

Reciprocidade e endinheiramento nos Cintas-Largas:

Notas etnográficas de uma economia indígena na Amazônia meridional¹

João Dal Poz

Universidade Federal de Juiz de Fora

Resumo

Observa-se entre os Cintas-Largas um regime de reciprocidade de caráter assimétrico, que se manifesta em variados contextos sociais e engendra a reprodução social de pessoas, bens e signos. Em particular, um fluxo contínuo de bens e serviços entrelaça as demandas do chefe da aldeia às de seus moradores. E, no contexto contemporâneo das relações exteriores, uma espécie de contabilidade qualitativa de acordos e dívidas (em torno da venda de madeira e da exploração de garimpos) associa-os a uma gama variada de atores e instituições sociais - outros chefes, associações indígenas, órgãos públicos, entidades civis, madeireiros, garimpeiros, comerciantes ou civilizados em geral. Sobretudo, as instâncias de negociação e os mecanismos de controle financeiro tornaram-se um espaço crescente de disputas entre chefes, aldeias e associações. Ao lado da descrição das formas atuais de apropriação, circulação e uso do dinheiro, esta comunicação procura analisar a semântica do endinheiramento que ali se desenvolveu nas três últimas décadas.

Palavras-chave: Cinta-Larga; etnologia indígena; dinheiro.

A propósito

Transações com madeireiros e garimpeiros e receitas monetárias vultuosas concorreram, ultimamente, para as intensas transformações que se observam entre os Cintas-Largas, povo de língua Tupi-Mondé que habita a Amazônia meridional, do noroeste de Mato Grosso ao sudeste de Rondônia. Este trabalho ocupa-se da hipótese de que tais associações respondem, de maneira algo inusitada, a um modelo cultural orientado pela reciprocidade assimétrica e desigual, de acordo com uma certa “lógica canibal” que converte seres e qualidades exteriores em valores indispensáveis às suas próprias operações. A extensão temporal e o escopo da investigação, portanto, procuram abranger este ciclo etnográfico cujos primórdios os Cintas-Largas vivenciaram faz pouco mais de duas décadas. Desde então, com efeito, acotovelaram-se notícias de operações de fiscalização e repressão nas áreas cintas-largas e no seu entorno, ainda que a extração ilegal de madeira e as atividades garimpeiras jamais tenham cessado por

¹ Trabalho apresentado no Fórum de Pesquisa “*Os sentidos sociais do dinheiro: perspectivas etnográficas*”, coordenado por Omar Ribeiro Thomaz (UNICAMP) e Federico Neiburg (UFRJ), na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, 1 a 4 de junho, Porto Seguro, BA.

completo, sequer seus motivos e suas implicações. Nos últimos anos, o foco principal desta nova economia política deslocou-se para as margens do igarapé Lage, um afluente do rio Roosevelt, no setor oeste do parque do Aripuanã. A descoberta de uma enorme jazida de diamante a “céu aberto” atraiu a cobiça de milhares de garimpeiros, empresários de mineração, cartéis internacionais e traficantes de pedras preciosas.

Num estudo sobre a guerra e o *potlatch* na costa noroeste da América do Norte, Helen Codere (1950) observou que os agentes governamentais do *Bureau of Indian Affairs*, anotaram em seus relatórios que os Kwakiutls ano após ano, teimosa e ofensivamente, permaneciam ainda eles mesmos, a despeito da integração substantiva de muitos aspectos econômicos e de outros itens da cultura industrial. Desolados, os agentes ali não enxergaram mais que degradação e ausência de “*progresso na civilização*”; outros, mais sagazes, entretanto, notaram-lhe uma efetiva “*independência econômica*” (p. 10). Da mesma maneira, os Maoris na Polinésia, estudados por Raymond Firth (1959), cujo entusiasmo com o impulso econômico nos primórdios da colonização britânica só arrefeceu após 1864, com a deflagração da guerra contra eles. E também os Sianes (Salisbury, 1962), entre os quais a introdução dos machados de metal deixou-os mais livres para o lazer, as viagens e, sobretudo, as guerras. Na Nova Guiné, outros tantos exemplos sugestivos mostram que as economias nativas não sucumbiram ao impacto inicial da colonização, antes se expandiram e acumularam maior riqueza material, fazendo “florescer” os circuitos da dádiva e a organização clânica (Gregory, 1982: 166). Em escala mais reduzida, de acordo com David Price (1977), por volta da década de 1970, no estado de Mato Grosso, os Nambikwara ainda não haviam desistido de responder à nova situação com sua ética tradicional, que os impedia de regatear na troca de bens, a despeito dos visíveis prejuízos que eventualmente arcavam em seus negócios com os civilizados.

Não se pode negar, outrossim, que os ameríndios, por sua vez, também concebiam o contato com os “europeus civilizados” como uma cesura no plano histórico. Foram estes os argumentos que um líder cinta-larga apresentou aos representantes do Ministério Público Federal e FUNAI, durante a reunião de março de 2002, em Cacoal, Rondônia, onde trataram do agravamento dos conflitos em torno da exploração da jazida de diamantes no igarapé Laje, afluente do rio Roosevelt, no parque do Aripuanã:

“Nós antigamente éramos diferentes, guerreiro, matava quem matava o irmão, tinha pagamento. Agora não...

Como nós descobrimos o garimpo? Quem quer trabalhar com o garimpo? Ninguém respondeu.

Hoje nosso parente morreu [dias antes, um homem cinta-larga fôra assassinado numa cidade próxima], e nós estamos alegres, comendo pão, café, estamos alegres. Antigamente não era assim, tinha vingança [pagamento].

Quero que a gente cumpra o que combinou, honestidade. Nós temos que melhorar nossa vida. Não acabar, morre um, morre outro. Nós temos que fazer o que nossos pais faziam. Cadê colar? Só usa roupa, cada um tem seu celular, que nem vocês [as autoridades convidadas]. Vocês [as autoridades] podem pensar que nós somos brancos, vestidos assim.

Nós não queremos acabar, vocês precisam ajudar.”

O desafio intelectual aqui posto, ainda que por razões diversas, talvez tenha sido melhor formulado por Janãxi, o líder dos Mÿkys que residem à margem direita do rio Juruena (MT), ao me ajuizar que, afinal, “antigamente não tinha *toyota*” - nem sua necessidade, menos ainda o ônus de mantê-lo em favor da comunidade.

Num plano mais geral, o que se denominou de “*economia simbólica da predação*” (Viveiros de Castro, 1993; ou da “*alteridade*”, id., 1996c) chamou a atenção para os fenômenos da guerra, do canibalismo e do xamanismo, temas caros às sociedades tupis, enquanto mecanismos de produção de diferenças sociais por meio de inimigos interpostos. Determinada paradoxalmente por seu exterior, estas formas de sociabilidade desdobram-se pela apropriação de identidades e qualidades metafísicas alheias; e definem a noção de pessoa nos termos de uma trajetória centrífuga, de um “*devir Outro*” – afins, parceiros, inimigos ou deuses, dentre outras figuras da alteridade.

Todavia, como já notei alhures (Dal Poz, 1993), entre os Cintas-Largas o trabalho de mediação da violência encontra-se deslocado de suas conjunções propriamente humanas - é o que lhes possibilita, então, a reiteração ideológica e ritual das trocas recíprocas como a “*condição ideal*” da vida social. Aliás, um esquema cosmológico-ritual bastante generalizado na Amazônia indígena, donde a conclusão de Viveiros de Castro (1993: 186) que “*a predação do exterior surge como condição de produção do corpo social em sua dimensão local, como o elemento de construção das diferenças e dinamismos internos*”.

Reciprocidade e vingança

Talvez seja preciso, então, examinar criticamente a solução dada ao estudo dos sistemas de parentesco sul-americanos, submetidos à camisa-de-força de um regime de equilíbrio balanceado. Pois, não por acaso, também no campo do parentesco vicejaram afortunadas as mesmas raízes que sustentam o cálculo econômico racional: a idéia de um preço justo que nivela a oferta e a demanda no mercado, e se aceita como o valor verdadeiro da mercadoria (Gunnar Myrdal, 1984). Com efeito, à esta ideologia do equilíbrio modelada sob a filosofia do direito natural seiscentista, que dominou a economia clássica e, sobremaneira, a sociologia

funcional, prestam-lhe também tributo os regimes elementares de troca matrimonial estudados por Lévi-Strauss. O que nos leva a colocar sob suspeita, inclusive, a validade e ou a extensão da hipótese de uma (proto-)fórmula binária (“a troca simétrica”) disseminada na região, que serviu de substrato à teoria do “dravidianato amazônico” (Viveiros de Castro, 1993: 160, 164).

O problema teórico (e etnológico) que aqui nos interessa, assim, parece longe de uma solução definitiva. Carlos Fausto (2001), acerca da contribuição de Eduardo Viveiros de Castro, observou que a teoria da economia simbólica da predação, conquanto válida, precisava de um complemento, um “*modelo das relações assimétricas de controle simbólico*” que abandonasse a perspectiva de reciprocidade equilibrada em favor de “*relações assimétricas do tipo pai-filho ou sogro-genro*” – as mesmas que, entre os Parakanã, se instauram por meio do homicídio e dos sonhos:

“A predação é um momento do processo de produção de pessoas do qual a familiarização é outro. Não se compreenderá o sentido da guerra ameríndia por sua redução às relações simétricas de troca, mas sim pela construção de um *modelo das relações assimétricas de controle simbólico*” (Fausto, 2001: 418).

Mesmo que ali se avistem o mesmo problema e os mesmos objetivos enfrentados na etnografia cinta-larga, todavia, convém despartá-los de algumas impropriedades mais evidentes da solução faustiana: não apenas quanto ao conceito de “controle”, estranho às ontologias ameríndias, mas também aos fundamentos epistemológicos atribuídos à noção de reciprocidade.

Embora excessiva para os propósitos etnográficos aqui declarados, uma certa pretensão arqueológica, ao menos como pano de fundo, há de subsistir na digressão abaixo – pois, afinal, já nos primeiros contatos em fins dos anos 1960, foram os próprios Cintas-Largas que distinguiram o que lhes interessava, e assim “pegaram” os utensílios de metal e, em seguida, os demais bens produzidos por nossa sociedade.

Talvez não seja preciso demonstrar que o conceito de escassez, tanto quanto o de utilidade, ao contrário de certas visões empobrecidas da vida dos povos caçadores e coletores, não é uma propriedade intrínseca aos meios técnicos, mas uma “*relação entre meios e fins*” (Sahlins, 1972: 5). As pesquisas etnográficas, ao rechaçar os postulados deterministas e utilitaristas, demonstraram que, para uma dada sociedade, a interação com a natureza é tanto simbolicamente constituída quanto regulada pela ordem social (Descola, 1989). Com efeito, de acordo a já clássica crítica de Marshall Sahlins (1979), à razão utilitária ou prática contrapõe-se um cálculo propriamente simbólico ou significativo: “*não há lógica material*

separada do interesse prático e o interesse prático do homem na produção é simbolicamente instaurado” (p. 228).

Isto fica mais evidente, parece-me, para a questão da reciprocidade, seja como uma norma moral ou a sintaxe sociológica das economias ditas primitivas. Desde a monografia pioneira de Richard Thurnwald (1916, apud Malinowski [1926] 1971: 38-39), que consignou a existência de um princípio de simetria nas instituições e nas ações relacionadas à troca matrimonial nos Banaro da Nova Guiné, as pesquisas vêm destacando sua extensão e, sobretudo, sua proeminência nas sociedades não-ocidentais. É preciso dizer, contudo, que a frequência com que o discurso antropológico veiculou a noção de reciprocidade é, em grande medida, proporcional à imprecisão conceitual que lhe imputaram. O que levou Alvin Gouldner (1960: 161) a afirmar que, embora não haja maior discordância acerca da importância da reciprocidade na vida social, poucos conceitos seriam tão “*obscuros e ambíguos*”.

Para Michael Foucault, na obra acima citada, o fenômeno da troca envolve, de imediato, o valor da coisa a ser trocada e a representação desse valor pelos parceiros:

“Valer, para o pensamento clássico, é primeiramente valer alguma coisa, poder substituir essa coisa num processo de troca. [...] Ora, a troca é um fenômeno simples apenas na aparência. Com efeito, só se troca numa permuta, quando cada um dos dois parceiros reconhece um valor para aquilo que o outro possui. [...] Em outras palavras, para que, numa troca, uma coisa possa representar outra, é preciso que elas existam já carregadas de valor; e, contudo, o valor só existe no interior da representação (atual ou possível), isto é, no interior da troca ou da permutabilidade” (Foucault, 1985: 205).

Na história do pensamento ocidental, a noção de reciprocidade, como uma equação na qual duas relações simultâneas concorrem, a de equivalência entre as coisas dadas e recebidas e a de igualdade entre as pessoas que dão e recebem, já havia sido enunciada pelo filósofo Aristóteles (1987) na *Ética a Nicômaco*. Embora o ponto mereça uma consideração mais extensa,² o que ultrapassa os objetivos aqui propostos, detenhamo-nos por um instante na fórmula aristotélica. A virtude, diz o filósofo, estaria na proporção justa entre dar e receber, porque é uma “*disposição de caráter de quem dá e esta é relativa às suas posses*” (op. cit.: 62). E como quem dá é superior a quem recebe, o “*homem magnânimo*” haveria de se equilibrar entre a vaidade e a humildade e entre a prodigalidade e a avareza. E assim a generosidade, o termo médio no que diz respeito à riqueza, enaltece a quem dá e recebe riquezas de uma maneira nobre, de acordo com suas posses (p. 67-70).

² Para uma digressão criteriosa acerca da “*norma da reciprocidade*” e suas implicações funcionais, ver Alvin Gouldner (1960).

Meio-termo não apenas com relação ao valor dos objetos transacionados, mas ainda ao “valor” das pessoas envolvidas. Na ética aristotélica, como se sabe, a virtude moral advoga a cautela de um ponto médio entre extremos viciosos. Mas, como proceder de maneira justa, diante da diferença entre os cidadãos na *polis* e da incomensurável dessemelhança que constrange bens e serviços? Tais questões resolvem-se, para Aristóteles, através de duas espécies distintas de justiça: a primeira, que se manifesta na repartição pública de honras e bens; a segunda, que desempenha um papel corretivo nas transações entre indivíduos (p. 84).³ No caso da justiça distributiva, que assiste os indivíduos no âmbito de uma ordem institucional dada, as ações eqüitativas seriam antes proporcionais que uniformes ou homogêneas. O justo é, ao mesmo tempo, intermediário e relativo: “*Se não são iguais, não receberão coisas iguais*”, adverte Aristóteles, para que se dê a cada um segundo o seu próprio mérito (p. 84-85). Virtude geométrica, portanto, que atende a uma adequada proporção entre o todo e as partes, entre as coisas e as pessoas. Por sua vez, a justiça corretiva consiste na aplicação do princípio de igualdade às relações privadas, de acordo com uma proporção matemática: aqui as partes são tratadas como iguais, medindo-se os ganhos e perdas não pela qualidade das pessoas envolvidas, mas pela comparação objetiva dos bens e serviços. Nesta, o ato justo resultaria em uma quantidade igual antes e depois da transação: “*quando, todavia, não recebem mais nem menos, mas exatamente o que lhes pertence, dizem que têm o que é seu e que nem ganharam nem perderam*” (p. 86-87).

Quanto à reciprocidade, Aristóteles não a enquadra nem na justiça distributiva nem na corretiva, uma vez que acarretaria tanto a disposição estratificada dos homens entre si (*status* ou ordem social) quanto a comparação equivalente dos objetos de que estes dispõem (preço ou medida comum). Ou seja, nas relações recíprocas as duas modalidades de ordenamento ético encontram-se sobrepostas, a que discrimina a posição institucional das pessoas e a que mensura o valor relativo dos objetos da permuta.⁴

³ Uma distinção análoga à que, nos primórdios da antropologia, o jurista Henry Sumner Maine (1861) investigou no antigo direito romano. No escopo de uma “*lei das pessoas*”, a categoria *status* sinalizava as “*formas de reciprocidade de direitos e obrigações que têm sua origem na Família*”. E no de uma “*lei da natureza*” ou “*civil*”, a categoria *contractus* os arranjos bilaterais de caráter privado que derivavam do “*livre consentimento de Indivíduos*”. Para Maine e seus contemporâneos, tais fórmulas jurídicas atendiam o movimento progressivo das sociedades, do *status* em direção ao contrato: de maneira paulatina, os direitos pessoais e os direitos de propriedade seriam removidos da alçada doméstica e entregues à deliberação de tribunais públicos. “*Através de todo seu curso [o progresso das sociedades] distinguiu-se pela dissolução gradual da dependência da família e, em seu lugar, o crescimento da obrigação do indivíduo*” (op. cit., cap. 5).

⁴ A ética aristotélica, então, recomenda que a reciprocidade nas transações de troca “deve fazer-se de acordo com uma proporção e não na base de uma retribuição exatamente igual” (Aristóteles, 1987). Isto porque, como as pessoas que se associam para a troca são diferentes e desiguais, é preciso que sejam igualadas por intermédio

Nestes termos, Aristóteles esclarece a noção de reciprocidade como a associação de duas éticas, uma fundada na hierarquia que discrimina a posição respectiva de pessoas desiguais, e assim coloca o sistema social como um todo em questão, e outra na equivalência de valores extrínsecos que se atribuem a coisas heterogêneas, através da comparação de suas utilidades objetivas. Porquanto, caso não fosse possível igualar artigos diversos entre si, não haveria associação entre as partes; e sem preços equivalentes, nem as trocas ou os vínculos sociais correspondentes.

Segundo a concepção aristotélica, em suma, a reciprocidade caracterizar-se-ia por uma relação binária e simétrica, que conjuga de maneira proporcional os indivíduos que trocam e as coisas que são trocadas, as leis sociais e as utilidades naturais. As descobertas etnográficas dos dois últimos séculos e as notáveis contribuições de Mauss e Lévi-Strauss, ao atualizar os instrumentos conceituais hoje essenciais à reflexão antropológica, resultaram no alargamento do escopo original atribuído à noção de reciprocidade. No entanto, é verdade, nunca se afastaram completamente daquela proposição seminal de Aristóteles, ao tomá-la como um fenômeno generalizado no qual as relações humanas e o universo dos objetos implicam-se de modo inextricável.

Da mesma maneira, as diferentes interpretações que os antropólogos acionaram no estudo dos mais variados regimes de troca - escambo, dádiva, mercadoria (Gregory, 1982; Appadurai, ed., 1986; Strathern, 1988; Parry & Bloch, eds., 1989; Humphrey & Hugh-Jones, eds., 1992; Dilley, ed., 1992). Nos passos de Thurnwald e Malinowski, por exemplo, Polanyi e seus discípulos destacaram a reciprocidade como um dos princípios basilares de integração social que, ao lado da redistribuição e da troca mercantil, governaria o comportamento

das coisas que são objeto da troca. É, portanto, por uma conjunção cruzada que se sanciona esta forma de retribuição proporcional. É o que explica Aristóteles, através de um exemplo corriqueiro:

“O número de sapatos trocados por uma casa (ou por uma determinada quantidade de alimento) deve, portanto, corresponder à razão entre o arquiteto e o sapateiro. Porque, se assim não for, não haverá troca nem intercâmbio. E essa proporção não se verificará, a menos que os bens sejam iguais de um modo. Todos os bens devem, portanto, ser medidos por uma só e a mesma coisa [...]. Ora, essa unidade é na realidade a procura, que mantém unidas todas as coisas (porque, se os homens não necessitassem em absoluto uns dos outros, ou não necessitassem deles igualmente, ou não haveria troca, ou não a mesma troca); mas o dinheiro tornou-se, por convenção, uma espécie de representante da procura [...].

Haverá, pois, reciprocidade quando os termos forem igualados de modo que, assim como a agricultor está para o sapateiro, a quantidade de produtos do sapateiro esteja para a de produtos de agricultor pela qual é trocada. Mas não devemos colocá-los em proporção depois de haverem realizado a troca (do contrário ambos os excessos se juntarão num dos extremos), e sim quando cada um possui ainda os seus bens. Desse modo são iguais e associados justamente porque essa igualdade se pode efetivar no seu caso. [...].

Deste modo, agindo o dinheiro como uma medida, torna ele os bens comensuráveis e os equipara entre si; pois nem haveria associação se não houvesse troca, nem troca se não houvesse igualdade, nem igualdade se não houvesse comensurabilidade. Ora, na realidade é impossível que coisas tão diferentes entre si se tornem comensuráveis, mas com referência à procura podem tornar-se tais em grau suficiente” (Aristóteles, 1987: 88-89).

econômico e garantiria a ordem na produção e na circulação de bens materiais em círculos mais ou menos próximos (Polanyi, 1957b: 250-256; 1980: 63-67).⁵ Notadamente, a reciprocidade revela-se naquelas instituições sociais que patrocinam um modelo de simetria, sem as quais, diz este autor, “*seria impraticável uma ampla reciprocidade baseada na atuação, em última instância, de atos isolados de dar-e-tomar*”. Refere-se aqui o autor ao comércio ritual do *kula* das ilhas Trobriand, no qual o extenso círculo de trocas está assentado nos atos praticados por cada indivíduo que tem seu parceiro em uma ilha mais ou menos próxima. À redistribuição, através da qual se cumprem as obrigações entre um chefe e seus súditos, corresponde o modelo da centralidade, baseado na coleta, no armazenamento e na partilha de bens e serviços. O terceiro princípio diz respeito à vocação da economia para o lucro e ao modelo institucional de mercado, no qual mensuram-se bens e serviços através dos preços que regulam sua circulação.

Faz-se notar que, no seio de uma mesma sociedade, a redistribuição e a reciprocidade poderiam combinar-se de variadas maneiras – esta, na escala local, na forma horizontal de trocas entre duas partes; e aquela, na forma vertical de uma ação coletiva, que integra as unidades locais e a autoridade central (cf. Sahlins, 1965: 188-189; Valensi, 1978: 18). Com efeito, a prudente perspectiva substantiva de Polanyi jamais presumiu a separação radical entre os princípios de integração institucional, tampouco confinou a noção de reciprocidade aos fenômenos da “troca restrita”. Primeiro, porque é através da combinação de padrões ou formas de integração que uma economia adquire unidade e estabilidade.⁶ E, segundo, porque o princípio da reciprocidade compreenderia tanto a forma simétrica de integração social quanto a generalizada. De modo que a simetria não se limitaria à dualidade estrita, nem a troca recíproca às atitudes de mutualidade (Polanyi, 1977: 37).⁷

Tais lições, como se sabe, estão no cerne das contribuições de Marcel Mauss ([1923-24] 1974), no *Ensaio sobre a dádiva*, e de Claude Lévi-Strauss ([1949] 1982), em *As*

⁵ Sobre os trabalhos de Polanyi, seus seguidores e as influências que disseminou na história, na economia e na antropologia, ver o minucioso ensaio de Humphreys (1969).

⁶ “Uma vez que eles ocorrem lado a lado em diferentes níveis e diferentes setores da economia pode ser às vezes impossível selecionar um deles como dominante de modo a ser empregado para uma classificação de economias empíricas como um todo” (Polanyi, 1957b: 250).

⁷ “Para retornar à reciprocidade, um grupo que decidiu organizar suas relações dessa maneira teria, para efetivar seu propósito, de dividir-se em subgrupos simétricos cujos membros correspondentes poderiam identificar um ao outro como tal. Membros do grupo A poderiam então estabelecer relações de mutualidade com seus parceiros do grupo B, e vice versa; ou três, quatro ou mais grupos podem ser simétricos com respeito a dois ou mais eixos, e os membros desses grupos não precisam reciprocitar um com outro, mas com membros correspondentes de terceiros, com os quais mantêm relações análogas. Um número de famílias, vivendo em cabanas que formam um círculo, poderiam então atender seus vizinhos da direita e ser assistidos pelos seus vizinhos da esquerda numa cadeia contínua de reciprocidade sem qualquer mutualidade entre elas” (p. 38-39).

estruturas elementares do parentesco. E, em particular, as de Marshall Sahlins, que levou adiante a idéia de que as motivações econômicas variavam de uma sociedade a outra, e assim refletiam não a modulação estatística de indivíduos racionais e autônomos, mas as diferentes ordens institucionais (Kaplan, 1968: 233-234). De início, Sahlins criticou a percepção acanhada da noção de reciprocidade “*como equilíbrio, como troca incondicional um por um*”:

“Considerada como uma transferência material, é freqüente que a reciprocidade não seja nada disso. De fato, é precisamente ao escrutinar os desvios da troca equilibrada que se vislumbra a interação entre reciprocidade, relações sociais e condições materiais.

Reciprocidade é uma classe inteira de trocas, um continuum de formas. Isto é especialmente verdadeiro no contexto limitado das transações materiais - como oposto ao princípio social de sentido amplo ou norma moral de dar-e-receber. [...]. Os intervalos entre eles [*os pólos positivo e negativo da reciprocidade*] não são tão-somente gradações de equilíbrio material na troca, eles são intervalos de sociabilidade. A distância ente os pólos de reciprocidade é, entre outras coisas, distância social” (Sahlins, 1965: 144).

Por conseguinte, deste ponto de vista, o gradiente de reciprocidade denotaria, desde logo, uma concepção topológica da sociedade, na medida em que promovia um esquema segmentar de organização do espaço social (tribo, clã, família...). Teoria funcional da sociedade, portanto, cuja premissa basal encontra-se na determinação recíproca que entrelaça as interações sociais (setoriais) e a circulação de bens (dádivas e retribuições) – isto é, a “*distância social entre quem troca condiciona o modo de troca*” (p. 149). Uma definição dos extremos e do ponto médio de um espectro contínuo de reciprocidades, ainda que preliminar, reconhece-se na própria etnografia das trocas, conforme a tipologia proposta pelo autor (p. 147-149): reciprocidade generalizada, reciprocidade equilibrada, reciprocidade negativa... Da mesma maneira que a *Ética* de Aristóteles, a distância social entre os parceiros, que fundamenta a escala geral de reciprocidades de Sahlins, seria aquilatada segundo a proximidade de parentesco ou vizinhança ou as diferenças de hierarquia ou riqueza.

O significado que Sahlins atribui à “reciprocidade generalizada” neste esquema muito pouco tem em comum com a noção de “troca generalizada” em Lévi-Strauss. Dentre outros problemas a observar, o grau de reciprocidade, ou seja, a expectativa ou a demanda de retribuição, de maneira unilateral, encontra-se referenciado a apenas um dos parceiros ou uma das unidades de troca em questão. Neste caso, a inclinação à partilha e cooperação, portanto à reciprocidade generalizada, subsistiria tão-somente para os parentes próximos, pois deles o doador não esperaria qualquer retorno. Dos concidadãos que regulassem suas transações como negócios ou comércio, pois exteriores ao círculo familiar, cobrar-se-iam bens equivalentes, intercâmbios equilibrados. E dos estrangeiros ou inimigos, enfim, porque

portadores de uma espécie de “débito” *a priori*, tomar-se-lhes-ia a “retribuição” à força; significa dizer, como dádiva negativa ou recusa à reciprocidade.

Sem dúvida, tal concepção de reciprocidade comunga uma certa teoria funcionalista da ordem social. À esta, acrescentam-se evidências firmes de que se trata também de uma refração da *root metaphor* do Ocidente, no sentido que Marilyn Strathern (1988) deu à expressão. Primeiro, em razão da separação ontológica entre sujeitos e objetos da troca, que faz com que esta seja concebida como uma operação que comuta relações de propriedade entre pessoas tidas como indivisas - portanto, propriedade privada que, de maneira circunstancial, associa coisas tidas como inertes a indivíduos tidos como autônomos. Segundo, a descrição de um circuito de bens materiais no qual prevalece a esfera sociológica, ao desconsiderar eventuais intercâmbios que se efetuam entre distintas dimensões cosmológicas. Por último, a prescrição moral que segrega a generosidade e a cooperação ao domínio da intimidade, enquanto vincula rigidamente a competição e a disjunção ao espaço público (Dilley, 1992).

Ultrapassa os marcos deste trabalho, deveras, uma reflexão mais extensa acerca do descolamento irreversível no pensamento ocidental entre o mundo dos sujeitos (dotados de vontade própria) e o mundo dos objetos (natural, imanente mas não autônomo). Esta é, como se sabe, o argumento central da crítica de Bruno Latour (1994), exposto de maneira cristalina em *Jamais fomos modernos*. O mesmo se poderia afirmar, talvez, da oposição analítica *gift/commodity*, que atravessa as etnografias contemporâneas do Pacífico Sul e já ganhou adeptos na América do Sul: tentativa algo insípida de promover uma reconciliação conceitual entre sujeitos e objetos, seja vinculando mais estreitamente os sujeitos entre si (o parentesco, a sociedade, a política), de modo a constituí-los reciprocamente como pessoas sociais, seja alienando as pessoas que subjazem objetivadas nas coisas (o trabalho humano convertido em produto material; o fetichismo da mercadoria), comensurando-as por meio da precificação monetária ou doutra forma. Expressões que reificam, tão-somente, as noções ancestrais de dádiva e de mercadoria de Mauss e de Marx (Gregory, 1982; 1997; Thomas, 1991; Weiner, 1992; Godelier, 2001).

Ora, para um universo no qual sobressai o estatuto relacional de predador e presa e as pessoas e seus pontos de vista não designam mais que graus ou posições variáveis (Viveiros de Castro, 1993; 1996), ocorre que os agentes da troca (os sujeitos) e os objetos da troca (as coisas) não se distinguem *a priori*, ou não de maneira absoluta. Mas se pessoas e coisas não se separam em razão de suas naturezas próprias, então como podemos pensá-las?

A sugestão metodológica de Marilyn Strathern (1985: 202), de relacionar *constructos* estabelecidos em campos analíticos distintos (por exemplo, parentesco e economia) e aplicar estes conceitos a situações bastante diversas, sugere um exercício capaz de aguçar a compreensão antropológica, ao colocar em questão outros tipos de relações - “*e assim mostrar que parentesco e economia não estão em toda parte mutuamente constituídos da mesma maneira*”. De igual maneira, a opção metodológica que adotei no esboço etnográfico a seguir, no intuito de propiciar arranjos inusuais das categorias analíticas e assim exprimir relações e significados que favoreçam o discernimento de um universo cultural distinto.

Muito embora as categorias abaixo sejam empregadas amiúde na literatura, considere necessário, de início, afastar tanto ambiguidades terminológicas quanto pressupostos culturais ou morais indesejados. *Parti pris*, a noção de reciprocidade. Já Polanyi (1957a: 73) afirmava-a como conceito genérico, em sua justa dimensão sociológica: “*Reciprocidade demanda adequação de resposta, e não igualdade matemática*”. Desta perspectiva, a reciprocidade implicaria a mobilização do outro como sujeito, e não a equação de equivalência dos objetos da troca. Disse-o anteriormente o sociólogo Georg Simmel ([1908] 1950: 387), que todos os contatos entre seres humanos repousavam no “*esquema de dar e retornar a equivalência*”; e quando fora de questão a sua aplicação estrita, então a gratidão aparecia como um suplemento que sedimentava o laço recíproco. Mesmo porque, a rigor, as dádivas e as permutas conservam-se para sempre incomensuráveis: de um lado, a retribuição não é arbitrária mas uma resposta motivada pela dádiva anterior que a precede (é por isso que a dádiva inaugural estaria dotada de um *character indelebilis*, porque ela engendra o sistema); de outro, são coisas inteiramente heterogêneas que, em geral, as trocas colocam em relação, e neste sentido a equivalência subsiste apenas por comparação, nos termos de um sistema de valores de referência convencionais.

Por sua vez, Claude Lefort ([1951] 1979) argumentou que a troca (ou a reciprocidade, como a entendo) correspondia a uma relação antitética do sujeito e de outrem, “*um ato que separa os homens e os coloca frente a frente*” e que lhes confere sua subjetividade (op. cit.: 31). Com muito esmero, retomava assim os passos de Mauss e de Lévi-Strauss, que na troca avistaram os fundamentos da vida social. Lefort esclareceu esta questão de maneira decisiva:

“Apercebemo-nos então de que nossa análise nos conduz a uma realidade mais profunda do que a das relações individuais: a realidade social propriamente dita. A troca por dons parece-nos em primeiro lugar oferecer, com efeito, o duplo caráter de oposição entre os homens e de oposição dos homens à natureza que descobrimos no potlatch. Em um primeiro sentido, é o ato pelo qual o homem se revela *para* o homem e *pelo* homem. Dar é tanto pôr outrem sob nossa dependência quanto nos pormos sob sua dependência ao aceitar a idéia de que devolverá o dom. Mas esta operação, esta iniciativa no dom supõe uma experiência primordial graças à

qual cada um se sabe implicitamente vinculado ao outro; a idéia de que o dom deve ser restituído supõe que outrem é um outro eu que *deve* agir como eu; e este gesto em retorno deve me confirmar a verdade de meu próprio gesto, isto é, minha subjetividade. O dom é, assim, ao mesmo tempo o estabelecimento da diferença e a descoberta da similitude. Separo-me do outro e o situo *defronte* a mim dando a ele algo, mas esta oposição não se torna real a não ser quando o outro age da mesma forma e, por conseguinte, em certo sentido a suprime. Deste ponto de vista, a distinção que Mauss estabelece entre a obrigação de devolver e a de dar seria artificial. Não que seja necessário reduzir a segunda à primeira, como ele parece constantemente pretender, mas, ao contrário, porque em tudo convém ver o dom. *Não se dá para receber; dá-se para que o outro dê*” (Lefort, [1951] 1979: 33).

O mesmo se pode dizer acerca da distinção entre a noção de reciprocidade e a de vingança, um tema crucial para a etnologia ameríndia. Em sua etnografia dos Parakanã, uma sociedade tupi-guarani da Amazônia setentrional, Carlos Fausto (2001) manifestou sua rejeição à tendência de abordar a predação ameríndia na chave da reciprocidade. Mas se não reciprocidade, um ato capaz de implicar ou mobilizar outrem na condição de sujeito, então o quê? Ao examinar os temas da inimizade, do canibalismo e da afinidade e ainda as condições para o exercício da lógica guerreira, Fausto (op. cit. 322-333) utiliza-se do conceito de “*consumo produtivo*”, de talhe marxista, com o qual o autor tencionou marcar seu afastamento do clichê estruturalista (e maussiano) que equacionou a vingança e a guerra a modalidades de troca ou a relações simétricas entre inimigos. Para o autor, a guerra ameríndia seria antes um fenômeno da esfera produtiva, e não do consumo, na medida em que a morte do inimigo fornece corpos, nomes, identidades usados como princípios de estruturação social.

O ponto de partida de sua crítica é, naturalmente, a proposição de Lévi-Strauss ([1942] 1976: 327) acerca da positividade do fenômeno da guerra que, entre os Tupinambá, servia aos ritos antropofágicos como “*o meio regular destinado a assegurar o funcionamento das instituições; pondo em oposição, sem dúvida, psicológica e fisicamente, as diversas tribos; mas, ao mesmo tempo, estabelecendo entre elas o vínculo inconsciente da troca, talvez involuntária, mas em todo caso inevitável dos auxílios recíprocos essenciais à manutenção da cultura*”. Observa Fausto (op. cit.: 323), com muito acerto, que Lévi-Strauss, assim, não restringia a guerra a algum mecanismo de coesão social, à moda funcionalista, mas tomava-a enquanto relação. Porém, admoesta, invertendo a dominância entre termos e relações a interpretação estruturalista deslizou para “*um englobamento da guerra pela reciprocidade ou, mais precisamente, pela sua redução à fórmula sintética do dom*”. Enfim, uma modalidade particular de troca: de violência, de corpos, de vingança (p. 323-324). A conversão da ação bélica ao discurso da troca simétrica, em grande medida, firmara-se a partir das próprias categorias nativas de vingança, que a designam como pagamento, retorno, equivalente, contrapartida e compensação, termos também comuns às formas econômicas de quitação de

uma dívida (p. 324-325). Para Fausto, contudo, o problema é que tal justificativa priva a guerra de sua dimensão política e ignora a “*realidade fenomênica da vingança*”. Pois, segundo ele,

“enquanto na troca de bens aquele que dá quer receber, na vindita o desejo se inverte e o matador não quer ser pago, nem está obrigado a receber o pagamento (isto é, sua própria morte).”

Ora, parece-me que o equívoco deste raciocínio deriva, precisamente, do pressuposto de que o princípio de reciprocidade, enunciado como uma condição geral e apriorística da sociabilidade, nos termos postos por Simmel, Mauss e Lévi-Strauss, dentre outros, haveria de estar confinado ao cálculo singelo das equivalências, à simetria *tout court* entre os que trocam ou aos valores morais e pressupostos culturais que motivam os sujeitos a dar, receber ou retribuir. De modo que, obviamente, não está em questão o temor à uma morte indesejada (o que, a rigor, não vale como uma verdade etnográfica insofismável, ao menos no caso dos orgulhosos cativos guerreiros tupinambá, cujo sacrifício no terreiro se lhes apresentava como honroso), mas antes o rancor profundo que manifestavam pela que os inimigos infligiram ou poderiam infligir aos seus, e que assim mobiliza o seu desejo de vingança. Via de regra, as concepções mortuárias dos ameríndios creditam todo e cada óbito humano a um ato de predação, real ou suposto. De modo que, nas terminologias nativas, esta dívida a cobrar é, muitas vezes, designada propriamente como uma compensação ou uma contrapartida.⁸ Entre os Cintas-Largas, em particular, não há óbito que não se converta, de imediato, em acusação de homicídio e em motivo de ameaças, ainda que dissimuladas. Inclusive, no caso dos que morrem por doença ou de causa desconhecida, atribuem a *causa mortis* ora a envenenamento⁹ ora a agressão de seres sobrenaturais maléficos, os espíritos *pavo*.

O que importa, enfim, já o disse acima, é que a reciprocidade demanda o outro como sujeito. E neste sentido, nada é mais vigoroso, diz a etnologia ameríndia, que o ódio e o desejo de retaliação que tomam corpo nas expedições contra grupos inimigos ou tidos como tal, acusados de toda a sorte de agressões, mortes e feitiços... Destarte, quanto ao tema da

⁸ Na língua cinta-larga, vingar-se é “descontar” o dano sofrido, na tradução que hoje fazem da categoria *vepika* (vingar, descontar, retribuir). Assim, distinguem-na da dádiva (*nõ*, pagar) e do pagamento ou contrapartida (*vepinõ*, pagar).

⁹ Além de venenos que passavam nos olhos dos inimigos, cegando-os temporariamente, os Cintas-Largas conhecem ainda outros tipos mais letais (*posot*, “coisa ruim”), para adicionar à comida ou lançar na rede dos adversários ou seus filhos. Técnica quase restrita, portanto, aos comensais, é também uma forma de homicídio associada às mulheres - não apenas em razão da metonímia alimentar, antes por se tratar do único recurso a que elas têm acesso para eliminar rivais ou cônjuges indesejados. Sobre o uso de venenos pelos Cintas-Largas, ver Dal Poz, 1991: 60-61; Junqueira, 1981: 52; 2002a: 71-72.

vingança e da reciprocidade, devo corroborar a opinião sensata de Gouldner (1960: 172), fundada em fatos bem conhecidos:

“Historicamente, a mais importante expressão de reciprocidade homeomórfica [*aquela na qual a equivalência significa intercâmbios ou iguais em espécie ou idênticos na forma*] é encontrada nas normas negativas de reciprocidade, isto é, em sentimentos de retaliação onde a ênfase é situada não no retorno de benefícios, porém no retorno de danos, e é bem exemplificada pela *lex talionis*.”

Uma última observação neste tópico, a respeito da relação entre a economia e as mudanças sociais. Entre os Siane da Nova Guiné, sabe-se que um dos efeitos mais notáveis da substituição de machados de pedra pelos de aço, notoriamente mais eficazes, foi a inesperada orientação de seus excedentes de tempo, não para ampliar os meios materiais de subsistência, mas para multiplicar as guerras, as festas e as viagens (Salisbury, 1962). Segundo Maurice Godelier (1988: 169-170), tais escolhas expressariam “*a estrutura profunda das relações sociais de uma comunidade primitiva e a hierarquia dos valores na qual essas relações se exprimem*”. Com efeito, a se considerar esta e outras tantas etnografias semelhantes, teremos que admitir que as mudanças e as perspectivas, que se abrem em contextos social e historicamente distintos, nada mais representam que outras tantas ocasiões para a reprodução própria de uma socialidade singular.

Nas últimas duas décadas, como já disse, os Cintas-Largas envolveram-se no processo de extração dos recursos naturais existentes em suas terras, principalmente o ouro e a madeira. Este comércio e seus resultados, decerto, não subsistem num espaço privativo, desconectados de outras atividades produtivas, instâncias políticas ou esquemas rituais. A sugestão metodológica, mais uma vez, legou-nos Sahlins (1979: 232), para quem “*o esquema cultural é variadamente flexionado por um ponto dominante de produção simbólica, que fornece o código principal das outras relações e atividades*”. Este é, por hipótese, o lugar ocupado pela lógica da predação canibal.

Da predação ao comércio

É de uma economia política o que se trata, da produção e o consumo de bens e serviços no contexto de uma ordem social orientada por um princípio de obliquidade. O propósito, já afirmado, é de asseverar que, de muitas maneiras e em variadas direções, um mesmo tipo de reciprocidade assimétrica prevalece nas atividades e nas relações que os Cintas-Largas entretêm para a obtenção das condições materiais que a sua existência social requer. No plano interno, um fluxo contínuo que integra as demandas do chefe da aldeia e de seus moradores; e

no contexto das relações exteriores, uma espécie de contabilidade qualitativa, que se recompõe a cada momento ao sabor de acordos e dívidas que os vinculam a uma gama variegada de atores e instâncias sociais - outros chefes, associações indígenas, órgãos públicos, entidades civis, madeireiros, garimpeiros, comerciantes ou civilizados em geral.

Desde logo, explicita-se a perspectiva metodológica: nem uma esfera especializada e exclusiva da vida social, tampouco um espaço fechado de sociabilidade, a economia compreende-se antes como um aspecto essencial de que se reveste toda e qualquer relação ou ação social, entre si ou entre outros.

Nada indica, por outro lado, que os Cintas-Largas se sirvam da divisão que Cora Du Bois (1936: 50) apontou entre os Tolowa-Tututni da costa norte da Califórnia, de uma “*economia de prestígio*” (a aquisição e ou o dispêndio de bens valiosos ou luxuosos, que sinalizam prerrogativas e *status* desiguais) e uma “*economia de subsistência*” (a produção e o consumo de bens úteis que asseguram a existência). Ao contrário, prestígio e subsistência não se dissociam jamais, nem nas lides comezinhas nem nos atos solenes, nem na conduta dos chefes ou dos comuns. A despeito das diferenças funcionais entre estes e aqueles, observa-se ali um único padrão ético, ajuizado por uma mesma sentença moral, que tanto desaprova a mesquinhez com as coisas quanto o ciúme excessivo entre as pessoas.

Para Marshall Sahlins, nas chamadas sociedades primitivas, de muitas maneiras, as relações sociais canalizam o movimento de bens e serviços e as atividades econômicas estão a serviço de objetivos socialmente prescritos, dos quais não estão excluídos o interesse político dos envolvidos. No que concerne às atividades econômicas dos chefes, ao discordar da descrição de Melville Herskovits ([1952] 1982) e outros, que as tomavam apenas como ostentação ou dissipação suntuosa, Sahlins (1960) argumentou que o prestígio que eles auferem e o poder que sustentam decorriam, justamente, da generosidade, da doação e da partilha de riquezas acumuladas - não para consumo próprio, mas de outrem:

“O chefe emerge não como consumidor, porém como distribuidor da riqueza tribal, uma função que efetua a equalização do consumo e estimula muitos tipos de atividade tribal” (Sahlins, 1960: 397).

Dado que os próprios chefes desempenhavam, no plano econômico, o papel de agentes da circulação geral, compreende-se então que a passagem de um “consumo conspícuo” a uma distribuição primária de bens e de serviços, tão crítica em alguns contextos etnográficos, não resulte inteiramente irreversível. Prestígio e subsistência, num certo sentido, são dois momentos de um mesmo processo econômico, que responde pelo suprimento das necessidades materiais: aquele, o dispositivo que movimenta os bens na escala tribal; e esta, o

seu termo local e doméstico (p. 397-398). Assim que, em Trobriand, observou Malinowski (1921), a aquisição de artigos valiosos (*vaygu'a*) e a posse e exibição de alimentos constituíam a base efetiva do poder da chefia e uma marca da posição de seu titular. Porquanto a riqueza garantia-lhe o controle das principais atividades cerimoniais e econômicas: o chefe era a única pessoa da aldeia que podia acumular e exibir grandes quantidades de alimento; ele possuía o maior número de lâminas de machado, colares e braceletes, além de porcos, cocos e nozes de bétel; e, entre outros privilégios, detinha o de produzir os artigos valiosos. E, no entanto, o chefe estava obrigado a pagar, em comida ou mediante os *vaygu'a*, por todos os serviços a ele prestados por seus auxiliares e demais pessoas. E, nestes termos, arcava com a organização e o financiamento da construção de canoas, das expedições comerciais, das grandes cerimônias e de outros grandes empreendimentos.

E entre os já citados Tolowa-Tututni, uma sociedade sem chefias ou instituições congêneres (Du Bois, op. cit.: 54), dispunha-se de certos “tesouros” de pouco “valor de uso”, mas que funcionavam como “meio de troca” para um certo número de transações: as injúrias, os homicídios, os casamentos e até as guerras resolviam-se através de pagamentos ou compensações em conchas dentalia e outras, escalpos de pica-pau, peles raras, lâminas de obsidiana e, em menor extensão, diversas insígnias também apreciadas:

“O ponto interessante na vida econômica dessas tribos é que suas moedas serviam, primariamente, como um meio de troca no domínio da economia de prestígio, antes que na economia de subsistência” (Du Bois, 1936: 50).

Curiosamente, estes californianos praticavam uma ética de larga generosidade e liberalidade nas atividades de subsistência, ao passo que nos negócios referidos às riquezas, governava-os o individualismo e o cálculo parcimonioso. Não obstante, era precisamente nestas que enxergavam a “fonte de todas as vantagens e proeminências sociais”, bem como as obrigações públicas irrecusáveis: na ausência de uma instância política *tout court*, cabia aos homens ricos, em caso de injúrias ou agravos praticados por seus patrícios, a responsabilidade de obter uma conciliação por meio de pagamentos compensatórios (op. cit.: 51-52, 54). Tal forma de “representação” dos interesses coletivos, associada à extrema concentração de uma riqueza “quase monetária”, implicava ali em relações de interdependência bastante severas: pois os pobres dependiam do homem rico para pagar suas obrigações, e a este interessava evitar atritos que poderiam diminuir sua riqueza; e, por outro lado, o rico dependia da força física e da boa vontade dos pobres, sem as quais ficaria desamparado diante das ameaças

subjacentes em toda negociação, porquanto “*a violência potencial lubrificava a maquinaria social*” (op. cit.: 54-55).

Talvez, alhures, tenha-se encontrado definições mais precisas acerca da correlação entre os fins econômicos e as mediações políticas ou representativas. Há de se observar, por exemplo, o forte contraste entre o chamado “*grande-homem*”¹⁰ e o “*chefe*” (por vezes, sob o manto da realeza divina), os tipos políticos com que Sahlins (1963) distinguiu as províncias culturais do sul e do este do Pacífico. Na Melanésia (Nova Guiné, Ilhas Salomão etc.), onde sobressaem as parentelas autônomas, sediadas numa pequena aldeia ou dispostas num aglomerado mais extenso, a organização social, a suficiência econômica e o estatuto político verificam-se bastante assemelhados. De um ponto de vista mais geral, as parentelas constituem segmentos políticos iguais e separados, uma forma que Sahlins definiu como segmental. Por sua vez, na Polinésia (Nova Zelândia, Tonga, Havaí etc.) a geometria política assumiria uma forma piramidal: congregados em um corpo político mais inclusivo e coordenado, os grupos locais posicionam-se em uma escala hierárquica de níveis interdependentes.

Reencontramos nesta classificação, ora na arena política, os vestígios da venerável distinção durkheimiana entre as formas de sociabilidade, a mecânica e a orgânica: aquela, um conjunto disperso de itens idênticos; e esta, uma totalidade especificada por suas relações internas. Na primeira região, com efeito, destacam-se a ambição, o esforço pessoal e a competição invejosa entre os grandes-homens, que dinamiza a conquista e a manutenção de uma legião de seguidores, a condição *sine qua non* de seu poder pessoal. Assim, eles precisam combinar a atenção ao bem-estar coletivo e o viés calculista com que medem os seus próprios interesses. Razão pela qual, então, a generosidade e a distribuição de bens são ali as marcas mais visíveis da ação política.¹¹ O grau de adesão de partidários ou seguidores, nestes termos, não é mais que uma função da assistência continuada que o líder dispensa às pessoas de uma localidade.¹²

¹⁰ “Grande-homem”, a tradução literal para *big-man*, é uma expressão quase ausente na etnografia sul-americana. Talvez fosse melhor designar o líder aldeão de “principal”, tal como aparece nas antigas crônicas quinhentistas, ou então, “dono-de-casa”, como fazem os Cintas-Largas e muitas outras sociedades amazônicas. Os termos “cacique” e “chefe”, todavia, são os mais freqüentes na região.

¹¹ “A obtenção do status de grande-homem é antes o resultado de uma série de atos que o eleva acima das pessoas comuns e atrai sobre ele um círculo de inferiores leais” (Sahlins, 1963: 289).

¹² “A fabricação da facção [...] é a verdadeira fabricação do grande-homem melanésio. É essencial que estabeleça relações de lealdade e obrigação sobre um certo número de pessoas, de maneira que a produção destas possa ser mobilizada para a distribuição externa com o intuito de estender a sua reputação” (Sahlins, 1963: 291).

Na Polinésia, entretanto, o nexo para a ação política (e econômica) articula-se a partir de um conjunto extenso de autoridades, uma pirâmide de chefes maiores e menores que controlam seções mais ou menos vastas (p. 294). Estes não seriam “*pescadores de homens*” como os grandes-homens melanésios, mas portadores de cargos e títulos, nos quais se assenta a autoridade que exercem sobre grupos permanentes.¹³

Seja os agregados melanésios ou as seções polinésias, a função política subentende, em grande parte, portanto, as atividades e as obrigações econômicas.¹⁴ A “*impossibilidade essencial de pensar o econômico primitivo no exterior do político*”, admite-a até mesmo Pierre Clastres (1982a: 132), ainda que, tão-só, para recusar a ambos uma eficácia ou primazia desmedida. Posto que, no cerne das sociedades primitivas, eis o resumo de sua tese, a radical separação entre a troca e o poder institui “*a esfera política não apenas como exterior à estrutura do grupo, mas bem mais como negando esta: o poder é contra o grupo e a recusa da reciprocidade como dimensão ontológica da sociedade é a recusa da própria sociedade*” (Clastres, 1978: 31). Em seu prefácio à tradução francesa de *Stone age economics*, o livro em que Marshall Sahlins explora os principais postulados da vertente substantivista, o excessivo zelo com que Clastres (1982a) guarnece o conceito de “*modo de produção doméstica*” denuncia, desde logo, as suas reais intenções: a tentativa de compreender a “*economia de produção para uso*” (ou a “*sociedade da afluência*”) como uma expressão ou condensação de uma “*vontade*” de independência política, de autonomia econômica e de segmentação social. Ideal ou filosofia política que, segundo ele, conjuraria as divisões internas e a concomitante segregação do poder e da riqueza.

Sociedades primitivas, portanto, seriam as que não admitem em seu interior nem poderosos ou dominados, nem abonados ou alienados. De um ponto de vista estrutural, o *cogito* clastresiano trata de explicar a situação liminar da função política como uma ruptura no ciclo das trocas de mulheres, de bens e de palavras que constituem a sociedade como tal (Clastres, 1978: 31-32). Ao recusar a lógica de reciprocidade na esfera política, o poder coercitivo condena-se ao ostracismo, ao mesmo tempo em que lhe sucumbe a presunção a uma autoridade eficaz.

¹³ “O ponto comparativo importante é esse: as qualidades de comando de que precisam os melanésios, que precisam ser pessoalmente demonstradas para atrair a lealdade dos seguidores, estão na Polinésia socialmente assinaladas aos cargos e posições” (Sahlins, 1963: 295).

¹⁴ Fundamental para muitos autores, a contribuição de Sahlins (1972) à questão assinalou as possíveis conjunções da norma de reciprocidade com o fato empírico da “*exploração*” econômica, o que excluiria, sob esse critério, a distinção entre a economia política primitiva e as demais. Na mesma direção, Marcos Lanna (1996) discutiu o conceito de reciprocidade hierárquica, ou redistributiva, correlacionando assim os temas desenvolvidos por Lévi-Strauss e por Dumont, a partir da obra seminal de Marcel Mauss.

Assimétrica e desigual, senão paradoxal, para Clastres a relação entre o chefe e os comuns furtar-se-ia assim aos ditames de uma reciprocidade estrita. As palavras e os bens do chefe não seriam suficientes ou sequer retribuições equivalentes às mulheres e ao *status* que o favorecem.¹⁵

O que se pode dizer desta análise e seus axiomas? Das premissas de que se serve Clastres para demonstrar a liminaridade do poder nas sociedades primitivas, ao menos três parecem-me decididamente insustentáveis. A primeira, de natureza conceitual. Enquanto condição ou fundamento da vida social, não há porque adstringir a noção de reciprocidade apenas às relações em que se postula seja uma igual valência entre o que se troca ou, então, uma posição simétrica a quem troca. Na literatura etnológica, é bem verdade, muitas vezes confundem-se a noção de reciprocidade, como a condição primária da vida social, e as suas modalidades particulares, entre as quais a mutualidade e a reciprocidade equilibrada (ou troca direta, no jargão do parentesco; Sahlins, 1965).

Mesmo porque, advertiu George Simmel ([1908] 1950), que nisto se antecipou à análise maussiana da dádiva, dar e receber não são jamais interações exatamente idênticas. Nem no plano da coisa, sequer da ação. Porque são heterogêneas, em geral, as coisas que se troca, ali justapostas e em si incomensuráveis - a não ser através de uma abstração, por meio de um valor extrínseco comum, a exemplo da rotulação de preços no mercado capitalista. E porque o ato de retribuição, por definição, não é mais que uma resposta condicionada, determinada de maneira permanente pela ação prévia do doador. Em outras palavras, toda troca seria, de um ponto de vista lógico, imediatamente incomensurável e assimétrica. E, com maior razão, dizem-nos as evidências etnográficas contra Clastres, a singularidade da chefia sul-americana não está na ausência de relações recíprocas ou de mão dupla, mas sim na reciprocidade de caráter assimétrico que se estabelece entre um chefe e os seus súditos - o que Lanna (1996: 124-125) denominou de reciprocidade hierárquica, ou redistributiva.

A segunda premissa, um desvio de método. Pois fora de um “*sistema de prestações totais*” (Mauss [1923-24] 1974: 43-45) e dissociados em circuitos privativos, o que seriam as palavras, os bens e as mulheres? Nada mais que signos desvestidos, que sequer circulam, ausentes de valor e de significado. Ora, é por isso que, dada uma sociedade, nada autoriza uma leitura unidimensional e apriorística de suas múltiplas esferas de troca, onde circulam coisas heterogêneas e diversamente combinadas entre si. E, portanto, os signos que ali se

¹⁵ “Eles não aparecem mais como valores *de troca*, a reciprocidade cessa de regular sua circulação, e cada um deles cai a partir de então fora do universo da comunicação” (Clastres, 1978: 31).

permutam, ainda que não todos nem de qualquer maneira, permutam-se segundo um código ou um regime particular, donde extraem o seu valor e o seu sentido.

Por fim, as evidências etnográficas. Os “pagamentos” em bens e serviços ao sogro que, como se sabe, embora não sejam “equivalentes” plenos de uma esposa recebida, não são, no entanto, menos imprescindíveis às pretensões matrimoniais de qualquer um. Entre os Cintas-Largas, se nada recebeu por sua filha, um pai poderá queixar-se anos a fio, alegando que lhe foi roubada pois o marido nada “pagou”. O “preço da noiva”, todavia, não encerra os compromissos do genro, que prestará serviços ao sogro (na caça e na agricultura, principalmente) e muitas vezes trará regalos para o pai de sua mulher. É desta maneira, também, em íntima cooperação e interdependência, que se passa o relacionamento mútuo entre o chefe e os comuns.

Lévi-Strauss ([1944] 1967) descreveu certos aspectos da chefia entre os Nambikwara, cujos bandos vagavam dispersos durante a estação da seca. Tratava-se, diz Lévi-Strauss, de uma estrutura social em contínuo movimento, pois os bandos formavam-se, cresciam e desapareciam. Sua composição, número e distribuição alteravam-se seguidamente, em razão de intrigas políticas dentro do mesmo bando e de conflitos entre bandos. A importância e permanência desses bandos, através de anos sucessivos, dependiam largamente da habilidade de seus respectivos líderes, seja para manter sua posição (*rank*) ou eventualmente melhorá-la.

“Assim, pode-se dizer que a liderança não existe como um resultado das necessidades do bando, mas ao invés, que o bando recebe sua forma, seu tamanho e mesmo sua origem do líder potencial que o precede” (p. 51).

O principal instrumento do líder, notou Lévi-Strauss, residia em sua generosidade. Todavia, não pautada pela mesma noção de reciprocidade que impregnava a vida cotidiana, uma rede de prestações individuais, mas uma relação mais geral, que aglutinava o grupo e o seu líder:

“O chefe tem poder, mas deve ser generoso. Ele tem obrigações mas ele tem o direito a várias mulheres. Entre ele e o grupo, há um balanço perpétuo de prestações, privilégios, serviços e obrigações” (p. 59).

Nessa questão a opinião de Clastres (1978: 33), se a cotejarmos com a descrição acima, é de uma curiosa inversão de termos e de relações. Para ele, é o chefe que, na condição de “*depositário de riquezas e de mensagens*”, se encontra em posição de dependência. E por isso a dissimulação nas atitudes de subordinação que os membros do grupo exibem - uma espécie de chantagem ou armadilha que enreda o chefe em suas próprias ambições. Decerto, a

obrigação de generosidade investe-se de “um princípio igualitário”: a sociedade oferta-lhe o prestígio, que o chefe adquire em troca de bens. Mas o chefe, na verdade, não seria senão um prisioneiro de seu próprio desejo de prestígio:

“Sob esta aparência, dissimula-se a profunda desigualdade da sociedade e do chefe, na medida em que sua obrigação de generosidade é de fato um dever, isto é, uma dívida. O líder encontra-se em uma situação de dívida em relação à sociedade, na medida em que ele é justamente seu líder. Jamais poderá saldar esta dívida, pelo menos durante o período em que quiser continuar a ser o líder. [...] *No cerne da relação de poder estabelece-se a relação de dívida*” (Clastres, 1982a: 140; grifos do autor).

É a dívida como categoria, portanto, e nisto há de se concordar com Clastres, que se interpõe entre o chefe e os moradores de sua aldeia. E, também, a dádiva, já que esta e aquela se alternam num movimento pendular incessante, do qual são os momentos polares de uma sociabilidade que gravita em torno do chefe, e não o contrário. No que se segue, enfatiza-se o fato de que a chefia cinta-larga é exercida, sobretudo, como uma certa reciprocidade distributiva, que assim conjuga dois dos princípios analíticos de Polanyi ([1944] 1982) – seguindo aqui, de perto, a fórmula conceitual proposta por Lanna (1996). Mas que, entretanto, não se enquadra nos limites autárquicos do terceiro princípio, pois a função política não articula uma economia doméstica ou fechada, já que exercida no horizonte da predação.

O chefe e a casa

Para consolidar ou estender o prestígio e a influência, um *zapivaj* direciona seus esforços no sentido de angariar mais recursos e benefícios, tanto os que provêm da produção interna quanto os capturados alhures, dos quais necessita se deseja assistir um número crescente de seguidores. A rivalidade latente nos planos político e econômico, contudo, resulta em tensão constante e conflitos eventuais entre adversários, que restringe os movimentos e a ousadia dos mais ambiciosos e, dessa forma, concorre para uma definição *ad hoc* dos contornos que atualizam o grupo local. Conforme Sahlins, as práticas assistenciais e a competição são características da formação política de tipo segmental, à qual se vinculam as atribuições políticas e econômicas do chefe, seus auxiliares e parentes próximos.

As qualidades necessárias a um líder cinta-larga não são outras que as típicas no panorama sul-americano (Lowie, 1948; Clastres, 1978; 1982). Certo dia, um *zapivaj* fez-me um comentário desdenhoso acerca da conduta de um outro: preguiçoso, não fazia roça, não caçava e sua mulher não trabalhava. O destempero, as altercações e a mesquinhez, da mesma maneira, são defeitos graves que provocam censuras e a indisposição dos aldeãos. Num tom

mais elevado, um informante criticou severamente os atuais chefes: “Só corta madeira. Não ajuda [a comunidade]!” Estava contrariado porque um dos líderes indigitados sequer providenciara a reforma da casa na cidade de Aripuanã, onde os doentes e os passantes abrigavam-se. Serão estas, então, a vontade firme, a generosidade, a comida, a casa e as mulheres, as condições subjetivas e materiais da função política?

Em traços muito gerais, a vida econômica dos Cintas-Largas dispunha-se segundo quatro eixos maiores: a divisão sexual do trabalho, a organização da produção e do consumo, a oposição entre aldeia e floresta e a alternância das estações. No período das chuvas, pouco se afastavam dos arredores da aldeia; mas no estio, dispersavam-se em acampamentos e viagens de visita a outras aldeias. Na floresta, a caça, a pesca e a coleta; em casa, a culinária e a fabricação de utensílios, o repouso e os cuidados dos filhos. Os homens, exímios caçadores; as mulheres, cozinheiras e tecelãs aplicadas. Muitas mediações e versatilidade, todavia, permeiam as tarefas cotidianas e, na prática, perdem nitidez as linhas divisórias.

Ao lado das variáveis ecológicas, da distribuição espacial e das diferenças de gênero, delineia-se um vigoroso dispositivo sociológico. Uma atividade produtiva de caráter coletivo organiza-se a partir de quem a propôs, de quem a iniciou ou tomou-lhe a dianteira; a este, dizem que é seu *bexipo*, o que está à frente (do “caminho”, *be*). Posição de destaque, a que se chega por vontade própria ou de outrem, nos mais variados contextos - caçadas, pescarias, expedições de coleta de mel e castanha e de matérias primas, visitas a outras aldeias, excursões à cidade para adquirir equipamentos ou mercadorias. O ponto de partida, desde logo, é a manifestação de uma vontade individual,¹⁶ potencialmente capaz de conjugar e dar forma às atividades grupais. Entre o *bexipo* e seus companheiros, instala-se um vínculo de cunho funcional, embora de limitada duração. Disseminado entre muitas sociedades amazônicas, representa um tipo de ordenamento característico e abrangente das tarefas econômicas. Do *teneãmõ* araweté, por exemplo, diz Viveiros de Castro (1986: 301-302) que sem ele as ações solidárias seriam impensáveis, ou mesmo, sequer haveria uma aldeia.

Forma análoga de representação, embora mais permanente, a posição inequívoca do *zapivaj* cinta-larga, em termos tradicionais, determina-se, de um lado, pela relação metonímica que vincula um dono à sua casa, e de outro, pela função intrinsecamente alimentar que ele cumpre (roças, festas etc.). Diferencia-o dos demais moradores, é bem verdade, a escala de suas obrigações alimentares e a sua dimensão política. Pois como, há

¹⁶ A constituição de uma vontade tenaz, cabe observar, pareceu-me um dos objetivos explícitos do processo de socialização das crianças do sexo masculino.

muitos anos, afirmaram os Salamã (de língua tupi-mondé), entrevistados por Becker-Donner (1955: 293): o chefe “*se preocupa para que todos tenham alimentação e para que tudo esteja em ordem*”.

Há de se observar, decerto, que os cuidados do *zapivaj*, com relação ao bem-estar dos moradores de sua aldeia, tingem-se de traços análogos aos que Pierre Clastres (1978) discerniu na filosofia da chefatura ameríndia. No caso cinta-larga, o apaziguamento dos conflitos internos, a iniciativa guerreira, a moradia, a fartura alimentar e as festas. Mas, contrário ao que pensava Clastres, a esfera política não corresponde a algo “*exterior à estrutura do grupo*”. Antes, na expressão pitoresca de um informante, o *zapivaj* está ali como “o bicho da goiaba, o bichão”. Em outros termos, um esquema de poder que institui a própria ordem social e, ao mesmo tempo, determina os fluxos de troca que ela instaura. De modo que, nas relações formais entre o *zapivaj* e seus seguidores, explica-nos Pichuvy, a sociabilidade interna alcança o seu grau máximo:

“Pangobit (*o chefe mais forte, que ‘sabe’ mais*) é que manda muito trabalhar, ele manda fazer coisa, plantar roça, fazer flecha... Mandava todo mundo. Ele que manda escolher se vai fazer guerra. Aí quando ele mandar fazer guerra, ele mandar fazer festa grande! Caçar, pessoal vai junto caçar... [...] Ensina ensina pro menino ser chefe que ele - vai saber tudo. Porque se não sabe e vai ser Dzabiway, não adianta [...] Dzabiway tem que saber fazer flecha, saber fazer artesanato... Meu vô mandar ensinar pra mim ficar Dzabiway. Tem que mandar fazer casa... Eu fica Dzabiway só quando manda fazer casa, porque Dzabiway é o dono da casa. Então quem não sabe de tudo fazer, não fica chefe” (Pichuvy, op. cit.: 116).

Guardião firme e doador generoso de alimentos, o *zapivaj* é o “dono” de sua casa, e a casa, o signo de uma vontade política bem determinada. Um guerreiro valente, mas também um animado festeiro. Ainda, apontam-se-lhe outras qualidades, tal como a sabedoria, na citação acima, que inclui conhecimentos, habilidades e demais virtudes associadas. Mas, a vontade individual e as qualidades intelectuais, ainda que necessárias, não parecem suficientes para o exercício de uma liderança efetiva. Determinações sociológicas muito objetivas, como uma vasta parentela ou um vínculo hereditário renomado, entram igualmente em pauta. Disse-me alguém que, se um *zapivaj* dispuser de um grupo forte de agnatos (pai, irmãos), sua influência poderia espalhar-se por várias aldeias. Para isso, entre outras exigências, cabia-lhe patrocinar muitas festas, convidando um grande número de potenciais aliados. Um *zapivaj* de prestígio haveria necessariamente de ser, então, um *iivaj*, “dono-de-chicha”, ou *meivaj*, o “dono-de-pátio”, que são as designações de quem promove o ritual festivo.

Moradia e alimentação, portanto, são estes os principais preceitos da função de chefia. A construção de um casa (*zap*) é, em todos os sentidos, a primeira providência de quem é ou se pretende um *zapivaj*. Para este fim, requisita o auxílio de parentes e outros colaboradores,

os quais serão, justamente, os condôminos da empreitada sociológica em curso. Futuros usuários que, não obstante, recebem a devida gratificação pelos serviços então prestados ao *zapivaj*, normalmente, em forma de dádiva alimentar: o solicitante preparava uma refeição, oferecida às famílias dos colaboradores e demais agregados, ou então entregava-lhes alimentos em espécie. Na atualidade, a construção de casas de madeira é não apenas um estratagema que um *zapivaj* emprega para atrair novas famílias à sua aldeia, mas uma demanda assídua dos moradores. O que faz da “política habitacional”, entre eles, um dos principais itens da pauta de negociação com os madeireiros, um foco primário de querelas e de pressões com vistas à aquisição de material de construção e à contratação de carpinteiros.

É significativo que, na conjuntura atual, cada vez mais, as disputas de poder condensem-se nos instâncias de negociação e nos mecanismos de controle dos recursos financeiros auferidos com as atividades garimpeiras e madeireiras. É o que se passou na aldeia Taquaral, em 1997, quando o *zapivaj* e seu filho se desentenderam, e o rapaz foi então indicado como o representante da “comunidade”. Já intermediava os negócios de madeira, e assim desfrutava do dinheiro arrecadado com os madeireiros; a avantajada quantidade de produtos alimentares que comprava para o “armazém” da aldeia, bem como o *toyota* que dirigia, no qual todos viajavam livremente, proporcionou-lhe, à época, um prestígio crescente. No primeiro semestre de 1999, no entanto, insatisfeitos com seu desempenho - morava agora na cidade, casara-se com uma adolescente civilizada e, ainda mais, vendera as motosserras e outros bens comuns - os moradores reuniram-se e nomearam um “presidente” e um “vice-presidente” da aldeia. Irmão do antigo *zapivaj*, o novo “presidente” fazia algum tempo que exercia a função de motorista da aldeia. O *zapivaj*, fundador da aldeia, mantivera-se afastado durante sete ou oito meses, numa espécie de exílio voluntário no posto Rio Preto, onde prestava serviços agrícolas ao novo sogro. Ao retornar à aldeia Taquaral, entretanto, foi aos poucos reconquistando o seu posto. Não sem resistências - dentre outras questões, os jovens líderes reclamavam que, sem avisá-los, ele pegava requisições com os madeireiros e efetuava despesas desmedidas. Pouco tempo depois, o “presidente” eleito alheou-se das transações comerciais e outras decisões, limitando-se a realizar duas viagens semanais à aldeia, no papel de motorista. Na ocasião, disse-me em tom de desabafo: “Não fazem [os Cintas-Largas] o que combinam. Ele colocou o filho. Depois falou que não prestava. Pediu para mim: faz assim, assim. Mas, depois faz outra coisa.”

No panorama atual, como se vê, não basta à razão política a construção da casa, a abertura de roças e a promoção de festas. O exercício da chefia requer, agora, umas tantas condições adicionais, dentre elas a posse de carros, camionetas ou caminhões que servem ao

vai-e-vem interminável de moradores à cidade - para compras, aposentadorias a receber, atendimentos médicos ou fruição de lazeres - e de mercadorias e demais produtos, para abastecer a aldeia com os itens de consumo regular. Cena comum nas ruas de Aripuanã e Juína e nas estradas da região, a passagem de camionetas cinta-larga, com a carroceria lotada de adultos e crianças e toda sorte de caixas, sacos e trastes.

Na saída para a cidade ou no retorno à aldeia, invariavelmente, forma-se um rebuliço antes que todos os interessados decidam-se a ir ou não, sem que o motorista ou o responsável pela viagem esboce qualquer objeção à quantidade de pessoas ou ao volume da carga embarcada.¹⁷ E os que vão, muitas vezes, levam pedidos dos que ficam: ao retornar, o *zapivaj* ou o motorista fazem a entrega das encomendas, com o desdém típico de sua etiqueta para esses momentos: a pasta dental para um, alguns quilos de carne que um outro divide com o pai, uma rede ou coberta que um terceiro carrega embrulhada. Pequenas coisas, portanto, a exemplo de uma garrafa de refrigerante que logo se bebe, são antes agrados que necessidades prementes.

Dada a sua importância no dia-a-dia da maioria dos aldeões, quer o motorista seja o próprio *zapivaj* ou seu filho, ou então um genro, talvez se possa falar de uma nova função na ordem social, o carro-*ivaj*. A rigor, esta corresponde a uma especialização de uma função auxiliar preexistente, a de ajudante ou “empregado” do *zapivaj*. Cabe notar que, em torno do carro e de quem o controla, toda uma série de interesses e de mediações, da mesma maneira que a função “dono-de-casa”, investe o proprietário do veículo e ou seu motorista de um inusitado poder de decisão sobre o curso dos principais acontecimentos locais – os que os tornam, por isso, um foco interminável de atritos.

Um modo de consumo

No cumprimento de suas tarefas o *zapivaj* pode contar com auxiliares especialmente designados, seja um irmão, filho ou genro. Quando em abril de 1999 os moradores da aldeia Taquaral buscavam superar uma crise que envolveu o *zapivaj* e seus parentes mais próximos, reuniram-se para planejar as tarefas agrícolas do ano. No ano anterior, o filho do *zapivaj*, que tomara a si a intermediação da venda de madeira, não trouxera sementes de arroz ou feijão e, por falta de estímulo e coordenação, não se plantou o suficiente. Na reunião, escolheram

¹⁷ O excesso de peso e as estradas precárias comprometem a vida útil e provocam seguidos problemas mecânicos que encarecem a manutenção dos veículos. Por esta razão, mas também por imperícia no volante e alcoolismo, os acidentes são freqüentes e, nos últimos quinze anos, já respondem por um número elevado de óbitos. Entre estes, Pichuvy Cinta Larga, o narrador dos mitos registrados em Pichuvy (1988), cuja Toyota, obtida de um madeireiro, chocou-se com um caminhão em junho de 1988.

então, para “comandar o serviço”, um homem casado ainda novo, a quem o *zapivaj* tratou de *mat-ivaj*, um cunhado (e sogro potencial) - portanto, um tomador de esposa e, daí, um “devedor” de serviço. Ele foi encarregado da convocação dos demais para a derrubada, para capinar e, mesmo, para a limpeza do terreiro em torno das casas. Tal encargo, convém notar, atribui-se inclusive a rapazes solteiros, ainda que estes não tenham obrigação de fazer roças ou mesmo caçar. Explicou-me assim um informante em 1987, no apogeu do garimpo no posto Rio Preto,: “Não tenho mulher. Homem casado é que caça. Não estou trabalhando, não”. E acrescentou: “Eu mando os outros trabalhar, derrubar capoeira, capinar o terreiro...”

Um grupo local mais numeroso, assim, comportava necessariamente um *staff* político especializado, formado por um ou dois coadjuvantes do *zapivaj*. Estes “mandam as pessoas trabalhar”, razão pela qual, justamente, são denominados *poemãkira*. Cabia-lhes, inclusive, um certo direito de sucessão do principal, em caso de falecimento ou abdicação. Ora, na mitologia cinta-larga encontra-se uma forma análoga de ordenamento dessas mesmas funções, na relação entre o demiurgo Gora e seu ajudante Kot. Estes personagens e os episódios de que são protagonistas, naturalmente, remetem ao conhecido tema dos gêmeos na tradição mítica de várias sociedades tupi.¹⁸

Encontramos nesta narrativa os elementos básicos que permitem formular um modelo de vida aldeã: de um lado, a função Gora, que caracteriza o anfitrião doador de alimentos, generoso e hospitaleiro, cujos atributos tradicionais são a casa, a roça e a festa; e de outro, a função Kot, cristalizada no ajudante de ordens, cargo no qual estão representados os moradores que prestam “ajuda” ou serviços ao dono-de-casa. Na tradução destes conceitos para o português regional, o primeiro diz-se o “patrão” e os demais, seus “peões” - naturalmente, o parâmetro comparativo não é outro que a relação entre fazendeiros e trabalhadores braçais, observada na zona rural das imediações da área indígena. De maneira que, desta feita no plano sociológico, reencontramos o esquema de reciprocidade ritual da

¹⁸ Dizem os Cintas-Largas que Gora criou seu ajudante Kot para que o auxiliasse nas tarefas pesadas, as que exigiam o uso de força física. A caminho da roça, um casal manteve relações sexuais e deixou escorrer um pouco de esperma sobre um gôbe, um ninho de marimbondo de argila, no chão, em forma de um pequeno cilindro, como um pênis. O marimbondo mordiscou o líquido seminal e começou a chorar, chamando a atenção de Gora, que confeccionava flechas nas proximidades. Ele assoprou e transformou o marimbondo numa criança pequena, o seu companheiro Kot (ou Gora Kot, ou seja, o Gora mais “novo”). Diz uma das versões que recolhi:

“Empregado dele agora, empregado que tem [...]. Pako âbaka, junto, Kot fazer força junto do Gora.. Pegar menino. Fazer força que tem, mais dois agora que tem. Companheiro dele. Depois ele foi ajudando todo pessoal, tem companheiro que tem.”

Juntos, Gora e Kot partiram na longa jornada à aldeia de Gerepti, de onde trouxeram a noite e a escuridão, para que os homens, dormindo, pudessem descansar dos estafantes dias ensolarados. No retorno dessa viagem, a fim de facilitar o trabalho agrícola dos humanos, roubaram também o machado de Sereba, o pica-pau - que hoje, por obra da vingança de Gora, carrega-o no bico.

feita, que estipula a equação de equivalência entre os alimentos dados e os bens e “serviços” recebidos por sujeitos assimetricamente dispostos (Dal Poz, 1991).

No mesmo sentido, as atividades agrícolas mostram-se ocasiões privilegiadas em que se expressam tanto a obrigação do genro em prestar serviços ao sogro como a colaboração entre pais e filhos, irmãos ou afins em geral. É neste sentido uma tarefa coletiva, um modo de produção que se conforma às características da agricultura de tipo pioneiro. Em abril de 1999, na aldeia Taquaral, na qual os moradores planejaram as tarefas agrícolas - desejavam plantar macaxeira e cará em quantidade, além de arroz e feijão e demais espécies usuais. No ano anterior quase nada plantaram, muito embora a extensa derrubada. Na opinião do *zapivaj*, disse-me reservadamente, o descaso dos moradores, dispersos em passeios e viagens, devia-se à sua prolongada ausência da aldeia (em razão dos conflitos que decorreram da acusação de adultério e as ameaças que fez contra um rapaz, filho do irmão de seu pai, que o levaram ao divórcio e o afastamento temporário dali). Em poucas palavras, sem chefe não há roça e, por consequência, sequer uma aldeia. Desta feita, para concretizar os planos agrícolas pretendidos, o *zapivaj* assegurou-se dos préstimos de um auxiliar, responsável por “comandar o serviço”.

Se comparado às atribuições femininas, o trabalho masculino mostra-se descontínuo, embora intenso, na caça e no período de derrubada e plantio. Uma parte do seu tempo, todavia, os homens dispensavam à fabricação de arcos e flechas. Embora artigos de uso pessoal, deve-se notar, a quantidade de flechas disponíveis em uma aldeia constava das preocupações próprias de um *zapivaj*. Para isso, vez ou outra convocava seus companheiros para *jap ãga* (“fazer flecha”), reunindo-os num canto da casa ou na “oficina”, um acampamento próximo na floresta, estimulando a sua produção: oferecia-lhes os apetrechos indispensáveis (taquaras, penas, fios, cera), supervisionava o trabalho e inspecionava a qualidade das flechas. Também organizava expedições para buscar taquaras, em regiões de cerrado dentro ou fora de suas áreas de influência. E, sobretudo, promovia festas para formar um bom estoque de flechas, dado que estas eram a retribuição devida pelos convidados.

Em vista da meada analítica que aqui se tece, é importante notar que as flechas e os colares eram, então, os únicos artigos com algum “valor de troca” nesta sociedade - troca que, em regra, cabia aos homens efetivar. Arte masculina, as primeiras, e feminina, os segundos, ambos colocavam-se como objetos valiosos, para presentes ou permutas. Não transações “comerciais”, mas dádivas que ali circulavam, pois os fatos não autorizam outra interpretação: um mensageiro com notícias graves, após alimentar-se e conversar longamente com o *zapivaj*

da aldeia Ixairyj, no igarapé Ouro Preto, deu-lhe uma flecha e, para minha surpresa, dele recebeu uma outra, escolhida entre as melhores.

E, também, com flechas ou grossos colares retribuía-nos, em geral, as facas, os facões, os machados e as demais ferramentas que lhes levávamos no início dos anos 1980. Algumas vezes, é verdade, listaram as ferramentas e utensílios que desejavam - numa ocasião, cinco facas, três limas, quatro facões, quatro machados, linhas de pesca e chumbadas; noutra, uma panela pequena, duas panelas grandes, munição para espingarda, faca, facão e machado. Mas logo nas primeiras visitas, evidenciou-se que uma lógica recíproca ali operava, uma vez que os presentes dados implicavam, imediatamente, sua retribuição. Das notas que tomei em campo, nos anos de 1980 a 1982, embora não seja possível extrair uma equivalência mais precisa entre os itens dados e recebidos, esta não parecia de todo aleatória. Deram-me um colar de nove voltas, de seu uso pessoal, por um machado; mas também, num outro momento, por um machado, um facão e uma faca. Uns poucos anzóis foram, certa vez, retribuídos com uma gargantilha de penas de tucano e um colar de dentes de macaco. Mas, pelos anzóis e linhadas que levei em 1981 aos moradores de uma aldeia no igarapé Madalena, ofereceram-me um pedaço de cerol (*boligã*, cera de abelha para untar fios) e uma nota de um cruzeiro (padrão monetário então em vigor). Noutra ocasião, talvez excepcional, ofereceram um couro de onça em troca desses mesmos itens.

A circulação incessante de bens que ali se observa, portanto, não se há de tomar sob a égide de uma “dádiva pura”, sequer de um intercâmbio mercantil. Durante uma pescaria em 1998 um homem jovem mostrou-me o colar de seis ou sete voltas que recebera de uma irmã classificatória que, em troca, lhe pedira um colchão velho que tinha guardado na aldeia Bananal. A comparação dos “valores de troca”, todavia, não é mais relevante que as regularidades sociológicas que conduzem as transações. Nas primeiras temporadas em campo, na década de 1980, dois pontos pareceram-me bem evidentes: um, a obrigação inexorável de retribuir; e outro, o interesse persistente de um destacado *zapivaj* nos “negócios” que os moradores efetuavam. Em mais de uma ocasião, ele declarou-se na posição de intermediário entre a equipe da OPAN¹⁹ e os demais adultos, mesmo diante de chefes de outras aldeias; em outras, inclusive, avocou a si a distribuição direta das ferramentas que trazíamos. Seja os pedidos ou dádivas de ferramentas, a provisão de medicamentos ou o atendimento a doentes, o *zapivaj* local interpunha-se em todas essas ocasiões, como se a ele, em particular, coubesse

¹⁹ OPAN (Operação Amazônia nativa), entidade indigenista com sede em Cuiabá, MT, que desenvolveu entre 1979 e 1987 um projeto de apoio aos Cintas-Largas da área Aripuanã.

o controle estrito do fluxo de bens e serviços entre o grupo social e o seu exterior. De igual maneira, ele se mostrava bastante pródigo com seus próprios bens, pois logo se desfazia de facões e machados que obtinha, em favor de outros patrícios mais necessitados.

Há de se admitir, destarte, um certo padrão institucional de circulação de bens e serviços: nos termos da classificação de Polanyi, uma conjugação de dois princípios institucionais, a reciprocidade, que ali consiste na troca direta (simétrica, mas nem sempre equilibrada) entre os membros do grupo, e a centralidade do campo político, de viés distributivo, em torno da figura do chefe. Vejamos a aplicação deste padrão em um outro exemplo etnográfico, o “armazém” da aldeia Taquaral.

Durante alguns meses em 1997, segundo me informou o chefe de posto da FUNAI, ali funcionou uma cozinha da “comunidade”, no intuito de articular tanto as atividades produtivas quanto a distribuição alimentar: os moradores trabalhavam nas tarefas indicadas pelo *zapivaj*; em contrapartida, uma ex-esposa deste preparava-lhes as refeições. Logo desativada, a “cozinha” foi substituída por um “armazém”: um barracão onde estocam mercadorias (principalmente, alimentos e material de limpeza), que os moradores pegam livremente, à medida de suas necessidades domésticas.

Durante todo o último período de trabalho de campo entre 1998 e 2002, observei esse armazém em funcionamento, ainda que o seu estoque tenha sofrido fortes oscilações. As compras eram então realizadas no supermercado Cerejeiras, na cidade de Aripuanã, por meio de requisições autorizadas pelos madeireiros Schimanski e Balbinotti. Do ponto de vista dos moradores da aldeia, como me asseguraram, as dívidas que se acumulavam no supermercado e demais estabelecimentos comerciais que forneciam aos Cintas-Largas, dívidas que cresciam especialmente na estação chuvosa, ao se interromper o transporte de toras, seriam de responsabilidade exclusiva do *zapivaj* e seu filho, porque eram eles que intermediavam a venda de madeira.

É bem verdade que ali os bens não circulam numa única direção. Pois em quase todos os momentos formais e nas atividades cotidianas, é a função de *zapivaj* que se coloca em destaque. Nas casas comunais, de formato oblongo, a sua família ocupava, comodamente, um dos espaços laterais e, nas aldeias atuais, em regra, é dele a casa mais ampla e melhor apetrechada. Sem motivos aparentes que não o regalo, entregavam-lhe taquaras ou flechas e outros sinais de reconhecimento, os caçadores estimavam dar-lhe uma parte da caça ou favorecê-lo na partilha da carne cozida, e os chefes de família cuidavam para que fosse o primeiro convidado para beber chicha.

De acordo com os registros de Carmen Junqueira (1984/85: 231), os Cinta-Larga da Serra Morena, iniciaram em 1981 a extração de borracha com o objetivo específico de conseguir dinheiro para adquirir mercadorias de consumo. Os resultados, porém, não foram animadores. Já então, alguns artigos artesanais eram negociados ocasionalmente com funcionários da FUNAI ou regionais, igualmente com retorno inexpressivo. de forma tanto heterogênea quanto irregular, foi apenas a partir de meados da década de 1980 que a exploração comercial de madeira e a “liberação” do garimpo Ouro Preto, na área Aripuanã, direcionaram aos Cintas-Largas uma profusão de mercadorias e vultuosas quantias de dinheiro.

O canibal e os outros

Os relatos que nos chegam de “contatos” entre índios e frentes pioneiras creditam a estas não apenas a vontade amistosa, mas principalmente as iniciativas dissuasórias, consubstanciadas por vezes em expedições heróicas de “atração e pacificação”. Àqueles, não mais que um papel secundário e pouco versátil: ora desconfiados ora fascinados, mas sempre selvagens exóticos que, se os conhecermos melhor, mostrar-se-ão amáveis e receptivos.²⁰ Os Cinta-Larga oferecem, em vista disso, um caso singular e destoante: foram os índios que de fato pacificaram os “*brancos*”, observou o jornalista Mário Chimanovitch (1974a). Ou antes, sob tais circunstâncias, eles desempenharam uma estratégia própria e decisiva ao travar relações pacíficas com garimpeiros, citadinos e funcionários da FUNAI.

O dito “mundo dos brancos”, na verdade, nunca lhes apareceu como uma categoria contínua ou homogênea. Os informantes da área Aripuanã, ainda na década de 1980, tinham uma opinião firme, discernindo entre “seringueiro ruim” e “garimpeiro bom”. Ao que parece, as relações com os Zaryj teriam sido precedidas por um certo inventário ou *survey*, que lhes possibilitou a classificação das diversas frentes e agências à medida que delas se aproximavam (seringais, garimpos, estações telegráficas, postos da FUNAI etc.). Um processo de diferenciação, incipiente é verdade, no qual poderíamos entrever o mecanismo

²⁰ Basta lembrar o que poderíamos chamar de as pacificações clássicas, e por isto tomadas como paradigmas para a ação indigenista oficial: os Nambikwara em Mato Grosso, os Kaingang no oeste paulista, os Xokleng em Santa Catarina e os Parintintin no rio Madeira amazonense, a primeira realizada pela Comissão Rondon e as demais já pelo SPI - Serviço de Proteção aos Índios, nas primeiras décadas deste século. De acordo com Ribeiro ([1970] 1982: 184-186), o método adotado pelo SPI comprovaria sua eficácia justamente por levar os índios a interpretar os fatos às avessas, convictos de que eram eles que estavam “*amansando os brancos*”. Isto porque, pela primeira vez, teriam a oportunidade de “*proceder segundo as prescrições de sua própria etiqueta, sem sofrer revide*” (grifos meus).

determinante de inclusão canibal, de seleção e ordenamento das alteridades sociais, que demarca o campo sócio-político e inflete-se transversalmente nos acontecimentos.

Convém notar, por outro lado, que a guerra não se manifestava apenas como um fenômeno extraordinário diante de povos distintos, mas opunha igualmente grupos locais cinta-larga entre si. Um panorama talvez próximo à condição hobbesiana da guerra;²¹ o que não é, entretanto, diga-se, um sinônimo de desregramento ou indistinção. Ao contrário, uma determinação suplementar que alcançava justamente os adversários que não os próprios grupos cinta-larga: o canibalismo, traço diacrítico da guerra contra outros. Diferença e ruptura excessivas, enfim, por meio das quais o ato canibal sacramenta a natureza diversa dos inimigos verdadeiros. Em poucas palavras, em termos lógicos, o que se come, ou então quem come, é sempre um outro (Viveiros de Castro, 1986: 695).²² E, nesse sentido, o discurso canibal - as acusações ou sua prática, pouco importa - toma-se como um demarcador de fronteiras sociais e políticas. Mas não apenas isto, uma vez que a antropofagia coloca ainda, irremediavelmente, outras dimensões em questão (a cultura e a natureza, os homens e os animais, os vivos e os mortos e, inclusive, os sujeitos e os objetos).

Isto porque, há de se notar, também os assassinatos motivavam expectativas positivas de reciprocidade. Com efeito, disse-me um informante, a solução diplomática costumeira previa a reparação aos parentes da vítima, com arcos, flechas e colares. Aliás, acrescentou: “pagava-se” da mesma maneira que se “comprava” mulheres em casamento. A equivalência formal entre a indenização por homicídio e o preço-da-noiva, nestes termos, sugere a prevalência de um mesmo mecanismo simbólico, que estabelece a compensação material pela perda, por óbito ou casamento, de um membro do grupo. Como corolário, a falta de reciprocidade aciona a retaliação então inevitável, num caso, a vingança pelo morto, noutro, o resgate da filha ou irmã. Para a violência ou para essas outras iniciativas, portanto, os Cintas-Largas tinham suas próprias razões, derivadas de valores e interesses que, dados culturalmente, orientavam as suas decisões, condutas e ações.

O tema da animalização, que discuti em um trabalho anterior (Dal Poz, 1993), sugere uma solução para as situações de ausência ou recusa de reciprocidade, segundo um princípio

²¹ Diz Hobbes no *Leviatã* que a natureza da guerra de “*todos contra todos*” não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas na permanente disposição para tal. Assim também os reis e soberanos, por causa de sua “*independência*”, viveriam em atitude de guerra: “*em constante rivalidade, e na situação de gladiadores, com as armas assestadas, cada um de olhos fixos no outro*” (Hobbes, 1979: 77).

²² A lógica canibal deriva, sobretudo, de um paradoxo evidente, na medida em que o consumo do semelhante (o mesmo) é, em geral, concebido como um exercício de transformá-lo (ou, por inversão do eixo referencial, transformar a si) em algo distinto (um outro). A antropofagia, nestes termos, por definição, corresponderia a uma operação para a produção conceitual de diferenças, um recurso, enfim, de distinção e seleção simbólica de alteridades.

de equivalência simbólica entre comestibilidade e hostilidade ou, em outros termos, entre a caça e a guerra. Destarte, os inimigos são distinguidos por uma relação alimentar, a predação canibal, e com isto consignados simbolicamente ao domínio da animalidade. Nas festas guerreiras, que são uma espécie de ilustração ritual dessa assertiva, os cantores jamais pronunciavam o etnônimo dos adversários, indicando-os tão-somente como animais a caçar. Isto faz da caça uma nítida metáfora para a guerra, um espaço transitivo no qual os inimigos são colocados em relação: a guerra é caça, e os inimigos estão ali na posição de animais. Temos aqui, outra vez, um código alimentar, uma chave de leitura para a distinção crucial entre a sociedade cinta-larga e seus exteriores.

Retomemos então nossas questões preliminares. Os civilizados, como procurei mostrar, foram percebidos pelos Cintas-Largas como inimigos entre outros inimigos, e assim determinados globalmente pelo canibalismo. Nesse modelo sociológico, portanto, ocupavam um lugar governado pela predação e marcado por uma relação alimentar; contudo, detinham bens valiosos, os ambicionados instrumentos de metal. Condição estrutural ambígua, com efeito, que os mitos de origem revelam. A estratégia considerada pelos Cintas-Largas, com vistas à aquisição de ferramentas, acarretou o deslocamento simbólico dos civilizados: os gestos que consolidaram os primeiros contatos, por isto, assumiram a feição ritual apropriada, em vista da necessidade de transmutar tais adversários e, assim, incorporá-los noutra posição estrutural. Com efeito, enquanto paradigma para a vida social, o esquema festivo traduz um esquema cultural de aproximação, de trocas e de alianças entre grupos ritualmente opostos - mas ainda aqui, vale lembrar, os signos estão dispostos num código canibal, o que faz do anfitrião o alimento simbólico dos convidados. E nestes termos, o tratamento ritual dos civilizados, com base em uma lógica caracteristicamente canibal, tem em vista sobretudo a sua inserção em um sistema de relações preexistente, transformados em parceiros comerciais, ou antes, privilegiados fornecedores de ferramentas.

A nova situação, entretanto, definitivamente não assegurava o término da guerra, que, como vimos, estava presente inclusive no contexto das relações que entretinham os próprios grupos cinta-larga. Ao longo desses quase trinta anos de “contato”, convém advertir, os Cintas-Largas envolveram-se em sucessivos conflitos com garimpeiros, madeireiros e outros invasores das terras indígenas. Foram as práticas antropofágicas, tão-somente, que encontraram seu termo definitivo: havia que necessariamente cessar, porque os civilizados, deveras, não eram mais inimigos para comer, se assim posso dizer, mas agora inimigos para trocar - condição na qual propiciam ritos idênticos aos que coordenam os grupos cinta-larga entre si (fazem visitas, dançam, dão presentes e permutam mulheres).

Guerra e aliança

Num conturbado contexto regional e nacional em transformação, há de se distinguir, todavia, os parâmetros específicos do processo de mudanças sociais em curso. Entre outros aspectos relevantes a observar, destaca-se a função de *zapivaj*, cujo alcance político e econômico ampliou-se, tendo em vista as novas atribuições e as obrigações antes exercidas pela FUNAI. Em poucos anos, praticamente todos os líderes de Rondônia e Mato Grosso envolveram-se em negócios com madeireiras para, em troca do mogno, do cedro e da cerejeira, adquirir veículos, abrir estradas, derrubar e plantar roças mecanizadas, instalar energia e antenas parabólicas nos postos e aldeias, comprar casas nas cidades vizinhas etc.

Nos últimos anos, estima-se que a maior parte da madeira extraída nos municípios de Juína e Aripuanã seja oriunda das terras indígenas. Só muito recentemente a FUNAI, o IBAMA e a Secretaria de Fazenda tomaram as medidas preliminares para impedir o aliciamento das lideranças indígenas, os danos ambientais e o esbulho do patrimônio público. As firmas madeireiras agem praticamente impunes: sem planos de manejo ou medidas de controle ambiental, nunca lhes faltou, até então, autorizações e guias fiscais para o transporte, o comércio interestadual e até a exportação das tábuas e toras de mogno, cerejeira, angelim, ipê e demais madeiras nobres dali extraídas.

Para os Cintas-Largas, o dinheiro da madeira representou, por um longo período, a principal fonte de recursos disponível para enfrentar as vicissitudes atuais - não obstante, todas as tramóias utilizadas nas negociações e a cooptação de lideranças, através de “dádivas” de carros, armas, prostitutas, bebidas, drogas...

Em 1989, as lideranças cinta-larga da área Roosevelt, na presença de convidados de todas as demais áreas, reuniram-se em Riozinho (Cacoal, Rondônia) e fundaram a Associação Pamaré [“o que é nosso”, numa tradução livre], com o objetivo precípua de organizar a venda de madeira - o primeiro secretário, não por acaso, era um *zaryj* indicado pelos madeireiros. Grosso modo, diante da derrocada do órgão indigenista oficial, alguns jovens, antes utilizados nos serviços dos postos e nas expedições, estavam ocupando o lugar deixado pela FUNAI - lugar estrutural, num certo sentido -, articulando simultaneamente a “assistência” e o “controle” político das áreas indígenas. Inclusive no plano geográfico, porque se apossaram até mesmo do espaço físico onde a FUNAI estava originalmente situada, a vila de Riozinho, onde instalaram a sede da Associação Pamaré e compraram casas de funcionários (estes mudaram-se, após a desativação da sede do parque do Aripuanã e a transferência da administração regional para Cacoal), transformando o distrito praticamente numa “aldeia urbana” (Hargreaves, 1993).

No ano seguinte, foram os líderes das comunidades da área Serra Morena e adjacências que, por sua vez, fundaram a Associação Norte-Matogrossense, com sede em Juína, Mato Grosso, com as mesmas finalidades da anterior. Temos, desta feita, um processo de reinterpretação da função *zapivaj*, que leva os Cintas-Largas a tomar posições em e a partir de um contexto regional em mudança. Para atender suas novas atribuições, seguiram aqui também os passos da FUNAI, dedicando-se à comercialização de um recurso natural que escasseava nos latifúndios e fazendas de gado do entorno. Análogo ao que se passou entre os demais grupos tupi-mondé - os Surui, os Zoro e os Gavião -, a política da madeira espalhou-se por todos os postos e aldeias cinta-larga, e os recursos financeiros assim auferidos tornaram-se o principal instrumento para o aliciamento e a manutenção de correligionários. Tudo isso demonstra, decerto, o viés singular da economia política cinta-larga: os que primeiro dominaram o processo logo se puseram à disposição para “ensinar” e “ajudar” os demais, para que não fossem “enganados” nos negócios. Assim, tanto os Cintas-Largas da área Serra Morena quanto os da área Roosevelt vieram a contribuir, decisivamente, para a consecução de acordos entre os líderes locais e os empresários, para o aproveitamento madeireiro da área Aripuanã.

Na área Aripuanã, a extração teve início por volta de 1990, com o declínio das atividades de garimpagem. Os acordos iniciais foram promovidos pelo *zapivaj* do posto Rio Preto, com a ajuda de um cinta-larga da área Roosevelt. Além da abertura da estrada ligando o posto à cidade de Aripuanã e a construção de uma ou outra casa, os líderes do Rio Preto faziam pedidos quinzenais de mercadorias, através de ofícios que o próprio chefe da FUNAI datilografava e arquivava entre os papéis do posto. A uma comitiva dos Enawene-Nawe que os visitou em abril de 2001, os líderes da aldeia Taquaral disseram que, inicialmente, venderam madeira para pagar a estrada de acesso à aldeia, uma reivindicação que a FUNAI e a Prefeitura de Aripuanã ignoraram. Assim, os madeireiros (Finco e a firma Bernek) concluíram a estrada em 1993, em troca de madeira.

Os negócios, contudo, prosseguiram e, disseram os líderes da aldeia Taquaral aos Enawene-Nawe, eles “acostumaram” a comprar comida, roupas etc. Agora, então, as mulheres não faziam mais tantos colares e eles estavam “perdendo a tradição, vivendo que nem os brancos”. No que diz respeito ao saldo da exploração madeireira, consideraram que antes sobrava bem pouco para eles, pois eram “ajudados” por líderes de outras áreas (Serra Morena e Roosevelt), que faziam os acordos com os madeireiros e ficavam com a maior parte para si. Estes lhes diziam: “Vocês não sabem. Eu sei falar, sei fazer negócios...” Depois que os afastaram e os próprios líderes locais assumiram as negociações, contavam agora com

recursos suficientes. De fato, eram visíveis os benefícios colhidos numa única safra: novas casas, gerador e rede de luz, quatro antenas parabólicas, freezer e geladeiras, dez cabeças de gado, um toyota novo, uma casa na cidade e uma pista de pouso na aldeia.

Entre os líderes cinta-larga, os seus intermediários e os madeireiros, convém notar, as relações oscilavam ao sabor das demandas e dos interesses em jogo. Não se há de estranhar, portanto, que uma turma de homens da aldeia Taquaral, pintados, tenha chegado em Aripuanã, em abril de 1994, no encalço dos madeireiros Edemar Finco e Pedro da Balsa, a quem acusavam de roubo de madeira. Na ocasião, seqüestraram um caminhão de madeira no mato e outro na cidade, e exigiram do delegado de polícia que prendesse os referidos madeireiros.

A partir de março de 1995, contudo, a Associação Norte-Matogrossense, passou a gerir a venda de madeira das aldeias próximas a Aripuanã. Além dele, o esquema contava com um funcionário para os serviços de medição e conferência da madeira extraída e o filho do cacique da aldeia Taquaral na função de motorista. Um campo de disputa política, a extração de madeira expressa a ambição econômica de um *zapivaj* em um dado território, tanto quanto afirma a sua autoridade sobre um grupo de co-residentes e de aliados. Entre outras tantas, eis esta afirmação enfática de um deles que reitera a primazia do poder político sobre a ordem econômica: “Ele não é chefe. Por que madeireiro pensa que ele é chefe? Libera madeira, libera garimpeiro...?”

No plano mais geral, a mediação das associações cinta-larga na exploração da madeira, em certa medida, resultou na replicação dos contornos sócio-políticos dos antigos agrupamentos de aldeias, denominados *Paepiyy*, *Paabiryj* e *Paabiyy*. As aldeias próximas à cidade de Aripuanã estreitaram seus vínculos com a Associação Norte-Matogrossense, de Juína, e, assim como as aldeias da Serra Morena e imediações, pagavam-lhe a percentagem de 15% do que arrecadavam com a venda de madeira. Já a aldeia Cachoeirinha, na seção oeste da área Aripuanã, filiou-se à Associação Pamaré, sediada em Rondônia, para a qual contribuía com 20% do que obtinha. Junto com ela, todas as aldeias da área Roosevelt e do rio Capitão Cardoso, onde as raras árvores de valor comercial estavam, agora, sendo aproveitadas por meio de “catação”.²³ E por fim, para não pagar nem aos “de baixo” nem aos “do meio”, o *zapivaj* do posto Tenente Marques, no parque do Aripuanã, fundou a sua própria associação,

²³ Catação é como denominam o aproveitamento madeireiro de áreas já exploradas, percorrendo-se as estradas, ramais e carreadores abertos em ocasiões anteriores, no intuito de localizar árvores isoladas ou esquecidas.

denominada Paerenã (cuja tradução seria “os que trabalham”). Apenas o *zapivaj* do posto Flor do Prado, na área Aripuanã, recusava-se a qualquer filiação associativa.

Um dos pontos mais críticos para a venda de madeira, com toda a certeza, está na falta de controle das quantidades extraídas, isto é, a cubagem e o romaneio das toras. Sem mecanismos confiáveis para conferir as espécies e os volumes nas esplanadas, a aldeia Taquaral obrigava-se a confiar na medição realizada pelos próprios madeireiros no pátio das serrarias, na presença de um medidor contratado pelos Cintas-Largas, mas pouco confiável.

Dinheiro e troca

Conquanto uma forma versátil para satisfazer o consumo em expansão e cumprir as obrigações mútuas, cuja finalidade os Cintas-Largas rapidamente assimilaram, o uso do dinheiro não parece ter resultado, até agora, em um processo de precificação dos bens e serviços que circulam internamente. Significa dizer que, neste caso, a monetarização não se fez acompanhar de uma tendência à mercantilização (“*commoditization*”) das relações sociais (Kopytoff, 1986; Parry & Bloch, 1989). Descreverei, em poucos traços, as conseqüências de sua apropriação sob a ótica de um regime de troca assimétrica e oblíqua, já extensamente realçado acima.

Observei em outubro de 1987 uma família percorrer as ruas de Aripuanã, excitada mas não sem cautela, exercitando as novas oportunidades que a reabertura do garimpo Ouro Preto introduzira. O marido, um homem sóbrio que se equilibrava entre os novos hábitos e a vida tradicional (havia sido um dos últimos a abandonar sua aldeia e juntar-se aos demais no posto), buscava atento as lojas onde desejava fazer compras, após a venda dos 3,9 gramas de ouro que obtivera. A esposa, num vestido claro, trazia a carteira escondida sob o vestido. A neta, já mocinha, seguia a avó com naturalidade, ainda que na posição de esposa menina que acompanha a esposa mais velha. Seguindo-os despreocupadamente, o filho caçula de aproximadamente sete anos. Iriam pousar na cidade e retornar no dia seguinte ao posto Rio Preto. Acompanhei-os à loja de João Jorge, que pagou 780 cruzados o grama de ouro, e dali fomos ao banco trocar o cheque. Ao sair, o marido conferiu o dinheiro recebido, antes de guardá-lo na carteira. Mas logo, um pouco embaraçado, virou-se e perguntou-me se queria algumas das cédulas, apontando-as – um gesto cujo significado, decerto, estendia ao dinheiro a etiqueta de generosidade e partilha que convém às relações sob o crivo da sociabilidade.

Segundo Marx ([1867] 1983: 55-70), o dinheiro desempenharia o papel de “*equivalente geral dentro do mundo das mercadorias*”, enquanto “*uma forma do valor em si*”. E o valor de uma mercadoria, como ensinava Aristóteles, estaria contido em sua relação “*com*

outra mercadoria de tipo diferente”, ou na forma de sua *“permutabilidade direta com outra mercadoria”*. De modo que, conclui Marx, *“A forma mercadoria simples é, por isso, o germe da forma dinheiro”*. Polanyi (1957b: 264-266), na mesma direção, adverte que, nas economias de mercado, o dinheiro define-se como um *“meio de troca indireta”*, que serve para pagamento ou quitação de obrigações e como padrão de valor (pois exprime diferenças qualitativas em termos de quantidades divisíveis). À esta concepção moderna, Polanyi atribuiu o rótulo de *“all-purpose money”*, para distingui-la de uma definição substantiva, que focalizaria os usos específicos de objetos quantificáveis em diferentes situações e sociedades.

Para Parry e Bloch (1989: 12), os antropólogos teriam aceitado de maneira acrítica a noção dominante no pensamento ocidental, de que a moeda representa sempre *“um poder intrinsecamente revolucionário que inexoravelmente subverte a economia moral de sociedades ‘tradicionais’”* quando interagem com o mercado capitalista. Dentre os casos mais notórios, as três *“esferas de troca”* (subsistência, prestígio e pessoas) reconhecidas entre os Tiv da Nigéria até fins do século dezoito, que se mesclaram sob o impacto da economia europeia em expansão e a introdução em larga escala do sistema monetário, obliterando as distinções morais entre as trocas dentro de uma mesma categoria - *conveyances*, ou transferências, tidas como moralmente neutras - e as trocas entre categorias diferentes - *conversions*, ou conversões, que resultariam de magnetismo pessoal, sucesso individual ou ato de generosidade (Bohannan, 1955; 1959).

Entre os Cintas-Largas, todavia, a ética das trocas não se encontraria determinada pela qualidade de bens e serviços, mas pelo contexto social em que ocorrem. Porquanto, até há pouco, cumpriam-se indistintamente as obrigações recíprocas dando-se flechas e colares ou ofertando alimentos. Signos da sociabilidade, com efeito, os artefatos e a comida apareciam, dentre outras ocasiões, na partilha doméstica entre familiares, na retribuição pelo auxílio na construção da casa ou na faina agrícola, na permuta ritual nas festas, no preço e no serviço da noiva e na indenização por homicídios.

No quadro atual, não resta dúvida, o dinheiro vem cumprindo o papel de dádiva por excelência, condição sob a qual é posto em circulação através de uma rede difusa de relações de várias ordens. Dois exemplos. Na casa citadina de um *zapivaj*, em Aripuanã, observei-o entregando a uma filha por co-paternidade uma nota de cinquenta reais, ao passo que ao marido dela, simultaneamente filho do irmão e irmão por co-paternidade, a quem devia uma parcela do acerto com o madeireiro comum, pagou-lhe cem reais. Em seguida, o marido passou uma das notas de cinquenta reais ao filho; este saiu de bicicleta, decidido a comprar cinco marmitas para todos. Como o restaurante estava fechado àquela hora da tarde, em lugar

da comida retornou com um aparelho *walkman* colorido, pelo qual pagou trinta reais. Devolveu então o troco ao pai e, contente, pôs o aparelho a funcionar. No segundo caso, uma narrativa decerto fantasiosa acerca do montante arrecadado pela associação de Juína, que fascinou um dos meus informantes: segundo ele, o secretário Geraldo preenchia os cheques e trazia pilhas de dinheiro para a distribuição entre os solicitantes que esperavam na sede.

No que tange à função que o dinheiro cumpre entre os civilizados, não parece que os Cintas-Largas tenham tardado a compreendê-la. Recordo-me das perguntas insistentes, ainda nos idos de 1980, acerca dos gestos com que se acompanha a entrega das cédulas a um comerciante ou balconista – então, apenas praticavam com notas de um ou dois cruzeiros que guardavam amarfanhadas junto a penas, pedaços de cerol e outros petrechos. Difícil, então, era explicar-lhes o processo inflacionário que corroía a economia brasileira, e alterava continuamente a quantidade de notas necessárias para a compra dos utensílios desejados. Mas já em novembro de 1982, entretimentos, presenciei uma demorada conversa acerca do valor das cédulas, dos preços das mercadorias (avaliados através das categorias “caro” e “barato”) e dos locais onde se vendia mais em conta. Com a retomada do garimpo em 1987, enfim, acostumaram-se aos pagamentos em cheque e a guardar dinheiro em contas bancárias.

A partir daí, também, a cooperação para a derrubada e o plantio de uma roça e outros serviços semelhantes, ainda que o auxiliar seja um genro ou mesmo um pai classificatório, passaram a ser remunerados monetariamente. Cada um dos quatro homens que trabalharam na limpeza das capoeiras na aldeia Taquaral, em 1999, recebeu trezentos reais do *zapivaj*. Quando lhe indaguei sobre estes pagamentos, a resposta surpreendeu-me: antigamente o *zapivaj* também pagava aos que roçavam e derrubavam, dando-lhes flechas e colares ou mesmo comida; e, ainda, o encerramento da temporada agrícola era comemorado com uma festa. Da mesma maneira, observou, pagava-se com flechas e colares a mulher recebida em casamento.

Quanto ao processo de monetarização da vida doméstica, os exemplos são abundantes e variados. No posto Rio Preto em setembro de 1998, um informante reclamava que seu irmão devia-lhe R\$ 500,00 por cinco meses de trabalho em pesquisa de madeira. Além do pagamento de serviços entre parentes, anotei também casos de compra e venda de bens. E, mesmo, a promessa de dinheiro para que uma adolescente cuidasse do filho prematuro que tencionava rejeitar.

Entre si, no entanto, percebe-se que a cooperação e os acordos nem sempre são remunerados a contento. Numa grota próxima ao posto Rio Preto, um rapaz garimpou duas

pepitas grandes, num total de quinhentos gramas. Alguns o haviam ajudado a desbastar o barranco, a retirar as pedras etc., mas ele “não pagou ninguém”, segundo me informaram. Contudo, lançou aos demais uma proposta tentadora: “Vou comprar *toyota*. Concorda?”. Para isso, pretendia juntar um quilo de ouro; porém, como nada mais encontrou, todo o dinheiro obtido na venda das pepitas esvaiu-se, “comendo e bebendo” e pagando prostitutas em suas andanças pela cidade.

Afora a venda da madeira e o garimpo, cujos recursos são apropriados pelo *zapivaj* e seus prepostos e intermediários, são poucas as fontes de ingresso de dinheiro. Dentre estas, a função de motorista, a pesquisa de madeira, a associação com garimpeiros e a prestação de serviços ao *zapivaj* são as mais comuns. Todavia, homens mais velhos e mesmo jovens lamentam-se constantemente de sua falta: “dinheiro *kala*”, dizia um que desejava viajar para Juína; “lá não dá para ganhar dinheiro”, argumentava outro, que não acompanhou a esposa na visita à aldeia do irmão do pai dela; e “lá não tem serviço”, comentou um terceiro, que abandonou a aldeia onde morava a esposa para “arrumar” trabalho no posto Rio Preto.

Por sua vez, a aposentadoria que os mais idosos recebem mensalmente, nos termos do convênio entre o Instituto Nacional de Previdência Social e a FUNAI, embora acanhada, representa uma fonte de ingresso mais perene. Em abril de 1998, encontrei uma aposentada na cidade, queixando-se porque não conseguira comprar uma rede e um facão com o dinheiro daquele mês. Explicaram-me então que, na vez anterior, ela recebera três meses atrasados e, agora, considerou muito pouco os cento e vinte reais – dos quais gastou mais de oitenta reais em alimentos e pequenas coisas. Em abril de 1999, outro aposentado comentou que comprara pouco com o dinheiro da aposentadoria (três pacotes de arroz, um pacote de feijão e fósforos), pois tivera que pagar dívidas anteriores que assumira junto a estabelecimentos comerciais: “Pagar conta. *Mãtere po ma'ã*” (“já peguei coisas antes”). Além das contas acumuladas, algumas vezes os próprios filhos ou outros agnatos apossam-se do dinheiro dos mais velhos para atender os seus próprios interesses de consumo.

Nas palavras do *zapivaj* da aldeia Capivara, no parque do Aripuanã, o consumo de mercadorias e o uso de recursos financeiros seriam uma consequência das relações com nossa sociedade:

“Nós vivíamos bem, antigamente. Vocês [*civilizados*] procuraram a gente, fizeram contato. Nós aprendemos com vocês a usar roupa, camisa, sapato, boné, a comer sal, arroz... Agora precisa. Era melhor acabar a FUNAI, a FUNAI não faz nada, só atrapalha o nosso serviço [*venda de madeira e garimpo*]”.

Do ponto de vista da ideologia nativa, a procura de dinheiro, para as novas necessidades econômicas, justifica-se como a maneira de “se virar” sob as condições hodiernas. Não há aqui evidência ou intenção de acumulação de riqueza, sequer algum projeto de longo prazo. Tão-somente, o propósito de conseguir dinheiro para os itens de consumo diário - as despesas com roupa, utensílios, alimentação, casas de madeira, gerador de energia, antena parabólica, televisão, veículo, combustível, hotel e inumeráveis outros gastos – em sua maioria, itens considerados imprescindíveis para o modo de vida contemporâneo. Não se ignora, todavia, as conseqüências de uma conduta tida por alguns como insensata: o dinheiro está sendo gasto rapidamente, e apenas para o consumo imediato; quando a madeira se esgotar, dizem eles, nada mais teriam “de valor”, nem o dinheiro nas contas bancárias. No tocante a este ponto, declarou resumidamente um informante, ponderando sobre as alternativas de “pegar dinheiro”:

“Nós precisamos de plantação [*de cunho comercial*]. Primeiro tocamos garimpo. Depois tirar madeira. Madeira quase acabou, já acabou. Como é que vamos se virar? Fazer plantação [é uma solução].”

Com efeito, no período da entressafra da madeira não lhes resta, em geral, senão a alternativa de alienar os bens adquiridos (espingarda, revólver, televisão, motosserra, carro etc.). Um informante, com mordaz ironia, adjetivou um importante *zapivaj* de “viciado em carne”, devido aos péssimos negócios que fazia para comprar comida: vendeu um motor de draga por duzentos e cinquenta reais e uma pistola 765 por apenas cento e cinquenta reais (havia pago, há pouco, mais de mil reais para adquiri-la). E quando se via sem nada para alienar, aproximava-se de um conhecido na cidade para lamentar a falta de carne, e pedia-lhe um empréstimo: “Eu tenho madeira, eu tenho ouro. Depois vendo e pago”. Comprava então cinco quilos de carne, devorados imediatamente no almoço – mandava a esposa fritar bifês e cozinhar outro tanto, fazia churrasquinho e comia com pão... E na hora do jantar, estava outra vez com o mesmo problema: “Não tem carne!”, exclamava.

O dinheiro, sem dúvida, é o tema que hoje mais interessa a jovens e adultos. Do vocabulário para descrever as trocas, destaca-se a intenção do sujeito que faz a entrega de algo a alguém: o verbo *nõ* significa “dar”; *vepinõ*, “pagar” ou “retribuir”; e *vepika*, “vingar-se” ou “descontar” (causando a morte, castigando ou apreendendo algo). Mas “receber” e “pegar” são designados por um único verbo, *ma’ã* – da mesma maneira, o ato de “receber” e de “pegar” dinheiro. Para que se entenda a semântica do endinheiramento que desponta na sociedade cinta-larga, a seguinte comparação me parece ilustrativa: se a expressão norte-americana “*to make money*” deriva seus significados do mundo do trabalho e da produção, e a

brasileira “ganhar dinheiro”, do universo lúdico da sorte e do azar, então o mote cinta-larga “pegar dinheiro” denotaria evidentemente a predação. Significa dizer, a forma de ação do predador ao tomar para si a presa desejada. O que exige, naturalmente, não só uma atenção bem treinada, mas também a habilidade para explorar novas circunstâncias e novas oportunidades.

Num dos exemplos mais soberbos dessa forma de apropriação, a tentativa dos líderes cinta-larga da associação de Juína de tirar proveito de uma nova invasão de garimpeiros na área dos Enawene-Nawe, na altura do quilômetro 180 da estrada Vilhena-Juína, contígua ao setor leste do parque do Aripuanã. Em meados de 1999, após verificar a situação *in loco*, designaram o funcionário Valter da Luz, conforme a declaração pública que emitiram, para receber dos garimpeiros uma “*parte da produção*”. Sob a alegação de que o garimpo poluía os rios sem que nenhuma autoridade ou sequer os Enawene-Nawe se interessassem em retirá-los, os Cintas-Largas optaram por “*cobrar uma parcela de cada garimpeiro*” para o ressarcimento dos prejuízos ambientais e as despesas com a fiscalização:

“decidimos acompanhar os serviços dos garimpeiros, e cobrarmos uma parte da produção, por um período curto de tempo, e proteger os limites da nossa reserva, para que não seja invadida por garimpeiros; sendo assim não queremos ser importunados pois precisamos deste recurso, visto que o impacto causado na natureza jamais será pago, e ninguém tomou providência.”

Sob vários aspectos, ao menos no ideário masculino, é como se o dinheiro estivesse no lugar antes ocupado pela caça aos animais, o assunto preferido nas rodas masculinas e, inclusive, objeto de devaneios oníricos. Quando sonhou com ouro, alguém me disse de manhã que era sinal de dinheiro, motivado talvez pelo convite para garimpar, que um outro lhe endereçara. E em agosto de 1998, no posto Rio Preto, registrei diálogos assíduos em torno do desejo e da necessidade de conseguir dinheiro, nos quais “*dinheiro ma’ã*” era a expressão mais constante. Numa noite, um homem comentou as opções para forçar o madeireiro a lhe pagar o trabalho na pesquisa de madeira – ou segurar a espingarda calibre 20 ou falar com o *zapivaj* com quem o madeireiro trabalhava. Por sua vez, um outro queria cento e cinquenta reais para comprar roupas novas – achava que as suas já estavam velhas – e por isso lembrou-se de um “mogno sadio” que localizara dias antes, uma possível solução para a falta de dinheiro.

Enquanto supervisionava a despescagem semanal dos garimpeiros, esperando receber a sua parte pelos dias que trabalhou (posto Rio Preto, novembro de 1998), um informante comentou as formas de obtenção e de uso de dinheiro por seus patrícios (de sua parte, se conseguisse “pegar dinheiro”, disse-me que pretendia guardar no banco para alguma

emergência - doença, etc.). Quanto aos demais, assinalou o desconhecimento e a imprevidência com que tratavam dos assuntos financeiros:

Ele não sabe contar dinheiro. Queria comprar uma galinha assada por quinze reais. Disse que não tinha dinheiro bastante, mas estava com três notas de dez reais. Bastava dar duas notas e a moça do restaurante daria o troco.

Outro pegou uma pepita de quinhentos gramas. Juntou mais um tanto e chegou a um quilo de ouro. Vendeu para Moacir Crocetta (Vilhena), que mandou dez mil reais pelo banco. Ele gastou aos poucos. Não pegou nada de valor e o dinheiro acabou.

Nas relações de permuta com agentes econômicos externos, “liberar de madeireiro” e “liberar de garimpeiro” constituem as formas verbais pitorescas por meio das quais autorizam a extração de madeira, ouro ou diamante, depois de fixadas as condições do “acordo” entre as partes (seja a retribuição em dinheiro, mercadorias, equipamentos ou serviços). E, no sentido oposto, “prender” indica a paralisação das atividades de exploração ou a apreensão de bens ou pessoas, com o objetivo de coagir os responsáveis a um pagamento ou uma indenização.

Em novembro de 1999, na aldeia de Mineiro, onde os moradores não negociavam diretamente ou recebiam dinheiro, anotei comentários satíricos acerca das relações com os madeireiros, como esta sugestão: “No próximo ano vamos fazer diferente. Vamos prender madeireiro!”. Estavam agastados com a situação, porque o madeireiro tratava apenas com um representante da aldeia, e este não repassara mais que um *toyota* velho e um pouco de mercadoria. Da mesma maneira, a expedição que os moradores da aldeia Taquaral organizaram em agosto de 1999, para encontrar madeireiros que haviam invadido a região do rio Amarelinho, visava extorquir-lhes cento e cinquenta mil reais, conforme justificou o *zapivaj*: “as pessoas querem roupa, coisas, querem mais; e precisa dinheiro”. E um informante do posto Rio Preto, que recebera do madeireiro uma espingarda reformada, mas queria uma automática nova, exigia nestes termos uma troca mais favorável: “Estamos vendendo madeira, quero coisa boa”.

Sob um certo ponto de vista, as cobranças crescem à medida que os recursos escasseiam, ou quando estes são amealhados por líderes ambiciosos embora mesquinhos. Em setembro de 1998, após uma pesquisa infrutífera nas imediações da cachoeira Pavorosa, na margem esquerda do rio Branco, um homem censurou duramente o *zapivaj* da aldeia Bananal, irmão de seu pai: “Cameu tudo madeira. Está na barriga dele”. Noutra ocasião, ele confrontou-o diretamente, após destruir as “caixas” de despescagem do garimpo e ameaçar queimar os motores. Pintado de urucum caminhou do posto Rio Preto até a aldeia Bananal, com a intenção de matar seu tio paterno porque este lhe negou dinheiro para o tratamento do filho doente e para a aquisição de dois bujões de gás. Lá chegando, gritou-lhe palavras

ásperas, mas o tio não retrucou. Disse-me ele depois destes fatos: “Só pega para ele. Eu também tenho família. Preciso de três gramas, quatro gramas para fazer compra. Ele não dá.”

Não por acaso, é bom dizer, os recursos naturais que os Cintas-Largas dispõem em suas terras (madeira, ouro e diamante) ajustam-se plenamente à demanda econômica regional. Contudo, a alternância entre dádivas (“libera de”) e retaliações (“prender”), que subjaz à venda de tais riquezas, manifesta uma lógica distinta dos procedimentos comerciais ou contábeis comuns. Em outras palavras, ali não vigora uma equivalência rígida entre o valor de mercado da madeira retirada e o montante pago pelos madeireiros - e nem os líderes indígenas aparentam uma tal preocupação.

Sob outros aspectos, as suas relações com os exploradores dos recursos naturais de suas terras expressam uma reciprocidade igualmente “generosa”, nos mesmos termos do regime ontologicamente assimétrico que preside a sociedade cinta-larga. Por sua vez, a coação e a hostilidade, que em muitos casos lhes servem de instrumento de negociação interna e externamente, proporcionam um realinhamento entre a quantidade de madeira “liberada” e a retribuição ou a “ajuda” dos madeireiros. É o que se poderia chamar de “tática de extorsão permanente”: quando insatisfeitos ou movidos por novas reivindicações (veículos, dinheiro ou outras benesses), os Cintas-Largas ameaçam parar a retirada de madeira, seqüestrar o maquinário e agredir os madeireiros e seus prepostos. Numa comparação, talvez seja possível dizer que, se a “lei da oferta e da procura”, no mercado capitalista, responde pela formação dos preços das mercadorias, então a ameaça e a violência, na sociedade cinta-larga, fazem-se de mecanismo regulatório que ajusta o “valor de troca” na economia da predação.

Há de se notar que, ainda assim, apenas uma pequena parte dos recursos extraídos é de fato auferida pelas lideranças e associações indígenas. Subterfúgios e trapaceas são freqüentes nas negociações e na cooptação de lideranças – carros (por vezes roubados), armas, prostitutas, bebidas, drogas. O dinheiro proveniente da madeira e do garimpo, todavia, representa a única fonte de ingressos financeiros para atender as vicissitudes atuais – alimentos, moradia, transporte e, mesmo, atendimento médico, remédios e educação escolar para os filhos.

Não estamos, por conseguinte, frente a um discurso monocórdio ou tradicionalista, porém de um processo dinâmico que, impulsionado pela lógica característica da predação, expande ilimitadamente o seu raio de ação para incorporar a si o exterior, os outros, os inimigos. E são aqui os interesses e as necessidades, explícitos ou subjacentes, oriundos do próprio corpo social ou nele investidos - interesses e necessidades decerto culturalmente orientados e historicamente constituídos -, que fundamentam as articulações com o mercado e

com a população regional de maneira a tornar disponíveis os bens e os serviços desejados. Rigorosamente, portanto, uma sociedade canibal, um sistema aberto ao exterior, uma totalidade que expande continuamente as suas fronteiras.

Pessoas ou coisas

Um último registro etnográfico, a inspirar estes comentários acerca da antropologia econômica e as conclusões a que chegamos no correr deste trabalho. Dois rapazes quiseram comprar bebida no distrito do Lontra, distante cerca de vinte quilômetros, e pegaram a bicicleta da esposa do *zapivaj* da aldeia Taquaral. O pneu furou e deixaram-na no bar, pensando em levá-la noutra oportunidade. O *zapivaj* não se encontrava na aldeia no momento; contudo, ao retornar, repreendeu o pai de um dos rapazes, dizendo-lhe que o filho era uma má influência para os demais. Ao narrar estes fatos, o rapaz arrematou a história com um dito espirituoso, correlacionando a diferença de gênero aos juízos acerca da sociedade e da natureza: “Ele ouviu fuxico de mulher. Bicicleta é coisa, não é pessoa. Ele não devia ficar com raiva por isso”.

Tal distinção entre pessoas e coisas, um dos temas aqui em foco, todavia, longe está de uma reificação da *root metaphor* ocidental, uma linha divisória entre a ordem social transcendente e a dimensão natural imanente da realidade (Latour, 1994), visto que será apreendida nos termos de um modelo cosmológico em “*perpétuo desequilíbrio*”, conforme a expressão consagrada por Lévi-Strauss ([1991] 1993).

Contudo, se o universo cultural sob observação governa-se por uma dinâmica de incorporação da alteridade, na qual o *socius* encontra-se hierarquicamente englobado por seu exterior, tampouco se admitirá uma distinção absoluta, ou de natureza, entre os agentes (sujeitos) e os objetos da troca, os quais se convertem ou são convertidos continuamente uns nos outros. Em outras palavras, entre sujeitos e objetos não resistem senão diferenças de gradação. Não poderia ser outro, desta feita, o ponto de partida do presente trabalho: uma inflexão no esquema da dádiva, de modo a substituir a reciprocidade equilibrada por uma fórmula assimétrica, fundada na relação de predação, a mesma que Viveiros de Castro (1993) generalizou para o panorama amazônico. Este modelo cultural, pautado na lógica canibal que reproduz os outros, os inimigos, o exterior, descobriu-se na análise dos ritos festivos que os Cinta-Larga encenam, nos quais a vítima animal, o objeto por excelência da troca ritual, identifica-se metafórica e metonimicamente ao anfitrião: o papel de anfitrião desdobra-se, ao se converter de doador de alimentos na própria “comida” de que se servem os convidados (Dal Poz, 1993). E, nestes termos, compreende-se a simbologia canibal que organiza o

esquema festivo enquanto um dispositivo cultural de abertura ao outro, de incorporação pelo exterior.

Todavia, os estudos dos sistemas de parentesco na América do Sul, até então, neles enxergaram primordialmente regimes de equilíbrio balanceado. A idéia do equilíbrio, forjada pela filosofia do direito natural seiscentista, dominava a economia clássica e, provavelmente, os próprios paradigmas sociológicos. Não foram muitos os que repararam que, ainda antes de Mauss, Georg Simmel ([1908] 1950) assinalara que todos os contatos entre os homens repousavam no esquema de dar e retribuir equivalências; e que o equilíbrio e a coesão social dependiam da reciprocidade entre o que se dá e o que se recebe em bens e serviços. Contudo, advertiu, haveria casos que não comportavam uma fórmula de equivalência estrita, e é aqui que a gratidão agiria de maneira suplementar: *“Ela estabelece o vínculo de interação, da reciprocidade do serviço e do serviço de retorno, até mesmo onde eles não são assegurados por coerção externa”*, afirmou Simmel.

A ação dos homens entre si, por meio das coisas, objetiva-se no ato da troca, e esta relação projeta-se nos objetos que são trocados. A relação entre homens, assim, como também para Marx, exprime-se como uma relação entre objetos. Para Simmel, todavia, o sentimento com que nós reagimos à mera existência de uma pessoa denotaria a gratidão - uma certa memória moral da humanidade, mais prática e impulsiva que o sentimento de lealdade. Embora puramente interior, seria capaz de engendrar novas ações e estabelecer uma ponte para outrem. É a resposta que a gratidão induz, porém, que traz tão extraordinárias nuances - pois, via de regra, a dádiva recebida há de ser, necessariamente, retribuída com uma dádiva de um tipo diferente.

Destarte, nenhuma interação na qual as coisas voltam e vão adiante, na alternância do dar e do receber, é exatamente idêntica. Tal incomensurabilidade estabelecer-se-ia em dois planos, o da coisa e o da ação. No primeiro, a troca concerne a duas coisas inteiramente heterogêneas, que só poderiam ser justapostas e comparadas por meio de um valor extrínseco comum, tal como a avaliação monetária. No segundo, a posição de quem recebe, diante do doador, resulta intransferível, uma vez seu ato sucede necessariamente ao que este já realizou:

“Uma vez que nós recebemos algum bem de outra pessoa, uma vez que ele nos precedeu com sua ação, nós jamais poderemos fazê-lo completamente, não importa quanto nossa dádiva de retribuição possa objetivamente ou legalmente ultrapassar a dele. A razão é que a sua dádiva, porque foi primeira, tem um caráter voluntário que nenhuma retribuição pode ter. Porque, nós estamos eticamente obrigados a retornar o benefício; nós operamos sob uma coerção que, embora não social ou legal mas moral, é ainda coerção. A primeira dádiva é dada em plena espontaneidade: ela tem uma liberdade sem qualquer dever, até mesmo sem o dever de gratidão. [...] Somente quando nós damos primeiro somos livres, e esta é a razão pela qual, na primeira dádiva, que não é motivada por qualquer gratidão, repousa uma beleza, uma devoção

espontânea ao outro, uma abertura e um florescimento do ‘solo virgem’ da alma, tal como seja, que não pode ser alcançado por qualquer dádiva subsequente, não importa quão superior seu conteúdo. A diferença envolvida aqui encontra expressão no sentimento [...] de que nós não podemos retornar uma dádiva; porque tem uma liberdade que a retribuição, porque é *tal*, não pode possivelmente possuir” (Simmel, [1908] 1950: 392-393).

Em outras palavras, a retribuição é uma resposta condicionada pela dádiva anterior; ou como disse Simmel sobre a lealdade, a antiga relação permanece como pano de fundo da nova relação. Nestes termos, o sociólogo alemão antecipava a discussão sobre a troca e a reciprocidade, ao notar que a retribuição, a rigor, nunca seria um equivalente da dádiva inicial.

A leitura de Simmel poderá, entre outras coisas, indicar a solução de uma controvérsia pouco explorada no *Ensaio sobre a dádiva* ([1923-24] 1974), acerca dos motivos que levaram Marcel Mauss a justapor duas formas de “*prestações totais*” tão distintas, a saber, as trocas generalizada (o *kula* trobriandês) e direta (a dádiva maori) e a competição agonística (o *potlatch* da costa noroeste da América do Norte). Nas primeiras, a generalização de trocas contínuas: a circularidade das permutas de colares por braceletes no *kula*; os princípios de *mana* e de *hau* que habitam a dádiva e que obrigam à sua retribuição ao primeiro doador. Na segunda, o paroxismo de disputas por posições hierárquicas, segundo o “*princípio da rivalidade e do antagonismo*” (da destruição suntuária de riquezas acumuladas vai-se à batalha, à morte de chefes e nobres que se enfrentam).

Decerto sua intuição indicava que, afinal, nenhuma troca é, jamais, absolutamente simétrica ou equivalente, posto que o ato da dádiva (e assim o doador), por definição, distingue-se necessariamente da retribuição (e do retribuinte). De modo que, se toda dádiva generaliza-se é porque, justamente, esta pode ser reconhecida como estruturalmente assimétrica. E que tal determinação, por consequência, tornaria a reciprocidade equilibrada uma meta contingente, uma circunstância fortuita em meio a um largo espectro de interações e correspondências igualmente possíveis. Significa dizer, enfim, que o escambo, a dádiva e o comércio, enquanto expressões econômicas do princípio de reciprocidade, instituem-se socialmente de diferentes modos e atendem a diferentes expressões culturais.

Em termos de método, Mary Douglas (1982: 180-181) sugere trazer a análise econômica para o centro do debate antropológico, deslocando áreas tidas como autônomas da disciplina, como o parentesco e o simbolismo. Para a autora, assim, a abordagem deve considerar as relações que são engendradas nas próprias “*operações econômicas*”. No foco da análise, é a sua opinião, não devem estar as mercadorias ou as necessidades físicas ou psicológicas que estas suprem, mas o “*padrão de relações que estas oferecem*”. O fetichismo

das mercadorias, por exemplo, de uma maneira mais positiva, poderia ser visto como “*uma parte do estudo do simbolismo*”. Porque, afinal, diz Douglas:

“Quando bens de consumo trocam de mão, alguém está se comunicando com alguém mais. Mercadorias definem categorias sociais: exatamente como um Nuer define parentes como aqueles com os quais as relações sexuais são proibidas e identificam categorias de parentesco segundo sejam ou não titulares a receber gado por ocasião do casamento de uma filha, assim nós definimos categorias inclusivas ou exclusivas por regras acerca dos graus de partilha e doação de mercadorias”.

Mas para não nos alongarmos, fiquemos com o caso dos Nambikwara, descrito por Price (1977: 128-131). Comentei acima que, a despeito dos prejuízos evidentes, eles não haviam desistido de responder nos negócios com os civilizados com sua ética tradicional que os impede de regatear - se se deseja conservar relações amistosas, aceita-se qualquer preço pelas peças artesanais (Price, 1977: 128-131). Entre as aldeias, da mesma maneira, praticavam-se trocas regidas por uma equivalência dilatada: o visitante recebe o objeto que pediu, sem regateios ou comentários; posteriormente, é a sua vez de visitar a aldeia daquele e pedir a retribuição, sob as mesmas condições.

Já entre os Cinta-Larga, este padrão de reciprocidade simétrica não encontra aplicação mais dilatada na circulação de bens e serviços econômicos. Pois aqui, a oferta alimentar corresponde à metáfora de base através da qual o pensamento cinta-larga representa a relação entre sujeitos (a política), tanto quanto a sua reprodução (o parentesco). E assim, a rigor, a sociabilidade demanda a atenção estrita às demandas alheias (econômicas, alimentares, sexuais etc.). E por corolário, a apropriação das coisas pelas pessoas, ou seja, a propriedade, que se define como um gesto de consumo e, de modo particular, de consumo alimentar. Com isto, a relação entre sujeitos demonstra-se, decisivamente, através de um ato de predação, o que faz da troca, desde sempre e em toda a parte, a cobrança de uma “dívida”, um mecanismo que objetiva a relação entre sujeitos.

Bibliografia

APPADURAI, Arjun

1986 "Introduction: commodities and the politics of value", in A. Appadurai (ed.), *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 3-63.

ARISTÓTELES

1987 "Ética a Nicômaco", in *Os Pensadores*, vol. 2. São Paulo: Nova Cultural, p. 5-196

BECKER-DONNER, Etta

1955 "Notizen über einige Stämme an den rechten Zuflüssen des Rio Guaporé". *Archiv für Völkerkunde*, 10: 275-343. Wien.

BOHANNAN, Paul

1955 "Some principles of exchange and investment among the Tiv". *American Anthropologist*, 57: 60-70.

1959 "The impact of money on an African subsistence economy". *Journal of Economic History*, 19 (4): 491-503.

CHIMANOVITCH, Mario

1974a "O índio pacifica o branco". *O Estado de São Paulo*, edição de 15 de janeiro.

1974b "Cidade decepciona cintas-largas: doença substitui alegria da chegada". *O Estado de São Paulo*, edição de 9 de junho.

CLASTRES, Pierre

1972 *Chronique des indiens Guayaki*. Paris: Plon.

1978 "Troca e poder: filosofia da chefia indígena", in *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, p. 21-35.

1982a "A economia primitiva", in *Arqueologia da violência: ensaio de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense, p. 127-144.

1982b "Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas", in *Arqueologia da violência: ensaio de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense, p. 168-204.

CODERE, Helen

1950 *Fighting with property, a study of Kwakiutl potlatching and warfare 1792-1930*. New York: J.J. Augustin, viii, 136 p. (Monographs of the American Ethnological Society, 18).

DAL POZ, João

1991 No país dos Cinta Larga: uma etnografia do ritual. Dissertação de mestrado, USP. São Paulo.

1993 "Homens, animais e inimigos: simetrias entre mito e rito nos Cinta Larga". *Revista de Antropologia*, vol. 36: 177-206.

1994 "Laudo histórico-antropológico" (Perícia na área indígena Serra Morena, habitada pelos índios Cinta Larga), in D. Maldí, (org.): *Direitos Indígenas e Antropologia: Laudos Periciais em Mato Grosso*. Cuiabá: UFMT, p. 11-95.

1998 "Os ritos da identidade: um estudo das relações étnicas nos Cinta Larga", in E. Pina de Barros (org.) *Modelos e processos: Ensaios de etnologia indígena*. Cuiabá: EdUFMT, p. 149-226.

DESCOLA, Philippe

1989 *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar* (1986). Quito: Abya-Yala; Roma: Mlal.

DILLEY, Roy

1992 "Contesting markets: a general introduction to market ideology, imagery and discourse", in R. Dilley (ed.), *Contesting markets*. Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 1-34.

DILLEY, Roy (ed.)

1992 *Contesting markets*. Edinburgh, Edinburgh University Press.

DOUGLAS, Mary

- 1982 “The exclusion of economics”, in *In the active voice*. London: Routledge & Kegan Paul, p. 174-182.

DU BOIS, Cora

- 1936 “The wealth concept as an integrative factor in Tolowa-Tututni culture”, in R. H. Lowie (ed.), *Essays in Anthropology presented to A. L. Kroeber*. Berkeley: University of California Press, pp. 49-66.

FAUSTO, Carlos

- 2001 *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

FIRTH, Raymond

- 1959 *Economics of the New Zealand Maori* (1929). 2 ed. Wellington: R. E. Owen, Government Printer
- 1965 *Primitive Polynesian economy* (1939). 2 ed. London: Routledge & Kegan Paul.
- 1974 *Elementos de organização social* (1951). Rio de Janeiro: Zahar.

FOUCAULT, Michael

- 1985 *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.

GODELIER, Maurice

- 1973 “Monnaie de sel et circulation des marchandises chez les Baruya de Nouvelle-Guinée”, in *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris: François Maspero, p. 259-293.
- 1988 “A antropologia económica”, in J. Copans et alii, *Antropologia: ciência das sociedades primitivas?*. Lisboa: Edições 70, pp. 141-189.
- 2001 *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

GOULDNER, Alvin W.

- 1960 “The norm of reciprocity: a preliminary statement”. *American Sociological Review*, 25 (2): 161-178.
- 1973a “Reciprocity and autonomy in functional theory”, in *For Sociology: renewal and critique in sociology today*. New York: Basic Books, p. 190-225.
- 1973b “The importance of something for nothing”, in *For Sociology: renewal and critique in sociology today*. New York: Basic Books, p. 260-299.

GREGORY, Christopher A.

- 1982 *Gifts and commodities*. London: Academic Press.
- 1997 *Savage money: the anthropology and politics of commodity exchange*. Amsterdam: Harwood Academic.

HARGREAVES, Maria Inês S. et alii

- 1993 Levantamento sócio ambiental do Grande Aripuanã. Brasília: FUNAI, datilo., 100 p.
- 1999 Inquérito sanitário e recomendações técnicas para a execução de melhorias em terras Cinta Larga: TI's Roosevelt, Aripuanã, PqAri, Serra Morena e Zoró. Cacoal, PACA/Fundação Nacional de Saúde.

HERSKOVITS, Melville J.

- 1982 *Antropologia Económica* (1952). México: Fondo de Cultura Economica.

HUMPHREY, Caroline & Hugh-Jones, Stephen (eds.)

- 1992 *Barter, exchange and value: an anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

HUMPHREYS, S. C.

- 1969 “History, economics and anthropology: the work of Karl Polanyi”. *History and Theory*, 8 (2): 165-212.

JUNQUEIRA, Carmen S.

- 1981 Os Cinta Larga de Serra Morena (Relatório de pesquisa, FAPESP). São Paulo, datilo., 76 p.
- 1984 “Sociedade e Cultura: Os Cinta-larga e o exercício do poder do Estado”. *Ciência e Cultura*, 36 (8): 1284-1287.
- 1984-85 “Os Cinta Larga”. *Revista de Antropologia*, vols. 27/28: 213-232.
- 1985 Assessores e acessórios. São Paulo: PUC/SP, datilo., 6 p.
- 1987 “A questão indígena”. In M.A. D'Incao (org.), *O Saber Militante: Ensaio sobre Florestan Fernandes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: UNESP, pp. 119-128.
- 2002a “A relação dos índios Cinta-Larga com a vida e com o corpo”. *Trópico e Meio Ambiente*, t. 24 (Anais do Seminário de Tropicologia, 1990). Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, p. 65-133.
- 2002b *Sexo e desigualdade entre os Kamaiurá e os Cinta Larga*. São Paulo: Olho d'Água.

JUNQUEIRA, C. S. & Mindlin, B.

- 1987 *El Parque Indígena Aripuana y el Programa Polonoroeste*. Copenhagen: IWGIA (Documento no. 6).

KAPLAN, David

- 1968 “The formal-substantive controversy in economic anthropology: reflections on the wider implications”. *Southwestern Journal of Anthropology*, 24 (3): 228-251.

KOPYTOFF, Igor

- 1986 “The cultural biography of things: commoditization as process”, in A. Appadurai (ed.), *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 64-91.

LANNA, Marcos P. D.

- 1995 *A dívida divina: troca e patronagem no nordeste brasileiro*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- 1996 “Reciprocidade e hierarquia”. *Revista de Antropologia*, 39 (1): 111-144.

LATOUR, Bruno

- 1994 *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34.

LEFORT, Claude

- 1979 “A troca e a luta dos homens” (1951), in *As formas da história*. São Paulo: Brasiliense, p. 21-35.

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1967 “The social and psychological aspects of chieftainship in a primitive tribe: the Nambikuara of Northwestern Mato Grosso” (1944), in R. Cohen & J. Middleton (eds.), *Comparative political systems*. New York: The Natural History Press, p. 45-62.
- 1976 “Guerra e comércio entre os índios da América do Sul” (1942), in E. Schaden (org.), *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, p. 325-339.
- 1982 *As estruturas elementares do parentesco* (1949). Petrópolis: Vozes (Antropologia, 9)
- 1993 *História de Lince* (1991). São Paulo: Companhia das Letras.

LOWIE, Robert H.

- 1948 “Some aspects of political organization among the American aborigines”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 78 (1/2): 11-24.

MALINOWSKI, Bronislaw

- 1921 “The primitive economics of the Trobriand islanders”. *Economic Journal*, 31: 1-16 (trad. bras. “A economia primitiva dos ilhéus trobriandeses”, E. R. Durham (org.), Malinowski. São Paulo: Ática, 1986, pp. 71-83).
- 1971 *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje* (1926). Barcelona: Ediciones Ariel
- 1984 *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1922). São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores).

MARX, Karl

1977 *Formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

1982 “Introdução à crítica da economia política” (1857), in *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural (Os Economistas).

1983 *O capital: crítica da economia política* (1867), vol. 1. São Paulo: Abril Cultural (Os Economistas).

MAUSS, Marcel

1974 “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas” (1923-24), in *Sociologia e antropologia*, II: 37-184. São Paulo: Epu/Edusp.

MYRDAL, Gunnar

1984 *Aspectos políticos da teoria econômica*. São Paulo: Abril Cultural (Os economistas).

PARRY, Jonathan & Bloch, Maurice

1989 “Introduction”, in J. Parry & M. Bloch (eds.), *Money and the morality of exchange*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-32.

PICHUVY Cinta Larga

1988 *Mantere ma kwé tinhin: Histórias de maloca antigamente*. Belo Horizonte: Segrac/Cimi.

POLANYI, Karl

1944 *Origins of our time: the great transformation*. New York: Farrar & Rinehart (trad. português: *A Grande Transformação: As origens da nossa época*. Rio de Janeiro: Campus, 1980).

1957a “Aristotle discovers the economy”, in K. Polanyi et alii (eds.), *Trade and market in the early empires: economies in history and theory*. Chicago: Free Press, p. 64-94.

1957b “The economy as instituted process”, in K. Polanyi et alii (eds.), *Trade and market in the early empires: economies in history and theory*. Chicago: Free Press, p. 243-270.

1977 *The livelihood of man* (Harry Pearson, org.). New York: Academic Press.

1980 *A grande transformação: as origens da nossa época* (1944). Rio de Janeiro: Campus.

POLANYI, Karl, ARENSBERG, Conrad & PEARSON, Harry (eds.)

1957 *Trade and market in the early empires: economies in history and theory*. Chicago: Free Press, xviii, 382 p.

PRICE, David

1977 “Comercio y aculturación entre los nambicuara”. *America Indígena*, 37 (1): 123-135.

RIBEIRO, Darcy

1982 *Os índios e a civilização* (1970). Petrópolis: Vozes.

SAHLINS, Marshall

1960 “Political power and the economy in primitive society”, in G. E. Dole & R. L. Carneiro (ed.), *Essays in the science of culture*. Nova York: Thomas Y. Crowell, p. 390-416.

1963 “Poor man, rich man, big-man, chief: political types in Melanesia and Polynesia”. *Comparative Studies in Society and History*, 5: 285-303.

1965 “On the sociology of primitive exchange”, in M. Banton (ed.), *The relevance of models for social anthropology*. London: Tavistock (ASA Monographs, 1), p. 139-236.

1972 *Stone age economics*. Chicago/New York: Aldine-Atherton.

1979 *Cultura e razão prática* (1976). Rio de Janeiro: Zahar.

SALISBURY, Richard F.

1962 *From stone to steel: economic consequences of a technological change in New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.

SIMMEL, Georg

1950 “Faithfulness and gratitude” (1908), in *The sociology of Georg Simmel*. Glencoe: Free Press, p. 379-395.

STRATHERN, Marilyn

1985 "Kinship and economy: constitutive orders of a provisional kind". *American Ethnologist*, 12 (2): 191-209.

1988 *The gender of the gift*. Berkely: University of California Press.

THOMAS, Nicholas

1991 *Entangled objects: exchange, material culture and colonialismo in the Pacific*. Cambridge: Harvard University Press.

THURNWALD, Richard

1916 "Banaro society: social organization and kinship system of a tribe in the interior of New Guinea". *Memoirs of the American Anthropological Association*, 3: 251-391.

VALENSI, Lucette et alii

1978 "História e antropologia econômica: a obra de Karl Polanyi", in W. G. L. Randles et alii, *Para uma história antropológica: a noção de reciprocidade*. Lisboa: Edições 70, p. 13-26.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1986 *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

1993 "Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico", in E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHI-USP/FAPESP, p. 149-210.

1996 "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2 (2): 115-144.

WEINER, Annette B.

1992 *Inalienable possessions: the paradox of keeping-while-giving*. Berkeley: University of California Press.