

As flechas de Maria: xamanismo, hierarquia política e transformação no Alto Xingu¹

Marina D. Cardoso - Departamento de Ciências Sociais/PPGAS - UFSCar

Antonio R. Guerreiro Jr. - Doutorado, PPGAS - UNB

Marina Pereira Novo - Mestranda PPGAS - UFSCar

Resumo: Frente a determinados contextos de relações com outras sociedades, as culturas indígenas encontram-se permanentemente diante da possibilidade de re-significar elementos que lhes chegam, adequando-os e incorporando-os de variadas maneiras a seus próprios esquemas de pensamento e organização social. Um caso recente foi o surgimento de uma liderança político-religiosa no sistema social alto-xinguano, um homem que, após ter tido uma experiência de cunho místico, se transformou em um xamã de grande prestígio em toda a região. Tornando-se conhecido como “Mestre”, incorporou diversos elementos do cristianismo à cosmologia e às práticas xamânicas locais, e iniciou um processo de transformação bastante generalizado dessas práticas na região. Membro de uma importante parentela de chefes e homem de prestígio ensaiou, ainda, uma transformação da vida política em sua aldeia de origem, por meio da aquisição de algo que pouco se observa nas sociedades ameríndias: poder em relação à organização do trabalho, à produção da verdade, ao acesso às mulheres e à cosmopolítica das relações entre os vivos e dos vivos com os mortos e seres espirituais. O objetivo deste texto é relatar esta história, e contextualizar a lógica do seu devir em relação à sócio-cosmologia de seu grupo de origem, os Kalapalo, um grupo de língua karib do Alto Xingu.

Palavras-chave: xamanismo, política, parentesco, Kalapalo, Alto Xingu.

E-mail: mdcardoso@uol.com.br

I – Maria *Anhipé*, Taūgi e Tugua: a trajetória xamânica de Manuá²

Manuá conta que tudo começou no dia 15 de dezembro de 2005. Quase morreu, desmaiando. Estava em Canarana³, fazendo um curso, quando começou a ficar “doente”. O ouvido ficou doendo. Foi ao médico, mas não deu resultado.

¹ Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, de 01 a 04 de Junho de 2008, Porto Seguro, Bahia, Brasil. O trabalho apresentado baseia-se em dados coletados durante a realização do projeto de pesquisa “Sistemas terapêuticos indígenas e a interface com o modelo de atenção à saúde: diferenciação, controle social e dinâmica sócio-cultural no contexto alto xinguano”, com o auxílio do CNPq (Processo 401240/2005-3).

² O relato que se segue foi feito por Manuá a Marina Cardoso em julho de 2006, na casa dele em Canarana. O relato não foi gravado, mas anotado. Procurou-se, aqui, deixar as expressões usadas e a forma do relato feita por Manuá, em português, o mais próximo possível da forma como foi “falado”, considerando, entretanto, desnecessário manter incorreções gramaticais.

09h30. Pediu para procurarem Luiz (Wajühi), então “primeiro cacique”⁴ da aldeia kalapalo⁵ de Tanguro, onde Manuá residia, para irem embora. Manuá via gente rindo dele. Duas pessoas: uma mulher, um homem, brilhando, rindo dele. Olhou para baixo, não sabia quem eram essas pessoas, não sabia o que estava acontecendo. Ficou triste mesmo. Pensou: vou morrer. Às 11h30 pegou o “frete” (caminhão ou camioneta fretada) que o levaria, junto com mais duas pessoas, até as margens do rio Kuluene para pegar o barco e voltar para sua aldeia. Desceu o Kuluene. A certa altura parou o barco, desceu na terra, e o mato virou água. Falou para o primo: tudo água! Assustado, voltou para o barco, e a água virou mato de novo. Mais para frente, ainda descendo o rio, em um ponto que ele localiza como para cima do Matirapá⁶, tinha uma ilha onde tudo começou. Apareceu-lhe uma “pessoa” que lhe dizia: “Sou Maria de Deus, Anhipé! Sangitsegi Anhipé!”⁷. Pensou: estou sendo flechado⁸! Quase flechou! Desceu mais para baixo no rio, e “deu” mais de novo. Para baixo do Jakuí⁹, aconteceu de novo. Era a mesma “pessoa”. Para lá ainda: Ahasa¹⁰! Foram seis vezes. Flechas para todo lado, entrando debaixo do barco. Chovia forte e havia muito vento. O caminho lhe

³ Canarana (MT) é uma das cidades pólo para a entrada no Parque Indígena do Xingu, particularmente para as aldeias do Alto Xingu que ficam às margens do Rio Kuluene, um dos afluentes do rio Xingu. A cidade concentra a maior parte das representações institucionais que atendem ao Parque, tais como os escritórios-sedes locais da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), FUNASA (Fundação Nacional de Saúde), DSEIX (Distrito Sanitário Especial Indígena-Xingu), CASAI (Casa de Saúde do Índio) e IPEAX (Instituto de Pesquisa Etno-Ambiental do Xingu).

⁴ Os Kalapalo e outros grupos alto-xinguanos distinguem hierarquicamente entre seus chefes utilizando as expressões “primeiro cacique”, “segundo cacique” e etc., apesar de não possuírem designações próprias para realizarem tais distinções em sua língua.

⁵ Os Kalapalo são um grupo de língua karib da região do Alto Xingu (MT). Além deles, outros oito grupos de famílias lingüísticas diferentes vivem na região: ainda da família karib há os Kuikuro, Matipu e Nahukwá; da família aruak, os Yawalapiti, Mehináku e Wauja; e do tronco tupi, os Kamayurá e Aweti. Na região considerada Baixo Xingu, encontra-se também um grupo de língua jê onde o Mestre atuou, os Suyá.

⁶ Local onde reside, atualmente, Matirapá e sua família. Matirapá residia na aldeia kalapalo de Aiha até 2005, quando acusações de feitiçaria sobre ele e sua família o levaram a sair da aldeia e a abrir uma nova, localizada, hoje, às margens do Kuluene.

⁷ De acordo com o mito de origem Kalapalo, Sangitsegi é uma das quatro mulheres feitas de madeira pelo demiurgo Kwatüngü (chamadas de *anhipés*) para que fossem se casar com Anitsuëgü, o *aneti* (“chefe”) do povo dos onças. Sangitsegi tornou-se mãe dos gêmeos Taügi (Sol) e Aulukumã (Lua), criadores da humanidade atual. O segundo “nome”, Anhipé, é praticamente uma “adjetivação”, e significa algo como “linda”, de “grande beleza”, mas só pode ser aplicado a essas mulheres originárias de madeira. Na linguagem comum, é usado de maneira depreciativa em relação a mulheres vaidosas, para dizer a alguém algo como: “você não é nenhuma *anhipé*”. Este mito será retomado adiante.

⁸ Para os alto-xinguanos, as doenças são causadas por agentes externos, sejam eles “espíritos” (*tseke*) ou “feiteiros”, que atiram na direção da pessoa que se deseja prejudicar pequenas flechas contendo feitiço (*kugihe*) em suas pontas e que penetram no corpo da vítima, causando dor.

⁹ Referência ao lugar onde se encontra o túmulo de Jakuí, uma mulher kalapalo que ficou famosa no começo dos anos 50 do século passado por causa do seu casamento com o sertanista Ayres Câmara Cunha, membro da Expedição Roncador-Xingu, marco do processo colonizador na região. Jakuí morreu após o parto da sua única filha com o sertanista, em 1953.

¹⁰ Ahasa é um *tseke* (“espírito”) do mato, antropomorfo, canibal e tido como ladrão, que nunca consegue obter cultura – só sabe roubar e copiar as práticas propriamente humanas. Considerado muito perigoso, especialmente para as crianças, é representado por uma máscara feita com cabaça e palha.

havia sido fechado. Pediu a Taŭgi¹¹ para lhe abrir o caminho. Taŭgi lhe abriu o caminho, do meio até o final. Chegou à aldeia às 17 horas. Estava cansado. Ficou doente sete dias, sem comer bem. Então, Taŭgi entrou na sua casa, sob a forma de um morcego (Taŭgi “entra” em qualquer bicho), trazendo-lhe a alma de volta do céu. Estava morrendo, pensou!

Por volta das 13 horas desse dia, saiu de casa, foi para o mato. Sentia muita dor no corpo, dor de cabeça. A cerca de 200 metros de sua casa, desmaiou. Taŭgi lhe mandou acordar e ficou na sua frente. Estava como um índio, pintado, com cocar, cinto bonito, todo enfeitado! Homem branco, forte! Disse: “Eu sou Taŭgi! Estou colocando seu nome como era meu nome. Você vai trabalhar para mim, atender somente homens. Você vai viver muito ainda, curar os homens. Minha mãe, Maria, Sangitsegü, vai curar as mulheres, qualquer mulher”. Viu, então, Sangitsegü igual a uma índia, com colar de caramujo¹². Ela disse: “Vou trabalhar com você. Comece agora mesmo, comece aqui. Depois em Canarana”. Manuá ficou preocupado, pensando que ia morrer. Mas, Taŭgi lhe disse: “Mestre (e, assim, ele passou a ser chamado), não pense em morrer não. Mandeí você de volta. Amanhã você começa a trabalhar”.

19h00. Manuá chamou o pajé¹³ (*hüati*, em kalapalo) Tawana, que não conseguiu lhe curar: dava-lhe “choques”. Ele escutou então a voz de Maria, que lhe dizia: “Mestre, saia para fora, quero falar com você. Trabalhe hoje ainda. Vá ver o problema da sua mãe”. Ele viu sangue no corpo da mãe e a curou. Na época em que este relato foi coletado Manuá contabilizava que já havia curado 12 pessoas em sua aldeia e 43 em Canarana.

* * *

O relato de Manuá sobre os acontecimentos que o transformaram em um xamã por si só já é elucidativo do tema deste trabalho. O relato procura ser preciso: tempos, lugares e eventos são minuciosamente marcados. Maria, a mãe de Deus/Jesus, é substancialmente Sangitsegü, a *anhipe* que deu à luz Taŭgi (ele próprio associado a Jesus Cristo). Enquanto Maria se declara

¹¹ Taŭgi (Sol) é um dos gêmeos criadores da humanidade atual, filho de Sangitsegü com Anitsuëgü, o “chefe” (*anetii*) do povo dos onças. Voltaremos a este tema adiante.

¹² O colar de caramujo é um dos principais adereços indígenas da região, bem valioso e disputado, dos quais os Kalapalo são considerados “donos” (*otomo*), por deterem o conhecimento necessário e o privilégio para produzi-los no sistema de especialização inter-étnica da região (pois outros grupos possuem o privilégio sobre a produção de outros artefatos).

¹³ O termo “pajé” está sendo utilizado, neste texto, tal como as comunidades alto-xinguanas designam, em português, os xamãs locais.

a *anhipé* Sangitsegi, e lhe aparece sob a forma de uma índia usando um colar de caramujo, Taügi lhe aparece sob a forma de um homem branco, mas paramentado como índio. Temas, ou “mitemas”¹⁴, se cruzam, “indianizando” o cristianismo e cristianizando o “indianismo”¹⁵. Moradores da aldeia na qual Manuá residia passaram a usar cordões com cruzes cristãs, e nos rituais xamânicos, ao longo da região do Alto Xingu, passou-se a ouvir preces e louvores a Maria e a Jesus/Taügi.

Tal como um Quesalid¹⁶ em terras xinguanas, ao introduzir novas técnicas às práticas xamânicas locais e já então se declarando, e sendo, em grande parte, reconhecido como “Mestre” de todos os pajés xinguanos, Manuá protagonizou determinados episódios que nos permitem empreender uma reflexão sobre xamanismo, parentesco e poder. Por um lado, nos permite associar a “produção dos xamãs” dentro do escopo das próprias redes de parentesco locais, particularmente aquelas relacionadas à chefia. Por outro, remete ao caráter duplo do poder xamânico, tanto para a cura quanto para a feitiçaria, dualidade particularmente notável nessa região, que tem levado, atualmente, ao desmembramento sucessivo de aldeias.

O modo como acusações de feitiçaria procuram delimitar fronteiras políticas e morais para os seus grupos tem sido um tema presente e recorrente na literatura da área e sobre a região (Basso, 1973; Gregor, 1982; Langdon, 1996; Heckenberger, 2004; Whitehead, N. L. & Wright, 2004). No entanto, gostaríamos de destacar aqui que essas acusações, das quais o próprio Manuá terminou sendo vítima, ao operarem como uma forma de classificação lógica que hierarquiza as relações tanto no interior do próprio grupo quanto entre grupos, reforça ou redefine a assimetria já existente entre parentes em relação à chefia¹⁷.

O que se segue é, pois, uma tentativa de compreender como certos elementos da sócio-cosmologia alto-xinguanas, postos em movimento por Manuá na construção de seu relato pessoal e de suas práticas de cura, tornaram sua experiência e atuação diferenciada como xamã inteligível e aceitável em escala local (em sua própria aldeia) e regional (no Alto Xingu em geral). O tema será abordado a partir de dois eixos: o xamanismo e a chefia, cruzados por

¹⁴ Cf. Lévi-Strauss, 1971.

¹⁵ O filho menor de Manuá é tido por ele como a reencarnação do Papa João Paulo II (e ele o chama como tal), “voltando como índio”, o que lhe foi revelado em um sonho por dois meninos que anunciaram o seu nascimento para o dia 05 de setembro às oito horas da manhã. Segundo seu relato, ele pôs as mãos para cima ao acordar, tudo se iluminou e a luz entrou na barriga de sua mulher que estava grávida: o Papa iria renascer índio. Também a ele foi dado, pelos “espíritos”, um cristal (diamante) e a chave da Igreja para abrir o caminho para os 144 a serem salvos (referência ao Apocalipse Bíblico).

¹⁶ Referência ao “aprendiz de feiteiro” do texto “O feiteiro e sua magia” (Cf. Lévi-Strauss, 1975).

¹⁷ Para uma leitura sobre a forma como a feitiçaria classifica hierarquicamente aquilo que põe em relação, ver Maggie (1992), que recupera a distinção de Lévi-Strauss (2003) entre sociedades totêmicas e sociedades sacrificiais, a partir do seu ordenamento metafórico ou metonímico, respectivamente.

um terceiro, o parentesco, como denominador comum de ambos. Tal como se pretende argumentar, se o xamanismo permitiu a Manuá iniciar um complexo processo de transformação da vida cotidiana de sua aldeia e de modificação das práticas xamânicas em escala progressiva, o espaço inicial que ele teve para tanto foi o próprio lugar de distinção e prestígio ocupado por ele em sua aldeia de origem por causa de seu pertencimento a uma importante parentela de chefes. Se a linguagem do xamanismo pôde fazer o prestígio e as práticas do Mestre circularem pela região xingwana e viabilizarem o seu reconhecimento regional como “o maior de todos os pajés”, em sua própria aldeia esta linguagem foi sobreposta a outra e amplificada por ela: a linguagem do exercício da chefia.

II – Da doença ao xamanismo: diferenciação e prestígio no percurso terapêutico de Manuá

Manuá, à época do registro do relato aqui apresentado, já havia protagonizado feitos e seu nome repercutia em toda a região do Xingu, sendo tema recorrente de conversas e controvérsias, devido às diferenças que marcavam tanto o seu processo de transformação em pajé quanto as suas práticas de cura como tal. Todavia, para que esta comparação seja possível torna-se necessário apresentar as concepções alto-xinguanas a respeito do adoecimento e da cura, bem como o processo convencional de formação de xamãs.

De acordo com as concepções nativas, o processo de adoecimento se dá por meio da ação externa de um agente, seja ele um “espírito” (*tseke*) ou um feiticeiro (*kugihe oto*, literalmente, “dono do feitiço”), ou pela ação conjunta de ambos. Há formas distintas de se adoecer devido à ação de um “espírito”: isto pode ocorrer quando um *tseke* “leva” (*tseke heke otonbetá*) a “alma” (*akuã*)¹⁸ de alguém, eventualmente porque a pessoa já pode estar “fraca” ou “doente” por outra razão, ou então quando ele atira sobre sua vítima “flechas” que provocam doenças¹⁹, o que pode ocorrer porque o *tseke* em questão “quer coisas” (que lhe serão dadas por meio do “pagamento”²⁰) ao xamã e do ritual que deverá ser realizado para ele

¹⁸ O termo kalapalo *akuã* designa simultaneamente a “sombra” do indivíduo, tal como projetada à luz, e o seu duplo anímico.

¹⁹ Nota 8, acima.

²⁰ Deve ser observado que “pagamento” é uma forma glosada pelos Kalapalo para se referirem, em português, ao “ato obrigatório” de dar ao pajé aquilo que o “espírito” requer “em troca” da “alma” por ele levada, e que o pajé irá, então, reaver, possibilitando a cura. Trata-se, pois, fundamentalmente de um amplo e extensivo sistema de troca, tal como descrito originalmente por Mauss (1974), que articula inclusive diversos planos de existência e

após a consecução da cura), ou porque algum feiticeiro (*kugihe oto*), que deseja mal a alguém, utilizou alguma “reza” (*kehege*) para fazer com que um *tseke* específico fizesse mal à pessoa visada²¹.

Os Kalapalo distinguem entre dois tipos de pajés: os “comuns”, ou aqueles que fazem curas sem entrar em contato direto com os “espíritos” (simplesmente *hüati*), e aqueles que ao “tomarem fumaça”, entram em transe e trabalham por meio do contato direto com os “espíritos” (e que são *hüati hekugu*, ou “pajés de verdade”). O último tipo de pajé é sempre alguém que teve alguma doença grave (*oinhe*), associada a algum *tseke*, e, geralmente, causada por alguma ação de feitiçaria²². Durante seu processo de tratamento, o doente pode vir a ser treinado como *hüati hekugu* pelo xamã responsável por sua cura, se submetendo a diversas restrições alimentares e sexuais por todo este período.

Mesmo que sucinta, a narrativa produzida por Manuá acima apresentada é uma exegese que pretende dar conta simultaneamente de seu adoecimento e de sua rápida (e atípica) transformação em xamã. Os eventos relatados trazem à cena personagens centrais da cosmologia alto-xinguana, assim como, simultaneamente, referências acerca do processo de adoecimento, cura e produção de um xamã, mas de uma forma muito peculiar. Manuá se tornou pajé “de repente”, sem “fumar”, e sem passar pelo período de reclusão e de abstinência sexual e alimentar, necessário para que o “espírito-guia” se aproxime, e passe a falar com o aspirante a pajé que, “devagar, muito devagar”, passa a “fumar”, a “escutar a fala do espírito” e a “virar” pajé. Taügi, que tem sua alma, fala com ele diretamente, o tempo todo. Manuá também “trabalha”²³ com a máscara de Tugua²⁴, que lhe teria sido feita pelo próprio Taügi.

relações entre seres. “Doença” aparece, neste contexto, como o resultado assimétrico dessas relações de troca, que requer o seu restabelecimento para que a cura possa vir a ocorrer (Cf. Cardoso, 2005).

²¹ Os feiticeiros podem agir em conjunto com um *tseke*, mas também podem realizar feitiços por conta própria, se apropriando de determinados pedaços de pertences ou partes do corpo de suas vítimas potenciais para lhes causar males específicos (*oinhe*). Sob esse aspecto, as doenças resultantes de feitiço são consideradas as mais perigosas, porque só seriam curadas pela morte do próprio feiticeiro, conquanto as doenças causadas pelo *tseke* são passíveis de cura pelos pajés, por, justamente, poderem “negociar/trocar” a “alma levada” por algum objeto que o *tseke* estaria necessitando (Cf. Cardoso, 2005).

²² Barcelos Neto (2007: 74) observa que, para os Wauja, “toda doença grave corresponde a múltiplos e seguidos raptos de frações da alma do doente pelos *apapaatai*”. Entre os Kalapalo, apesar de não termos dados que nos possibilitem generalizar essa informação, esta é uma possibilidade dado que o episódio original da manifestação de alguma doença possibilita a “abertura” para a ação dos *tseke*, pelo enfraquecimento progressivo da pessoa. Entretanto, caso o processo de adoecimento venha a evoluir para uma “fazedura” xamânica, tal como é o caso que estamos analisando, um *tseke* específico, geralmente aquele que gerou o episódio original do adoecimento, passa a ser considerado o principal “espírito-guia” do ex-doente agora tornado xamã.

²³ O termo “trabalho” está sendo usado neste texto para designar a prática curativa exercidas pelos xamãs, tal como eles glosam essa atividade em português.

²⁴ Tugua, que é considerado um dos mais perigosos *tseke* causadores de doenças, já teria, anteriormente, causado mal ao próprio pai de Manuá. É um espírito caracterizado pelo uso de uma faixa de pano vermelho amarrada na testa, usada também por Manuá quando está curando, e representado por uma máscara grande e redonda, feita inteiramente de palha.

Tugua também se tornou o seu “espírito-guia” ao ser reconhecido por outros pajés como um dos causadores de sua doença (em uma ação iniciada por um feiticeiro ao qual Tugua teria “ajudado”) que o levaria ao desenvolvimento de seus dotes xamânicos. Há, ainda, o fato de ter associado o seu processo de adoecimento e cura a uma ação conjunta de vários *tseke*, dentre eles, seres míticos que não costumam estar associados a estes casos, tal como é o caso de Sangitsegi e Taügi²⁵.

De acordo com o mito de origem Kalapalo, Sangitsegi é uma das quatro mulheres feitas de madeira pelo demiurgo Kwatüngü (chamadas de *anhipé*) para que fossem se casar com Anitsuëgi, o *anetiü* (“chefe”) do povo dos onças, que lhe tinha poupado a vida em troca de suas filhas. Como suas próprias filhas haviam se recusado a casar com Anitsuëgi, Kwatüngü fez quatro mulheres de madeira, duas de madeira *hatá* e duas de madeira *uëgihi*. Ao longo da jornada em direção à aldeia de Anitsuëgi, e em meio a uma série de incidentes, as duas mulheres feitas de *hatá* morrem, sobrevivendo apenas Sangitsegi e Tanumakalu, feitas da madeira *uëgihi*. Sangitsegi se torna a primeira esposa de Anitsuëgi e mãe dos gêmeos Taügi (Sol) e Aulukumã (Lua), criadores da humanidade atual. Sob esse aspecto, é considerada não só a mãe dos heróis ancestrais, mas a “mãe” da humanidade atual, tal como o mito é narrado: “essas mulheres de madeira são vossas mães”, diz o narrador (Kalapalo, 2005).

Pode-se, eventualmente, imputar a influência cristã em Tanguro às relações e presença freqüente, desde meados da década de 1990, de membros de um colégio diocesano do interior de São Paulo na aldeia; também, a freqüência da presença de não-índios na região, assim como a maior constância da estadia de indígenas nas cidades do entorno e alhures, pode ter induzido os Kalapalo (e não só eles) a associarem Taügi a Jesus Cristo ou, mais genericamente, a Deus²⁶. Sangitsegi, como mãe de Taügi, tem o seu equivalente simétrico na figura cristã de Maria. Aquela que lhe aparece sob a forma de uma índia é Sangitsegi, mãe de Taügi, e é ao mesmo tempo Maria, mãe de Deus (que se apresenta a Manuá sob a figura de um homem branco). Figuras centrais do cristianismo foram absorvidas pela cosmologia alto-xinguana, se misturando e se replicando mutuamente.

²⁵ Para os Kalapalo, assim como para outros povos xinguanos, os *tseke* são também espécies de “gentes”, tal como nós mesmos, só que invisíveis aos nossos olhos. Também teriam a forma de “gente”, se diferenciando pelos paramentos que usam e/ou características corporais específicas (os “onça”, no sentido “povo-onça”, por exemplo, usam um colar próprio, uma pulseira com o “couro de onça-animal”, e têm a unha “deles-onça”, assim como Tugua usa uma faixa vermelha amarrada na testa). Também, tal como “gente”, habitam aldeias, cuja organização se assemelha àquela dos próprios povos do Xingu, só que localizadas nos fundos dos rios e lagoas (como as aldeias do “povo-peixe”, do “povo-cobra”), debaixo da terra (do “povo-onça”), ou troncos de árvores (Tugua).

²⁶ Manuá declara, enfaticamente, nunca ter ido a uma Igreja.

Também a referência a Tugua, reconhecido pelos xamãs locais que são inicialmente chamados a intervir no caso (e ratificado pelo próprio Taügi que lhe faz a máscara) como o *tseke* que havia causado originalmente a “doença” de Manuá, é significativa, pois se trata de um *tseke* que está diretamente relacionado a Sangitsegi e Taügi no mito de origem da humanidade. Foi no topo da casa de Tugua (ou Aliju, seu nome alternativo) que Anitsuëgi colocou o corpo de Sangitsegi, que havia sido mortalmente ferida pela sogra ao rir dela que “peidava” enquanto limpava sua casa, para terminar de morrer pelo veneno que emanava da própria casa. O episódio é central no desenrolar do mito, dado que é ao descobrirem que a mãe ainda vivia sobre a casa de Tugua, apesar de estar mortalmente ferida, que os gêmeos Taügi e Aulukumã desencadeiam uma série de episódios de vingança e retaliação, criando os povos do Xingu para os auxiliarem. Marcam, dessa forma, a criação e a entrada, neste mundo, de uma outra espécie de “gente”, da qual descendem os povos que hoje habitam o Alto Xingu (e os próprios “brancos”, *kagaiha*, que teriam deixado a região após terem sido criados por Taügi²⁷). Tugua também confere a “seus” xamãs grande poder de cura, estando associado ao poder, acompanhado de grande prestígio, desfrutado pelo Mestre.

O processo de cura de Manuá também não foi muito convencional. Normalmente, recorre-se a xamãs humanos (necessariamente, *hüati hekugu*) para que eles entrem em transe, vão até a aldeia do *tseke* causador da doença, e digam a ele que pare de fazer mal a seu “neto”²⁸. Caso a doença seja prolongada, o doente tenha muitas visões do “espírito” que está lhe fazendo mal, e a cura demore para ocorrer (muitos meses, ou até mesmo anos), o ex-doente pode ser considerado apto para se transformar em um *hüati hekugu*, caso queira e a família decida por este caminho, já que este é um processo longo, penoso e caro. Se for o caso, ele será treinado pelo xamã que o curou, passando por um longo período de abstinência sexual e observância de tabus alimentares, quando, então, o *tseke* que antes lhe fazia mal passará a auxiliá-lo a curar, transmitindo-lhe a “potência curadora” (*kungiküituhu*) para as suas mãos e/ou guiando-o aos próprios mundos desses seres. No caso de Manuá, apesar de terem ocorrido sessões xamânicas que tinham por objetivo identificar o tipo de doença e o *tseke* que por ventura a estivesse causando logo no seu início, foi o próprio Taügi, que é considerado “muito *tseke*”, a ser o seu xamã: foi ele o responsável por restabelecer a ordem das relações entre Sangitsegi, Tugua e o Mestre, mesmo porque os xamãs locais que foram,

²⁷ Talvez possa se inferir que a manifestação da presença de Ahasa relatada por Manuá durante a travessia do Kuluene marque, igualmente, a transição de uma situação de caos (não humana) à ordem (humana), significada pela entrada de Taügi, que o salva, abrindo-lhe o caminho entre as águas e tornando-o um curador, junto com Sangitsegi.

²⁸ Todos os humanos se referem aos *tseke* como sendo seus “avôs” e são por eles chamados de “netos”.

então, acionados haviam “desistido de curá-lo”. Mais ainda, *foi o próprio Mestre* quem invocou Taügi em seu auxílio – o que, comumente, não faz parte dos modos kalapalo de relacionamento com os seres sobrenaturais. Taügi faz de Manuá um xamã, que contaria simultaneamente com o seu auxílio, o de Sangitsegi e o de Tugua.

Sob esse aspecto, se a linguagem do processo de transformação de alguém em xamã, por meio do adoecimento por causa de um *tseke*, foi mantida (o que torna o relato de Manuá inteligível a partir da linguagem comum do xamanismo), o conteúdo e a temporalidade do processo foram alterados. Por um lado, associar mais de um “espírito” à causa de uma doença é uma hipérbole da situação de desordem sobrenatural (que pode estar associada à grandeza da perturbação pela qual o Manuá passara); por outro, esta mesma situação conferiu ao Mestre a condição de contar com a “ajuda” de vários *tseke* muito poderosos (de fato, os *mais* poderosos) no exercício de sua atividade de *hüati*; *tseke* estes que, por conta de seu poder e atuação mútua, fariam dele uma espécie de “autoridade” entre os xamãs – que foi o que aconteceu de fato. Sendo auxiliado simultaneamente por Sangitsegi (ou Maria), Taügi (ou Jesus) e Tugua, Manuá teve seu poder xamânico exacerbado de modo que a sua auto-referência como “o Mestre” foi muito facilmente tomada como verdadeira pela grande maioria dos alto-xinguanos. A intensidade de sua experiência, envolvendo figuras centrais da cosmologia alto-xinguana, e a rapidez de sua cura, que prescindiu, inclusive, da intervenção humana, considerada inoperante, autorizavam sua transformação atípica em um *hüati hekugu* – o “Mestre” de todos os *hüati*.

Mas a formação do panteão de *tseke* auxiliares do Mestre ainda não havia terminado com a sua designação como xamã por Taügi e Sangitsegi, pois desde sua visão Manuá passou a apresentar um comportamento alterado em sua aldeia – isto é, alterado do ponto de vista dos demais moradores da aldeia, mas que eram, do seu próprio ponto de vista, a realização da tarefa dada a ele por Taügi e Sangitsegi em sua experiência.

Segundo o técnico de enfermagem que residia em Tanguro, no período após sua visão, Manuá passou a ter um comportamento violento, tendo agredido e batido em uma série de “pacientes”. Teria também passado a exigir que “suas pacientes” mantivessem relações sexuais com ele e a machucar pessoas, como parte do processo de cura. Há casos conhecidos de uma mulher que teve a garganta machucada e homens com lesões nas costas, frutos das “curas” do Mestre. Segundo relatos, durante este período, Manuá desmaiava, acordava, ficava calmo um tempo e depois voltava a ficar violento. Ao longo deste processo, ele já estava se

tornando uma espécie de “liderança” em Tanguro, mas que ainda não havia adquirido todo o prestígio regional de que passou a ter, posteriormente, como xamã.

Preocupados com este comportamento atípico, representantes da ONG responsável pelos atendimentos de saúde na região (IPEAX) chegaram a chamar uma médica que atua na CASAI (Casa de Saúde do Índio) de Canarana para atendê-lo na aldeia, que o sedou e o encaminhou para Goiânia para uma avaliação psiquiátrica, aparentemente sem nenhum resultado conclusivo sobre qualquer distúrbio dessa natureza, já que Manuá logo retornaria à aldeia. O próprio Manuá aceitou, sem maiores problemas, a intervenção médica realizada.

O relato da médica, que foi acompanhada por funcionários da FUNAI e do IPEAX, além de um pastor evangélico que o chefe do Posto Indígena de Vigilância (PIV) Kuluene também havia chamado, é ilustrativo do que estava, então, acontecendo. Segundo a médica, chegaram a Tanguro em um dia de grande festa. Esperando encontrar Manuá escondido ou foragido no mato, qual não foi sua surpresa ao descobrir que o homem que “comandava” a festa (o “dono” da festa, segundo a explicação local) era o próprio Manuá, “falando o tempo todo, e invocando Deus”. Manuá chegou mesmo a sentá-la, junto com o pastor, em uma pedra, dizendo a eles que Deus estava falando com ele, e envolvendo-os no ritual que performava, sempre acompanhado por um grande conjunto de “seguidores”.

Para alguns, ainda, o “dia da vinda do pastor” foi o dia da cura “definitiva” do Mestre, pois teria sido a partir desse dia que ele “começou a falar calmo” e somou mais uma entidade ao seu panteão de “espíritos”: além de Taügi, Sangitsegü e Tugua, o Mestre passou a contar com a ajuda do “anjo do céu” (tal como explicou Numü, o principal *hüati* de Aiha, que mesmo após muitos anos no exercício desta prática havia se maravilhado com os feitos do Mestre e incorporara diversas técnicas introduzidas por ele - reconhecendo nele seu “mestre” ou “professor”, como ele mesmo diz). Mais do que isso, entretanto, Manuá acaba por “acolher” e “transformar”, em seu benefício, as interferências externas (médicas e religiosas) que foram, então, acionadas. Parte, inclusive, da sua prática posterior como um xamã respeitado e reconhecido em toda a região e em algumas cidades do entorno, envolvia projetos para ser contratado (e pago) como tal pelas agências encarregadas da assistência à saúde no Xingu (IPEAX e UNIFESP).

De modo geral, vê-se que a exegese feita pelo Mestre a respeito de seu processo de adoecimento, cura e transformação em xamã articula elementos fundamentais da cosmologia alto-xinguana que transformam a sua própria experiência em uma espécie de meta-relato: uma narrativa que articula elementos simultaneamente tão gerais e tão fundamentais para as

cosmologias do Alto Xingu que a variação de seu conteúdo pode ser facilmente apropriada pela linguagem geral (isto é, que permite modificar livremente os termos sem transformar a natureza das relações que os vinculam mutuamente). Por esta razão, o Mestre não foi considerado um “louco”, *hidigü*, pois seu comportamento poderia tê-lo transformado em feiticeiro ao invés de xamã respeitado (o que acabou acontecendo, todavia, cerca de um ano depois). Sua experiência, apesar de incomum, pôde ser incorporada pela lógica dos meta-relatos dos processos de produção de xamãs, o que explica a sua aceitação, apoiada na coerência interna de sua exegese.

Entretanto, o poder de transformação iniciado por Manuá em sua própria aldeia só pôde ser posto em movimento pela combinação do xamanismo (e o poder anormal conferido por sua atuação conjunta com “espíritos” muito poderosos) com elementos do exercício da chefia. Sem dúvida, a linguagem do xamanismo foi o fator primordial ao qual as pessoas aludiam para justificar o enorme prestígio regional do Mestre. Mas, se o xamanismo esteve na base da articulação de Manuá com as várias aldeias xinguanas, promovendo a ampla circulação e a disseminação de suas revelações e práticas, torna-se importante voltar o olhar para o pano de fundo de sua própria aldeia, onde o xamanismo potencializou a sua inserção em um sistema de comunicação tão complexo quanto o xamânico, pois o Mestre já era um jovem chefe, e a linguagem do xamanismo penetrou na vida política de Tanguro por meio dos canais de comunicação específicos do exercício da chefia.

III – Dos Mehináku até Tanguro: localizando Manuá na hierarquia alto-xingua

Mesmo antes de se tornar um xamã, Manuá já era um homem de prestígio: era um jovem *anetü* e renomado campeão de luta²⁹ (*kindoto*). Ele pertence a uma parentela de chefes kalapalo que, antes mesmo da criação da aldeia Tanguro, haviam exercido a chefia entre os Mehináku, tendo posteriormente ocupado um importante lugar na hierarquia de Aiha (a principal aldeia kalapalo) e que mantêm atualmente a primazia da chefia em Tanguro.

Kagahügü, seu bisavô paterno, foi um *anetü* mehináku casado com uma *itangko*³⁰ kalapalo (Hukangaigu), mas que fugiu para Kunugijahütü (a aldeia onde os Kalapalo moravam na época da chegada dos irmãos Villas Boas na região) para viver entre os parentes

²⁹ O campeão de luta, inclusive, é imagem ideal de um jovem chefe, pois todo “cacique de verdade” deve ter sido *kindoto* um dia.

³⁰ Palavra kalapalo para “chefe”.

de sua esposa, após ter sido acusado de feitiçaria em sua aldeia. Apium, o filho mais velho deste chefe mehináku e “avô³¹” de Manuá, tinha o título de *anetü*, e durante um tempo ele, Kambetse (um homem que era dito ser seu “irmão de longe”) e Tajui (chefe mais velho e cunhado de ambos) foram os três principais chefes de Kunugijahütü.

Depois da morte de Tajui, então chefe principal, houve uma disputa pelo “primeiro lugar” da chefia kalapalo. Em tese, Kambetse é quem ficaria na posição de ocupar o status de “primeiro cacique”, por descender diretamente de chefes kalapalo, enquanto Apium era filho de um mehináku acusado de feitiçaria e só poderia pretender à chefia pela via materna, considerada menos legítima do que a paterna. Entretanto, no contexto da criação do Parque Indígena do Xingu, Apium acabou se tornando o “primeiro cacique” kalapalo, pois foi ele o responsável por decidir a mudança da aldeia para as proximidades do Posto Leonardo, foi o primeiro a construir uma casa no novo local, tornando-se o “dono da aldeia” (*etu oto*) e chefe principal. Assim, quando os Kalapalo se mudaram de Kunugijahütü para Aiha, Apium assumiu o status de “primeiro cacique” e as disputas faccionais entre sua parentela e a parentela de Kambetse se acirraram, dando origem ao contexto tenso que permitira, mais tarde, a criação da aldeia Tanguro, onde Manuá cresceu.

Quando ambos já estavam velhos, a preeminência da chefia era de Kambetse, e seu filho mais velho já estava preparado para herdar o cargo de seu pai. Mas Mayuta, um homem que tinha ascendência para exigir o direito à chefia e que havia recentemente se tornado cunhado de Apium, por ter se casado com sua irmã (viúva de Tajui), estava descontente com sua posição subordinada e mobilizou a maior parte de sua parentela para que deixassem Aiha e abrissem sua própria aldeia. Segundo os mais velhos, cerca de metade da aldeia partiu para Tanguro apoiando Mayuta na criação de uma nova aldeia, e este foi o movimento que deu origem à aldeia Tanguro. Apium já era muito velho e “estava pouquinho cacique”, como dizem os Kalapalo, e por isso a chefia de Tanguro foi assumida por seu cunhado (que era o “dono” da aldeia, por ter construído a primeira casa) e dois de seus sobrinhos, filhos de suas irmãs Ugaki (com o antigo chefe Tajui) e Nahuguago.

³¹ Apium era irmão da avó paterno de Manuá e, como os Kalapalo não distinguem entre parentes lineares e colaterais na segunda geração ascendente, ele era classificado como seu “avô”.

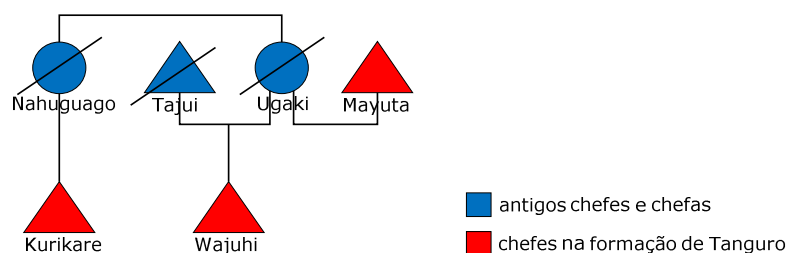


Figura 1: Chefia de Tanguro na época de sua criação, que se manteve assim até o começo de 2006

Pouco depois de Manuá ser curado e ter se transformado em um xamã, justamente este homem que havia aberto a aldeia e era um dos chefes principais³² foi acusado de ser o feiticeiro responsável pelo seu adoecimento, se viu obrigado a deixar Tanguro e abrir outra aldeia (voltando para um sítio próximo a Kunugijahütü). Com a saída deste homem, seu sobrinho ficou em seu lugar, e até meados de 2007 os três principais chefes eram todos germanos (dois primos paralelos e um primo cruzado de ambos), e sobrinhos do antigo chefe Apium.

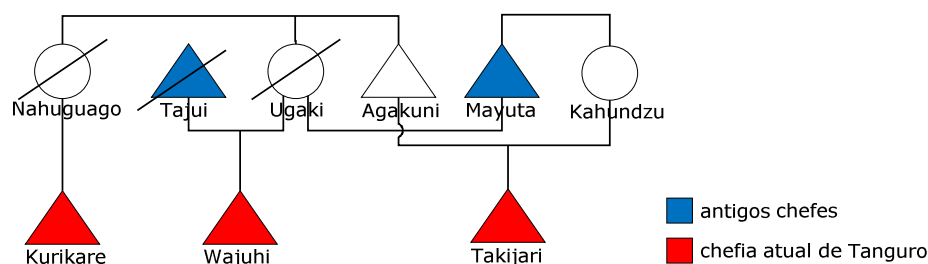


Figura 2: Chefes antigos e atuais de Tanguro.

Um desses homens é irmão do pai de Manuá, outro seu primo paralelo e outro seu primo cruzado, o que, pela terminologia iroquesa (e a tendência à “havaianização” geracional de parentes considerados “próximos”³³) que caracteriza os povos alto-xinguanos, os torna seus “pais”. Ou seja, Manuá é “filho” classificatório dos três principais chefes de Tanguro, e descende diretamente de uma parentela na qual praticamente todos os seus ancestrais em linha paterna foram ou são chefes importantes³⁴ (além das várias mulheres que possuíram o título de *itangko*).

³² Que era ele próprio um *hüati hekugu*.

³³ Geralmente, parentes genealogicamente próximos e que residem na mesma aldeia há muito tempo.

³⁴ Curiosamente, a única exceção é seu próprio pai.

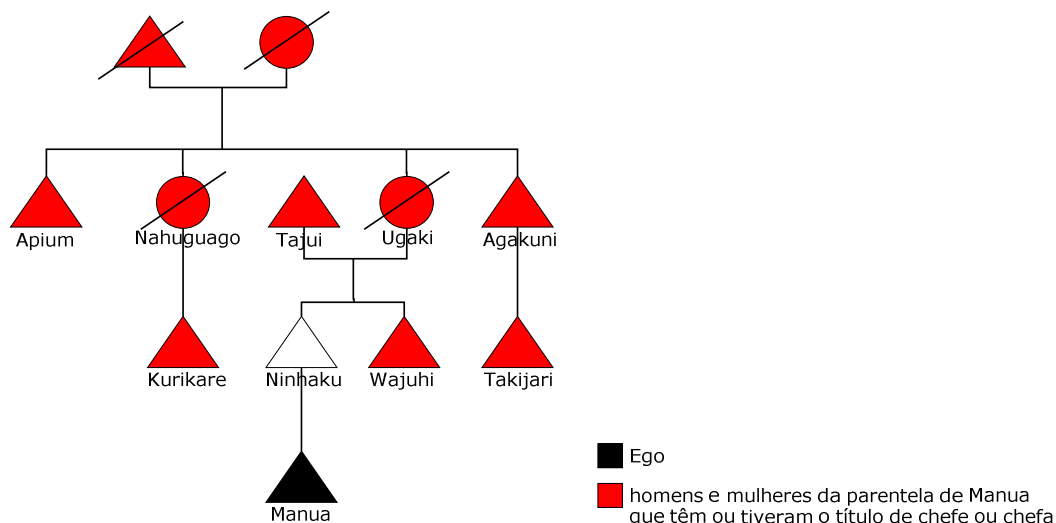


Figura 3: Homens e mulheres da parentela próxima de Manuá com o título de *aneti* ou *itangko*

Além disso, sua parentela está relacionada a duas outras parentelas de chefes por meio do casamento (trata-se dos Kalapalo do PIV Kuluene e os Nahukwá). Seu pai é casado com uma *itangko* nahukwá, irmã do antigo chefe do grupo, ambos primos paralelos do chefe atual (que teria expulsado seu irmão, pretendendo o primeiro lugar na hierarquia da aldeia), e cujo “filho” desposou uma irmã de Manuá³⁵. Outras duas de suas irmãs, por sua vez, são casadas com o filho de uma *itangko* kalapalo, prima cruzada de seu pai³⁶.

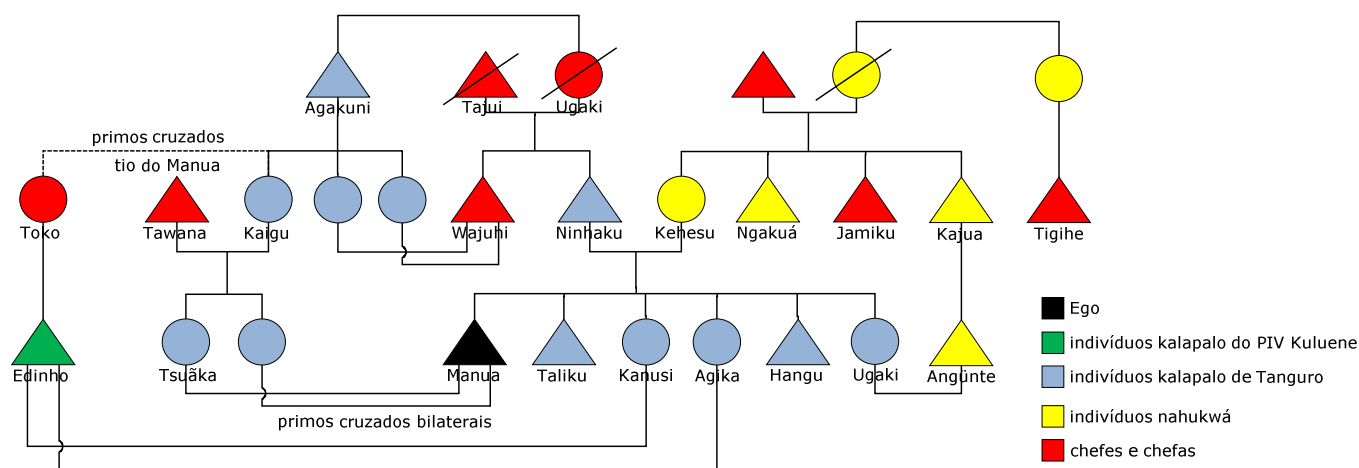


Figura 4: Rede parentesco e afinidade de Manuá

³⁵ Isto é, realizou um casamento com uma prima cruzada patrilateral, forma comum de união em todo o Alto Xingu e nas terras baixas da América do Sul em geral (Cf. Viveiros de Castro, 1993; 2002).

³⁶ Ou seja, seu cunhado realizou um casamento com a prima cruzada matrilateral, o que parece ser uma modalidade de união preferencial dos filhos de chefes de aldeias distintas (Cf. Guerreiro Jr., 2008).

Ou seja, tanto por meio de seus ancestrais, que têm ocupado o status de chefes e “chefas” há pelos menos quatro gerações, quanto de suas relações de afinidade (com chefes de outras aldeias, kalapalo e nahukwá), Manuá é um homem que faz parte de uma grande rede de relações envolvendo pessoas hierarquicamente superiores na sociedade alto-xinguana.

Trata-se de um dado central, pois é amplamente constatado na região do Alto Xingu que chefes se transformem em *hüati* (e, eventualmente, *hüati hekugu*) ao deixarem o exercício ou a primazia da chefia, ou então que pessoas muito próximas a eles o façam. Praticamente em todas as aldeias alto-xinguanas que têm *hüati hekugu*, esses *hüati* são bastante próximos da parentela do chefe principal, quer por consangüinidade, quer por afinidade. Em Aiha, por exemplo, o único *hüati hekugu* existente é casado com uma irmã do chefe principal, e outro importante *hüati* praticante é irmão do chefe. Segundo algumas pessoas preocupadas com as freqüentes acusações de feitiçaria ocorridas na aldeia, “é o pajé que fala pro cacique quem é feiticeiro, ele trabalha pro cacique”. Uma das pessoas que corrobora esta visão, há um ano atrás tentava convencer seu pai (que também era um dos chefes, mas não o principal) a se mudar antes que “o pajé acuse ele”, de modo que a relação entre a produção (e manutenção) de chefes e a produção de xamãs no contexto de certas parentelas faz parte da vida política kalapalo (e, segundo parece, alto-xinguana em geral).

O próprio processo de “fazedura” de um xamã é emblemático desta situação. Falamos, inicialmente, que há dois tipos de *hüati*: o “comum”, e o “de verdade” (*hüati hekugu*). O que não foi dito ainda é que, potencialmente, todos podem “virar” *hüati* “comum”, sem “adoecer” antes, dado que bastaria ficar recluso durante um período de aproximadamente três meses, quando se faz o “teste” para se saber se o candidato realmente cura. A correlação apontada, anteriormente, entre os *hüatis* praticantes e a parentela da chefia principal, no entanto, indica que esses candidatos já fazem parte deste círculo de relações, por consangüinidade ou afinidade (aliança matrimonial)³⁷. Mesmo, entretanto, que a doença intervenha, sob a forma de *oinhe* associada a um *tseke*, para designar um potencial *hüati hekugu*, o tempo necessário de reclusão para o seu lento desenvolvimento, tal como descrevemos acima, pode se estender por anos, o que demanda uma rede de parentela suficientemente ampla para dar suporte ao processo. Por essa razão, nem todos que apresentam as condições originais para se tornarem xamãs efetivamente o fazem, terminando por desistirem.

³⁷ Sobre a relação xamanismo-parentesco, o trabalho de Pissolato (Pissolato, 2007) entre os Mbya (Guarani), é elucidativo da posição do xamã como “protetor” de determinado grupo de parentes.

Durante este processo, há também uma “replicação” das relações de parentesco do xamã em formação na “aldeia” do seu próprio “espírito-guia”³⁸. Numü, um *huati hekugu* Kalapalo, relata, por exemplo, que da mesma forma que ele tem “família aqui” também tem uma “família lá”: ele havia se casado com a filha do “onça” que havia se tornado o seu “espírito-guia”, e que era também o *anetü* local, tido filhos, e que para lá partiria, em definitivo, quando da sua morte. Sob esse aspecto, cabe considerar o quanto a “replicação” dessas relações no “mundo dos espíritos” potencializa o próprio poder xamânico detido por determinados indivíduos que, simultaneamente, inserem-se em duas “ordens de parentelas”: uma “humana”, outra, “espiritual”, e, no caso de Manuá, propriamente divina.

Portanto, é necessário levar em consideração que a “produção” do xamã faz parte dos processos de segmentação e reorganização dos grupos kalapalo ao redor do exercício da chefia, e que a contextualização do lugar ocupado pelo xamã no sistema político kalapalo, e alto-xinguano em geral, é fundamental para compreender o que ocorreu em Tanguro, onde a sobreposição do xamanismo ao exercício da chefia parece ter permitido ao Mestre modificar e amplificar, ou modificar pela sua amplificação (mas dentro de uma gramática hierárquico-xamânica comum), os circuitos de troca no qual os chefes em exercício estão envolvidos. De fato, amplificando a assimetria de algumas relações de troca características do exercício da chefia, ou invertendo os sentidos dos valores em circulação, Manuá pôde desenvolver em sua própria aldeia algo muito pouco conhecido nas sociedades ameríndias: um certo tipo de “poder”.

IV – Os dois xamanismos

O trabalho de cura pelo xamãs envolve momentos distintos. Os *hüati hekugo*, por meio da absorção da fumaça do tabaco (*teninhe*, em kalapalo), entram em estado de transe (“morrem um pouquinho”) e, guiados pelo seu “espírito-guia”, “vêm” qual *tseke* está causando a doença da pessoa afetada, passando a “negociar” com ele/ela o retorno da “alma” que havia sido levada, tal como observamos anteriormente. São necessárias, geralmente, várias sessões, tanto para se descobrir qual é o *tseke* que está fazendo mal àquela pessoa, quanto para a negociação da “troca” da “alma” que foi “pega” por um bem que o *tseke* aceite, até a cura ser, finalmente, declarada. Mas, antes que se torne necessária a intervenção de um

³⁸ Sobre esse ponto, ver nota 24.

hüati hekugu, ou mesmo que seja necessário que ele “vá” ao mundo dos “espíritos” para resgatar a “alma” levada, há que se determinar primeiramente se a doença em questão foi causada por um “espírito” ou pela ação de um feiticeiro, o que demandará ações distintas.

Para tanto, os pajés (em geral) fazem sessões de cura por meio de sopros e sucções (utilizando as mãos e a boca), auxiliados pelo tabaco, que possibilitam a retirada das “flechas” da doença de dentro do corpo do doente, a partir do relato que este lhes faz da localização das dores ou males que está sentindo: se o que é retirado for preto e bem duro, trata-se de *kugihe* mandado por um feiticeiro; se for mole, trata-se de *kugihe* de algum *tseke*. A partir de então, dá-se início tanto às sessões contínuas de manipulação do corpo do doente para a retirada das “flechas” da doença, quanto às ações destinadas quer a ir ao encontro do *tseke* que está causando o mal ao doente, quanto para se descobrir quem é o feiticeiro responsável³⁹. Todos estes procedimentos são realizados sem o uso de nenhum adereço (ao menos pelos *hüati kalapalo*⁴⁰), pois “o pajé está triste porque a pessoa está doente e não pode se enfeitar”. O “pagamento” é feito pela família do doente ao pajé, geralmente bens tais como colares de caramujo e outros artefatos valiosos, que também podem ser usados para a “troca” com o *tseke* causador da doença, quando este for o caso (Cardoso, 2005). Todavia, o trabalho do Mestre introduz “inovações” nas práticas tradicionais de cura.

Durante a realização de uma sessão de cura junto a uma Suyá em Canarana, Manuá, com uma faixa vermelha na testa (ou seja, paramentado como Tugua, um de seus “espíritos” auxiliares), dispôs um *tucanape* (cocar), um colar, e um caldeirão com mingau de beiju à sua frente.

Manuá, inicialmente, pergunta ao marido da mulher Suyá sobre o que ela estava sentindo. O marido responde que sua mulher estava sentindo a “cabeça pesada”, “muito sangue”, o que os médicos tinham associado a “problemas nos ovários” e gastrite. Também estava triste, com saudades dos parentes que tinham morrido. Manuá começa, então, a fazer exortações no sentido da mulher não sentir mais saudades dos parentes mortos. Manuá disse também que havia sonhado que ele iria descer o rio Xingu, seguir pelo Rio Negro, levando a doença dela. Declara, então, que ela estaria recebendo alta naquele dia e que, dois dias depois, ela poderia voltar para a aldeia dela, se pintar com urucum, e ficar alegre. A “cura” foi, então, primeiramente procurada em uma aranha a ser descoberta no local. Se encontrada, pela invocação de Anhipé, que lhe diria onde a aranha estaria, a doente seria curada. Foi

³⁹ Para uma descrição do preparo do “cozimento e fervura” do “contra-feitiço”, destinado a descobrir quem é o feiticeiro que está causando mal a determinada pessoa, ver Cardoso, 1999.

⁴⁰ Os Kamayurá, entretanto, se “enfeitam” para realizar curas.

encontrada uma aranha, mas pelo próprio Manuá, que a mostrou subindo pela parede da varanda da casa onde esta sessão de cura estava se realizando. Manuá diz ainda à mulher Suyá que ela iria descobrir algo na aldeia dela: que a comunidade iria “fazer pajé” na aldeia, pajé mulher, ela mesma. De fato, seria ele, Manuá, a fazer dela pajé, por meio da imagem de um “casamento”, em que ela “ficaria mulher” dele, e a esposa dele “mulher” do pai dela. Tratar-se-ia de um casamento “entre almas”, em que a “alma” de Manuá a acompanharia no longo caminho de volta. Pergunta, então, à mulher, mostrando-lhe algumas pedras, qual delas cairia: azul, branca, marrom? “Caiu marrom”, exclama! Tal como ela teria dito! Esta pedra foi, então, colocada no caldeirão com mingau de beiju, no qual foi também acrescentado gelo. Manuá imediatamente exclama: “Olha o sangue! Sangue de Taügi”. Todos tomam do líquido para, ao receberem o “sangue de Taügi”, se curar.

Voltando-se para a mulher Suyá, Manuá lhe pergunta se ela ainda estava sentindo dor. A mulher lhe responde que sentia tontura. O Mestre fala, então, sobre o pagamento: diz que eles pagaram somente a metade do valor total do pagamento que seria de R\$ 2.000,00. Portanto, “curou metade”. Depois que pagassem o restante, a doente ficaria totalmente curada. O tema, aliás, do pagamento, permeia toda a sessão de cura: exortações estão sendo sempre feitas no sentido de dizer que o tratamento era caro, mas que tudo retornaria para ela. De fato, ela estaria pagando para Deus lhe devolver a “alma” e, portanto, a saúde.

Manuá mostrou então à mulher Suyá uma fumaça que pairava no céu, fumaça esta que seria equivalente à fumaça que estaria “saindo da cabeça dela”. Logo em seguida, Manuá retirou uma pedra do caldeirão com o mingau de beiju. Mostrando a todos a pedra, disse ter retirado esta pedra de dentro da mulher Suyá (pedra esta que estaria “prendendo” a barriga dela, e, por esta razão, ela não estaria se alimentando). Disse, também, que teria retirado esta pedra passando-a da perna dela para a perna dele, de onde saía e aparecera no caldeirão. Declara-a então curada, “liberada”, que ela poderia voltar para a sua aldeia, pintar-se, engordar, mas deixasse de fazer sexo durante dois meses. Ele ou sua “alma” a acompanharia na jornada de volta.

Por este relato, percebe-se que Manuá introduz, logo no início da sessão de cura, um importante elemento do cristianismo, mesmo que à moda kalapalo: a transfiguração do corpo/sangue de Cristo/Taügi na água (mingau de beiju), tal como uma “hóstia líquida”, o gelo operando no sentido inverso do vinho a ser consagrado como “sangre de cristo”, porque frio/branco, em oposição ao sangue quente/vermelho que se “materializa” no mingau. Xamanismo e cristianismo se cruzam e se neutralizam simultaneamente. Também a esses

elementos, se associa a “pedra da doença” retirada do corpo da doente, tal como o xamanismo local materializa a “flecha” da doença, mas, sem que Manuá a tenha retirado por meio da sucção com a boca ou com as mãos, ou com o uso do tabaco, tal como é a prática tradicional. Procurar a “cura” da doença em lugares “fora” do corpo da doente (aranha, fumaça), por meio de invocações à Anhipé (Maria), também não deixa de ser uma “transfiguração” da viagem xamânica ao mundo dos espíritos, só que imeditamente dada. Não há mediações. O “pagamento”, agora em dinheiro, é também explicado segundo uma lógica xamânica transformada: se a última associa o “pagamento” a uma “troca” com os “espíritos”, Manuá o associa com a “devolução”, agora por Deus, da “alma levada”, mas que também retornará para o doente.

Sua atuação em Tanguro também representou mudanças, como já foi mencionado. O Mestre passou a discursar diariamente em sua aldeia, assim como posteriormente passou a discursar em qualquer lugar onde estivesse no Xingu, chegando sempre acompanhado de muitos “seguidores”⁴¹. Seus discursos lidavam com os mais variados temas: poderiam ir desde a emissão de uma opinião sobre as relações entre os indígenas e o DSEI (Distrito Sanitário Especial Indígena), como se verificou em uma reunião do Conselho Local de Saúde, até uma versão própria da “história do mundo”, passando pelos cuidados necessários para se evitar os feiticeiros e pelas razões que o tornavam superior em relação a todos os outros xamãs.

Segundo um técnico de enfermagem que residia em Tanguro, sua “transformação” teve início quando, após fazer um curso de manejo de GPS (*Global Positioning System*)⁴², ele levou para a aldeia um mapa-múndi e se pôs a tarefa de explicar a história da formação do mundo, desde sua criação até os problemas atuais dos xinguanos com o lixo e suas relações com a “natureza”⁴³ (como estivesse procurando produzir um sistema universal de interpretação do mundo, uma teleologia dentro da ordem mais geral da cosmologia alto-xinguanas). Sua palavra se transformou em verdade: o que ele dizia que deveria ser feito era acatado sem muita discussão, e o Mestre foi capaz de criar em sua aldeia uma situação atípica entre os povos alto-xinguanos (e das terras baixas da América do Sul em geral): um certo “poder” sobre o trabalho na aldeia. Todas as manhãs, ao se encaminhar acompanhado de diversos seguidores para o “altar” que construiu em frente ao rio próximo à aldeia, o Mestre rezava junto a eles de joelhos “como muçulmanos”, de frente para a cruz que ali posicionou e

⁴¹ Ouvimos relatos de que o Mestre chegava aos locais onde era chamado acompanhado por uma caravana de barcos, composta por dezenas de pessoas.

⁴² Equipamento utilizado para localizar pontos geográficos com precisão.

⁴³ Esta noção de natureza foi apropriada de um discurso ecológico “branco” e reproduzida pelo Mestre.

fazia seus discursos. Quando pássaros pousavam sobre o “altar”, dizia que era um sinal de Taügi e que esta ave estaria curando a todos. Não pescava para sua própria família, mas em seu lugar escolhia todos os dias um representante da aldeia que deveria realizar esta tarefa sob a ameaça de ser enfeitado caso não o fizesse.

Por meio destes discursos, o Mestre angariou “fiéis” em todo o Xingu, pois ficou famoso por ter “uma fala muito boa”, e o que ele dizia passou a ser tomado como “verdade”, no sentido de algo que deveria ser reproduzido pelos demais. Seus processos de cura envolviam fazer pacientes correr até que seus pés comessem a sangrar, manter as pessoas em posições fixas por muito tempo, gritar com os pacientes, torcer seus membros ou apertar suas costas. Os lutadores passaram a rezar para Jesus e Maria (Taügi e Sangitsegi), pedindo-lhes força para a luta, e alguns dos principais chefes alto-xinguanos passaram, também, a se submeterem a essas situações não muito convencionais de cura praticadas pelo Mestre. Uma versão cristianizada da ordem social e do papel do xamanismo na sua manutenção foi disseminada, os xamãs modificaram suas práticas terapêuticas e incluíram orações a Taügi e Maria, expandindo, inclusive, o panteão de seres sobrenaturais causadores de doenças (incluindo “seres” como “o anjo do céu”, o vampiro e o lobisomem).

O Mestre também se tornou um receptor de riquezas acima do normal. Objetos valiosos chegavam até ele vindos de várias aldeias alto-xinguanas como pagamento por seus trabalhos como xamã. Ele fazia curas pelo rádio, e a maioria dos grandes chefes alto-xinguanos recorria a seus serviços “à distância”, enviando a ele objetos valiosos. Mas, houve exceções. Takumã, um grande xamã e antigo chefe kamayurá, duvidava da veracidade de sua formação como xamã e de suas técnicas diferenciadas, defendendo publicamente a idéia de que ele estava enganando a todos, e que a farsa do Mestre lhe teria sido revelada em sonho pelos “espíritos”. Segundo Takumã, o xamã não deve cobrar dinheiro ou objetos muito valiosos por seus serviços; a família do doente deve entregar aquilo que puder, e se tiver, sem desconsiderar o fato de que “o trabalho do pajé é caro”. Mas, em relação a cobrar dinheiro, alguns pajés locais afirmam que ele não necessariamente serve como “pagamento” ao xamã. Segundo esses pajés, determinados tipos de trabalho realizados por eles devem ser pagos com artefatos valiosos, que se destinam, na verdade, aos *tseke* causadores das doenças, e mesmo ao “espírito-guia” que auxilia o pajé na cura⁴⁴. Apesar destas controvérsias, o Mestre se

⁴⁴ O “ato obrigatório” do “pagamento” na prática xamânica não se reproduz da mesma maneira em relação a outros especialistas locais, tais como parteiras ou conhecedores de eméticos que, ou são geralmente pessoas da própria parentela do paciente, ou aquelas que a forma de “pagamento” pode ser negociada tanto em relação à fixação do que deve ser “pago” quanto em relação ao tempo para se fazer o “pagamento” (Cf. Cardoso, 2005).

transformou em um homem cuja prática xamânica e ampla influência foi reconhecida em praticamente todo o Alto Xingu, permitindo-lhe angariar uma considerável riqueza, mesmo para os parâmetros xinguanos.

Sob o argumento de que a manutenção da ordem nas relações cosmopolíticas entre os “humanos” e os demais seres dependeria do seu trabalho como xamã, manifestando-se sob a forma da cura e restabelecimento da saúde, sua influência sobre sua aldeia se estendeu ao ponto dele ter se tornado um grande receptor de bens e um jovem chefe que organizava o trabalho de sua aldeia diariamente (além de exigir relações sexuais com suas pacientes). Mesmo quando ele foi levado a se mudar de Tanguro para a aldeia do seu tio materno (Yagamü), por causa das acusações de feitiçaria contra ele, sua influência se estendeu também sobre este local, pois ao chegar lá rapidamente assumiu o controle da aldeia e dos bens que os seus moradores dispunham.

O poder da influência de Manuá chegou até mesmo à atribuição de valores de troca a objetos específicos e à intermediação de grandes rituais. Parecia que nenhum tipo de relação envolvendo os Kalapalo poderia ser realizada sem a interferência direta do Mestre. Manuá passou a interferir desde trocas corriqueiras até o *egitsü* (mais conhecido como *kuaryp*, sua palavra na língua dos Kamayurá), o maior ritual alto-xinguno e do qual participam praticamente todas as aldeias da região. Mesmo um *uluki* (um conjunto de trocas mais ou menos formalizadas realizadas em grupo) de mulheres chegou a ser intermediado por Manuá. No *uluki*, um grupo de pessoas do mesmo sexo sai de casa em casa trocando todo o tipo de objeto; alguém põe um objeto em oferta no chão e diz o que quer em troca e, a partir disso, começam inúmeras negociações. Mas, o *uluki* não ocorre sem que algum dos chefes atue como “coordenador”, mostrando os objetos, falando o preço pedido pelo dono em voz alta e articulando as trocas. Quando se trata de um *uluki* feito por homens, o “coordenador” será um chefe, e quando se trata de um *uluki* de mulheres, a “coordenadora” será uma “chefe”. Naquela ocasião, o *uluki* feminino era coordenado pelo próprio Mestre, um homem, e, além deste fato incomum, ele interferia nas negociações, fixando “preços” para os objetos que seriam trocados, e dizendo o que poderia ser trocado pelo que.

O caso mais drástico da sua interferência no curso “normal” das coisas e de exaltação de seu poder talvez tenha sido sua participação em um *egitsü* realizado na aldeia kalapalo Aiha, em agosto de 2006. Nesta cerimônia, Manuá, que já havia realizado diversas curas na aldeia sede do *kuaryp* nos dias anteriores à festa, se tornou o centro das atenções ao “ver” que alguém havia colocado um feitiço sob um dos troncos que representam *anetaõ* homenageados,

fazendo com que este fosse tombado e a cerimônia interrompida. Devido, ainda, ao perigo potencial deste feitiço, pediu aos lutadores que o seguissem até uma das casas, onde fez diversas rezas e invocações à Maria (Sangitsegü) para que os protegesse. No dia seguinte, ao amanhecer, antes das lutas que encerram a cerimônia, Manuá reuniu mais uma vez os lutadores em frente a uma das casas. Lá, todos ergueram os braços rumo ao sol, após esfregarem cristais pedindo força para Maria (Sangitsegü) com a intenção de garantir lutas vitoriosas, enquanto Manuá proferia discursos, falava do perigo dos visitantes feiticeiros e da força que Maria e Taügi lhes dariam.

V. Troca e poder: *práxis* da chefia indígena

A chefia alto-xinguana não é simples de ser caracterizada, e é comum que os autores associem os chefes alto-xinguanos à imagem dos *titular chiefs* construída por Lowie (1948) e reproduzida pela antropologia política de influência clastreana, segundo a qual o papel de chefes deste tipo seria meramente ritual, não implicando na existência de assimetrias sociais entre eles e os “não-chefes”. Mas o que a história do período de maior influência do Mestre permite perceber é que tal visão não parece ser válida no Alto Xingu – ao menos entre os Kalapalo. De fato, na sua prática como xamã, Manuá enfatizou a assimetria de uma série de circuitos de troca que o colocavam na posição de credor de toda a sociedade: a ele, a sociedade devia a verdade aprendida com suas palavras, a ordem proveniente de suas relações com o mundo dos “espíritos”, o valor dos objetos, e dela ele cobrava “pessoas”: homens para obedecê-lo e mulheres para manter relações sexuais com ele. À circulação de palavras, bens e mulheres entre os Kalapalo, como xamã o Mestre conferiu um novo sentido, de modo a implementar um tipo de poder. E o fez a partir de um lugar específico: o lugar de chefe (apesar de ainda jovem), que é aquele que confere aos seus ocupantes status diferenciados em relação aos sistemas de trocas.

A história genealógica da parentela de Manuá é ilustrativa do fato de que, no Alto Xingu, a chefia é uma categoria de status diretamente ligada ao parentesco⁴⁵, e que o pertencimento a tal categoria não se restringe à aldeia na qual a parentela reside: o status dos chefes pode ser transportado entre aldeias e encontrar situações mais ou menos propícias para a ascensão dos membros destas parentelas a posições importantes na chefia de outros grupos –

⁴⁵ Para maiores detalhes sobre este ponto, ver Guerreiro Jr., 2008.

como aconteceu com o inter-casamentos de um chefe mehináku e uma “chefa” kalapalo, que deu origem a uma parentela importante de chefes que ocuparam este status tanto em Aiha quanto em Tanguro. Compreende-se, assim, que o “poder” do qual Manuá desfrutou no período de sua ascensão como liderança político-religiosa regional está diretamente relacionado ao fato dele já pertencer a uma parentela que gozou de muito prestígio por onde quer que tenha passado, e que fez o possível para se manter em uma posição hierárquica valorizada. Quando sua “nobreza”⁴⁶ foi ameaçada, esta parentela abriu sua própria aldeia.

Segundo Clastres (2003), as sociedades ameríndias seriam marcadas pela existência de “chefes sem poder”, nas quais a instituição da chefia existiria como uma forma da sociedade reconhecer e negar os perigos do desenvolvimento do Estado e de um poder coercitivo, separado das relações que fundam a própria sociedade. Esta negação do desenvolvimento do poder se daria por meio da exclusão do chefe dos circuitos de reciprocidade, e de seu conseqüente “aprisionamento” pelo grupo. Fazendo do chefe um doador de bens e palavras, e um receptor de mulheres, estes elementos, que constituem os alicerces da vida social, seriam, nas mãos do chefe, destituídos de seu caráter de signos. De acordo com essa lógica, palavras e bens dados não poderiam ser compensados, assim como as mulheres recebidas não poderiam ser compensadas pela doação das mulheres da família do chefe.

Na medida em que, ao se recusar a idéia de uma troca de mulheres do grupo pelos bens e mensagens do chefe, examina-se conseqüentemente o movimento de cada “signo” segundo o seu circuito próprio, e descobre-se que esse triplo movimento apresenta uma dimensão negativa comum que designa a esses três tipos de “signos” um destino idêntico: 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, op. cit.: 63)

Mas, a hipótese clastreana da não-troca não pode ser tomada como exata no caso alto-xinguanos⁴⁷. Se de fato é dever do chefe doar ampla e espontaneamente bens e palavras, não é um direito exclusivo seu receber mais mulheres, pois esta é uma possibilidade dada a qualquer homem. O “aprisionamento” do chefe por meio da poligamia, que é a base de sustentação do modelo de Clastres, deixa de ser válido no caso kalapalo; conseqüentemente, para se

⁴⁶ Alguns autores, dentre eles Viveiros de Castro (1977), costumam utilizar a palavra “nobre” para se referirem aos chefes alto-xinguanos.

⁴⁷ Se é que pode sê-lo em qualquer outro caso. Para uma crítica à teoria clastreana da chefia primitiva, cf. Lanna, 2005.

compreender a natureza do político entre eles, deve-se questionar – assim como Clastres começara sua própria investigação - qual é a posição do chefe kalapalo em relação aos sistemas de troca. Se aquilo que o tornaria prisioneiro do grupo não o aprisiona, então qual é sua posição real em relação ao grupo? Portanto, é necessário considerar a forma como bens, palavras e mulheres ligadas aos chefes se relacionam em vários circuitos de reciprocidade, e mantendo o seu caráter comunicativo dos signos, o que os coloca no campo da necessidade da troca, ao invés de excluí-los como supõe Clastres. Compreender como esta lógica opera entre os alto-xinguanos em geral é de suma importância para que se possa sugerir uma hipótese acerca da natureza do “poder” adquirido por Manuá, como chefe e xamã, a partir da amplificação da assimetria já existente nos fluxos destes canais.

Entre os Kalapalo, espera-se que um “chefe de verdade” (*anetiü hekugu*) realize discursos matinais diários, falando sobre a importância do trabalho na roça, sobre a importância de se cuidar bem das crianças, de não se fazer fofoca, da necessidade dos jovens levantarem de madrugada para tomar banho, e outras atividades que fazem parte do cotidiano das aldeias alto-xinguanas. Além disso, é dever de um grande chefe realizar discursos rituais para os representantes de outros povos que vêm convidá-los para levar “seu pessoal” para participar de algum ritual inter-aldeias. Esta imagem pareceria estar de acordo com a visão de Clastres de que o chefe ameríndio é um doador de palavras cuja fala está excluída de relações de troca, por não ser retribuída. Mas é aqui que a observação etnográfica vem questionar e completar o modelo, pois os discursos dos chefes estão incluídos em um duplo sistema de trocas: de palavras por palavras e de palavras por respeito.

Os discursos (*anetiü itaginhü*, “fala de chefe”) são verdadeiras *propriedades* dos chefes, pois algum chefe mais velho que saiba os discursos cerimoniais é “dono” (*oto*) de tais conhecimentos, e pode dá-los a jovens pretendendo o exercício futuro do cargo. Um jovem chefe que deseje aprendê-los deve pedir a algum parente que *dê* a ele tais conhecimentos, como o próprio pai, irmão do pai, irmão da mãe, ou primo cruzado do pai, etc. Como os chefes de diferentes parentelas, mesmo na ausência de laços genealógicos, se consideram parentes simplesmente pelo compartilhamento de um status, vê-se que os discursos dos chefes formam um circuito de troca de palavras *exclusivamente entre chefes*. Os discursos feitos pelos chefes não só são ouvidos como são comentados: quando os “convidadores” de uma aldeia retornam, comentam o que o chefe da aldeia “convidada” lhes disse. Também a execução pública de discursos confere a eles, dentro e fora de suas aldeias, prestígio, pois, ao ter sua fala identificada como “boa”, o chefe se aproxima cada vez mais do modelo ideal de

Pessoa xinguana⁴⁸ e ascende na hierarquia, sendo capaz de angariar mais respeito e pessoas ao seu redor.

Portanto, ao invés de serem meramente doadores de palavras e estarem “excluídos” deste circuito, como supõe Clastres (op. cit.), os chefes, na verdade, são detentores de um circuito restrito e assimétrico de troca de palavras. Restrito, por ser um circuito no qual a troca propriamente dita (isto é, quem pode dar, pedir ou receber estes “bens” valiosos que são os discursos e as palavras) se restringe aos chefes: é necessário ser descendente de *anetaõ* para “pedir” os discursos, tal como é necessário ser um importante *anetiü* para utilizá-los sem que isso possa vir a ser considerado “vergonhoso”, ou inapropriado de acordo com a ética moral kalapalo fundada na noção de “vergonha/respeito” (*ihüütsu*). Assimétrico porque, na medida em que as palavras dadas pelos chefes compõem um *corpus* restrito de conhecimento dominado por eles, ser capaz de doar tais palavras, mais do que um dever, é um privilégio que rende ao chefe aquilo que os alto-tinguanos tanto valorizam: prestígio, que nada mais é do que o reconhecimento de que o indivíduo em questão é na verdade *kuge hekugu*, “gente de verdade, gente muito boa”, adequando-se ao modelo ideal de Pessoa xinguana, ao qual, por sua vez, os chefes kalapalo não só devem se adequar, mas serem a própria encarnação desse modelo. Trata-se, assim, da sobreposição de um modelo sobre o outro (o da Pessoa e o da chefia), o que permite aos chefes formarem grupos que os apoiem verbalmente, que dividam com eles o produto de sua pesca e que se mudem com eles, caso eles abram uma nova aldeia. Nesse sentido, o chefe kalapalo é alguém que tem o privilégio de *receber* um conhecimento restrito e *receber*, em consequência de sua boa utilização, prestígio, respeito e apoio social, o que apenas reafirma sua preeminência hierárquica em relação aos outros “chefes menores” de sua própria aldeia, e sua igualdade de *status* com os “chefes de verdade” das aldeias de outras etnias. Utilizando todo o espaço oratório que lhe era estruturalmente concedido, por seu pertencimento a uma parentela de chefes, o Mestre levou sua arte oratória ao extremo, sendo reconhecido regionalmente como o “dono de uma fala boa” e poderosa, ao ponto do prestígio que lhe foi concedido permitir que sua palavra pudesse se tornar fonte de ordem.

O chefe kalapalo também é visto como um doador de bens: deve ser generoso com suas posses, dando tudo aquilo que lhe for pedido, repartindo seus bens e sua comida com todos aqueles que peçam, além de distribuir alimentos publicamente durante a preparação e a realização de rituais dos quais eles sejam patrocinadores. Mas, Mauss (2003) já observava que

⁴⁸ Cf. Mauss, 1974; 2003. Sobre o modelo de Pessoa e chefia xinguana, ver Basso (1973) e Viveiros de Castro (1977).

nenhuma prestação institucionalizada pode ser livre de interesses ou de obrigações que impliquem em contrapartidas: os chefes, por fazerem seus discursos e por serem distribuidores de bens, têm o direito de pedir que a aldeia abra sua roça ou que construa para ele sua casa, mobilizando trabalho coletivo em ocasiões especiais. Os Kalapalo consideram que os trabalhos feitos em benefício do chefe são uma forma de “pagamento” (*opijü*) pelo “seu trabalho” (falar, doar bens, e organizar rituais). Ou seja, o chefe não é apenas um livre-doador de bens, mas é também um receptor de trabalho, e estes valores por ele acumulados entram nos circuitos de troca, dos quais o chefe clastreano supostamente estaria excluído, como *signos*, mas que, justamente por sua diferença, implicam em assimetria entre os chefes e os não-chefes.

Se as trocas são um “fato social total”, no sentido de Mauss, o Mestre se tornou uma espécie de “pessoa total”, concentrando em si mesmo todos os circuitos de trocas. Propagando sua nova visão de mundo por meio de seus discursos e de suas curas, enriquecendo por ocupar uma posição social eminente, acumulando serviços sexuais de suas pacientes, mediando rituais e atribuindo valor de troca a objetos, Manuá se tornou um verdadeiro *big man*, mas no formato alto-xinguano – sempre muito educado, endividando a todos e exercendo ao máximo o poder da “sedução xinguana”⁴⁹. Apropriando-se de formas diversas dos circuitos de trocas exclusivos dos chefes (os discursos, a troca de bens por trabalho, os grandes rituais – isto é, a mediação das trocas em geral), Manuá se tornou uma verdadeira liderança para os membros de sua aldeia, usufruindo de uma posição inusitada para um jovem chefe alto-xinguano: tinha pessoas trabalhando para ele, e solicitava o acesso às mulheres da aldeia quando fosse curá-las, ao requisitar para si a prerrogativa da manutenção da ordem cósmica a partir do seu trabalho como xamã. Assim, a partir do relato do caso de Manuá, é possível ver como xamanismo, hierarquia e parentesco se entrecruzam na produção da política local: enquanto o parentesco produz “chefes potenciais” (que podem ou não desempenhar papéis proeminentes no contexto local ou regional), o núcleo da chefia costuma produzir xamãs – e Manuá, em uma condição muito especial, potencializou estas duas linguagens, amplificando a hierarquia vinculada simultaneamente ao exercício da chefia e do xamanismo.

O destino do Mestre, entretanto, não foi profícuo. Apesar do acúmulo de riquezas e da fama que ultrapassou as fronteiras do Xingu, Manuá sofreu acusações de feitiçaria e, ameaçado de morte – como ocorre com frequência a pessoas consideradas feiticeiros – deixou

⁴⁹ A expressão é de Carlos Fausto, e se refere às técnicas sutis que os alto-xinguanos têm de atração e “endividamento” pessoal, por meio das quais teriam também atraído e “aculturado” os povos que chegaram mais tardiamente na região.

a sua aldeia de origem, mudando-se primeiro para a aldeia de seu tio materno⁵⁰ e, em seguida, partindo para uma cidade fronteira ao Parque. As acusações foram iniciadas na ocasião do súbito adoecimento de um jovem kuikuro⁵¹, que morava na aldeia Afukuri⁵². Todavia, esta acusação não tinha sido suficiente ainda para afetar a sua reputação fora dos círculos de Afukuri. Isso só aconteceu algum tempo depois, com o adoecimento de um dos chefes de Tanguro (seu próprio “pai” classificatório – primo cruzado de seu pai biológico), e a posterior morte de um kalapalo, funcionário da FUNAI, que morava em Brasília. Ambos os casos foram atribuídos à ação de feitiçaria do Mestre, fazendo com que os Kalapalo deixassem de tê-lo como um importante xamã para ser considerado um perigoso feiticeiro. Seu descrédito entre os Kalapalo chegou ao ponto de fazê-lo sofrer ameaças de morte e ser repudiado por quem antes eram os seus principais seguidores: “Antes ele falava bem de todo mundo, tinha fala boa. Mas agora ele não está assim. O pessoal lá (no Yagamü) fala que ele fala mal da gente daqui (de Aiha)”.

Bibliografia

BARCELOS NETO, A. *Witsixuki*: desejo alimentar, doença e morte entre os Wauja da Amazônia Meridional. *Journal de la Société des Américanistes*, 93-1: 73-95, 2007.

BASSO, E. *The Kalapalo indians of Central Brazil*. Prospect Heights. Illinois: Waveland Press, 1973.

CARDOSO, M. D. Da pluralidade terapêutica à lógica da diferença: o contexto alto xinguano do Brasil Central. In: *Anais de eventos da VI Reunião de Antropologia do Mercosul*. Montevideu, 2005.

CARDOSO, M. D. *Relatório Aiha*. São Carlos: UFSCar, 1999.

CLASTRES, P. Troca e poder: filosofia da chefia indígena. In: (Ed.). *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

⁵⁰ Ele mesmo um ex-chefe nahukwá acusado de feitiçaria.

⁵¹ Outro grupo de língua karib da região do Alto Xingu.

⁵² Este jovem, segundo contam, ficou em estado vegetativo e permanece internado em um hospital de Canarana.

FAUSTO, C. Entre o passado e o presente: mil anos de história indígena no Alto Xingu. *Revista de Estudos e Pesquisas*, 2 (2), 2005.

GREGOR, T. *Mehináku*: o drama da vida diária em uma aldeia do Alto Xingu. São Paulo: Ed Nacional/INL, 1982.

GUERREIRO Jr., A. R. *Parentesco e sistema de aliança entre os Kalapalo do Alto Xingu (MT)*. São Carlos: PPGCSO, 2008 (Dissertação de Mestrado).

HECKENBERGER, M. The wars within: Xinguano witchcraft and balance of power. In: Whitehead, N. L. & Wright, R (Eds.). *In darkness and secrecy*. The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia. Durham & London: Duke University Press, 2004.

KALAPALO, Areú. *Ancestrais do povo Kalapalo* (Tradução de Jeika Kalapalo). Kalapalo; São Carlos: UFSCar, 2005.

LANGDON, E. J. *Xamanismo no Brasil*: novas perspectivas. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

LÉVI-STRAUSS, C. *L'homme nu*. Paris: Plon, 1971.

LÉVI-STRAUSS, C. O feiticeiro e sua magia. In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LÉVI-STRAUSS, C. *O totemismo hoje*. Lisboa: Edições 70, 2003.

LOWIE, R. Some aspects of political organization among the American aborigines. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, v. 78, n. 1, p. 11-24, 1948.

MAGGIE, Y. *Medo do feitiço*: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: (Ed.). *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EDUSP/EPU, 1974; São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

PISSOLATO, E. *A duração da pessoa*: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). São Paulo: UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1977 (Dissertação de Mestrado).

VIVEIROS DE CASTRO, E. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. In: Viveiros de Castro, E.; Carneiro da Cunha, M. (Orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: EDUSP/NHII, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WHITEHEAD, N. L. & WRIGHT, R (Eds.). *In darkness and secrecy*. The anthropology of assault sorcery and withcraft in Amazonia. Durham & London: Duke University Press, 2004.