
Aristóteles Barcelos Neto

**OBJETOS DE PODER, PESSOAS DE PRESTÍGIO:
A TEMPORALIDADE BIOGRÁFICA DOS RITUAIS XINGUANOS
E A COSMOPOLÍTICA WAUJA**

Resumo

Da puberdade à senioridade um aristocrata xinguano participará e será responsável pela realização e patrocínio de dezenas de rituais intra e inter-aldeões, os quais são a raiz da produção e manutenção de um tipo singular de status política (*amunaw*), cuja fonte de poder é tanto externa (espíritos-monstros patogênicos/xamânicos) quanto interna (redes familiares de trabalho ritual). A relação entre essas fontes resulta na produção de um conjunto de objetos rituais que também trabalham em favor do prestígio dos *amunaw*, cujo zenite é alcançado em seus rituais funerários. Do poder personalizado de um *amunaw*, restarão, após a sua morte, os nomes aos quais ele conferiu fama. Tento demonstrar neste artigo como esse sistema ritual pode maximizar ou minimizar a expressão de poder dos *amunaw* e a sua transmissão para seus descendentes.

Palavras-chave; *Alto Xingu; rituais de produção; cosmologia amazônica; prestígio político; objetos rituais.*

**OBJECTS OF POWER, PEOPLE OF PRESTIGE:
THE BIOGRAPHICAL TEMPORALITY OF XINGUANO RITUALS
AND THE WAUJA COSMOPOLITICS**

Abstract

From puberty to old age, a Xinguano aristocrat will participate in, help perform and sponsor dozens of intra and inter-village rituals. These rituals, in turn, lie at the root of the production and maintenance of a singular type of political status (*amunaw*) whose source of power is both external (pathogenic/shamanic spirits-monsters) and internal (family networks of ritual work). The relation between these sources results in the production of ritual objects that also work to boost the prestige of the *amunaw*. However, it is only in their funerary rituals that the glory of the *amunaw* can be fully celebrated. After his death, what remains of the personified power of an *amunaw* are the names to which he conferred fame. In this article I attempt to show how this ritual system can maximize or minimize the *amunaw*'s power and its transmission to his descendants.

Keywords; *Upper Xingu region; rituals of production; Amazonian cosmology; political prestige; ritual objects.*

Aristóteles Barcelos Neto. Doutor em antropologia pela Universidade de São Paulo, *Lecturer in the Arts and Antropology of the Americas* na University of East Anglia, Reino Unido, e professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Carlos. barcelosneto@gmail.com

Introdução

Na Amazônia indígena, a construção do tempo ritual está fortemente baseada em objetivações dos momentos críticos de transformações corporais; assim, os rituais de *puberdade* (iniciação, nominação), *cura* (xamânicos) e *morte* (funerais) são aqueles que constróem e atualizam as relações sociocosmológicas mais centrais (Viveiros de Castro 2001, 2002). O tempo do ritual é o tempo do corpo —da sua fabricação, do seu amadurecimento e da sua putrefação, basicamente (Taylor & Viveiros de Castro 2006)¹. Mas às vezes, do morto, há algo material que permanece entre os viventes, permitindo que um certo excedente se some ao previsível ciclo de reposição de corpos. Os ossos de que são feitas certas flautas sagradas (Chaumeil 1997) e os nomes que embelezam as pessoas (Gordon 2003) são alguns exemplos emblemáticos dessas sobras dos mortos que são incorporadas aos ciclos de reprodução social. De maneiras diversas e mais ou menos difusas, as sobras dos mortos são índices que retêm a sua personitude.

Os modos de retenção de personitude na Amazônia indígena não comportam uma fórmula que os sintetize; porém, conforme pretendo argumentar, parece existir uma correlação entre hierarquia, estratificação, produção/conservação de excedentes e a retenção de personidades humanas e não-humanas. No caso xinguano, ambas personidades são capturadas/fixadas em objetos rituais (basicamente flautas de madeira e clarinetes) mais ou menos duráveis conforme o tipo de ritual em que eles estão inseridos. O dilema wauja é exatamente sobre o tempo que esses objetos devem durar entre os humanos, ou dito de outro modo, o problema é: até quando um grupo de pessoas deve, por exemplo, fazer uso dos poderes que um trio de flautas de madeira representa. A dissolução de certos grupos rituais e o abandono ou a destruição de aerofones são sinais de uma relação incômoda com a acumulação prolongada e com o uso do excedente como expressão de poder político. Porém, há algo também a ser dito sobre o processo que antecede a produção desses objetos e sobre a trajetória que permite certas pessoas a acumulá-los, seja herdando-os de um parente morto, ou adquirindo-os ritualmente por meio de processos de cura de doenças graves.

Tentarei demonstrar que o regime biográfico dos rituais xinguanos enfatiza disputas pela progressão de um certo prestígio político, o qual está assentado sobre uma noção de ascendência *amunaw* (aristocrata). Recorro ao material xikrin para impulsionar um eixo de argumentação. Segundo Gordon:

Há uma estreita conexão entre ‘beleza’ (cerimonial), ‘riqueza’ (nos termos xikrin), parentesco, sustentação política e chefia. Mais parentes, mais riqueza, mais beleza, mais agência. Essas coisas andam juntas na socialidade mebêngôkre. (...)

O objetivo dos rituais é conferir ou confirmar, pública e coletivamente, os nomes bonitos e as prerrogativas ceremoniais. (2003: 272).

A equação xikrin —parentes, riqueza, beleza, prestígio— é familiar à tecitura wauja de (re)produção sociocosmológica. Digamos, contudo, que entre os Wauja o objetivo é criar as condições de progressão e transmissão do status *amunaw*.

Personagens e objetos da produção ritual

Grosso modo, à exceção do *Pohoká*² e do *Kaojatapá*³, rituais do início da vida, e do *Kaumai* (figura 1) e do *Yawari* (figura 2), rituais do fim da vida, todos os demais rituais wauja relacionam-se diretamente a uma condição patogênica corrente ou pregressa causada por *apapaatai*, espíritos-monstros, seres prototípicos da alteridade, cuja potência xamânica, de altíssimo grau, pode ser capturada pelos objetos rituais (figura 3), seus próprios duplos, que serão usados para curar o doente (Barcelos Neto 2009). A potência xamânica dos *apapaatai* diz respeito à suas capacidades de transformarem seus próprios corpos e os corpos de outros seres, em especial os humanos.

Figura 1

Sepultura de *amunaw* para o ritual do *Kaumai* (Kwarup) (A. Barcelos Neto, 2000)



Figura 2

Amunaw pintado como harpia para o ritual Yawari (A. Barcelos Neto, 2001)



Figura 3

Os *apapaatai* Arco-íris e Jatobá na forma de máscaras gigantes *Atujuwá* (A. Barcelos Neto, 2001)



As famosas flautas *Kawoká*⁴, feitas de madeira dura, interditadas à visão feminina, e recolhidas à uma casa especial (*kuwakuho*) no centro da aldeia, são os objetos-sujeitos rituais mais importantes de todo o Alto Xingu, cujo poder transcende a cura e abrange, como veremos, vários níveis de relações, inclusive laborais. Os rituais de/para *apapaatai* são os rituais do *meio* da vida. São aqueles que implicam, por meio dos objetos rituais que eles demandam, a possibilidade de criar uma rede de produção ritual mais extensa, envolvendo diversas unidades residenciais.

Todo grande *amunaw* comporta em sua biografia a tipologia ritual xinguana em sua completude. Nenhum xinguano, por mais elevado que seja seu status aristocrático ao nascer, será, de fato, um grande *amunaw* se ele não adoecer, ou melhor, se por meio da cura das suas doenças graves ele não conseguir capturar, acumular e controlar um excedente de agência que existe entre os *apapaatai*. Tal excedente de agência é a própria potência patogênica dos *apapaatai* (Barcelos Neto 2006a, 2007), sobre a qual o ritual é posto a controlar/ transformar. Se os rituais de *apapaatai* surgem em função de superar uma condição patológica específica de uma certa pessoa, a sua continuidade seria em função de uma economia política de prestígio, cuja operação simbólica básica parece ser a “familiariza-

ção” dos *apapaatai*, ou seja, transformar uma relação de “predação” (doença) em uma de “produção” (política). Ao colocar em curso tal operação o doente torna-se “dono” de ritual (*nakai owokeho*), i.e. aquele que tem a obrigação de cuidar e alimentar ritualmente os *apapaatai* que o adoecerem (Barcelos Neto 2009).

Viveiros de Castro, em seu estudo sobre os Yawalapíti, observou o mesmo padrão que observei para os Wauja à respeito da relação entre os status de *amunaw* (*amulaw* em yawalapíti) e de *nakai oweheho*:

O *amulaw* é aquele que dispõe de uma capacidade de mobilização de trabalho –de seus filhos e afins– maior que a maioria. Isto lhe permite acesso a símbolos valorizados pelo grupo, especialmente o patrocínio das festas em homenagem aos espíritos. Todas as cerimônias que tinham dono entre os Yawalapíti se repartiam entre uns poucos indivíduos, ditos *amulaw*. (1977: 221).

Os *apapaatai* apenas subsistem/permanecem como objetos-personagens rituais entre os humanos quando há uma relação contínua entre a oferta de alimentos e a produção de artefatos utilitários. Essa relação é chamada de *upete*, i.e. “pagamento/prestação”. Qualquer ação ritual específica gera pagamentos. Com a exceção dos rituais xamânicos e do enterro do morto, não se contrata, de modo privado, um serviço ritual. Alguém (ou um grupo) deve se oferecer a fazê-lo segundo a observação de necessidades prementes, devendo, portanto, ser pago(a) por quem se beneficiou do serviço. O movimento inicial que gera a dívida de reciprocidade raramente parte do beneficiário da tarefa ritual. O caminho que beneficia alguém com um ritual de produção é, como veremos, tortuoso e em algumas vezes árduo. Vejamos um pouco da dinâmica produtiva gerada pelos rituais de *apapaatai*.

Entre os anos de 2000 e 2002, período em que recolhi os dados quantitativos apresentados nesse artigo, havia treze grupos permanentes de trabalhos rituais entre os Wauja: três de flautas *Kawoká*⁵, cinco de clarinetes *Tankwara* e cinco de cantoras *Yamurikumã* (vide quadro 1 abaixo). A dois dos grupos de *Kawoká* e a três dos grupos de *Tankwara* são somados, em caráter consorciado, cinco duplas de cantor/percussionista, conhecidos por *Kagaapa* (uma espécie de Peixe)⁶. Isoladamente, *Kagaapa* não é capaz de mobilizar trabalhos rituais coletivos, sendo apenas “ajudantes” nos mesmos. Assim, por exemplo, quando os *kawoká-mona*⁷ *Tankwara* de Atamai propõem fazer uma roça para ele, Atanaku e Sapalaku, que são seus *kawoká-mona* *Kagaapa*, imediatamente se juntam a *Tankwara*. Esses treze grupos rituais mais as cinco duplas de *Kagaapa* são compostos por 54 indivíduos adultos (31 homens e 23 mulheres). Esta cifra correspondia a 63% dos adultos de *Piyulaga* entre 20 e 70 anos⁸. Portanto a maioria dos Wauja está engajada nesses grupos rituais. Algumas pessoas fazem parte de mais de um grupo ao

mesmo tempo. Kaomo, o principal flautista wauja, é *kawoká-mona* de Itsautaku e Ulepe, embora ocupando status diferentes em cada grupo. No primeiro, ele é apenas *opamona* (“companheiro”, i.e flautista coadjuvante), já no segundo ele é *kawoká-mona kitsimāi* (“líder”/ “principal” do grupo).

Quadro 1

Os rituais permanentes de apapaatai e seus “donos”

“ESPÉCIE” DE APAPAATAI	FORMAS RITUAIS DOS APAPAATAI	“DONOS” RITUAIS
<i>Kajutukalu nāu</i> (Sapos)	Kawoká	Itsautaku
<i>Itsei-xumā nāu</i> (Fogos)	Kawoká <i>Mutukutāi</i> ⁹	Ulepe/Maná ¹⁰
<i>Yanumaka nāu</i> (Onças)	Kawoká <i>Mutukutāi</i> <i>Kawokatāi</i> sénior ¹¹ <i>Kawokatāi</i> júnior	Itsakumā
<i>Yanumaka nāu</i> (Onças)	Tankwara	Itsautaku
<i>Yanumaka nāu</i> (Onças)	Tankwara	Mayaya
<i>Yanumaka nāu</i> (Onças)	Tankwara	Atamai
<i>Aluwa-kumā nāu</i> (Morcegos)	Tankwara	Aluwakumā
<i>Yanumaka nāu</i> (Onças)	Tankwara	Yanahin/Itsautaku ¹²
<i>Kajutukaluneju nāu</i> (Mulheres Sapo)	Yamurikumā	Itsautaku
<i>Aluwaneju nāu</i> (Mulheres Morcego)	Yamurikumā	Aluwakumā
<i>Makaojoneju nāu</i> (Mulheres “Bakairi”) ¹³	Yamurikumā	Yatuná
<i>Makaojoneju nāu</i> (Mulheres “Bakairi”)	Yamurikumā	Mayaya
<i>Ixuneju nāu</i> (Mulheres Tracajá)	Yamurikumā	Itsakumā

O número de componentes dos grupos de *kawoká-mona* variam de dois (e.g. *Kagaapa*) a sete integrantes (e.g. *Yamurikumā*), mas há também variações intra-específicas, mais precisamente nos grupos de *Kawoká*. O grupo patrocinado por Itsautaku é composto por três flautistas; outro grupo, patrocinado por Ulepe, é formado por quatro —o quarto integrante, contudo, não toca *Kawoká*, mas *Mutukutāi*, um aerofone que a “acompanha”—, um terceiro grupo, cujo “dono” é Itsakumā, é composto por seis indivíduos: três flautistas de *Kawoká*, um de *Mutukutāi* e os dois últimos de *Kawokatāi*. *Tankwara* não varia, sua formação é sempre na modalidade de quinteto. Essas formações são extremamente relevantes para o ponto de vista da performance —porque *Tankwara* é impensável como trio, do mesmo modo que *Kawoká* não funciona como quinteto—, e ainda incidem diretamente no número de pessoas dedicadas ao “dono” ritual.

As variações inter e intra-específicas na formação dos grupos de *kawoká-mona* adquirem um sentido mais explícito quando associadas à variação na “posse” de rituais. São sete os “donos” de rituais permanentes, alguns deles acumulando dupla ou triplamente o status de “dono”. Estes sete “donos” rituais e os 54 *kawoká-mona*, que trabalham para a manutenção dos “seus” rituais, são os personagens de uma trama cosmopolítica que envolve praticamente todos os residentes de *Piyulaga*.

Um grupo de *kawoká-mona* constitui a unidade econômica básica de um determinado ritual, a qual temporariamente se amplia quando os demais moradores da aldeia são convocados a colaborar com as tarefas. De um ponto de vista amplo, os grupos de *kawoká-mona* ensejam grandes ações coletivas sob o comando do *kawoká-mona kitsimái*, que não por acaso é o principal performer do grupo. Em um trio de *Kawoká*, por exemplo, o *kawoká-mona kitsimái* é o *Kawoká topá*, i.e. aquele que “canta”, os outros dois flautistas, que ficam dos seus lados esquerdo e direito, são *Kawoká omonawato*, os que lhe “respondem” ou “acompanham”. Basso é enfática na afirmação da centralidade da música no processo produtivo:

A atividade musical é, na realidade, impelida por uma convocação para a atividade econômica e, portanto, marca os atos econômicos como sendo “do rito”. É nesta medida que a atuação musical constitui ela própria um índice do econômico. Ao mesmo tempo, a atividade econômica somente é levada a cabo por conta da necessidade de pagar aqueles que atuam num evento ritual planejado. (1981: 284).

Os pagamentos a que Basso se refere são unicamente feitos em alimentos cozidos oferecidos pelos “donos” rituais. A maior parte é constituída de subprodutos da mandioca. Uma visada sobre a sua produção leva-nos um pouco mais ao interior do sistema ritual dos *apapaatai*.

A respeito do plantio da mandioca entre os Kuikuro, Robert Carneiro faz as seguintes observações:

A grande intensidade com que os Kuikuro plantam, colhem e estocam mandioca é verdadeiramente impressionante. A sensação é de acumulação abundante, pródiga até. No entanto, não se trata de ostentação. Não há nenhuma exibição ofensiva da farinha estocada, nenhuma competição para ver quem consegue produzir mais. E seguramente nenhum tubérculo é abandonado para apodrecer, como demonstração de afluência. O que verificamos é uma oferta controlada de mandioca refletindo uma abundância confortável. (Carneiro 1983: 105)

E ainda:

O cultivo da mandioca proporciona, portanto, aos Kuikuro uma sólida e ampla base de subsistência. Com esta base, eles desenvolveram uma cultura relativa-

mente rica para os padrões da Floresta Tropical. Há, por exemplo, diversas cerimônias no ciclo ritual kuikuro para as quais eles dispõem de muito tempo para efetivamente participar delas. Além disto, estou convencido de que, antes do contato com os europeus, a cultura kuikuro era ainda mais rica. Os Kuikuro e grupos vizinhos habitavam povoados maiores, tinham chefes mais fortes, mobilizavam trabalho em maior escala e talvez possuíssem mesmo classes. Ainda que não tenha criado tal cultura, o cultivo da mandioca forneceu a fundação econômica sobre a qual pode ser erguida a cultura em questão (Carneiro 1993: 108).

Na década de 1950, Carneiro demonstrou que os Kuikuro produziam mandioca duas vezes e meia acima da sua necessidade de consumo (Carneiro 1957: 159). Uma segunda pesquisa na década de 1970 confirma seus dados anteriores (Carneiro 1977: 105-106). Minha investigação das roças¹⁴ wauja mostra uma cifra inferior (1,6 vezes). Todavia, penso que ela seja oscilante, estando sujeita a ciclos ou vicissitudes que desconheço.

Carneiro interpreta os excedentes de farinha e polvilho como um “seguro alimentar” para os casos de perda accidental da produção, como ataques de porcos e formigas, incêndio dos silos, infestação de insetos e fungos etc. Sugiro uma ampliação da interpretação sobre o excedente, porém sem desvinculá-lo totalmente da idéia de “seguro alimentar”. Ao equalizar o conjunto das roças kuikuro, Carneiro deixou de lado dois aspectos que considero importantes: em primeiro, o lugar social da produção dos excedentes e em segundo, a classificação social da mesma.

O conjunto das roças wauja é emicamente dividido em duas categorias: as roças domésticas e as roças de/para *apapaatai*. Meus dados apontam que o lugar social da produção dos excedentes localiza-se nos trabalhos coletivos guiados pela música/dança dos *kawoká-mona*. Todavia, as roças de *apapaatai* são apenas uma parte de um conjunto maior de produtos que inclui desde pequenas pás de beiju, cestos, panelas de cerâmica, canoas, até casas de 40 metros de comprimento. De toda sorte, as roças são o maior bem dos *apapaatai*. Plantadas ano a ano elas garantem a permanência destes entre os Wauja.

Algumas cifras oferecem uma idéia mais clara da dimensão econômica dos rituais de *apapaatai*. Dos 44.67 acres plantados em *Piyulaga*, no ano de 2002, 7.96 acres (aproximadamente dezoito por cento da área cultivada de mandioca) são devidos aos *kawoká-mona Kawoká* e *kawoká-mona Tankwara*; e das catorze canoas de madeira existentes em *Piyulaga*, três (vinte e um por cento das canoas, portanto) tinham sido feitas pelos *kawoká-mona Kawoká* naquele mesmo ano. Essas cifras podem oscilar em até cinco por cento para mais ou para menos.

Entre os Wauja, cada indivíduo adulto possui pelo menos uma roça plantada por ele ou com a ajuda de seus filhos não casados. Toda casa é auto-suficiente

na produção de farinha e polvilho. Contudo, pequenas quantidades de comida circulam diariamente entre as casas por meio de vínculos de ofertas entre os parentes cruzados, portanto, uma circulação sem vínculos com os rituais de *apapaatai*, e que está limitada ao produto das roças domésticas. As medições que realizei das roças e da produção doméstica de farinha e de polvilho mostram que os *kawoká-mona* não dependem das roças de *apapaatai*, ou seja, das roças de seus “donos”, para se alimentarem. A farinha e o polvilho das roças rituais ficam estocados no interior da casa dos seus “donos”, em silos próprios, separados dos silos da produção doméstica. Estes podem fazer uso privado dos produtos rituais, porém não devem esgotá-los no âmbito do consumo doméstico, exceto por alguma razão muito excepcional. Vale aqui citar um caso.

Em 2002, o período de colheita de mandioca e de produção de polvilho correspondeu aos dois últimos meses da complicada gravidez de Uno, segunda filha de Mayaya, o que a impossibilitou de realizar os trabalhos. As *kawoká-mona Yamurikumã* de Mayaya perceberam a gravidez da situação e assumiram a produção de polvilho como tarefa ritual. Elas convocaram grande grupo de mulheres que colheu toda a mandioca da roça do marido de Uno. Em dez dias as *Yamurikumã* realizaram um trabalho que a Uno custaria dois meses de dedicação. Todavia, essa produção não seria prioritariamente destinada às *Yamurikumã* de Mayaya, mas ao consumo doméstico da casa deste *amunaw*, o que também inclui Uno e sua família nuclear. Durante os dias de trabalho das *Yamurikumã*, o marido de Uno pescou para elas e Uno preparou os cozidos de peixe, os beijus e os mingaus. As *Yamurikumã* de Mayaya esperarão novas retribuições de alimento em momentos mais oportunos para Uno. As *Yamurikumã* trabalharam porque elas tiveram pena de Uno: “*apapaatai* é assim, tem que ajudar quando ‘dono’ precisa”, disse o marido de uma das *kawoká-mona Yamurikumã* de Mayaya. Neste caso, ajudaram a filha do “dono”, porém, como eles são co-residentes, a ajuda contemplava Mayaya também.

Já que os *kawoká-mona* não dependem da produção ritual para a sua subsistência, então porque eles se engajam em tarefas com esse caráter? Por que 63% dos adultos de *Piyulaga* trabalham esporadicamente para concentrar recursos nas casas de sete homens, que, aliás, são todos reconhecidamente *amunaw*? Por que os dados do cultivo da mandioca remeteram Carneiro a suposições sobre chefia forte e a mobilização de trabalho em larga escala? Antes de avançar com essas questões detenhamo-nos um pouco sobre a relação “dono” ritual e *kawoká-mona*.

Acumular e distribuir: a via para a chefia

O fato de alguém se tornar “dono” ritual não lhe garante que seus *kawoká-mona* lhe devotarão trabalhos. Para que isso ocorra, o “dono” deve demonstrar ser digno da “confiança da comunidade”, para então ser creditado com um trabalho inicial, que pode ser uma roça de mandioca ou apenas uma etapa de sua produção, em geral, o plantio ou a colheita. Esse crédito é imediatamente englobado pelos valores do respeito (*monapaki*) e da vergonha (*aipitsiki*), atingindo um valor maior —o da generosidade (*kamanakaiyapai*)—, quando entra em cena a distribuição do que foi produzido. A diáde crédito-distribuição promove uma reação em cadeia sempre retro-alimentada pelo respeito e a vergonha. Quanto mais um “dono” oferece alimentos, mais vergonha seus *kawoká-mona* sentem dele, e em função dessa vergonha sentem-se moralmente constrangidos a retribuir o alimento com novos trabalhos. O “dono” deve “humilhar” os seus *kawoká-mona* com a sua generosidade. Contudo, em certos casos, essa relação pode se enfraquecer ou se romper dentro de poucos anos.

Em um texto sobre a má consciência de matar animais para o consumo humano, Descola acaba por delinejar uma “moral amazônica”, para a qual, conforme sugere o autor, a condenação da avareza

deriva menos de uma obsessão pela reciprocidade que da obrigação de ser generoso com o próximo e de um certo desdém com relação à acumulação de bens materiais. (Descola 1998: 33).

Penso que o autor atinge o cerne da questão, mas há algumas nuances na etnografia wauja que nos pede ponderação a respeito de tal “desdém”. Entre os Wauja, acumular não é um problema moral, todos anseiam acumular. O problema é não distribuir, é ser avaro. No âmbito dos rituais de *apapaatai* e da produção do status *amunaw*, quem não é generoso perde as condições de acumular.

Um grande *amunaw* é alguém capaz de sustentar um considerável número de rituais, e consequentemente de arregimentar pessoas para os trabalhos. Essas pessoas trabalham nos rituais patrocinados pelo chefe porque elas confiam na sua generosidade, ou seja, no seu compromisso em dar continuidade aos ciclos produtivos. Um homem de poder entre os Wauja é um homem capaz de acumular e de distribuir, mas também de intimidar (Ireland 1993, 1996; Menezes Bastos 1995).

Os especialistas rituais (*kawoká-mona*) têm um papel fundamental na legitimação dos chefes. Para a economia política wauja nada é mais precioso que obter a confiança e o respeito dos *kawoká-mona*, pois nada adianta ser “dono”

dos rituais se não há quem os execute, por outro lado os *kawoká-mona* nunca são “donos” dos rituais que eles oficiam. A lógica organizacional dos rituais de produção wauja funda-se na idéia de que ninguém pode performatizar os seus próprios rituais. Mesmo que um chefe seja um grande flautista, ele nunca poderá performatizar um ritual em seu próprio favor. Portanto, o próprio sistema limita as possibilidades de acumular capacidades políticas. Aliás, a estrutura de relações sociais, vista de um horizonte mais amplo, dificilmente permite autonomias pessoais, assim como não há auto-cura, também não há auto-promoção política. É absolutamente impossível nesse sistema que alguém decida se tornar um mestre de música para executar um ritual em seu próprio favor.

Estamos diante de um sistema político no qual a multiplicação das funções (de coordenação, de execução, de cuidado, de iniciativa...) resultaria da vontade clastriana de recusar o poder de coerção? Este fracionamento do poder em múltiplas e pequenas competências é uma desconfiança absoluta do poder ou do poder absoluto? (Menget 1993: 69).

O problema não é exatamente acumular poder, mas acumular *diferentes* poderes e unificá-los. A “multiplicação de funções” políticas e rituais é um efeito da desconfiança do poder absoluto, e não da desconfiança absoluta do poder.

Em suma, o sistema se configura da seguinte maneira: os xamãs visionário-divinatórios (*yakapá*) atestam que os *amunaw*, em seus processos de adoecimento, são “donos” de tais e tais *apapaatai*; e os especialistas rituais (*kawoká-mona*) atestam que apenas eles podem performatizar os rituais de *apapaatai* para os *amunaw*. Esse sistema ternário, fundado na interdependência hierárquica desses três status sociais, é propriamente o sistema de ritualização dos *apapaatai*, no qual cada movimento/decisão singular tende a repercutir no todo.

Produção, transmissão e o custo pessoal do prestígio

Em função do sentido biográfico do tempo ritual, a idéia de *continuum*, visto como um plano consciente de produção ritual contínua e singular de homens e mulheres *amunaw*, desenha com maior precisão a paisagem etnográfica xinguana. Cada ritual no Alto Xingu é feito, primordialmente, para uma única pessoa. Todos os demais que dele participam são chamados de “os acompanhantes”. Assim, no *Pohoká* wauja, apenas um menino terá ambos os lóbulos auriculares perfurados com agulha de fêmur de onça. Eventualmente, outros meninos de alta “linhagem” de *amunaw* poderão ter uma de suas orelhas perfuradas com tal agulha. Nos “acompanhantes” usam-se apenas agulhas de madeira.

Inicia-se aí uma série de procedimentos que distinguirão os meninos de uma mesma geração. Entre os Wauja, o *Pohoká* tem sido feito a cada 15 anos, em média. Nessa ocasião, todas as aldeias do Alto Xingu são convidadas a (re)conhecer o menino que foi escolhido para ser um futuro *amunaw*. A diferença de idade entre eles varia em até sete anos. Depois do ritual, os meninos mais velhos entram em seu primeiro período de reclusão pubertária. Mas aquele que teve os lóbulos auriculares perfurados com a agulha de fêmur de onça terá uma reclusão mais prolongada que os demais, terá, portanto, uma fabricação distintiva do seu corpo, tomará mais eméticos “fortes” e passará fome. Ele é deixado passar fome para que ele molde seu caráter e aprenda a controlar sua raiva, pois um verdadeiro *amunaw* é aquele que jamais se encoleriza.

O ano de realização de um *Pohoká* é decidido em função da recém entrada na puberdade do menino escolhido. A rigor, seus pais e avós não farão o investimento ritual necessário, cujo custo da performance musical é realmente altíssimo, se o menino escolhido não apresentar o caráter e o temperamento desejados para um chefe e se ele não puder receber o nome de um *amunaw* do passado¹⁵. Os nomes xinguanos são transmitidos por gerações alternadas. Provavelmente os nomes permanecem por séculos. Aritana, por exemplo, o atual chefe yawalapítí, é o terceiro Aritana de uma sucessão de grandes *amulaw* yawalapítí com este nome, portanto, tataraneto de “Aritana I” (Viveiros de Castro 1977: 68).

Antes de se casar, o jovem *amunaw* terá demonstrado, nos grandes rituais inter-aldeões, que é um bom lutador, e então fará, sozinho, a sua primeira roça e logo se casará. Terá filhos, aprenderá a coordenar rituais, adoecerá, conquistará a confiança do grupo, patrocinará rituais, morrerá e será homenageado em um *Kaumai* especialmente feito para ele, no qual poderá ser “acompanhado” por outros *amunaw* de diferentes idades. Por ora suspendemos a discussão sobre o *Kaumai* e prossigamos com a trajetória de um *amunaw* “menor”.

Entre 1998 e 2002, acompanhei os esforços de Itsautaku pelo reconhecimento coletivo do status *amunaw* de uma de suas filhas e de um de seus netos. A maior parte desse esforço deu-se em âmbito ritual.

Itsautaku é neto (SS) de Topatari, um indivíduo historicamente reconhecido como um grande *amunaw*. Porém, Itsautaku não alcançou um reconhecimento político semelhante ao do seu avô, embora tenha feito imensos esforços nesse sentido. Para evitar que a sua linha aristocrática caísse no esquecimento, Itsautaku aguardou o momento mais propício e conseguiu continuá-la de modo integral através de dois de seus descendentes.

Em 1998, nasceu o primeiro filho masculino do segundo filho de Itsautaku. Este não era um neto como os outros, precisamente em função de descender,

também por linha materna, de um outro grande *amunaw* do passado. Este menino é, portanto, o que possui mais substância de *amunaw* dentre os netos de Itsautaku, sendo o descendente ideal para receber o direito de futuramente usar e transmitir o nome Topatari, e, com isso, prolongar a linha aristocrática de seus ascendentes.

Para que esse projeto pudesse se concretizar, Itsautaku teve que contratar um *Pohoká* especialmente para o seu neto bebê, que ainda levava o nome Kayapu¹⁶. Quem oficia o rito de furação são unicamente os “donos” das canções de *Pohoká*. Portanto, sem conhecimentos musicais especializados há uma estagnação do *socius wauja*. O *Pohoká* de Kayapu foi apenas “intra-aldeão”, e teve lugar dentro da casa das flautas.

Em 2000, foi a vez de Itsautaku contratar um outro ritual de confirmação de status aristocrático —o *Kaojatapá*—, dessa vez para a sua filha Masinta, seu décimo rebento. A razão dele a ter escolhido é muito mais conjectural do que a inevitável razão que revestiu a escolha de Kayapu dois anos antes. Masinta estava na idade apropriada (pré-menarca), demonstrava ter o temperamento próprio de uma *amuluneju* e tinha desejo de sê-la. É no *Kaojatapá* que as participantes recebem a famosa tatuagem de três linhas paralelas sobre a face externa superior de ambos os braços, referida por Karl von den Steinen como um sinal distintivo arawak “para caracterizar homens e mulheres das famílias dos caciques” (1940: 232-233). No *Kaojatapá* para Masinta, outras quinze meninas, suas “acompanhantes”, também receberam a tatuagem. No entanto, nenhuma delas teve seu grau aristocrático reconhecido na mesma altura que o de Masinta, que “puxou” da mãe de Itsautaku o seu status de *amuluneju*. Continuemos com a trajetória desse *amunaw*.

Em seu trabalho de campo de 1980, Vera Coelho notou que Itsautaku

não era um indivíduo muito benquisto no seu grupo: não tomava parte em muitas das festividades e trabalhos coletivos e sobre ele pesavam muitas acusações de feitiçaria. Talvez por causa disso, fazia freqüentes visitas ao posto indígena, de onde voltava trazendo muitos objetos de origem industrial, como, por exemplo, um carrinho de mão e várias outras ferramentas. (Coelho 1980).¹⁷

Naquele ano, Itsautaku era um jovem de aproximadamente 33 anos de idade que vivia na casa de seu FB¹⁸, ou seja, ele ainda não era chefe de uma unidade residencial. Como mencionei acima, foi só no final da década de 1980, com a sua iniciação no xamanismo visionário-divinatório entre os Kamayurá, que Itsautaku começou a ver a diminuição dessas acusações. Além disso, ao longo de toda a década de 1990, Itsautaku fez pesados investimentos nos rituais de *Kawoká* e de *Yamurikumā* dos quais ele é “dono”. Para sustentá-los, Itsautaku dependia

de um abastecimento mais ou menos freqüente de excedentes de peixes e de roças suficientemente produtivas para oferecer comida ritual aos seus *kawoká-mona Kawoká* e *kawoká-mona Yamurikumã*. Para tanto, ele contava com os seus co-residentes. Mas por que estariam esses co-residentes interessados em fazer investimentos nos rituais de seu sogro ou pai? Seguindo a lógica do sistema, arrisco uma hipótese.

Quando um genro pesca para sustentar os rituais de seus sogros co-residentes, ele estaria pensando, sobretudo, em seus filhos, ou melhor, na possibilidade destes receberem nome(s) importante(s) ou objetos rituais dos avôs. Devido à transmissão preferencial do status de *amunaw* por gerações alternadas, o genro co-residente tem que produzir os sogros para produzir o filho ou para que sua esposa herde as flautas *Kawoká*, caso seu pai ou sua mãe as possua, e para que estas um dia possam ser transferidas para um de seus filhos.

Embora trajetórias desse tipo façam total sentido, as vicissitudes do convívio doméstico levam muitos genros a desistir de ajudar seus sogros. Parte da desistência pode se dar em função de uma fraca resposta da “comunidade” aos investimentos feitos pela casa. Insatisfeitos, os genros acabam construindo suas próprias residências e constituindo uma outra unidade de cooperação doméstica, porém sem perder laços de cooperação com a antiga residência. Muitos dos conflitos domésticos entre os Wauja resultam de insatisfações em torno da distribuição de peixe. Em toda casa onde há pelo menos um “dono” de ritual permanente (sobretudo de *Kawoká* e *Yamurikumã*), a produção alimentar, em especial a pesca, está sob atenta observação dos *apapaatai*, ou melhor, dos *kawoká-mona* que os “representam”. *Piyulaga* é um lugar onde todos vêem tudo, ou pelo menos, quase tudo.

Quando perguntei ao filho sênior de Itsautaku o que ele faria com as flautas *Kawoká* de seu pai, caso este falecesse, recebi a seguinte resposta:

Eu ia acabar. (...) Porque eu não gosto. Eu não quero ficar igual ao meu pai que sofreu com (por causa de) *Kawoká*. Ele não comeu direito a comida dele só para dar para *Kawoká*. (...) E quando (os) genros dele pescavam, chegavam com muito peixe. Aí meu pai pegava os melhores peixes e levava para o *enekutaku* (centro da aldeia) para dar para *Kawoká*.

A resposta de outro filho de Itsautaku sobre a mesma questão, pondera sobre três aspectos:

Por mim, se eu fosse filho único, se não tivesse meus irmãos, eu acabaria com todas as festas dele. Ia queimar tudo (referindo-se à *Kawoká* e *Tankwara*). (...) Porque eu não tenho roça grande, não tenho como dar comida. (...) Eu acho que

minha irmã (a primogênita de Itsautaku) vai querer Kawoká para ela. (Mas) se antes de morrer, meu pai disser que tem que cuidar (de Kawoká), a gente vai ter que cuidar.

Itsautaku é “dono” de três rituais permanentes de *apapaatai* (*Kawoká*, *Yamurikumá* e *Tankwara*). Há mais de uma década ele vem trabalhando sofregamente em busca do “reconhecimento da comunidade”, a ponto de ofertar comida em “excesso”, como esclarecem seus filhos. Em tom de desgosto, os mesmos acrescentam que os *kawoká-mona* de Itsautaku não têm “vergonha da comida que recebem dele”, por isso eles “trabalham pouco”, ou melhor, eles demonstram um reconhecimento menor do que Itsautaku deseja receber.

A duração e intensidade dos investimentos nos diferentes *amunaw* nem sempre é previsível e certos estados de coisas podem mudar o curso do reconhecimento político. Um dos fatores dessa imprevisibilidade são as acusações de feitiçaria, o principal *pivot* de “contra-poder” no Alto Xingu. As acusações, exílios e execuções podem levar uma linha de *amunaw* ao desaparecimento, devido à dificuldade que seus membros enfrentam em confirmar e produzir ritualmente o seu status de *amunaw*, na condição de exilados. Se este status não for confirmado, a cada geração alternada, a linha corre o risco de ser extinta.

Há formas mais sutis e menos arriscadas de competição por prestígio do que acusar um adversário de feiticeiro. Dissensões no campo político wauja vinham ocorrendo por razão de um “desequilíbrio” envolvendo as produções rituais de *Tankwara* e de *Kawoká*. Um dos cinco “donos” de *Tankwara* é acusado de receber “excessivos” trabalhos de seus *kawoká-mona*, enquanto um dos “donos” de *Kawoká* há muito não é beneficiado, como ele próprio desejaría, com uma roça, uma casa ou belas panelas. Segundo a lógica hierárquica da posse de objetos rituais, tal “desequilíbrio” não deveria ocorrer, pelo menos a um longo prazo, como vem ocorrendo. Se observados isoladamente, os rituais de *Kawoká* e *Tankwara* pouco esclareceriam sobre a “socialidade política” (Strathern 1988: 97) wauja. Ao contrastar o patrocínio de ambos os rituais, nota-se que está em processo um *questionamento* da “estrutura hierárquica” em que esses objetos estão situados, o qual se dá por meio do conflito entre pessoas *amunaw* (“nobres”). O conflito é também entre o “conceito-madeira” (*durável*) e o “conceito-bambu” (*efêmero*): ponto de convergência epistemológica do sistema. Mas não é apenas no ritual que certas posições sociopolíticas podem ser alteradas ou revogadas —um “grande chefe” pode ser acusado de feitiçaria, um “nobre menor” pode se tornar um “grande chefe”. No Alto Xingu, a inconstância das posições balança o desejo privado de equilíbrio.

Palavras finais: a dimensão supra-local do status *amunaw*

Na esfera wauja, o reconhecimento político que um *amunaw* pode obter é expresso, sobretudo, por meio do recebimento de artefatos, desde roças a adornos de luxo (*awojopaixê*) e casas. É uma idéia de opulência que orienta a economia política wauja. Um grande *amunaw* é um *kapapalataipai* (pessoa que está *acumulando* objetos valiosos), e isso é o reflexo do investimento que a “comunidade” faz nele. Se os pais e avôs investem em suas crianças e adolescentes, a “comunidade” investe em seus *amunaw* adultos. Se estes investimentos são interrompidos, a possibilidade do reconhecimento pleno do status de *amunaw* de uma pessoa pode estagnar. A intensa circulação de artefatos e alimentos trabalha para a progressão do status *amunaw*. Sem abundância e fluência não há como possuir esse status, e muito menos a chefia de aldeia. O reconhecimento supra-local desse status culmina no *Kaumai*. No caminho há os rituais de *apapaatai*: as máquinas da opulência.

Quando os convidados de rituais inter-aldeões chegam a uma aldeia xinguana eles são recebidos pelo *putakanaku wekeho* (“dono” da aldeia), que convoca os *amunaw* locais para levarem objetos de luxo (panelas e torradores de beiju finamente pintados, colares e cintos de caramujo, adornos plumários de cabeça) para serem trocados na aldeia anfitriã. São esses objetos que fazem circular e que dão notoriedade ao nome de um *amunaw*. Um *amunaw* que não tem objetos de luxo para levar para os rituais em outras aldeias não atinge reconhecimento supra-local. Um dado importante: apenas pessoas que passaram pelos rituais de *Pohoká* e *Kaojatapá* podem assumir o papel de “dono” do pagamento, ou noutras palavras, o papel de levar objetos de luxo para trocar em outras aldeias.

Atamai, seus irmãos Mayaya e Yatuná, Itsautaku, Ulepé, Yauru e Katsiparu (as duas últimas são *amuluneju* e grandes ceramistas) são os Wauja que mais participam de rituais inter-aldeões na condição de “donos” do pagamento. É dito pelos Wauja que a comida oferecida pela aldeia anfitriã aos seus convidados é “paga” com os objetos de luxo levados pelos “donos” do pagamento. Na verdade, cada um desses “donos” recebe um outro objeto em troca daquilo que ele levou.

Se isolarmos a produção ritual em performances discretas, perderemos de vista a possibilidade de investigar como cada ritual trabalha para impulsionar o ritual seguinte, ou como funcionam os rituais cuja realização se dá em intervalos igual ou superior a dois anos, como por exemplo o *Yeju*.

Agostinho (1974: conclusões) observou a relação de continuidade simbólica e ecológica entre o *Kaumai* e o Ciclo do Pequi. É no limiar entre o fim da estação seca e o início da estação chuvosa que se dá o *Kaumai*, exatamente quando

começa a maturar o pequi. Agostinho aproxima esse calendário a uma “razão” ecológico-econômica, pois essa época permite levantar a abundância de recursos necessários. O autor demonstra que esse calendário é encompassado por um simbolismo de renovação sociocósrica que envolve a puberdade (condição de reprodução biológica), a maturação do pequi (esta fruta corresponde aos testículos de um Jacaré mítico), a extração da sua castanha e o seu consumo. A castanha, que é extraída durante a Festa do Pequi¹⁹, fica guardada por vários meses e só é quebrada alguns dias antes do *Kaumai*. Segundo Agostinho (1974), a associação ritual entre jovens púberes e castanhas de pequi funda uma idéia de fertilidade/reprodução que tem seu momento máximo de veiculação quando as reclusas saem para distribuir as castanhas aos *amunaw* das outras aldeias convidadas para o *Kaumai*. Esses símbolos de renovação estão inteiramente envolvidos pela homenagem aos *amunaw* mortos.

O *Kaumai* é uma repetição simétrica e invertida do *Pohoká*. Se este ritual é a anunciação supra-local dos prováveis futuros *amunaw*, o *Kaumai* é a confirmação máxima do status *amunaw* de uma ou mais linhas de descendência. Os parentes de um *amunaw* morto que patrocinam o *Kaumai* em sua homenagem estão, na verdade, fazendo algo próximo a um “auto-investimento”, pois, o efeito da confirmação da linha se fará sobre os descendentes do *amunaw* morto.

O *Kaumai* é o ritual onde culminam os principais elementos que articulam o sistema: luta, casamento, reclusão, troca, nomeação e produção de descendência *amunaw*. O *Kaumai* fixa de maneira supra-local os nomes do morto homenageado e atribui-lhes valor, também supra-local. Aliás, todo o movimento de produção de status especiais, seja o de *amunaw*, o de músico ritual (*apayekého*) ou o de “dono” ritual (*nakai oweheho*) aponta invariavelmente para âmbitos supra-locais.

Grande parte da biografia de um *amunaw* é atravessada pelo seu patrocínio de rituais de *apapaatai*. Embora as suas realizações tenham um fundo majoritariamente local, é preciso estar atento a um segundo fundo, nem sempre muito evidente, e cuja amplitude é supra-local. Ou seja, os rituais de *apapaatai* realizam-se também num nível inter-aldeão. Neste caso eles são chamados de *Yeju*, havendo ainda a “variante” *Huluki*.

O *Yeju* pode acontecer para *Kawoká*, *Yamurikumã* e *Tankwara*. Um *Yeju* é basicamente caracterizado pelo encontro, numa aldeia anfitriã, de vários grupos *kawoká-mona* de uma dessas três formas rituais. Assim, segundo os princípios ontológicos dos rituais de *apapaatai*, Onças e Tracajás da aldeia wauja podem ir dançar com Sapos e Tucunarés da aldeia mehinako ou com Arraias e Beija-Flores da aldeia kamayurá. No *Yeju*, convida-se apenas uma aldeia. Além de objetos-pagamento, os convidados devem levar, para a aldeia anfitriã, as suas flautas,

no caso de *Yeju Kawoká*, ou os seus clarinetes, no caso de *Yeju Tankwara*, ou os seus coros de mulheres, no caso de *Yeju Yamurikumã*. A particularidade do *Yeju* assenta-se, portanto, em promover a circulação simultânea de objetos-pagamento (e.g. colares de conchas de caramujo, panelas, adornos plumários etc.) e de objetos de rituais permanentes (flautas) ou semi-permanentes (clarinetes), estes, porém, são levadas de volta à aldeia dos convidados, juntamente com os objetos-pagamento trocados com os seus anfitriões.

A promoção de um *Yeju* inter-aldeão traz enorme prestígio aos “donos” rituais da aldeia anfitriã. Muitos “donos” rituais esperam até dez anos para receberem de seus *kawoká-mona* um reconhecimento dessa magnitude. O último *Yeju* inter-aldeão na aldeia Wauja deu-se em 1998 e foi realizado em nome dos cinco “donos” de *Yamurikumã*, tendo sido seus convidados os Kamayurá.

Num primeiro momento, vimos que os rituais de *apapaatai* são internamente hierarquizados, agora vemos um outro nível de hierarquização, tão crucial quanto aquele, cujo sentido repousa no próprio “funcionamento” da “sociedade regional xinguana”. O *Yeju* inter-aldeão é o degrau máximo de reconhecimento que um importante “dono” ritual —que no caso wauja é invariavelmente um *amunaw*— pode receber em vida. Depois disso, só o *Kaumai*, mas aí ele já está morto.

O Alto Xingu apresenta um problema para o modelo clastreano de poder político nas terra baixas da América do Sul. Esse modelo tem recentemente recebido revisões cuidadosas da arqueologia, história e etnografia (Heckenberger 2005; Sztutman 2005). O material xinguano corrobora com essas revisões e com a interpretação de Santos-Granero (1993) de que o chefe não é “nem o prisioneiro do grupo, despossuído de autoridade política, nem o queridinho dos deuses que age como um tirano”. O poder do chefe xinguano é um negócio cosmopolítico, cujo cálculos são realizados num ambiente onde várias forças de contra-poder geram um ambiente de permanente instabilidade (Barcelos Neto 2006b; Figueiredo 2010; Guerreiro Junior 2012). Se o status de *amunaw* é, até certo ponto, herdado, a sua expressão como poder político é, por sua vez, totalmente construída. Esta construção se dá sobre a constante busca de algumas poucas linhas de estabilidade, as quais se revelam basicamente na manutenção de boas relações de afinidade e na conservação de objetos-*apapaatai*, ou objetos de poder, em um idioma turneriano. No centro dessa linha de estabilidade está o trio de flautas *Kawoká*, esses poderosos espíritos servidores dos chefes. Lembro-me ouvir de Atamai, o chefe wauja, uma declaração de frustração: “Eu sempre quis ter *Kawoká*, mas é muito caro”. “Caro” aqui é precisamente o que diz respeito ao trabalho comunitário para sustentar *Kawoká*. Mas se o chefe for muito querido pelo grupo, esse alto custo pode ser substancialmente minimizado. Enfim, no Alto Xingu, não há como ser o queridinho dos espíritos sem antes sê-lo do grupo.

Agradecimentos

Meus trabalhos de campo foram financiados pelo Governo do Estado da Bahia e pela UFSC (ano de 1998), pelo Museu Nacional de Etnologia de Portugal (ano 2000), pela FAPESP (anos de 2001 e 2002) e pelo Musée du quai Branly (anos de 2004 e 2005). A CAPES, a FAPESP e o CNPq concederam-me bolsas de estudos em diferentes etapas da pesquisa. Agradeço os valiosos comentários de Eduardo Viveiros de Castro, Robin Wright, Sylvia Caiuby Novaes e Dominique Gallois, membros da minha banca de tese de doutorado, em cujo texto este artigo se baseia. Os Wauja acolheram minha pesquisa com interesse e seriedade. À eles meu estimado reconhecimento. Agradeço também a Lux Vidal, Rafael de Menezes Bastos, Pedro Agostinho e Michael Heckenberger as orientações recebidas ao longo dessa pesquisa.

Notas

- 1 No noroeste amazônico e entre alguns grupos do Brasil Central há um alinhamento entre o tempo do corpo e o tempo dos astros, ou melhor dito, a realização de um determinado ritual de transformação corporal é *concomitante* ao aparecimento e/ou passagem de determinados corpos celestes (Hugh-Jones 1982; Fabian 1982).
- 2 Ritual de iniciação masculino.
- 3 Ritual de iniciação feminino em que algumas meninas pré-púberes recebem uma tatuagem no braço direito como sinal de confirmação de seu status de *amuluneju* (feminino de *amunaw*).
- 4 Vide Piedade (2004) para um estudo detalhado de *Kawoká* e suas canções.
- 5 Há mais dois trios de *Kawoká* fabricados e constituídos, todavia eles estão “parados” por motivo de viuvez. A manutenção de um ritual de *apapaatai* depende de uma unidade de produção doméstica plena e articulada: marido, esposa, filho(a)s, genros e/ou noras.
- 6 As grafias maiúscula e minúscula empregadas nos nomes dos seres não-humanos dizem respeito à distinção entre pessoas-animais (doravante Animal) e animais-animais (doravante animal). Assim, “onça” corresponde ao animal da espécie *Panthera onça*, enquanto “Onça” a uma pessoa-onça (*Yanumaka*). Os nomes dos objetos rituais que estão mais próximos dos protótipos espirituais são também grafados em maiúsculo (e.g. o clarinete *Tankwara*, a flauta *Kawoká*).
- 7 Os *kawoká-mona* são os “especialistas rituais” que “reprezentam” para o doente os *apapaatai* que o adoeceram. Eles tem o duplo papel de conectar ritualmente o doente ao seu *kawoká*, i.e., ao *apapaatai* “familiarizado” após a cura e de conectar esse mesmo *apapaatai* à comunidade via produção e consumo de alimentos cozidos.

- 8 *Piyulaga* é a maior e principal das três aldeias wauja. A população total de *Piyulaga* em julho de 2001 era de 268 indivíduos. A população entre 0 e 20 anos era constituída de 179 indivíduos, e a de 20 a 70 anos, de 86 indivíduos. Embora, os adolescentes tenham pouca participação nas performances rituais, vários deles engajam-se nos trabalhos rituais coletivos, sobretudo nas roças. Essa população podia aumentar em até 20 pessoas, visto que estas tinham um trânsito mais ou menos constante entre *Piyulaga* e as outras duas aldeias.
- 9 Tipo de aerofone globular.
- 10 Por ambos terem sido adoecidos pelo mesmo *apapaatai*, Ulepe e Maná (marido e esposa) são donos consorciados do mesmo conjunto de flautas. Muito recentemente recebi a notícia de que Ulepe havia acabado de se tornar “dono” de Arraias (*Yapu*) sob forma ritual de *Yamurikumã* (*Yamurikumã Yapuneju nãu*) e que um ritual estava sendo feito enquanto ele se encontrava internado em Canarana.
- 11 Flauta de bambu, também as vezes feita de PVC, dita filhote de *Kawoká*. É ainda um instrumento didático, usado para aprender as melodias de *Kawoká*.
- 12 Os clarinetes *Tankwara* são de Yanahin, filho de Itsautaku. Durante algum tempo, quando Yanahin esteve fora de *Piyulaga*, seu pai alimentou essas Onças. Como Yanahin ainda não dispõe dos meios para sustentá-las, ele resolveu suspender o patrocínio desse ritual para retomá-lo em um momento oportuno.
- 13 *Makaojo* é como os Wauja chamam os índios Bakairi, que outrora fizeram parte do sistema xinguano. *Makaojoneju nãu* é um *apapaatai*, cuja característica distintiva assenta-se na música. As canções de *Makaojoneju nãu* são chamadas de *Kawoká-kumã*, e têm uma relação direta com as músicas das flautas *Kawoká* (Mello 2005).
- 14 A metodologia para o estudo do cultivo da mandioca entre os Wauja foi emprestada de Robert Carneiro (1983), cujos dados apontam que 80% da dieta kuikuro (e xinguana, por extensão) é baseada no consumo desse tubérculo.
- 15 Algumas vezes, ouvi, no interior de um grupo de primos paralelos, comentários do tipo: “faltou nome para mim”, “meus primos já pegaram os nomes dos meus avôs”. As pessoas se referiam aos nomes “importantes”, aqueles que permitiriam gerar alguma distinção. A importância e extensão desse tema escapam às limitações dessa etnografia. Num trabalho de campo futuro, pretendo explorar a atribuição de valores aos nomes wauja e os mecanismos de sua transmissão.
- 16 Este nome é uma corruptela de Kayapó, tendo, para este bebê, um sentido apenas provisório.
- 17 Atualmente Itsautaku continua trazendo objetos, porém, não mais coisas ordinárias como carrinhos de mão. Em 2002, ele e três de seus filhos construíram uma pequena aldeia turística de estilo xinguano, na área de uma fazenda fronteiriça ao parque, onde eles fazem apresentações de dança e vendem artesanato para turistas. Como pagamento, Itsautaku e seus filhos receberam um barco com motor à diesel. Sua decisão de construir essa “aldeiazinha” para obter um barco “particular” foi muito criticada pelos *amunaw* wauja, do mesmo modo que anos atrás o criticavam por trazer carrinhos de mão e outros objetos do posto.

- 18 Esclareço que a residência na casa do irmão do pai não é um “traço estrutural”.
- 19 A Festa do Pequi acontece entre meados de outubro e o fim de novembro ou início de dezembro, e o *Kaumai* entre a última semana de julho e a primeira semana de setembro.

Referências

- AGOSTINHO, PEDRO. 1974. *Kwarip. Mito e ritual no Alto Xingu*. São Paulo: EDUSP.
- BARCELOS NETO, ARISTÓTELES. 2006a “Doença de índio”: O princípio patogênico da alteridade e os modos de transformação em uma cosmologia amazônica. *Campos: Revista de Antropologia Social* 7(1): 9-34.
- _____. 2006b. “De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens wauja da agência letal”. *Mana – Estudos de Antropologia Social* 12(2): 285-313.
- _____. 2007. “Witsixuki: desejo, doença e morte entre os Wauja da Amazônia Meridional”. *Journal de la Société des Américanistes* 93(1): 73-95.
- _____. 2009. “The (de)animalization of objects: food offerings and the subjectivation of masks and flutes among the Wauja of Southern Amazonia”. En: Fernando Santos-Granero (ed.). *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, pp. 128-153. Tucson: University of Arizona Press.
- BASSO, ELLEN BECKER. 1981. “A Musical View of the Universe: Kalapalo Myth and Ritual as Religious Performance”. *Journal of Latin American Folklore* 94: 273-291.
- CARNEIRO, ROBERT. 1957. Subsistence and Social Structure: an Ecological Study of the Kuikuro Indians. Tesis de doctorado en Antropología. Ann Arbor: Universidade de Michigan.
- _____. 1977. “Recent Observations on Shamanism and Witchcraft among the Kuikuro Indians of Central Brazil”. *Annals of the New York Academy of Sciences* 293: 215-228.
- _____. 1983. “The Cultivation of Manioc among the Kuikuru of the Upper Xingu”. En: Raymond Hames & William Vickers (eds.). *Adaptative Responses of Native Amazonians*, pp. 65-111. New York: Academic Press.
- _____. 1993. “Quarup: a festa dos mortos no Alto Xingu”. En: Vera Penteado Coelho (org.). *Karl von den Steinen: um século de antropologia no Xingu*, pp. 405-429. São Paulo: EDUSP.
- CHAUMEIL, JEAN-PIERRE. 1997. “Les os, les flûtes, les morts. Mémoire et traitement funéraire en Amazonie”. *Journal de la Société des Américanistes* 83: 83-110.
- COELHO, VERA PENTEADO. 1980. Cadernos de campo. Índios Waurá. Manuscrito.
- DESCOLA, PHILIPPE. 1998. “Estrutura ou Sentimento: Relação com o Animal na Amazônia”. *Mana*, Rio de Janeiro, 4(1): 23-46.

- FABIAN, STEPHEN. 1982. "Ethnoastronomy of the Eastern Bororo Indians of Mato Grosso, Brazil". En: Anthony Aveni and Gary Urton (eds.). *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics. Annals of the New York Academy of Science* 385: 283-301.
- FIGUEIREDO, MARINA. 2010. A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu. Tesis de doctorado en Antropología Social. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- GORDON, CÉSAR. 2003. Folhas pálidas: a incorporação Xikrin (Mebêngôkre) do dinheiro e das mercadorias. Tesis de doctorado en Antropología Social. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- GUERREIRO JÚNIOR, ANTÔNIO. 2012. Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário. Tesis de doctorado en Antropología Social. Universidade de Brasília.
- HECKENBERGER, MICHAEL. 2005. *The Ecology of Power: Culture, Place and Personhood in the Southern Amazon, AD 1000-2000*. New York: Routledge.
- HUGH-JONES, STEPHEN. 1982. "The Pleiades and Scorpius in Barasana Cosmology". En: Anthony Aveni and Gary Urton (eds.). *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics. Annals of the New York Academy of Science* 385: 183-202.
- IRELAND, EMILIENNE. 1993. *Witchcraft accusations and political succession in a Xingu society*. Comunicação apresentada na Conferência "Lowland South America Indians", Bennington College, Bennington.
- . 1996. *Upper Xingu politics in historical context*. Comunicação apresentada no Grupo de Trabalho "Alto Xingu, uma Perspectiva Histórica: Pré-História, História, Indagação Científica e Futuro Sócio-Político", XX Reunião Brasileira de Antropologia, Salvador.
- MELLO, MARIA IGNEZ. 2005. Iamurikumã: música, mito e ritual entre os Wauja do Alto Xingu. Tesis de doctorado en Antropología Social. Universidade Federal de Santa Catarina.
- MENEZES BASTOS, RAFAEL. 1995. "Indagação sobre os Kamayurá, o Alto Xingu e outros nomes e coisas: uma etnologia da sociedade xinguara". *Anuário Antropológico* 94: 227-269.
- MENGET, PATRICK. 1993. "Les frontières de la chefferie: remarques sur le système politique du haut Xingu (Brésil)". *L'Homme* 126-128 (2-4): 59-76.
- PIEDEADE, ACÁCIO TADEU. 2004. O canto do Kawoká: música, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingu. Tesis de doctorado en Antropología Social. Universidade Federal de Santa Catarina.
- SANTOS-GRANERO, FERNANDO. 1993. "From Prisoner of the Group to Darling of the Gods: An Approach to the Issue of Power in Lowland South America". *L'Homme* 126-128 (2-4): 213-230.
- STEINEN, KARL VON DEN. 1940. "Entre os Aborígenes do Brasil Central". *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, 34-52 (separata).

- STRATHERN, MARILYN. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- SZTUTIMAN, RENATO. 2005. O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens. Tesis de doctorado en Antropología Social. Universidade de São Paulo.
- TAYLOR, ANNE-CHRISTINE & VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. 2006. “Un corps fait de regards”. En: Stéphane Breton (ed.). *Qu'est-ce qu'un corps?*, pp. 148-199. Paris: Musée du quai Branly, Flammarion.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. 1977. Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti. Tesis de maestría en Antropología Social. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- _____. 2001. “Gut feelings about Amazônia: potencial affinity and the construction of sociality”. En: Laura Rival & Neil Whitehead (eds.). *Beyond the Visible and the Material: the Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, pp. 19-43. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2002. “Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco”. En: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, pp. 401-456. São Paulo: Cosac & Naify.