

Vir a ser e não ser gente através da participação etnográfica no Brasil Central¹

.....

Guilherme Lavinias Jardim Falleiros²

Universidade de São Paulo³
gljf.usp@gmail.com

Recibido: 24 de noviembre de 2012

Aceptado: 16 de febrero de 2013

.....

¹ Artículo de Pesquisa. Que se baseia em pesquisa etnográfica realizada junto ao povo A'uwê -Xavante chamada "Datsi'a'uwedzé – Vir a ser e não ser gente no Brasil Central" (tese de doutorado defendida em 2012 – Antropologia Social, Universidade de São Paulo) O artigo trabalha sobre a etnografia, embora marcado por uma experiência real, e é uma reflexão sobre ela, do ponto de vista indiano como o antropológico, propondo um diálogo entre eles. Esta pesquisa vem ligada a um projeto de pesquisa maior, Projeto Temático "Redes Ameríndias: geração e transformação de relações nas terras baixas da América do Sul", financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). O texto contém algumas sugestões dos revisores, agradeço-lhes amavelmente.

² PhD en Antropología Social por la Universidad de São Paulo (tesis defendida en 2012) y miembro investigador del Centro de Estudios Ameríndios (CEstA USP).

³ Investigador colaborador Centro de Estudios Ameríndios.

Para llegar a ser y no ser humano a través de la participación etnográfica en el centro de Brasil

Resumen

En el presente artículo me refiero a las concepciones a'uwē-Xavante de la humanidad y la persona tratando de comprender el proceso de su constitución y sus efectos en el mismo etnógrafo y en su trabajo, mientras debato sobre una producción etnográfica y antropológica. Capturado por sus sujetos, el etnógrafo adquiere una potencia de ser humano a través de los procesos de depredación, familiarización y magnificación. Es posible para el etnógrafo repensar y recrear la misma práctica etnográfica, así como las políticas al participar en la constitución del yo colectivo, siendo tomado y transformado por esta Constitución, haciendo trabajo ritual y adquiriendo oficios cosmopolitas. Las consecuencias de este enfoque se manifiestan en la escritura etnográfica, llevándola más cerca a la multiplicidad de la experiencia, afectada por la filosofía “nativa” encarnada, en un diálogo entre la antropología, la acción y el pensamiento amerindio. En una llamada era de crisis etnográfica, llegar a ser y no ser “nativos” resulta ser la mejor manera de hacer antropología, tal vez no es un enfoque poco común después de todo.

Palabras Clave: Etnografía, A'uwē-xavante, Individualidad, Regalo, Capturar.

Palabras clave descriptores: Etnología, Personalidad, Antropología, Brasil.

To Become and not to Become Human Through Ethnographic Participation in Central Brazil

Abstract

In the present article I address the a'uwē-xavante conceptions of humanity and personhood seeking to understand the process of its ongoing constitution and its effects on the very person of the ethnographer and his work while debating with ethnographic and anthropological production. Captured by his subjects, the ethnographer acquires a potency of becoming human through the predation, familiarization and magnification processes. It is possible for the ethnographer to rethink and reenact the very ethnographic praxis, policy and politics when participating in the constitution of the collective self, being taken and transformed by this constitution, doing ritual work and acquiring cosmopolitical offices.. The consequences of such approach are manifested in the ethnographic writing, taking it closest to the multiplicity of experience, affected by the “native” embodied philosophy, in a dialog among anthropology and Amerindian action and thought. In a so called era of ethnographic crisis, becoming and not becoming “native” turns to be the best way to make anthropology –maybe not an unusual approach after all.

Keywords: Ethnography, A'uwē-xavante, Personhood, Gift, Capture.

Key words plus: Ethnology, Personality, Anthropology, Brazil.

Vir a ser e não ser gente através da participação etnográfica no Brasil Central

Resumo

Esta apresentação textual se baseia em pesquisa etnográfica realizada junto ao povo A'uwē-Xavante chamada “*Datsi'a'uwēdzé* – Vir a ser e não ser gente no Brasil Central” (tese de doutorado defendida em 2012 – Antropologia Social, Universidade de São Paulo). Debatendo com a produção etnográfica e antropológica, abordo conceitos a'uwē-xavantes de humanidade e pessoa procurando entender o processo de sua constituição contínua e seus efeitos na própria pessoa do etnógrafo e seu trabalho. Capturado por seus sujeitos, o etnógrafo adquire uma potência de tornar-se gente através de processos de predação, familiarização e magnificação. Participando na constituição do ente coletivo, sendo tomado e transformado por esta constituição, fazendo trabalho ritual e adquirindo cargos cosmopolíticos, é possível ao etnógrafo repensar e reatualizar a própria práxis etnográfica e sua política. As conseqüências desta abordagem se manifestam na escrita etnográfica,

levando-a para perto da multiplicidade da experiência, afetada pela filosofia incorporada nativa, num diálogo entre a Antropologia e as ações e pensamentos ameríndios. Numa era dita de crise etnográfica, tornar-se e não tornar-se “nativo” acaba sendo a melhor forma de se fazer antropologia – talvez uma forma não tão usual quando se presume.

Palavras chave: Etnografia, A'uwê-xavante, Pessoa, Dádiva, Captura

Palavras-chave descritores: Etnologia, Personalidade, Antropologia, Brasil.

Apresento hipóteses a partir de minha etnografia⁴ junto aos A'uwê-Xavante no Estado de Mato Grosso, Brasil, tratando de sua concepção de gente e constituição da pessoa em seus conceitos “nativos”, focalizando em como estas operam na apreensão ou captura do pesquisador a partir de seus referências e práticas. A hipótese final é a de que os A'uwê-Xavante tendem a transformar em gente, *índio*, *a'uuw*, estrangeiros (*waradzu*) que atuam junto a eles –tomando a mim mesmo como o caso estudado– conforme a adoção, a nomeação, a entrega pessoal, participação cotidiana e ritual, que é esperada e louvada por estes. Há indícios de que essa transformação, em seu maior estado de potência, não é plena, depende da relação e da posição em jogo, do contexto, e que essa dubiedade é marca tanto do caráter de mediação em que a figura do estrangeiro capturado e do pesquisador se enquadra quanto do movimento cosmopolítico “nativo”.

Essa característica aproxima a posição do pesquisador à posição do “chefe” ameríndio - conceito consagrado pela obra de Pierre Clastres (2003 [1974], 2004 [1980])–, e tal aproximação é operada pelos próprios A'uwê-Xavante, ao contemplar o antropólogo (dentre outros) com cargos rituais e encargos de liderança. Os cargos de liderança a'uwe-xavante são diversos e contemplam uma pluralidade de pessoas proeminentes –a proeminência do pesquisador vem justamente de sua potência exterior, estrangeira, assim com o a proeminência de líderes a'uwê-xavante tem a ver com sua capacidade de captura e de contato com potências exteriores ou do passado.

David Maybury-Lewis, primeiro antropólogo a estar entre os a'uwê-xavante e conhecido entre os A'uwê-Xavante como Opawê (nome do *cacique* que o adotou), na única e rápida comunicação pessoal que

.....
⁴ Defendida como tese de doutoramento sob o título “*Datsi'a'uwêdzé – vir a ser e não ser gente no Brasil Central*” em 2012 junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. Utilizo no presente texto as mesmas convenções utilizadas na tese a respeito de posições genealógicas (com iniciais em inglês), ainda que a noção de posição genealógica seja considerada criticamente na tese. Também como na tese, convenciono utilizar o itálico para palavras em língua a'uwê-xavante (*a'uwê mreme*) ou palavras do português falado pelos A'uwê-Xavante. Palavras em outras línguas serão colocadas entre aspas.

tivemos, alertou-me: “eles pedem muito”. Pois a proeminência do pesquisador não é gratuita e envolve o poder de dar e distribuir, Não somente porque os *brancos* –*waradzu*– sejam considerados como pessoas de muito dinheiro e posses mas, sobretudo, porque são estrangeiros e o exterior é a fonte da riqueza e do poder. Poder que os A'uwē-Xavante invertem ao valorizarem a captura.

Há uma necessidade de entrega pessoal que beira o sacrifício, não somente no atendimento dos incessantes pedidos que fazem os A'uwē-Xavante, mas também no trabalho cotidiano e na participação dos rituais, que envolvem diversas atividades, sobretudo danças e cantos. Sou levado a crer que a obrigação da entrega de si é coextensiva à obrigação de ser generoso, exigida de qualquer pessoa a'uwē-xavante –uma das piores ofensas para eles é “sovina”, *tsōti*. A necessidade de dar parece permanente, um processo sem termo, dependente da predação do que é de fora.

A transformação do antropólogo como pessoa envolve um “choque cultural”, o que manifesta um poder simbólico em conjunto com os poderes “nativos” e o tipo de aliança que se estabelece entre esses poderes. Essa aliança entre antropólogo e “nativos” pode envolver formas de aparentamento. No caso a'uwē-xavante, através da adoção, há um parentesco potencial que faz do etnógrafo não somente um “afim” mas, antes, alguém do “mesmo lado”. Estar no “mesmo lado” –*waniwimhā*– é a formulação A'uwē-Xavante para o que a antropologia do parentesco chamaria de “consangüinidade” (não em sentido estrito, mas em oposição à “afinidade”), como demonstrou Maybury-Lewis (1984 [1967]), em oposição a *tsi're'wa* ou *ōniwimhā* (contrário, do outro lado).

A percepção da possibilidade de que os *waradzu* sejam também *a'uwē* e vice-versa já foi indicada por Fernandes (2005). Explorando-se tal possibilidade, mostra-se na etnografia como o parentesco participa do processo de devir gente (*a'uwē*) do antropólogo. Mas não só: atuam também relações de aparentamento que vão além do parentesco, como o pararentesco das classes de idade⁵ - elemento constitutivo do que é ser gente, *a'uwē*. Pois, como me disseram, cães e *waradzu* são semelhantes em sua diferença em relação aos a'uwē-xavante: não possuem classes de idade. O que me coloca na dúbia situação de estrangeiro membro de

.....

⁵ Há metades agâmicas (cerimoniais e esportivas) compostas, cada uma, por quatro classes de idade nominadas, o que resulta em oito classes (*Nodzō'u*, *Abare'u*, *Etepa*, *Tirōwa*, *Hōtōrā*, *Ai'rere*, *Tsada'ro*, *Anarōwa*). São chamadas de *da'utsu*, o que normalmente se traduz por *grupo*. Sua atividade é de caráter preponderantemente masculino, mas as mulheres também participam. As classes se compõem em antagonismos e solidariedades de maneira alternada num sistema de sucessão circular.

uma classe de idade. Pois uma das primeiras vezes em que fui chamado de *a'uwê* referiu-se à minha situação nas relações de classes de idade.

A pesquisa de campo teve início antes de minha entrada no programa de doutoramento e antes das viagens às terras *a'uwê-xavante*, a partir de meus contatos primeiros com os *A'uwê-Xavante* para acertos da viagem de campo e foi pensada inicialmente como continuidade de minha pesquisa de mestrado (Falleiros, 2005). Minhas viagens a terras indígenas e a permanência em aldeias deram-se entre julho e setembro de 2008, durante fevereiro de 2009, entre novembro e dezembro de 2009, entre abril e junho de 2010 e durante parte de setembro de 2010, pouco mais de seis meses em área indígena⁶. Conheci, numa turnê em conjunto com a associação *a'uwê-xavante Warã*, as terras indígenas de Sangradouro, São Marcos, Areões e Pimentel Barbosa (todas localizadas às margens do Rio das Mortes e seus afluentes no Estado do Mato Grosso). Estabeleci-me então na aldeia Abelhinha (terra indígena Sangradouro) e em seguida na aldeia Belém (terra indígena Pimentel Barbosa), retornando para as demais estadias. Nesses períodos, também fiz visitas e participei de jogos e rituais em diferentes aldeias (as *aldeias sede* das referidas terras indígenas: Pimentel Barbosa e, principalmente, Sangradouro).

Em aldeia, tive pouco contato cotidiano com alguns *waradzu*. Convivi com dois técnicos em enfermagem somente durante minha primeira estadia em Belém. Eventualmente observei a visita numa ou noutra aldeia de missionários católicos (cuja presença na terra indígena de Sangradouro é permanente na aldeia de Sangradouro, mas não na Abelhinha) e mais raramente de agentes estatais ou da FUNAI (sobretudo devido à forte presença dos próprios *A'uwê-Xavante* dentro deste órgão) e demais visitantes.

Nesse tempo, não tive relação com projetos de demarcação de terras, de políticas públicas, de organizações não governamentais e indigenistas. O que faria crer –conforme concepções da ação do antropólogo correntes no Brasil, ligadas a temas diversos como a fricção interétnica, o desenvolvimento sustentável, a luta por direitos e o acesso a recursos através de “projetos” (confira, por exemplo, Oliveira, 1999 e Albert 1997)– que meu engajamento não teria sido “político”. Entretanto, minha participação parece ter operado potências à primeira vista mais comezinhas – e em grande medida não menos exteriores

.....
⁶ Tal rotina intermitente deveu-se principalmente a minhas questões pessoais e familiares *waradzu*, vínculos estrangeiros aos *A'uwê-Xavante* que enfatizaram de algum modo minha dificuldade de participação e, portanto, de gentificação. Algumas vezes me disseram que, para se tornar *a'uwê* não bastava a um *waradzu* ficar tão pouco tempo na aldeia, como argumento adiante.

que as “políticas” *waradzu* – a partir da ação dos próprios “nativos” sobre mim e, assim, sobre a produção antropológica. Deste modo, fui colocado numa posição política distinta, porém confluyente à condição mediadora característica da Antropologia.

Presente em campo

Como pessoa, o antropólogo em campo tem de começar suas relações a partir de muito pouco –apesar disso já incluir muito: preconceitos e relações prévias estabelecidas tanto pelo antropólogo quanto pelos “nativos”, já que ambos fazem parte de uma cadeia maior e mais antiga de relações.

Há registros históricos escritos sobre os A'uwê-Xavante desde o século XVIII (Ravagnani, 1978) que indicam uma indistinção, naquele momento, entre os prováveis antecessores dos atuais A'uwê-Xavante e dos atuais Xerente e apontam para um velho relacionamento destes povos com o Estado brasileiro através de sua política de aldeamentos, além de frentes de colonização e mineração. O primeiro trabalho antropológico realizado com os A'uwê-Xavante data dos anos 1960 (Maybury-Lewis, 1984 [1967]) e, entre estes e outros tempos, muito contato e conflito houve entre os A'uwê-Xavante e os *waradzu* (Ravagnani, 1978; Maybury-Lewis, 1984 [1967]). Ainda assim, trata-se de uma experiência muito nova para mim como pesquisador.

Sem um “controle” sobre os elementos mínimos da comunicação e da vida diária, da etiqueta, das técnicas de asseio, dos hábitos de hospitalidade e, principalmente, sem suas relações pessoas mais comuns (amigos, colegas, parentes etc.), que são a base da participação rotineira na vida, o antropólogo passa por um “choque cultural” (Wagner, 1981) que altera sua eficácia como pessoa. De modo que não é somente a “identidade” do “nativo” que vai sendo “construída” ao se avançar o trabalho de campo, “mas também a *persona* do antropólogo” (Rocha, 2006, p. 103). O conhecimento que ele adquire é, deste modo, constitutivo do processo de sua transformação em pessoa, de sua participação, e vice-versa: para conhecer, ensinam os A'uwê-Xavante, é preciso participar. Em campo, esta participação é cabalmente corporal ou, melhor, o próprio campo também é constituído pelo corpo do etnógrafo, através de suas técnicas corporais, disciplinas coletivas, na comensalidade, na convivência, na constituição da pessoa *a'uwê*: *dahöiba*, “pessoa”, “corpo”, “vida”. Durante o trabalho de campo, o antropólogo recompõe algo

de sua pessoa a partir das relações com os “nativos”, daquilo que lhes dá e que recebe deles, o que não são apenas “coisas”. São também técnicas do corpo, palavras, laços de parentesco e tantos outros⁷.

Fui assimilado à família de Hipārēdi (renomado porta-voz dos A'uwē-Xavante entre os *brancos*, com quem travei o primeiro contato) como filho adotivo de seus pais, com todas as conseqüências que isso tem para as solidariedades patrilineares e de metades exogâmicas (*Öwawē* e *Poredza'ono* –esta última sendo agora a minha). Percebi paulatinamente meu processo de assimilação à metade exogâmica *Poredza'ono*. Uma dos primeiros indícios disso foi na aldeia Abelhinha quando um *'ritēi'wa* (jovem já iniciado ainda não transformado em *padrinho*, *danhohui'wa*), que tinha me dado uma camiseta comemorativa de sua aldeia de origem (Volta Grande - *Tsa'ōtōwawē*) disse-me que era *Öwawē* e me perguntou se eu era *Po'redza'ono*. Noutra ocasião, saindo do banho de rio na companhia de dois *Poredza'ono*, o *'ritēi'wa* Tiuré e Camilo (*padrinho* dos *adolescentes*), disseram-me que eu “ia virar” *Poredza'ono*. Perguntei-lhes quando e me responderam: “agora”.

Essa captura de estrangeiros é denotada, em língua a'uwē-xavante, da mesma forma que a captura de animais de estimação, pelo mesmo termo: *danhimidzama*, que pode ser traduzido como “cativo” e “animal de estimação” e que, ao pé da letra, quer dizer “o que nos imita”, “o que nos segue”. Tal proximidade com a “animalidade” poderia remeter a uma série de mitos a'uwē-xavante que tratam do surgimento de animais e dos *waradzu* devido a comportamentos exagerados ou imorais (incesto, gulodice, avareza, solidão). Assim, a captura parece indicar um potencial de transformação reversa, que deve ser atualizada pelo comportamento, performativamente. Ademais, sendo eu um “cativo” de uma importante *família* a'uwē-xavante, os mais velhos da *família* chegaram a afirmar que eu também seria um *a'uwē uptabi*. O que, para eles, é uma distinção: consideram-se, junto a outras *famílias* a quem se associam por afinidade, como gente propriamente dita (*a'uwē uptabi*) devendo ser pacificadores, mais generosos, *acolhedores* e, assim, superiores aos a'uwē-xavantes comuns –ainda que os demais não o reconheçam, considerando-se também *uptabi*⁸. Acolher, pegar, tomar e caçar são traduções do mesmo verbo de sua língua: *mrami*,
.....

⁷ Essa percepção sobre a pessoa remete àquela de Marcel Mauss: pessoa e coisa se misturam na dádiva e através da dádiva, a mistura que ocorre pelo “espírito da coisa dada”, “algo de si”, “de sua natureza e substância” (Mauss, 2003 [1950], p. 200). Pessoas se constituem a partir do que recebem de outras: vínculos a “pessoas morais”, nomes etc.. Deste ponto de partida, a pessoa seria um conjunto de relações com outras, de vínculos via dádivas, constituindo sua essência e substância.

⁸ Tais qualidades são características do que Clastres chamou de “chefe sem poder”, já ressaltadas por outros autores, como na contribuição de Lowie ao *Handbook of South American Indians*

que pode ser compreendido no escopo da captura. De modo que o capturado torna-se captor potencial, potencialmente dotado das mesmas distinções e responsabilidades, quase fechando um círculo de transformação de presa em predador.

Fui assimilado à classe de idade dos *Ētēpa*, que durante o período de pesquisa de campo eram jovens adultos chamados de *danhohui'wa*, *padrinhos* ou patronos dos garotos confinados na Casa dos Adolescentes. Isso ocorreu em parte devido à minha idade aparente e em parte devido à minha proximidade cotidiana dos *danhohui'wa*: os que trabalhavam como professores da escola indígena da Abelhinha (Camilo e André Gustavo - *Poredza'ono* que me classificam como *tio*, *damama'amo*) e a Tseredzaró, presidente da Associação Warã no período. Andar junto, conviver, tomar banho junto etc. surge como fator de constituição da corporalidade coletiva ou do espírito de corpo a'uwê-xavante, especialmente da classe de idade, através de técnicas do corpo e suas disciplinas. Canto e dança são elementos constitutivos do modo de vida –*dahōimanadzé*– a'uwê-xavante, sobretudo dos patronos dos *adolescentes*–: o *danhohui'wa hoimanadzé*. Além de participar nos cantos e danças, fui muitas vezes exortado a cantar (da mesma forma que era exortado a dar-lhes coisas) canções deles mesmos, em sua língua, bem como a trazer contribuições musicais de meus sonhos, o que fiz algumas vezes. Os cantos ligados aos rituais das classes de idade, dentre outros, são capturados em sonho da boca de animais, estrangeiros, antepassados, parentes distantes ou em viagem, potências exteriores.

Nesse processo de reconstrução da pessoa do antropólogo, também recebi diferentes nomes, apelidos e mesmo cargos cerimoniais. Os primeiro apelido que recebi foi durante meus acertos com Hipārēdi para a viagem de campo. Como, a princípio, eu iria estudar a dádiva, para facilitar, ele me chamaria de Guilherme Dádiva. Este apelido repercutiu nos primeiros momentos da pesquisa, especialmente durante a turnê que fiz por terras a'uwê-xavante juntamente de Tseredzaró e Vitória, motorista da associação Warã. Tseredzaró, em algumas das reuniões de que participamos no *warã*⁹ das aldeias que visitamos, apresentou-me como Guilherme Dádiva, usando uma tradução em a'uwê-xavante para “dádiva”: *māri wē nhomri* - “coisa bela/boa dada”. Segundo ele, não era um conceito a'uwê-xavante mas uma tradução

.....
(Steward, 1963 [1948], Lévi Strauss, 2009 [1955]). Para uma discussão pormenorizada sobre os sentidos de *a'uwē uptabi*, confira Falleiros, (2011).

⁹ *Warã* é o centro de uma aldeia ou a reunião que ocorre neste local.

inventada para dar conta de uma palavra incomum. Os dicionários ofereceriam alternativas (Lachnitt, 2003, 2004): *dadzari* significa algo dado de graça ou, então “oferecer ajuda com comida”; *tsômridzé* é traduzido como “dom, dádiva” (*nhomri* e *tsômri* são variações com o mesmo radical, “dar”, e - *dzé* significa “coisa com que se faz”); *dadzawi* na *tsômri* também aparece no verbete, querendo dizer algo como “dar a quem se ama” ou “dar por amor” (*dzawi* é uma variação de *tsawi* que, na forma *tsawi di* refere-se a quem é “querido”, “amado”). A escolha de Tseredzaró por uma palavra diferente destas pode ser um indicio tanto de sua interpretação sobre meu objeto de estudo quanto uma referência ao tipo de relação que eu estaria presentificando e significando para seus interlocutores naquele momento (homens a'uwê-xavante de aldeias distantes dos quais se busca aliança política). De certa forma, a invenção de Tseredzaró faz referência metonímica a algo que se espera de mim: coisas belas/boas dadas.

Outro apelido que recebi de Hipārēdi, em parte devido a uma piada feita por mim, tem um tom jocoso: *'Rāiwawē* –“cabeção”. Surgiu quando andávamos de carro e, como ia no banco de trás, perguntei-lhe se não estava atrapalhando sua visão pelo retrovisor, devido ao tamanho de minha cabeça. O apelido logo repercutiu em sua casa e seus *pais* passaram (durante algum tempo) a se referir a mim, para ele, como *'Rāiwawē*. Esse apelido passou a ser usado por diversas pessoas em ambas as aldeias em que vivi, em situações mais informais, amistosas ou jocosas. Na Aldeia Belém, foi parcialmente substituído por *'Rāidupu*, “cabeça inchada”, “cabeça cheia”, ainda mais jocoso, aparente referência à minha ignorância sobre seus costumes, ou ao fato de eu ter a “cabeça cheia” de perguntas, problemas, pensamentos. Na Aldeia Abelhinha, perdeu força em lugar de variações de meu nome próprio *waradzu*, Guilherme: Guileme, Guieme e mesmo Mireime, provável consequência de ser assim chamado por meu *pai* adotivo, Adão Top'tiro, evitando o teor jocoso do apelido. Posso imaginar que *'Rāidudupu* também tivesse a ver com minha estranha relação com sua língua: principiante e ignorante das palavras mais comuns, conhecia, entretanto, termos complicados estudados pela etnologia, isso quando não sacava questões baseadas em minha leitura de gramáticas e dicionários como os editados pelo padre Lachnitt (2003, 2004).

A partir de minha primeira passagem pela aldeia Abelhinha também recebi um nome mais formal, que acreditei obra de jovens (*'ritéi'wa*) com quem joguei futebol: Guilherme Tsa'rāwawē. Aprendi que significava “sombra grande” (e, nesse sentido, “nuvem de chuva”) e que este era o nome de meu *xará*, Guilherme Tsa'rāwawē, irmão de

Vitório e morador da aldeia de Sangradouro. Essa identificação nominal entre eu e ele aparentemente se deu tanto por causa de meu nome próprio, Guilherme, quanto devido a meu tipo físico, *grandão* como os membros da família de Vitório. Um indício da relação performativa entre nome e corpo. Uma maneira de me associar a certa extensão cognática da família que me adotara, já que haveria uma aliança de longo termo, segundo eles, entre a *linhagem* de Vitório (que é *Öwawê*) e a de Adão Top'tiro (*Poredza'ono*). Inclusive, como *xará*, eu deveria tratar o outro Guilherme Tsa'rāwawê como *irmão*, segundo os A'uwê-Xavante, mesmo ele sendo da metade exogâmica oposta à minha – tratamento que, de fato, não teve muita chance de se concretizar, raros que foram nossos encontros. Esse nome passou a ser usado em relação a mim em situações mais respeitadas ou mais formais, inclusive na aldeia Belém.

Também adquiri, ao menos potencialmente, um título ritual, *Ai'utémahari'wa*, de meu *ĩamo* Aldo, velho habitante da aldeia de Sangradouro. Participei junto da classe de idade *Ētēpa* de um ritual de escolha de amigos “formalizados” (Lopes da Silva, 1986), *da'amo* (“outro”, “duplo”). Aldo me escolheu juntamente com André Gustavo, com quem eu tinha proximidade. Quando Aldo nos escolheu em dupla, rompendo o protocolo (segundo o qual cada adulto ou velho escolhia apenas um *ĩamo*), houve riso geral. Mais tarde soube que o *Ai'utémahari'wa* é uma espécie de “trikster” ou bufão (Steward, 1931), daí seu poder excepcional de romper com o protocolar. Seu cargo parece ter sido transmitido a mim por ter me pintado de maneira semelhante a ele mesmo: passou carvão ao redor e por cima de minha boca, fazendo uma *boca preta* (que lembra a maquiagem dos palhaços de circo), típica do *Ai'utémahari'wa*. Depois disso, outros A'uwê-Xavante confirmaram que agora eu também era *Ai'utémahari'wa* – é alguém que “brinca como as crianças” e tem um papel importante de *guarda* no antigo ritual de nomeação feminina (sobre todo o ritual ver Lopes da Silva, 1986)¹⁰. Imagino que, a fim de atualizar essa posse, seria necessária minha atuação em algum ritual característico, tendo aprendido bem suas técnicas. Pois, em outra aldeia, obtive respostas diametralmente opostas sobre minha efetiva posse do cargo: perguntei a dois companheiros de classe de idade, ambos de metade exogâmica oposta a minha, sobre tal posse, um respondendo afirmativamente, o outro negativamente, dizendo que a pintura valia “só para aquele dia” em que eu fui pintado. Quando confrontei

.....
¹⁰ Outros me disseram que o *Ai'utémahari'wa* deveria ter muitas relações sexuais. Uma prerrogativa – acesso excessivo a mulheres – próxima de um dos elementos da “chefia” ameríndia, a poliginia (Lowie em Steward, 1963 [1948], Lévi-Strauss, 2009 [1955], Clastres, 2003 [1974]).

a contradição de ambos, nenhum deles sugeriu uma síntese. A solução que me deram foi: “se viral”.

Recebi na aldeia Belém o título de *'Wamaridzubtede'wa*, pacificador de conflitos (e uma espécie de sonhador magnificado, chamado *'Wamaritede'wa*), quando um de meus irmãos adotivos¹¹ fez questão de que seu pai, dono do título, presenteasse-me com o mesmo, polvilhando em minha nuca, no pátio da aldeia, o pó branco do *'wamari*, característico de sua função. Segundo ele, era porque eu tinha um caráter apaziguador, alguém “que não gosta de briga”¹². Depois disso, todos na aldeia foram enfáticos ao afirmar que eu havia me tornado um *'Wamaridzubtede'wa*, usando sua forma diminutiva: *'Wamaridzu'bre* (a mesma que usavam para outros oficiantes do cargo ainda não chegados à idade adulta, *ipredu*).

Esses nomes e títulos de que me dotaram situam-me de algum modo nas relações que fui travando com os A'uwê-Xavante. Uma relação de pesquisa e ao mesmo tempo uma atitude esperada de mim em relação a eles (Dádiva, dar-lhes presentes e outras “coisas”), uma relação de proximidade e jocosidade (*'Rāiwawē*), um vínculo cognático de corpo (*'Tsa'rāwawē*), um vínculo de amizade formalizada (*'Ai'utēmanhāri'wa*) e um comportamento apaziguador (*'Wamaridzubtede'wa*), confluência de oposições.

Desse modo, como antropólogo entre os a'uwê-xavante, tais nomes e títulos apontam para a relação entre diferentes pessoas coletivas, bem como para a relação deles com os *waradzu* e meu papel como embaixador ou intermediário entre dois “mundos”. Uma intermediação da qual também sou responsável, assim como fui em parte responsável pela invenção de meus apelidos (que suscitou a invenção, por parte de Tseredzaró, de um termo que traduzisse o apelido), invenção que tem a ver com minhas características corporais, as pessoas com quem escolhi me relacionar (ou que escolheram se relacionar comigo) e meu comportamento em relação a elas.

Nesse processo de tomar nomes e constituir tantas outras relações com os A'uwê-Xavante, fui tornando-me, de certo modo, *a'uwē*, gente.

.....
¹¹ Por parte de outras ligações familiares, já que para os A'uwê-Xavante as classificações de parentesco englobam um número mais amplo de pessoas que, por convívio, comensalidade etc., passam de parentes distantes a próximos, com efeito sobre a terminologia.

¹² Tal percepção sobre meu comportamento não teve uma descrição precisa por parte dos “nativos”. Todavia, ao menos uma vez apartei uma briga entre dois jovens. Além disso, expressei luto pelo falecimento de meu sogro *waradzu* de maneira a'uwê-xavante (cabelo raspado), comportamento semelhante ao do *'Wamaridzubtede'wa*, responsável por apaziguar a morte de membros da metade exogâmica oposta.

Ao se comparar e se diferenciar dos outros, os A'uwẽ-Xavante apontam para seu modo de vida (*dahöimanadzé*) e seus rituais como um marcador fundamental: “Nós somos gente [*a'uwẽ*], nós temos *Ubdöwarā*, nós temos *Wanoridöbe*, nós temos nosso modo de vida [*wahöimanzé*], os *waradzu* têm o deles”, o que pude compreender quando disse em língua a'uwẽ-xavante um velho de prestígio, durante uma reunião noturna de *warā* na Aldeia Belém.

Wanoridöbe é uma dança dos *danhohui'wa* executada com frequência nos meses que antecedem a iniciação dos *adolescentes*, da qual participei na aldeia Belém. *Ubdöwarā* é a cerimônia que envolve a constituição de um laço especial entre jovens homens *danhohui'wa* e os *wapté* (*adolescentes*) que vivem no *Hö*, a *Casa dos Adolescentes*. Cada adolescente escolhe um *danhohui'wa* para ser seu patrono particular e um complexo intercâmbio de dons (comida, enfeites) é feito entre eles, que serão largamente redistribuídos. Tomei parte do *Ubdöwarā* na aldeia Belém. Redistribuí parte da comida que ganhei de meu púbere *ĩhimiwainhō* (palavra de uso recíproco entre certo patrono e certo patrocinado de classes de idade pertencentes a metades exogâmicas opostas) para uma classe de idade de homens mais velhos (neste caso, os *Hötörā*), patrocinadora dos *Ētēpa* quando se constituíram como classe no *Hö* anos atrás.

A etiqueta diz que se deve dar comida a seus *padrinhos*, especialmente ao *ĩhimiwainhō*. Eu costumava pedir e receber comida dos *adolescentes* por causa desta prerrogativa. Previamente, também respondia de maneira positiva aos alegres pedidos por comida e presentes que um homem da aldeia Belém fazia –Alfredo, meu *ĩhimiwainhō* *padrinho*. Fui adotado por ele como *afilhado* (mesmo não tendo participado dos processos formadores da classe de idade em minha adolescência) num momento que não se precisar, respondendo a seus pedidos e ele me ajudando a lidar com pequenas dificuldades na aldeia. A ajuda de um lado e os presentes de outro, numa reciprocidade assimétrica, constituíram performativamente uma relação entre nós que supostamente já deveria existir.

Alfredo, num dia em que criticava o atraso *waradzu* na entrega de medicamentos da FUNASA (Fundação Nacional de Saúde) ao posto de saúde do qual ele próprio era encarregado, chamou-os de “mentirosos”. Protestei dizendo que eu não era um mentiroso, e ele respondeu: “Mas você é *a'uwẽ*, você é *roptsōwa*!”. *Roptsōwa* refere-se a um membro da classe de idade patrocinada pela sua classe de idade.

Agora eu era gente, mas noutras situações o mesmo homem me chamaria de *waradzu* para os demais, com alguma descrição. Todas as outras pessoas faziam mais ou menos a mesma coisa, dependendo da ocasião. Por exemplo, durante momentos de disputa e competição. Na caçada, quando metades exogâmicas praticamente competem por caça; durante jogos esportivos (vôlei, futebol) quando times são formados pelo critério da idade, moradia etc. (confira Vianna, 2001 e 2008 sobre a formação de times de futebol a'uwê-xavante). Normalmente não o diziam diretamente a mim, ainda que eu pudesse ouvir e entender em parte o que diziam. Crianças chamavam-me de *waradzu* diretamente, com menos vergonha, mais facilidade e agressividade.

Minha presença no teatro de operações tradicionais a'uwê-xavante pode ser tomada “simplesmente” como a adoção de um estrangeiro ao modo “correto” de se ser gente (*a'uwê*). Não me estariam “confundido” com um “verdadeiro” representante de seu modo de vida e seus ancestrais. Entretanto, não sou, mas venho a ser: parece haver um eixo sem fim do tornar-me *a'uwê* ou *a'uwê uptabi*.

Além disso, o poder atualizado nesses rituais me parece também um poder de criar vínculos, que para os A'uwê-Xavante tem a ver com uma alternância entre o poder de capturar e o poder de dar. No meu caso, como capturado, trata-se de uma captura viva e ao vivo, interessada num fluxo crescente de dádivas na forma de objetos não só de origem mercantil, interessada em pessoas vivas e pacificadas que, ao partirem, poderão sempre retornar com novos presentes - captor de potências *waradzu* em favor dos *a'uwê*. É uma maneira de encorporar (em seu corpo coletivo) o outro vivo, transformá-lo em semelhante sem eliminar sua alteridade. Quanto mais aparentado me torno, mas devo dividir com eles minha extrema diferença. A mistura e a separação agem juntas nesse processo.

A aproximação do etnógrafo à posição política de “chefe sem poder” (Clastres, 2003 [1974]) marca uma maneira peculiar (talvez centro-brasileira, mas não necessariamente) de “pacificar o branco”¹³. Meu caráter de estrangeiro e também meu caráter de parente (“consanguíneo” mais

.....
¹³ A respeito de indígenas norte-amazônicos, foi escrito um clássico contemporâneo sobre o tema, *Pacificando o branco* (Albert e Ramos, 2002), compilação de textos de diversos autores que não tem como foco principal a relação entre “nativos” e antropólogos mas de indígenas com “brancos” em geral. Robin Wright, em artigo na coletânea, fala de como sua condição ao final da pesquisa de campo, considerado um “amigo” e um “irmão mais novo”, retrocedia à noção de “patrão” quando relacionado às autoridades “brancas” e às riquezas urbanas (Wright in Albert e Ramos, 2002, p.: 432), sem que assumisse uma posição que encorporasse em si a dubiedade.

do que afim), de membro de classe de idade, de alguém que deve ser generoso como gente propriamente dita, confluíram.

A eficácia política do antropólogo

Dessa maneira caracteriza-se a atuação do antropólogo, um especialista em relações, como propriamente política. Ou cosmopolítica (Sztutman, 2005), se considerarmos o trato com potências que vão além do humano.

Este antropólogo tende a se tornar ele mesmo uma espécie de “símbolo negativo”, como escreve Wagner (1981): um tropo que gera ou “obriga a inventar” seus próprios referentes, subvertendo tanto a subjetividade quanto a objetividade em prol da mediação. O que se assemelha em alguma medida à idéia de mana, explorada por Mauss e mesmo por Lévi-Strauss (1988). Uma virtude produtora, com a eficácia de um princípio de abundância (Lanna, 2000, pp. 184-185). Uma abundância não somente no sentido material, um poder de relação.

O processo de “invenção” do qual trata Wagner não é um processo “out of de blue” ou “ex nihilo”, pois envolve testes de eficácia de mão dupla: as “invenções” precisam ser eficazes nos dois limites da relação que ele estabelece: seu próprio “mundo” e o “mundo” dos “nativos”. Ou seja, como conexão entre coletivos diferentes, entre pessoais morais diferentes, o próprio antropólogo torna-se uma dádiva – uma presa. Um doador e um predador.

Em meu caso, isso se traduz em seguir a etiqueta A'uwê-Xavante de presentear meus parentes adotivos mais velhos (*irmãos, pais, avós* – “classificatórios” ou não) e ser acolhido por eles. E de presentear meus padrinhos de “classe de idade” –*Hötörã*, a classe que patrocina os *adolescentes Êtêpá* quando estes estavam no *Hö*, mesmo eu não tendo estado lá naquela época– e ser auxiliado por eles, bem como de *tomar conta* ou *cuidar dos adolescentes* e, conseqüentemente, ser presenteado e alimentado por eles.

O antropólogo, cuja plena humanidade falta –um pouco menos do que a seus “nativos”, que o capturam no processo de tornarem-se humanos–, passa a fazer parte das hierarquias a'uwê-xavante e de suas inversões. Assimetrias que envolvem relações de filiação (adoção, filiação putativa, apadrinhamento), de afinidade, diferenças de idade etc. De modo que, na eficácia de meu trabalho entre os A'uwê-Xavante, não conta

apenas a fidelidade aos dados coletados (e recebidos) e as palavras ditas, mas também o dar, receber –ou tomar– e retribuir de dádivas das mais diversas, que podem ser objetos industrializados e artesanais, cantos, danças etc. Minha atividade ritual refletiu diretamente na percepção de alguns A'uwê-Xavante de que eu estava fazendo um “bom trabalho”. Não simplesmente numa lógica utilitarista conforme a qual eu seria útil aos seus interesses. Mais do que isso, através de minha participação como *waradzu* (estrangeiro, *branco*) nas relações e rituais –como *a'uwwê*– eu cumpriria uma missão de mediador esperada tanto pela Antropologia quanto por eles mesmos.

Recupero agora, resumidamente, hipótese a respeito das relações de aparentamento e hierarquia exploradas em minha tese (Falleiros, 2011), incluindo os aspectos endo-canibais figurados da cadeia alimentar a'uwê-xavante, na qual opera um preceito básico: os mais novos (“crianças” ainda não entram nesse jogo, que para os homens começa com a entrada na *Casa dos Adolescentes*) alimentam (em sentido amplo) os mais velhos; os afins que recebem mulheres alimentam os que doam mulheres. Em suma, quem veio primeiro deve receber primeiro.

Essa hierarquia pode ser, contudo, revertida pelo princípio de que, a quem toma a iniciativa de agir ou predar, não é negado o que foi conquistado, pego ou tomado. Os mais velhos, em casa, recebem a comida primeiro; as classes de idade mais novas devem alimentar as mais velhas (sobretudo os *adolescentes* à classe de idade que os patrocinam); os *irmãos mais novos* devem alimentar ou dar coisas aos *mais velhos*; é dito que o *irmão mais novo* de todos, bem como o membro mais novo de todos dentro de uma classe de idade (chamados ambos de *danhitô'wa*) devem trabalhar muito (para ter o que dar aos mais velhos...). Entretanto, uma pessoa de atitude mais ousada, que pega algo para si, que pega comida para si antes dos outros, que chega primeiro ou mesmo que toma o que não lhe “deviam”, não é necessariamente punida. Muitas vezes é considerada, orgulhosamente, como *brava (tsahi)*, elemento importante da constituição a'uwê-xavante.

Ao enredamento corporal que existe no âmbito do parentesco, a transmissão de cargos e encargos é superveniente, isto é, está ligada a ele seguindo rumos próprios conforme a transmissão de cada cargo específico. Mesmo assim, é feita fundamentalmente no sentido inverso da hierarquia acima resumida: os mais velhos transmitem cargos, encargos e poderes aos mais novos através de vínculos de filiação, cognação (na relação entre *avôs* e *netos*, por exemplo) e mesmo amizade formalizada (relacionando membros de metades exogâmicas opostas). A capacidade

de constituir e atualizar laços pela convivência, comensalidade e generosidade afeta o acesso às posições privilegiadas e à magnificação pessoal.

Enfim, a transformação em gente, *índio*, *a'uuwē*, sem termo, depende da relação em jogo e ocorre de maneira oscilante e ambivalente, marca do caráter de mediação em que a figura do estrangeiro capturado e do pesquisador se enquadra. Essa característica aproxima, pois, a posição do pesquisador não só a elementos que tem demarcado noções de “chefia” e liderança ameríndia quanto àqueles específicos a lideranças, cargos rituais e encargos cosmopolíticos a'uuwē-xavante.

Recordo quando “Paulinho” Anderson, um líder entre os *Ētēpa* de Belém, dizia-me várias vezes, provocativamente, que eu era o *chefe* e o *dono* dos *Ētēpa*: respectivamente *ētēpa danhimihō'a* e *ētēpatede'wa*, por ser quem, aos olhos dos A'uuwē-Xavante, mais tinha dinheiro para contribuir com diversos gastos de nossa classe de idade, como o combustível do caminhão que nos levava –e que ele dirigia– para as caçadas coletivas e atividades fora da aldeia. Eu relutava em aceitar o encargo, retrucando que o *chefe* era ele– que relutava também. Ser um *chefe* a'uuwē-xavante envolve tanto responsabilidade quanto serviço, e a liderança é dificilmente admitida por aquele que é apontado como tal, como observei na atitude de alguns titulados *chefes de grupo* (como o *'Wamaridzubtede'wa*, entre outros), pois demandava tomar corpo por todo o *grupo* (a classe de idade). Por outro lado, tal responsabilidade em relação ao corpo coletivo também significaria uma capacidade de agregar, atrair gente, conforme Sztutman (2005, 2006) a respeito da pessoa magnificada ameríndia. Ao contribuir com mais dinheiro para o combustível do caminhão, por exemplo, era capaz de levar muita gente à caça (talvez por isso eu tenha recebido contrapartidas na forma de animais capturados por alguns caçadores) e era até mesmo responsabilizado (por “Paulinho” e outros) a coletar as demais (e bem menores) contribuições financeiras de outros participantes. Sentado na boléia ao seu lado, assistia ao motorista “Paulinho”, como bom ouvinte que é, perguntando e acatando as sugestões de rota dadas pelos outros da caçamba, muitas vezes perguntando até para mim, que pouco conhecia suas terras.

Experimentei em campo a necessidade de entrega pessoal, inclusive por ser *danhohui'wa*, o que envolve diversas atividades lúdicas por extenuantes horas sob o sol e sob a lua –espécie de participação observante cosmopolítica que outros pesquisadores, como Welch (2010), por exemplo, também relataram. Foi nesse processo que participei da construção da *Casa dos Adolescentes* na Abelhinha, sendo

imputada a mim, pelos A'uwê-Xavante, a sugestão de fazê-lo. A obrigação da entrega de si, principalmente nesses anos que vão do *wapté* ao *danhohui'wa*, parece-me ser coextensiva à obrigação de ser generoso, contrária ao comportamento sovina, *tsōti*. A necessidade de dar parece permanente, condição da contínua atualização da gentificação em processo sem termo. Tal doação e tal entrega são majoradas durante este período medial da vida de todos, que Maybury-Lewis (1984 [1967]) considerou tão importante para a pacificação coletiva.

O que leva a crer, alargando a comparação do caso A'uwê-Xavante com teorias da chefia ameríndia, que aqui se trata mais de uma questão de grau – todos devem ser generosos, alguns devem ser mais generosos ainda – que de uma questão de inversão da reciprocidade como afirmara Pierre Clastres em sua “filosofia da chefia indígena” (2003 [1974]). A não ser que se considere a inversão presente na própria reciprocidade, envolvendo fluxos contrários diversos, dons tanto de um lado quanto de outro, que as assimetizam sempre instavelmente, (confira Lévi-Strauss (1944)). Além de que, em se tratando do poder do doador em face do receptor (Mauss, 2003 [1950]), os A'uwê-Xavante manifestam o poder –ou anti-poder– de um fluxo contrário a esta assimetria, com sua ênfase no ato de tomar característico de seu modo muito peculiar de “predação ontológica” (Viveiros de Castro, 2002). A esse respeito, vale lembrar também da importância da tomada de iniciativa (Lanna, 2001), que prestigia tanto um doador quanto um tomador.

Enfim, se o trabalho ritual do antropólogo envolve um ganho de prestígio, ele depende de uma constante entrega de poder.

Além disso, a entrega do antropólogo é uma contra-face de sua adoção (confira Fausto 2008, para uma apreciação de implicações do termo) por parte dos a'uwê-xavante. Para os A'uwê-Xavante, o costume da adoção faz do estrangeiro um *filho*, um *irmão*, um *afilhado* e tantos outros termos relacionais, envolvendo agnação, cogação, afinidade e mesmo o pararentesco (como o das classes de idade), não podendo sua potência ser reduzida somente a um desses termos.

Na minha relação com os A'uwê-Xavante – ou na sua relação comigo – manifesta-se aquele movimento pendular identificado por Fernando Vianna (2001), sobre as relações dos A'uwê-Xavante com os *waradzu*, entre a hostilidade e a amizade, hipótese expandida a partir da percepção de Lopes da Silva (1986) sobre as relações dos A'uwê-Xavante entre si mesmos. Esta imagem volta a aparecer em proposições de autores como Perrone-Moisés & Sztutman (2009, 2010) a respeito da política ameríndia pendulando entre a conjunção e a disjunção, sem

síntese, um “constante jogo entre possibilidades antitéticas” (Perrone-Moisés 2006), inspirada pela tese do desequilíbrio instável desenvolvida por Lévi-Strauss (1991). No meu caso, o pêndulo se aplicaria à caracterização do etnógrafo ora como *a'uwē*, ora como *waradzu*, mas operando uma ambivalência entre conjunção e disjunção ao se caracterizar sua própria posição como semelhante à ambivalente posição “nativa” da chefia. Ambivalência já presente na oscilação entre o ato de dar e o de tomar, distribuição e captura de potências, entre o poder e o anti-poder. Ambivalência constitutiva da própria política “nativa”.

A relação entre antropólogos e cargos políticos e rituais ameríndios tem sido observada há tempos pela etnografia feita no Brasil, como no caso da história pessoal de Curt Nimuendajú e os cargos tradicionais por ele assumidos dentre os Timbira¹⁴, conseguindo impedir a fissão de uma aldeia Canela (confira Nimuendaju, 1946 e 2000); ou nos cadernos de campo de Eduardo Galvão, por exemplo¹⁵, sem que se faça, todavia, uma reflexão mais atenta a este respeito.

Levando isso em consideração, depara-se com uma abordagem da política etnográfica em que a distinção entre a etnografia como trabalho de um autor “externo” e a chamada “auto-antropologia” se esfumaça. O processo etnográfico pode ser tratado pelos “nativos”, como é pelos A'uwē-Xavante, como um processo de captura e transformação do etnógrafo em gente mesmo, em a'uwē *uptabi*. Este processo envolve a contrapartida política –por parte do antropólogo para os “nativos”– da dádiva não só de diversos itens como também da dádiva de si, cotidiana e cerimonial. O que –quando não vinculado à captação institucional de recursos, escritura de laudos e luta por direitos constitucionais, trabalhos de Antropologia aplicada– inclui apresentar a eles os resultados de seu trabalho acadêmico, isto é, sua Antropologia estrito senso.

.....

¹⁴ Nimuendaju foi assimilado pela “sociedade masculina” timbira “Tamha'k”, cujos membros têm o dever de serem bastante generosos, principalmente com comida para rituais, e por isso são também tratados com o título de “Hamrên” (que qualifica um nível hierárquico superior nas relações timbiras, eminências que incluem chefes de aldeia, líderes de classes de idade e garotas com papéis rituais especiais). Adentrou a esta “sociedade masculina” ao tornarem-no um “mehôpa'hi”, “chefe honorário” que age como um embaixador às avessas: membro local de um povo que representa um outro povo neste local, cuidando também da hospedagem e alimentação desses visitantes. Nimuendaju, adotado pelos Ca'kamekra, era “mehôpa'hi” dos Ramkō'kmekra dentre os Ca'kamekra (1946, p. 97-99). Função que não tinha diretamente a ver com o fato de ser “branco”, mas sim com o fato de ser um “consangüíneo” adotivo dos Ca'kamekra, pois só alguém “de dentro” poderia assumir esse papel de alguém “de fora” como “mehôpa'hi”. Entretanto, acredito que ser alguém com potência de aquisição e distribuição de dons estrangeiros (dos “brancos”) favoreceu que assumisse um cargo e adentrasse a uma “sociedade” que demandavam muita generosidade.

¹⁵ Onde relata episódio em que se vê responsável por evitar dissidências na escolha do “capitão” de uma aldeia kaiowá, influenciando na resolução política: foi levado a interferir, conforme os “nativos” esperavam que fizesse, promulgando que não haveria nenhum “capitão” e que “todos seriam iguais”: “Estamos assim, além de antropólogos, encarregados de fato” (Gonçalves, 1996, p. 221).

Ao passo da mistura de pessoas (como diria Mauss) pelo aparentamento entre etnógrafo e “nativos”, a legitimidade concedida por eles ao antropólogo e à Antropologia vem diretamente de seu poder de captura, familiarização e contágio que move o dahöïmanadzé, e que os possibilita inventarem e transformarem o antropólogo. Tornando-se co-autores da pessoa do etnógrafo, tornam-se metonimicamente co-autores de seu trabalho, fazendo dele um “bom trabalho”.

A disciplina do antropólogo

Também abordei em minha pesquisa o caráter coletivo e interpessoal da disciplina e da participação na vida dos A'uwê-Xavante. Uma disciplina animada pelo lúdico e pelo incentivo coletivo, pelo desvio, pela música e pelo diálogo, pelos jogos de palavras, pelas brincadeiras corporais, pelas “pegadinhas” (“practical jokes”). Disciplinas que, se exigem uma participação intensa, compensam pela multiplicidade e pela chance de desvio, por escolhas de caminhos diversos que, em ato, levam ao imediato reconhecimento prestigioso e à conseqüente magnificação: ao participar de um ritual, cantar uma música, carregar uma tora, executar um trabalho ou mesmo treinar para um campeonato, ensaiar uma dança ou ensinar um canto, meus companheiros (sobretudo homens já que, sendo eu homem, respeitava a divisão de gênero de suas atividades) estavam sempre sendo observados, vigiados, e sempre se apresentando para uma audiência (sobretudo uma audiência de mulheres)¹⁶ e com isso engrandecendo sua pessoa perante as outras pessoas.

Busquei apresentar essa multiplicidade da experiência dos e com os A'uwê-Xavante ao longo da tese, alternando na escrita a descrição e a reflexão; o campo em trabalho e o trabalho teórico; os mitos e as atitudes; a filosofia a'uwê-xavante incorporada em seu modo de vida, a forma como fui levado a vivê-la e as filosofias que trago de fora. Este método um tanto selvagem procura assemelhar-se à experiência de campo. Mas ainda que o texto queira se adequar a estes desvios, há uma ruptura entre a multiplicidade da experiência do trabalho de campo e o trabalho da escrita antropológica (divisão que se fragmenta naquela entre caderno de campo e texto etnográfico).

.....
¹⁶ Numa inversão do poder panóptico – investigado por Foucault na arquitetura da “sociedade disciplinar” (1997 [1975]) – subordinando o centro à periferia, conforme notara Sztutman (2005, p. 255): “Ocupar uma posição política, fazer visível a sua magnificação, é também passar a ser vigiado. Trata-se, pois, de uma espécie de panóptico invertido”.

Por causa disso, o processo da escrita etnográfica coloca aquele que escreve numa situação paradoxal de isolamento a fim de tratar de um mundo de dados que demandaram dele tanta participação coletiva. Necessidade de solidão que começa mesmo em campo, na hora da escrita dos cadernos, escrita que praticamente se esconde.

A disciplina da escrita acadêmica exige um tipo de concentração permanente e perene, de longas horas, insubstituível por outros processos. Quase todo o seu corpo deve ficar paralisado, movendo quase somente as pontas dos dedos –pelo menos desde o advento da máquina de escrever e do computador. Solitariamente, a escrita não depende de nenhuma técnica do corpo que envolva a movimentação e o toque de outras pessoas. O trabalho (ou o ritual) da escrita de uma etnografia é tal que não exerce efeito sobre sua audiência durante o próprio processo de execução: na maioria das vezes é somente o texto terminado que se apresenta ao leitor. Raros os leitores que acompanham o processo que não sejam os revisores do texto.¹⁷

É provável que por motivos semelhantes a esses, Lévi-Strauss revelava a Didier Eribon (1988 [2005]) o quão penoso era para ele escrever e até relacionar-se com a obra acabada, voltado que era à multiplicidade do sensível.

Quando me isolava para escrever, nas aldeias, chegava a ser tratado com desdém e desconfiança. Tive de explicar a situação diversas vezes para os A'uwê-Xavante, principalmente para outros *danhohui'wa*, que também estavam na última fase de um magnífico processo de entrega ritual e *feira*. Pelo pouco tempo que passei entre eles, pude sentir o gosto de suas magnificações na forma dos títulos que recebi. Magnificações quase imediatas ao trabalho ritual que a engendravam, mas sempre inconclusas, dependendo de sua contínua atualização.

Já a magnificação profissional do etnógrafo acaba condicionada por um movimento pendular muito semelhante àquele movimento a'uwê-xavante: ele precisa ir e voltar de campo –sua fonte de dados e vitalidade etnográfica– escrever e participar do modo de vida acadêmico, publicar e, em seguida, retornar novamente a campo, e de novo à vida acadêmica...

.....

¹⁷ Se a Internet abriu um novo campo para uma forma de manifestação imediata da escrita semelhante à de outros rituais, para a apreciação em “tempo real” da audiência (talvez seja este um dos motivos de sucesso das chamadas “redes sociais” virtuais) e mesmo para a interferência dela –como nas ferramentas “wiki”, por exemplo–, facilitando a produção de textos coletivos, ainda assim a escrita etnográfica e a produção acadêmica autoral mantêm muito de seu isolamento. Mesmo a escrita através da Internet depende de um isolamento de cada escritor diante de um “computador pessoal”.

Por outro lado, a magnificação de um cativo, como eu, entre os A'uwẽ-Xavante, deve muito a este movimento pendular de ida e volta propiciado pela Antropologia.

Nesse sentido, ao participar do instável e inacabado processo de tornar-se gente pelo qual passa toda e qualquer pessoa A'uwẽ-Xavante, do cativo parece ser demandado um esforço maior. O cativo que é antropólogo, por sua vez, compensa tal demanda através das contínuas idas e vindas que o municiam de verbas para a pesquisa e cargas de vitalidade e poder que ele leva de volta à aldeia. Sua gentificação torna-se um processo de magnificação. O que é verdade para qualquer pessoa, constituída por essas relações pendulares, mas mais verdade para quem toma o lugar intensivo dessas relações, o da mediação, do *chefe*, do *líder*, do *pacificador*, do *sonhador*¹⁸.

Sua intensidade relacional é mais carregada do que a de alguns cativos, porém sua capacidade de tornar-se gente (tornar-se “nativo”?) parece posta ainda mais em risco.

Um de meus *pais* adotivos, Márcio Tserehitê, cantor da aldeia Belém, algumas vezes me disse que para se tornar *a'uwẽ* não bastava residir na aldeia por algumas semanas ou meses. Talvez anos? E quanto a antropólogos que mantêm um relacionamento de décadas com seus sujeitos? Seus contínuos retornos seriam tantos e por tanto tempo a ponto de aprenderem a língua, casassem-se e...?

A carreira de antropólogo pode colocar empecilhos à carreira de “nativo”, e vice-versa. Entretanto, paradoxalmente, uma acaba potencializando a outra¹⁹.

Afinal, a própria Antropologia contém em si um impulso de tornar-se “nativa”, de absorver a teoria “nativa” para o âmago de sua própria teoria.

.....
¹⁸ E do xamã, como diriam Janet Chernela e Eric Leed em “Shamanistic Journeys and Anthropological Travels” (1996)

¹⁹ De modo que, por vias “tortas”, pouco associadas à atuação junto a políticas estatais institucionais ou mesmo indigenistas, conclui-se um processo meta-teórico semelhante, em sua forma, ao empreendido por Oliveira: “utilizar a própria experiência de trabalho de campo para refletir sobre a relação entre situação etnográfica e produção científica” (Oliveira, 1999, p. 259).

Bibliografia

- Albert, B. (1997). "Territorialité, ethnopolitique et développement: à propos du Mouvement indien en amazonie brésilienne". *Cahiers des Ameriques Latines*, 23, . Paris: Éditions de L'IHEAL. p. 177-211.
- Albert, B. y Ramos (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo.: Editora UNESP.
- Chernela, J. M. y, Leed, E. (1996). Shamanistic Journeys and Anthropological Travels. *Anthropological Quarterly*. The George Washington University Institute for Ethnographic Research. v. 69. (n. 3). p.129-133.
- Clastres, P. (2003 [1974]). *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, São Paulo.
- Clastres, P. (2004 [1980]). *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac & Naify. São Paulo.COHN, Clarice
- Clastres, P. (2005). Relações de diferença no Brasil Central: os Mebengokré e seus outros. (Tesis de posgrado no publicada de doutorado, FFLCH/USP, São Paulo. 185p.
- Clastres, P. (2008). A tradução de cultura: os Mebengokré-Xikrin. In XXVI Reunião Brasileira de Antropologia. Porto Seguro.
- Falleiros, G. L. Jardim (2005). A dádiva e o círculo: um ensaio sobre reciprocidade a'uwe-xavante. Disertación no publicada de Maestria en Antropologia Social.
- Falleiros, G. L. Jardim (2011). Datsi'a'uwedzé – Vir a ser e não ser gente no Brasil Central. Antropologia Social. Doutorado (tese). 398p. Universidade de São Paulo.
- Fernandes, E. R. (2005). Entre Narrativas, Estratégias e Performances: incursões Xavantes à FUNAI. Disertación no publicada de Maestria en Antropologia. Mestrado (dissertação). 170 p. Universidade de Brasília.
- Fausto C. (2008). Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, 14 (2), 329-366.
- Foucault, M. (1997 [1975]). *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Gonçalves, M. A. (1996). *Diários de campo de Eduardo Galvão: Tenetehara, Kaioa e índios do Xingu*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- Lachnitt, G. (2003). *Romnhitsi'ubumro a'uwē mreme = waradzu mreme – Dicionário xavante = português*. Campo Grande: UCDB Editora.
- Lachnitt, G. (2004). *Romnhitsi'ubumro waradzu mreme = a'uwē mreme – Dicionário português = xavante*. Campo Grande: UCDB Editora.
- Lanna P. D. (2000). "Nota sobre Marcel Mauss e O ensaio sobre a dádiva". *Revista de Sociologia e Política*. Curitiba, n. 14, p. 173-194.

- Lanna P. D. (2001). Trocas agonísticas, bens inalienáveis e “casas” no Ensaio sobre a dádiva. En *O paradigma da dádiva e as ciências sociais no Brasil* (seminário temático). XXV Encontro Anual. ANPOCS. Caxambu.
- Lévi-Strauss, C. (1944). Reciprocity and Hierarchy. *American Anthropologist*. New Series. *American Anthropological Association*. 46, (n. 2), part 1. 266-268.
- Lévi-Strauss, C. (1988 [1950]). Introdução à obra de Marcel Mauss. Ein Mauss, M. *Ensaio sobre a dádiva* (pp.11-47). Lisboa: Edições 70.
- Lévi-Strauss, C. (1991). *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lévi-Strauss, C. (2009 [1955]). *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lévi-Strauss, C., Eribon, D. (2005 [1988]). *De perto e de longe*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Lopes Da Silva, Aracy. (1986 [1980]). *Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo: FFLCH/USP.
- Mauss, M. (2003 [1950]). *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. 535p.
- Maybury-Lewis, D. (1984 [1967]). *A Sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora.
- Nimuendajú, C. (1946). *The Eastern Timbira*. Berkeley: University of California Press.
- Nimuendajú, C. (2000). *Cartas do Sertão de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira. Apresentação e Notas de Thekla Hartmann*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim.
- Oliveira, J. P. de (1999). *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Perrone-Moisés, Beatriz. (2006). Notas sobre uma certa confederação guianense. Colóquio Guiana Ameríndia, História e Etnologia. Belém. NHII-USP/EREA-CNRS/MPEG. Outubro/ Novembro.
- Perrone-Moisés, P. & , Sztutman R. (2009). Dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política: desafios ameríndios. XXXII Encontro Anual ANPOCS. Caxambu.
- Perrone-Moisés, P. & , Sztutman R. (2010). Notícias de uma certa confederação tamoio. *Mana*, 16 (2), p. 401-433.
- Ravagnani, O. M. (1978). *A experiência Xavante com o mundo dos brancos. Tesis de doctorado no publicada. Escola de Sociologia e Política*. São Paulo.
- Rocha, G. (2006). A etnografia como categoria de pensamento na antropologia moderna. *Cadernos de Campo. Universidade de São Paulo*, 14/ 15, p. 99-114.
- Steward, J. H. (1931). The Ceremonial Buffoon of the American Indian. *Alma. Papers of the Michigan Academy of Science, Arts, and Letters*, Vol. XIV. p. 197-207

Steward, J. H. (1963 [1948]). *Handbook of South American Indians*. Washington D. C: Smithsonian Institute.

Sztutman, R. (2005). O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens. (Tese de doutorado não publicada). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo.

Sztutman, R. (2006). De nomes e marcas: sobre a grandeza do guerreiro selvagem. Em XXX Reunião da ANPOCS (p. 1-27). ANPOCS. Caxambu.

Vianna, F. (2001). A bola, os “brancos” e as toras: futebol para índios xavantes. Dissertação de Maestría en Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo. Dissertação (mestrado).

Vianna, F. (2008). Boleiros do cerrado – índios xavantes e o futebol. São Paulo: Annablume.

Viveiros de Castro, E. B. (2002). *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

Wagner, R. (1981). *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Welch, J. R. (2010). Hierarchy, symmetry and the xavante spiritual life cycle. *Horizontes Antropológicos*, 34. pp. 235-260.