de uso cotidiano. De forma mais geral, quando pretendem falar sobre a posse de algum objeto, meus anfitriões utilizam o termo *uengü* (lit. “minha(s) coisa(s)”). Os Kalapalo normalmente traduzem o termo *engü* como “coisa”, sendo *u-* o prefixo pessoal indicativo de 1ª pessoa do singular⁶ (no dicionário Kuikuro-Português, *engü* aparece traduzido como “posse, propriedade” [FRANCHETTO; ESPÍRITO SANTO, 2014, p. 37]).

O sufixo *-gü*, por si só, é um morfema relacional indicativo de posse, que pode ser agregado a distintas raízes nominais (SANTOS, 2007). Nesse caso específico, até onde sei *engü* é um termo que existe apenas com o sufixo agregado, sendo possível, assim, tratá-lo como “coisa possuída (genericamente)”. A variação ocorre, nesse caso, com a junção de prefixos pessoais que especificam a relação de “posse” (por exemplo, *u-engü*, “minha coisa; meu”; \emptyset -*engü*, “coisa dele; dele”, onde o \emptyset é indicativo de 2ª ou 3ª pessoa do singular), o que também pode ser feito por meio da indicação direta do dono (*itseke engü*, “coisa de *itseke*”; *kagaiha engü*, “coisa de *branco*”, por exemplo). Outros termos que podem ser traduzidos como “coisas” são *inko* e *engiko*, ambos existindo também na forma possuída, *inkogu* e *engikogu*, sendo possível acoplar prefixos pronominais somente no segundo caso (*u-engikogu*, “minhas coisas”, por exemplo).

Adicionalmente, há dois termos específicos para tratar dos *donos*: *oto* e *intsü*. O primeiro é o mais comumente utilizado e pode fazer referência a uma grande diversidade de relações: todas as festas possuem um *oto* (com exceção do *uluki*, como discutirei no próximo capítulo), assim como as aldeias, casas e objetos. Também são chamados de *oto* os *donos-itseke* (“espíritos/monstros”, “hiper-seres”) de espécies de plantas e animais; ou os pais em relação a seus filhos. O mesmo termo pode ser utilizado, ainda, para tratar de uma relação de maestria sobre conhecimentos ou técnicas na qual, por exemplo, os feiticeiros são chamados de *kugihe oto*, “dono do feitiço”, os grandes arqueiros, chamados de *tahaku oto*, “dono/mestre do arco”, os detentores de histórias são *akinha oto* (“donos/mestres de história”), os rezadores, *kehege*

⁶ Franchetto (1986, p. 158) apresenta a série de prefixos pessoais da língua karib-kuikuro, que pode ser estendida também à língua karib-kalapalo. Para uma comparação dessas variantes do karib xinguano, ver Santos (2011).

oto (“*donos/mestres de rezas*”), os cantores, *eginhoto* (“*donos/mestres de cantos*”, *egi*) e assim por diante.⁷ Além de *dono*, outra tradução que os Kalapalo frequentemente utilizam para *oto* é *responsável*, que remete ao mesmo tipo de relação de cuidados apontado por Fausto (2008) e Costa (2013; 2016), e que é fundamental para a constituição dos sujeitos. Assim é, por exemplo, que os pais de uma pessoa podem ser chamados seus *oto*, e mesmo os moradores de um local são considerados seus *otomo*.⁸

Da forma como se estabelecem, essas relações de “posse” e cuidados podem ser pensadas como extensões de uma relação de alimentação, em um sentido ao mesmo tempo literal e metafórico, englobando ações que incluem, mas extrapolam a oferta de alimentos (seguindo a argumentação de Costa, L. [2013]), e que compõem um quadro em que aquele ou aquilo que é possuído é alimentado/cuidado por seu *dono*. Acerca dessa relação e tratando especificamente dos rituais *kuikuro*, Montagnani (2016) aponta três sentidos para o termo *oto*: um, relacionado à posse e execução dos repertórios musicais (os *eginhoto*, “*donos dos cantos*”); a posse dos *itseke*, responsáveis pela composição e transmissão das músicas aos humanos; e, finalmente, os *donos* dos instrumentos rituais, que são os “*donos das festas*”. Segundo Montagnani,

Quando se trata de bens materiais, como os instrumentos musicais, o papel do dono é principalmente o de cuidar do instrumento e de alimentar as pessoas que participam do ritual para o qual o objeto é fabricado. Quando se trata de bens imateriais, o dono é diferentemente o guardião do conhecimento ritual: permanece encarregado de executar os cantos ou as músicas que fazem parte do ritual. (MONTAGNANI, 2016, p. 205-206)

Além do *dono-oto*, há também o papel de *intsü*, que por sua vez, tem, ao mesmo tempo, uma conotação mais restrita do que *oto* (já que tudo tem *dono-oto*, mas nem tudo tem *dono-intsü*) e outra mais ampla, já que a tradução mais comum para o termo é “*raiz [de plantas]*”, além de ser utilizado como referência aos avós (e dentro dessa definição, serve também para se referir ao *itseke* da placenta – *lijumbe* –, também dita “*avó*” da criança).⁹ Neste mesmo sentido, quando perguntei porque chamavam a então presidenta do Brasil de *oó* (“*avó*”), me disseram que, enquanto presidenta, ela era “*mãe de todos nós*”, mas era também, naquela condição,

⁷ Sobre alguns usos de *oto*, ver Franchetto (1986).

⁸ Coletivo de *oto*. Segundo Guerreiro (2015, p. 80, nota 29), “*Otomo* refere-se aos moradores de um lugar, e as aldeias xinguanas são designadas em karib por *X otomo*, onde X é geralmente um topônimo”.

⁹ Segundo Guerreiro (2015, p. 163), “o termo *avó* aqui [em referência à Placenta] não tem nenhum sentido genealógico, e é utilizado pelo fato da Placenta ser um espírito feminino muito velho, uma ‘senhora’ (como os Kalapalo traduzem o termo *hagü*), que dizem ser bem pequena, como uma criança de cinco anos, com o cabelo bem comprido e bem branco.”

“Brasil *intsü*”, já que, conforme a explicação de Ugise, “com *intsü* a gente fica firme. Esse é um termo muito pouco utilizado pelos Kalapalo para se referir aos *donos* das coisas, mas quando isso ocorre, parece dar uma dimensão de maior profundidade temporal se comparada ao termo *oto*, indicando uma possível origem, aproximando-se assim, do conceito de *ihūgu* (“ancestral”, cf. nota 68, do Capítulo 1).

Enquanto *intsü* parece remeter muito mais à relação dual (dono-e-sua-posse), os usos do termo *oto* parecem enfatizar muito mais a relação entre donos, por meio da coisa possuída. A posição de *oto* surge quando existe um terceiro elemento na relação, além do *dono* e de sua “coisa”, que pode ser uma pessoa-singular (alguém que, por exemplo, solicite – efetiva ou potencialmente – a coisa em questão para si) ou uma pessoa-coletiva (quando um chefe aparece como *oto* de sua aldeia frente a outros chefes, por exemplo).

Alguma atenção merece ser dada ao que se passa nos rituais e atividades coletivas que, como apontou Montagnani (2016) idealmente, sempre possuem um *dono* (*oto*), que é o responsável pela oferta de comida aos participantes, estimulando, dessa forma, sua participação. Durante as festas, quanto maior a quantidade de comida ofertada, melhores são as avaliações dos participantes acerca do evento e maiores as possibilidades de magnificação desse *oto* internamente ao sistema xinguano. Desse papel de fornecedor de alimentos (e, nessa condição, cuidador), inclusive, é que decorre a centralidade da figura do *dono-oto* e é, precisamente, esse tipo de ação que lhe permite se (re)criar enquanto *dono* de suas posses. A existência de um *oto* e, conseqüentemente, de *endu* (pagamento em comida feito pelo *dono*, cf. Capítulo 3) nas atividades coletivas, por exemplo, é o que estimula a mobilização de pessoas para a realização da tarefa. Desta forma, quando os homens se organizam para limpar a pista de pouso da aldeia (uma atividade que não possui um *dono*), ainda que tenha sido algo decidido pela *comunidade*, existe sempre uma grande chance de que poucas pessoas de fato participem do trabalho, ou que o façam por um período muito curto. Além disso, o fato de a atividade não ter *dono* pode ser um problema, quando envolve pessoas de outras aldeias, como ocorreu com o torneio de futebol realizado em Aiha em outubro de 2015.

A realização do referido torneio, que contou com a participação de times de três diferentes aldeias além de Aiha, foi decidida pela *comunidade* e alguns dos assalariados se mobilizaram para adquirir com seus recursos *patikula* os instrumentos considerados necessários para que os jogos acontecessem, como bolas, cartões, apitos e redes. Apesar de dois homens estarem mais à frente da organização do evento, quando perguntei, categoricamente me responderam que o torneio não tinha *dono* e que “todo mundo que tem comida está levando

para o centro” (uma explicação que associa diretamente a figura do *oto* à oferta de alimento). Efetivamente, muitas mulheres de distintas casas se mobilizaram para produzir mingau e “doce de pequi” (*tuma*)¹⁰ que foram entregues aos jogadores dos times visitantes. Todavia, ainda que não houvesse um *dono* específico, alguém deveria se responsabilizar pela alimentação dos jogadores visitantes e, por isso, um dos organizadores solicitou a um rapaz que fosse pescar no primeiro dia do evento. O peixe trazido, somado ao mingau, não foram suficientes para alimentar os visitantes durante o dia todo e, quando anoiteceu, todos aqueles que haviam permanecido para dormir em Aiha foram ao encontro desse mesmo organizador solicitando que lhes desse arroz, já que estavam com fome.¹¹ O rapaz não apenas deu o arroz solicitado, como acabou cozinhando grandes quantidades de comida *patikula* que tinha estocada em sua casa, para servir aos visitantes. Apesar de, em um certo sentido, ele ter sido acionado como uma espécie de *dono* dos jogos nesse primeiro momento, nos demais dias do evento (que totalizou dois dias e meio) ninguém mais recorreu a ele em busca de comida.

O fato de estes eventos não terem um *oto* é uma exceção, já que, idealmente, todos deveriam contar com essa figura, responsável pelos cuidados (leia-se alimentação) dos participantes. O mesmo se passa nos rituais, como já apontei. Nesses casos, o que se verifica é apenas uma distinção entre as condições de *oto* e *intsü*: nos “rituais de chefes”¹², como o *egitsü* (*kuarup*)¹³ ou o *hagaka* (*jawari*)¹⁴, os *donos* podem ser identificados tanto como *oto* quanto *intsü*, enquanto que nas “festas de espírito”¹⁵, os *donos* são apenas seus *oto* e não seus *intsü*.

Entendo que essa distinção decorre do fato de que os rituais de chefes são patrocinados por e realizados em homenagem a (ao menos idealmente)¹⁶ “chefes de verdade” (*anetü hekugu*) que foram, quando vivos, *donos* (*oto* e *intsü*) de suas aldeias e seus povos, e são considerados

¹⁰ O “doce de pequi” ou “chocolate dos índios”, como costuma ser chamado pelos Kalapalo, é produzido a partir de grandes quantidades de pequi cozido, um processo que dura muitas horas. No final, o “doce” (que é assim chamado a despeito do fato de não ser adicionado açúcar em seu preparo) fica com a consistência de um caramelo e é bastante apreciado por adultos e crianças. É um produto considerado valioso e cheguei a ver alguns potes deste “doce” serem vendidos a pessoas de outras aldeias.

¹¹ Das três aldeias visitantes, apenas uma delas fica consideravelmente distante, sendo que as demais são facilmente acessadas por motos e bicicletas, sendo possível ir e voltar no mesmo dia.

¹² Que incluem os rituais que compõem o ciclo de vida – e morte – de pessoas importantes.

¹³ Festa de homenagens aos mortos de famílias de chefes que acontece em todas as aldeias da região do Alto Xingu. Para uma etnografia do ritual ver Agostinho (1974) e Guerreiro (2015).

¹⁴ Festa de homenagem a grandes mestres do arco (*tahaku oto*) mortos e em que há uma disputa de arremesso de dardos entre primos cruzados. Para mais informações sobre a versão Kamayurá da festa, ver Menezes Bastos (2013).

¹⁵ Trato assim as festas que são realizadas em função do adoecimento de uma pessoa, que se torna *dona*-patrocinadora do ritual cujo *itseke* foi identificado por um pajé como responsável por seu adoecimento. Para descrições sobre esse tipo de ritual ver Barcelos Neto (2008) e Piedade (2004). Essa categorização corresponde aos rituais que Mehinaku (2010) indica como possuindo *unduhugu*.

¹⁶ É comum, atualmente, ouvir reclamações de alguns *anetü* mais velhos dizendo que “hoje em dia faz *kuarup* pra qualquer pessoa, mesmo que não seja chefe de verdade”.

seus *ihũgu*, seus “ancestrais”. O *dono* (*oto* e *intsü*) dessas festas, por sua vez, é um parente próximo desse morto que esteve de luto e chorou sua morte e que será o responsável por patrocinar o evento (e, nessa condição de patrocinador, é chamado de *oto*), mas também é, ele próprio, na condição de descendente do “chefe verdadeiro” e *dono* do ritual, um chefe, um *aneti* e, por isso, um *intsü* da festa. Ao colocar grupos em relação, as “festas de chefe” criam unidades-povo que se personificam nas figuras de seus respectivos chefes (cf. GUERREIRO, 2015) que são a razão própria da existência dos grupos enquanto tais e, por isso, são seus *intsü*. Mas também são *responsáveis* por cuidar de seus seguidores e de alimentá-los, sendo assim, também, seus *oto*, assim como são os pais em relação aos filhos.

As “festas de espírito”, por sua vez, têm como *donos* (*oto*) pessoas que ficaram doentes e cuja origem da doença foi identificada por um pajé (*hiati*) como sendo um *itseke* associado a uma festa. Alguns *itseke* possuem festas próprias, como é o caso de Atugua, o Redemoinho. Outros, por sua vez, podem ser alimentados e alegrados por meios de festas diversas, e aquela que será realizada depende do que foi visto pelo pajé (ou mesmo pelo doente, que pode sonhar com espíritos em festa). Assim, por exemplo, os *donos* da festa *takuaga* – festa que se realiza com cinco ou seis tocadores de clarinetes – tiveram suas doenças provocadas pelo *itseke* da *takuaga*. As festas são realizadas com o objetivo de alimentar e domesticar os *itseke* que provocaram a doença e cabe ao seu *dono* (que é dito *oto* tanto da festa quanto do próprio *itseke*) fornecer os alimentos necessários para a realização da festa propriamente dita e também para manter o *itseke* constantemente alimentado e, portanto, “domesticado”, a fim de que não provoque outros malefícios ao doente. Assim, com relativa frequência, os *donos* dessas festas ofertam mingau ao *itseke* (que é distribuído no centro da aldeia), mesmo sem a realização da festa propriamente dita.

Os usos de *oto* e *intsü* no universo ritual já dão uma dimensão da diferença conceitual entre os termos, o que pode ser estendido para outras esferas. Nesse sentido, pode-se dizer, por exemplo, que Aiha é *intsü* (mas não *oto*) das demais aldeias Kalapalo (sendo Tanguro o melhor exemplo, já que foi a primeira aldeia a se desmembrar, é uma aldeia consideravelmente grande, e já realizou, inclusive, seus próprios rituais de chefes), na medida em que as pessoas responsáveis pela abertura dessas aldeias se mudaram a partir de Aiha. Não posso dizer o mesmo, entretanto, das aldeias antigas que foram habitadas pelos Kalapalo ou seus ancestrais, mas que foram abandonadas em algum momento e já não existem mais (como é o caso de Kahindzu, a aldeia criada pelos Kalapalo após o estabelecimento da Expedição Roncador-Xingu na região, por exemplo; cf. Capítulo 1), que não são ditas nem *oto* nem *intsü* das aldeias

atuais. Enquanto origem, *intsü* parece estar associado a uma certa ideia de criatividade (enquanto capacidade de criar)¹⁷, o que fica claro quando os Kalapalo dizem, por exemplo, que os *donos* são *intsü* de suas casas, ou quando utilizam o termo para tratar dos avós e dos pais de uma pessoa, ou ainda da placenta. Esta análise também corrobora com o uso mais comum desse termo que é o equivalente ao uso botânico de “raiz”, em português.

Os usos de *oto*, por outro lado, parecem estar mais ligados a relações de cuidado, de responsabilidade do *dono* em relação à coisa possuída e não necessariamente à criação ou engendramento. Assim é que se diz, por exemplo, que os *donos* são *oto* (mas não *intsü*) de seus animais de estimação. Além disso, só se é *dono-oto* de uma roça enquanto estiver plantando e colhendo naquele espaço. A partir do momento em que se abandona a roça, por qualquer razão, aquele pedaço de terra poderá ser ocupado por outra pessoa que se tornará, a partir de então, seu *dono-oto*, até que o abandone (deixe de cuidar dele, portanto), e assim sucessivamente. Da mesma forma, os homens são considerados os *donos-oto* das roças e dos pequizais, uma vez que são eles os responsáveis por sua abertura, plantio e pelos cuidados para sua manutenção. Todavia, a colheita, o transporte e o processamento da mandioca para produção de polvilho, assim como a coleta e o processamento do pequi, são responsabilidades das mulheres, que são consideradas as *donas-oto* tanto do polvilho quanto do pequi cozido utilizado na produção de mingau (*indzene*).

Como afirmei anteriormente, também são ditos *oto* os pais em relação a seus filhos, ou mesmo o responsável pelo cuidado da casa dos homens (*kuakutu oto*) ou do caminho principal da aldeia (*tanginhü oto*). Já apontei ainda, que os Kalapalo consideram uma espécie de abuso que os *brancos* se digam *donos* da água (já que cobram por seu consumo), uma vez que seu verdadeiro *dono* (*tuã oto*, “dono da água”) seria Sagankguëgü. No tempo mítico, este ser era o responsável por manter toda a água e os *itseke* que nela habitavam guardados em grandes panelas e potes dentro da casa dos homens de sua aldeia, até o momento em que Taügi e Aulukumã os quebram, dando origem aos rios e lagos da região.

Algumas coisas podem também ter mais de um *oto*, em distintas escalas. É o caso, por exemplo, dos colares de caramujo que, como conta a narrativa apresentada no Capítulo 1, tem Onça como *oto*, mas, ao mesmo tempo, dentro do sistema de especialidades produtivas dos grupos alto-xinguanos, os Kalapalo são reconhecidos como *donos-oto* dos mesmos colares. Se, no tempo mítico, o ser *itseke* Onça (Aikaku) era *dono* dos colares, após seu roubo por

¹⁷ Uma ideia inspirada em Leach (2004, 2005).

Kahanghangü, os humanos (e mais especificamente os ancestrais dos Kalapalo) passaram também a possuí-los. Atualmente, o *itseke* Onça é considerado o *dono* dos caramujos *inhu* utilizados na confecção dos colares, sendo o responsável, por exemplo, por escondê-los na terra (local onde passam a maior parte do tempo, saindo apenas no auge das chuvas, período em que são coletados, ainda vivos).¹⁸ Os Kalapalo, por sua vez, são *oto* dos colares pois são eles os responsáveis por produzi-los e ofertá-los durante os rituais interaldeões, como *pagamento* aos chefes dos grupos visitantes. Em um terceiro nível ainda, cada pessoa (de qualquer povo, incluindo os *brancos*) pode ser considerada *dona-oto* de seus próprios enfeites, de seus próprios colares.

As coisas podem mudar de *dono* ao longo de tempo, seja por meio da troca/venda/oferta, ou ainda em função da morte de seu *dono* original. Neste último caso, os bens de uso pessoal do morto são, quase todos, queimados, destruídos ou enterrados junto de seu corpo – especialmente seus objetos rituais, *unduhugu*¹⁹, caso os possuísse – mas, a depender da escolha da família, parte de seus bens pode ser guardada e utilizada por seus descendentes. Inclusive a posse de algumas festas pode ser “herdada” dessa forma, caso seja do interesse do descendente e também *da comunidade*. Em geral, se guarda os objetos de alto valor, como colares de caramujo (especialmente se o morto possuía uma grande quantidade deles), ou ainda, panelas de cerâmica ou alumínio e espingardas.²⁰ Esses objetos podem ser guardados para serem utilizados por seu “herdeiro”, ou ainda, trocados com outras pessoas, caso façam o herdeiro “lembrar do morto”, deixando-o triste. Nesse sentido, segundo informações dos meus anfitriões, não há nada que não possa, em tese, ser trocado ou vendido. Se for do interesse de seu *dono*, qualquer objeto (inclusive objetos rituais e também bens imateriais, a depender da situação), pode ser incluído em uma relação de troca (podendo ou não envolver dinheiro), bastando, para isso, que seu *dono* tenha interesse na transação ou se sinta constrangido – por vergonha ou respeito – a fazê-lo.

A fim de facilitar a visualização de algumas possibilidades de uso de *oto* ou *intsü*, fiz um quadro, apresentado a seguir.

¹⁸ Sobre a coleta do caramujo *inhu*, ver o vídeo Inhu, produzido no âmbito do Projeto de Documentação de Línguas e Culturas Indígenas do Museu do Índio e disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=8ZsZZHPjFcc>>. Acesso em 04 de agosto de 2017.

¹⁹ Objetos que compõem as “festas de espíritos”, como as flautas, máscaras e saiotes de palha, e que devem ser guardados e cuidados pelos *donos* das respectivas festas.

²⁰ Por serem, em geral, objetos possuídos por pessoas mais jovens, ainda não aconteceu, que eu tenha conhecimento, de um morto em Aiha ser *dono* de objetos industrializados e caros (como televisores, freezers e veículos automotivos, por exemplo). Por essa razão não sei dizer qual seria a forma de lidar com esses bens no caso da morte de seu *dono* originário.

QUADRO 4 - Possibilidades de classificação da relação entre os *donos* e algumas de suas coisas

	<i>Oto</i>	<i>Intsü</i>
Cacique (“ <i>dono</i> da aldeia”) em relação à aldeia	X	X
<i>Dono</i> em relação à casa dos homens	X	
<i>Dono</i> em relação ao caminho principal da aldeia	X	
<i>Dono</i> em relação à sua casa	X	X
<i>Dono</i> em relação à sua roça	X	
<i>Dona</i> em relação ao polvilho/pequi	X	
<i>Dono</i> em relação às coisas <i>da comunidade</i> ⁱ	X	X
<i>Dono</i> em relação aos enfeites pessoais	X	
<i>Dono</i> em relação aos objetos <i>patikula</i>	X	
Agentes de saúde em relação aos remédios	X	
<i>Dono</i> das “festas de chefe” (<i>egitsü</i> e <i>hagaka</i>)	X	X
<i>Dono</i> das “festas de espírito” ⁱⁱ	X	
<i>Dono</i> (humano) ⁱⁱⁱ em relação aos animais domésticos	X	
Pais em relação aos filhos	X	X
Avós em relação aos netos		X
Feiticeiro em relação ao feitiço	X	
<i>Itseke</i> (“espírito”) em relação às plantas e animais	X	
Os Kalapalo em relação ao <i>uguka</i> (tipo de colar de conchas) ^{iv}	X	
Aldeia Aiha em relação à aldeia Tanguro ^v		X

ⁱ Essas coisas incluem tanto o trator e o gerador, quanto a escola e o posto de saúde, por exemplo. Tratarei dessa relação mais diretamente na próxima seção.

ⁱⁱ Como apresentado no texto, essas festas têm como *donos* pessoas que tiveram doenças provocadas pelos *itseke* que dão nomes aos respectivos rituais. Cabe a eles (aos *donos*) cuidar de seus *unduhugu*, que são os objetos utilizados durante a realização das festas. Essa categoria de festas inclui, dentre outras, *unduhe* (ou *tawarawanã*, como também é conhecida)²¹, *takuaga*²², *atanga*²³, as festas de máscara (*ahasa*, *kuambü* e *jakuikatu*)²⁴, além da festa *kagutu*²⁵.

ⁱⁱⁱ Faço essa ressalva porque os animais possuem *donos* que não são humanos, que são “espíritos” (*itseke*).

^{iv} Penso aqui no *uguka* de forma geral, dentro do sistema alto-xinguano, feita a ressalva de que qualquer pessoa é considerada *dona* de seus próprios enfeites e de que o *itseke* Onça é também considerado *oto* do caramujo, como afirmei anteriormente.

^v Os Kalapalo (de Aiha) fazem essa associação dizendo que Aiha é *intsü* de Tanguro pois foi dali que esta aldeia se desmembrou.

²¹ Festa aprendida por Jagihunu, antepassado dos Kalapalo, junto aos peixes. Tem como *unduhugu* saiotos de palha que são confeccionados e guardados pelo *dono* da festa. É uma das festas que compõem o *uluki*, ritual de trocas que será descrito no próximo capítulo.

²² Composta por um conjunto de ao menos cinco clarinetes com tamanhos diferentes, tocados cada um deles por um homem, que dançam em fila, acompanhados ou não de mulheres. É uma das festas que compõem o *uluki*, ritual de trocas que será descrito no próximo capítulo. Sobre essa festa, ver Montagnani (2016).

²³ Festa realizada durante o ciclo do *egitsü* (ritual de homenagem a mortos ilustres). Seu *unduhugu* são dois pares de flautas duplas, cada par tocado por um músico. Sobre essa festa, ver Montagnani (2016).

²⁴ Festas em que os dançarinos-cantores principais dançam portando as respectivas máscaras.

²⁵ Nome do trio de flautas interditas às mulheres. É uma das festas que compõem o *uluki*, ritual de trocas que será descrito no próximo capítulo.

A discussão aqui apresentada não é exaustiva, mas aponta para algumas questões centrais para pensar nos modos de circulação dos bens e de que maneira a introdução de objetos industrializados incide sobre essas relações. Todavia, antes de passar a essa discussão, cabe ainda, tratar das especificidades da relação composta pelos *donos* e as “coisas *da comunidade*”.

4.2. *Donos de coisas da comunidade*

Para compreender a relação dos *donos* com as coisas *da comunidade* é preciso, antes, entender do que se trata essa *comunidade*, tomada como um sujeito de direito, uma “unidade política”, e cuja origem parece estar relacionada, em alguma medida, à atuação das associações indígenas na região. O termo Kalapalo que é traduzido como *comunidade* é *katutolo* (cuja tradução mais literal seria “todos”), um coletivo que é evocado em algumas situações específicas. A primeira delas é nas conversas sobre as razões pelas quais as pessoas estudam, seja na aldeia, seja nas cidades. Em geral, em suas respostas, as pessoas dizem que estão “pensando no futuro *da comunidade*”, ou que “querem ajudar a *comunidade*”. O segundo (e principal) momento em que *a comunidade* toma forma é durante as “reuniões” (*akitsene*) cotidianas realizadas no centro da aldeia, com participação dos homens adultos. Essas reuniões não são formais, nem propriamente organizadas. Em muitos casos, o que ocorre é apenas um prolongamento do espaço cotidiano de conversas e brincadeiras masculinas, todos os finais de tarde, em frente à casa dos homens, bem próximo de onde se localiza o principal campo de futebol da aldeia. Nessas ocasiões, mesmo quando há algum assunto *da comunidade* sendo discutido, é frequente que as pessoas estejam conversando sobre outros temas, em conversas paralelas ou ainda, assistindo ao jogo que, porventura, esteja acontecendo no campo (que, por sua vez, pode envolver tanto homens quanto mulheres). A realização de reuniões em que são decididas questões relativas à *comunidade*, em geral, depende da presença de ao menos um dos caciques principais²⁶; qualquer um dos demais homens que queira pode participar, assim como pode também optar por não participar, não existindo nenhum tipo de cobrança neste sentido, a não ser quando as decisões envolvem pessoas específicas. As mulheres nunca participam dessas conversas, que ocorrem em uma região da aldeia raramente frequentada por elas. Nesses momentos é que se decide sobre a realização de festas ou outros eventos (como campeonatos

²⁶ Atualmente, Aiha conta com dois caciques principais, Uaja, o “primeiro cacique”, e Tühoni, o “segundo cacique”. Sobre essas posições, ver Guerreiro (2015).

de futebol, ou oficinas, por exemplo), ou sobre a participação das pessoas em eventos realizados em outros lugares, ou ainda, quando são feitos informes sobre a utilização dos equipamentos *da comunidade*, como barcos e motores, ou sobre a realização de alguma atividade coletiva ou *mutirão* nos dias subsequentes. Todos os presentes podem se manifestar sobre o tema discutido, ainda que raramente os homens mais jovens o façam.

Apesar de a associação da noção de *comunidade* às reuniões remeter a uma ideia de consenso, muitas das decisões não são consensuais e não é raro que se ouça reclamações ou comentários posteriores discordando das decisões que foram ali tomadas. Esse tipo de comentário, entretanto, é feito sempre no ambiente doméstico, acompanhado de afirmações mais ou menos conformadas de que “foi isso que a *comunidade* decidiu”. A não conformidade com as decisões tomadas nesses espaços também é razão para alguns homens optarem por não estar presentes nesses momentos. Raramente ocorre um debate propriamente dito, já que a ética local prega pela cortesia e pelo não confronto (ao menos publicamente), a não ser em casos extremos de acusações de feitiçaria, em que os acusadores podem ficar muito exaltados, e que podem levar até mesmo à morte do acusado. Não há ninguém que dê “a palavra final” sobre os assuntos, ainda que se espere que alguém sempre conduza o debate e dê os devidos encaminhamentos. Algo um pouco diferente ocorre apenas, me parece, quando se trata da aplicação do dinheiro da associação de Aiha (Associação Aulukumã do Alto Xingu). Nas decisões que acompanhei a esse respeito, coube sempre ao *primeiro cacique* (que, é importante ressaltar, não era, naquele momento, presidente da associação) a decisão final de quanto dinheiro seria utilizado para as atividades propostas *pela comunidade*. Ainda assim, lhe cabia apenas a decisão sobre a quantia aplicada e não exatamente sobre a forma de aplicação da mesma; essa decisão coube, em todos os casos, à *comunidade*.

Esse ponto remete novamente ao tema dos *donos* das coisas *da comunidade*, já que, no caso exposto acima, o *primeiro cacique* parece ser identificado, ao menos em algumas situações, como *dono* da referida associação. Mas ao falar das *coisas da comunidade* (*katutolo engü*, “o que é de todos”) não me refiro apenas aos recursos financeiros e mercadorias adquiridos com o dinheiro da associação – como barcos, motores, trator, gerador, bolas, uniformes de futebol, dentre outros –, mas também às canoas de uso coletivo, aos caminhos principais da aldeia, à casa dos homens, à escola, à Unidade de Saúde e aos remédios disponibilizados pelo Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI). Como já apontei, mesmo sendo consideradas “coisas de todos”, cada um desses itens possui um *dono* específico, que é quem cuida e se responsabiliza pelo objeto/espço em questão e que é tanto seu *oto* quanto seu

intsü. O uso do termo *oto* remete aos cuidados dispensados pelo *dono* com relação ao bem possuído, conforme discutido na seção anterior. Por outro lado, entendo que, ainda que não seja usual, o *dono* dessas coisas possa também ser tratado como *intsü* exatamente por se tratar de uma relação que envolve a *comunidade*. O *dono-intsü* é uma espécie de “razão de existência” do objeto enquanto tal para a comunidade, estando aí, segundo essa interpretação, a relação de “origem”, envolvida no uso de *intsü*.

De qualquer maneira, a escolha do *dono* dessas coisas cabe à *comunidade*, exigindo ainda, que a pessoa aceite a indicação. Assim, por exemplo, é o *primeiro cacique*, Uaja, que é o *dono* dos barcos, motores e de um dos rádios *da comunidade*, mas o gerador, o trator e mesmo a escola e o posto de saúde possuem outros *donos*. São essas pessoas que devem cuidar do objeto/espço, garantindo sua conservação, o que implica em controlar a forma como são utilizados e também realizar as atividades técnicas e mecânicas que estejam a seu alcance e que contribuam para o pleno funcionamento dos equipamentos e dos espaços (incluindo consertos, limpeza, etc.) – o que nunca ocorre com o mesmo esmero de quando se trata de um objeto/bem *patikula*. Em geral, os custos financeiros exigidos para essa manutenção são arcados pela associação de Aiha, mas eventualmente seus *donos* acabam contribuindo com pequenas quantias (provenientes de seu dinheiro *patikula*) para adquirir peças ou insumos necessários para seu funcionamento. Por essa razão, em muitos casos, os *donos* dos equipamentos da *comunidade* são pessoas assalariadas, ou com acesso a alguma fonte regular de renda. Algumas pessoas recusam assumir essas funções, consideradas bastante complexas porque exigem, além desse dispêndio financeiro, uma negociação constante com as demais pessoas da *comunidade* interessadas no uso do objeto/espço. Essas negociações, por sua vez, podem gerar críticas e *fofocas* em relação ao *dono*, que se sente sempre muito suscetível e pressionado a ceder, mesmo contra sua vontade pessoal.

Foi às voltas com o evento “copa do mundo de futebol” que pude perceber de forma mais clara algumas implicações do que significa ser *dono* de algo *da comunidade*. Acompanhei não apenas o evento em si (que durou 30 dias, entre os meses de junho e julho de 2014), mas também os preparativos realizados em Aiha para assistirem aos jogos. Foi algo que mobilizou toda a aldeia, levando a maior parte das pessoas a reorganizarem suas atividades para que não coincidisse com os horários dos jogos. As mulheres passaram a frequentar as roças antes dos jogos, e os homens iam pescar somente ao final das partidas. Além disso, houve uma grande mobilização para viabilizar a transmissão do evento, considerando que a energia elétrica da

aldeia era provida por um gerador *da comunidade*, movido a gasolina,²⁷ ao qual todas as casas estavam ligadas por uma fiação providenciada pelo *dono* do gerador, um dos professores da aldeia.

Em dias “normais” – sem grandes eventos televisivos –, era comum que o gerador ficasse ligado apenas algumas poucas horas, quando havia combustível disponível para isso. Isso porque a quantidade de combustível necessária para o funcionamento daquele gerador era muito alta (para permanecer ligado por cerca de 2 horas, eram necessários 3 litros de combustível, cujo preço nos postos em Canarana varia sempre muito acima da média dos preços das principais capitais do país), fazendo com que sua utilização fosse bastante cara. Apesar do uso do gerador ser compartilhado, “coletivo”, o seu abastecimento é, cotidianamente, feito de forma *patikula*: quem dispõe de gasolina e tem interesse em ligá-lo (em geral para assistir a algum programa de televisão ou então para usar algum equipamento eletrônico específico) entrega o combustível ao *dono* do gerador que o liga. Depois de ligado, todavia, o uso é *comunitário*, já que todas as casas possuem uma ligação elétrica com esse gerador. Em função da grande diferença de valores recebidos pelas pessoas na aldeia e do fato de existirem algumas pessoas que não possuem nenhum tipo de fonte regular de renda, os assalariados acabam sendo os principais responsáveis por ligar o gerador, mas não são os únicos que o fazem, e não fazem com a mesma regularidade (alguns contribuem mais do que outros, muitas vezes por solicitação de suas esposas e filhos, que acompanham algumas das novelas e jornais de transmissão diária). Além desse *gerador da comunidade*, algumas casas possuem geradores *patikula* que são utilizados eventualmente. Seus *donos* optam por esses geradores quando o gerador *da comunidade* não está funcionando ou quando precisam de energia e possuem pouco combustível disponível e ninguém abasteceu o gerador *da comunidade* (são geradores menores com capacidade para ligar menos aparelhos, tendo um consumo de combustível bem menor do que o gerador *da comunidade*). Mas seu uso frequente é malvisto “pela *comunidade*”, pois é considerado egoísmo da parte de seu *dono*. Assim, as pessoas se empenham para garantir o funcionamento do gerador *da comunidade*, mesmo sendo *donas* de geradores *patikula*, utilizados apenas em último caso.

²⁷ Gerador que foi dado à *comunidade* por uma equipe de filmagem, como parte do pagamento pelo registro de um ritual alguns anos antes. Este gerador quebrou diversas vezes ao longo dos anos de uso, sendo consertado (ou remendado) e voltando a funcionar. Todavia, em função da sobrecarga de uso, foi finalmente inutilizado logo após a copa do mundo de 2014. Alguns meses depois, foi substituído por um gerador mais potente, movido a diesel, e adquirido com recursos da Associação Aulukumã.

Já nos dias em que há partidas de futebol dos campeonatos estaduais e nacionais, o consumo de combustível para o gerador é maior do que nos dias sem jogos. Prevendo a dificuldade no abastecimento do gerador durante a copa do mundo realizada no Brasil (em que os jogos eram transmitidos diariamente, chegando a ter quatro partidas televisionadas em um único dia), alguns homens da aldeia organizaram uma mobilização para fazer uma “vaquinha” para comprar combustível “para a copa”: a meta era arrecadar dinheiro suficiente para comprar combustível para assistir a todo o evento (o que foi estimado em cerca de 250 litros por um dos idealizadores da “vaquinha”, além do óleo necessário para o funcionamento do motor do gerador). A mobilização, coordenada por alguns rapazes que, todavia, não eram identificados como seus *donos*, ganhou grandes proporções e envolveu praticamente todos os homens da aldeia (além de mim e de outro antropólogo que trabalha com os Kalapalo, que sequer estava presente), que contribuíram com quantias que variaram bastante. De forma geral, os assalariados contribuíram com valores maiores do que os não assalariados, considerando que também eram eles que possuíam a maior quantidade de eletrodomésticos que consomem muita energia (como é o caso dos freezers). Os organizadores da vaquinha tentavam convencer as pessoas que ainda não haviam contribuído a darem algum valor, ou mesmo aquelas que já haviam, a fornecerem valores maiores, dizendo que “todo mundo usa o gerador pra carregar a bateria do celular e da lanterna” e que, portanto, todas as pessoas da aldeia deveriam colaborar. Até mesmo uma parte do dinheiro da merenda foi utilizada para complementar a “vaquinha”. Mas o total de recursos arrecadados foi bastante aquém do que imaginavam ser o ideal, permitindo a aquisição de apenas 130 litros de combustível e mais alguns frascos de óleo, o que foi suficiente apenas para assistirem aos primeiros 10 dias do evento. Durante esse período, apesar dos protestos de algumas pessoas que diziam que “a gasolina não ia durar [até o final dos jogos]”, o gerador era ligado em todos os jogos, independentemente das seleções envolvidas. E foi assim até que, efetivamente, o combustível acabou, muito antes do final do evento. Neste caso, como o combustível não era *patikula*, mas *da comunidade*, já que fruto da “vaquinha”, ele foi utilizado seguindo a mesma lógica de consumo das demais coisas *da comunidade*, que é também a forma como os Kalapalo de Aiha consomem os alimentos disponíveis (sejam eles “tradicionais” ou comprados na cidade, *patikula* ou *da comunidade*): tudo o que estiver disponível é consumido em grandes quantidades, de acordo com o desejo das pessoas, até que se esgote. No caso do combustível “da copa”, qualquer pessoa que sentisse necessidade/vontade de assistir a um dos jogos poderia solicitar ao *dono* do gerador que o ligasse.

Assim, depois que o “combustível da copa” acabou, o gerador voltou a ser ligado utilizando a lógica do *patikula*: quem tivesse combustível disponível e interesse (ou que fosse convencido/coagido a fazê-lo), abastecia o gerador. Essa mudança significou uma redução do tempo em que o gerador ficava ligado: ao invés de assistirem a todos os jogos inteiros, muitas vezes o gerador era ligado somente na metade do segundo tempo dos jogos considerados “menos importantes” (envolvendo seleções “menores”), somente para “ver o resultado”. Apenas os jogos considerados mais importantes por meus anfitriões (em geral, aqueles que envolviam seleções que contam com jogadores famosos que atuam nos principais campeonatos europeus) eram assistidos em sua íntegra.

A situação se complicou um pouco quando, no final da primeira fase do evento (fase de grupos), que concentrou a maior parte dos jogos, e justamente no dia de um dos jogos da seleção brasileira, o gerador *da comunidade* quebrou. Ele já vinha falhando há algum tempo, mas sempre com alguma possibilidade de “conserto” (em geral, “remendo”, utilizando os materiais e ferramentas – além da criatividade – disponíveis na aldeia). Todavia, dessa vez não houve nenhuma possibilidade de conserto e o gerador não pôde mais ser utilizado até o final da copa, quando foi enviado à cidade para ser reparado. Assim que o gerador *da comunidade* deixou de funcionar, começaram alguns comentários sobre a necessidade dos *donos* de geradores *patikula* “liberarem” seu uso para que as pessoas pudessem assistir aos jogos, acompanhados de reclamações de que os *donos* desses geradores “não os emprestam para *a comunidade*”. Os *donos*, por sua vez, se defendiam das acusações dizendo que “não emprestam o gerador porque se acontece alguma coisa não é *a comunidade* que vai pagar pelo conserto”. Entretanto, nesse caso, como não se tratava (apenas) de emprestar o gerador *para a comunidade*, mas sim de suprir a própria vontade de assistir aos jogos, os geradores *patikula* foram utilizados para assistir a todos os demais jogos até o final da copa, sendo ligados, muitas vezes, concomitantemente (existiam três geradores em funcionamento naquele momento). Para assistir às partidas as pessoas de toda a aldeia se reuniam nas poucas casas onde havia televisões ligadas à rede *patikula* – que eram as casas dos *donos* dos geradores ou então aquelas casas cujos *donos* foram autorizados a “puxarem um fio” de energia dos geradores *patikula* para o funcionamento de seus televisores.²⁸ Foi desta forma que as pessoas conseguiram assistir aos

²⁸ Isso ocorre, por exemplo, quando várias pessoas contribuíram para a compra do gerador e, portanto, podem dispor dele quando quiserem, ou então no caso de casas de parentes próximos, autorizados a compartilhar do gerador. O mais curioso no caso dos geradores comprados “coletivamente” (com dinheiro *patikula* de várias pessoas) é que eles também possuem um *dono*: apenas a pessoa que fica responsável por seu funcionamento é assim considerada, ainda que as demais pessoas que contribuíram para sua compra possam utilizá-lo quando quiserem.

jogos finais da copa, esgotando todos os estoques de combustível *patikula* da aldeia, o que significou inclusive a necessidade de esvaziar os tanques de parte das motos. A despeito de todos esses esforços, o resultado não poderia ter sido pior: a derrota do Brasil por 7 a 1 para a Alemanha na final foi razão de grande tristeza para muitas pessoas, que reproduziam as análises feitas por comentaristas da televisão e exclamavam coisas como “o Felipão [técnico da seleção naquele momento] é muito ruim” ou “isso aconteceu porque os jogadores fizeram sexo”. A tristeza provocada foi tanta que, para evitar possíveis problemas provocados por esse estado de tristeza, assim que se encerrou o jogo alguns jovens resolveram se reunir na casa dos homens e ensaiar músicas da *takuaga*, o que sempre “deixa as pessoas felizes”.

Após essa apresentação, espero ter deixado claro que, conforme apontado por Fausto (2008) e Costa, L. (2013), a relação dos *donos* com suas coisas extrapola uma relação de “propriedade”, e abrange, fundamentalmente, formas distintas de cuidado e responsabilidade. E como já ressaltai anteriormente, compreender essa relação é importante na medida em que são apenas os *donos* que podem dispor (ofertar, trocar, vender, destruir) os objetos de que dispõem. Farei a seguir uma discussão sobre a circulação de bens entre as pessoas, mostrando como esse tipo de relação contribui para a criação e manutenção das relações de parentesco e aliança, apontando para as transformações proporcionadas pela introdução de bens industrializados nessas redes.

4.3. Trocar, vender e compartilhar: criando identidade e diferença

Que todas as coisas tenham um *dono*, para os Kalapalo, significa que podem (e, mais do que isso, devem) circular e, a depender da maneira como circulam, criam ou reforçam relações de tipos específicos entre os sujeitos envolvidos na transação. Ao menos desde o *Ensaio sobre a dádiva* de Marcel Mauss (2011), a circulação vem sendo tratada na antropologia como uma forma de, continuamente, criar e recriar relações e, assim, compreende-se que diferentes formas de circulação produzem diferentes relações. Identificar e entender essas distintas formas de circulação são os objetivos desta sessão.

Começarei tratando do compartilhamento, que é a forma ideal de circulação dos alimentos (tanto “tradicionais”, quanto industrializados, ainda que haja especificidades nesse caso, como mostrarei), sendo os principais marcadores da relação de cuidado que cria e contribui para perpetuar as relações de parentesco. Os três principais alimentos produzidos localmente e consumidos pelos alto-xinguanos são peixe, beiju e mingau de pequi. Atualmente,

a dieta das casas também é complementada por alimentos adquiridos nas cidades, principalmente arroz, feijão, macarrão e, eventualmente, frango, além de biscoitos, balas e pirulitos. Todo o processo de produção e preparo dos alimentos (quando é este o caso) envolve conjuntamente homens e mulheres, seja como cônjuges, irmãos/irmãs ou pais/mães e filhos/as: enquanto, em geral, as atividades de processamento dos alimentos (manipulação e cocção) são responsabilidade feminina, cabe aos homens fornecer os meios necessários para isso. Essa relação pode se alterar quando se trata de alimentos industrializados, já que algumas mulheres não sabem prepará-los (algo que vem se tornando cada vez mais raro). Nesses casos, os maridos acabam se responsabilizando por sua preparação até que a esposa se sinta suficientemente confiante para realizar essa atividade. Assim, como já disse anteriormente, são os homens os *donos* e responsáveis pelas roças e pequizais, mas são as mulheres as *donas* dos produtos finais (mandioca, polvilho e pequi). Os alimentos industrializados também podem ter como *donos* tanto mulheres, quanto homens e, em alguns casos, até mesmo crianças. Isso ocorre, por exemplo, quando se compra balas e biscoitos que, assim que chegam à aldeia, são entregues diretamente às crianças (sejam filhos, netos ou sobrinhos que residam ou não na mesma casa), que os consomem, em geral, imediatamente, mas, podem também guardá-los e/ou compartilhá-los com outras crianças. É bastante comum que todas as crianças da aldeia visitem pessoas recém-chegadas da cidade, esperando receber algum regalo. Nestes casos, formam-se grandes filas de crianças nas casas dos recém-chegados, que entregam a elas balinhas ou pirulitos.

As ações recíprocas entre homens e mulheres no que diz respeito à produção de alimentos atualizam relações que precisam, por sua vez, ser o tempo todo criadas e recriadas por meio do compartilhamento. É esse tipo de comportamento também que se espera da relação entre pais e filhos, avós e netos e entre irmãos, sendo muito comum ouvir que “para irmão [ou parentes próximos] não se paga”, como já abordado anteriormente. Nem mesmo o pajé – uma das especialidades que exige os maiores pagamentos no Alto Xingu – deve aceitar pagamento por seus trabalhos quando estes envolvem parentes muito próximos. O que se faz com parentes próximos é “compartilhar”, oferecer coisas sem esperar nada em troca, uma tradução livre do termo *ijatitselü*, algo que se aproxima da “troca generalizada” descrita por Sahlins (1972) ou, tomando a perspectiva de Graeber (2011, 2014), de um tipo de relação que se fundaria em princípio moral do “comunismo”. Esse princípio moral é definido por Graeber como “any human relationship that operates on the principles of ‘from each according to their abilities, to each according to their needs’” (GRAEBER, 2011, p. 94). Ainda segundo esse autor, essa não se trata de uma relação de reciprocidade e está, por isso, livre da noção de dívida – que seria

“strictly a creature of reciprocity and has little to do with other sorts of morality (communism, with its needs and abilities; hierarchy, with its customs and qualities)” (GRAEBER, 2011, p. 121).

O problema desse tipo de análise feita por Graeber é desconsiderar o fato de que “todo dom inaugura um circuito de dívida” (LANNA, 2014, p. 39) que, no caso dos parentes kalapalo, se traduz em uma espécie de “endividamento permanente”, em que todos se devem tudo, o tempo todo. Uma das formas de identificar a existência dessa noção de dívida é observar a presença ou não da vergonha (*ihitisu*) que, como já mostrou Basso (1973), seria a “regra” de comportamento entre afins e a realização da forma extrema de um tipo de comportamento desejado em relação a todos aqueles considerados “gente” (*kuge*²⁹). Assim, ainda que meus anfitriões afirmem que “não pode ter vergonha de parente” – o que significa, na prática, não haver muitos limites entre o que pode ou não ser solicitado, nesses casos –, a vergonha se apresenta, nessa relação, vinculada a uma possível negação do que foi pedido. Dessa forma, a troca acaba sendo praticamente compulsória, dando a impressão de uma “troca generalizada”. Entre os afins, por outro lado, a vergonha e as relações de evitação impedem que se faça muitos pedidos, mas, da mesma forma, uma vez feitos, não se pode negar o que foi pedido. Nesse sentido, entendo que é a vergonha que mobiliza a circulação de coisas entre as pessoas e que a constante circulação de dádivas entre parentes tanto na forma de alimentos, quanto de outros bens, materiais e imateriais, de pouco ou de alto valor, não pode ser pensada em função de uma relação entre “necessidades e habilidades”, como proposto por Graeber.³⁰

Talvez o problema esteja na forma como a questão está sendo colocada e, ao invés de tratar de reciprocidade ou dívida, deve-se tratar o parentesco e a circulação de bens como indissociáveis. Penso aqui no tipo de análise feita por Wagner (1977), que toma como pressuposto a identidade entre os modos de relação e os tipos de parentes. Para este autor, “the kin term or terms (as well as the ‘relatives’ it identifies) is part and parcel of the mode of relationship (see Wagner 1972a), and term and relationship together form a conceptual entity that is differentiated from other such entities” (WAGNER, 1977, p. 626). Trata-se do que Vilaça (2002, p. 354) chamou de “fabricação social do parentesco”, ou ainda, de pensar o parentesco como um “fluxo de relacionalidades analógicas”, responsável por manter “a morally appropriate flow by balancing similarity against differentiation, keeping generation from

²⁹ Sobre os usos desse termo, ver Capítulo 1.

³⁰ Considero que a distinção entre relações mediadas e não mediadas proposta por Strathern (2006) também não dê conta da questão. Aqui, o que ocorre é que também alguns tipos de troca mediada têm como efeito “uma pessoa afeta[r] diretamente a disposição de outra em relação a si própria” (idem, *ibidem*, p. 271).

turning into degeneration, as it were” (WAGNER, 1986, p. 34). E isso é o oposto do que diz Graeber, quando argumenta que o que estaria por trás do que ele chama de “moral comunista” seria uma assumpção (por aqueles que participam da relação?) de que essas relações sejam permanentes, eternas, em oposição às relações que ele define como baseadas em um princípio moral de “troca”, que exigem, estas sim, que sejam “constantly created and maintained because a link can be broken off at any time” (GRAEBER, 2014, p. 71). Se seguirmos os argumentos de Wagner, temos que as relações em si não se dissociam da moral que as fundamenta e, uma vez que o esforço do parentesco é precisamente criar diferença (para além de identidade), todo tipo de relação exige esforços no sentido de sua “constante criação e manutenção”. A partilha entre parentes próximos não seria, então, uma expressão de uma moral que funda toda a sociabilidade humana (GRAEBER, 2014, p. 68), mas a atualização de uma das formas possíveis de se criar diferença e identidade, em graus e de formas distintas daquela que se produz com não parentes. Sempre há, dessa forma, a possibilidade de rompimento da relação – mesmo que se trate da relação entre parentes –, bastando para isso que o parente se mostre sovina, ou egoísta e, nos casos mais graves, podendo mesmo ser acusado de se comportar como feiticeiro, o “avesso do parentesco” (VANZOLINI, 2015). Minha proposta é, então, a de pensar no fluxo de bens como uma das maneiras de se criar essas identidades e diferenças, por exemplo, entre pais e filhos, ou entre irmãos mais velhos e mais novos, tios e sobrinhos.

Vejamos como essa questão se atualiza na circulação de alimentos. A circulação de pequi ocorre eventualmente entre casas de mulheres próximas (irmãs, mães e tias), mas ele circula principalmente por meio dos rituais, especialmente os interaldeões. Nessas situações, o pequi é separado pelas mulheres (suas *donas*) e entregue, na forma de polpa ou de mingau, a depender da situação, aos responsáveis pelo ritual que, por sua vez, se encarregarão de distribuí-lo aos participantes como pagamento (*endu*, conforme descrito no Capítulo 3), uma forma de atualização da relação de cuidados do *dono-oto* com suas coisas/pessoas. O polvilho (e o beiju), da mesma forma, circula principalmente durante os rituais ou atividades coletivas que exigem algum tipo de pagamento em comida. Se os homens são *donos* das roças, as mulheres são *donas* do polvilho e, portanto, somente elas podem dispor dele nos circuitos de troca. No caso das “festas de chefe”, em momentos específicos, todas as mulheres da aldeia devem contribuir com as quantidades de polvilho (ou beiju, em alguns casos) que considerem adequadas. Quando ocorrem trabalhos coletivos ou “festas de espírito”, por sua vez, oferecem beiju somente as esposas, filhas e eventualmente irmãs da pessoa que motivou a atividade (seu *dono-oto* que pode ser um homem ou, no caso das festas, também uma mulher).

O complemento alimentar do beiju é o peixe, sendo a pesca uma atividade exclusivamente masculina. O preparo do peixe, em geral, é tarefa das mulheres, mas eventualmente alguns homens preparam certos tipos de peixe, especialmente se esse preparo envolver o cozimento com óleo vegetal e molho de tomate industrializados, um prato bastante apreciado por eles, mas nem sempre pelas mulheres. De todos os alimentos, o peixe é o que mais circula no cotidiano da aldeia. Praticamente todos os dias em que estive em campo “chegou” peixe na casa onde me hospedei, vindo de alguma outra casa. A frequência com que chegava peixe de cada uma das outras casas variava, considerando, entre outras coisas, também a disponibilidade de comida, em função da quantidade de homens em cada uma delas: casas com mais homens são, em geral, casas com mais peixe.

Assim que chega da pescaria, o pescador entrega o peixe à sua esposa ou, se for solteiro, a alguma mulher com quem resida, para que seja separado para distribuição e preparo. São as mulheres que decidem quais peixes serão entregues a quem, e se encarregam de entregá-los pessoalmente ou por meio de alguma criança às pessoas de outras casas, em geral, consanguíneas ou afins próximos. Quando vem de outras casas, portanto, o peixe (cru ou já preparado na forma de pirão – é muito raro que chegue peixe já assado, em situações não rituais) sempre chega pelas mãos de alguma mulher ou criança que anunciam quem é o destinatário. Sendo uma mulher que esteja impedida de cozinhar (com bebês recém-nascidos ou menstruadas), é solicitado que o peixe seja colocado sobre o jirau no centro da casa ou entregue a uma de suas irmãs (ou outra mulher da casa, a depender da disponibilidade), que se encarrega de seu preparo. Sendo homem o destinatário, ele entrega o peixe a uma mulher (preferencialmente esposa, irmã ou mãe) que se responsabiliza por seu preparo e posterior distribuição aos moradores da casa, caso haja quantidade suficiente (o destinatário original tem preferência nessa distribuição).

As principais origens e destinos de peixe pescado por homens da casa onde me hospedei eram quatro casas: duas onde moravam uma irmã (Z - II³¹) e um irmão (B - III) do *dono* da minha casa (I) com suas respectivas famílias, além das casas onde moravam uma prima paralela (MZD - IV) do rapaz e sua filha (MZDD - V), também com suas respectivas famílias (esposos, filhos e, eventualmente, netos). Além dessas casas, com menos frequência, chegavam peixes de outras quatro: a do tio materno do rapaz (MB - VI, que é o *primeiro cacique* da aldeia), da casa onde residem duas primas cruzadas (MBD - VII e VIII) casadas com um mesmo rapaz,

³¹ Os números romanos aqui indicados correspondem aos indicados na Figura 7.

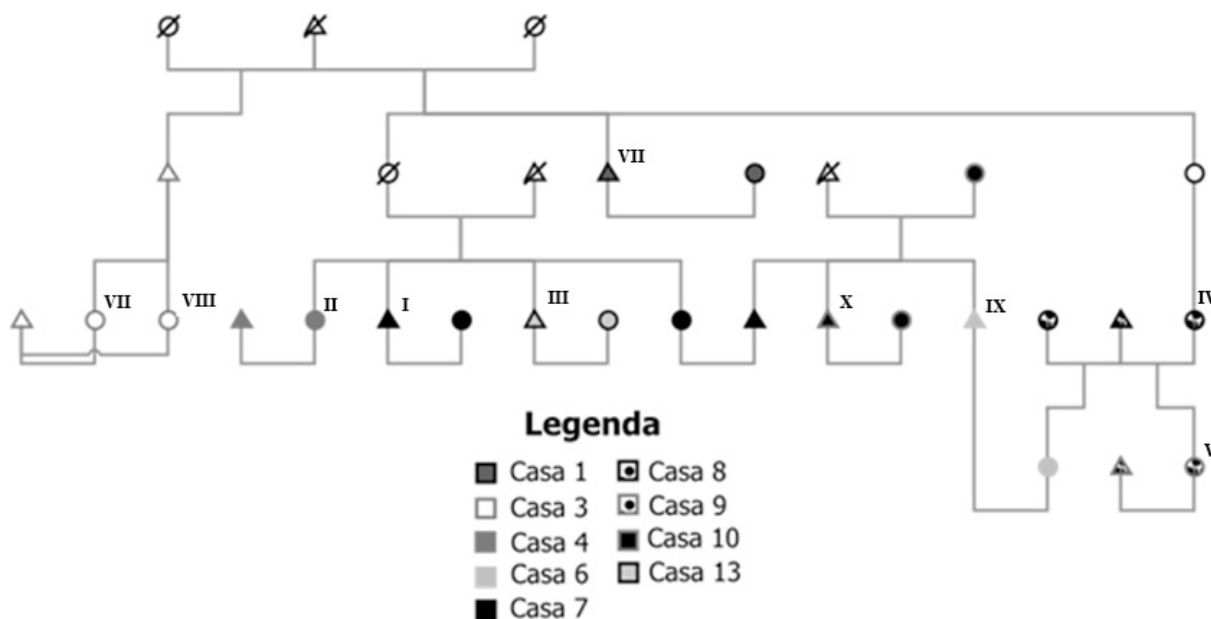
e das casas de dois irmãos de um de seus cunhados (ZHB - IX e X), que também reside em sua casa (Figura 7). Essa circulação cotidiana de peixes e também de outros alimentos e objetos contribui para (re)criar continuamente as relações de proximidade entre as pessoas (e as casas) envolvidas nessas transações. A existência de pessoas que demonstrem carinho e cuidados por meio da oferta de alimentos e outras coisas, tanto em momentos cotidianos quanto rituais, é uma das principais questões que garantem a possibilidade de uma vida considerada boa e feliz. Para os Kalapalo, é exatamente o inverso disso que caracteriza a vida dos *brancos* nas cidades, marcada pela solidão e pela falta de parentes, sendo esses os principais receios de quando se tornam parecidos demais com os *brancos*. Por essas razões é que, ainda que passe alguns períodos na cidade, estudando,³² meu anfitrião constantemente reafirma sua satisfação em morar na aldeia, onde se encontra cercado de parentes, negando sempre as solicitações feitas pela família de sua esposa, que reside na aldeia Yawalapiti, para que se mudem para lá.

Das mesmas casas (e pessoas) que chegavam peixes também chegam pacotes de biscoito, endereçados às crianças, sempre que alguém dessas casas volta da cidade – e, da mesma forma, enviados por mulheres (às vezes com a mediação de alguma criança). Essa oferta de alimentos às crianças funciona como uma forma de fazê-las (re)conhecerem as relações, contribuindo para a criação de laços que se estreitam ao longo da vida.³³ Foram raras as vezes que presenciei algum homem entregar peixe pessoalmente em outra casa que não a sua; as únicas vezes que vi isso acontecer foram ocasiões em que o marido da irmã do dono da minha casa (ZH) levou peixe pescado por ele mesmo para sua mãe, que mora em outra casa.

³² Ele cursa, atualmente, a Licenciatura Intercultural Indígena na Universidade Federal de Goiás. Esse curso se organiza em módulos presenciais, realizados nos meses de férias escolares (janeiro-fevereiro e julho), de modo a permitir que os estudantes (preferencialmente professores indígenas) continuem atuando em seus locais de origem ao longo do processo de formação.

³³ Um processo semelhante ao que foi descrito por Gow (1991,1997) entre os Piro do Peru.

FIGURA 7 - Relações de parentesco relacionadas à circulação de peixe na casa 7*



* Visando facilitar a visualização do diagrama, a ordem de nascimento de irmãos não está respeitada em alguns dos casos aqui representados. A numeração das casas se refere à organização da aldeia em 2015, iniciando a contagem sempre pela casa do primeiro cacique, seguindo em sentido horário.

Para além dos alimentos “tradicionalis” e das balas e biscoitos distribuídos às crianças, os demais alimentos industrializados também circulam entre casas de parentes, ainda que com menor frequência do que os alimentos produzidos na aldeia, já que sua disponibilidade é também mais restrita. Em geral, sua circulação está vinculada à presença de mulheres menstruadas, uma situação que implica na restrição alimentar em relação à maior parte dos peixes consumidos. Nesses casos, não havendo nenhuma outra opção disponível na própria casa, é comum que se solicite, na casa de algum parente próximo, pequenas porções de alimentos industrializados, como arroz, feijão e macarrão. Esses alimentos têm também, atualmente, uma circulação ritual muito central, substituindo, em diversos casos, os alimentos tradicionalmente utilizados como *endu*. São largamente apreciados na aldeia e tornaram-se um índice importante de prestígio, sendo índices de relações bem-sucedidas com os *brancos* e marcando a diferença entre quem tem acesso ao dinheiro e às cidades e aqueles que não têm as mesmas condições (chamados pejorativamente de *ngiholo*, “antigos”). Penso ser algo equivalente ao descrito por Vanzolini, sobre os Aweti, quando afirma que

a posse de objetos de valor não é um objetivo em si, mas um meio de estabelecer relações e constituir pessoas, como nota Heckenberger, ao lembrar que objetos de valor funcionam como símbolos distintivos que possibilitam não a acumulação de mais objetos, mas a acumulação de mais prestígio. Os

objetos revelam o sucesso de relações precedentes [...] (VANZOLINI, 2015, p. 137).

Ainda que a comida (industrializada) não seja exatamente um “objeto de valor”, sua maior ou menor disponibilidade parece servir como índice de prestígio, por um lado, mas também como um indicativo de “perda de cultura”, quando seu consumo é considerado exagerado, se comparado aos alimentos tradicionais. Assim, pessoas que compram comida nas cidades em detrimento de possuírem uma roça própria são, frequentemente, mal avaliadas por seus anfitriões. Entretanto, ao mesmo tempo, espera-se que a comida comprada seja compartilhada, especialmente em momentos rituais, servindo como marcador da generosidade de seu *dono*.

Da mesma forma, como a circulação de comida (e outras coisas) é fundamental na estruturação das redes próximas de parentesco, ela também o faz no que diz respeito aos parentes distantes, nos contextos dos rituais. Em certo momento do campo, recebemos, em Aiha, a notícia da morte de um homem kuikuro que morava na aldeia Afukuri. Quem me contou o ocorrido foi Ugise, que estava visivelmente triste e emocionado. A decisão sobre ir à aldeia do morto chorar sua morte junto à família depende sempre de uma avaliação da proximidade da relação de parentesco. Nesse caso, após me informar que iria até a aldeia Afukuri, Ugise me explicou que “eu [Ugise] chamava ele [o rapaz falecido] de primo. Ele era meu parente. Eu nem esperava, mas quando teve festa lá na aldeia [Afukuri] ele me ofereceu peixe”. Por meio dessa situação pode-se perceber como a oferta de comida – tanto cotidianamente, entre “parentes próximos”, quanto ritual, entre “parentes distantes” (GUERREIRO, 2008) – é fundamental para formar e manter esses laços. Sendo um “primo distante”, o homem não tinha obrigação de dar comida para Ugise (“eu nem esperava”). Mas ao fazê-lo, reforçou a relação de parentesco e, com essa ação, criou em Ugise uma obrigação de comparecer ao seu enterro e chorar sua morte junto aos parentes mais próximos do morto. Tratando dos Aweti, Vanzolini afirma que

Muitas vezes os Aweti expressam suas teorias do parentesco através de uma ética da circulação de bens. O desejo, mas também o dever, de compartilhar e dar sem expectativa de retorno imediato marcam as relações entre pais e filhos, avós e netos, e é também esperado entre germanos e esposos. Em todos esses casos, o sentimento de que “o que é meu é seu” é um importante componente da relação, e está baseado em uma percepção de similitude que faz com que um conjunto de pessoas se afirme como parte de um mesmo corpo coletivo. Em contraste, diversas relações, às vezes entre as mesmas pessoas, podem se dar em termos de troca compulsória e pagamento de serviços. Nessas ocasiões, não importa quais sejam os laços de parentesco entre os envolvidos, o que será marcado entre eles é sua distinção. (VANZOLINI, 2015, p. 251).

Algo semelhante ocorre com os outros objetos, para além da comida. Cotidianamente, todo tipo de objetos e ferramentas (que vão desde pequenas tesouras, facões e panelas, passando por motosserras, enfeites, bicicletas e motos) são compartilhados por parentes próximos – especialmente irmãos (*uhisuĩgũ* – B, Z), cunhados (*uhaumetigũ* – WB, ZH), irmãos e irmãs do cônjuge (*upahene* – WZ, HB) e parentes de gerações ascendentes (F, M, FM, MM, FF, MF) – que os solicitam a seus *donos*. Na maior parte dos casos a resposta é sempre positiva, pois o *dono* se sente envergonhado de negar algo a um parente, como apontei anteriormente. Em caso de resposta positiva, caberá ao solicitante cuidar do objeto durante seu uso e devolvê-lo ao *dono* original, ainda que isso não ocorra todas as vezes. Nessas situações, cabe ao *dono* solicitar/cobrar a devolução do objeto, que pode ou não acontecer, havendo a possibilidade de isso gerar vergonha, a depender das relações previamente existentes entre os envolvidos na transação. Quanto mais próximos os parentes, menor a chance de haver atrito em decorrência desse tipo de cobrança eventualmente feita, o que também ocorre nos casos em que o objeto é devolvido com alguma avaria. Mas, ainda que situações como essa possam gerar algum desconforto e, eventualmente, *fofoca* (ou seja, sem que haja confronto), apenas em casos muito extremos (que, em geral, estão acompanhados de outras situações, como acusações de feitiçaria), é que há o risco de maiores fissuras nas relações existentes previamente entre os envolvidos na transação. Dinheiro também é algo que circula cotidianamente entre parentes próximos, por meio de empréstimos e/ou “presentes”, doações, sem que se espere, nesse último caso, a devolução do valor ofertado. O mesmo se passa com alguns objetos industrializados que possuem um alto potencial de produzir desejo nas pessoas: assim que chegam à aldeia começam a ser cobiçados pelas pessoas que o pedem ao seu *dono*. Este se vê, muitas vezes, obrigado a dar ou vender o bem em questão, especialmente quando se trata, uma vez mais, de pedidos feitos por parentes próximos.

A mesma lógica funciona no nível coletivo: as *coisas da comunidade* também devem circular (neste caso, talvez seja mais próprio dizer que devem ser consumidas/usufruídas) como ocorre “entre parentes” (ou, invertendo a equação, ao circular entre todos, é que se cria uma possibilidade de identificação, que se cria *a comunidade*). Isso lembra o que foi descrito por Gordon (2006) entre os Xikrin, quando afirma que certos objetos industrializados (ou talvez seja mais preciso dizer que em certas situações) são consumidos de forma análoga à comida. Segundo o autor,

A questão é que boa parte desses objetos [industrializados] serve a um propósito que, à primeira vista, nos escapa totalmente. Eles são incorporados na dinâmica social como parte de um processo geral de fabricação de pessoas ou, ainda, de produção de ‘corpos-afetos’ individuais e coletivos. E, assim, circulam entre as pessoas, são oferecidos como presentes, são objetos de prestação a parentes e afins etc. Eles estão servindo para produzir o(s) corpo(s) dos parentes e a comunidade como corpo, por meio de uma cadeia de relações sociais. Entenda-se a noção de corpo, aí, não apenas como organismo físico, mas também como expressão de determinado modo de vida, uma forma de comportar-se, agir e sentir socialmente e de ser ‘afetado’ de certa maneira”. (GORDON, 2006, p. 305).

Apenas a título de exemplo, retomemos a discussão que fiz anteriormente, sobre a gestão do combustível “da copa”. Durante aquele evento, a fala de alguns homens de que o “combustível da copa” acabaria muito rápido não provocou nenhum efeito no sentido de “economia” de gasolina (segundo nossos parâmetros ocidentais de consumo), pois qualquer pessoa que sentisse vontade (*iti*) de assistir a um dos jogos cobrava do *dono* do gerador *da comunidade* que o mesmo fosse ligado, utilizando o combustível adquirido coletivamente (“pela *comunidade*”). Isso significou que o gerador foi ligado durante todos os jogos transmitidos, até que a gasolina acabasse. Ao agir desta forma, o que os Kalapalo estão fazendo é forjar (no sentido produtivo do termo) uma identidade coletiva, criando a possibilidade mesmo de existência *da comunidade*, fora de contextos rituais, assim como, ao compartilhar comida, se criam parentes. Ainda que circulem de formas distintas, tanto as coisas *patikula* quanto as coisas *da comunidade* “funcionam” como formas de se criar identidades e diferenciações, em distintos níveis.

A depender do contexto e dos envolvidos na transação, os *donos* dos objetos podem “dar [suas posses] sem esperar nada em troca” (*ijatitseliü*, “compartilhar”; *engikombaliü*, também traduzido como “presentear”) ou ainda, “ofertá-los para troca” (*akanenügü*, – lit. “fazer sentar” [FRANCHETTO; ESPÍRITO SANTO, 2014, p. 16], em referência à forma como os objetos são ofertados durante os rituais de troca, descritos no próximo capítulo; também traduzido como “vender” ou “trocar” por meus interlocutores). A primeira das ações é aquela esperada de parentes próximos – a forma ideal de circulação de alimentos –, enquanto a segunda é o que, idealmente, se pratica com afins (com exceção dos cônjuges, com quem há uma expectativa de compartilhamento de bens), parentes considerados distantes e *amigos*, sejam eles “parentes” ou não. Todavia, ao invés de dizer que com tais categorias de pessoas se pratica tais ou quais formas de troca, talvez seja mais preciso pensar no inverso: é a forma como a relação de troca ou compartilhamento se dá que produz maior distância ou proximidade, a identidade-

parentesco ou a diferença, entre os envolvidos. Neste sentido, o que distingue as duas ações – *ijatitseliü/engikombaliü*, de um lado, e *akanenügiü*, de outro – é menos a existência ou não de uma retribuição (já que mesmo no ato de “presentear” há uma expectativa de retorno, ainda que não imediato), mas a ênfase dada em cada uma das ações. Enquanto a troca propriamente dita, marca a distância entre os sujeitos – e, por isso, deve ser evitada entre parentes considerados próximos –, dar algo, sem a expectativa de um retorno imediato, marca as relações de proximidade entre os envolvidos.

A monetarização introduziu (ou talvez tenha tornado mais comum) outra possibilidade de relação entre as pessoas que é a venda (ação também chamada de *hende*, uma apropriação da palavra “vender”; Franchetto [comunicação pessoal]), mas que não se dissocia completamente daquelas discutidas até aqui. Nunca presenciei, mas ouvi relatos de pessoas que fazem “feira”, dispendo sobre um jirau em frente à casa, voltado para o pátio central da aldeia, alguns objetos dos quais pretende se desfazer, seja em troca de dinheiro ou de outros objetos, conforme acordado no momento. Essa forma de troca é, a princípio, muito mais impessoal do que as formas tradicionais de troca, na medida em que distancia “vendedores” de “compradores” tratando esses últimos de forma indiferenciada. Todavia, na prática, as relações de parentesco e aliança continuam incidindo sobre a forma de circulação dos objetos, já que, por vergonha decorrente das relações que os conectam, as negociações sobre os valores a serem pagos (seja na forma monetária ou em espécie) estão sempre mediadas pela *vergonha*, seja por parte do “comprador”, que se sente intimidado, seja por parte do “vendedor”, que se sente obrigado a ceder.

Outro contexto de venda ocorreu durante a copa do mundo de futebol. No dia de um dos jogos da seleção brasileira, reparei já bem próximo do início do jogo (e isso antes de o gerador *da comunidade* quebrar), que as crianças da minha casa estavam brincando com umas bexigas verdes e amarelas. Achando curioso o fato, perguntei ao meu anfitrião se ele havia trazido as bexigas da cidade, já que tinha retornado de um evento em Brasília há poucos dias. Ele me disse que não, que um rapaz – que nunca vi visitar essa casa – havia passado ali há poucos minutos *vendendo* as bexigas, em troca de sabonetes. No mesmo dia, no intervalo do jogo, um outro rapaz – que também nunca frequenta essa casa – passou *vendendo* porções de frutas do cerrado que havia coletado. Como no caso anterior, o *pagamento* foi feito com sabonetes. A estratégia foi tão bem avaliada por meu anfitrião que ele combinou com o marido de sua irmã que mora em sua casa de *vender* pipoca no subsequente jogo da seleção brasileira. No dia do jogo, então, mobilizou seu irmão mais novo para fazer pipoca que foi acondicionada

em uma caixa térmica e colocada sobre uma bicicleta cargueira, conduzida por seu cunhado, que passou de casa em casa *vendendo* um copo de pipoca ou de suco em troca de um sabonete. O rapaz se paramentou com chapéu, como fazem os vendedores de picolé em Canarana, e carregou consigo uma criança para cumprir a função de *segurança* e impedir que as pessoas pegassem pipoca sem pagar. Retornou com a caixa de pipoca vazia e com as sacolas que havia levado para colocar os sabonetes cheias. Mais curioso do que o “pipoqueiro”, todavia, foi a distribuição do *pagamento*, posteriormente. Todos os sabonetes arrecadados foram entregues ao idealizador da ação (o *dono* da casa e da pipoca) que separou pequenas porções para entregar às suas irmãs e ao seu cunhado (que foi quem efetivamente *vendeu* a pipoca). Mas, a quantidade de sabonetes entregues como *pagamento* pelo trabalho do seu cunhado foi inferior ao esperado por ele, pois a avaliação do *dono* da pipoca foi de que parte do produto havia sido consumido sem que houvesse *pagamento*. O cunhado, que não podia reclamar por sua posição de afinidade, apenas se justificou dizendo que as pessoas pegavam a pipoca direto da caixa térmica, ficando difícil controlar as quantidades e os *pagamentos*.

A escolha do sabonete como *pagamento* nessas situações possivelmente está associada ao fato de que sabonetes e voltas de missanga são os “padrões de valor” mais comuns em Aiha, existindo uma espécie de “cotação oficial” de que quatro voltas de missanga (importada da República Tcheca, sendo a única considerada “boa”) equivalem a um sabonete, não importando a marca desse último. As missangas, entretanto, continuam sendo muito mais difíceis de serem acessadas do que os sabonetes, considerando o alto valor e a escassez de locais próximos à aldeia que disponham das contas. Já os sabonetes são objetos bastante disseminados e mesmo pessoas que não possuam renda regular ou cuja renda seja baixa dispõem deles. Um índice do pouco valor assumido por esse objeto atualmente é o fato de que, apesar de serem muito ofertados pelas pessoas nos *uluki*, eles quase sempre “sobram”, não havendo quem os queira, devendo ser recolhidos pela pessoa que os ofertou. Se, por um lado, cobrar as vendas com sabonete torna os produtos mais acessíveis, por outro lado, também aponta para o fato de que, apesar de haver um cálculo a respeito do valor a ser cobrado, não é propriamente no “lucro” que estão interessados aqueles que realizam a venda, mas muito mais no próprio ato de *vender* (*hende*). Essa ação lhes permite ao mesmo tempo circular pelas casas da aldeia e se apresentar como *donos* de bens e conhecimentos provenientes dos *brancos* e, portanto, detentores de algum prestígio. Além, claro, do prazer proporcionado pelo ato simples de trocar/vender, como discutirei com mais detalhes no próximo capítulo.

Apresentei neste capítulo as formas pelas quais as coisas circulam cotidianamente na aldeia e, ao circular, conectam as pessoas e marcam os tipos de relação estabelecidos entre elas. Procurei mostrar, ainda, como a introdução de objetos industrializados e, mais do que eles, talvez, do dinheiro, incitou transformações nessas formas de circulação, introduzindo padrões de valor muito mais quantitativos do que qualitativos. Todavia, mesmo com essas transformações, as trocas continuam, em grande medida, sendo “personalizadas” – em oposição à impessoalidade do mercado capitalista –, contribuindo para a construção das relações de parentesco, aliança e *amizade* entre os envolvidos. Depois de discutir a circulação de coisas no nível das casas e *da comunidade*, cabe agora entender como ocorre a circulação de coisas entre povos ou aldeias pensando sobre os efeitos produzidos por essa circulação no nível coletivo, no “sistema alto-xinguano”. Isso nos leva então, ao próximo capítulo, no qual tratarei das trocas entre povos-aldeias realizadas nos rituais do *uluki*.

Capítulo 5 - O *uluki*

Após discutir as formas de aquisição e circulação de bens no cotidiano da aldeia passo, então, a apresentar de que maneira se dá a circulação cerimonial de bens (objetos, alimentos e também alguns bens imateriais) durante o *uluki*, o principal ritual de trocas realizado pelos povos alto-xinguanos. Digo “principal” ritual de troca, já que todos os rituais possibilitam, em alguma medida, a circulação de coisas e pessoas, ainda que não seja, necessariamente, seu objetivo principal, como é, no caso do *uluki*. De maneira geral, esse ritual é, como os demais, marcado pelo “gasto e esbanjamento”, além de ser um momento em 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” (PERRONE-MOISÉS, 2016, p. 6). Todavia, no caso específico desse ritual, o foco principal recai fundamentalmente sobre a circulação de bens materiais e imateriais. Ao longo da descrição, mostrarei como, mesmo com as transformações por que vem passando, esse ritual propicia a extensão, para o nível das aldeias, dos tipos de relação estabelecidos entre as pessoas por meio da troca e compartilhamento de comida e objetos, conforme discutido nos capítulos anteriores.

Antes de passar à apresentação do ritual propriamente dita, entretanto, faço uma breve apresentação das especificidades desse evento, marcando algumas comparações com os demais rituais (ou festas, sendo ambos os termos utilizados, aqui, como sinônimos; ver nota 2 da Introdução) que envolvem distintos povos da região. A primeira questão que merece destaque é que, diferentemente dos outros rituais regionais, o *uluki* não possui uma origem marcada, não havendo propriamente uma história (*akinha*) que conte como este começou. Segundo um dos principais conhecedores de histórias (*akinha oto*) de Aiha, Ageu, “foi Taügi [Sol, gêmeo de Lua, demiurgos criadores da humanidade] que fez *uluki*. Não foi *itseke* [...] Taügi fez *uluki* para a gente poder ir ao *uluki*”. Essa fala por si só já diferencia esse ritual de grande parte dos demais que foram aprendidos junto aos *itseke*. Todavia, apesar de não ter sua origem marcada, o *uluki* é um evento fundamental na marcação da identidade dos povos do Alto Xingu, na medida em que consideram a si mesmos como povos que “trocam para conseguir alguns objetos”, em comparação com outros povos que fariam guerra para poder acessá-los. Esse era o caso, por exemplo, dos Hukuingi (também chamados de “pessoal de Amagü”, em referência à aldeia onde residiam) que, mesmo sendo considerados pelos próprios Kalapalo como seus próprios

ancestrais,¹ eram “bravos”, “comedores de placenta” e “gostavam de matar gente” e “fazer guerra” para conseguir enfeites,² conforme narrativa apresentada a seguir.

Hukuingi³

O pessoal que morava em Amagü (Hukuingi) foi em busca dos enfeites das pessoas de Igipangahütü. Eles foram guerrear, levando flechas cujas pontas eram feitas de cera envenenada. Todas as pessoas de Igipangahütü foram envenenadas por eles e morreram, com exceção de um único jovem, que conseguiu fugir. Ele fugiu até a aldeia Akuku, onde ficou morando. Ele cresceu lá, sem saber que tinha sido o pessoal de Amagü que matou seus parentes. Depois que cresceu, ele se mudou para Amagü, onde ficou morando com seus parentes, com um irmão de seu pai.⁴ Um dia, quando ele saiu com outros homens de Amagü para bater timbó, ouviu eles conversarem sobre como tinham matado o pessoal de Igipangahütü. Ele ouviu tudo e ficou muito bravo. Não sabia que tinham sido eles que mataram seus pais. Acreditava ter sido “índios bravos” (*ngikogo*). Seus companheiros de pescaria ofereceram comida para ele, mas ele não aceitou alegando que estava com dor de dente. Mas ele estava mesmo era muito bravo, por isso não comeu. Depois que voltaram da pescaria o rapaz disse ao homem que cuidava dele que estava indo embora. Ele foi andando até Akuku e lá ele ofereceu pagamento (*kuntu*) de *uguka*, *dihegiku* (colar feito do caramujo aquático *oike*), tucanapi e algodão para eles matarem o pessoal de Amagü. Ele queria vingar a morte de seus pais. Depois ele foi para a aldeia Hagagikugu, onde tinha dois arqueiros (*tahaku oto*). Depois foi ainda para Kankgagü, onde novamente ofereceu pagamento (*kuntu*).

Quando chegou a época da chuva, o pessoal de Kankgagü decidiu fazer *uluki* e, para isso, eles foram para Hagagikugu. O pessoal de Amagü também estava indo, sem que os outros soubessem, mas para guerrear para pegar os enfeites e objetos de valor do pessoal daquela aldeia. Quem chegou primeiro a Hagagikugu foi o pessoal de Kankgagü. Chegaram no fim da tarde e se alojaram na casa dos homens para tocar *kagutu*, enquanto suas mulheres ficaram em uma casa. O pessoal de Amagü já estava próximo, ouvindo o som das flautas. Se pintaram com pinturas de guerra e, no meio da madrugada, entraram gritando na aldeia. Os homens que estavam na casa dos homens, com muito medo, achando que seriam índios bravos (*ngikogo*), ficaram em silêncio e apagaram suas fogueiras. Quando clareou o dia, eles olharam pelo meio da palha e viram que era o pessoal de Amagü. Pintaram seus braços com carvão e colocaram os tucanapi e assim que o sol apareceu no horizonte eles saíram pela lateral da casa dos homens, prontos para matar os invasores. O pessoal de Kankgagü matou o pessoal de Amagü. Enquanto isso, dois irmãos arqueiros, chefes de Hagagikugu, estavam pescando, ouviram os gritos e correram para ver do que se tratava. Viram os homens de Amagü atirando flechas e correndo, foram atrás deles e os mataram. Levaram os corpos do pessoal de Amagü para fora da aldeia para que fossem comidos pelos urubus.⁵

¹ Sobre essa “origem”, ver descrição de Guerreiro (2015, p. 85 et seq.).

² Agradeço a Antonio Guerreiro por apontar que se trata de uma situação que lembra aquela descrita por Stephen Hugh-Jones quando afirma que os grupos do Alto Rio Negro “perdem suas riquezas através de roubos” (HUGH-JONES, S. 2014, p. 159).

³ Trata-se da segunda parte de uma narrativa contada por Ageu Kalapalo a Antonio Guerreiro em setembro de 2010 e traduzida por Ugise Kalapalo e por mim. A primeira parte da narrativa trata dos Ukipohe, povo “bravo” (*tükotinhü*) que foi colocado por Taugi dentro de um tronco de árvore e que, após serem liberados, mataram aqueles que os soltaram. Os Ukipohe foram mortos, por sua vez, pelos Hukuingi, com o auxílio de flechas com veneno.

⁴ Tanto o pessoal de Amagü quanto de Akuku são considerados ancestrais dos atuais Kalapalo, que mantinham relações amistosas entre si (a despeito do caso narrado por Ageu). Por isso a presença de “parentes” do rapaz em ambas as aldeias.

⁵ Uma forma de marcar a diferença dos invasores, já que “pessoas de verdade” são, idealmente, enterradas no pátio da aldeia.

Por conta de todo o sangue acumulado nos corpos dos matadores, não houve luta nem festa entre o pessoal de Kankgagü e Hagagikugu, que tomaram eméticos para vomitar. Todavia, ainda assim eles trocaram seus objetos no *uluki*. O pessoal de Hagagikugu e de Kankgagü contou para o filho de Igipangahütü que já tinham pago sua dívida com ele. O rapaz ficou muito feliz com a vingança.

Esta narrativa é interessante por muitas razões, dentre elas, por mostrar que, ainda que atualmente os Kalapalo se digam pacíficos e afirmem que “trocamos para conseguir objetos”, alguns de seus ancestrais não se comportavam da mesma forma e matavam seus próprios parentes a fim de ter os seus bens. Esse comportamento aproximava-os dos “índios bravos” (*ngikogo*), com quem, inclusive, foram confundidos, tanto pelo rapaz sobrevivente de Igipangahütü, quanto pelos cantores e dançarinos de Kankgagü que estavam alojados na casa dos homens. Das “pessoas verdadeiras” (*kuge hekugu*), o que se espera, ao contrário, é o comportamento não violento e a troca, preferencialmente acompanhada das lutas e festas que compõem do *uluki*, conforme será descrito ao longo do capítulo.

Distintamente dos demais rituais alto-xinguanos, o *uluki* não possui um *dono*, seja ele realizado em escala local ou regional. Barcelos Neto (2008, p. 180) afirma que, para os Wauja, o *uluki* teria como dono alguém que adoeceu por meio da intervenção do espírito (*itseke* em karib, e *apapaatai* na língua dos Wauja) *Huluki*. Vanzolini (2015) também descreve uma situação semelhante entre os Aweti. Todavia, nunca ouvi esse tipo de referência entre os Kalapalo, que, ao contrário, me disseram explicitamente que o *uluki* não teria nenhum *dono*. As festas realizadas durante o *uluki* (e que serão descritas adiante) possuem *donos* específicos, mas o *uluki* propriamente, não possui essa figura, apenas os *ugihongo* (“aquele que vai sobre o banco”), que é uma função que está presente em todos os rituais regionais, independentemente de terem *donos* ou não. Essa é uma característica bastante peculiar, não apenas no Alto Xingu, mas também tomando outros contextos etnográficos como comparativos (PERRONE-MOISÉS, 2016) mas, como pretendo discutir, é fundamental para que as trocas aconteçam da maneira mais simétrica possível entre os grupos.

A palavra *uluki* é de origem arawak, *huluki*, e significa andorinha (*kugupiso*⁶, em karib). Este nome faz referência ao fato de que os *uluki* interaldeões ocorrem sempre durante o período das chuvas e, portanto, exatamente quando se veem bandos de andorinhas voando sobre as aldeias e, assim como esses bandos, os participantes se deslocam em grupo, de casa em casa, para fazer as trocas. Esse ritual pode ser realizado em muitas escalas distintas, podendo ser feito

⁶ Apesar da existência deste termo em karib, raramente as pessoas o utilizam, falando sempre em *uluki*, quando se trata de trocas mais ou menos ritualizadas.

internamente à aldeia – envolvendo desde um par de trocadores(as) até a aldeia toda –, ou ainda, tendo um povo visitante. Neste último caso, ao ritual de troca propriamente dito soma-se a realização de festas, o que não acontece nos *uluki* intra-aldeões.

Esse é um dos rituais alto-xinguanos menos descrito pela literatura havendo nas etnografias, em geral, apenas referências a sua existência,⁷ sendo tratado muitas vezes como “apenas” um ritual de trocas de bens que cumpriria uma função instrumental se comparado ao demais rituais que compõem o sistema alto-xinguanos, aparentemente muito mais solenes e importantes. Seguindo as sugestões apontadas por Guerreiro (2015, p. 352) quando afirma que “um ritual é sempre parte de um sistema de rituais, cada qual responsável por efetuar diferentes leituras da vida social”, pretendo mostrar como a essa função instrumental se somam outras questões importantes, que contribuem para a criação de um tipo específico de relação entre os grupos, de uma maneira que somente um ritual com esse formato seria capaz de instigar. As trocas ali realizadas (não apenas de objetos, mas de mulheres, alimentos e festas) evocam tanto elementos de afinidade, quanto de consanguinidade, que se sintetizam numa terceira modalidade de relação que não se confunde com nenhuma das outras duas: a amizade⁸. Se em outros rituais regionais as relações que se destacam entre os grupos são de consanguinidade e hierarquia (no caso do *egitsü*, o *kuarup*) ou de afinidade e simetria (no *hagaka* ou como é mais conhecido, *jawari*, a festa realizada em homenagem a grandes mestres do arco), no *uluki* o que se reforça é a amizade e a reciprocidade.

A outra razão para ser um ritual pouco descrito é o fato de acontecer de forma muito pouco regular (ainda que com uma frequência consideravelmente maior do que diversas “festas de espírito”, que demoram anos a se repetir) e apenas durante o período de chuvas, entre dezembro e março. Este é um período em que a “vida cotidiana” se sobressai à “vida ritual” nas aldeias alto-xinguanas, já que os grandes rituais intercomunitários ocorrem apenas no período de seca e que, em função das dificuldades de acesso impostas pelas chuvas, raramente há visitantes e pesquisadores nas aldeias.

Adicionalmente, ao que parece, os *uluki* interaldeões têm sido cada vez menos frequentes – o que é uma percepção dos Kalapalo – e imagino que isso possa ser um reflexo do aumento da circulação de pessoas e coisas na região, e também da disponibilidade de riquezas. É possível imaginar que os *uluki* tivessem efetivamente uma importância instrumental muito

⁷ A única descrição mais completa que encontrei de um *uluki* interaldeão é feita por Ball (2007).

⁸ Coelho de Souza (1995) já apontou como a amizade xinguanas conjuga aspectos tanto de afinidade quanto de consanguinidade.

mais significativa, em um período em que a disponibilidade de bens era muito menor, considerando as distâncias e as dificuldades de acesso entre as aldeias, sendo, assim, momentos importantes para que as pessoas tivessem acesso a esses bens. Todavia, atualmente, com o contato interaldeias muito mais facilitado (em função da presença de barcos a motor, carros e motos) e, ao mesmo tempo, disperso em atividades que incluem dezenas de reuniões nas Coordenações Locais da Funai ou nas cidades, além também do aumento da frequência e das proporções dos demais rituais regionais (que são muito maiores e reúnem muito mais pessoas do que costumavam fazer)⁹, a circulação de pessoas e coisas parece estar bastante intensificada. Isso possibilita às pessoas terem muito mais riquezas, enfeites e outros objetos, se comparado ao que “seus avós” dispunham, reduzindo a ênfase dada ao *uluki* propriamente dito. Mas, como já disse, não considero que este seja um momento puramente instrumental para “aquisição de coisas”, o que se confirma pelo fato de que, mesmo com menor regularidade, esse ritual continua sendo realizado (sei que os Kuikuro, por exemplo, participaram de três diferentes *uluki* nos primeiros meses de 2015) e, mais do que isso, mobiliza intensamente as pessoas, deixando-as excitadas e muito felizes com a possibilidade de sua realização.

Assim sendo, participei de diversos eventos desse tipo em Aiha (com escalas diversas), mas acompanhei apenas um *uluki* envolvendo mais de um povo, que ocorreu em fevereiro de 2015 na aldeia kuikuro Ipatse, tendo os Kalapalo como visitantes. Independente da escala, quando acontecem dentro da aldeia, esses eventos são sempre generizados: homens e mulheres fazem *uluki* separadamente. Já quando o ritual envolve a participação de um grupo visitante, homens e mulheres participam conjuntamente – ao menos no primeiro dia, quando ocorre o momento “oficial” da troca. Nos dias subsequentes (a festa ao todo dura três dias), somente as mulheres realizam *uluki* entre si. Nessas trocas, cada pessoa oferta apenas as coisas das quais é *dona*. Somente quem dispõe de coisas alheias nessas transações são as crianças (sempre meninas, entre quem o *uluki* é uma brincadeira frequente; nunca vi nenhum grupo de meninos brincar de *uluki*), mas que realizam *uluki* apenas com outras crianças (ou com a antropóloga...) dentro da aldeia, podendo ofertar suas próprias coisas ou algumas pequenas coisas de seus pais, como sabonetes, xampus e algumas voltas de missangas.

Não é incomum que representantes de povos alto-xinguanos visitem aldeias que se situam nas margens desse “sistema cultural” – como é o caso dos Kîsêdjê (Suyá) ou dos

⁹ Disseram-me, inclusive, que os *egitsü* “dos Kalapalo de antigamente” (antes de serem deslocados com a criação do Parque) juntavam apenas os Kalapalo os Kuikuro e os Jagamü, povo de língua karib que deu origem aos Nahukua. Uma proporção bastante diferente daquela das festas que ocorrem atualmente, que juntam centenas de pessoas de todas as etnias do Alto Xingu, além de dezenas ou centenas de visitantes não indígenas.

Kawaiwete (Kaiabi) – para realizarem *uluki*. Nunca acompanhei nenhum desses eventos, mas os Kalapalo com quem conversei a esse respeito sempre se mostraram muito animados com a possibilidade de visitarem essas aldeias, seja em função do tipo de objeto ofertado por eles (principalmente penas, no caso dos Kĩsêdjê, e colares de tucum e urucum, no caso dos Kawaiwete), seja pela curiosidade de visitar suas aldeias, conhecer suas festas e, eventualmente, dançar com suas mulheres (nesses casos, as festas que são realizadas dependem do conhecimento dos respectivos repertórios rituais). Versões simplificadas dos *uluki* também são realizadas com os *brancos* que visitam a região ou durante algumas reuniões realizadas com *lideranças* femininas. Apresento, a seguir, uma descrição dos eventos que presenciei durante o *uluki* realizado em Ipatse, adicionado de informações obtidas em outros momentos da pesquisa de campo.¹⁰

5.1. Programação e preparativos do *uluki*

A realização de um *uluki* interaldeão¹¹ é uma iniciativa que parte sempre da aldeia visitante, que decide, com alguma antecedência, realizar o evento, dando tempo para seus lutadores se prepararem. Essa preparação envolve tanto sessões de treinamento quanto escarificações seguidas da aplicação de remédios e a ingestão de eméticos (preparados a partir de plantas e raízes específicas). Os visitantes informam a aldeia anfitriã sobre a realização da festa apenas alguns dias antes da data que planejaram chegar, de modo que seus lutadores sejam pegos de surpresa, fracos e “com cheiro de sexo”¹², o que os tornaria adversários mais fáceis. Diferentemente dos demais rituais alto-xinguanos, para o *uluki* interaldeão não se envia nenhum mensageiro para fazer um convite formal. A intenção de realizar a festa é apenas informada pelo rádio alguns dias antes de acontecer. Quando ainda não havia rádios nas aldeias, a aldeia anfitriã ficava sabendo da decisão dos visitantes apenas quando estes chegavam gritando –

¹⁰ Os cinegrafistas Tauana e Kohizinho “Viola” Kalapalo filmaram parte do *uluki* realizado em Ipatse e me disponibilizaram a filmagem, ao que agradeço, já que contribuíram para a composição da descrição apresentada a seguir.

¹¹ Chamar esses eventos de interaldeões é uma forma simplificada de dizer que são eventos que agregam mais de um povo, já que muitos dos povos, como é o caso dos Kalapalo, estão dispersos em várias aldeias. Todavia, nesses eventos, essas aldeias se agregam e se apresentam como “um”, no caso, “um povo”, “os Kalapalo”, em contraposição ao outro povo visitado, no caso aqui descrito, “os Kuikuro”, também reunindo pessoas de distintas aldeias.

¹² A aplicação de remédios e a ingestão de eméticos envolvem restrições alimentares e sexuais, pois o sabor ou cheiro de alguns alimentos, bem como o cheiro de sexo e de sangue menstrual incomodam os espíritos *donos* das plantas utilizadas (responsáveis por “dar força” aos lutadores) que, em função desse incômodo, podem provocar males – com chances de culminar em morte – a quem não cumpre as restrições. Sobre as lutas kalapalo, ver Costa, C. (2013).

gritos específicos que informam a chegada e são utilizados somente no *uluki* – às proximidades da aldeia visitada.

A decisão de onde fazer *uluki* passa por questões como a presença de “bons lutadores” nas aldeias anfitriãs,¹³ mas também pela fama de cada uma acerca da qualidade e efetividade dos *pagamentos* feitos, além de considerações acerca da presença ou não de feiticeiros no local. Nesse sentido, cheguei a ouvir alguns comentários como “naquela aldeia as pessoas demoram para pagar e às vezes nem pagam”, ou “lá não tem bom lutador, então é ruim fazer *uluki*” ou ainda, “não gostamos de ir naquela aldeia porque lá só tem feiticeiro”. Além disso, outro fator que é levado em consideração é a disponibilidade de “casas grandes” para hospedar as pessoas da aldeia visitante, que devem ser recebidas, idealmente, em uma única casa na aldeia anfitriã. Todavia, apesar dessas considerações, é praticamente impossível cumprir com todos os requisitos ideais para a escolha de onde fazer um *uluki*, e o que acaba sendo decisivo é o fato de que o *uluki* é, ele próprio, um ritual que exige uma retribuição: a aldeia visitante deverá receber a aldeia anfitriã em um momento posterior (o que pode levar alguns anos para acontecer). A aldeia visitante não fará um *uluki* novamente com a aldeia anfitriã até que o retorno (*opijü*) do ritual aconteça, o que acaba limitando as opções disponíveis. Os Kalapalo passaram ao menos dois anos sem participar de nenhum *uluki* com outro povo alto-xinguano, pois estavam aguardando o retorno de três aldeias que foram visitadas em anos anteriores e que ainda não haviam retribuído o ritual. Como um ciclo de dádivas, essa “devolução” não promove uma “quitação” da relação, mas gera um novo ritual que deverá ser “devolvido” pela aldeia visitada, e assim sucessivamente. Ouvi dos Kalapalo, por exemplo, que o *uluki* que fizeram em Ipatse teria sido uma devolução de um *uluki* realizado em Aiha, com a presença dos Kuikuro, por volta de 2005. Entretanto, ao final da festa realizada em 2015, os Kuikuro já estavam combinando quando iriam a Aiha “devolver” esse *uluki*. No limite, importa muito pouco se a festa realizada é ou não uma devolução – já que todas podem ser assim consideradas, não havendo um “começo” –, desde que a relação permaneça e novos eventos como esse continuem acontecendo.¹⁴

O *uluki* interaldeão que acompanhei se originou em uma intenção inicial dos Wauja de realizarem tal evento na aldeia Aiha. Cerca de uma semana antes da data que chegariam em Aiha, os Wauja avisaram pelo rádio de suas intenções. Desde esse dia as pessoas já

¹³ Ouvi de um rapaz que “através do lutador é que tem *uluki*. Sem lutador [na aldeia anfitriã] ninguém vai”.

¹⁴ Arrisco a dizer que essa é uma das razões pelas quais as origens desse ritual são pouco marcadas na mitologia local.

demonstravam muita ansiedade e alegria, conversando conosco (estava acompanhada de Antonio Guerreiro, e uma de suas alunas) sobre o que iria acontecer e perguntando o que havíamos trazido para trocar. Ao ouvirem respostas como “não trouxe nada” ou “não trouxe muita coisa”, via-se a frustração em seus rostos, já que há sempre uma expectativa de que os *brancos* que visitam as aldeias sejam, no mínimo, fontes de bens industrializados. Ao mesmo tempo, especialmente as mulheres, se aproximavam de mim e descreviam o tipo de objetos que os Wauja trariam (cerâmicas), indicando seu “baixo valor” (me diziam que as menores podiam ser trocadas por algumas unidades de sabonete) e o quanto eram bonitos (“*hekitebe!*”), indicando que participar das trocas era praticamente “irresistível”. Meu anfitrião descrevia as cenas de trocas possíveis dizendo (em português) “nossa, aí quando eles colocam lá [oferecem alguma cerâmica muito bonita] eu não aguento. Eu tenho que pegar”.¹⁵

As pessoas começaram a se mobilizar e apenas alguns dias depois do aviso dos Wauja, famílias kalapalo residentes em outras aldeias já haviam chegado a Aiha para acompanhar o *uluki*, trocar seus pertences e, mais importante de tudo, receber as tão requisitadas cerâmicas wauja.¹⁶ Os jovens da aldeia também organizaram alguns dias de treino de luta. Foi bastante grande a frustração quando, poucos dias antes da data prevista para sua chegada, os Wauja avisaram pelo rádio que não viriam mais em função de um de seus chefes ter sido hospitalizado e eles estarem muito *tristes* por isso. Foi essa expectativa frustrada que levou os Kalapalo a se organizarem para ir à aldeia kuikuro, afinal, grande parte do esforço – a mobilização das pessoas para a realização de uma atividade coletiva – já havia sido feito e a expectativa de realização da festa os havia deixado muito animados e “com vontade de fazer festa” (uma tradução livre da expressão *esükijü*).

A preocupação passou a ser a logística necessária para o transporte de todos (pessoas e seus objetos) até Ipatse, além da realização de “ensaios” das festas que seriam executadas entre os Kuikuro. Esses “ensaios” compõem a preparação de todas as festas, especialmente aquelas que envolvem outros povos, quando podem se repetir por longos períodos, chegando a mais de um ano no caso do *egitsü*, por exemplo. Mas, ao contrário das festas de homenagem

¹⁵ Essa fala indica como o desejo cria uma espécie de impulso para a troca.

¹⁶ As cerâmicas – especialmente as grandes panelas redondas com bordas extrovertidas e arredondadas – são muito requisitadas e, ainda hoje, mesmo depois da introdução de panelas de alumínio, são utilizadas, especialmente no preparo de *kuigiku* (caldo doce de mandioca). Além dessas, as pequenas panelas zoomorfas são muito apreciadas pelos Kalapalo que, todavia, pouco ou nunca as usam diretamente. Eventualmente, alguma delas é utilizada para preparar e guardar pequenas quantidades de sal – produzido a partir da cinza de um aguapé –, por exemplo, mas, em geral, essas “panelinhas”, como as chamam em português, são guardadas para servirem como presente ou como pagamento de *uluki* realizados com *brancos*. A relação dos Wauja com esses artefatos parece ser diferente, conforme descreve Barcelos Neto (2006).

aos chefes, que envolvem preparações mais longas e ensaios mais recorrentes, as festas do *uluki* são muito pouco ensaiadas. A principal razão para isso é a proximidade com que se decide realizar esse evento, mas também penso que o *uluki* seja um momento marcado por pouca formalidade e pelo imprevisto, características que marcam as relações de amizade no Alto Xingu e que contrastam com a formalidade que caracteriza os demais rituais regionais. Além disso, no evento que acompanhei, um dos “ensaios” teve que ser cancelado em função de um Kalapalo residente em outra aldeia ter sido operado de apendicite. Esse incidente deixou a todos muito preocupados, acompanhando diariamente as atualizações sobre sua recuperação e fez com que a data de realização do *uluki* fosse adiada por alguns dias. Ele chegou mesmo a ser quase cancelado, em função da preocupação de seus parentes e a tristeza que afetava a todos, mas felizmente, a recuperação do paciente ocorreu sem maiores incidentes, permitindo que os Kalapalo mantivessem seus planos de realização da festa na aldeia kuikuro.

5.2. Chegada e recepção dos visitantes

Na data prevista e informada pelos Kalapalo aos Kuikuro, algumas dezenas de pessoas se deslocaram de Aiha e de outras aldeias menores (também kalapalo) para participar do evento, totalizando cinco barcos. A maior parte do grupo era composto por homens (praticamente todos os homens adultos de Aiha participaram), mas também havia algumas mulheres e crianças. A presença delas só não foi maior por falta de espaço nos barcos. Essa impossibilidade de participarem provocou uma certa frustração em algumas mulheres que estavam bastante ansiosas com a realização do *uluki*, mas nenhuma manifestou essa insatisfação de forma muito contundente, já que efetivamente não havia nada que pudesse ser feito a esse respeito, não havendo mais barcos disponíveis para o transporte (alguns dos barcos utilizados foram, inclusive, emprestados de aldeias de outros povos, localizadas próximas a Aiha).

Ainda no porto próximo à aldeia anfitriã, os Kalapalo se pintaram e se enfeitaram, gritando “küu”, um grito que indica alegria e uma certa descontração, além de servir para informar aos anfitriões sobre sua chegada. Ao longo do caminho até a aldeia também era possível ouvir os mesmos gritos vindos dos homens kuikuro, reunidos na casa dos homens, onde também estavam se pintando e enfeitando. Os Kalapalo entraram na aldeia Kuikuro em fila, liderados por três chefes – chamados *ugihongo* (“aquele que vai sobre o banco”) – que

discursaram. No caso do *uluki* que presenciei, nenhum dos *ugihongo* tinha esse discurso,¹⁷ que foi, então, recitado pelo segundo cacique de Aiha, Tühoni. Não pude, nesse dia, registrar os discursos proferidos, pois os Kalapalo não sabiam muito bem como os Kuikuro reagiriam à presença de *brancos* levados por eles para assistir ao *uluki* e, por isso, solicitaram a mim e aos demais antropólogos que os acompanhavam que não registrassem a festa com fotografias, gravadores ou mesmo escrevendo ostensivamente. Além disso, como já afirmei em outro momento do texto, os narradores Kalapalo se recusam a gravar comigo coisas que eles sabem que já foram registradas por Antonio Guerreiro, sendo esse também o caso do discurso do *uluki*. Por essas razões, utilizo aqui como referência a versão publicada por Guerreiro (2015, p. 352-353), que reproduzo a seguir.

***Uluki itagimbakitoho* (“Feito para cumprimentar no *uluki*”), executado pelo chefe do grupo visitante, ao entrar na aldeia anfitriã¹⁸**

- 1 *Ah, uhisuũdaõ uhisuũdaõ uhisuũdaõ*
Ah, meus irmãos, meus irmãos, meus irmãos
- 2 *Ah, uge muke akangaba egei muke*
Ah, eu
- 3 *Ah, ehisuũdaõko muke gele akangaba higei uãke*
- 4 *Atokondü inkgatitanügi muke gele akangaba higei uheke*
Ah, trago um grupo de amigos formado por seus irmãos, ainda agora como antes
- 5 *Ünago nigihukipügiina muke gele uheke*
Para o lugar que foi aberto por aqueles
- 6 *Ehisuũdaõko muke gele*
Formado por seus irmãos
- 7 *Atokondü inkgatitanügi muke gele igei uheke*
Um grupo de amigos eu trago
- 8 *Ah, ünago muke gele akangaba higei*
- 9 *Apüingeke muke gele akangaba higei*
Ah, na falta daqueles
- 10 *Ehisuũdaõko muke gele higei uãke*
- 11 *Atokondü inkgatitanügi muke gele higei uãke*

¹⁷ “Ter um discurso” significa ter passado por processo de aprendizado e, além de saber recitá-lo completamente, já tê-lo feito em algum ritual. Os *ugihongo* do *uluki* realizado em Ipatse foram, em ordem: Kumeti Kalapalo (morador da aldeia Barranco Queimado), Kayaltá Kalapalo (filho mais velho do primeiro cacique de Aiha e morador, naquele momento, da aldeia Lago Azul) e Amusa (o filho mais velho de um dos agentes de saúde de Aiha, que tinha, à época da festa, cerca de 16 anos de idade e assumia, pela primeira vez, a posição de *ugihongo*).

¹⁸ Executado por Ageu em 04 de setembro de 2010. Franchetto (comunicação pessoal) aponta que uma versão desse discurso registrada por ela entre o final de 1980 e o início de 1990, possuía uma sequência de blocos formuláicos (semelhante àqueles presentes nos discursos do *egitsü*, nos quais se nomeiam chefes antigos; ver Guerreiro [2015, p. 341 et. seq.]), cada um dos quais “celebrando as especialidades [produtivas] alto-xinguanas” e tratando os povos como seus *oto*.

- 12 *Ah, uheke muke gele higei ùãke*
Eu trago um grupo de amigos, formado por seus irmãos, ainda agora como antes
- 13 *Ah, kutaũpũãõko muke ata hale igei ùãke*
Ah, mas nossos avós
- 14 *Etijipũgũko etinhahikitsũgũ muke ata hale igei ùãke*
Quando seus filhos já tinham força nas mãos, agora como antes
- 15 *Einkgatilũ heke muke ata hale igei ùãke*
Traziam, agora como antes
- 16 *Ah, isagingoila muke gele akangaba higei ùãke*
Ah, mas não é igual, ainda agora como antes
- 17 *Ehisuũãõko muke gele higei ùãke*
- 18 *Atokondũ inkgatitanũgũ muke gele higei uheke*
Eu trago um grupo de amigos, formado por seus irmãos, ainda agora como antes
- 19 *Ûnago muke gele akangaba higei ùãke*
- 20 *Apũngeke muke gele akangaba higei ùãke*
Na falta daqueles, ainda agora como antes
- 21 *Ehisuũãõko atokondũ inkgatitanũgũ muke gele higei uheke*
Eu trago um grupo de amigos, formado por seus irmãos
- 22 *Kutaũpũãõko muke ata hale igei ùãke*
Mas nossos avós, agora como antes
- 23 *Etijipũgũko muke ata hale igei ùãke*
Seus filhos, agora como antes
- 24 *Etinhahikitsũgũ inkgatilũ heke muke ata hale igei ùãke*
Traziam, quando eles já tinham força nas mãos, agora como antes

Como pode-se observar, nesse discurso, os chefes visitantes se referem aos chefes anfitriões chamando-os de irmãos e dizendo que trazem consigo um “grupo de amigos formado por seus irmãos”, ou seja, amigos-irmãos dos anfitriões. O uso desses termos é bastante significativo, marcando a informalidade da festa e serve também para estabelecer o tom das relações entre os grupos, na medida em que é para os irmãos que se pede coisas sem que isso gere (ao menos em teoria) vergonha (*ihũtisũ*) e é com os amigos que se realizam as trocas efetivamente, conforme discutido no capítulo anterior. Mas, se os visitantes se apresentam como amigos-irmãos, os anfitriões assumem, no discurso de recepção, uma posição mais respeitosa, rebaixando-se frente aos visitantes. Assim, ainda que a distância e a inimizade (potencial) estejam o tempo todo presentes nos atos e nos discursos, o que se procura deixar marcado com mais ênfase durante o *uluki* são os momentos e possibilidades de aproximação e identificação entre os grupos, como deve ficar mais evidente ao longo da descrição.

Após executarem o discurso, já próximos do centro da aldeia, os *ugihongo* foram conduzidos pela mão por homens *kuikuro* para se sentarem em bancos colocados à frente da

casa dos homens, com os demais kalapalo se posicionando atrás dos seus chefes-representantes. Nesse momento, o principal cacique kuikuro, considerado “dono da aldeia” (*ete oto*), saiu de sua casa, devidamente paramentado com as insígnias de chefe – diadema de couro de onça,¹⁹ colar de placas de caramujo e colar de garras de onça, segurando um arco preto com sua flecha – e começou a discursar, parado em frente à sua casa, olhando para o centro da aldeia (um discurso que não pude registrar naquele momento e do qual não possuo nenhuma versão kalapalo). Ao terminar, o chefe kuikuro se dirigiu ao centro da aldeia e, voltado para a casa do *segundo cacique*, novamente discursou, chamando-o para o centro. Repetiu o procedimento, voltado para a casa de um rapaz que assumiu a função de *ugihongo* junto com os outros dois caciques. Os dois chefes convocados se dirigiram ao centro e também discursaram para o cacique kuikuro (esses momentos ocorrem sempre aos pares, com os dois falando ao mesmo tempo, olhando para o chão ou para o lado – nunca olhando diretamente para a pessoa a quem o discurso se dirige –, em tom de voz muito baixo). Depois disso, o chefe kuikuro (doravante me referirei aos chefes kuikuro como *imünhilo*, “adversário”, a forma como os Kalapalo chamam os *ugihongo* da aldeia anfitriã) se dirige ao *ugihongo* kalapalo e, curvado, olhando para o chão, discursa, enquanto o *ugihongo* também discursa.²⁰ Não possuo nenhum registo do discurso proferido pelos *ugihongo* nesse momento e, novamente, utilizo a versão publicada por Guerreiro (2015, p. 354-355). Todavia, a versão aqui reproduzida é do discurso proferido pelos kalapalo nesse momento da festa quando estão na posição de anfitriões sendo, possivelmente, diferente daquela executada pelos kuikuro.

***Uluki itagimbakitoho* (“Feito para cumprimentar no *uluki*”), executado pelo chefe anfitrião, agachado em frente ao chefe visitante²¹**

- 1 *Tongisa, uege kana etibegatiga ünago nigihukupüguna*
Chefe, você que chega no lugar aberto por aqueles
- 2 *Ah, muke ata hale igei üãke*
Ah, mas agora como antes
- 3 *Ünago muke ata hale igei üãke*
Aqueles, agora como antes
- 4 *Tongisa toho mukata hale igei üãke*
Que são chamados de *tongisa*, agora como antes
- 1 *Ataghombalü heke igei üãke*

¹⁹ Faixa de couro de onça amarrada com algodão, colocada horizontalmente sobre a cabeça.

²⁰ Assim como o discurso de entrada na aldeia, nenhum dos *ugihongo* possuía esse discurso, que foi recitado, as três vezes, pelo primeiro cacique de Aiha, Uaja.

²¹ A versão aqui reproduzida foi gravada com Ageu Kalapalo, em 04 de setembro de 2010.

- Conversariam com você, agora como antes
- 2 *Ah, isagingoila muke gele akangaba higei ããke*
Ah, não é igual, ainda agora como antes
- 3 *Egea muke gele higei ããke*
Deste jeito, ainda agora como antes
- 4 *Ûnago muke ata hale igei ããke*
Mas aqueles, agora como antes
- 5 *Ataginhombalü heke igei ããke*
Conversariam com você, agora como antes
- 6 *Ah, tongisa toho muke ata hale igei ããke*
Ah, mas os que são chamados de *tongisa*, agora como antes

É possível notar que, diferentemente do discurso efetuado pelos Kalapalo quando estão na condição de visitantes, nesse discurso (feito apenas pelos anfitriões), os chefes não se referem uns aos outros como amigos ou irmãos, mas utilizando o vocativo *tongisa*, sinônimo de *anetiü* (“chefe”), com uma conotação muito mais respeitosa do que esse último termo. Essa diferença se explica pelo fato de que há, entre os povos do Alto Xingu, uma grande preocupação em “receber bem” as pessoas em sua casa (e, neste caso, em sua aldeia), o que significa que os anfitriões devem não apenas ofertar mingau e outros alimentos, mas também “falar bem” com o visitante. Assim, por exemplo, todas as vezes em que alguém visita a casa de outra pessoa (com a exceção de parentes muito próximos, com quem não há, idealmente, nenhuma formalidade), é recebido pelos anfitriões com um banco ou algum outro objeto que cumpra essa função, que será colocado próximo à porta da casa, onde se sentam, visitante e anfitrião(ões), para conversar. No caso do *uluki*, ocorre algo semelhante: os chefes visitantes são colocados sobre bancos e os anfitriões “conversam” com eles por meio dos discursos de recepção, tratando-os com extremo respeito por meio do uso do vocativo *tongisa*. Também é significativo, neste caso, que os visitantes não sejam convidados, como ocorre em outros eventos interaldeões da região, mas serem eles próprios que incitam o evento.

Quando terminaram os discursos, o procedimento se repetiu com o segundo *imünhilo* e depois com o terceiro (as posições dos *ugihongo* são definidas por termos etários, sendo o que senta no meio o mais velho e considerado principal, seguido pelo que senta à sua esquerda e, posteriormente ao que se senta à sua direita). Assim como se se espera que os anfitriões alimentem os visitantes recebidos em suas casas, ao final dos discursos, as mulheres das casas dos *imünhilo* (suas esposas, filhas, noras e netas, dependendo do caso) trouxeram grandes panelas com mingau, peixe cozido, além de peixe assado e beiju, que foram entregues aos *ugihongo* pelos *imünhilo*. A quantidade de comida ofertada nessas festas é sempre comentada,

posteriormente, sendo esse um importante critério de avaliação do evento e da hospitalidade dos anfitriões.

Após receberem a comida, os *ugihongo* entregaram os presentes que haviam levado para os *imünhilo*, que devem retribuí-los posteriormente (neste momento, os *ugihongo* não dizem o que esperam em troca do presente). O *pagamento* só será combinado no último dia da festa, quando ocorrerem os discursos de despedida. Esses presentes são sempre objetos de alto valor (*tihipükoinhü*), idealmente itens representativos das especialidades produtivas regionais, como colares de caramujo branco kalapalo, cerâmicas wauja ou mehinaku, arcos pretos kamayurá, colares de caramujo rajado matipu e sal aweti. Na ausência desses objetos, todavia, pode-se optar por oferecer outras coisas de valor, como panelas de alumínio, missangas, etc. A disponibilidade de riquezas é sempre o principal critério utilizado pelos homens para aceitar ou não a posição de *ugihongo* nesses eventos (no caso do *uluki*, eles são indicados *pela comunidade* e, nos demais rituais, pelo *dono* da festa); caso não possuam nada de grande valor, mas não queiram abrir mão da posição de *ugihongo*, as pessoas também podem solicitar algum(ns) objeto(s) aos cônjuges e/ou familiares próximos. Voltando à descrição da festa, os *imünhilo* recolheram, então, os presentes que lhes foram entregues (neste caso, colares e cintos de caramujo *inhu*) e se iniciaram as lutas.

5.3. As lutas e as trocas entre os grupos²²

Comparando esse momento com as lutas que ocorrem no *egitsü*, quando a seleção dos principais lutadores é apresentada formalmente pelos *donos* da festa antes das lutas, no *uluki* não há essa apresentação formal, até porque, como apontei anteriormente, não há um *dono* desse evento. Os lutadores do grupo visitante e dos anfitriões foram apenas chamados pelos respectivos *ugihongo*, um a um, para se enfrentarem. Depois dos confrontos entre os principais lutadores, todos os homens puderam lutar. Nesse momento, diversas lutas aconteceram ao mesmo tempo, incluindo as crianças, assim como ocorrem nos demais rituais que envolvem mais de um povo da região. Idealmente, cabe aos anfitriões chamarem os lutadores visitantes

²² Ouvi vários relatos dizendo que antigamente as lutas – e as trocas – não aconteciam no mesmo dia de chegada dos visitantes, apenas na manhã seguinte, provavelmente pelo fato de os visitantes chegarem tarde, depois de percorrerem longos trechos de canoa ou a pé. Na *akinha* apresentada no início do capítulo, essa também é a ordem dos eventos. Atualmente, os deslocamentos estão muito mais fáceis e as lutas e trocas acontecem, idealmente, no mesmo dia de chegada dos visitantes. Ver Ball (2007) para a descrição de um *uluki*, realizado na aldeia Yawalapiti, com participação dos Wauja, em que as lutas e as trocas ocorreram apenas no dia posterior à chegada dos visitantes.

com quem querem lutar, mas isso pode, eventualmente, se inverter. Caso haja também mulheres interessadas, elas podem lutar entre si, apesar de isso ocorrer com pouca frequência.²³

Comparando as lutas do *uluki* com as lutas do *egitsü*, no primeiro caso, elas se realizam no início e não no final do evento, possibilitando um movimento no sentido de marcar a diferença para, posteriormente, possibilitar a aproximação-identificação dos grupos, ainda que essa identificação nunca ocorra integralmente. Além disso, no caso do *uluki*, as lutas têm uma duração maior (se utilizarmos como comparação as lutas que ocorrem com cada um dos povos visitantes no *egitsü*) e, mais importante, durante todo o tempo se mantém um clima ameno e amigável. Durante as lutas do *egitsü* não é incomum que pequenas brigas se formem, envolvendo inclusive os familiares dos lutadores (especialmente suas mães), que acusam os adversários de roubar ou de serem feiticeiros. No *uluki* o clima durante as lutas foi bastante diferente e, mesmo com algumas ocorrências de lutadores machucados, não houve nenhuma acusação mútua entre os visitantes e os anfitriões. Ao contrário, ao final das lutas, os lutadores se abraçavam, sorrindo, antes de se separarem e iniciarem novas lutas com outros adversários. Tal foi o clima que, ao final das lutas, quando retornamos para a formação inicial (com os *ugihongo* sentados e o grupo kalapalo logo atrás), antes do início das trocas propriamente ditas, homens e mulheres *kuikuro* e *kalapalo* se cumprimentaram, individual e longamente, fazendo questão de demonstrar toda a alegria que os envolvia.

Depois que todos já haviam se cumprimentado, outras três cadeiras foram colocadas logo à frente dos *ugihongo*, onde se sentaram os *imühilo*, cada um em frente a um *ugihongo*. São eles (os *ugihongo*) que iniciam as trocas, colocando no chão à sua frente os objetos disponibilizados e dizendo o que esperam receber em troca. Esses primeiros objetos ofertados pelos *ugihongo* são distintos e, em geral, menos valiosos do que os que foram utilizados como presentes no começo do ritual (antes das lutas) e devem, necessariamente, ser aceitos pelos *imühilo* que os recolhem do chão, dando início aos ciclos de troca. Nesse momento, como observadora, minha primeira impressão foi de que tudo funcionava como uma grande feira, tamanha a “confusão” decorrente da quantidade de trocas que ocorriam simultaneamente. O grupo de visitantes entregava seus objetos aos seus chefes, indicando se esperavam algo específico como pagamento. O chefe depositava o objeto no chão, à frente de seu “adversário” (aquele que estiver sentado à sua frente), que o recolhia e apresentava ao seu grupo, indicando qual deveria ser o pagamento, conforme indicado pelo ofertante. Depois de um tempo com os

²³ As mulheres muitas vezes têm vergonha de lutar e somente se sentem à vontade para fazê-lo no ritual feminino *Jamugikumã* (Yamurikumã).

visitantes oferecendo seus objetos, as posições se inverteram e os anfitriões passaram a oferecer, no mesmo formato, tudo o que desejavam trocar. Nessas sessões de trocas os grupos estão todo o tempo medindo um ao outro e trocando, para além de objetos, imagens de si mesmos.

Apesar da aparência de confusão, com diversas coisas acontecendo ao mesmo tempo, as pessoas se mantiveram muito atentas às trocas que se efetivavam, fazendo comentários sobre o valor e a qualidade dos objetos ofertados e gritando “hi-iu” (um grito utilizado apenas no *uluki* e que indica extrema alegria decorrente de uma troca bem-sucedida) cada vez que algum objeto de grande valor era trocado. Embora, em geral, fossem feitos no mesmo momento, havia a possibilidade de acordar *pagamentos* (*hipügü*) futuros. Arranjos entre as pessoas envolvidas nas trocas podem ser realizados, especialmente em se tratando de bens valiosos, cujo *pagamento* exigirá algum esforço posterior por parte do receptor. O mais frequente, entretanto, é que os objetos mais comuns e, portanto, “baratos”, sejam pagos imediatamente. Todo tipo de coisa circula nesses eventos, tanto como oferta, quanto como pagamento: colares de caramujo, painéis de alumínio de todos os tamanhos, missangas, penas, braçadeiras, vestidos, sabonetes, cartuchos de espingarda, flechas, massa de pequi, peixe, anzol, café, açúcar, lã, peças de moto, relógio e inclusive dinheiro. Becker [Basso] (1969, p. 252) descreve que, no final dos anos 1960, “certain ‘valuable’ items, namely shell ornaments, hardwood bows, and very large ceramics, rarely appear during an *uluki* ceremony, and it is usually ‘lesser’ items which are exchanged here”. No *uluki* que presenciei, ao contrário, uma quantidade razoável de itens valiosos foi ofertada nesse momento das trocas, especialmente colares e cintos de caramujo, painéis de alumínio e grandes cintos/colares de missangas, formados por algumas dezenas de voltas. Todavia, efetivamente a maior parte das (dezenas ou centenas de) transações realizadas envolveu itens de pequeno valor. Essa distinção na quantidade e qualidade dos objetos trocados possivelmente atesta uma mudança na disponibilidade de bens – que é ressaltada por meus anfitriões, na comparação com seus ancestrais, como já apontei anteriormente – que tem como consequência uma possível mudança também no valor atribuído a esses bens. Quanto maior a disponibilidade, potencialmente menor o valor atribuído ao objeto; um processo de “desvalorização” semelhante ao descrito por Lea (2012) e Gordon (2006) entre os Mëbêngôkre.

Os objetos mais valiosos trocados no primeiro dia do evento que acompanhei foram ofertados por homens, possivelmente por três razões: a primeira delas, o fato de que, em geral, os homens, por terem maior circulação nas cidades e mais dinheiro à sua disposição, possuem também mais bens do que as mulheres. Em segundo lugar, está, provavelmente, o fato de as mulheres terem mais vergonha do que os homens de se expor – a si e suas riquezas – nesses

espaços públicos. Por fim, as mulheres guardaram suas principais posses para trocar no dia posterior, em um *uluki* exclusivamente feminino, ao que voltarei adiante.

FIGURA 8 - Troca entre os grupos durante o *uluki* em Ipatse. *Ugihongo* kalapalo sentados à direita, com seus *imünhilo* recolhendo do chão as ofertas feitas.



Fonte: Frame retirado de vídeo feito pelos cinegrafistas Tauana Kalapalo e Kohizinho Viola Kalapalo. Aldeia Ipatse, fevereiro de 2015.

A questão que merece destaque é que, nesse momento, as trocas não são personalizadas (individualizadas) e nem sempre é possível nem mesmo saber quem foi que ofereceu ou pagou pelos objetos trocados. As trocas não são feitas de forma individualizada, mas entre grupos, personalizados nas figuras de seus chefes-*ugihongo* que trocam entre si e que eliciam uns dos outros as posições de receptores e de doadores de objetos. E, como grupos amigos que trocam entre si, deve permanecer uma relação de equilíbrio entre as partes que trocam. Tanto é que somente procura-se saber quem é o *dono* de alguma das coisas ofertadas quando o receptor não possui o pagamento naquele momento e propõe que o mesmo seja feito posteriormente; somente uma relação de dívida (e, portanto, de hierarquia, ainda que momentânea) faz as pessoas singulares aparecerem nas transações.

Ao final das trocas, as pessoas da aldeia visitante foram finalmente alojadas em uma das casas da aldeia, conforme previamente acordado com seu *dono* (esses arranjos são feitos pelos anfitriões, antes mesmo da chegada dos visitantes). Para garantir espaço a todos os

visitantes, suas redes foram amarradas por toda a casa, algumas vezes umas sobre as outras, mal sendo possível circular pelo espaço. Considerando a falta de espaço, alguns dos visitantes foram convidados a amarrar suas redes em uma “casa anexa” daquela onde estava o grupo visitante, localizada a poucos metros de distância da porta traseira daquela casa. A partir desse momento até o final da festa foi responsabilidade dos visitantes oferecer aos *donos* da casa (nessa situação, das casas) onde se hospedam parte da comida recebida dos *imiñhilo*.

5.4. Festas e despedidas

Na mesma noite se iniciaram as festas, que duraram essa noite e os dois próximos dias, sendo promovidas pelos visitantes, utilizando os instrumentos e enfeites (*unduhugu*) fornecidos pelos anfitriões. Inicialmente foi executado o *unduhe* – que tem, por sua vez, como acompanhamento, as flautas *kagutu* – e, em um segundo momento, foi executada a *takuaga*. Como mostrarei adiante, ambas são “festas de espírito” que possuem *donos* específicos em cada aldeia e que, apesar dessa característica em comum, são bastante distintas entre si. Segundo os Kalapalo, não há nenhuma razão para a realização destes dois rituais específicos durante o *uluki*, a não ser o fato de que “sempre fizeram assim”. Efetivamente não consigo pensar em nenhuma característica em comum dessas festas que as diferencie de outras “festas de espírito” realizadas na região e que poderiam associá-las (e só elas) ao *uluki*. De qualquer forma, uma questão relevante é que, seja internamente às aldeias ou em eventos interaldeões, as festas (definidas por Menezes Bastos como a “linguagem franca do Alto Xingu” [1978]) são realizadas objetivando que as pessoas “fiquem felizes”. Nesse sentido, qualquer evento (reunião, encontro, etc.) que reúna distintos grupos alto-xinguanos (para além dos próprios rituais) são idealmente acompanhados de festas – ainda que executadas na forma de pequenos esquetes – que podem ou não ser *unduhe* e *takuaga* (excluo aqui o *kagutu* pois ele é executado no contexto do *uluki* como um acompanhamento – *akongo*, “que vai junto”, do *unduhe*).²⁴ Assim, é comum que durante a realização de torneios esportivos ou reuniões que envolvam a participação de muitas pessoas de distintas aldeias (e/ou grupos de *brancos*), em algum momento ocorra a

²⁴ Com exceção dos esquetes realizados em eventos, o *unduhe* sempre tem como *akongo* o ritual de *kagutu*, o que significa que sempre que *unduhe* é executado, as flautas *kagutu* são tocadas. Esse último, por sua vez, pode acontecer sozinho, sem nenhum acompanhamento.

“apresentação” de alguma dança e/ou canto que seja parte de um ritual²⁵ e, em muitos casos, as festas “apresentadas” são *takuaga* e *unduhe*.

No *uluki* de Ipatse, a primeira sequência de festas se iniciou com o dono do trio de flautas *kagutu* da aldeia anfitriã – flautas interditas às mulheres – entregando-as aos *ugihongo* que se encarregaram de entregá-las aos homens visitantes. Foram eles os responsáveis por tocá-las ao longo dessa noite e do dia seguinte. São poucos os homens de Aiha que sabem tocar essas flautas e têm (i.e., conhecem, sabem tocar) suas músicas. Na primeira noite, os homens tocaram as flautas no pátio da aldeia, exigindo que as casas permanecessem com as portas fechadas para que as mulheres não vissem sua execução. Ao longo de todo o dia seguinte elas continuaram sendo tocadas, mas apenas dentro da casa dos homens, local interdito à presença das mulheres. O *unduhe* (ou *tawarawanã*, como também é conhecido) se iniciou no final da tarde deste mesmo dia, com a execução de um de seus cantos, e teve continuidade na manhã seguinte, quando os visitantes se pintaram e dançaram, em frete à casa dos homens, usando saiotes feitos de palha de buriti (fornecidos pelos anfitriões), além de prenderem galhos de *kejite* (uma planta de cheiro forte, da qual não possuo identificação botânica) nos braços.

Segundo me explicaram os Kalapalo, existem duas versões de *unduhe*: o *unduhe* das cobras, que seria a versão executada pelos povos de língua arawak, e o *unduhe* dos peixes, que é a versão possuída pelos Kalapalo.²⁶ Segundo as narrativas Kalapalo, essa festa foi aprendida por Jagihunu, um homem, com os peixes que moravam na aldeia que tinha o Peixe Cachorra como *anetii*.

Jagihunu²⁷

Jagihunu estava noivo da filha de seu tio materno que era muito nova, ainda estava reclusa. Quando saiu da reclusão, ela casou-se com ele, mas não gostava dele e não o aceitava como marido. Um dia, ele saiu para pescar. Enquanto estava pescando, não conseguiu pegar nenhum peixe, até que apareceu Ahehi (um peixe pequeno, de rabo vermelho) que lhe disse para não o matar, pois era uma pessoa. Ahehi também o convidou para ir até sua aldeia, que ficava no fundo do rio. Jagihunu o acompanhou e quando eles chegaram, os peixes estavam fazendo *unduhe*. Jegu, a piranha de cabeça vermelha, é quem estava cantando. Ahehi levou Jagihunu até o centro da aldeia, até seu chefe Ahi Kuëgü (Hiper Peixe Cachorra). Eles já sabiam que a esposa o estava rejeitando e foi por isso que Ahi Kuëgü

²⁵ Nesses momentos e apenas neles, os *donos* das respectivas festas ficam desobrigados de pagar aos dançarinos e cantores pela realização do ritual. Como veremos, esse não é o caso do *uluki*, quando ocorre o pagamento em forma de comida (*endu*).

²⁶ Os Kalapalo afirmam que o *unduhe* dos Kuikuro também é diferente daquele que possuem, com uma quantidade menor de músicas executadas. Sobre os rituais Kuikuro, ver Mehinaku (2010). Ainda que a versão possuída pelos Kalapalo seja distinta daquela possuída pelos povos de língua aruak da região, todos os cantos do *unduhe* dos peixes estão também em aruak, assim como a maioria dos cantos das demais festas.

²⁷ Versão gravada por mim com Uaja Kalapalo em 28 de maio de 2014, transcrita e traduzida por Ugise Kalapalo e revisada por mim.

quis que ele fosse até sua aldeia e lhe ofereceu sua filha como esposa. Ela era muito bonita. Jagihunu se casou com ela e depois se casou também com a irmã dela e ficou com duas esposas. Depois de um tempo, Jagihunu voltou para buscar seu amigo Igitu e levá-lo consigo para a aldeia de Ahi Kuëgü, onde ele também ganhou uma esposa. Eles ficaram morando lá e os peixes lhes ensinaram como fazer *unduhe*. Eles aprenderam todas as músicas.

Quando já tinham aprendido bem, eles voltaram à sua aldeia para ensinar a festa. Jagihunu cantava e Igitu tocava *utinha* (pedaço de bambu que é batido no chão, marcando o ritmo da dança). Bem de madrugada ainda, eles cataram *anha akenüü* (“abrir caminho”). Depois, quando o sol já estava mais alto, cantaram *tuã igisü* (“canto da água” que, segundo o narrador, é um canto que não é mais executado nas festas atualmente). Depois disso, o *dono* da festa pintou a cabeça do cantor com urucum. Mais perto do final da tarde eles cantaram o canto que se faz para olhar o *uluri* (*etuĩ ingilü*), para ver a vagina das mulheres. Quando canta essa música os dançarinos podem olhar o *uluri*, podem olhar a vagina das mulheres que estão dançando. As mulheres não podem falar “não”. Quando já estava bem tarde é que eles cantaram a música *Jukaga*, dançando e gritando. É com essa música que eles terminaram. O canto da flauta *kagutu* termina também.

Jagihunu ensinou a festa para o pessoal dele, para eles ficarem *donos*. Depois disso, voltou com Igitu para a aldeia de Ahi Kuëgü e ficaram morando lá com suas esposas.

Como já afirmei, o *unduhe* é uma festa que ocorre sempre junto com *kagutu* (ainda que a festa específica das flautas *kagutu* possa se realizar sem *unduhe*) e, além de distintas versões, possui também distintas escalas de realização. Esta é uma das “festas de espírito” mais frequentemente realizada nas aldeias alto-xinguanas, sendo parte obrigatória dos esquetes de rituais feitos durante eventos realizados nas aldeias e em outros espaços da TI (especialmente no Posto Leonardo Vilas Boas) quanto nas cidades. Essa versão mais “cotidiana”, digamos assim, é uma simplificação da versão completa da festa que somente é patrocinada uma única vez por seu *dono*, quando ele decide queimar (literalmente) seus *unduhugu* (que são os objetos rituais guardados pelos *donos* das festas de espírito; no caso do *unduhe*, os saíotes de palha) e, portanto, deixar de ser *dono* da referida festa.²⁸ A versão “completa” da festa (que nunca presenciei) se realiza sem a presença de convidados e são cantadas dezenas de músicas, que falam não apenas dos peixes, mas também de aves e outros animais.²⁹ Quando executada essa festa, os dançarinos imitam os animais a que se referem as músicas, seja por meio de pinturas e adereços corporais, seja por meio de seu comportamento. Assim, por exemplo, quando cantam a música do rato os dançarinos entram na casa das pessoas e roubam seus pertences, como se diz que faz o rato.

²⁸ O ato de queimar os *unduhugu* ao final da festa faz com que os *donos* desses rituais deixem a posição de *donos*. As únicas “festas de espírito” que não podem deixar de serem possuídas com a queima dos respectivos *unduhugu* são *kagutu* (festa das flautas interditas às mulheres) e *tolo* que é uma festa feminina, onde as mulheres cantam, com palavras, o que as flautas *kagutu* cantam com suas músicas. Sobre o *tolo* *kuikuro*, ver Franchetto e Montagnani (2011). Uma proposta de classificação dos rituais *kuikuro* é feita por Mehinaku (2010).

²⁹ Segundo me explicaram, mesmo sendo cantos de aves ou outros animais, eles foram aprendidos por Jagihunu, com os peixes.

Na versão simplificada da festa, que é aquela realizada durante o *uluki*, o repertório é menor (e, como já disse, varia entre os grupos) e exige um trabalho muito menor de seu *dono* (ou *dona*, já que as festas podem ser possuídas também por mulheres e, nesse caso, seus pais, maridos, irmãos e filhos é que realizam a pesca) se comparado à outra versão, já que basta uma única pescaria para pagar o *endu* dos dançarinos. Para sua execução, um cantor se posiciona em pé ao centro, voltado para a casa dos homens, segurando um arco com uma das mãos e com a outra tocando um chocalho, acompanhado de outro homem que, sentado à sua frente, bate um cano de bambu (*utinha* que pode ser feito alternativamente de PVC) no chão, marcando o ritmo da dança. Os dançarinos, enfeitados com folhas de *kejite*³⁰ e saiotos de palha, se dispõem ao redor do cantor, com o “chefe” dos dançarinos (*sanetügü*) ou “gritador” (*ihetogöü*) posicionado à frente da casa dos homens, voltado para o cantor. É esse “gritador” quem comanda em qual sentido devem rodar os dançarinos, indicando, ainda, quando devem se aproximar do cantor (que é quando o chocalho deve ser tocado), quando devem se distanciar novamente e quando a música deve terminar. No outro extremo do círculo de homens fica um segundo “gritador”, que apenas segue o primeiro, respondendo aos seus gritos. Aos poucos, as mulheres da aldeia anfitriã se juntam à dança, se posicionando em um círculo exterior ao dos homens e eventualmente acompanhando algum deles, segurando na ponta das palhas de buriti usadas como saiote (Figuras 9, 10 e 11).

FIGURA 9 - Meninas kalapalo dançam, com cantor e “batedor” o fundo. Aiha, 2015



³⁰ Uma planta com cheiro forte e “ardido”, utilizada em diversas situações tanto como uma forma de “impedir metamorfoses” (GUERREIRO, 2015, p. 164), quanto com a função oposta, de acelerar as transformações.

FIGURAS 10 E 11 - Homens e meninas kalapalo “ensaaiando” *unduhe* para o *uluki*. Aiha, 2015



Essa festa seguiu durante todo o dia, com alguns intervalos que marcavam as transições entre as músicas. No início da tarde os homens anfitriões também dançaram, acompanhados das mulheres visitantes. Mas os grupos não se misturaram: os homens visitantes dançaram com as mulheres anfitriãs e, posteriormente, os homens anfitriões dançaram com as mulheres visitantes, se revezando. O *unduhe* se encerrou no fim da tarde, pouco antes do final do *kagutu* (as duas aconteceram concomitantemente ao longo de todo esse dia).

Não por acaso, me parece, a primeira festa realizada durante o *uluki* é uma festa aprendida com os peixes que, segundo Guerreiro (2015, p. 228) apresentam uma socialidade “mais próxima do ideal kalapalo da socialidade intra-aldeã”, na medida em que não caçam e não são guerreiros, comportamentos que os distinguem, portanto, de outros animais predadores. Trata-se de uma espécie de “festa prototípica”, sendo *unduhe*, além do nome dessa festa, uma forma genérica utilizada para fazer referência a qualquer “festa, espírito, máscara”, conforme consta no dicionário Kuikuiro-Português (FRANCHETTO; ESPÍRITO SANTO, 2014, p. 138). Se o *uluki* pretende marcar as relações de proximidade entre os grupos envolvidos, parece fazer sentido, então, a execução desse ritual.

Em alguns momentos da noite e do dia em que ocorreu essa festa, o *dono* do *kagutu* levou pirão à casa dos homens, para alimentar as flautas – que são também espíritos – e os convidados que as tocam.³¹ O *dono* do *unduhe* também pescou e entregou peixe cru aos *ugihongo* que, por sua vez, os entregaram para as suas esposas que se responsabilizaram por prepará-los (um tipo de comportamento que também aproxima as relações entre os grupos daquelas estabelecidas entre parentes, para quem se distribui peixe cru, quando disponível). O peixe pronto (na forma de peixe assado ou pirão) foi depois distribuído ao grupo de visitantes pelos *ugihongo*, acompanhado de beiju, também preparado por suas esposas, com polvilho fornecido pelas esposas dos *imühilo*. Ao longo dos três dias de *uluki*, os visitantes receberam peixes dos *imühilo* e dos *donos* das festas. Todavia, nem sempre o peixe veio acompanhado de beiju, cabendo às mulheres que acompanhavam os *ugihongo* solicitar polvilho nas casas da aldeia.

No fim do *unduhe*, os *ugihongo* chamaram os *imühilo* até a frente da casa onde estavam hospedados e informaram, em um discurso não formal, que iriam embora no dia

³¹ Para descrições mais detalhadas das festas das flautas em outros grupos alto-xingunos, ver Barcelos Neto (2008) e Piedade (2004).

seguinte. Os *imühilo* responderam também por meio de uma conversa não formal, que eles deveriam ficar e dançar mais no dia seguinte.³² Os *ugihongo* concordaram (a resposta padrão esperada) e então os *donos* dos conjuntos de clarinetes *takuaga*³³ da aldeia anfitriã entregaram seus instrumentos aos *ugihongo*.

O dia seguinte foi o último dia de festa. Da mesma forma como ocorreu no dia anterior, os homens visitantes se responsabilizaram pela realização da festa, tocando os instrumentos fornecidos pelos anfitriões e acompanhados pelas mulheres daquela aldeia. Novamente, os homens *kuikuro* anfitriões também dançaram, acompanhados pelas mulheres *kalapalo*, mas por menos tempo e utilizando apenas um conjunto de flautas (aos *Kalapalo* foram dados dois conjuntos). Nesse dia, além do pagamento (*endu*) dado pelos *donos* das flautas *takuaga* na forma de pirão, os *imühilo* também trouxeram comida (peixe cru que, assim como no dia anterior, foi preparado pelas esposas dos *ugihongo*).

FIGURA 12 - Festa *takuaga* realizada em Aiha em julho de 2014



³² Becker [Basso] (1969) descreve que os chefes anfitriões diriam para que os visitantes fiquem para que eles possam pescar para os visitantes. Em sua descrição, nesse último dia, os visitantes não fariam festa, mas circulariam de casa em casa a fim de receber presentes dos anfitriões. Não ouvi nenhum relato dos *Kalapalo* nesse sentido.

³³ Segundo Montagnani (2016, p. 204), trata-se de “longos clarinetes de bambu (o PVC é cada vez mais utilizado para fabricar esses instrumentos) que produzem um som muito potente graças à palheta colocada em seu interior. São cinco os tocadores de *Takwara*, cada qual possuindo um clarinete com dimensões diferentes. A música *Takwara* é executada em um ritual que leva o mesmo nome.”

FIGURA 13 - Moças reclusas dançando *takuaga*. Aiha, julho de 2014



A *takuaga* é uma festa que foi aprendida pelos povos da região com os Bakairi e, atualmente, as músicas executadas são de origem desse grupo, mas também Juruna, além de um conjunto grande de músicas que são inventadas pelos tocadores que, inclusive, adicionam, eventualmente, novas flautas ao conjunto originalmente formado por cinco. Assim como o *unduhe*, essa é uma “festa de espírito” realizada com muita frequência nas aldeias alto-xinguanas “para deixar as pessoas felizes” e também possui uma versão mais simples, que se realiza na aldeia, sem convidados. A versão completa da festa, por sua vez, distintamente da versão completa do *unduhe*, exige a presença de convidados de outra aldeia, cujos lutadores enfrentam os lutadores anfitriões. Ao final da *takuaga* em sua versão completa, assim como ocorre com o *unduhe* e as demais “festas de espírito”, os instrumentos são queimados e a festa deixa de ser possuída por seu *dono*.

Se o *unduhe* marca a identidade entre os grupos sendo uma “festa de peixes” realizada, idealmente, dentro do grupo local, a *takuaga* parece fazê-lo pelo fato de ser uma festa cuja origem não é marcada³⁴ (assim como o próprio *uluki*), não existindo uma narrativa que trate dessa questão. Possivelmente isso, somado ao fato de que as músicas executadas nessa festa são de amplo conhecimento e podem até mesmo ser inventadas (o que faz com que os dançarinos não dependam de nenhum cantor especialista em particular) transforma a *takuaga*

³⁴ Os *akinha oto* de Aiha sempre foram enfáticos a esse respeito.

na festa mais executada em Aiha e talvez também nas demais aldeias da região, sendo também a festa escolhida para encerrar o *uluki*, celebrando a “alegria” das pessoas ali envolvidas.

No *uluki* que acompanhei, em função de fortes e incessantes chuvas, as danças se encerraram muito cedo, perto do meio dia, mas idealmente os grupos devem tocar as flautas até o final da tarde. Quando a festa terminou, os *ugihongo* chamaram os *imünhilo* ao centro da aldeia e fizeram seus discursos de despedida, dos quais não possuo registro. Foi nesse momento que os *ugihongo* informaram aos *imünhilo* o que esperavam como *pagamento* pelos presentes ofertados no início do *uluki*. Caso possuam o que foi solicitado, os *imünhilo* entregam imediatamente aos *ugihongo*, mas isso não é obrigatório, podendo ser adiado para um momento posterior, a depender da disponibilidade. O grupo visitante partiu ao amanhecer do dia subsequente, sem qualquer tipo de cerimônia, apenas com as despedidas individuais entre parentes e amigos. Antes de passar a uma discussão mais aprofundada das relações engendradas pelo ritual, cabe ainda um comentário acerca da participação das mulheres nesses eventos.

5.5. *Uluki* entre mulheres

Diferentemente dos *uluki* intra-aldeões masculinos que acontecem exclusivamente durante o período de chuvas (o mesmo período em que se realizam os *uluki* envolvendo mais de um povo), os *uluki* intra-aldeões exclusivamente femininos são organizados durante todo o ano, sempre que há alguma mulher interessada em realizar um. Essa decisão pode ser motivada por um evento específico, como o retorno de famílias que estiveram na cidade, ou apenas porque “gostam de fazer *uluki*” e o utilizam como uma forma de passar o tempo. Esse gosto pelo *uluki* é compartilhado pelas meninas que, com frequência, “brincam” de fazer *uluki*. No filme “Osiba kangamuke – Vamos lá, criançada”³⁵, que trata das atividades e brincadeiras das crianças de Aiha, por exemplo, dentre outras coisas, os meninos optaram por exhibir seus arcos e flechas, enquanto as meninas, além de demonstrarem suas atividades no processamento da mandioca, realizaram um *uluki*. Outra razão para a realização frequente de *uluki* entre mulheres, conforme aponta Franchetto (1996), é fazer circular os objetos recebidos por elas como presentes de seus “namorados-amantes” (*ajo*), muitas vezes frutos de relações extra-conjugais. Segundo aponta a autora, “no *uluki* se trocam objetos, estórias e suas versões; dessa maneira

³⁵ Curta-metragem de 19 minutos, realizado em 2016 por Haya Kalapalo, Tawana Kalapalo, Thomaz Pedro e Veronica Monachini de Carvalho e premiado na 6ª Mostra Ecofalante de cinema ambiental. Mais informações sobre o filme estão disponíveis em <http://cargocollective.com/thomazpedro/Osiba-Kangamuke>. Acesso em 04 de julho de 2017.

fatos e pagamentos se diluem, passam de uma dona a outras, sucessivamente se perdem as pistas de sua origem. As mulheres voltam para suas casas alegres, satisfeitas e seguras” (FRANCHETTO, 1996, p. 46).

Particpei e acompanhei dezenas de *uluki* femininos em todas as vezes em que estive em Aiha. Dentre eles, acompanhei, por exemplo, um *uluki* do qual participaram praticamente todas as mulheres da aldeia e que circulou somente em sete casas, seis das quais eram de famílias que haviam voltado da cidade no dia anterior. A última casa visitada foi aquela onde me hospedei, depois da insistência das mulheres para que eu ofertasse minhas coisas. Nesse *uluki*, além das coisas mais comuns que estão presentes em todos esses eventos (como sabão, sabonete e colares de missangas), foram ofertadas roupas infantis, açúcar, uma rede de dormir industrializada, vestidos e creme dental. Em troca, pediu-se missangas, cabaças e *indzene*, um preparado de pequi, utilizado como base para a confecção de mingau da fruta, que foi o *pagamento* pedido em troca da rede. Em duas das casas visitadas as anfitriãs também distribuíram biscoitos e suco às participantes. Ainda é pouco comum que nos *uluki* femininos seja utilizado dinheiro, tanto como oferta, quanto como *pagamento*, já que as mulheres lidam muito pouco diretamente com o dinheiro. Vi isso acontecer em apenas um evento quando, em uma casa, a anfitriã ofereceu dinheiro e pediu como *pagamento* um *uguka* (colar de caramujo de placas redondas) e, em outra casa, onde o *pagamento* solicitado em troca do dinheiro oferecido foi gasolina. Nestes casos, pude perceber que ainda que não conheçam propriamente o dinheiro (muitas não sabem identificar as notas)³⁶, as mulheres sabem o valor que esperam como *pagamento*, tendo como parâmetro o preço (nas cidades) dos bens mais regularmente consumidos por elas, como vestidos e missangas.

Os homens parecem ter uma relação mais utilitária com o *uluki* (especialmente o intra-aldeão), dizendo que o fazem “para parar de chover”, ou quando querem algo específico e, por isso, esses eventos são muito mais raros. As mulheres, por outro lado, “gostam mesmo” de fazer *uluki*. Certo dia, estava conversando com alguns rapazes que me disseram que arrumar namoradas “é costume dos homens” (*toto akisü higei*)³⁷, mas que “fazer *uluki* e comprar vestidos é costume das mulheres”. A ansiedade/vontade delas é tanta que é comum que vários *uluki* sejam realizados em dias subsequentes. Às vésperas da realização do *uluki* que acompanhei em Ipatse, por exemplo, e já depois de ter sido combinada sua realização,

³⁶ Isso, todavia, não é uma exclusividade feminina, já que os homens mais velhos e ainda alguns poucos homens jovens de Aiha têm a mesma dificuldade, precisando pedir ajuda sempre que pretendem comprar algo.

³⁷ Lit. “esse é o jeito/palavra do homem”.

ocorreram dois *uluki* femininos em Aiha, em dias subsequentes. Também quando realizo *uluki* a fim de distribuir meus pertences todas as vezes que deixo a aldeia, as mulheres fazem, imediatamente depois, um *uluki* nas demais casas. A impressão que tenho é que a iniciativa de fazer um *uluki* provoca vontade de fazer outro e outro e outro, criando um efeito em cascata. Isso seria difícil de compreender, pensando apenas em termos utilitários, já que, acompanhando esses eventos, fica claro que não há uma grande variedade nas ofertas feitas. Certamente há esse tipo de expectativa quando é, por exemplo, o retorno de alguma família da cidade que motiva o *uluki*, ou quando ele é promovido por algum *branco* (como é o meu caso). Entretanto, nos demais casos, outras questões parecem entrar na conta das motivações, como por exemplo, o fato de que esses eventos são uma das poucas vezes em que as mulheres fazem visitas umas às outras (com exceção de irmãs, ou outras parentes próximas que se frequentam reciprocamente), podendo ver não apenas o interior das casas, mas também os filhos pequenos, animais de estimação e outras posses das pessoas da aldeia com quem mantêm um contato cotidiano bastante restrito. Além disso, entendo que o *uluki* deve ser tratado tanto como uma forma de estabelecer relações (ou fazer desaparecer, como é o caso daquelas mantidas com os “amantes”), quanto como um jogo, como propôs Quain (1966), já que existe um certo cálculo do que deve ou não ser ofertado em cada momento, havendo uma expectativa de que naquela visita – e por isso, talvez a insistência em fazer visitas subsequentes – as pessoas ofertarão coisas diferentes e desejadas. Cabe então a cada um(a) fazer o devido equilíbrio entre o que se oferta e o que se guarda para uma eventual troca posterior.

Esse tipo de *uluki* mais cotidiano funciona com as mulheres visitando algumas ou todas as casas da aldeia (só não se visita a casa de mulheres que informam não possuir objetos para oferecer ou daquelas que estão enlutadas), iniciando, idealmente, pela casa de alguma mulher reconhecida como chefe (*itankgo*) e que é quem irá, nas demais casas, cumprir a função semelhante àquela dos *ugihongo* nas trocas do *uluki* interaldeão. O grupo que circula pela aldeia fazendo *uluki* chega à casa das pessoas e entra sem pedir permissão, a não ser quando a *dona* da casa explicita que não possui nenhum objeto para ser trocado, fazendo com que o grupo se desloque para a casa subsequente. Em uma espécie de invasão, as pessoas se dispõem pelos bancos e redes que encontram, formando uma espécie de semi-círculo, próximos à porta de entrada da casa, com a *itankgo* sentada no centro da casa, voltada para fora. Algumas mulheres que se sentem mais confiantes e próximas dos *donos* da casa adentram os espaços reservados das famílias e ali permanecem, observando o movimento e os objetos. Aproveitam para entreter

conversas íntimas com suas *amigas*, perguntando sobre os filhos, maridos e, eventualmente, também seus “namorados” (*ajo*).

As mulheres da casa buscam, um a um, os objetos a serem ofertados, que ficam guardados nos espaços mais reservados da casa e os colocam no chão, em frente à *itankgo*. É ela que os recolhe do chão, perguntando à sua *dona* o que quer como *pagamento* e incentiva as participantes a aceitarem a oferta. Em cada casa, as moradoras ofertam seus bens às visitantes e, assim, todas elas têm a opção de ofertar e receber coisas. As pessoas que ofertam muitas coisas, ou coisas valiosas, são muito bem avaliadas por serem generosas. Mas, se a ação de ofertar objetos valiosos é vista como positiva, por outro lado, guardá-los parece ser igualmente importante, do ponto de vista da doadora, já que esse mesmo objeto pode servir como pagamento por algum outro bem desejado que venha a ser ofertado futuramente. Não se trata propriamente do que Weiner (1992) chamou de “keeping while giving”, pois esses objetos não são retidos por possuírem um valor inalienável, como definido pela autora, mas apenas como uma forma de extrair objetos de maior valor de suas parceiras de troca. Quando se trata de eventos subsequentes, entendo que o primeiro dia de *uluki* entre elas serviria talvez como um “termômetro” do que há para ser trocado, com a retenção pelas mulheres de parte de seus bens que somente serão ofertados no(s) dia(s) posterior(es), seja como oferta primária, seja como pagamento por algo que foi ofertado por outra pessoa. Mas há sempre um risco envolvido nesse cálculo, já que não há como prever quando irá ocorrer um desses eventos, sendo decidido apenas no momento mesmo de sua realização.

Para o *uluki* em Ipatse, as mulheres kalapalo saíram de Aiha portando seus pertences que pretendiam trocar. Alguns desses objetos foram ofertados diretamente ou dados como pagamento no dia inicial do *uluki*, quando aconteceram as “trocas oficiais”. Todavia, a maior parte dos objetos femininos foi trocada ao longo dos demais dias de festa. No segundo dia, enquanto os homens kalapalo se enfeitavam e executavam as danças do *unduhe*, as mulheres kalapalo e kuikuro fizeram seu próprio *uluki*, num formato semelhante aos *uluki* intra-aldeões (e, portanto, não mais sociocentros, mas egocentros).

Tudo começou com as mulheres kuikuro vindo à casa onde as kalapalo estavam hospedadas e, nesse local, coube às mulheres kalapalo fazerem suas ofertas. Nessa casa, quem cumpriu o papel de mediação foi uma mulher kuikuro.³⁸ As mulheres kalapalo ofertaram seus

³⁸ Nesse caso, o fato de ambos os grupos falarem línguas próximas e inteligíveis facilitou muito a relação. Imagino que nas aldeias cujas línguas sejam ininteligíveis aos Kalapalo, além da figura da *itankgo* seja necessária a presença de alguma tradutora entre as línguas, tendo ainda como agravante o fato de que as mulheres de Aiha falam muito pouco português.

objetos, mas sempre calculando que parte deles deveriam ser guardados para oferecer como *pagamento* por eventuais objetos ofertados pelas mulheres *kuikuro* que pudessem ser de seu interesse.

Depois disso foram as mulheres *kalapalo*³⁹ que se deslocaram de casa em casa e as *kuikuro* fizeram suas ofertas. Iniciaram (como idealmente deve ocorrer) pela casa do principal chefe da aldeia anfitriã e circularam por todas as casas, seguindo em sentido anti-horário. Nas primeiras casas as trocas foram mais intensas e, ao longo do circuito, as pessoas ficaram sem coisas para dar como *pagamento* e também mais cansadas. Quem assumiu a função de coordenação, nesse momento, foi a esposa de um dos *ugihongo kalapalo* e, não por acaso, também era ela, junto com as esposas dos outros dois *ugihongo*,⁴⁰ que possuíam mais objetos para trocar. Muitos dos objetos trocados pelas mulheres nas primeiras casas foram utilizados como pagamento em trocas realizadas posteriormente em outras casas, de forma que foi possível às mulheres escolher, por exemplo, cores de missanga ou vestidos preferidos. Essa reapresentação de objetos trocados em um mesmo *uluki* é uma prática muito pouco comum nos *uluki* realizados em Aiha.

As mulheres *kuikuro* ofertaram muitos objetos industrializados, especialmente panelas e bacias, de todo tamanho, coisa pouco comum de se ver nos *uluki* femininos em Aiha. Como pagamento, pediram colares de caramujo – que na maior parte dos casos não foram dados, com as mulheres *kalapalo* argumentando que não possuíam ou apenas não se disponibilizando a trocar os poucos colares disponíveis pelos objetos ofertados. Foram, no total, mais de três horas circulando nas casas fazendo *uluki*, parte disso debaixo de uma forte chuva. Somente depois do *uluki* é que as jovens *kalapalo* se enfeitaram para dançar com os homens *kuikuro* que iniciavam sua participação no *unduhe*. No último dia de festa algumas mulheres *kalapalo* ainda incitaram um pequeno *uluki* com as mulheres da casa onde estavam hospedadas. Quando retornamos a Aiha, as mulheres que ficaram na aldeia estavam bastante curiosas para saber como havia sido a festa e o tipo de troca que se realizou. Cada uma das trocas descritas foi avaliada por elas, assim como acontece quando troco minhas próprias coisas ao final de cada estadia na aldeia. Há uma espécie de “cotação oficial” para alguns objetos mais frequentemente trocados, como

³⁹ De todas as mulheres *kalapalo* que foram a Ipatse, apenas as duas filhas mais jovens do primeiro cacique não acompanharam esse *uluki*, argumentando que “não gostam de fazer *uluki*”. Elas são uma exceção, já que as mulheres de Aiha não escondem seu gosto por essa atividade. Inclusive a filha mais velha desse mesmo cacique participou dessas atividades, mesmo estando enlutada em função da morte recente da filha da irmã de seu pai (FSD). É ela quem, com frequência, assume a função de *itankgo* nos *uluki* realizados em Aiha.

⁴⁰ O rapaz (solteiro) que assumiu a função de terceiro *ugihongo* passou, depois do momento inicial das trocas, a ser representado por seu pai.

sabonetes e missangas: cada sabonete (independente de marca ou cor) equivale a quatro voltas de missanga, desde que seja missanga *boa*, ou seja, contas de vidro importadas da República Tcheca, independentemente de sua cor. Todavia, mesmo nesses casos, cabe à pessoa que faz o *pagamento* decidir a quantidade que irá oferecer, podendo variar bastante, a depender do que foi ofertado e da pessoa que faz o *pagamento*. Já vi vestidos semelhantes serem trocados por quantitativos bem diferentes de missangas, que variavam entre 7 e 20 voltas, por exemplo. Os *pagamentos* feitos estão sempre sujeitos a serem bem ou mal avaliados por quem os recebeu, ainda que as reclamações não sejam feitas diretamente entre os envolvidos na transação. Quando se trata dos “meus *uluki*”, além da avaliação de cada troca especificamente, há sempre uma avaliação mais geral de tudo o que recebi; avaliando a mim, mais do que as coisas em si, as mulheres da casa onde me hospedo ou aquelas que são mais próximas dessa família sempre fazem questão de me explicar quão valiosas são as coisas que recebo como *pagamento* e exclamam coisas como “nossa, quanta coisa” (“*opü, aküngi!*”) ou “quanto colar!” (“*akabe kola!*”), marcando a minha posição de riqueza, de *dona* dos bens.

5.6. *Uluki* como marcador da amizade

Feita esta descrição do ritual e suas distintas variações, retomo a discussão iniciada anteriormente sobre o tipo de efeitos provocados pela circulação e compartilhamento de alimentos e objetos em esferas específicas. Conforme apresentado nos capítulos anteriores, o tipo de trocas que acontece durante o *uluki* é distinto da forma como, cotidianamente, parentes próximos e afins fazem circular coisas entre si. No primeiro caso, a forma ideal de relação se dá por meio da partilha e dos “cuidados” dispensados pelos parentes mais velhos em relação aos mais novos. No caso dos afins, o que se observa é que o fluxo de bens ocorre somente em um sentido, reforçando a hierarquia da relação, marcada pela vergonha e pelo respeito. As transações realizadas entre amigos (*ato*), por outro lado, necessariamente implicam um mútuo reconhecimento dos envolvidos, como sujeitos, capazes de extrair uns dos outros objetos que, por sua vez, circulam – ao menos no momento da troca – como “partes” dessas pessoas, aproximando-se assim, do que Strathern (2006, p. 270) chama de “trocas mediadas”.⁴¹

⁴¹ Outra correlação possível entre as trocas entre *amigos* e as trocas mediadas é o fato de que as relações entre *amigos*, no Alto Xingu, são sempre entre pessoas de mesmo sexo. De acordo com Strathern (2006, p. 310), as relações mediadas replicam “indivíduos como pessoas singulares, de mesmo sexo”. Considerando, então, os grupos envolvidos no *uluki* enquanto entidades singulares de mesmo sexo, seria interessante pensar no papel dos objetos que representam as especialidades produtivas de cada um deles (colares e cintos de caramujo, arcos,

Pelas ações realizadas no ritual e descritas anteriormente, fica a impressão de que o *uluki* se esforça para criar a ficção de que visitantes e anfitriões são parte de um mesmo grupo local, ainda que, para tanto, precise ocorrer, em diversos momentos, ações no sentido contrário. Assim é que, ao mesmo tempo em que os visitantes pretendam surpreender os lutadores anfitriões e que grupos se enfrentem por meio da luta, seus chefes tratam-se por vocativos que omitem a distância e o potencial antagonismo – presentes nos discursos feitos em outros rituais; no limite, é a amizade que aparece como categoria marcada das relações de reciprocidade, e os visitantes são trazidos para o círculo de casas, onde cozinham seu próprio alimento. Todas essas ações borram, em alguns momentos, as distinções entre os dois grupos, “aparentando-os”, mascarando uma diferença entre afins potenciais (ainda que, eventualmente, essas diferenças estejam evidenciadas). É um jogo constante de identificação e diferenciação – em um processo que nunca se completa totalmente – “que cria as condições para que os grupos possam trocar entre si coisas (não só objetos, mas mulheres, discursos, comida) que se apresentam como partes de pessoas coletivas” (NOVO; GUERREIRO, 2016, p. 16). É como se este ritual, portanto, ampliasse para a escala das relações regionais qualidades da socialidade do grupo local – o que, segundo Stephen Hugh-Jones (2013), seria a principal característica de sistemas regionais amazônicos, como os do Alto Rio Negro e do Alto Xingu.

Diferentemente de outros rituais xinguanos, o *uluki* incita esse tipo de relação, dentre outras razões, por não possuir um *dono*, já que essa figura criaria uma assimetria entre os grupos, semelhante à que se estabelece entre os afins. As relações de amizade – e de troca, da forma como ocorre no *uluki* –, ao contrário, exigem simetria, o que só é possível colocando frente a frente figuras equivalentes, duas pessoas ou grupos que, no caso dos *uluki* com mais de um povo, se personificam nas figuras dos chefes que assumem a condição de mediadores das transações. Podemos dizer, talvez, que o esforço de simetria entre os grupos oblitera uma assimetria interna a eles, colocada na relação entre chefes e não chefes.

Esse papel de mediação entre identificação e diferenciação, parentesco e afinidade, manifesta-se, em diversos contextos amazônicos, no que Viveiros de Castro (1993) chamou de “terceiros-incluídos”, uma das possibilidades de atualização da afinidade potencial. Tratando dessa noção de terceiro-incluído, Rivière aponta de maneira bastante elucidativa que

[it] refers to the widely reported presence in Lowland South America of roles mainly external to kinship: formal friends, trading partners, and captives [...].

machados...) nessa generização. O ponto de contraste estaria nas cerâmicas wauja, produzidas pelas mulheres e epítomes da atividade feminina por excelência – a produção de alimento –, uma relação que, penso merece maiores elaborações em outro momento.

They provide the dynamism within the concentric world by mediating between the same and other, the inside and outside, friend and enemy, living and dead. Above all, perhaps, it is the potential or classificatory affine that fulfils this role of thirdness, and why it is that affinity, which suggests something to do with relations through marriage, has also to do with the fact or fantasy of cannibalism. (RIVIÈRE, 1993, p. 512).

Nas etnografias que apontam para a presença dessa figura, todavia, os terceiros incluídos aparecem mais frequentemente sob uma forma “egocentrada”, isto é, como pessoas singulares que se encontram em uma posição de intermediação entre a consanguinidade e a afinidade como, por exemplo, o caso dos amigos formais jê, ou dos amigos araweté. O que o caso do *uluki* sugere, todavia, é o rendimento dessa forma de relação (a dos terceiros incluídos, dos amigos) em uma escala coletiva, sociocentrada, apontando para uma ampliação de qualidades das relações de (para-)parentesco para muito além dos grupos locais.

As transformações promovidas no ritual pelo aumento da disponibilidade de bens – seja a redução de sua recorrência, ou ainda o aumento da oferta de bens considerados valiosos e sua decorrente desvalorização – contribuem para ressaltar esse papel do *uluki* no contexto regional, na medida em que têm como foco cada vez menos exclusivamente a circulação de objetos, que podem ser acessados em outros momentos ou espaços. Essas condições permitem a nós, observadores externos, reconhecermos a centralidade desses momentos rituais para a composição do chamado “sistema xingano”, tendo o *uluki* como momento privilegiado para a (re)criação – que deve ser constante – de relações de *amizade* entre os grupos.

Considerações finais

Iniciei esta tese com a apresentação de um conjunto de transformações ocorridas na paisagem e no cotidiano da aldeia Aiha, observado por mim e pelos próprios Kalapalo, ao longo da última década. Incluem situações mais corriqueiras (mas não menos importantes), como o aumento da quantidade de objetos disponíveis – por exemplo os enfeites “tradicionais” e industrializados, como missangas, fios de algodão e guizos metálicos –, passando pela maior disponibilidade de energia elétrica e, conseqüentemente, do tempo que passam assistindo à programação televisiva, como novelas, jornais e campeonatos de futebol. Muitas casas passaram, nesse período, a dispor de eletrodomésticos, ferramentas, bicicletas, motos e carros, que alteraram também a rotina e o ritmo de trabalho nas roças. Isso sem contar o aumento da quantidade de turmas da escola da aldeia – que, em 2017 passou a dispor de um gerador próprio de energia solar, permitindo que as aulas de ensino médio ocorram no período noturno, possibilitando a continuidade do trabalho nas roças –, a maior disponibilidade de roupas, as músicas, os nomes...

Como procurei mostrar, essas transformações não são motivadas exclusivamente pelo contato com o “mundo dos *brancos*”, mas é um processo que ganhou outras dimensões com o aumento do acesso ao dinheiro e aos bens provenientes desses seres “inventivos e perigosos”. A maior proximidade e a convivência com os não indígenas, seja na aldeia ou nas cidades, vem fazendo com que a distinção entre as categorias *kuge hekugu*, “gente de verdade” (categoria que inclui, idealmente, os alto-xinguanos), e *brancos* se apresente cada vez menos como uma distinção absoluta, e sim um gradiente de possibilidades e de combinações. Ao mesmo tempo em que é possível familiarizar, de alguma maneira, um *amigo branco*, ensinando-lhe seu ethos e modo de vida, os próprios Kalapalo dizem estar “mais parecidos com *branco*”, quando passam mais tempo nas cidades, mudam seus cortes de cabelo e “não se pintam (mais) para as festas”. O mesmo ocorre com a separação entre “coisas de *branco*” e “coisas de índio”, que deixa de ser tão marcada. Assim, certos objetos “tradicionais” são produzidos exclusivamente para serem vendidos aos *brancos* das cidades, alguns dos quais, inclusive, não são mais utilizados no cotidiano da aldeia e cujas técnicas de produção nem sempre são conhecidas pelos mais jovens. Ao mesmo tempo, alguns bens industrializados se transformam, aos poucos, em “coisas de índio”, na medida em que, acoplados aos corpos, contribuem para a fabricação de corpos e pessoas propriamente “humanos” (*kuge*).

Conforme argumentei ao longo do texto, uma das questões que está por trás dessa busca por objetos, pessoas e modos de vida distintos – pela alteridade de modo geral – é o desejo, uma afecção decorrente da visualização de objetos ou “coisas” e que produz efeitos sobre os corpos e sobre as pessoas. Argumentei, ainda, que as “coisas de *branco*” possuem uma capacidade muito intensa de suscitar o desejo e, com isso, aproximar os Kalapalo desse outro modo de vida. Trata-se (o desejo) de uma categoria que contribui para a produção das relações de parentesco, que são continuamente criadas e recriadas por meio do cuidado e da atenção dedicados àqueles que se mostram afetados por ela. Assim, sempre que alguém expressar seu desejo por algo, cabe a seus parentes se esforçarem por suprir esse desejo, criando e reforçando, dessa forma, as relações entre eles. Um processo que passa a ser, cada vez mais, entremeado pelo dinheiro: por um lado, a incorporação desse tipo de recurso contribui para aumentar a quantidade de coisas desejáveis; por outro, possibilita também sua aquisição e consequente circulação dentro das redes de parentesco. Ao fazer circular o dinheiro ou os bens com ele adquiridos, seja em momentos cotidianos ou rituais, o que se faz é, exatamente, construir tipos específicos de relações que aproximam as pessoas que recebem presentes ou agrados e que se sentem, por essa razão, “endividadas” – e, conforme apontei, as relações de parentesco kalapalo se traduzem em uma espécie de “endividamento permanente”. Em contrapartida, quando há a negativa em compartilhar, as relações podem ser rompidas: quem antes era visto como *parente*, pode ser acusado de feiticeiro; quem era *amigo*, vira alvo de furtos ou acusações.

Partindo dessa discussão, entendo ser possível compreender a forma como os Kalapalo se relacionam com a alteridade e com os *brancos*, de forma mais específica, principalmente com aqueles percebidos como detentores de poder ou prestígio (e, portanto, recursos). Conforme apresentei, nesses casos, os Kalapalo forçam uma relação de troca por meio de tentativas constantes de domesticação (nem sempre eficazes), colocando-se em posições submissas e reforçando sua condição de *pobreza*, a fim de eliciar atitudes de generosidade e compartilhamento. Todavia, por seu caráter egoísta, os *brancos* nem sempre se dispõem a compartilhar seus bens e, ao contrário, intentam tomar o que não lhes é de direito, como a água, a terra e, no limite, a vida dos povos indígenas.

Considerando que o mote inicial desta tese foram as políticas de transferência de renda, a temática da pobreza merece algum destaque nestas considerações finais, já que é tão central na concepção e no desenho das políticas, mas, ao mesmo tempo, tão controversa, quando se trata de povos indígenas. Pensando no caso dos Kalapalo, mas também de maneira mais geral no que diz respeito a esses povos que possuem modos de vida tão distintos daquele pautado

pelo capitalismo global, fundamentados em elementos outros que não (apenas) os recursos financeiros, creio ser possível afirmar que essa generalização do conceito de “pobreza” implique em uma violência simbólica. Ao definirem todos os potenciais beneficiários como pobres, o que os gestores dessas políticas estão fazendo é negar a esses povos sua condição diferenciada (garantida, inclusive, pela própria Constituição Federal do Brasil), e impor um padrão de vida e de consumo que nem sempre faz sentido nesses contextos. Dizer isso, entretanto, não significa negar o direito desses mesmos povos ao acesso à renda que é, muitas vezes, uma demanda deles próprios, além de ser, como pretendi mostrar ao longo do texto, um elemento fundamental para a garantia, nos tempos atuais, da sua própria reprodução. Penso que, entretanto, esse acesso à renda proporcionado pelos benefícios sociais deveria ser acompanhado de outras formas de assistência e garantia de direitos e serviços de qualidade. Como aponte, ainda que o Bolsa Família tenha como objetivo o acesso aos serviços de educação e saúde, por meio das condicionalidades, isso nem sempre ocorre na prática. Pensando nas especificidades dos povos indígenas, o desenho das condicionalidades não é, muitas vezes, o mais adequado, além da forma como é feito seu acompanhamento. No caso dos Kalapalo (e possivelmente de outros povos indígenas; cf. Verdum [2016]), o que ocorre em muitos casos de descumprimento das obrigações, é a punição unilateral das famílias, que sofrem as repercussões sobre os benefícios, sem que haja qualquer avaliação sobre a pertinência da obrigação ou, ainda, da qualidade dos serviços ofertados e/ou do fluxo das informações relativas a esse acompanhamento.

Ao tratar da relação entre povos indígenas e as políticas de transferência de renda, há ao menos duas outras questões que precisam ser contextualizadas e analisadas, caso a caso. A primeira delas é a situação territorial do povo em questão. O exemplo etnográfico descrito nesta tese é de um povo (e uma região) que vive em condições bastante favoráveis para a (re)produção de seus modos de vida, já que localizado em um território demarcado e bastante preservado (ao menos dentro dos limites da TI, já que todo o entorno, que inclui as nascentes dos principais rios da região, encontra-se significativamente degradado, tomado por fazendas monocultoras e produtoras de gado de corte). Esse é um ponto importante a ser ressaltado, na medida em que diferencia a situação aqui relatada de outras em que os povos se encontram fora de seus territórios ou confinados em espaços insuficientes para a produção de alimentos e para garantir uma mínima qualidade de vida, que respeite seus modos próprios de produção e reprodução. A despeito do acesso ou não à renda, da maior ou menor proximidade com as cidades, o acesso ao território e aos recursos naturais continua sendo a questão primária a ser pensada em termos

da garantia dos direitos diferenciados dos povos indígenas e da sua reprodução em seus próprios termos.

A segunda questão que precisa ser contextualizada são as condições de acesso às cidades e aos benefícios sociais. Um caso que me parece extremo, se comparado aos Kalapalo de Aiha é o dos Hupd'äh, povo de língua Maku que vive no Alto Rio Negro, em aldeias bastante distantes das cidades mais próximas, exigindo traslados que podem levar semanas. Por essa razão, quando precisam realizar os trâmites burocráticos e acessar os recursos das políticas de transferência de renda, os Hupd'äh precisam permanecer durante períodos bastante prolongados alojados de maneira precária, às margens do rio no município de São Gabriel da Cachoeira/AM, conforme ilustrado no filme “Beiradão Hup Boyoh”.¹ No caso descrito por mim, ao contrário, ainda que o trajeto seja feito em condições muitas vezes precárias e envolva muitos gastos (que chegam a superar, em algumas situações, os valores recebidos), o percurso entre a aldeia e as cidades mais próximas é relativamente curto, podendo ser feito em apenas algumas horas, o que ainda vem sendo facilitado com a melhoria das estradas da região. Quando estão nas cidades, os Kalapalo permanecem hospedados em pousadas que cobram diárias bastante acessíveis, ou então na casa de parentes ou *amigos*, o que também contribui para a redução dos custos da viagem. Ainda assim, mesmo nesse caso, a falta de clareza sobre os critérios de inclusão e permanência nos programas, somado às cobranças de informação feitas pelos gestores municipais e a falta de acompanhamento dos profissionais da assistência social, fazem com que os deslocamentos de meus anfitriões para saque dos valores e solução de questões burocráticas relativas aos benefícios sejam muito mais frequentes do que seria, a princípio, necessário. Por não compreenderem o funcionamento dos programas, permanece uma sensação de constante insegurança em relação aos benefícios recebidos.

Para além, portanto, da garantia do acesso à terra, quando se trata do acesso à renda de povos indígenas, há que se pensar em estratégias mais eficientes para sua inclusão e manutenção nos programas, além de garantir equipes mais bem preparadas e que contem com tradutores, tanto para os momentos de cadastramento das famílias quanto para seu acompanhamento posterior. Nesse sentido, os mutirões de cadastramento feitos na Terra Indígena do Xingu têm se mostrado bastante eficazes para garantir a inclusão das famílias nos programas, mas continuam desconectados de outras estratégias que visem facilitar os saques ou elucidar as dúvidas relativas ao seu funcionamento ou gestão.

¹ Dirigido por Jessica Mota e Alice Riff. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=yZ27ECzEK6Q>>. Acesso em 04 de outubro de 2017.

O atual contexto político nacional e, em alguma medida, também internacional, vem significando um recrudescimento das políticas sociais e de direitos, de forma mais ampla. A ampliação, nas últimas eleições, da chamada “bancada ruralista” no Congresso Nacional, aliada ao espaço que esses mesmos parlamentares vêm ganhando dentro dos governos (tanto nacionais, quanto estaduais e também locais), caminham junto com tentativas de encolher ou mesmo acabar com as políticas diferenciadas e os direitos dos povos indígenas, especialmente aqueles que visam a demarcação de seus territórios. Nesse sentido, transformá-los em “pobres”, ao invés de reconhecê-los enquanto povos com modos de vida próprios é, em alguma medida, uma forma de colocar em prática essas tentativas.

Mas como sujeitos políticos que são, os povos indígenas também percebem esses movimentos e se mobilizam contra essas forças da forma como podem, seja portando arcos e flechas em manifestações em frente ao Congresso Nacional, seja fazendo rituais cada vez maiores e mais bonitos e que contribuem para, em alguma medida, domesticar e familiarizar os *brancos* (ao menos alguns deles), conforme apontou Guerreiro (2015). O *uluki* é uma das festas ou, talvez seja melhor dizer, um dos eventos (já que, a depender da escala, não se executam as festas) centrais nesse sentido, já que, como mostrei, é por meio da troca de “coisas” que os alto-xinguanos (re)produzem seu modo de vida, produzindo pessoas, corpos, “gente de verdade”. Ao trocar objetos entre si durante o *uluki*, os povos criam relações de proximidade e *amizade*, o modelo ideal de relação que esperam também dos *brancos*. Não é à toa que, na maior parte das situações, os *brancos* com quem estabelecem relações mais próximas são presenteados – e, conseqüentemente, endividados –, o que sempre vem acompanhado da expectativa de retorno, *opijü*. Mas, como seres egoístas que somos, nem sempre percebemos essas sutilezas ou nos dispomos às trocas, ignorando reiteradamente as tentativas de aproximação.

Creio que a antropologia tem um papel importante nesse processo, que é o de servir como uma espécie de tradução entre os dois mundos. Mas não porque os povos indígenas sejam incapazes de comunicar e defender seus próprios interesses, mas porque nós, *brancos*, insistimos em fechar nossos olhos e ouvidos ao que eles têm a nos dizer e ensinar. Nesse sentido, espero ter feito um trabalho de leitura (e tradução) à altura daqueles que me receberam e que me ensinaram tanto.

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, P. **Kuarip: mito e ritual no Alto Xingu**. São Paulo: Edusp, 1974.
- AHLERT, M. A “precisão” e o “luxo”: usos do benefício do Programa Bolsa Família entre as quebradeiras de coco de Codó (MA). **Política & Trabalho**, v. 38, p. 69–86, 2013.
- ALBERT, B. Introdução. Cosmologias do contato Norte-Amazônico. In: ALBERT, B.; RAMOS, A. R. (Eds.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato norte-amazônico**. São Paulo: Editora UNESP, Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 9–21.
- ALBERT, B.; RAMOS, A. R. (Eds.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- ALMEIDA, J. C. A. DE S. **Tapanawanã: Música e sociabilidade entre os Yawalapíti do Alto Xingu**. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC, 2012.
- APPADURAI, A. Commodities and the politics of value. In: APPADURAI, A. (Ed.). **The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. p. 3–63.
- ÁVILA, M. P. Que pensam as beneficiárias do Bolsa Família? **Política & Trabalho**, v. 38, p. 105–122, 2013.
- BALL, C. G. **Out of the Park: trajectories of wauja (Xingu arawak) language and culture**. P.h.D Theses. Chicago: University of Chicago, 2007.
- BARCELOS NETO, A. O universo visual dos xamãs wauja (Alto Xingu). **Journal de la société des américanistes**, v. 87, p. 137–160, 2001.
- BARCELOS NETO, A. **Catálogo da exposição “Com os índios Wauja. Objectos e personagens de uma colecção amazônica”**. Lisboa: Museu Nacional de etnologia, 2004.
- BARCELOS NETO, A. A cerâmica wauja - Etnoclassificação, matérias-primas e processos técnicos. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, v. 15–16, p. 357–370, 2006.
- BARCELOS NETO, A. Witsixuki: desejo alimentar, doença e morte entre os Wauja da Amazônia meridional. **Journal de la Société des Américanistes**, v. 93, n. 1, p. 73–95, 2007.
- BARCELOS NETO, A. **Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu**. São Paulo, SP, Brasil: EDUSP: FAPESP, 2008.
- BASSO, E. B. **The Kalapalo Indians of Central Brazil**. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1973.
- BASSO, E. B. **A musical view of the universe: Kalapalo myth and ritual performances**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.
- BASSO, E. B. **In favor of deceit: a study of tricksters in an Amazonian society**. Tucson: University of Arizona Press, 1987.
- BATESON, G. **Naven**. São Paulo: Edusp, 2006.
- BATHURST, L. A. Theft as “Involuntary Gifting” among the Tacana of Northern Bolivia. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 7, n. 2, p. 181–204, 2009.
- BECKER [BASSO], E. **Xingu society**. PhD Thesis. Chicago: University of Chicago, 1969.

BOHANNAN, P. The Impact of Money on an African Subsistence Economy. **The Journal of Economic History**, v. 19, n. 4, p. 491–503, 1959.

BONILLA, O.; CAPIBERIBE, A. Isolados ou cadastrados: os índios na era desenvolvimentista. **Revista DR**, n. 1, p. 1–7, 2015.

BORGES, J. C. **Feira krahô de sementes tradicionais**. Tese de doutorado. Brasília: PPGAS-UnB, 2014.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, Brasil: Senado Federal, 1988.

BRASIL. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios - 2011** (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Ed.). Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em: <ftp://ftp.ibge.gov.br/Trabalho_e_Rendimento/Pesquisa_Nacional_por_Amostra_de_Domicilios_anual/2011/Sintese_Indicadores/sintese_pnad2011.pdf>. Acesso em: 6 abr. 2017.

BRASIL; CNPI. Ata do Conselho Nacional de Proteção aos Índios. **Diário Oficial da União**, n. Seção I, p. 12711–17, 1951.

BRASIL; MDS. **Cadastro Único**. Disponível em: <<http://mds.gov.br/assuntos/cadastro-unico/a-gestao-do-cadastro/sistema-de-cadastro-unico>>. Acesso em: 6 abr. 2017.

BRASIL; MDS. **Guia de cadastramento de famílias indígenas**. 3a edição ed. Brasília: MDS, 2015a.

BRASIL; MDS. **Condicionalidades do PBF**. Disponível em: <<http://www.mds.gov.br/bolsafamilia/condicionalidades>>. Acesso em: 25 jul. 2015b.

BRASIL; MDS. **Manual do entrevistador**. 3a edição ed. Brasília: MDS, 2016a.

BRASIL; MDS. **Manual do Índice de Gestão Descentralizada Municipal do Programa Bolsa Família e do Cadastro Único**. Brasília: MDS, 2016b.

BRASIL; MDS. **Benefício de Prestação Continuada (BPC)**. Disponível em: <<http://mds.gov.br/assuntos/assistencia-social/beneficios-assistenciais/bpc>>. Acesso em: 8 abr. 2016c.

BRASIL; MDS. **Bolsa Família**. Disponível em: <<http://www.mds.gov.br/assuntos/bolsa-familia>>. Acesso em: 7 abr. 2017.

BRASIL; MDS; PINHEIRO, N. C. **Estudo sobre o desenho, a gestão, a implementação e os fluxos de acompanhamento das condicionalidades de saúde associadas ao PBF para povos indígenas**. Brasília: SAGI/MDS, 2014.

BRASIL; MDS; SAGI. **Sumário Executivo - Estudos etnográficos sobre o Programa Bolsa Família entre povos indígenas**. Brasília: SAGI/MDS, 2016.

BRIGHTMAN, M. Creativity and control: Property in Guianese Amazonia. **Journal de la Societé des Américanistesté**, v. 91, n. 1, p. 135–167, 2011.

BRIGHTMAN, M.; FAUSTO, C.; GROTTI, V. Introduction. Altering Ownership in Amazonia. In: BRIGHTMAN, M.; FAUSTO, C.; GROTTI, V. (Eds.). **Ownership and nurture: studies in native Amazonian property**. New York: Berghahn Books, 2016a. p. 1–35.

BRIGHTMAN, M.; FAUSTO, C.; GROTTI, V. **Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonian Property Relations**. New York: Berghahn Books, 2016b.

- CÂMARA CUNHA, A. **A história da índia Diacuí**. São Paulo: Clube do Livro, 1976.
- CARDOSO, M. **Sistemas terapêuticos indígenas e a interface com o modelo de atenção à saúde: diferenciação, controle social e dinâmica sócio-cultural no contexto alto xinguano**. São Carlos/Brasília: UFSCar/CNPq, 2004. (Projeto de pesquisa).
- CARDOSO, M. Da pluralidade terapêutica a lógica da diferença: o contexto alto xinguano do Brasil Central. **Anais da VI Reunião de Antropologia do Mercosul**. Montevideo: FHCE/UDELAR, 2005.
- CARDOSO, M. Etnografia entre “éticas”: ética e pesquisa com populações indígenas. In: SARTI, C.; DUARTE, L. F. D. (Eds.). **Antropologia e ética: desafios para a regulamentação**. Brasília: ABA, 2013. p. 131–171.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Lógica do mito e da ação: o movimento messiânico canela de 1963. In: **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac & Naify, 2009. p. 15–49.
- CEF. **Consulta Pública Bolsa Família**. Disponível em: <https://www.beneficiossociais.caixa.gov.br/consulta/beneficio/04.01.00-00_00.asp>. Acesso em: 2 out. 2014.
- COELHO DE SOUZA, M. Da complexidade ao elementar: para uma reconsideração do parentesco xinguano. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. B. (Ed.). **Antropologia do parentesco: estudos ameríndios**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995. p. 121–206.
- COELHO DE SOUZA, M. Virando gente: notas a uma história aweti. In: FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. (Eds.). **Os povos do Alto Xingu: história e cultura**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001a. p. 358–400.
- COELHO DE SOUZA, M. Nós, os vivos: “construção da pessoa” e “construção do parentesco” entre alguns grupos jê. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, p. 69–96, 2001b.
- COELHO DE SOUZA, M. A vida material das coisas intangíveis. In: LIMA, E. C.; COELHO DE SOUZA, M. (Eds.). **Conhecimento e cultura**. Brasília: Athalaia, 2010. p. 97–118.
- COELHO DE SOUZA, M. A pintura esquecida e o desenho roubado: contrato, troca e criatividade entre os Kisêdjê. **Revista de Antropologia**, v. 55, n. 1, p. 209–254, 2012.
- COHN, C. **Relações de diferença no Brasil Central**. Tese de Doutorado. São Paulo: PPGAS-USP, 2005.
- COSTA, C. E. **Ikindene hekugu: uma etnografia da luta e dos lutadores no Alto Xingu**. Tese de Doutorado. São Carlos: PPGAS-UFSCar, 2013.
- COSTA, L. **As Faces do Jaguar. Parentesco, História e Mitologia Entre os Kanamari da Amazônia Ocidental**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional/UFRJ, 2007.
- COSTA, L. Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. **Mana**, v. 19, n. 3, p. 473–504, 2013.
- COSTA, L. Fabricating Necessity: Feeding and Commensality in Western Amazonia. In: BRIGHTMAN, M.; FAUSTO, C.; GROTTI, V. (Eds.). **Ownership and nurture: studies in native Amazonian property**. New York, Oxford: Berghahn Books, 2016. p. 81–109.
- CROCKER, WILLIAM, H. O movimento messiânico dos Canelas: uma introdução. In: SCHADEN, E. (Ed.). **Leituras de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1974. p. 515–528.

- CUNHA, R. Transferência de renda com condicionalidade: a experiência do Programa Bolsa Família. In: BRASIL; MDS (Eds.). **Concepção e gestão da proteção social não contributiva no Brasil**. Brasília: MDS, UNESCO, 2009.
- DE VIENNE, E.; ALLARD, O. Pour une poignée de dollars? **Cahiers des Amériques latines**, v. 48–49, p. 126–165, 2007.
- DOLE, G. Ownership and exchange among the Kuikuru indians of Mato Grosso. **Revista do Museu Paulista**, v. X, p. 125–142, 1958.
- EWART, E. Demanding, giving, sharing, and keeping: Panará ideas of economy. **The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, v. 18, n. 1, p. 31–50, 2013.
- FAUSTO, C. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. **Mana**, v. 8, p. 7–44, 2002.
- FAUSTO, C. Entre o passado e o presente: mil anos de história indígena no Alto Xingu. **Revista de Estudos e Pesquisas/FUNAI**, v. 2, n. 2, p. 9–51, 2005.
- FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, v. 14, p. 329–366, 2008.
- FAUSTO, C. No registro da cultura. In: ARAÚJO, A. C. Z. (Ed.). **Vídeo nas Aldeias 25 Anos**. Olinda: Vídeo nas Aldeias, 2011. p. 160–168.
- FAUSTO, C. How much for a song? In: BRIGHTMAN, M.; FAUSTO, C.; GROTTI, V. (Eds.). **Ownership and nurture: studies in native Amazonian property**. New York: Berghahn Books, 2016. p. 133–155.
- FERNANDES, D. M. **Histórias de Aukê e seus gêmeos: uma releitura dos movimentos messiânicos dos Krahô e dos Ramkokamekrá**. Dissertação de mestrado. Brasília: Unb, 2009.
- FERREIRA, J.; BALLOT, H. Kuarup. **O Cruzeiro**, p. 58–71, jan. 1957.
- FISZBEIN, A. **Conditional cash transfers: reducing present and future poverty**. Washington DC: The International Bank for Reconstruction and Development / The World Bank, 2009.
- FONSECA, A. **Los sistemas de protección social en América Latina: Un análisis de las transferencias monetarias condicionadas**. Seminario Internacional sobre Transferencia Condicionada de Ingresos y Seguridad Alimentaria. **Anais...** Santiago de Chile: Oficina Regional de FAO, 2006. Disponível em: <<http://www.oda-alc.org/documentos/1341944469.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2017
- FRANCHETTO, B. **Falar Kuikuro: Estudo etnolingüístico de um grupo karib do Alto Xingu**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional, 1986.
- FRANCHETTO, B. O aparecimento dos caraíba: para uma história kuikuro e alto-xinguana. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Ed.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Fapesp / Companhia das Letras / SMC, 1992. p. 339–356.
- FRANCHETTO, B. Processos fonológicos em Kuikuro: uma visão auto-segmental. In: WETZELS, L. (Ed.). **Estudos Fonológicos das Línguas Indígenas Brasileiras**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995. p. 53–83.
- FRANCHETTO, B. Mulheres entre os Kuikuro. **Estudos feministas**, v. 1, p. 35–54, 1996.
- FRANCHETTO, B. Tisakisü. **Livro da escrita para os povos karib da Terra Indígena do Xingu**. Brasília: ISA/MEC, 1997.

- FRANCHETTO, B. A comunidade indígena como agente da documentação linguística. **Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI**, v. 4, n. 1, p. 11–32, 2007.
- FRANCHETTO, B. Autobiographies of a memorable man and other memorable persons. In: OAKDALE, S.; COURSE, M. (Eds.). **Fluent selves: autobiography, person, and history in lowland South America**. Lincoln & London: University of Nebraska Press, 2014. p. 271–310.
- FRANCHETTO, B.; ESPÍRITO SANTO, J. L. (Eds.). **Dicionário Kuikuro - Português**. Rio de Janeiro: (não publicado), 2014.
- FRANCHETTO, B.; MONTAGNANI, T. Flûtes des hommes chants des femmes. **Gradhiva**, v. 13, p. 95–111, 2011.
- FRANCO NETO, J. V. O casamento de Jakuí Kalapalo e Ayres Câmara Cunha. **Temáticas**, n. 31/32, p. 51–89, 2008.
- FRANCO NETO, J. V. **Xamanismo Kalapalo e Assistência Médica no Alto Xingu: estudo etnográfico das práticas curativas**. Dissertação de Mestrado. Campinas: PPGAS-Unicamp, 2010.
- FRASER, N. Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation. In: FRASER, N.; HONNETH, A. (Eds.). **Redistribution or Recognition?** New York; London: Verso, 2003. p. 7–109.
- FREIRE, C. A. DA R. **Indigenismo e antropologia**. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1990.
- GODELIER, M.; STRATHERN, M. **Big men and great men: personifications of power in Melanesia**. Cambridge England; New York Paris: Cambridge University Press; Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1991.
- GORDON, C. **Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre**. 1a. ed. São Paulo, Rio de Janeiro: Editora UNESP / Instituto Socioambiental / Núcleo de Transformações Indígenas, 2006.
- GORDON, C. Chefes ricos e comunidade pobre: a quantificação do valor entre os índios Xikrin (Mebêngôkre). **Tellus (UCDB)**, n. 25, p. 57–82, 2013.
- GOW, P. **Of mixed blood - Kinship and history in Peruvian Amazonia**. New York: Oxford University Press, 1991.
- GOW, P. Gringos and Wild Indians Images of History in Western Amazonian Cultures. **L'Homme**, v. 33, n. 126, p. 327–347, 1993.
- GOW, P. O parentesco como consciência humana: o caso dos piro. **Mana**, v. 3, p. 39–65, 1997.
- GOW, P. **An Amazonian Myth and Its History**. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- GRAEBER, D. **Toward an anthropological theory of value: the false coin of our own dreams**. New York: Palgrave Macmillan, 2001.
- GRAEBER, D. **Debt: the first 5 ,000 years**. New York: Melville House Publishing, 2011.
- GRAEBER, D. It is value that brings universes into being. **HAU**, v. 3, n. 2, p. 219–243, 2013.
- GRAEBER, D. On the moral grounds of economic relations: A Maussian approach. **Journal of Classical Sociology**, v. 14, n. 1, p. 65–77, 2014.
- GREGOR, T. **Mehináku: O drama da vida diária em uma aldeia do Alto Xingu**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1982.
- GREGORY, C. **Gifts and commodities**. London; New York: Academic Press, 1982.

GREGORY, C. **Savage Money: the anthropology and politics of commodity exchange**. Amsterdã: Harwood Academic, 1997.

GUERREIRO, A. **Parentesco e aliança entre os Kalapalo do Alto Xingu**. Dissertação de mestrado. São Carlos: USFCar, 2008.

GUERREIRO, A. Assimetria e coletivização: notas sobre chefes e caraíbas na política Kalapalo. In: LIMA, E. C.; COELHO DE SOUZA, M. (Eds.). **Conhecimento e cultura 2**. Brasília: Athalaia, 2010. p. 119–140.

GUERREIRO, A. **Ancestrais e suas sombras**. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

HARRISON, S. J. **Stealing People's Names: History and Politics in a Sepik River Cosmology**. New York: Cambridge University Press, 2006.

HART, K. Money: one anthropologist's view. In: CARRIER, J. G. (Ed.). **A handbook of economic anthropology**. Cheltenham, UK; Northampton, MA: Edward Elgar, 2005. p. 160–175.

HILL, J. D. **Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past**. Chicago: University of Illinois Press, 1988.

HORTA, A. **Indígenas em Canarana: notas cidadinas sobre a criatividade xinguna**. Anales del 55 Congreso Internacional de Americanistas. **Anais...** San Salvador: 2015

HUGH-JONES, C. **From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia**. New York: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, S. **The Palm and the pleiades**. Cambridge: University Press, 1979.

HUGH-JONES, S. The Gun and the Bow - Myths of White Men and Indians. **L'Homme**, v. 28, n. 106–107, p. 138–155, 1988.

HUGH-JONES, S. Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia. In: HUGH-JONES, S.; HUMPHREY, C. (Eds.). **Barter, exchange, and value: an anthropological approach**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 42–74.

HUGH-JONES, S. The fabricated boby: objects and ancestors in Northwest Amazonia. In: SANTOS-GRANERO, F. (Ed.). **The occult life of things: native Amazonian theories of materiality and personhood**. Tucson: University of Arizona Press, 2009. p. 33–59.

HUGH-JONES, S. Bride-service and the absent gift. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 19, n. 2, p. 356–377, 2013.

HUGH-JONES, S. Caixa de Pandora: estilo alto-rio-negrino. **R@u - Revista de Antropologia da Ufscar**, v. 6, n. 1, p. 155–173, 2014.

HUMPHREY, C.; HUGH-JONES, S. Introduction: Barter, exchange and value. In: HUMPHREY, C.; HUGH-JONES, S. (Eds.). **Barter, exchange, and value: an anthropological approach**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Almanaque Socioambiental Parque Indígena do Xingu: 50 anos**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

ISA. **O Serviço de Proteção aos Índios (SPI)**. Disponível em: <[https://pib.socioambiental.org/pt/c/politicas-indigenistas/orgao-indigenista-oficial/o-servico-de-protecao-aos-indios-\(spi\)](https://pib.socioambiental.org/pt/c/politicas-indigenistas/orgao-indigenista-oficial/o-servico-de-protecao-aos-indios-(spi))>. Acesso em: 18 jan. 2017.

- JUNQUEIRA, C. **Os Kamayurá e o Parque Nacional do Xingu**. Campinas: UNICAMP, 1967.
- KAPFHAMMER, W.; GARNELO, L. “Da Lídia compramos televisão”. **Social Programs and Indigenous Agency among the Sateré-Mawé of the Lower Amazon in Brazil**. *Indigenous Modernities in the Americas*. [no prelo]. Disponível em: <https://www.academia.edu/10277077/_Da_Lidia_compramos_televisao_Programas_sociais_e_Agencialidade_Indigena_entre_os_Sateré-Mawé_do_Baixo_Amazonas_em_Brasil>.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LAGROU, E. Introdução. In: LAGROU, E. (Ed.). **No caminho da miçanga: um mundo que se faz de contas**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2016. p. 15–22.
- LANNA, M. Além das coisas; o elogio da alienabilidade de Marcel Mauss. **R@u - Revista de Antropologia da Ufscar**, v. 6, n. 2, p. 34–56, 2014.
- LASMAR, C. **De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro**. São Paulo, Rio de Janeiro: Editora UNESP, ISA, NUTI, 2005.
- LEA, V. R. **Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: Os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp, 2012.
- LEACH, J. Modes of creativity. In: HIRSCH, E.; STRATHERN, M. (Eds.). **Transactions and creations: property debates and the stimulus of Melanesia**. New York, Oxford: Berghahn Books, 2004. p. 151–175.
- LEACH, J. Modes of Creativity and the Register of Ownership. In: GHOSH, R. A. (Ed.). **CODE: Collaborative ownership and the digital economy**. Cambridge: MIT Press, 2005. v. 2005p. 29–45.
- LÉVI-STRAUSS, C. **A via das máscaras**. Lisboa: Editorial presença, 1981.
- LÉVI-STRAUSS, C. **A oleira ciumenta**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- LÉVI-STRAUSS, C. A noção de casa (ano letivo 1976-77) e artigos subsequentes. In: LÉVI-STRAUSS, C. (Ed.). **Minhas palavras**. São Paulo: Brasiliense, 1991. p. 185–215.
- LÉVI-STRAUSS, C. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, C. **O cru e o cozido (Mitológicas v.1)**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, C. **A origem dos modos à mesa (Mitológicas 3)**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, C. **O homem nu (Mitológicas - 4)**. São Paulo: Cosac Naify, 2011a.
- LÉVI-STRAUSS, C. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2011b. p. 11–46.
- MALINOWSKI, B. **Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia**. São Paulo: Abril Cultural, 1976. v. 43
- MANTOVANELLI, T. **Os Xikrin do Bacajá e a Usina Hidrelétrica de Belo Monte: uma crítica indígena à política dos brancos**. Tese de Doutorado. São Carlos: PPGAS-UFSCar, 2016.
- MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão das trocas nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2001. p. 183–314.

MCCALLUM, C. **Gender and sociality in Amazonia: how real people are made**. New York: Berg, 2001.

MDS. **Busca ativa**. Disponível em: <<http://mds.gov.br/assuntos/cadastro-unico/a-gestao-do-cadastro/processo-de-cadastramento/busca-ativa>>. Acesso em: 6 abr. 2017.

MDS. **Relatório de Informações Sociais**. Disponível em: <<http://aplicacoes.mds.gov.br/sagi/RIV3/geral/index.php>>. Acesso em: 6 abr. 2017.

MEHINAKU, M. **Tetsualü: pluralismo de línguas e pessoas na Alto Xingu**. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional/UFRJ, 2010.

MELATTI, J. C. **O Messianismo Craô**. Brasília: Edição do autor, 2009.

MENEZES, M. L. P. **Parque Indígena do Xingu - A criação de um território estatal**. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ, 1990.

MENEZES, M. L. P. **Parque Indígena do Xingu: a construção de um território estatal**. São Paulo, Campinas: Imprensa Oficial/Editora da Unicamp, 2000.

MENEZES, M. L. P. Parque do Xingu: uma história territorial. In: FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. (Eds.). **Os povos do Alto Xingu: história e cultura**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001. p. 219–246.

MENEZES BASTOS, R. J. DE. **A musicológica kamayurá**. Brasília: FUNAI, 1978.

MENEZES BASTOS, R. J. DE. **A festa da jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.

MILLER, J. Antes os Brancos já existiam: uma análise crítica do modelo do contato de Terence Turner para os Kayapó. **Estudios Latinoamericanos**, n. 25, p. 173–204, 2005.

MONTAGNANI, T. Corpos sonoros: instrumentos e donos na prática musical dos Kuikuro do alto Xingu. **Revista de Antropologia**, v. 59, n. 1, p. 201–223, 2016.

MORGAN, M. S. Economic Man as Model Man: Ideal Types, Idealization and Caricatures. **Journal of the History of Economic Thought**, v. 28, n. 1, p. 1–27, 2006.

MPS. **Aposentadoria por idade rural**. Disponível em: <<http://www.previdencia.gov.br/servicos-ao-cidadao/todos-os-servicos/aposentadoria-por-idade/>>. Acesso em: 8 abr. 2016a.

MPS. **Auxílio-doença - Previdência Social - Previdência Social**. Disponível em: <<http://www.previdencia.gov.br/servicos-ao-cidadao/todos-os-servicos/auxilio-doenca/>>.

MUNN, N. D. **The fame of Gawa**. Cambridge Cambridgeshire; New York: Cambridge University Press, 1986.

NOVO, M. P. **Produção artesanal e dinâmica sócio-cultural entre os Kalapalo do Alto Xingu: elementos para a formulação de uma experiência de cooperativismo indígena**. Monografia de conclusão de curso. São Carlos: UFSCar, 2005.

NOVO, M. P. **Os agentes indígenas de saúde do Alto Xingu**. Brasília: Paralelo 15, 2010.

NOVO, M. P. Política e intermedialidade no Alto Xingu: do modelo à prática de atenção à saúde indígena. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 27, n. 7, p. 1362–1370, jul. 2011.

NOVO, M. P. Homenagem aos mortos: o Egitsü entre os Kalapalo do Alto Xingu (Brasil). **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 5, n. 2, p. 270–278, 2013.

NOVO, M. P.; GUERREIRO, A. **Troca, amizade e relações regionais no Alto Xingu**. Anais do 40° Encontro Anual da ANPOCS. **Anais...** Caxambu: ANPOCS, 2016. Disponível em:

<<http://www.anpocs.com/index.php/papers-40-encontro/st-10/st25-4>>. Acesso em: 10 ago. 2017.

OLIVEIRA, P. R. DE; KASSOUF, A. L. O Benefício de Prestação Continuada destinado aos idosos: uma análise a partir de os microdados da PNAD. In: CUNHA, J. V. Q. DA et al. (Eds.). **Avaliação de políticas públicas: contribuições acadêmicas sobre o desenvolvimento social e o combate à fome**. Brasília: MDS, 2014. p. 118–135.

OVERING, J. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. **Revista de Antropologia**, v. 34, n. 34, p. 7–33, 1991.

OVERING, J. Estruturas elementares de reciprocidade. **Cadernos de campo**, v. 10, n. 10, p. 117–138, 2002.

PAMPLONA, N. Governo não vê necessidade de ampliar Bolsa Família, diz ministro. **Folha de São Paulo**, 2017.

PARRY, J. P. On the moral perils of exchange. In: PARRY, J. P.; BLOCH, M. (Eds.). **Money and the morality of exchange**. Cambridge England; New York: Cambridge University Press, 1989. p. 64–93.

PARRY, J. P.; BLOCH, M. (Eds.). **Money and the morality of exchange**. Cambridge England; New York: Cambridge University Press, 1989a.

PARRY, J. P.; BLOCH, M. Introduction: money and the morality of exchange. In: PARRY, J. P.; BLOCH, M. (Eds.). **Money and the morality of exchange**. Cambridge England; New York: Cambridge University Press, 1989b. p. 1–32.

PAULA, C. G. **Num mundo de muitos corpos: um estudo sobre objetos e vestimentas entre os Wajãpi no Amapá**. Dissertação de mestrado. São Paulo: USP, 2015.

PERRONE-MOISÉS, B. **Festa e Guerra**. Tese de Livre-docência. São Paulo: USP, 2016.

PIEIDADE, A. **O Canto do Kawoká: Música, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingu**. Tese de Doutorado. Florianópolis: PPGAS-UFSC, 2004.

PINA DE BARROS, E. Os Bakairi e o Alto Xingu: uma abordagem histórica. In: FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. (Eds.). **Os povos do Alto Xingu: história e cultura**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001. p. 308–334.

PIRES, F. F. A casa sertaneja e o Programa Bolsa Família. **Política & Trabalho**, v. 27, p. 1–12, 2009.

PIRES, F. F. Do ponto de vista das crianças: uma avaliação do Programa Bolsa Família. **Sumários executivos SAGI/MDS**, 2013a.

PIRES, F. F. Child as family sponsor: An unforeseen effect of Programa Bolsa Família in northeastern Brazil. **Childhood**, v. 21, n. 1, p. 134–147, 2013b.

POVO KALAPALO. Ata do II Encontro do Povo Kalapalo, 2017.

QUAIN, B. **The Trumai Indians of Central Brazil**. Seattle: University of Washington Press, 1966.

RIVIÈRE, P. The Amerindianization of Descent and Affinity. **L’Homme**, v. 33, n. 126, p. 507–516, 1993.

SAHLINS, M. **Stone Age Economics**. Chicago: Aldine, 1972.

SAHLINS, M. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

- SANTOS, G. M. F. DOS. **Morfologia kuikuro**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- SANTOS, G. M. F. DOS. **A língua karib alto-xinguana e suas variantes: uma análise comparativa**. Relatório de bolsa de Pós-Doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional, 2011.
- SEEGER, A.; DAMATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. B. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, v. 32, p. 1–37, 1979.
- SILVA, D. J. DA. **Expedição Xingu 2015 - Diacuí Kalapalo / Diacuí Cunha Dutra**. Disponível em: <<https://m.facebook.com/xingu2015/>>. Acesso em: 9 jan. 2016.
- STAUFFER, D. H. Origem e fundação do Serviço de Proteção aos Índios. **Revista de História**, v. 18, n. 37, p. 73–96, 1959.
- STRATHERN, A. **The rope of moka**. New York: Cambridge University Press, 1971.
- STRATHERN, M. Qualified value: the perspective of gift exchange. In: HUMPHREY, C.; HUGH-JONES, S. (Eds.). **Barter, exchange, and value: an anthropological approach**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1992. p. 169–191.
- STRATHERN, M. **O gênero da dádiva**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- STRATHERN, M. Artefatos da história: os eventos e a interpretação de imagens. In: **O efeito etnográfico**. São Paulo: Cosac Naify, 2014. p. 211–229.
- SZTUTMAN, R. Prefácio - A arte do avesso. In: VANZOLINI, M. **A flecha do ciúme**. São Paulo: Terceiro Nome, 2015. p. 7–16.
- VANZOLINI, M. **A flecha do ciúme: O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu**. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.
- VELTHEM, L. H. VAN. “Feito por inimigos”: os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato. In: ALBERT, B. (Ed.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato norte-amazônico**. São Paulo: Editora UNESP / Imprensa Oficial de São Paulo, 2002. p. 61–84.
- VERDUM, R. **Estudos etnográficos sobre o Programa Bolsa Família entre povos indígenas**. Brasília: MDS, 2016.
- VILAÇA, A. Making Kin out of Others in Amazonia. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 8, n. 2, p. 347–365, 2002.
- VILLAS-BÔAS, O.; VILLAS-BÔAS, C. **A marcha para o Oeste**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- VILLELA, M. Murillo Villela, uma experiência para guardar na memória. In: MÜLLER, C.; LIMA, L. O.; RABINOVICI, M. (Eds.). **O Xingu dos Villas Bôas**. São Paulo: Agência Estado, 2002. p. 50–61.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Os termos da outra história. In: **Povos indígenas no Brasil: 1996/2000**. São Paulo: ISA, 2000. p. 49–54.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. O medo dos outros. **Revista de Antropologia**, v. 54, n. 2, p. 885–917, 2011.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. B. **Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapiti**. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1977.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. **Boletim do Museu Nacional**, v. 32, p. 44–49, 1979.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Esboço de cosmologia yawalapíti. In: **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002a. p. 25–86.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. O problema da afinidade na Amazônia. In: **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002b. p. 87–180.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo, SP: Cosac & Naify, 2002c. p. 551 p.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies. **Common Knowledge**, v. 10, n. 3, p. 463–484, 2004.

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

VON DEN STEINEN, K. **O Brasil Central: expedição em 1884 para a exploração do rio Xingú**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

WAGNER, R. Analogic Kinship: A Daribi Example. **American Ethnologist**, v. 4, n. 4, p. 623–642, 1977.

WEINER, A. B. **Inalienable possessions: the paradox of keeping-while-giving**. Berkeley: University of California Press, 1992.