

# Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America

ISSN: 2572-3626 (online)

---

Volume 9 | Issue 1

Article 1

---

2011

## Refazendo Corpos para os Mortos: As Efígies Mortuárias Kalapalo (Alto Xingu, Brasil)

Antonio R. Guerreiro Jr.  
*Universidade de Brasília*, [jrguerreiro@gmail.com](mailto:jrguerreiro@gmail.com)

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti>



Part of the [Anthropology Commons](#)

---

### Recommended Citation

Guerreiro, Antonio R. Jr. (2011). "Refazendo Corpos para os Mortos: As Efígies Mortuárias Kalapalo (Alto Xingu, Brasil)," *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 9: Iss. 1, Article 1.

Available at: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol9/iss1/1>

This Article is brought to you for free and open access by Digital Commons @ Trinity. It has been accepted for inclusion in Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America by an authorized editor of Digital Commons @ Trinity. For more information, please contact [jcostanz@trinity.edu](mailto:jcostanz@trinity.edu).

# **Refazendo Corpos para os Mortos: As Efigies Mortuárias Kalapalo (Alto Xingu, Brasil)<sup>i</sup>**

**ANTONIO GUERREIRO JR.**  
**Universidade de Brasília (PPGAS/UnB)**  
**jrguerreiro@gmail.com**

## **Abstract**

The Quarup is an Upper Xinguan ritual in which at least one deceased nobleman is remembered in the form of an effigy, a temporary body made out of the wood of a special tree trunk. In this paper I analyze how the notions of body, trunk, soul and chief are related to the concept *akuãpüteliü* (“to homage” or “to substitute”), by which the Kalapalo describe the Quarup. I argue that effigies work at restoring the conditions necessary for the production of kinship, and discuss why the ritualization of relations of enmity with other Xinguan is necessary for this process.

## **Resumo**

O Quarup é um ritual alto-xinguaniano no qual pelo menos um nobre falecido é lembrado sob a forma de uma efígie, um corpo temporário feito do tronco de uma árvore especial. Neste trabalho analiso como as noções de corpo, tronco, alma e chefe estão relacionadas no conceito de *akuãpüteliü*, pelo qual os Kalapalo descrevem este processo, e que traduzem geralmente como “homenagear” ou “substituir”. Argumento que as efígies atuam na reposição das condições para a produção do parentesco, e discuto porque sua condição é a ritualização de relações de inimizade com outros xinguanos.

## **Résumé**

Le Quarup est un rituel du Haut Xingu dans lequel au moins un noble décédé est remémoré sous la forme d'une effigie, c'est-à-dire d'un corps temporaire fait du tronc d'un arbre spécial. Dans cet article, j'analyse comment les notions de corps, tronc, âme et chef sont liés au concept *akuãpüteliü*, par lequel les Kalapalo décrivent ce processus, qui se traduit habituellement par « honorer » ou « remplacer ». J'affirme que les effigies aident au rétablissement des conditions permettant la reproduction de la parenté, et défend l'idée que la production de la parenté dépend de la ritualisation des relations d'hostilité avec d'autres Xinguanos.

## INTRODUÇÃO

Uma das principais características do que se conhece como “sociedade xinguaná”<sup>ii</sup> é a prática, pelos povos que a compõem, de um ritual em função da morte de “pessoas importantes” (nobres<sup>iii</sup> ou, eventualmente, grandes cantores).<sup>iv</sup> Este ritual é popularmente conhecido como Quarup<sup>v</sup> (uma adaptação para o português do nome dado pelos Kamayurá à madeira usada para a confecção de efígies, *kwaryp*), e já foi amplamente retratado e divulgado tanto pela mídia quanto por pesquisadores (Agostinho 1974; Carneiro 1993; Ferreira 1957; Junqueira e Vitti 2009). Ele é desencadeado pela morte de um chefe<sup>vi</sup> (*anetiü*), cujos parentes masculinos mais próximos se tornam “donos” (patrocinadores) da festa. Sempre se descreveu o Quarup como uma “homenagem” a mortos ilustres, e, no decorrer do contato com os brancos, os alto-xinguanos também adotaram essa expressão em português. Contudo, mesmo sendo o ritual que mais se expandiu após a consolidação do regime de paz do Parque Indígena do Xingu (doravante, PIX) na década de 1960 (Menezes Bastos 1992, 1995), e o mais divulgado por antropólogos, jornalistas, fotógrafos, pintores e documentaristas, o Quarup continua sendo pouco conhecido. Ou melhor, o Quarup é muito bem conhecido; só não sabemos exatamente que ideias os xinguanos tentam traduzir com o conceito importado de “homenagem.”

Os Kalapalo, falantes de karib da região, dizem que esta é a forma como traduzem o termo *akuãpiütelü*, que se refere, grosso modo, ao processo de produção, exibição e descarte de (pelo menos) uma efígie mortuária (*tita*).<sup>vii</sup> Neste trabalho me proponho a analisar este conceito, que parece ligado simultaneamente a algumas ideias kalapalo sobre corpo, alma e chefia. Veremos que ao fabricarem corpos temporários para seus chefes mortos, os Kalapalo põem em movimento um complexo jogo de pontos de vista sobre a dualidade corpo/alma, fazendo dos chefes vivos ao mesmo tempo uma *alma/imagem dos chefes mortos* e um *tronco-corpo coletivo para os vivos*, sem o qual não é possível viver em grupo nem produzir parentes.

## OS DESTINOS DOS MORTOS

*Akuãpiütelü*<sup>viii</sup> é uma palavra formada a partir da raiz *akuã*, traduzida pelos Kalapalo como “alma,” “sombra,” “reflexo” ou “imagem,” e, de modo geral, refere-se à produção da imagem de um morto. Várias vezes me disseram que os brancos têm o seu equivalente de *akuãpiütelü* no hábito de construir estátuas ou expor fotos em lugares públicos de pessoas importantes já falecidas, como, por exemplo, ex-presidentes. No caso alto-xinguanó, a forma canônica de produção destas imagens é por meio das efígies de madeira do Quarup,<sup>ix</sup> feitas de toras de uma árvore específica, medindo em média cerca de 1,6m de altura e 35-40cm de diâmetro. Como alma (*akuã*) é a raiz do termo, é sobre esta

noção que me deterei em primeiro lugar (e que será, ao final, o ponto de retorno deste artigo).

Todos os seres possuem uma “alma,” cujo nome genérico é *akuã*.<sup>x</sup> É consenso que nos humanos ela está presente desde a concepção, e os Kalapalo não parecem se preocupar com sua formação ou origem. Quando eu insistia nessas questões, a única resposta que eu obtinha era de que já no ventre materno o bebê em formação tinha *akuã*. A *akuã* é intimamente associada à forma daquilo a que está vinculada, e o mesmo termo é utilizado para se referir a um duplo, sombra, imagem e reflexo de alguém ou algo. Qualquer forma projetada por um corpo (seja um corpo humano, animal ou um objeto) é sua *akuã*. Talvez por isso mesmo não haja nenhuma preocupação com qualquer suposta origem da alma humana: ela não é algo que possa ter uma gênese separada do bebê em formação, pois ter alma é uma característica de qualquer corpo.

A *akuã* kalapalo não parece estar localizada em nenhum lugar específico do corpo, sendo, antes de tudo, co-extensiva ao mesmo, mas pode se separar dele em diversas situações e em diferentes graus. Sua presença é indispensável, pois quando a alma deixa o corpo por muito tempo é sinal de que a pessoa está gravemente doente (foi capturada por algum *itseke*, “espírito”), e, quando ela o deixa definitivamente, a pessoa morre. Bebês, cujos corpos são objeto de cuidadosa produção até pelo menos os dois anos de idade, têm almas muito frágeis. Enquanto o corpo da criança não tiver sido totalmente humanizado, sua alma permanece muito próxima de seres que possuem outros tipos de corpos – os espíritos, particularmente o espírito Placenta,<sup>xi</sup> que alimentou e cuidou do bebê durante a gestação, tem um carinho especial por ele e sempre deseja levá-lo para viver consigo. Já os adultos, em condições normais, têm sua alma bem presa ao corpo, mas ainda assim ela passeia todas as noites durante o sono (passeios estes que produzem os sonhos [Basso 1987], visões de uma realidade fora do tempo na qual a *akuã* pode encontrar outras *akuã*, de humanos ou não). A situação mais complexa é a dos xamãs, que podem “morrer” voluntariamente, ingerindo grandes quantidades de fumaça de tabaco, para que sua alma se desprenda do corpo e possa ver e ouvir espíritos.

Os Kalapalo distinguem ainda uma “alma do olho,” *ingugu oto*, que significa literalmente “dono do olho.” Ela equivale ao *ojutai ogamawato* (“alma do – ou no – olho”) dos Wauja, que Barcelos Neto (2008:239) descreve como “a consciência e a memória,” e pode ser entendida como uma “substância vital (*paapitsi*).” Como é comum entre outros povos que identificam “almas do olho” (Gregor 1977; Lagrou 2007), esta designa a pessoa que vemos na íris de alguém quando olhamos para ela (nosso próprio reflexo), e os Kalapalo dizem que ela é a responsável pelos movimentos dos globos oculares. Em relação a este ponto, o dono do olho é aquilo que o anima, assim como a alma de uma pessoa é indispensável para a animação de seu corpo. A relação entre *akuã* e *ingugu oto* é complexa, pois os Kalapalo insistem que, a despeito de seus nomes distintos, elas são “a mesma coisa,” e

são enfáticos ao dizer que todos têm apenas “uma *akuã*.” Isso porque *akuã* e *ingugu oto* só aparecem efetivamente como “duas almas” após a morte, quando se dividem, não fazendo muito sentido distingui-las em relação a alguém vivo.

A *akuã* (que a partir de agora passo a chamar de “alma-sombra,” quando for preciso distingui-la da “alma do olho”) se assemelha a uma ideia de “consciência,” pois toda perda dos sentidos é entendida como uma saída da alma (especificamente da alma-sombra; o dono do olho nunca deixa o corpo de um vivo), e desmaiar e morrer são vistos como diferentes graus de um mesmo processo (Basso 1987). Uma pessoa que desmaiou “morreu um pouco,” mas sua alma deve voltar ao corpo, como indicam sua respiração, o batimento do coração e o pulso (três importantes índices de que a alma ainda está ligada ao corpo). Mas o índice mais importante de todos é a capacidade de reabrir os olhos (a palavra “vivo,” *tingugingo*, parece ser formada a partir da raiz *ingu*, “olho”): se isso não acontece, é porque o dono do olho já partiu, e a morte se tornou irreversível.

Com a morte, tem início um processo de divisão da pessoa. No exato momento em que cessam a respiração e o coração, a alma do olho deixa o corpo, vai para a frente de sua casa e começa uma complicada jornada para a aldeia dos mortos, no céu; já a *akuã* apenas começa a se soltar do corpo, processo que só termina após o enterro, e permanece vagando pela terra. Como ela está ligada à forma do corpo, parece lógico que ela só se desprenda totalmente depois que o cadáver desaparece deste mundo – quando é finalmente enterrado e tornado invisível. Sem algo com forma a que se ater, a alma se solta. Como diz Vilaça (2002) para os Wari, a alma fica livre *quando o corpo se ausenta* - e o enterro de um morto é um caso extremo disso.

Vários povos karib não-xinguanos que distinguem entre uma alma-sombra e uma alma do olho também lhes atribuem destinos *post mortem* diferentes, e há muitas semelhanças entre tais concepções e as dos Kalapalo. Entre os Waiwai, a alma (*ekati* durante a vida, *ekatinho* após a morte) permanece próxima à cova como um espírito invisível, mas que pode se manifestar sob a forma de animais, enquanto a alma do olho segue para o céu (Rivière 1997:140-141). Para os Trio, a alma do olho faz uma jornada rumo a um lugar onde o céu e a água se encontram e no qual ela mergulha e se extingue, ao passo em que a alma (*amore*) sobrevive por um tempo perto dos vivos e tenta levá-los consigo (Rivière 1997:142-143). Para os Akawaio, sabe-se que uma alma vai para o céu e outra permanece na Terra (Butt Colson 1989), mas não tenho informações suficientes para afirmar se a que vai para o céu seria um equivalente das outras almas do olho karib. Os Ye’kuana também afirmam que o destino póstumo da alma do olho é o céu<sup>xiii</sup> (Rivière 1997).

Até o fim do enterro, a *akuã* fica perto de seu corpo e de seus parentes. Inconformada com a morte, a *akuã* chora e tenta o tempo todo se fazer ver e ouvir por seus parentes vivos, querendo chorar com eles, se despedir e, eventualmente, levá-los consigo (não por maldade, mas por apego). Ela dificilmente consegue se fazer perceber, pois a voz dos mortos é muito fraca, e

parece que eles só conseguem emitir um único som (algo como um *a-ha-ha-ha-ha...*, segundo dizem). Raramente alguém vê ou ouve a alma de um morto nessas ocasiões, o que poderia ser letal. Ela sente um forte desejo (*hogene*) de continuar junto a seus parentes, e esse sentimento pode fortalecê-la e, eventualmente, permitir que consiga se fazer ver ou ouvir por um vivo. Se alguém já estiver um pouco doente e perceber a presença de uma alma de alguma maneira, certamente morrerá em breve; se não estiver doente, leva um “choque” no corpo e desmaia, pois sua alma sai temporariamente do corpo por causa do susto. A alma de um morto pode fazer isso quase sem querer, pela simples força da saudade (*otonu*), um sentimento perigoso que pode conectar involuntariamente pessoas diferentes como um vivo e um morto, ou um humano e um *itseke*. Saudade e desejo são sentimentos que se cruzam com facilidade, e ambos deixam o corpo fraco e a alma sujeita a se desprender.

A alma do olho, logo que deixa o corpo inicia sua jornada rumo à aldeia dos mortos, situada em algum lugar do céu a oeste (*giti uendoho*). Lá não há trabalho, a comida é deliciosa, ninguém é casado (não tem afins, portanto) nem faz sexo, vive somente com seus parentes cognatos e a aldeia toda está eternamente em festa: é o mundo perfeito, dominado pela consanguinidade. Chegando à aldeia dos mortos, a alma do olho fica reclusa na casa de seu pai, e rapidamente se torna jovem e muito bonita (caso seu pai ainda não tenha morrido, ela deve esperá-lo embaixo de uma grande árvore na entrada de sua nova aldeia). Já o outro aspecto da pessoa, a *akuã* (alma-sombra), tem um destino diferente. Por um lado, ela permanece vagando pela terra até que se faça para ela um Quarup, e, vez ou outra, tenta se comunicar com seus parentes vivos. À noite, as *akuã* dos mortos se transformam em animais e podem aparecer aos humanos como tais, freqüentemente sob a forma de corujas ou raposas. Certa vez, quando já estávamos todos quase dormindo, um homem se levantou armado e saiu; voltou pouco depois, sem ter dado qualquer tiro. “O que foi?,” eu perguntei. “Fui tentar matar uma coruja, acho que era a alma de um morto,” ele respondeu. Na sequência me explicou que teve a impressão de que o animal dizia “*keteha!*” ou “*vamos!*,” o que seria um morto, ainda não homenageado, com saudades de seus parentes chamando-os para sua companhia. Caso ele, ou outra pessoa, tivesse ouvido claramente o canto da coruja como uma voz humana (isto é, como “*vamos!*”), seria um sinal de que lhe restavam poucos dias de vida.

Por outro lado, essa mesma alma-sombra também começa um processo de metamorfose em *itseke*. Se em vida o morto foi dono de alguma festa para *itseke*, como uma Onça, um Atugua (espírito do redemoinho) ou uma Arraia, irá se transformar em um espírito do mesmo tipo e viverá em sua aldeia. Caso contrário, nos momentos que antecedem a morte, algum espírito invariavelmente se apossará da alma-sombra do moribundo. O que está por trás disso é uma transformação corporal que faz com que a alma-sombra do morto se torne parente de espíritos, pois quando a alma-sombra passa a comer comida de *itseke*, ela também passa a ver o mundo como eles o veem e seu corpo começa se assemelhar ao deles. Mas isso não significa necessariamente

uma “desumanização” completa. Ao mesmo tempo em que desenvolve em corpo de *itseke*, a alma-sombra também fica jovem e bonita, podendo aparecer assim para seus parentes em sonhos (dos quais nunca se esquece), ajudar pajés que conheceu em vida ou auxiliar em pescarias coletivas. Há casos de três mortos,<sup>xiii</sup> por exemplo, cujas almas-sombras os moradores de Aiha sabem viver em um lago específico, e que podem ajudá-los em pescarias. Antes de morrer um pajé sugeriu a seu cunhado, também pajé, que usasse o canto da Onça (o espírito no qual ele se transformaria após a morte) durante suas sessões de cura, pois ele próprio, agora sob a forma de um *itseke*, viria ajudá-lo. Mais do que desfazer o parentesco, a morte permite que a alma-sombra se torne parente de outros seres *ao mesmo tempo*, sendo simultaneamente humana e *itseke*.<sup>xiv</sup>

Com o desenvolvimento do conceito de perspectivismo na etnologia americanista (Lima 1996, 2005; Viveiros de Castro 1996, 2002c), a noção de alma ganhou centralidade e passamos a entender melhor sua relação com o corpo e o parentesco. Como vem sendo mostrado, o mundo ameríndio é habitado por uma infinidade de pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem de pontos de vista distintos (Viveiros de Castro 1996). Neste mundo, todos os seres possuem alma, que é sua capacidade de participar como pessoa (geralmente sob forma humana) em uma relação, fazendo da humanidade um pano de fundo comum a todos os seres. Se a alma une tudo o que existe no cosmos, o corpo é o responsável por sua diferenciação: diferentes seres possuem pontos de vista específicos porque possuem corpos diferentes. Nas palavras de Viveiros de Castro (2002c:372), “é sujeito quem tem alma, e tem alma quem é capaz de um ponto de vista.”

Corpo e alma não estão em uma relação de continente e conteúdo, nem de aparência e essência (J.O. Santos 2010; Viveiros de Castro 2007). Às vezes podemos ter essa impressão quando o corpo é visto como uma “roupa” ou um invólucro que pode ser vestido e removido, como por exemplo os corpos dos animais que ocultam sua alma humana; porém, para o animal, essa alma é na realidade um *corpo* (seu corpo verdadeiro, cuja forma é humana de seu ponto de vista, enquanto sua aparência animal é apenas uma “roupa”). Mas a alma não é um elemento reflexivo, consciente, acessível ao sujeito, dado que ela só age à revelia da pessoa. “O sujeito e seu duplo se ignoram na mesma medida em que a dimensão ‘animal’ do animal, fazendo parte da experiência sensível dos humanos, escapa ao animal que se vê como humano” (J.O. Santos 2010:62). Ou seja, para que uma alma se manifeste, é preciso que ela interaja com sujeitos de natureza diferente da sua, isto é, sujeitos com corpos diferentes.

Ter um corpo específico é o resultado de um processo de aparentamento: alguém se torna humano porque teve seu corpo fabricado por outros semelhantes; aquele que se torna *itseke*, é porque começou a se tornar parente destes tipos de seres. A morte também implica na transformação das relações de parentesco do morto e de seus corpos. Assim como diz Coelho de Souza (2002:378) sobre povos de língua jê, “a morte aqui corresponde pois ao

aparentamento[...]lá.” A divisão da pessoa em alma-sombra (*akuã*) e dono/alma do olho (*ingugu oto*), me parece, corresponde a aparentamentos distintos: a primeira se torna um ser de outra natureza, um *itseke* (sem, contudo, deixar de ser completamente humana), enquanto a segunda não se aparenta de estranhos, mas reforça os laços de parentesco com seus cognatos já falecidos. Essa dualidade da alma parece replicar, após a morte, a dualidade corpo/alma: o corpo vivo é a forma que a pessoa assume em meio a seus parentes na terra, cuja existência é simultânea à presença da alma do olho (esta só deixa o corpo na morte); já sua *akuã* pode se destacar e se unir temporariamente às *akuã* de outras pessoas (em sonhos) ou a espíritos (tornando-se parcialmente parente destes seres, caracterizando metamorfose e doença). A pessoa é feita, ao mesmo tempo, de dois corpos possíveis: um corpo humano e um corpo-*itseke*, tanto em vida quanto após a morte. Em vida, o aspecto potencialmente *itseke* deve ser controlado e, se mantido inerte, é visto apenas como reflexo, sombra ou imagem do corpo humano (manifestando sua capacidade de agência somente quando o corpo sai do estado de vigília).

A alma-sombra e o dono do olho não são, portanto, entidades que alguém “possui,” mas diferentes aspectos da pessoa, diferentes formas pelas quais alguém é capaz de se relacionar com outros (espíritos, vivos, mortos). Como é comum na Amazônia indígena, conceitos como “alma,” “sombra” e “duplo” nunca possuem sentidos unívocos. Pelo contrário, estão sujeitos a condições pragmáticas de uso da linguagem e de reflexão sobre as relações, tendo seu sentido tanto restringido quanto multiplicado por suas possibilidades de uso. Temos dificuldade para definir a “alma” ameríndia porque não se trata de *algo* ao qual possa ser acoplado um significado, um objeto que possa ser submetido a um esquema de classificação, mas sim da *capacidade de se assumir diferentes posições em uma multiplicidade de relações*. Como diz J.O. Santos (2010:90), “a alma talvez seja um substantivo sem substância – esse efeito de perspectiva – que busca nomear um estranhamento que se dá em toda troca comunicativa (seja exclusivamente entre humanos ou entre humanos e não-humanos) e em toda delimitação dos contornos da pessoa.” Alma é, antes de qualquer coisa, um ponto de vista *em* uma relação (o que é diferente, note-se, de dizer “sobre” uma relação). O que é alma-sombra para mim, meus parentes e todas as outras pessoas que chamo de “gente,” é corpo para um espírito ou para um morto. O que o conceito de *akuã* revela não é exatamente uma “dualidade interna” ou uma simples divisibilidade da pessoa, mas sim a capacidade de alguém assumir diferentes pontos de vista por meio de diferentes corpos.

## REFAZENDO CORPOS

Um dos poucos objetivos explícitos do Quarup (talvez o único definido pelos Kalapalo em termos “instrumentais,” do tipo “o Quarup serve para...” ) é encaminhar definitivamente a alma do morto para o céu, e para fazê-lo é



preciso construir uma imagem do morto. Esta imagem, também chamada de imitação ou desenho (*hutoho*<sup>xv</sup>), é uma efígie de madeira desprovida de forma humana, mas que recebe os principais ornamentos de uma pessoa e, no caso de homens e mulheres nobres, um ornamento exclusivo (um colar especial de conchas usado apenas pelos maiores campeões de luta, grandes chefes e grandes cantores).



**Figura 1: Efígies masculinas. As duas ao centro são dos homenageados principais. Note-se a presença de colares especiais e a abundância de enfeites de algodão. Em frente a uma delas é possível ver uma bacia de enfeites sobressalentes, que seriam entregues aos cantores durante a noite. A efígie ao fundo, do homem menos importante, sequer tem uma plumária.**

Para a confecção da efígie, é preciso encontrar uma árvore apropriada, chamada *uëgühi*, considerada o “chefe das árvores.” Esta é a mesma árvore que, no mito, foi utilizada pelo demiurgo Kuatüngü para fabricar filhas de madeira que se tornaram esposas de Enitsuëgü, a grande onça chefe dos animais terrestres, das quais uma deu à luz os gêmeos modeladores do mundo (Taügi e Aulukumã). Esta árvore não possui nenhum nome popular na região, mas foi identificada como sendo da espécie *Humiria balsamifera* var. *floribunda* (Emmerich, Emmerich, e Valle 1987), conhecida no Brasil como Umiri. É digno de nota que seu nome tem origem em uma língua karib da região guianense,<sup>xvi</sup> o Garipon, na qual esta árvore é chamada de “Houmiri” (Emmerich, Emmerich, e Valle 1987:389). Segundo os Kalapalo, uma árvore desse tipo nunca está isolada na mata, e sempre há algumas *uëgühi* razoavelmente perto umas das outras. O maior exemplar em um conjunto de

*uëgühi* é dito ser o chefe dos demais, enquanto os menores são seus “colegas,” *titaginhokongo* (“com quem ele conversa;” esta é uma maneira comum de se descrever as relações entre os chefes de um mesmo grupo local quando não se quer fazer referência às distinções hierárquicas entre eles).

As grandes *uëgühi* são vistas como árvores especialmente belas por sua altura, pelo diâmetro de seu tronco e pela homogeneidade de sua circunferência. A grandeza e a beleza desta árvore estão obviamente associadas à chefia, pois os chefes, durante a reclusão pubertária, têm seu corpo preparado para ser especialmente forte e belo, e a fama de seu nome entre seus co-aldeões e as aldeias vizinhas os torna “grandes.” As maiores *uëgühi* quase sempre são perfeitamente cilíndricas, e os Kalapalo as acham muito bonitas, mas elas não são utilizadas no ritual, pois seria impossível carregar suas toras (trata-se de uma madeira muito pesada); as menores e as que apresentam deformações no tronco (ainda que sutis) também não servem. Outras qualidades que se atribuem à *uëgühi* são sua dureza, a vagarosidade de seu crescimento<sup>xvii</sup> e sua resistência à putrefação na água (uma lagoa ou rio são o destino de todas as efígies após o Quarup). Na lagoa de Aiha, aldeia onde realizo pesquisa de campo, há diversos troncos usados em antigos rituais, todos praticamente intactos.

Eventualmente, os “coordenadores” do ritual (*tajope*<sup>xviii</sup>) podem optar por usar troncos maiores do que a média para chefes muito importantes. Em 2011, a principal homenageada kalapalo (irmã do chefe principal da aldeia) teve a maior efígie que já vi, com cerca de 1,6m de altura e 60cm de diâmetro. Ela ficou tão pesada que para carregá-la foram necessários 13 homens, enquanto geralmente cada efígie é carregada por seis pessoas. Conta-se que, há muito tempo, o dono de um Quarup se sentiu ofendido pelos coordenadores terem escolhido uma *uëgühi* muito fina, pois considerava o morto um grande chefe; para compensar, os coordenadores escolheram outra árvore, uma *uëgühi* enorme que, diz a história, era quase impossível de carregar. Hoje as toras são trazidas para os arredores da aldeia de trator, mas imagine-se o quão honroso era o tempo em que, apesar da dificuldade de se carregar as toras a pé por longas distâncias, ainda assim escolhiam honrar um chefe com uma efígie especialmente grande.

Como a *uëgühi* ocorre nas regiões de mata mais alta, e nos arredores de Aiha predomina o campo,<sup>xix</sup> ela só pode ser encontrada longe da aldeia. Desde a decisão por realizar o ritual, as pessoas já começam a ficar atentas para o caso de se depararem com uma *uëgühi* de tamanho interessante na mata. Encontrada uma árvore com o tamanho adequado, os *tajope* programam o dia de sua derrubada, mais ou menos uma semana antes da chegada dos convidados. Todos os homens (jovens e adultos) partem bem cedo para o local onde está a árvore, devidamente enfeitados (os enlutados vão cobertos com roupas, pois em tese precisam estar “invisíveis”). Mulheres não vão, porque os cheiros do sexo e do sangue menstrual poderiam irritar o espírito da árvore, e crianças também permanecem na aldeia por estarem especialmente sujeitas a ataques sobrenaturais. Pelos mesmos motivos, os homens devem evitar o sexo

na noite anterior, e aqueles que têm filhos pequenos só participam como espectadores (sua participação ativa na derrubada da árvore poderia afetar seus filhos, que teriam diarreia, febre ou outros pequenos males).



**Figura 2: Corte da *uëgühi*.**

Este evento deve ser tratado como um encontro ritual (o que ele é de fato – um encontro entre o dono da festa e o espírito da árvore), e por isso os homens chegam enfeitados e gritando de alegria (com vocalizações típicas do Quarup). É preciso alegrar o espírito, para que ele não se sinta ameaçado e não ataque ninguém ali presente, e os pajés e os donos da festa realizam tarefas específicas para acalmá-lo. Chegando ao local, os pajés escolhem um lugar não muito longe da árvore onde se sentam, preparam suas longas cigarrilhas e começam a fumar. A fumaça é para agradar o dono da árvore, para quem o tabaco é um dos alimentos prediletos. Os pajés fumam durante um bom tempo, enquanto os *tajope* se preparam para a derrubada da árvore, o que só deve ser feito quando o espírito já tiver tido tempo suficiente de se alimentar da fumaça dos cigarros dos pajés. Se entre estes houver algum capaz de entrar em transe (o que só poucos pajés conseguem), ele fuma até desmaiar (“morrer um pouco”) e ouvir o que espírito da árvore tem a dizer. O pajé pede a ele que não faça mal a “seus netos,” e que dê força aos lutadores durante o confronto com



os adversários. A resposta é sempre positiva (o espírito da *uëgühi* é uma boa pessoa e um grande mestre da luta), mas sempre que possível é importante perguntar, pois quanto mais respeitoso for o tratamento dedicado a ele, maiores são as chances de tudo correr bem.

Logo cedo, as mulheres da família dos donos da festa devem ter preparado para o espírito da árvore uma pequena panela com “mingau de pimenta,<sup>xx</sup>” que ele vê como mingau de beiju. É importante que a panela seja de cerâmica e esteja envolvida em uma trança de palha de buriti (confeccionada por um homem), pela qual é transportada (isso serve para deixar a panela “mais bonita” e agradar ainda mais o espírito). Imediatamente após a derrubada da árvore, um homem da família do morto deve colocá-la perto da base cortada, para que o espírito beba e fique calmo. Caso haja mais de um homenageado principal, cada dono deve oferecer uma panela de mingau de pimenta.



**Figura 3: Homem enfeitando a panela de mingau de pimenta que seria oferecida ao espírito da árvore.**

Chega o momento de cortar o tronco em toras. Os coordenadores escolhem um pedaço de madeira do tamanho apropriado para servir como régua, a fim de cortar todas com o mesmo tamanho. A árvore é dividida em base (*ena*), tronco/corpo (*ihü*) ou eixo/esteio (*iho*), e galhos (*ĩkungu*), uma divisão homóloga à diferença entre um grande chefe, chefes menores e seus “seguidores” (*isandagü*) ou “camaradas<sup>xxi</sup>” (*itsamagagü*). O homenageado principal terá sua efígie feita sempre a partir da base da árvore, e se houver mais alguém homenageado como chefe, sua efígie será feita da parte que se segue a ela. Já os outros homenageados terão suas efígies feitas de partes do tronco cada vez mais distantes da base, conforme sua importância relativa em vida. A *uëgühi* oferece um modelo assimétrico de relações, que começa com os chefes mais importantes na base (oferecendo suporte ao crescimento do grupo) e vai até a região dos galhos, com a progressiva diminuição da importância relativa das pessoas. Sob esse aspecto, a *uëgühi* funciona como um modelo da socialidade intra-aldeã, cuja assimetria constitutiva é associada ao crescimento vegetal (o que será explorado em detalhes na seção seguinte).

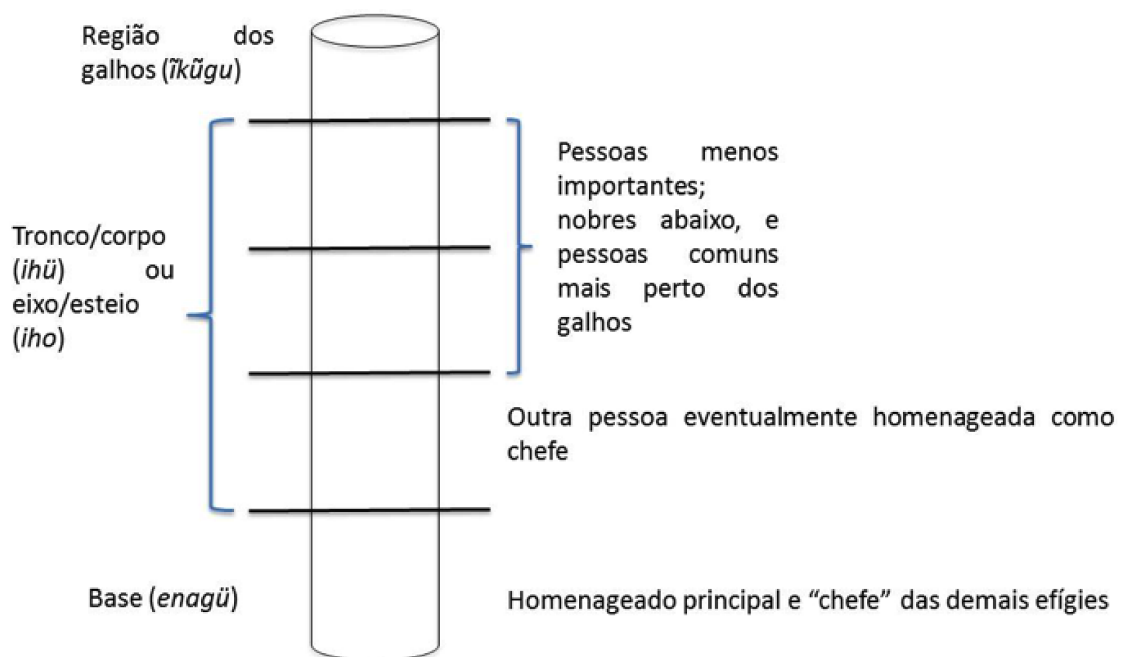


Figura 4: “Anatomia social” da *uëgühi*.

Este “dualismo concêntrico” entre chefes e não-chefes expresso na *uëgühi* evoca outros “dualismos vegetais”, encontrados entre povos de língua jê. Os Panará, por exemplo, dividem-se em quatro grupos nomeados e exógamos, dois dos quais são chamados de Kwakjantêra (“gente da raiz da palmeira buriti”) e Kwasôtantêra (“gente de folha da palmeira buriti”), associados respectivamente ao leste (base) e ao oeste (topo) (Schwartzman 1988:106-109). Segundo a descrição de Veiga (1994:162-176), os Kaingang

do Xapecó celebram um ritual pós-mortuário chamado ou Kikikoi (“comer o kiki”, uma bebida fermentada à base mel e água), que reúne diversas aldeias. A cerimônia era realizada anualmente, ou a cada três anos, para todos os kaingang falecidos naquele intervalo, a fim de alegrá-los, separá-los definitivamente dos vivos e recuperar seus nomes, proibidos até então. O ritual envolve o corte de um tronco, dividido em base, pé ou raiz, e topo, que é comparado a um morto e colocado na praça da aldeia na mesma posição que o cadáver na sepultura, com a “cabeça” para o nascente e os “pés” para o poente (Veiga 1994:169; 2000:235). A orientação da disposição do morto (com a “cabeça” no nascente ou no poente) parece variar de comunidade a comunidade, e mesmo em função da metade a que pertencia o morto (Veiga 2000:236). O convite às aldeias era feito por dois mensageiros enviados pela família do morto, um de cada metade cerimonial (Kamé e Kaꞑru).

Entre os Kꞑsêdjê (Seeger 1981, 1987), na corrida de toras, a metade cerimonial Ambàn-yi é associada ao leste e à base do tronco, e a metade Kren-yi ao oeste e ao topo do tronco. Segundo Turner (1984:353), os Kayapó também possuem duas metades conhecidas como “de baixo” e “de cima,” associadas ao lado oriental e ocidental da praça, onde se situavam duas casas-dos-homens<sup>xxii</sup> - a primeira dita “da raiz/base” e a segunda “da ponta/topo”. Turner (1984) sugere que a imagem do crescimento vegetal estaria associada à irreversibilidade do tempo, opondo-se à reversibilidade que marca o modelo da alternância sazonal. Os Apinayé (DaMatta 1982), apesar de não apresentarem nenhum “dualismo arbóreo” mobilizando a oposição entre base e topo, associam os chefes ao leste, e os seguidores ao oeste.

Segundo Coelho de Souza (2002:309), a oposição entre base e topo está ligada a vários outros dualismos entre os Jê, como as oposições sol/lua, leste/oeste, traço/círculo e, o que é interessante aqui, relacionados a “uma hierarquia de sensibilidade/poder místico associada aos nomes e/ou ao contato com o exterior (mortos, outros grupos).” Ora, os chefes alto-xinguanos estão justamente nessa categoria de “pessoas da base,” ligadas ao exterior (são os responsáveis pelas relações rituais regionais) e que são especialmente sensíveis por estarem sujeitas ao ataque de feiticeiros (pela inveja que estas pessoas têm de sua grandeza, correspondente à fama de seu nome entre os estrangeiros). O regionalismo cerimonial alto-xinguano (focalizado na diferença entre povos) e a forma de chefia a ele associada apresenta vários traços comuns com o cerimonialismo jê (focalizado nas diferenças entre metades), o que permite situar estes sistemas rituais em relações de transformação estrutural. Além disso, não deve-se descartar a hipótese de influências oriundas do contato entre os alto-xinguanos e outros povos centro-brasileiros (como os Xavante e os Karajá).

Voltemos à *uêgühi*. As toras dos homenageados principais recebem um tratamento especial após o corte. Um pajé que conheça as fórmulas adequadas utiliza algumas folhas de um arbusto chamado *kejite* (que têm um cheiro forte, um pouco parecido com menta), as mergulha no mingau de pimenta oferecido pelos donos da festa e as esfrega em uma das faces da madeira expostas pelo

corte transversal da árvore, soprando fumaça de tabaco sobre ela. Essa operação deve ser repetida na outra face da tora. Com tais gestos, o pajé literalmente faz o espírito da árvore beber o mingau oferecido pelos donos, deixando-o mais tranquilo e amigável.

Enquanto faz isso, o pajé executa uma “reza” (*tita egikuhitsoho*). É interessante que esta não é uma reza comum, como as *kehege* (fórmulas mágicas semi-musicais) que se usa para as mais variadas finalidades (atrair amantes, espantar chuva, fortificar uma casa, proteger uma pessoa, ou fazer cair os cabelos de algum desafeto), e sua musicalidade lembra os *hitsindzoho*<sup>xxiii</sup> (“rezas de batismo”) que os chefes executam para garantir uma boa produção de milho ou pequi (Fausto, Franchetto, e Montagnani 2011). Parte dela é feita nos moldes da “fala dos chefes” (Franchetto 1986, 1993, 2000), pois a enunciação de linhas, a construção de paralelismos e a prosódica são idênticas às que os chefes usam em seus discursos. Para uma árvore-chefe, nada mais apropriado que um discurso de/para chefes:

1	<i>Aiha</i>	Pronto
2	<i>Atütü ihetsange akisü itsomi</i>	Isso é para que seu jeito fique realmente bonito
3	<i>Atütü, atütü, atütü, atütü</i>	Bonito, bonito, bonito, bonito
4	<i>Ah, ahütüha ehijaõ ahulahanenümingola eheke muke</i>	Ah, você não deve avisar seus netos sobre a morte deles
5	<i>Sagingoi muke akangabaha igei</i>	} Não é com aquele que morreu que você se parece
6	<i>Anügü akela uãke igei muke</i>	
7	<i>Ehijaõ enügü ekujetigiha igei uãke</i>	Seus netos vieram para te cortar
8	<i>Ah, ehijaõ inginügü tikungu mukeha igei uãke</i>	Ah, para isso eu trouxe seus netos
9	<i>Ah, ehijaõ heke muke geleha igei uãke</i>	Ah, seus netos o farão
10	<i>Ahütü ehijão ahulahanenümingola eheke</i>	Você não deve avisar seus netos sobre a morte deles
11	<i>Atütü ihetsange akisü itsomi</i>	Isso é para que seu jeito fique realmente bonito
12	<i>Atütü, atütü, atütü, atütü</i>	Bonito, bonito, bonito, bonito

À reza seguem-se duas outras fórmulas mágicas para deixar o tronco mais leve (sendo uma delas a “reza do cupim,” que “come a madeira por dentro”). Terminado o processo, o dono da festa coloca algodão nas faces expostas da tora para evitar que a *uëgühi* “chore.” Não muito tempo depois de cortado, o tronco começa a perder água para o ambiente (o que acontece com qualquer madeira). O líquido expelido pelo tronco é visto como suas lágrimas, um sinal de que o espírito da árvore está chorando. Após ser seccionado em

diferentes toras, o tronco começa a passar por uma transformação: ele começa a se sentir como um parente dos donos da festa, e sente compaixão por eles. Como os espíritos podem saber qualquer coisa, o espírito da *uëgühi* sabe se algum dos donos da festa irá morrer logo, e por isso pode chorar de tristeza. Agora que o espírito começou a se aparentar aos donos, ele sofre um luto antecipado por saber quando seus novos “parentes” morrerão. Na reza-discurso acima o pajé pede que o espírito guarde segredo (linhas 4 e 10), pois o anúncio de mais uma morte entre os enlutados só traria mais dor. É interessante que só se observa esse procedimento para o tronco principal (ou principais, quando for o caso). As outras toras perderão água da mesma forma, mas não importa - a água que elas expelem não são lágrimas, apenas água. Somente as “partes-chefe” da árvore (sua base) têm/são espírito, e por isso só elas são tratadas como agentes (uma parte-chefe assume a posição de sujeito em relação ao todo da árvore, assim como um chefe assume a posição de sujeito em relação a toda uma aldeia).

Os troncos passarão cerca de uma semana nos arredores da aldeia, período durante o qual as efígies principais devem ser alimentadas diariamente com mingau de pimenta por seus respectivos donos; caso contrário, o espírito pode ficar agressivo e matar os patrocinadores do ritual (o espírito do tronco nunca deixa de ser um *itseke*, mas fica apenas “conformado” com o uso que se faz do que, do ponto de vista dos humanos, é seu corpo). O ritual de derrubada da árvore e os cuidados com o tronco que começa a se transformar em *tita* (efígie) evidenciam que está em jogo uma tentativa de transformar um espírito em (imitação de) um parente. É exatamente o inverso do que faz um espírito quando captura a alma de um humano: o espírito alimenta e alegra um humano para que ela se torne um *itseke*, enquanto aqui são os donos do Quarup que alimentam (com fumaça de tabaco e mingau de pimenta) e alegram o espírito (com enfeites e gritos de alegria) a fim de humanizá-lo. Mas a situação é mais complexa: todos estão cientes de que a efígie *não* se transformará no morto, que ela *não* recebe sua alma e que ela *nunca* deixa de ser um espírito. Isso fica claro na fala do pajé, ao afirmar que “não é com aquele que morreu que você se parece,” uma maneira de dizer que a *tita* não pode ser mais do que uma imitação; com efeito, o único chefe com quem a *uëgühi* se parece é a mãe dos gêmeos, que foi feita dela e é de quem os Kalapalo dizem se lembrar quando homenageiam um nobre.

A compaixão da árvore pelos donos do Quarup, que pode chorar por saber quando um deles morrerá, é um indício de que a *uëgühi* está se transformando em alguém ligado de forma especial aos enlutados. Ela pode não ser seu parente, mas começa a se ver como um. A árvore experimenta um estado no qual ela é ao mesmo tempo *itseke* e humano, um ser potencialmente agressivo (pois pode atacar as pessoas se não for adequadamente tratada) e o duplo de alguém de quem os humanos sentem saudade, alguém que está no lugar de um parente sem, contudo, se confundir com ele.

Para transformar o tronco no duplo de um parente só há um método, o mesmo pelo qual se produz qualquer relação de parentesco: a fabricação do



corpo. Chegado o dia da confecção da efígie, os troncos são trazidos para o centro da aldeia, onde são fincados no chão a uma profundidade de não mais que 30 ou 40 cm, e devidamente pintados. Feito isso, os enlutados vêm correndo de suas casas carregando os enfeites do morto principal e os entregam aos coordenadores do ritual, que os colocarão nas efígies. Todo o processo de ornamentação do tronco é uma forma de aproximá-lo do modelo do corpo humano, conferindo-lhe cintura, tronco, cabeça, umbigo, pintura de cabelo, plumárias, colar e cintos. Enquanto fazem isso, os parentes dos mortos se agacham ao redor das efígies e começam a chorar um “choro cantado,” muito alto, e tem início uma das suítes de cantos próprios ao Quarup. Os cantos misturam, cada um, várias línguas xinguanas e são ininteligíveis para os Kalapalo, que em quase sua totalidade não fazem ideia do que se tratam. Sabe-se, contudo, que o momento de execução deste canto comemora a beleza da efígie principal, e que naquele momento as almas dos mortos estão vindo para a aldeia. Justamente por isso este é um momento perigoso para os cantores, que podem morrer se cantarem uma única palavra errada. Há inúmeros detalhes a respeito do processo de produção da efígie que mereceriam ser analisados, mas infelizmente não há espaço e eles não se relacionam ao tema deste artigo. É suficiente observar que, já enfeitado, o tronco se transforma em uma “imitação do morto,” cuja alma vem, de onde quer que esteja, para a aldeia. Neste momento, a divisão à qual a alma havia sido submetida pela morte é temporariamente anulada, e *akuã* e alma do olho se tornam novamente apenas uma única *akuã* em relação a um novo corpo: a efígie.



**Figura 5:** Enquanto os chefes coordenadores do ritual enfeitam a efígie, seus parentes choram ao seu redor.

## ESTEIO DE GENTE

Por que usar um tronco para “corporificar,” de forma segura, um morto? Mais especificamente, por que fazê-lo somente após a morte de um nobre, e não de qualquer pessoa? Isso porque a noção de chefia tem uma ligação especial com as ideias de *tronco* e *corpo*, que se entrelaçam em uma concepção “vegetal/arbórea” que os Kalapalo têm de sua socialidade intra-aldeã e, especificamente, da consanguinidade.

*Iho* significa literalmente arrimo ou esteio, como, por exemplo, o poste de madeira no qual uma pessoa amarra sua rede. Mas esta noção também é utilizada para descrever uma série de relações baseadas no cuidado e na nutrição: o dono de uma casa também é *iho* das pessoas que moram nela, pois se espera que ele cuide de seus co-residentes, que os oriente, organize as atividades coletivas da casa, os apoie em seus problemas; um marido é *iho* de sua esposa e seus filhos, pois deve provê-los com comida e protegê-los; pelo mesmo motivo, alguém que seja o único homem de uma casa é *iho* das mulheres que moram nela. Um chefe também é chamado de *iho* das pessoas (*kuge iho*, “esteio de gente”), pois se entende que o “trabalho” de um chefe (os Kalapalo de fato usam uma raiz para trabalho, *ka*, quando falam sobre os afazeres dos chefes) é cuidar de seu pessoal, orientando as pessoas com o uso da fala verdadeira (*akihekugene*), oferecendo comida com frequência e dando objetos a qualquer um que precise. Um *iho* é alguém capaz de agregar outras pessoas ao seu redor, e esta é uma das principais características dos chefes, já que os Kalapalo consideram que uma aldeia só pode crescer e perdurar no tempo se contar com pelo menos um grande *anetü*. Os chefes geralmente são chamados de *iho* em uma forma do plural, *ihoko*, que inclui aqueles de quem o chefe é esteio (isto é, os moradores de sua aldeia). Pode-se dizer que *iho*, então, refere-se a qualquer pessoa que se encontre na posição de *protetor* e *provedor* de outros. Talvez pudéssemos dizer que *iho* é alguém que tem o dever de “dar suporte,” que seria a descrição mais literal da função de um esteio.

Aldeias também podem ser *iho* de outras. Sempre que se conversa sobre aldeias antigas, algumas são referidas como “aquelas que se dividiram/bifurcaram” (*agaketühügü*) e outras que são seus *iho*, sugerindo a reprodução de uma forma de assimetria nas relações regionais entre grupos que resultaram de processos de fissão. Por exemplo, durante muito tempo Kuapügü (a principal aldeia à qual os Kalapalo associam sua identidade coletiva) coexistiu com as aldeias Kalapalo (de onde deriva seu etnônimo) Apangakigi, Angambütü, Hagagikugu; mas estas aldeias não estavam em pé de igualdade no sistema regional, pois Kuapügü era considerada *iho* (esteio/chefe) das demais. Esse tipo de relação assimétrica é descrita da mesma forma que aquelas entre um caminho principal e suas bifurcações, um grande rio e seus afluentes, ou uma árvore e seus galhos.

Mas o que é uma aldeia *iho*, o que significa dizer que uma aldeia é chefe ou esteio de outras? A principal característica de uma aldeia-chefe é sua

centralidade ritual: é lá que se enterram os mortos, onde se fazem festas para espíritos, se realizam os rituais em memória de nobres falecidos, e (uma das coisas mais importantes) é para onde outros povos enviam convites para seus rituais. Uma aldeia *iho* é comparável à praça de uma aldeia (*hugogo*), e chega a ser referida dessa forma quando se toma um aglomerado regional.<sup>xxiv</sup> Assim como os chefes estão no centro da vida ritual de uma aldeia, uma aldeia-esteio está no centro da vida ritual de um nexo regional. Nesta escala de organização, uma aldeia *iho* pode ser pensada como uma “aldeia chefe.”

Mas há uma questão mais importante em jogo, pois a condição de *iho* nestas duas escalas (local e regional) está ligada à produção do parentesco e de um ponto de vista coletivo no sistema xinguano. Como alhures na Amazônia indígena, ninguém nasce completamente humano (Coelho de Souza 2002; Vilaça 2002), e a transformação de alguém em parente é o resultado de um longo processo de assemelhamento que envolve o convívio, a comensalidade, a memória, a reciprocidade. Em uma aldeia, que só pode existir se houver um *iho*/chefe, a convivência, a partilha de refeições e o exercício da reciprocidade são os responsáveis pela produção de um tipo generalizado de aparentamento, que transforma um coletivo heterogêneo de co-aldeões em um “nós” diferenciado no complexo xinguano (um coletivo de pessoas que podem dizer que possuem o mesmo “sangue”). Em contrapartida, parentes que vivem em aldeias diferentes tendem a se tornar menos parentes, ou “parentes de longe.” Entre diferentes aldeias se passa algo semelhante, pois há um senso de que vários grupos locais se identificam com sua aldeia-*iho*: por isso os Hagagikugu e Angaguhütü “eram Akuku,” Kunugijahütü “era Kalapalo,” e hoje há outras nove aldeias espalhadas que reconhecem que “são Kalapalo,”<sup>xxv</sup> a despeito da origem heterogênea de seus moradores. Uma aldeia-*iho* tem a capacidade de exercer uma força centrípeta sobre as aldeias que se originaram dela, que não permite que todo processo de fissão seja um processo automático de criação de novas identidades coletivas, assim como os chefes permitem a continuidade de uma aldeia e tornam possível a convivência prolongada das pessoas e a produção de parentes. Os *iho*, sejam homens de carne e osso ou aldeias inteiras, oferecem alguma continuidade aos processos de identificação, que se fundamentam nas relações assimétricas entre esses “esteios” e aqueles a quem eles servem de suporte.

Um esteio de fato (aquele no qual amarramos nossas redes) é feito, obviamente, de um tronco de árvore. A palavra para tronco (ou caule) é *ihü*, a mesma para falar do corpo humano em geral e, especificamente, do tronco humano. *Ihü* tem diferentes sentidos quando aplicado à vida social. Qualquer pessoa que seja “coordenador” de um ritual (*tajope*), é seu *ihü*, o eixo em torno do qual se organizam as atividades rituais, o tronco ou corpo que as suporta. Os chefes são chamados especificamente de *ukugetihü*, palavra que significa “corpo das pessoas.” Também se utiliza a expressão *katote ihü* (ou *katotihü*), “tronco-corpo de todos,” com o mesmo sentido. Tendo a traduzir *ihü* como “tronco-corpo,” e não apenas como corpo, porque “tronco” evoca a correlação entre crescimento vegetal, consanguinidade e chefia já mencionada

quando descrevi o corte da árvore a partir da qual são feitas as efígies mortuárias. Outra forma pela qual os Kalapalo falam de seus chefes, e que evoca tais correlações, é o termo *tisatipügü*,<sup>xxvi</sup> cuja raiz, *ati*, significa brotar ou crescer.<sup>xxvii</sup> *Tisatipügü* tem dois sentidos: de um lado, o termo quer dizer “nossos consangüíneos,” pois se refere aos parentes muito próximos, àqueles que “brotaram” juntos das mesmas “raízes” (isto é, que reconhecem relações genealógicas), veiculando uma forte imagem genealógica e fornecendo um bom modelo para a consanguinidade. De outro lado, *tisatipügü* significa “nossos chefes,” e penso que se refere tanto à continuidade genealógica entre os *anetü* (que “brotam” uns dos outros a cada geração) quanto à analogia entre chefes e troncos. “Os que cresceram conosco” são tanto “nossos parentes consangüíneos” quanto “nossos chefes” porque a (re)produção de troncos-chefes é parte essencial da produção do parentesco.

Esta identificação não é fortuita, pois as árvores são símbolos recorrentes da condição humana (Rival 1998). Entre os Panará, por exemplo, as árvores simbolizam a dimensão vertical da vida social, “em que se situam os processos de crescimento, maturação, e a passagem diária e anual do tempo” (Schwartzman 1988:167), e que por ser um objeto estático é visto como análogo da identidade clânica (Coelho de Souza 2002:239). Entre os Huaorani (Rival 1993), o ciclo de vida de algumas árvores é um importante símbolo da vida intra-aldeã e da consanguinidade. Segundo Rival (1993:636), “the Huaorani’s conceptualization of their society is informed by their perceptions of differential growth processes in their forest environment.” O lento crescimento da pupunheira (*Bactris gasipaes*), “which grow and endure on a time scale commensurate with the passage of human generations, parallels that of *huaomoni* groups [grupos locais autônomos]” (Rival 1993:648). Em uma análise mais geral do simbolismo ligado a árvores, Rival (1998:11) argumenta que “trees and plants make perfect natural models for genealogical connections,” citando exemplos dos Beti (Calame-Griaule 1969) e Ndembu (V. Turner 1967), na África, e dos japoneses (Knight 1998). Ainda, “tree symbols materialize the living process at three levels: that of individuals, that of communities and social groups, and that of life itself” (Rival 1998:24). Em suma, para diversos povos – dentre os quais os Kalapalo – árvores são “boas para pensar” relações de continuidade temporal, permanência, semelhança e parentesco.

## SUBSTITUIÇÃO E INIMIZADE RITUAL

Agora podemos retornar ao conceito de “homenagem” (*akuãpüteli*). O Quarup põe em movimento um complexo jogo de pontos de vista sobre o que

é corpo e o que é alma para alguém: do ponto de vista dos vivos, a efígie é uma *akuã* do morto, na medida em que é uma imitação ou imagem sua; já do ponto de vista do morto, ela é seu próprio *ihü*, corpo. É por esse motivo que a efígie atrai a alma do morto e anula temporariamente a dualidade entre alma-sombra e alma do olho que havia sido instaurada pela morte: contando novamente com um corpo, a dualidade do morto perde seu sentido. Os patrocinadores do Quarup também fazem parte deste “jogo de espelhos.” Em um dos trechos do discurso que os chefes realizam para receber mensageiros de outros povos, o falante se lamenta dizendo que “não há mais chefes,” pois eles não fazem mais o que se chama de *akuãpütegohö* (uma forma de se referir ao Quarup, pois esta é uma palavra nominal que significa “feito para *akuãpüte*,” “feito para homenagear”). Enquanto eu trabalhava na tradução de tais discursos, a passagem onde esta ideia aparece foi traduzida por diferentes pessoas como “nós não substituímos mais os chefes do passado,” e eu não entendia a que esta ideia de “substituição” se referia. Como me explicaram, *akuãpütelü* também descreve o que é feito com os parentes do morto principal que atuam como donos da festa. Estes, assim como as efígies, ao serem pintados e enfeitados pelos coordenadores do ritual *são feitos como akuã dos chefes mortos*: suas almas, sombras, imagens.

Após a morte consecutiva de três pessoas de sua família, uma mulher dizia a seu irmão mais velho que queria se mudar, abrir uma aldeia longe dali, para se protegerem dos feiticeiros. Seu irmão, dono de Quarup há três anos consecutivos em função de tantas mortes, negou seu pedido, dizendo que eles tinham que continuar ali, que agora ele estava “à frente da comunidade” e que a aldeia estava homenageando seus parentes *para que eles não deixassem o local*. Ele começou a se a queixar comigo do que acontecera com outras pessoas que haviam sido donas de Quarup nos últimos cinco anos, mas que haviam abandonado a aldeia logo após o fim do ritual. Como me disse, “a comunidade faz festa para eles ficarem aqui. Mas depois da festa, eles pegam algum dinheiro que receberam de turistas e vão embora, abrir suas aldeias.” Quando uma pessoa morre, seus parentes mais próximos (sobretudo os do mesmo grupo doméstico) tendem a destruir ou se desfazer de qualquer coisa que evoque a memória do morto. A memória provoca saudades e o desejo de estar perto, deixando as pessoas em uma situação de vulnerabilidade, suscetível a ataques de espíritos ou à própria aparição – fatal – do parente falecido. Por isso antigamente a tendência dos moradores de uma casa onde alguém morrera era abandonar a aldeia temporariamente, passando um período isolados nas roças familiares, mais afastadas. Hoje isso não acontece mais, pois as pessoas deixaram de manter tais roças, e com a existência de recursos como poços artesianos, geradores de energia elétrica, rádio e barcos a motor nas aldeias, ninguém mais tem interesse em se afastar por muito tempo das aldeias principais.

A sugestão de um Quarup é um investimento do grupo na permanência dos parentes do nobre falecido na aldeia. De fato, uma das características de um chefe é que ele não deve nunca sair de sua aldeia. Quando um filho de

chefe é escolhido para ter suas orelhas furadas em uma cerimônia específica, se diz que ele não pode se mudar, e se o fizer será mal visto por seus co-aldeões. Os chefes são figuras necessárias de permanência que, assim como árvores e esteios, devem ficar “fincados no chão,” vivendo em uma mesma aldeia e, no caso de sua morte, deixando lá seus substitutos – novos troncos e esteios que ficarão fincados naquele mesmo chão.

Assim como a pessoa que se fragmenta após a morte, com o fim (ou saída) de seu tronco-corpo uma aldeia também tende à fragmentação. E tal como a fabricação de um novo corpo para o morto refaz a unidade da pessoa e lhe garante uma vida eterna junto a seus parentes, a substituição de um “esteio de gente” ou “tronco-corpo de todos” falecido por seus parentes vivos também permite a continuidade do processo de produção do parentesco em escala coletiva. Ao fazerem troncos-corpos para as almas dos falecidos chefes, os Kalapalo também refazem para si novos troncos-corpos. Aqui as relações entre corpos e almas, em seus sentidos amplos, são tão importantes para o que se chama de “organização social” quanto para outros campos tradicionalmente privilegiados pelos pesquisadores quando se dedicam a esta dualidade, como o xamanismo e a feitiçaria.

Mas por que a memória de um chefe morto e o investimento de novos chefes devem ser objeto de um ritual regional fortemente marcado pela tensão da luta xingwana (*ikindene*) – ápice do Quarup - e por insígnias da inimizade e da guerra, que marcam a estética dos chefes nestas situações? Ao mesmo tempo em que os chefes são corpos que agregam e esteios que sustentam seus co-aldeões, durante o Quarup eles se apresentam perante os chefes estrangeiros como inimigos adornados com insígnias de animais predadores, como a onça e o gavião. E, de fato, os chamados “coordenadores” da festa e os chefes dos povos convidados se referem mutuamente como inimigos (*imütongo*). Parece que para os Kalapalo não é possível substituir seus chefes mortos sem atrair estrangeiros em relação aos quais devem se posicionar como inimigos e contra os quais é preciso lutar. Isto leva a uma discussão sobre o lugar da afinidade potencial (Viveiros de Castro 2002a, 2002b) no sistema regional, que, ao que tudo indica, se apresenta como condição para a realização dos processos de identificação, aparentamento e coletivização engendrados pela reprodução de formas-chefe em diferentes escalas. Para entender a necessidade da inimizade para a constituição da chefia é preciso retornar às relações entre corpo e alma.

Conforme suas diferentes características corporais, os seres <sup>xxviii</sup> apresentam capacidades variadas de manifestar sua alma para os humanos. A condição básica para que um animal possa aparecer para os humanos como um espírito antropomorfo (isto é, manifestando sua *akuã*), é que ele seja capaz de atrair os humanos para seu próprio ponto de vista. Se um kalapalo vê um espírito, é porque ele próprio está se transformando em um, e nunca o contrário. Contudo, os seres que não apresentam essa capacidade podem ser “representados” (ou talvez seja melhor dizer “personificados”) perante os humanos por seus donos/chefes, estes sim capazes de tornar sua *akuã* visível

para os humanos e interagir com eles (quase sempre de forma agressiva, atirando flechas de feitiço ou sequestrando suas almas). É como se a capacidade de atrair os humanos para o ponto de vista de um animal/espírito (requisito para aparecer como gente para os humanos) fosse uma capacidade escassa, que alguns têm mais do que os outros. Neste caso, os chefes/donos dos animais representam o suprasumo dessa capacidade.

Para os animais, a capacidade de manifestar sua alma para os humanos e atraí-los para seu ponto de vista varia conforme o seu potencial de agressividade: quanto mais perigoso o animal, quanto mais capaz de agredir e, sobretudo, de *comer* outros, mais facilmente ele é capaz de manifestar agência própria, sem precisar da mediação de um dono ou chefe – e, mais ainda, de assumir estas posições. Por esse motivo o maior chefe dos animais terrestres é a onça, os chefes dos pássaros são os gaviões, e os peixes são chefiados pelo peixe-cachorroa (*Hydrolycus sp.*). No caso das plantas, a situação é diferente, mas análoga, pois as maiores árvores e com as madeiras mais duras e pesadas são aquelas capazes de se manifestar sob a forma de uma alma-chefe. Se o mundo animal conta com grandes predadores como a onça, o mundo vegetal dispõe, como seus análogos, de árvores capazes de atingir grandes alturas e serem extremamente duráveis (assim como os maiores predadores têm um tamanho avantajado e, comparados às presas, tendem a viver mais).

Os chefes dos animais permitem que espécies diferentes vivam em uma mesma aldeia e se vejam como humanos de um mesmo tipo, a despeito de suas diferenças. Nos casos de aldeias compostas por animais variados, as diferenças entre espécies são convertidas em variedades ornamentais (as respectivas pinturas dos diferentes tipos de gavião, por exemplo), habilidades específicas ou personalidades próprias (entre os peixes, a piranha é considerada mal-humorada e metida a brigueta). E, em aldeias compostas por membros de uma mesma espécie, é preciso um chefe-dono considerado diferente. Para produzir a semelhança interna ao grupo, que permite que todos se vejam e se relacionem como gente (cuja condição e contrapartida é, como já se disse, a produção do parentesco), é preciso um sujeito pensado como Outro, como alguém agressivo e perigoso, pois é esta condição que lhe confere a capacidade de ter um ponto de vista e atrair pessoas para ele. Chefes, ou troncos-corpos, realizam algo que só pode ser feito por seres perigosos: atrair alguém para um ponto de vista específico, partilhado com pessoas que se pode chamar de parentes. No caso dos humanos, não se trata de atrair pessoas para um ponto de vista específico no campo das relações inter-espécies (frequentemente privilegiadas nas discussões sobre o perspectivismo), mas no das relações *intra*-espécie, um ponto de vista de humanos em relação a outros humanos – uma aldeia e um povo em relação a outros no sistema xingano.

## UMA POLÍTICA RITUAL

Vimos que a ideia de *akuãpiütelü*, “homenagem,” é um processo complexo que mobiliza as relações entre corpo e alma em várias escalas: para os chefes

mortos criam-se corpos (as efígies) e almas/imagens/sombras (seus parentes vivos que patrocina o ritual); e, como contrapartida deste segundo aspecto do processo, criam-se troncos-corpos para os vivos. Por meio destas “homenagens” se produzem as condições da vida coletiva, que são, em termos gerais, as condições para a produção de parentes por meio da convivência prolongada em uma aldeia. O Quarup tem a importância que têm não porque é uma mera situação para “lembrar dos mortos,” mas porque está ocupado com a continuidade da vida de uma maneira muito específica: a vida em um mundo de parentes que participam de um mesmo corpo, e cujas relações de consanguinidade são descritas a partir de uma imagem de crescimento vegetal. Mas a importância dada aos chefes, à construção de sua memória e às relações de super-consanguinidade implicadas entre chefes e comuns, não necessariamente significa que os alto-xinguanos participem de alguma ontologia radicalmente distinta das chamadas “ontologias predatórias” das terras baixas sul-americanas. A necessidade de um ritual que emula a guerra e mergulha os chefes no mundo da inimizade (ainda que seja uma inimizade simbólica e extremamente polida) deixa claro que, entre a afinidade potencial simétrica entre estrangeiros e a consanguinidade assimétrica entre co-aldeões, há uma relação de englobamento da segunda pela primeira.

Quando o processo de produção do parentesco chega ao fim – no caso do Quarup, com a morte –, para recomê-lo é preciso repor as condições originais a partir da qual ele havia começado, e este é um dos efeitos esperados de muitos rituais ameríndios (Coelho de Souza 2002). Eles geralmente se voltam para a recriação de um mundo caracterizado pela afinidade potencial, do qual é preciso progressivamente se diferenciar no intuito de produzir parentes (Coelho de Souza 2002; Viveiros de Castro 2002a). É isso que o Quarup faz, reconstruindo um mundo no qual os povos xinguanos se veem como afins potenciais, personificados por predadores/inimigos simbólicos tendenciosos a atacar uns aos outros, contra o qual é necessário criar formas de identificação em uma escala progressiva: os povos que se veem como parentes e não competem nos rituais, as aldeias individualmente e, por fim, as unidades domésticas e as famílias conjugais. E a cada degrau dessa escala encontramos o mesmo tipo de pessoa-relação mediando entre a afinidade (a capacidade predatória, descrita pelo comportamento animal) e a consanguinidade (as relações de cuidado e alimentação, descritas pelo crescimento vegetal): um esteio ou tronco-corpo, uma forma-chefe responsável tanto pelas identificações em si quanto pelas mudanças de escala.

É claro que restam vários problemas para serem examinados, e o primeiro deles é o da existência de vários chefes em cada aldeia, cada qual com sua importância relativa; outro é a questão da (aparente) “hereditariedade”: qual a razão de somente descendentes de chefes poderem receber as homenagens principais? A chefia não poderia ser exercida por qualquer um que se adequasse ao modelo de pessoa do chefe? O que significa a intervenção de um princípio de filiação e continuidade geracional? Infelizmente não há



espaço para explorar estas questões aqui, mas espero ter conseguido aprofundar um pouco o que sabemos sobre um ritual que, apesar de já ter sido descrito à exaustão, permanece pouco compreendido.

## NOTES

<sup>i</sup> Este artigo é uma versão revista de um trabalho apresentado na sessão temática “Corpos, objetos e outros sujeitos”, na VII Conferência Sesquianual da SALSA, em Belém (PA, Brasil).

<sup>ii</sup> O Alto Xingu é um complexo sociocultural multiétnico e multilíngue localizado na porção sul do Parque Indígena do Xingu, no nordeste do estado do Mato Grosso, Brasil (periferia da Amazônia meridional). Dele participam dez povos pertencentes a três dos principais agrupamentos linguísticos sul-americanos, além de falantes de uma língua considerada isolada. São eles os Mehinaku, Wauja e Yawalapíti (falantes de línguas arawak); os Kalapalo, Nahukwa, Kuikuro e Matipu (falantes de karib); Kamayurá e Aweti (tupi); e os Trumai (língua isolada).

<sup>iii</sup> Utilizo o termo “nobre” (conforme Barcelos Neto 2003, 2008) para me referir aos *chefes e seus parentes em geral*, pois mesmo aqueles que não possuem os títulos de *anetiü* (chefe) ou *itankgo* (feminino de *anetiü*) também são considerados pessoas diferenciadas pelos Kalapalo (*anetiü ungugu*, “sangue de chefe,” ou *anetiü unkgugu*, “descendente de chefe”).

<sup>iv</sup> Antigamente grandes cantores eram considerados “como chefes,” que tinham seus próprios seguidores (se um grande cantor se mudasse, dizem, outros o seguiriam apenas para poder continuar apreciando seus cantos).

<sup>v</sup> É chamado de *egitsü* em kalapalo. Optei por usar “Quarup” ao longo do artigo por ser uma referência mais amplamente conhecida.

<sup>vi</sup> Segundo a explicação à qual os Kalapalo recorrem com maior frequência, os chefes são pessoas responsáveis por patrocinar rituais regionais e conduzir seu povo aos rituais patrocinados por outros grupos, além de educar os moradores de sua aldeia por meio de sua fala, lhe prover alimentos e conceder objetos sempre que requisitados. Em cada aldeia há vários homens e mulheres chefes, mas para se tornar um *anetiü* é preciso ao mesmo tempo ter ascendência nobre e ter sido preparado para tal durante boa parte da vida. Para mais detalhes acerca das visões kalapalo da chefia, ver Guerreiro Júnior (2011).

<sup>vii</sup> Franchetto (comunicação pessoal) afirma desconhecer o uso deste termo entre os Kuikuro, que se referem às efígies como *kuge hutoho* (“desenho – ou imitação – de gente”). Os Kalapalo também usam esta expressão, que tem um sentido mais descritivo, mas *tita* é de longe o termo mais comum.

<sup>viii</sup> *Akuã-pü-te-lü* (alma-PASS-VBLZ-PNCT). Sobre a morfologia do karib alto-xinguanos, ver Santos (2007).

<sup>ix</sup> Certamente não podemos nos esquecer dos “desenhos de gente” (*kuge hutoho*) que também são feitos no *hagaka* (Jawari), o ritual de arremesso de dardos entre primos cruzados. Nesta ocasião também se produz uma efígie, mas que difere daquelas produzidas no Quarup: enquanto esta não tem forma humana e é objeto da mais rica ornamentação, a efígie do *hagaka* é humanoide e não tem ornamentação nenhuma (pelo contrário, é feita de palha ou qualquer outro material, e sem qualquer preocupação com sua beleza).

<sup>x</sup> Basso (1973, 1985, 1987) traduz o termo como “sombra.” A autora também se refere à *akuã* como “interactive self,” por ser a forma pela qual uma pessoa ou um objeto pode aparecer como humano para alguém.

<sup>xi</sup> A placenta, em sua forma visível para os humanos, é chamada de *lijumbe* ou *kangamuke ingü* (“roupa da criança”). Já em sua forma-espírito, é chamada de *Intsü*, “Avó,” e é descrita como uma mulher bem idosa, de baixa estatura e cabelos bem brancos.

<sup>xii</sup> Estes últimos parecem ser os karib que, à moda dos povos de língua pano, reconhecem uma maior quantidade de almas. Segundo Guss (1989), haveria duas contidas no corpo, uma alma do olho (*ayenudu akano akato*) e uma alma do coração (*ayewana akano akato*), que são boas, representam a imortalidade, viajam durante os sonhos e se vão para o céu após a morte. Outras quatro, por sua vez, seriam externas ao corpo e, segundo Rivière, teriam um caráter “redentor,” pois absorveriam os pecados da pessoa. Seriam elas uma “alma na Lua” (*nuna awono akato*), uma “alma no Sol” (*shi awono akato*), uma “alma na água” (*tuna awono akato*) e uma “alma na Terra” (*akatomba*).

<sup>xiii</sup> Um deles é mencionado por Basso (Becker 1969) em sua tese (ele já havia morrido à época). Este homem era epilético e teve uma crise enquanto pescava em um lago, sozinho. Ele caiu na água e morreu afogado, e por isso a Onça dona do local ficou com sua alma-sombra.

<sup>xiv</sup> De forma semelhante ao que ocorre com os xamãs em vida, que também se tornam parentes de *itseke*.

<sup>xv</sup> A raiz *hu* significa “imitar,” e é aplicada a todo tipo de desenho.

<sup>xvi</sup> Apesar do Quarup ser geralmente visto como um ritual de origem arawak (sobretudo pela origem de seus cantos e rezas, e por sua associação com a chefia – tida como um dos traços arawak do sistema xinguano), a árvore de que se serve (bem como referências geográficas mencionadas na mitologia) parece ligada a povos karib.

<sup>xvii</sup> Certa vez, passei com alguns kalapalo perto de uma *uëgühi* no caminho para a antiga aldeia Nhagü Hatoho (abandonada logo após a criação do PIX), que não parecia ter mais do que três metros de altura e 10cm de diâmetro (elas podem atingir mais de 20m de altura; não encontrei informações sobre seu diâmetro máximo). Me surpreendi quando o mestre de histórias que nos guiava na região e outros dois homens pararam para observar que aquela árvore era apenas um pouco mais alta do que eles quando deixaram o local, já adultos, em 1963.

<sup>xviii</sup> Os *tajope* são um grupo formado pelos quatro chefes responsáveis pelo enterro do nobre falecido.

<sup>xix</sup> Em termos ecológicos, o Alto Xingu é uma zona de transição entre o cerrado centro-brasileiro e a floresta tropical.

<sup>xx</sup> Água e pimenta, apenas, sem qualquer preparo especial.

<sup>xxi</sup> Forma como os Kalapalo se referem aos moradores de uma aldeia em relação a seus chefes.

<sup>xxii</sup> Segundo Franchetto (comunicação pessoal), os Kuikuro dizem que no passado as aldeias possuíam duas casas dos homens. Questionei alguns kalapalo a esse respeito, mas nenhum pôde confirmar tal informação. A existência de duas casas dos homens seria mencionada no mito do *ndühe kuëgü*, um antigo ritual abandonado há muito tempo. Registrei uma versão kalapalo desse mito, mas nela menciona-se uma única casa dos homens. Segundo o narrador, o *ndühe kuëgü* era uma reclusão coletiva dos rapazes na casa dos homens, e durava cerca de uma década. Durante todo esse tempo, a aldeia deveria ficar isolada: ninguém poderia ir a outra aldeia, e ninguém de outro grupo poderia entrar. Quem desrespeitasse essa proibição seria enterrado vivo. Para isso eram construídas grandes cercas de madeira, que avisavam aos estrangeiros que um *ndühe kuëgü* estava em curso (esta é a forma como os Kalapalo interpretam os vestígios de paliçadas descobertos pelas pesquisas arqueológicas; ver, por exemplo, Heckenberger [2005]).

<sup>xxiii</sup> Literalmente “feito para rezar” (Fausto, Franchetto, e Montagnani 2011).

<sup>xxiv</sup> Utilizo “aglomerado” para substituir o termo *cluster* em inglês, aplicado por Heckenberger (2005). O termo designa conjuntos de aldeias ligadas entre si no sistema regional, nos quais uma é tomada como “referência” para a identidade coletiva e atividades rituais das demais. Em uma narrativa sobre um antigo complexo de aldeias, o chefe da aldeia jagamü (nahukwa) se refere a Timpa, a aldeia principal, como uma “praça” (*hugogo*) ao redor da qual havia “cinco pessoas” (isto é, cinco aldeias periféricas). A narrativa foi registrada por Bruna Franchetto e Mara Santos em Canarana (MT), em 5 de novembro de 2009. A gravação faz parte do acervo coletado durante a execução do Projeto de Documentação Matipu e Nahukwá, coordenado por Franchetto e apoiado pelo CFDD-MJ e Museu do Índio/FUNAI.

---

<sup>xxv</sup> Apesar de não necessariamente o chefe de Aiha também recohecê-las como tais, mas este problema escapa aos limites deste trabalho.

<sup>xxvi</sup> *Tis-ati-pügü* (13-crescer/brotar-PERF).

<sup>xxvii</sup> Aplicável somente ao crescimento vegetal.

<sup>xxviii</sup> Não discutirei a questão da alma dos objetos, pois ela não está diretamente ligada ao tema deste trabalho (apesar de ser muito relevante, por exemplo, para as relações entre espíritos e pessoas que utilizam suas plantas como substâncias fortificantes).

## REFERENCES CITED

Agostinho, Pedro

1974 *Kwarip—Mito e Ritual no Alto Xingu*. São Paulo: E.P.U/EDUSP.

Barcelos Neto, Aristóteles

2003 “Festas Para um ‘Nobre’: Ritual e (Re)produção Sociopolítica no Alto Xingu.” *Estudios Latino Americanos*, 23:63-90.

2008 *Apapaatai: Rituais de Máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: EDUSP/FAPESP.

Basso, Ellen Becker

1973 *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

1985 *A Musical View of the Universe: Kalapalo Myth and Ritual Performances*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

1987 “The Implications of a Progressive Theory of Dreaming.” In *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Barbara Tedlock, editor, pp. 86-104. Cambridge: Cambridge University Press.

Becker, Ellen

1969 *Xingu Society*. Doctoral Thesis, Chicago: University of Chicago.

Butt Colson, Audrey

1989 “La Naturaleza del Ser: Conceptos Fundamentales de los Kapón y Pemón.” In *Las Religiones Ameríndias: 500 años Después*. Juan Bottaso, editor, pp. 53-90. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Carneiro, Robert

1993 “Quarup: A Festa dos Mortos no Alto Xingu.” In *Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu*. Vera Penteadó Coelho, editor, pp. 405-429. São Paulo: EdUSP.

Coelho de Souza, Marcela Stockler

2002 *O Traço e o Círculo: o Conceito de Parentesco entre os Jê e seus Antropólogos*. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

- 
- Costa, Luiz Antonio  
 2007 *As Faces do Jaguar: Parentesco, História e Mitologia Entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- DaMatta, Roberto  
 1982 *A Divided World. Apinayé Social Structure*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Emmerich, Margarete, Charlotte Emmerich, and Lucí de Senna Valle  
 1987 "O Kuarupe—Árvore do Sol." *Bradea - Boletim do Herbarium Bradeanum*, IV(49):388-391.
- Fausto, Carlos, Bruna Franchetto, and Tommaso Montagnani  
 2011 "Les Formes de la Mémoire: Arts Verbaux et Musique chez les Kuikuro du Haut Xingu (Brésil)." *L'Homme*, 197:41-69.
- Ferreira, Jorge  
 1957 "Kuarup." *O Cruzeiro*, 15:58-71.
- Franchetto, Bruna  
 1986 *Falar Kuikuro: Estudo Etnolingüístico de um Grupo Karib do Alto Xingu*. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.  
 1993 "A Celebração da História Nos Discursos Cerimoniais Kuikuro (Alto-Xingu)." In *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. E. Viveiros de Castro and M. Carneiro da Cunha, editors, pp. 95-116. São Paulo: EDUSP/FAPESP.  
 2000 "Rencontres Rituelles dans le Haut-Xingu: la Parole du Chef." In *Les Rituels du Dialogue. Promenades Ethnolinguistiques en Terres Amérindiennes*. A. Monod-Becquelin and P. Erikson, editors, pp. 481-509. Nanterre: Société d'ethnologie.
- Gregor, Thomas  
 1977 *The Mehinaku: The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*. Chicago: University of Chicago Press.
- Guerreiro Júnior, Antonio  
 2011 "Esteio de Gente: Reflexões sobre Assimetria e Parentesco a partir de Depoimentos de Chefes Kalapalo." *R@U - Revista de Antropologia Social dos alunos do PPGAS-UFSCar*, 3(1):95-126.
- Guss, David M.  
 1989 *To Weave and Sing: Art, Symbol, and Narrative in the South American Rain Forest*. Berkeley: University of California Press.
- Heckenberger, Michael J.  
 2005 *The Ecology of Power: Culture, Place, and Personhood in the Southern Amazon, A.D. 1000-2000*. New York: Routledge.
- Junqueira, Carmen and Vaneska Taciana Vitti

- 
- 2009 "O Kwaryp Kamaiurá na Aldeia de Ipavu." *Estudos Avançados*, 23(65):133-148.
- Knight, John  
 1998 "The Second Life of Trees: Family Forestry in Upland Japan." In *The Social Life of Trees: Anthropological Perspectives on Tree Symbolism*. Laura Rival, editor, pp. 197-218. Oxford: Berg.
- Lagrou, Els  
 2007 *A Fluidez da Forma: Arte, Alteridade e Agência em uma Sociedade Amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks Editora.
- Lima, Tânia Stolze  
 1996 "O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia tupi." *Mana*, 2(2):21-47.  
 2005 *Um Peixe Olhou para Mim: O Povo Yudjá e a Perspectiva*. São Paulo e Rio de Janeiro: Editora UNESP/ISA/NuTI.
- Menezes Bastos, Rafael José  
 1989 "Exegeses Yawalapiti e Kamayura sobre a Criação do Parque Indígena do Xingu e a Invenção da Saga dos Irmãos Villas Boas." *Revista de Antropologia*, 30:391-426.  
 1995 "Indagação sobre os Kamayurá, o Alto-Xingu e Outros Nomes e Coisas: uma Etnologia da Sociedade Xinguará." *Anuário Antropológico*, 94:227-269.
- Rival, Laura  
 1993 "The Growth of Family Trees: Understanding Huaorani Perceptions of the Forest." *Man, New Series*, 28(4):635-652.  
 1998 "Trees, from Symbols of Life and Regeneration to Political Artefacts." In *The Social Life of Trees: Anthropological Perspectives on Tree Symbolism*. Laura Rival, editor, pp. 1-36. Oxford: Berg.
- Rivière, Peter  
 1997 "Carib Soul Matters—Since Fock." *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 28(2):139-148.
- Santos, Gélsama Mara Ferreira dos  
 2007 *Morfologia Kuikuro: Gerando Nomes e Verbos*. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro: Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Santos, Júlia Otero  
 2011 *Vagares da Alma: Elaboraões Ameríndias acerca do Sonhar*. Dissertação de Mestrado, Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Schwartzman, Stephan  
 1988 *The Panará and the Xingu National Park: The Transformation of a Society*. Doctoral Thesis, Chicago: University of Chicago.

---

Seeger, Anthony

- 1981 *Nature and Society in Central Brazil : the Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 1987 *Why Suyá Sing: A Musical Anthropology of an Amazonian People*. Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, Terence

- 1984 "Dual Opposition, Hierarchy and Value: Moiety Structure and Symbolic Polarity in Central Brazil and Elsewhere." In *Différences, Valeurs, Hiérarchie: textes offerts à Louis Dumont*. Jean-Claude Galey, editor, pp. 335-370. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Turner, Victor

- 1967 *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Veiga, Juracilda

- 1994 *Organização Social e Cosmovisão Kaingang: Uma Introdução ao Parentesco, Casamento e Nominação em uma Sociedade Jê Meridiona*. Dissertação de Mestrado, Campinas: Departamento de Antropologia, Universidade Estadual de Campinas.
- 2000 *Cosmologia e Práticas Rituais Kaingang*. Tese de Doutorado, Campinas: Departamento de Antropologia, Universidade Estadual de Campinas.

Vilaça, Aparecida

- 2002 "Making Kin out of Others in Amazonia." *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(2):347-365.

Viveiros de Castro, Eduardo

- 1996 "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio." *Mana*, 2(2):115-144.
- 2002a "Atualização e Contra-efetuação do Virtual: O Processo do Parentesco." In *A Inconstância da Alma Selvagem: e outros ensaios de antropologia*. E. Viveiros de Castro, pp.401-455. São Paulo: Cosac & Naify.
- 2002b "O Problema da Afinidade na Amazônia." In *A Inconstância da Alma Selvagem: e outros ensaios de antropologia*. E. Viveiros de Castro, pp.87-180. São Paulo: Cosac & Naify.
- 2002c "Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena." *A Inconstância da Alma Selvagem: e outros ensaios de antropologia*. E. Viveiros de Castro, pp.345-399. São Paulo: Cosac & Naify.
- 2006 "A Floresta de Cristal: Notas sobre a Ontologia dos Espíritos Amazônicos." *Cadernos de Campo*, 14/15:319-338.