

Política da reclusão: chefia e fabricação de corpos no Alto Xingu

Carlos Eduardo Costa

Doutor em Antropologia Social/UFSCar

caecso@yahoo.com.br

Resumo

Este texto debaterá a “reclusão pubertária” masculina no Alto Xingu. A relação entre a fabricação dos corpos dos lutadores e a política alto-xinguana demonstrará como os jovens chefes são preparados para serem campeões de luta no *egitsü*, pois um campeão é, potencialmente, um chefe. O *egitsü*, ritual pós-funerário em homenagem aos chefes falecidos, é o momento de maior visibilidade no sistema, e a luta que o encerra, sua principal atração. Em oposição ao destaque dos lutadores nos rituais interétnicos encontra-se a reclusão como período de isolamento do neófito, processo dialético entre exibição pública de performances e confinamento doméstico para produção. Através da fabricação do corpo sairemos das noções patológicas, que pautaram os estudos sobre a reclusão, para associá-la a outras questões, das disputas políticas às relações cosmológicas, da noção de homenagem a de substituição, da sincronia à diacronia, passando pela proposta de entender essa preparação também por seu lado técnico e esportivo.

Palavras-chaves: Alto Xingu; reclusão pubertária; rituais interétnicos; luta.

Abstract

This article intends to debate the masculine “puberty seclusion” in Upper Xingu. The relationship between the body construction of the wrestlers and the Upper Xingu politics

will show how the young chiefs are prepared to be champions in the *egitsü*, because a champion is, potentially, a chief. The *egitsü*, post-funeral ritual that commemorate the deceased chiefs, is the moment of most visibility in the system and the wrestling that ends it the ritual's main event. In opposition to the highlights of the wrestlers during the inter-ethnic rituals, the seclusion is the social isolation of the neophyte, dialectic process between public exhibitions of performances and domestic confinement for production. Through the body's construction, we will depart from pathological notions, that oriented seclusion studies, to associate it to other issues, from political disputes to cosmological relations, from homage to replacement, from synchrony to diachrony, passing by the propose to understand this preparation also like a technical and sportive behalf.

Keywords: Upper Xingu; puberty seclusion; inter-ethnic rituals; wrestling.

Este texto pretende debater a chamada “reclusão pubertária” dos jovens chefes (*anetü*)¹ no Alto Xingu. A proposta é explorar suas principais características na produção de sujeitos com corpos hábeis, fortes e preparados para as lutas corporais (*kindene*) que ocorrem principalmente ao final dos rituais interétnicos *egitsü*².

Os procedimentos realizados ajudam a marcar distinções entre os jovens que enfrentam a reclusão e suas privações e imposições. Embora seja dito que todos deveriam passar pelo isolamento, uns ficam mais tempo que outros e se utilizam de itens específicos no processo de fabricação corporal – como o óleo de copaíba (*tali*), que tem “espírito muito forte”, por isso somente os campeões conseguem suportar. Essas diferenças de tempo, qualidades e intensidades na reclusão influenciam na constituição desses sujeitos e reverberam em suas posições e dimensões performativas durante os rituais interétnicos. Os jovens que enfrentam uma reclusão mais dura e mais longa provavelmente serão aqueles considerados *kindotoko*, ou seja, “donos de luta”, os primeiros a lutar (*hotuko*).

Tais diferenças de performances nas lutas rituais são ligadas ainda a um tema fundamental para a sociologia da região: a chefia. Como veremos, trata-se de todo um

1 Os termos indígenas estão grafados de acordo com a Língua Karib do Alto Xingu (LKAX). Embora a pesquisa tenha sido realizada principalmente com os Kalapalo, um dos quatro povos karib, a reclusão, e a luta ritual à qual está dialeticamente conectada, parecem ser constituintes do sistema regional, como esperamos demonstrar.

2 *Egitsü* é como os Kalapalo chamam o ritual pós-funerário, mais conhecido como Quarup. O nome faz referência ao tronco de árvore homônima que sintetiza a importância da relação entre homem e vegetal na região. Ver, a esse respeito, Agostinho da Silva (1974), Carneiro (1993), Junqueira e Vitti (2009) e Guerreiro Junior (2012), dentre outros.

investimento individual e familiar, intensificado nas famílias de chefes, para a produção de grandes lutadores durante a reclusão, pois, produzir grandes campeões é produzir potenciais futuros chefes. Em oposição ao lugar de destaque ocupado pelos lutadores durante os rituais interétnicos – ornamentação, flautas, danças e lutas com e contra os outros –, a reclusão é o período de isolamento do neófito. Esse processo dialético entre exibição pública de performances e confinamento doméstico para produção será trabalhado a partir das ideias de fabricação do corpo e formação da pessoa como motes decisivos nas disputas políticas, tanto em nível local, a aldeia, como no nível regional.

O Território Indígena do Xingu está localizado no estado de Mato Grosso e segue até a divisa com o Pará. Ao longo deste percurso encontram-se inúmeros agrupamentos indígenas no entorno dos três principais formadores do rio Xingu: os rios Culuene, Curisevo e Ronuro. A vegetação é de transição entre o cerrado e a floresta amazônica, com duas estações distintas de chuva e seca.

O território³ é ainda subdividido em três regiões etnográficas que abrigam diferentes conjuntos populacionais: o Baixo Xingu, região mais ao norte; o Médio Xingu; e o Alto Xingu, na porção sul. A região conhecida como Alto Xingu apresenta um conjunto de povos que vivem num contexto de interdependência ritual, tensões e alianças políticas, enlances matrimoniais e intercâmbios econômicos:

A região do Alto Xingu é uma unidade do ponto de vista ecológico, político e cultural, onde diferentes etnias formam uma sociedade intertribal e plurilíngue, que foi se constituindo historicamente ao longo dos últimos três séculos, conservando, contudo, os traços de uma matriz original aruák. Esta se manifesta nos léxicos das línguas, nos rituais e seus cantos, em vários elementos da organização política intra e intertribal. A identidade linguística é um dos emblemas mais importantes da identidade social dos grupos locais. (Franchetto e Santos 2002: 15).

Os povos tradicionalmente descritos como formadores da região são: Kalapalo, Kuikuro, Matipu e Nahukua (Karib); Yawalapiti, Wauja e Mehinaku (Arawak) e Kamayurá e Aweti (Tupi) – o que se confirma etnograficamente através dos convites feitos e recebidos entre esses povos para as celebrações, principalmente do *egitsü*. Os Trumai, falantes de uma língua isolada, apenas tangencialmente participam desse complexo regional, como afirmado por autores como Monod-Bequelin & Guirardello (2001) – e mesmo do ponto de

3 Para detalhes da abertura pelo Decreto Lei nº 50.455 de 14 de abril de 1961, assinado pelo Presidente Jânio Quadros, que criava à época o Parque Nacional do Xingu (PNX), ver Menezes Bastos (1987) e Menezes (2000: 299).

vista dos Kalapalo, que dizem que os Trumai “não sabem lutar”, referindo-se à ausência dos convites a esse povo para a participação nos rituais. O entendimento sobre a região a partir desses nove povos, quando tomado o sistema de convites para os rituais interétnicos, está ancorado em bibliografia recente que trata do *egitsü* (Guerreiro Junior 2012: 184). Além disso, é esta configuração encontrada na pesquisa de campo, sendo enfatizada a ausência de outros povos exatamente pela falta de “campeões de luta”⁴.

O *egitsü* começa a partir do enterro que é feito com as honrarias características em frente à casa das flautas, no centro da aldeia circular – local em que também ocorrem os combates. A partir de então, a família entrará em luto e deverá respeitar uma série de prescrições. Nesse período, alguém próximo ao falecido assumirá as prerrogativas e passará a ser o “dono do morto”, um intermediário entre a família que homenageará seu falecido, seus consanguíneos e aliados nas diversas atividades que compõem este ciclo, e os convidados que serão adversários nas lutas.

As principais atividades preparatórias são as festas para armazenar pequi (*indze tundomî*), polvilho (*kuiginhu tundomî*) e as pescarias (*kaki*). Essas etapas servem para acumular alimento que será distribuído no final aos convidados. Para ajudar nessa acumulação, os aliados chegam dias antes trazendo sua contribuição, e participam da *kaki* – pescaria ritual. Nessa chegada, a recepção é feita através da luta (*kindene*). A luta é a maneira de se receber o outro, e é procedida pela afirmação dessa aliança via as flautas *atanga* – instrumento dos campeões. As flautas selam a aliança ritual: com quem se toca flauta junto (aos pares), não se luta contra. Ao menos não naquele ritual em homenagem àqueles(as) chefes(as), indicando a complexidade organizacional de cada evento⁵.

O final do ritual ocorre quando os convidados, adversários nos combates, chegam ao

4 Durante aproximadamente 14 meses, divididos em sete viagens e oito *egitsü*, fiz trabalho de campo em Tanguro, segunda maior aldeia Kalapalo, e visitei aldeias Yawalapiti, Nahukua, Kuikuro, Matipu, além de outras aldeias Kalapalo. Com o passar dos anos, acompanhei a entrada e saída de reclusos que fazem ou fizeram parte dos primeiros a lutar (*hotuko*). Mantendo o foco na luta ritual, passei a problematizar a constituição de sujeitos desses lutadores a partir da fabricação de seus corpos e de como as dimensões performáticas através dos resultados das lutas são outras vias do debate político em torno da chefia. É claro que, devido a minha estadia majoritária em Tanguro, grande parte dos dados aqui trabalhados estão ancorados nos lutadores dessa aldeia. Todavia, em muitas casas visitadas foi possível perceber a existência dos gabinetes de reclusão e, especificamente, os gabinetes daqueles que se preparavam para as lutas rituais e o conhecido status de chefes de suas famílias. Além de entrevistar lutadores campeões, do presente e do passado, que confirmaram seus longos períodos presos.

5 Os povos que se reconhecem parentes do falecido homenageado serão aliados aos anfitriões, ao passo que os outros serão os adversários. A luta, entretanto, é a maneira de se recepcionar o outro, seja aliado ou adversário. No caso, os aliados são recepcionados lutando-se contra eles, mas, após os combates, os lutadores tocam juntos a flauta *atanga*. Posteriormente, no “final”, eles farão parte do mesmo time de luta. Já com os adversários não há flautas. Essa dinâmica é estabelecida previamente através de um sistema de convites, em que convidadores são enviados às aldeias e devem cumprir etiquetas formais para serem recebidos e os convites aceitos (Guerreiro Junior 2012: 307).

anoitecer para o “roubo do fogo” do centro da aldeia, e se retiram para a mata aguardando até o início das refregas. Geralmente num domingo cedo, uma dança característica termina com os donos e aliados ao centro, em frente à casa das flautas, e os convidados separados formando um semicírculo em frente às casas. É então que começam os combates entre os anfitriões contra cada um dos povos convidados separadamente⁶.

Com a lente voltada para as lutas rituais que encerram o *egitsü*, outras questões surgiram, e aqui trabalharemos a reclusão desses lutadores campeões na tentativa de demonstrar as relações entre os procedimentos destinados à fabricação desses corpos e o universo sócio cosmológico. A exibição e destaque dos lutadores durante os rituais contrastam com o isolamento e o confinamento da reclusão.

Na literatura sobre a reclusão, alguns autores trabalharam os períodos pelos quais os alto-xinguanos passam em diferentes momentos de suas vidas. Homens e mulheres enfrentam o isolamento social na *couvade*, no luto, na reclusão pubertária, ou quando de algum processo patogênico que tem relação com o sobrenatural (Viveiros de Castro 1977, 1979; Gregor 1982; Verani 1990; Barcelos Neto 2005, 2006, 2007; Avelar 2010). Alguns homens, e poucas mulheres, ainda podem passar pela reclusão para se transformarem em pajés, que ocorre quando já estão mais velhos, e geralmente já tiveram e criaram seus filhos. Isso devido principalmente à estrita proibição da atividade sexual, sob o risco de perder os ensinamentos trazidos pelos espíritos protetores que não suportam o cheiro do sexo.

Esses mesmos autores, contudo, quase sempre tomam essas reclusões mais pelo que elas têm em comum do que por suas diferenças. A proibição sexual, alguma dieta alimentar, o isolamento nos gabinetes internos às casas e a transformação ou metamorfose dos corpos são temas recorrentes que atestam similitudes entre esses processos realizados em diferentes etapas da vida. Todavia, o interesse aqui proposto é esmiuçar a reclusão dos jovens rapazes na tentativa de deslocá-la das demais. Tal separação visa demonstrar a articulação dessa reclusão com diversos níveis da vida alto-xinguanas, quais sejam, parentesco, cosmologia, relações comerciais e matrimoniais e disputas rituais.

6 As primeiras lutas garantem visibilidade aos campeões, sendo um contra o outro e uma de cada vez – por volta de dez a quinze combates. Depois é a vez dos lutadores de segundo escalão, também um contra o outro, mas em blocos, às vezes, com mais de vinte lutas ao mesmo tempo. Terminado esse confronto, entre o anfitrião e aquele povo convidado, começa-se novamente: os primeiros do time anfitrião contra os primeiros do outro convidado, até que os anfitriões tenham enfrentado todos os convidados, um de cada vez. A *kindene* tem uma dinâmica intensa, um tipo de grappling, com combates de curta duração em que, apesar do amplo predomínio dos empates, ocorrem vitórias de duas maneiras: agarrar a parte de trás da coxa ou derrubar o oponente, tipo de vitória mais celebrada. Não há contagens de placares ou arbitragem, ficando a cargo da torcida e de seus “observadores” (*nginiko*) cantar os resultados, o que, por vezes, gera disputas e contradições entre os presentes.

Em kalapalo se diz *üngalü*, que foi traduzido por “preso”, sugerindo algo como “dentro de casa”, para se referir ao gabinete que separa os reclusos do restante dos moradores da residência. Isso em oposição à *unha*, que é o espaço imediatamente exterior, em frente das casas, onde conversam nos finais de tarde mulheres, crianças e poucos homens, ao passo que o lugar de conversa masculino é no centro em frente à casa das flautas, para fumar. O entardecer é o momento de aparecer, de ficar fora de casa, e as mulheres ocupam esse espaço: *unha*. Em casa, o gabinete é o mais dentro/interno possível, o momento de esconder o recluso: *üngalü*.

Esse espaço interno de isolamento é usado principalmente pelos reclusos, daí a associação entre os gabinetes e a condição de “presos” – mesmo em outras formas de reclusão, como na *couvade*. As separações são feitas com sapé, lonas e cobertores formando um triângulo entre uma das vigas e o fundo das casas. Nas paredes de sapé, uma única fresta é aberta para que o recluso possa assistir ao que se passa no centro da aldeia e também conseguir um pouco de luz para a realização de trabalhos manuais – sobretudo, os colares de cascas de caramujo (*inhu aketühügü*), especialidade Kalapalo. Os banhos frios pela manhã, o uso dos eméticos e as escarificações são feitos próximos desses locais, almejando esconder o máximo possível o neófito do convívio social.

Apesar da bibliografia sobre o período ter se consolidado a partir dos trabalhos sobre a fabricação corporal, dando fôlego, inclusive, para o desenvolvimento do corpo enquanto principal idioma simbólico do continente sul-americano (Viveiros de Castro 1977, 1979; Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro 1979), o tema específico da reclusão foi abordado a partir de noções patogênicas, destacando os riscos da doença */atamikârâ/* (Verani 1990; Baruzzi 2005).

Contudo, focaremos também em outras questões definidoras, como suas especificidades técnicas, a importância da chefia, herdada e construída, na produção dos lutadores campeões, e em como os resultados desses processos são fundamentais no embate político. Sejam nas disputas faccionais ou no plano regional, o que se tem é uma intrincada teia de alianças e oposições entre os chefes que se reorganiza para a homenagem aos seus parentes falecidos e exibição de seus substitutos que passaram ou passam pela reclusão.

Reclusão e fabricação de corpos: o idioma da corporalidade no Alto Xingu

O início da reclusão de meninos e meninas é marcado diferencialmente⁷. Recorremos a esta diferenciação devido à separação nativa que atesta a entrada para cada um deles. Para as meninas é a primeira menstruação, ao passo que os meninos não apresentam uma marca fixa, mas, ao começar a demonstrar interesse sexual, o jovem passa a ser tratado em termos jocosos por *kutekgügü*, algo geralmente traduzido por “perigoso”, não no sentido literal, mas porque o menino passa a ser um perigo para as meninas (e para ele mesmo, devido ao perigo do desejo sexual).

É nesse momento que se inicia a reclusão, sendo que, para as famílias de chefes, o fato deve se tornar público quando da realização da cerimônia interétnica de furação de orelhas (*típonhü*). A partir daí, tanto os objetivos quanto os procedimentos técnicos se diferenciarão até o término da reclusão de homens e mulheres. Claro que algumas semelhanças são indispensáveis, como a necessidade do isolamento com o mundo exterior e a busca pela introspecção ou “gnosilogia” (Menezes Bastos 2001).

Que o corpo passou a ser o idioma simbólico de referência nas etnografias sul-americanas é ponto conhecido. Todavia, assim como ocorreu com a “flexibilidade” do material ameríndio frente aos modelos elaborados para outras regiões – como no caso específico do parentesco (Overing 1979) –, muitas coisas sobre o corpo acabaram por ser colocadas em referenciais bastante diversos entre si (Lima 2000)⁸.

O corpo, ou o idioma da corporalidade, é uma via metodológica oriunda da pesquisa etnográfica a partir da qual se iluminam aspectos dos grupos locais que outros arsenais conceituais e teóricos não deram conta de abarcar. Nossa proposta é a de que os corpos masculinos, ao serem fabricados para lutar, equacionam as relações de alteridade no plano social e cosmológico, arenas em que ocorrem os embates políticos – ou, o corpo e

7 As reclusas também são exibidas ao final dos rituais, após as lutas. Elas são levadas pelos chefes, com a franja característica tapando a visão, para entregar a comida, bebida e a castanha do pequi aos chefes rivais. É o momento mais formal da troca matrimonial, com a reclusa que sai nessas condições possuindo alto valor simbólico (Guerreiro Junior 2012: 469).

8 Lima destaca ao menos três dispositivos diferenciais sobre o corpo na América do Sul: “Os de maior evidência são o dispositivo de tortura (Clastres 1973), que inscrevem definitiva e cruelmente uma condição social no corpo, e o de arte, que o utiliza como superfície para a criação de uma obra fugaz, que enxerta arte no corpo, como afirmou Lévi-Strauss (1955). O terceiro é um dispositivo de fabricação (Viveiros de Castro 1979), no sentido forte da palavra, constituído pelos diversos tipos de tratamentos a que as pessoas são submetidas segundo o ciclo de vida, o gênero, a etnicidade e o calendário ritual. Por fim, cabe notar que todos podem articular-se com um assim chamado idioma da corporalidade cuja importância sociológica não se saberia superestimar (Seeger et alii 1979)” (Lima 2000: 1). É com base nesse último dispositivo que trabalharemos a reclusão como esse momento definidor na construção dos jovens chefes, na intensidade e no tempo prolongados devido ao fato de que essa configuração é fundamental na preparação dos campeões de luta. Ou seja, uma relação direta entre fabricação do corpo e chefia.

sua fabricação como agenciadores da cosmopolítica (Viveiros de Castro 2008).

Teorias antropológicas sobre parentesco, grupos de substância e relações políticas intra e interétnicas podem ser iluminadas a partir dos processos de fabricação do corpo. Tal procedimento é destacadamente voltado para a luta ritual, pois o campeão é o resultado de um alto investimento feito não só pelo indivíduo biológico, mas por todo um complexo que é colocado à prova durante as reclusões:

Quando menos, o foco mesmo das cerimônias inter-aldeias é a luta corporal entre homens – *e a fabricação do corpo do lutador é uma das preocupações dominantes desta cultura*, justificando inclusive toda uma lógica de contaminação sexual e alimentar. Penso inclusive que a tão referida fluidez e flexibilidade do sistema xinguano, o papel importante da ‘individualidade’ dentro dele, podem ser explicados, não pela ausência de regras (ou de grupos), mas pela natureza mesma desta cosmologia (deste eidos e ethos) – gradativa, orienta segundo os pólos arquétipo-réplica, e, no que toca os humanos, preocupada com uma corporalidade. Manipulações individuais, espaço para manobra, devem ser encarados a partir daí (Viveiros de Castro 1977: 185, *italicos nossos*).

O debate proposto é tomar o idioma da corporalidade, a partir da fabricação corporal, como fundamental no entendimento das populações sul-americanas frente algumas escolas que “importavam” arcabouços teóricos de outras regiões para dar conta desse material. Autores como Basso (1973), Viveiros de Castro (1977, 1979) e Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro (1979) demonstraram, por diferentes vias, como essa transposição poderia não ser suficiente para tratar dos dados etnográficos⁹.

Nossa proposta, localizada etnograficamente, é a de que, através da descrição e análise desse momento definidor que é a reclusão para os jovens lutadores, outros aspectos podem ser trazidos à tona sobre as relações intra e interétnicas desses povos. Esse intrincado processo de formação da pessoa só é possível por meio de uma árdua fabricação corporal, árdua exatamente porque é direcionada para a luta. O recorte proposto é metodológico, visando apontar diferenças políticas. Algo que foi tratado por Barcelos Neto como uma questão biográfica dos chefes em formação:

9 Apesar da distância temporal entre esses textos, vale dizer que determinadas áreas ainda carecem de aprofundamento, teórico e etnográfico, sobre como as populações ameríndias pensam e agem sobre seus corpos. Refiro-me especificamente ao que autores têm chamado de “esportividade ameríndia” (Vianna 2008: 126) e como as práticas esportivas, nativas e exógenas, podem apresentar caminhos a serem percorridos através da temática do corpo, da constituição de sujeitos e das diferenciações performáticas em inúmeras disputas e competições.

Cada ritual no Alto Xingu é feito, primordialmente, para uma única pessoa. Todos os demais que dele participam são chamados de “os acompanhantes”. Assim, no *Pohoká wauja* [*típonhü*], apenas um menino terá ambos os lóbulos auriculares perfurados com agulha de fêmur de onça. Eventualmente, outros meninos de “alta linhagem” de *amunaw* [chefe] poderão ter uma de suas orelhas perfuradas com tal agulha. Nos “acompanhantes” usam-se apenas agulhas de madeira. Inicia-se aí uma *série de procedimentos que distinguirá os meninos de uma mesma geração*. Entre os Wauja, o *Pohoká* tem sido feito a cada 15 anos, em média. Nessa ocasião, todas as aldeias do Alto Xingu são convidadas a (re)conhecer o menino que foi escolhido para ser um futuro *amunaw*. A diferença de idade entre eles varia em até sete anos. Depois do ritual, os meninos entram em seu primeiro ano de reclusão. Mas aquele que teve os lóbulos auriculares perfurados com fêmur de onça terá *uma reclusão mais prolongada que os demais, terá, portanto, uma fabricação distintiva de seu corpo*, tomará eméticos “fortes” e passará fome. Ele é deixado passar fome para que aprenda a controlar a sua raiva, pois um verdadeiro *amunaw* é aquele que jamais se encoleriza. (Barcelos Neto 2005: 278, itálicos nossos).

O debate político inicial em torno de uma hierarquia nativa entre chefes e os chamados, desde o contato, de *camarás*, instaura uma diferença nos períodos e técnicas da reclusão. Famílias de chefes fazem a reclusão dos seus filhos de maneira diferente das famílias que não pleiteiam posições de chefia. O resultado disso é, ainda, uma separação que incide diretamente na luta: as famílias de chefes fazem de seus filhos lutadores de primeiro escalão, aqueles que se apresentam individualmente nos rituais interétnicos. Já as outras famílias e seus reclusos compõem o segundo escalão de lutadores, quando os combates acontecem ao mesmo tempo¹⁰.

A reclusão que pretendemos analisar seria, em tipo ideal, aquela realizada por meninos filhos de pai e mãe chefes, que tivessem em sua homenagem a festa de furação de orelhas, que ficassem presos entre cinco e seis anos obedecendo às prescrições e proibições exigidas, principalmente a abstinência sexual. Essa reclusão é completada por esforços individuais e coletivos, investimentos materiais e simbólicos:

Toda pessoa comum é ou deveria ser submetida a tais procedimentos [reclusão], ao passo que os destinados às posições de liderança, os

10 A luta é a mesma, seja nas individuais ou nas refregas coletivas. A diferença está na visualização: quanto melhor o lutador, maior a expectativa depositada nele, daí a importância dos primeiros (*hotuko*). Quanto antes ocorrer a luta, maior seu destaque, ao passo que as lutas coletivas são entre os lutadores que tiveram uma preparação diferente, isto é, reflexo daquela primeira oposição entre chefes e não chefes, tudo para atestar visibilidade aos combates. Os primeiros a lutar são os “substitutos” dos futuros dos chefes atuais, instaurando uma diferenciação performática no embate político.

morekwat [chefes], deveriam sê-lo de maneira ainda mais rígida, para garantirem sua condição de “*morekwat* de verdade”, *morekwat ytoto*. (Figueiredo 2010: 151).

Seguindo esses autores que trabalharam com diferentes povos (Yawalapiti, Kamayurá, Wauja, Aweti), percebemos o caráter regional da reclusão e a conexão entre fabricação de corpos e chefia, ou ainda, o idioma da corporalidade. Antes, porém, de seguir nessa relação, passaremos por outros temas sobre a reclusão masculina: a noção de doença e a formação atual dos jovens.

A “doença da reclusão” e a formação dos jovens lutadores

Apesar da importância conceitual dos debates sobre a fabricação do corpo, boa parte da literatura específica sobre a reclusão dos jovens no Alto Xingu foi abordada para que se discorresse sobre relações entre sistemas patogênicos e terapêuticos distintos. A noção indígena de doença e cura e a entrada da medicina ocidental nas aldeias. O trabalho mais detalhado sobre esse período é o de Verani entre os Kuikuro, no qual a “doença da reclusão” é tratada como um caso de confronto intercultural, a */atamikârâ/*:

A “tal doença” era descrita como uma paralisia dos membros inferiores (parestesia), acompanhada de dor, vômitos sanguinolentos e hipertensão. Incidia principalmente sobre adolescentes do sexo masculino, durante o período de reclusão pubertária (Verani 1990: 20).

Até casos de óbitos já tinham sido registrados à época de sua pesquisa, mas o mais frequente era a paralisção das pernas. Os motivos apontados para a paralisção iam desde a ingestão de ervas, hipótese de envenenamento que a autora rebate categoricamente, até relações com o sobrenatural, quando os espíritos donos das ervas não estariam satisfeitos com os desempenhos dos jovens reclusos e os paralisariam por conta de alguma quebra nos procedimentos exigidos. Verani fala também que a doença pode soar como uma “desculpa” para aqueles que não conseguiram alcançar sucesso nas lutas (Verani 1990: 257).

Entretanto, em Tanguro, aldeia Kalapalo na qual realizei trabalho de campo, não presenciei nenhum jovem que tenha ficado doente enquanto passava pela reclusão. Em contrapartida, um velho pajé que mora na aldeia não gosta da reclusão, por isso seus

filhos não a enfrentaram. Um deles ficou “doente de amor”. O menino, que não ficou preso, teve muito desejo de transar com sua namorada (*ajo*), que mora numa aldeia distante. A intensidade do desejo fez com que ele ficasse “paralisado”, o que demonstra que não é somente quem fica preso nesta idade que corre o risco de ficar doente. A reclusão, inclusive, poderia estar ligada a esse refreio sexual imposto aos jovens, exatamente para que eles não fiquem doentes. Zelar pela saúde passa pela contenção do apetite sexual, que só se consegue pela reclusão, pelo distanciamento, ou seja, a reclusão seria profilática.

Para este assunto, é importante retomar o trabalho de Barcelos Neto (2005: 76) e sua análise sobre o “roubo da alma”, segundo o qual os espíritos (assim como os feiticeiros) sabem exatamente o momento em que as pessoas sentem algum desejo e as atacam com suas flechinhas. O desejo não contido é o propulsor da doença, e a cura é o patrocínio de algum ritual em homenagem ao espírito que flechou. Embora existam muitas diferenças entre os rituais de máscaras Wauja e os processos de fabricação do corpo Kalapalo, o desejo não contido é a ignição para diferentes relações com a alteridade, marcadas pela noção de “doença”. Entretanto, e a reclusão aponta para isso, vale destacar que o desejo pela atividade sexual foi sabidamente a causa dos infortúnios. Um menino que deveria estar preso para refrear seu apetite sexual não foi para a reclusão; sentiu desejo de transar e ficou doente/paralisado¹¹.

Franco Neto (2010: 199) relata o episódio de um menino Kalapalo que tentou o suicídio, e que também não tinha ficado preso por já ter tido relações sexuais. Ele contrariou seus pais e não entrou em reclusão exatamente por não aceitar a abstinência sexual do período. Novamente, o sexo aparece como causa, neste caso, de o jovem estar vendo o espírito (*itseke*) que fez com que ele tentasse se matar.

Apesar desses casos, a *atamikârâ* não esgota os significados da reclusão, e tampouco o da não-reclusão, dos jovens. Outros temas, além do perigo da doença, também são levados em consideração ao atingirem a idade para ficarem presos dentro de casa. O trabalho de Marina Novo (2010) mostra como as carreiras advindas da recente intensificação da comunicação com as cidades descortinam novas possibilidades a serem tentadas por esses jovens. Professor, barqueiro, agente de saúde (AIS) e agente sanitário (AISAN) são profissões assalariadas que despertam o interesse, fazendo-os passarem pouco tempo pela reclusão para dar prosseguimento nessas carreiras.

Se a reclusão é tomada como perigosa em Verani, por medo da paralisação descrita por esta autora como um caso terapêutico de confronto intercultural – a referida distinção

11 Os Kalapalo dizem que a atividade sexual é responsável por inúmeros tipos de fracassos, que vão desde as atividades xamânicas até a construção de casas, a derrota na luta e o insucesso na pesca. Tanto no tempo mítico como nos dias atuais.

entre “doença de índio” e “doença de branco” –, em outros casos é um momento de definição no qual os jovens que almejam outras carreiras não podem ficar muito tempo – ou mesmo nem entram.

O caso específico aqui tomado sobre a reclusão, para além dessas possibilidades cosmológicas e sociológicas de enfrentamento da alteridade, baseia-se em como ela é pensada por jovens e seus familiares, geralmente em famílias de chefes, como mecanismo de manutenção do status de chefia, ou seja, por seu viés político¹².

As noções de “substituição” e “homenagem” são fundamentais para pensar a chefia alto-xinguana e seu sistema ritual (Guerreiro Junior 2012, 2015). Por isso os jovens que almejam ser campeões de luta devem passar por uma reclusão diferenciada, tanto no tempo quanto na intensidade e qualidade na execução dos requisitos necessários. Esses lutadores ficarão muito tempo presos, talvez cinco ou seis anos, o que dificulta qualquer atividade remunerada. O mesmo acontece com a doença, pois, com o passar do tempo, a reclusão vai se afrouxando e os riscos da *atamikârâ* diminuem.

Esse tempo é despendido com treino e preparação por parte do aspirante a campeão, e só é conseguido quando uma união de forças consegue dar o suporte suficiente para ele. A parentela masculina e a mãe dos lutadores são peças chaves em sua formação, quer pelos conhecimentos transmitidos (botânicos, técnicos, posologias), quer também pelo zelo com o qual os filhos reclusos são tratados¹³.

Embora o campo de observação possa ser considerado restrito depois de seguidas delimitações, será tal configuração que destacará as relações entre essa reclusão específica dos jovens chefes e outros temas fundamentais para a região: disputas políticas, parentesco, sistema ritual e, principalmente, a fabricação dos corpos.

A partir de agora, nosso interesse recairá nos procedimentos técnicos para conectá-los aos desencadeamentos dessa própria fabricação que é o desempenho dos lutadores durante os rituais interétnicos. Essa fabricação, restrita ao interior da casa e segundo

12 Algo demonstrado através da separação entre a reclusão prolongada e intensa nas famílias de chefes e a reclusão breve ou mesmo da não reclusão dos jovens cujas famílias não almejam posições de chefia. Isso vai ficar mais evidente quando se tratar das relações cotidianas do trabalho na aldeia e de como a uxori-localidade fundamenta as relações entre os cunhados nas casas que estão produzindo lutadores campeões. Se o prestígio dos chefes é medido, em grande parte, por suas capacidades de aglutinar pessoas para a realização das tarefas cotidianas e rituais, um chefe que tenha genros dispostos a trabalhar para a manutenção da reclusão de seus filhos é fundamental, pois, a reclusão é diretamente responsável pelo bom desempenho dos lutadores nos rituais.

13 Um exemplo que ilustra esse zelo é que, nas longas viagens para a participação nos rituais, as mães cedem seus lugares nas cabines dos caminhões e caminhonetes para os lutadores campeões não se desgastarem, enquanto viajam nas carrocerias. Mulheres grávidas, crianças de colo e idosos enfrentam o sol e a poeira para que os reclusos não gastem seus corpos.

procedimentos retransmitidos geracionalmente, só pode ser pensada nas relações interétnicas, pois, os lutadores de uma mesma aldeia não combatem entre si, a não ser nos treinamentos. A luta de verdade é contra os outros (*telo*)¹⁴.

Expelir para acumular: eméticos e escarificação

Neste momento nosso problema será mostrar a fabricação desse lutador, isto é, como um conjunto de procedimentos técnicos e ensinamentos tradicionais são transferidos aos jovens que adentram nesse período: além dos pré-requisitos que diretamente incidem no corpo, o típico comportamento da não-agressividade pública, da generosidade, do conhecimento sobre luta, flautas, danças, cantos, mitologia, enfim. A reclusão visa uma “pessoa de verdade” (*kuge hekugu*), sintetizada na figura dos chefes, e uma não separação entre ética e estética. Um chefe deve ser/saber/ter esses conhecimentos, e uma maneira de se demonstrá-lo é através de seu corpo, que deve ser belo, forte e apto para lutar. A reclusão é o momento de produção diretamente talhada nos corpos individuais, a partir de suas relações domésticas e visando as disputas interétnicas.

O corpo é feito desde o útero através da constante atividade sexual dos pais. Após o nascimento, a placenta, que é um espírito, quer levar o recém-nascido para sua aldeia. Por isso deve ser bem tratada e os pais devem ter cuidados com seus filhos até mais ou menos dois anos. Não é por maldade, mas pelo desejo que a placenta tem de levar a criança embora. Então, após o desligamento do bebê, a placenta deve ser enterrada com algum cerimonial e os pais entrarem na *couvade*. Não podem realizar nenhuma atividade que possa prejudicar o bebê, quer em relação à força física, alimentação, sexo ou mesmo precauções cosmológicas (como não matar cobras, por exemplo, porque elas invadem seus sonhos). As crianças devem passar por períodos de estritos cuidados dos pais, às vezes dos avôs, para que ela saia desse limiar que ainda a mantém conectada com a placenta.

Após esse período de maiores precauções, as crianças desfrutam de uma ampla liberdade para fazerem suas atividades favoritas. Sempre em grande número, passam a

14 “Contra quem se luta?” era uma questão em aberto devido ao intrincado sistema de alianças e rivalidades na realização do *egitsü*, mesmo em obras consagradas sobre o tema. Com a pesquisa voltada para a luta, entendemos que a imagem que retrata as relações entre os lutadores é a da “afinidade potencial” (Viveiros de Castro 2002). Os lutadores consanguíneos não lutam entre si, pois compõem o mesmo time de luta – que se reconhece pelo luto ao homenageado falecido. Os lutadores, caso forem afins, também não fazem o combate, um deles recua e cede lugar ao próximo. Isso devido ao respeito (*ihütsu*) que coloca o doador da esposa em posição hierarquicamente superior. Os adversários (*tikidinhü*) não respondem a uma divisão entre afins e consanguíneos, em suma, são afins potenciais (Costa 2013: 220). Para outro caso em que uma disputa esportiva é analisada segundo a afinidade potencial, ver Magnus Course (2008) sobre o *palin* Mapuche.

infância a correr, nadar, pescar e brincar. Transitam por essa liberdade até que ela comece a ser “perigosa”, devido ao início do interesse sexual. O termo *kutekgügü* é usado para o menino quando se encontra nessa fase. É o momento de começar a reclusão, na qual os jovens permanecerão por tempo variável. Essas diferenças de tempo vão de acordo com as capacidades de cada família em manter seus reclusos, todavia, com alguma semelhança, especialmente no que tange à relação entre o recluso e seus pais:

A reclusão é pensada como uma verdadeira *fabricação do corpo*: engordar, crescer, fortalecer-se. E, nesta fabricação, os pais têm um papel essencial, comparável ao da concepção. *Numaa pá nuhá*, ‘estou fazendo meu filho’, diz o pai do recluso. E fazer filho é difícil e penoso: no início, os pais devem se abster de relações sexuais (enfraquecem o filho), o pai deve buscar os eméticos, ensinar-lhes as técnicas do trabalho masculino (fazer cestos, flechas, saber mitos, encantações). Apenas a mãe pode buscar a água que ele bebe e fazer o beiju que ele come. Seus laços com a comunidade são cortados – *ele se invisibiliza* atrás do gabinete de reclusão, fala baixo, só se comunica diretamente com pais e irmãos (Viveiros de Castro 1977: 211, *itálicos nossos*).

Durante o período preso, são dois os principais procedimentos realizados ao longo dos anos pelos reclusos na fabricação de seus corpos e com especial ajuda de seus pais: a escarificação e a ingestão de eméticos. Para esse segundo ponto, o trabalho de Verani (1990) entre os Kuikuro é elucidativo, assim como o de Gregor (1982), da relação dos jovens reclusos com o “dono dos remédios”¹⁵. Verani destaca as narrativas que envolvem a descoberta de cada uma das plantas, raízes e cipós utilizados e como foram ensinadas devido a algum acontecimento mitológico. Os *ketuakitohó* formam uma ampla categoria de medicamentos usados para causar vômitos, sendo que os reclusos devem aprender sobre eles, caso contrário, não se faz um lutador campeão.

Existem vegetais usados como eméticos, cicatrizantes e fortificantes. Por isso, vale destacar a quantidade de itens listados e a variedade de indicações e posologias, e como seu conhecimento faz parte do arcabouço transmitido aos jovens chefes. O interesse maior é na fabricação do corpo a partir desses elementos, em que o objetivo é a construção de um corpo forte, alto, resistente e belo. Quanto mais fortes e resistentes, mais lutas conseguem

15 O debate sobre a categoria “dono” é recorrente em trabalhos sobre a região, além de se encontrar em inúmeras outras cosmologias. Como sugere Fausto, o dono “designa uma posição que envolve controle e/ou proteção, engendramento e/ou posse, e que se aplica a relações entre pessoas (humanas e não-humanas) e entre pessoas e coisas (tangíveis ou intangíveis)” (2008: 330). Ver também Barcelos Neto (2005) e Figueiredo (2010).

aguentar, daí as diferenciações performáticas entre os lutadores do primeiro escalão, aqueles oriundos de famílias de chefes, e os lutadores comuns.

Já a escarificação deve ser apresentada a partir da arranhadeira¹⁶ (*hingi*):

Veja! Esta é a arranhadeira, que serve para fazer o corpo (*kihü hatoho, katsatsegoho*). Arranha-se a pessoa fraca usando remédio (*ikundu*) e este tem efeito se a pessoa se *arranhar ou for arranhada sempre*. Assim, ela se torna forte. Arranha-se nas coxas, arranha-se. O doente precisa se arranhar para passar remédio e poder se recuperar, voltando a ser forte ou normal. O menino é arranhado nos pulsos para ter boa pontaria, dar a direção certa da ponta da flecha. O remédio passado nele tem como efeito torná-lo um bom caçador e pescador. A criança começa caçando passarinhos e lutando como fosse uma brincadeira. Com a arranhadeira ele se torna um bom caçador e pescador e ganha a força do lutador. Esta é maneira de ser da arranhadeira (Mehinaku 2010: 3, itálicos nossos).

Nos reclusos, as escarificações são feitas nos braços, pernas, peito e costas (região do ombro). Já nas mulheres arranha-se as panturrilhas e as costas (região lombar). O sentido da arranhadeira é de cima para baixo nos homens e de baixo para cima nas mulheres. As mulheres devem ter as panturrilhas protuberantes, sinal de beleza característico das alto-xinguanas. Para tanto, após a escarificação, é feita uma amarração com fios de algodão colorido nos joelhos para prender o sangue naquela região do corpo. As amarrações nos homens são feitas nos bíceps com as braçadeiras (*büngai*), para quando arranhar se ganhar força no braço, para lutar, agarrar.

As escarificações geralmente são realizadas pelos pais ou por homens de sua parentela que foram grandes lutadores. As seções são feitas, inicialmente, nos gabinetes internos mas, com o passar do tempo, também na parte de trás das casas com os lutadores sendo arranhados individualmente. Cada lutador previamente já tem sua porção com alguns dos remédios cicatrizantes e com poderes de fortalecer o corpo.

Ser um botânico indígena capaz de proporcionar a seus filhos reclusos um bom conhecimento sobre as melhores plantas e suas utilidades é o tipo de propriedade intelectual que se passa geracionalmente. Se a chefia no Alto Xingu é transmitida, sendo que os chefes são substituídos, o conhecimento deve ser retransmitido. A reclusão é o momento de aprender, de introspecção, de olhar pela fresta, de invisibilidade. As saídas dos reclusos só são rompidas em vésperas das lutas, para os treinamentos no centro da

16 A arranhadeira é feita com um pedaço de cabaça em formato triangular, em que são colocados perfilados os dentes do peixe cachorra-pequena (*utiguê*).

aldeia, diariamente por volta do meio dia, e para as idas ao mato buscar as plantas, raízes e cipós utilizados em sua reclusão. Sempre escondendo seus corpos com calças, blusas, cobertores e toalhas. Não basta ter uma relação com o dono das ervas, é preciso conseguir na mata, aprender, ter mentores que te ensinem sobre os remédios e que os apliquem.

A escarificação, para além desse constante procedimento de fabricação corporal durante a reclusão, também tem resultados imediatos, intensificando-se nas vésperas das lutas o uso de cicatrizantes e fortificantes. Além do uso das pinturas, da abstinência sexual e dos enfeites¹⁷. Isto é, não se trata de dizer que a reclusão é exclusiva na formação da pessoa, mas que os jovens chefes são fabricados nesse período naquilo que eles têm de melhor para serem feitos: seus corpos.

Para ilustrar a sistematicidade de um conjunto de mitos que tratam do tema, Lévi-Strauss recorre às oposições entre continência/incontinência e fechamento/abertura. Proposições que ainda são apresentadas em termos de mesura/desmesura: a incontinência mesurada e a continência desmesurada. Isso para colocar em questão o exagero da continência, de um lado, e a domesticação da incontinência, do outro. Pela lógica das qualidades sensíveis, chega-se, então, à oposição entre evacuação e vômito. Analisando a obra de Huxley, Lévi-Strauss diz ser a evacuação o caminho de uma obra da natureza para a cultura e o vômito um regresso da cultura para a natureza. Apesar de afirmar a veracidade da oposição levantada por Huxley, não se deveria limitar ao contexto etnográfico, ao estabelecer que a relação de oposição entre evacuação e vômito poderia significar o caminho inverso do apontado: isto é, o aumento do escopo etnográfico ampliaria o conjunto de oposições possíveis (Lévi-Strauss 2004:164).

O exemplo da fabricação corporal durante a reclusão é ilustrativo da relação entre a domesticação de uma incontinência mesurada, ou seja, o vômito e a perda de sangue controlados e realizados sistematicamente, e o exagero na continência desmesurada do sêmen, uma vez que o lutador campeão não deve fazer sexo nunca. Tanto o controle da perda como o da retenção dos fluidos corporais são fundamentais. Todas as manhãs, os reclusos ou suas mães preparam as poções que eles ingerem e vomitam muito, sendo que, após terminar, tomam banho gelado. A quantidade de eméticos tomados demonstra a necessidade desse controle na construção de um corpo lutador, o ideal alto-xinguano. O mesmo se passa com a perda do sangue e o uso de cicatrizantes e fortificantes. Quanto mais o recluso vomitar e arranhar, em conjunto com outras prescrições, mais apto vai

17 Embora as pinturas e adereços não se diferenciem muito entre os lutadores campeões e os de segundo escalão, o uso do pássaro xexéu empalhado no cinturão é exclusividade dos campeões. O xexéu é considerado um pássaro poliglota, e é exatamente essa a função da luta: comunicação. Um embate corporal, uma língua franca na comunicação entre os povos componentes desse sistema regional.

estar a produzir seu corpo, transformando-se em um grande lutador, sendo que aqueles destinados a posições de chefia se utilizam desses procedimentos por mais tempo e com maior intensidade.

Concomitantemente, um lutador apto, belo e forte necessariamente deve ter outros conhecimentos aprendidos durante esse período, o que demonstra a conexão entre os saberes técnicos, físicos, musicais, mitológicos, artesanais – e também aqueles relacionados à chefia, como veremos a seguir.

A chefia retransmitida: filiação como vetor

Debater o estatuto da chefia no Alto Xingu exige cuidados. Tentaremos aqui uma visada etnográfica sobre sua reprodução no ambiente doméstico através da reclusão dos jovens que serão apresentados como “substitutos” dos chefes atuais durante os rituais interétnicos. Desse modo, o problema em torno da chefia se desdobra: além da questão sobre o que é a chefia, temos o problema etnográfico de saber quem são os chefes. De maneira a complementar tal proposta, esse tópico visa apresentar, através da formação de lutadores campeões, um espaço privilegiado no qual, no Alto Xingu, as famílias de chefes se reproduzem ao produzir os corpos de seus lutadores.

Uma breve visada sobre o tema da chefia na região ilustra como autores encaram o problema por caminhos diferentes. Para Zarur (1975), os chefes teriam certos privilégios como a poligamia ou o casamento com regra de residência patrilocal para o casamento dos seus filhos. Isso numa relação entre chefes, capitães (representantes junto a sociedade nacional) e camarás. Para Basso (1973), a chefia estaria mais no acúmulo de trabalhos diversos que os chefes aglutinam e nas suas performances como representantes nas relações intertribais, principalmente através dos rituais. Em suma, seria conseguir pessoas para trabalhar na difícil execução dos rituais e receber e ser recebido nos eventos interétnicos. Isso, lido por um sistema que se retroalimenta: mais rituais, mais chefes, maior capacidade de aglutinar recursos e pessoas.

A crítica residiria nas atribuições dos chefes. Autores como Menget (1993) e Barcelos Neto (2005) parecem mais próximos de Basso ao assumirem a importância dos chefes enquanto mediadores de relações. Diferenciam-se, ainda, Basso e Menget de um lado, pois, para estes autores os chefes seriam mediadores entre os sistemas locais e regionais, enquanto para Barcelos Neto os chefes seriam mediadores entre os humanos e os espíritos. Num caso uma mediação sociológica, nas diversas posições assumidas pelos

chefes nos rituais interétnicos, e, no outro, uma mediação cosmológica, realizada através da noção de doença e de como os chefes devem patrocinar rituais para os espíritos de modo a obter a cura. Em todos esses casos, a chefia estaria intimamente ligada com a produção e organização ritual, quer das festas¹⁸ para pessoas importantes, ou das festas para os espíritos, para retomar a definição de Fausto (2007: 30).

Mais recentemente, em Guerreiro Junior (2012, 2015), o tema da chefia recebe um polimento em sua relação com o ritual mortuário de origem arawak/karib que é o *egitsü*, exatamente por ser uma celebração posterior à morte dos chefes e tudo que isso implica em termos sociais, econômicos¹⁹ e cosmológicos. A hierarquia não está ausente na concepção nativa sobre a chefia, seja pela divisão entre chefes e camarás, seja pela própria hierarquia interna que estratifica em primeiro, segundo, terceiro chefes –, ou mesmo seja refletida no ranqueamento dos melhores lutadores, sendo o melhor o primeiro.

Nossa proposta, direcionada etnograficamente, pretende estabelecer os caminhos pelos quais a chefia é retransmitida aos jovens pertencentes à famílias de chefes no momento em que eles se preparam para serem grandes lutadores: a reclusão. A chefia é ensinada diretamente no corpo, onde recolocaremos o problema, seguindo Guerreiro Junior, através de duas definições nativas sobre a chefia: a importância da hereditariedade e da fabricação do corpo, uma visada sobre a relação entre inato e adquirido:

Podemos dizer então que os principais trabalhos sobre a chefia abordam a questão de dois pontos de vista complementares: um que focaliza a relação dos chefes com o interior do grupo local (incluindo a ascendência e a economia política do prestígio), e outro que chama a atenção para suas relações com o “exterior” (estrangeiros ou espíritos). Essa dualidade pode ser traduzida em outra, talvez menos explícita: a relação entre o que é dado e o que é construído na chefia xinguana. Pois pelas etnografias somos levados a pensar que é de uma combinação entre algo inato (“hereditário”) e algo construído (o corpo, o comportamento, a atuação em rituais) que se faz a chefia. O problema é que aquilo que é visto como inato acaba ficando à margem de qualquer análise (Guerreiro Junior 2012: 125).

Esse parágrafo é esclarecedor para a crítica que se faz sobre a colocação do corpo no centro do debate ameríndio. Se as pesquisas sobre o corpo devem dar um passo

18 Para um debate sobre “festas”, ver a tese de livre-docência de Perrone-Moises (2016).

19 Vale lembrar que as relações econômicas e produtivas não tratam de um regime de mercadoria mas, antes, de um regime de produção e troca de coisas e pessoas (Strathern 1985).

adiante, as análises sobre o que é *inato* devem iniciar essa caminhada, pois, se o chefe alto-xinguano é o modelo de pessoa, e sua construção foi muito destacada, a condição do *inato* deve assumir nosso interesse neste momento. Não significa abandonar a “fabricação de corpos e produção de pessoas”, especialmente para o caso da chefia, mas pensar que a hereditariedade deve fazer parte deste mesmo processo associada à fabricação em níveis equivalentes. Não basta olhar para a genealogia simplesmente, mas perceber como a transmissão da chefia é fabricada em diferentes momentos, seja na hereditariedade ou na reclusão diferenciada em famílias de chefes.

Guerreiro Junior lança mão dessa proposta ao analisar as falas dos principais chefes Kalapalo de Aiha, primeira aldeia. Da chefe Tiposusu, grande conhecedora do tema, ela própria *itankgo*, que é o feminino de chefe. Do jovem chefe Urissé, ex-campeão de luta que teve sua carreira abreviada devido sua formação de chefe ao assumir, em anos recentes, a organização dos *egitsü* em homenagem a sua mãe e seu pai (o que não diminuiu seu status de campeão, que é amplamente reconhecido). E também do principal chefe Kalapalo vivo e mestre de estórias, Ageu.

Tomando em conjunto o que esses chefes disseram, podemos afirmar a existência de uma associação de fatores na formação de um chefe. Tiposusu destaca a hereditariedade como fundamental na transmissão da chefia. Seja em via patri ou matrilinear, a chefia é transmitida hereditariamente, sendo que aqueles que a recebem por via bilateral são “mais chefes ainda”. Na fala de Urissé, a chefia assume uma relação substancial com o sangue e o sêmen transmitidos de pais para filho, ou seja, a chefia como uma continuidade corporal. Por fim, os relatos de Ageu apontam que fazer chefe é fazer as pessoas que não são bravas “sentarem nos bancos” (*ugihongo*). Os que sentam nos bancos estão sendo feitos chefes, de onde a importância que a noção de “substituto” toma no debate – assim como sua exibição.

Esta definição sobre a chefia foi desenvolvida principalmente através dos termos *iho* (“esteio”) e *ihü* (“corpo”). Trata-se da fabricação de um corpo de chefe através de sua parentela de chefe pela via bilateral, com a importância da noção de casa, retomada de Lévi-Strauss. “Corpos-casas” são esteios de outros, seja o chefe que é esteio de seu povo, sua casa que é esteio das outras casas, ou a aldeia maior e mais importante que é esteio das demais aldeias daquele povo (Guerreiro Junior 2012: 155).

Não se trata de escolher quais das falas sobre a chefia é a mais correta ou a que será utilizada. Antes, a proposta é mostrar como, na reclusão dos lutadores campeões, todos esses quesitos são levados em consideração visando uma preparação intensiva para as lutas. Os “corpos-casas” dos chefes são filhos de pai e mãe chefes, que tiveram a festa

de furação de orelhas em sua homenagem, que estão na continuidade substancial dessa chefia. E, ao mesmo tempo, aqueles que foram apresentados como chefes, tanto como lutador ou representante nos rituais interétnicos.

Enquanto a fabricação do corpo e, conseqüentemente, da chefia são feitas no núcleo doméstico, os chefes devem ser exibidos, mostrados como “substitutos” de outros chefes quando da reunião dos diferentes no plano regional. Novamente encaramos a questão entre o localismo da aldeia e a visão regional (Franchetto & Heckenberger 2001). O que pretendemos aqui é mostrar essa duplicidade da chefia: ser feita no plano doméstico e exibida no plano interétnico²⁰.

Por fim, tal debate se pautará por uma visada etnográfica, destacando que é pela reclusão dos lutadores, e as possibilidades de suas famílias, que se diferencia quem são os chefes atuais e os chefes futuros, os substitutos.

Casas produtoras de corpos: a reclusão como moeda política

A fabricação do corpo do lutador campeão é feita por famílias que pleiteiam posições de chefia. Tanto pela fundamental relação de filiação que vimos acima, como pelo elevado investimento material e simbólico dessa produção. Um lutador em reclusão é consumidor privilegiado sem dar sua contribuição para a produção, seja das necessidades da casa ou dos trabalhos coletivos na aldeia. E alguém deve, então, fazer por ele. A relação entre cunhados, um dos emblemas da sociologia ameríndia, tem na reclusão um aspecto interessante, donde devemos lembrar a valência da regra da uxorilocalidade. O homem que mora com seu sogro geralmente trabalhará para seus cunhados poderem ficar em reclusão, caso o recluso aspire a fazer parte do time de elite. O lutador produz *seu* corpo com a ajuda dos *seus*, que produzem para ele.

Em tempo, vale retomar que trabalho, aqui, são as atividades diárias (*katsahó*) realizadas em casa ou no coletivo: pescarias, roças, coleta de lenha, aberturas de estradas, cobertura das casas com sapé em determinada época. Essas tarefas, especialmente as coletivas, são distribuídas igualmente entre os homens aptos a fazê-lo, isto é, aqueles que já saíram da reclusão. Manter um jovem preso por muito tempo significa tirá-lo dessa distribuição de tarefas ao nível da aldeia. Uma observação faz pensar sobre o assunto.

20 Para além das questões trazidas com a obra de Guerreiro Junior, sobre a relação entre o inato e o adquirido, a hereditariedade, a continuidade substancial e as prerrogativas rituais, a proposta aqui é mostrar como a produção dos jovens chefes, em todos esses aspectos, ocorre no interior do espaço doméstico visando a exibição regional.

A pesca é uma atividade vital na sociedade alto-xinguana. Porém, foi possível observar que alguns lutadores e potenciais lutadores – em mais de uma aldeia – são dispensados dessa atividade. São jovens que, por estarem inseridos neste processo diferencial de construção do corpo, podem se furtar mais frequentemente da pesca, o que certamente sobrecarregará outras pessoas próximas a eles, especialmente seus cunhados. É uma questão quantitativa: quanto mais tempo preso, melhores serão os resultados da fabricação do corpo, mas nem todas as famílias podem se furtar igualmente de seus braços no dia-a-dia.

Existiria, então, algum tipo de investimento, material e/ou simbólico, de determinadas famílias em alguns de seus membros, motivados por uma potencialidade na luta? Em caso afirmativo, como se processam as relações familiares a partir de tal diferenciação? Mais do que isso, como o cotidiano das casas é afetado por questões determinantes, como a obtenção do alimento? Se existe esse “privilégio” para os lutadores é porque ser um campeão do *egitsü* traz benefícios. Talvez seja prematura a tentativa de estabelecer quais seriam esses benefícios, porém, parece claro que é algo mais do que simplesmente a obtenção da vitória, haja visto todo o esforço coletivo nessa preparação. A ideia de “equilíbrio das tensões”, que vez por outra aparece atrelada aos combates, não dá conta do material etnográfico relativo à luta.

Portanto, o que pretendemos ter feito foi a especificação de uma reclusão, exatamente esta que produz lutadores para o time de elite. Que homens e mulheres entram em reclusão pubertária é uma coisa; outra é querer igualá-las. A própria reclusão das mulheres é pensada em função da reclusão dos homens. Nas casas em que se fabricam lutadores campeões, a reclusão das mulheres costuma durar um tempo menor para que elas trabalhem para suprir as necessidades de um homem recluso. É dito, para o sistema alto-xinguano, que a casa é o espaço da mulher e a praça o espaço do homem. A reclusão de um lutador faz com que, por um período grande de tempo, as mulheres convivam com um ou mais homens dentro de casa. Na prática isto significa que elas trabalham para suprir as necessidades e vontades de seus filhos e irmãos.

O lutador recluso carece de muita gente que trabalhe por ele durante todo o período anterior às lutas e que zele por sua manutenção. Nem todas as casas podem oferecer isso a seus jovens lutadores: na maioria delas os jovens em reclusão são também forças importantes, o que encurta o período passado preso. Esses jovens, que são a maioria, não serão lutadores de primeiro escalão. Por melhores que sejam suas habilidades na luta, o não cumprimento das prescrições atreladas à reclusão implica em um lutador mais fraco, ou melhor, um lutador de segundo escalão. Vale dizer que a escolha do time de luta é feita

pelo dono da festa e parte daqueles que se sabem preparados e que cumpriram todas as etapas de formação, o que, para um campeão, significa ter ficado muito tempo preso²¹.

É preciso tomar cuidado para não igualar as reclusões, e a etnografia apresenta as diferenças. Tanto quanto uma disputa esportiva, isso está ligado a uma disputa política. Para ser chefe há que ser filho de chefes, mas, como foi dito acima, a hereditariedade não parece ser o único indicador. Então, há que se mostrar que se é chefe de uma maneira pública, como mostrar os potenciais chefes aos outros nos rituais, fazendo-os “sentar”, “aqueles que são conduzidos pelo pulso”. Entendemos que a produção de lutadores de primeiro escalão seja moeda de troca política no plano interétnico e também de disputas faccionais no plano intratribal – daí a necessidade de exibir os jovens chefes que estão em reclusão.

Por certo, lutadores campeões e lutadores “comuns” passarão por processos semelhantes durante a reclusão, como a proibição sexual, a ingestão de eméticos e a escarificação. Porém, diferenças são marcadas na construção do corpo do lutador campeão que, em algum momento, irá se tornar um corpo que ascende a posições de chefia. Estreita relação entre a fabricação de um corpo campeão durante a reclusão e a chefia que se reproduz no núcleo familiar. O alto custo simbólico e material da reclusão aponta para o fato de que nem todas as famílias têm condições, ou mesmo desejam, ascender a tais posições. A reclusão parece ter por objetivo primordial produzir grandes lutadores, pois, produzir lutadores é produzir potenciais chefes. É uma disputa política que tem meios diferentes de se desenrolar e que exige a mobilização coletiva e investimentos desenvolvidos a partir da casa.

Os atuais chefes Kalapalo, Kuikuro, Yawalapiti, Kamayurá, enfim, se consideram e são considerados grandes lutadores até hoje. Eles e outros de antigamente transmitem seus conhecimentos para seus herdeiros e os produzem através da reclusão, ensinando as qualidades de ser uma pessoa de verdade (*kuge hekugu*). Os campeões atuais são filhos desses lutadores do passado que hoje são chefes. Por certo, seus avôs também eram grandes lutadores, donde a onomástica e sua transmissão via alternância de gerações aponta para outra forma de continuidade²².

21 Essa convocação geralmente é feita após a recepção dos aliados e das flautas *atanga*. Os chefes anfitriões se reúnem aos chefes aliados e convocam os lutadores na ordem em que eles irão se apresentar no dia seguinte, sendo o melhor o primeiro. Cada lutador convocado sai da casa em que mora ou está hospedado e se dirige ao centro da aldeia onde permanece em quatro apoios até o fim da convocação (entre 15-20 convocados, os primeiros – *hotuko*).

22 A onomástica talvez seja um dos temas mais incipientemente analisados no Alto Xingu. A transmissão de nomes é operada através da alternância de gerações com a proibição de pronunciar os nomes dos afins. Os nomes são acumulativos ao longo da vida e retransmitidos (Menget 2001; Barcelos Neto 2005; Figueiredo 2010).

Para os lutadores do passado, não temos material suficiente para saber quais foram os grandes campeões de uma ou duas gerações anteriores. Não se encontra na bibliografia qualquer sistematização dos resultados nas lutas, apenas a colocação de tais ou quais como grandes campeões. Certo é que os chefes que conversam quando da necessidade de se contornar a violência ou defender seus conhecimentos tradicionais – fatos corriqueiros durante os rituais –, são mais ou menos da mesma idade, o que resulta que eles devem ter se enfrentado quando lutadores²³.

Será que os resultados nessas lutas passadas ainda hoje são levados em consideração quando de opiniões contrárias, quando os chefes devem assumir sua “função Onça” (Guerreiro Junior 2012: 451) para tratar com seus adversários políticos? Seria ainda especulação, pois todos se declaram campeões de luta. Certo é que não existe somente um campeão mas, antes, cada povo parece ter seu maior representante, sendo que uns têm mais que outros.

Até que ponto os resultados na luta são evocados quando de debates políticos, ou ainda, como se deu a reclusão de cada um desses chefes? Portanto, especificamos essa reclusão tida por ideal, e sua relação com a reprodução da chefia, pensando que é possível tomar a cosmopolítica alto-xinguana através das relações e dos combates entre as famílias de chefes, ou os *corpos-casas*. O isolamento da produção doméstica e a exibição dos embates interétnicos. Produzir corpos campeões é produzir chefia, um campeão é formado através de uma reclusão diferenciada porque feita em famílias de chefes, e é assim que se contam as histórias dos grandes lutadores no Alto Xingu.

Considerações Finais

Ao passar em vista todo esse processo de fabricação corporal e seus desencadeamentos políticos, sociológicos e cosmológicos, destacamos nessas breves considerações a estreita relação entre a reclusão, especificamente aquela realizadas nas famílias de chefes, e o intrincado complexo cerimonial alto-xinguano, não por acaso, voltado

23 Algo de semelhante parece ocorrer com a luta, uma vez que os resultados não são esquecidos, ao contrário, multiplicam-se debates sobre eles e seus desempenhos. As pessoas acompanham toda a trajetória desses lutadores, tal como afirmam os chefes atuais que, em seu tempo, eram campeões. Disseram a Franco Neto (comunicação pessoal) como Waja, chefe Kalapalo da aldeia Aiha, era grande campeão enquanto assistiam a uma luta sua num vídeo cassete numa de suas primeiras pesquisas de campo. O chefe Afukaká Kuikuro fala sempre de suas habilidades quando aparece nos vídeos do coletivo de cinema (<http://www.youtube.com/watch?v=iz1JM45ZZ-w>). Aritana, atual chefe Yawalapiti, já era apontado na pesquisa de Viveiros de Castro como grande lutador e como estava sendo formado para ser chefe (1977: 69). Atualmente, os combates dos filhos desses chefes são os mais aguardados, eles são os primeiros a lutar, desenvolvendo grandes rivalidades.

a homenagear chefes falecidos. Um momento doméstico definidor na vida dos jovens e sua relação com o universo ritual regional.

As performances rituais dos jovens chefes são resultados diretos dos processos de fabricação dos corpos durante a reclusão. Autores como Viveiros de Castro (1977, 1979) e Barcelos Neto (2005) já apontaram a importância da biografia na constituição dos chefes alto-xinguanos e, nessa fase da vida, o aspecto biográfico está diretamente conectado ao desempenho nas lutas rituais. Reitero, assim, a principal constatação etnográfica, que é o apontamento de uma dupla duplicidade da chefia: ser feita no plano doméstico para ser exibida no plano regional; e isso, através de suas características inatas e adquiridas, que são fundamentais para a constituição desses sujeitos.

Desse modo, a diferenciação entre chefes e não chefes é coligada aos desempenhos nas lutas rituais, pois, as performances são resultantes dos diferentes processos de fabricação dos corpos e de formação da pessoa durante a reclusão. Novamente, ressaltando a importância da intensidade e do tempo de permanência para o bom desenvolvimento das performances rituais na consolidação e constituição dos jovens chefes que são apresentados como “substitutos” futuros dos chefes atuais.

A reclusão e o ritual estão, assim, numa relação dialética que movimenta a política tanto no plano local como regional, de modo que a continuidade opere através da exibição dos jovens futuros chefes nos momentos de homenagens aos antigos chefes falecidos, instaurando uma dinâmica espaço/temporal nas relações entre esses povos. De modo que:

reclusão : ritual :: isolamento : exibição :: local : regional :: sincronia : diacronia

Através da noção de fabricação do corpo, temática desenvolvida etnograficamente no continente sul-americano, saímos de noções patológicas que pautaram os estudos sobre a reclusão pubertária, para associá-la a outras questões fundamentais da vida social alto-xinguanas. Das disputas políticas às relações cosmológicas, das noções de substituição à de homenagem, passando pela proposta de entender essa preparação também por seu lado técnico e esportivo, uma vez que a reclusão é, em grande medida, voltada para se obter resultados nas lutas rituais, o seu aspecto biográfico.

De maneira esquemática, quanto mais hábil uma família for para produzir corpos masculinos para lutar e femininos para casar, maior será seu status de chefia. Em contrapartida, são os corpos belos e fortes dos chefes, homens e mulheres, que causam a

inveja dos feiticeiros e, com isso, a “pessoa de verdade” (*kuge hekugu*) que é o chefe é alvo da inveja da “pessoa feia” que é o feiticeiro (*kugiheoto*).

No contexto da chamada *pax xinguana*, em que guerra e ritual passam por transformações (Menget 1978; Hugh-Jones, Guerreiro Junior & Andrello 2015), a luta assume o protagonismo no enfrentamento da alteridade através de uma disputa esportivizada:

A guerra não é um momento necessário de reprodução social, adquirindo a feição de guerra defensiva. A sua substituição por outras práticas sociais é explicitamente afirmada pelos povos do Alto Xingu, que dizem não fazê-la por preferirem realizar festivais para os chefes, aos quais convidam todas as aldeias para cantar, dançar, trocar e lutar. No Xingu, a violência foi ritualizada e expressa na forma da *luta esportiva*, evento obrigatório nos rituais intertribais. A essa *esportificação da violência* juntam-se uma cuidadosa etiqueta da moderação e um regime alimentar fundado em uma ideologia antivenatória e anticanibal, expressa pela exclusão de carne de caça na dieta. (Fausto 2007: 28, nossos itálicos).

Com a não possibilidade de morte na guerra, e sabendo da não existência da ideia de “morte natural”, a única causa para a morte é a feitiçaria (Figueiredo 2010). E a morte de um grande chefe deve culminar na realização de um *egitsü* em sua homenagem (Guerreiro Junior 2012). Momento em que aqueles que estão sendo feitos chefes através da reclusão são apresentados como os “substitutos” dos chefes atuais. Seja através das lutas entre os rivais, seja pelas possibilidades matrimoniais.

Referências

- AGOSTINHO DA SILVA, Pedro. 1974. *Kwarip: mito e ritual no Alto Xingu*. São Paulo: EPU/EDUSP.
- AVELAR, Gustavo. 2010. *Valores brutos: lutadores do Alto Xingu*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Museu Nacional/UFRJ.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. 2005. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- _____. 2006. “De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens wauja da agencia letal”. *Mana*, 12(2): 285-313.
- _____. 2007. “Witsixuki: desejo alimentar, doença e morte entre os Wauja da Amazônia Meridional”. *Journal de la Société des Américanistes*, 93: 73-95.

- BARUZZI, Roberto. 2005. "Do Araguaia ao Xingu". In: R. G. Baruzzi & C. Junqueira, C. (orgs.), *Parque Indígena do Xingu. Saúde, Cultura e História*. São Paulo: Editora Terra Virgem. pp.59-112.
- BASSO, Ellen. 1973. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- CARNEIRO, Robert. 1993. "Quarup: A Festa dos Mortos no Alto Xingu". In: V. Coelho (org.), *Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu*. São Paulo: EdUSP. pp. 405-429.
- COSTA, Carlos. 2013. *Kindene hekugu. Uma etnografia da luta e dos lutadores no Alto Xingu*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade Federal de São Carlos.
- COURSE, Magnus. 2008. "Estruturas de diferença no palin, esporte mapuche". *Mana* 14(2): 299-328.
- FAUSTO, Carlos. 2007. "Entre o Passado e o Presente: mil anos de história indígena no Alto Xingu". *Revista de Estudos e Pesquisas*, 2: 9-52.
- _____. 2008. "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *Mana*, 14(2): 329-366.
- FIGUEIREDO, Marina Vanzolini. 2010. *A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. Tese de Doutorado. PPGAS, Museu Nacional/UFRJ.
- FRANCHETTO, Bruna & SANTOS, Mara. 2002. "Kuikuro: uma língua ergativa no ramo meridional da Família Karib (Alto Xingu)". In: F. Queixalós (org.), *Ergatividade na Amazônia I*. Paris: Centre d'Études des Langues Indigènes d'Amérique (CNRS/IRD)/ Brasília: Laboratório de Línguas Indígenas (LALI/UnB). pp.15-44.
- FRANCHETTO, Bruna. & HECKENBERGER, Michael (orgs.). 2001. *Os Povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- FRANCO NETO, João. 2010. *Xamanismo Kalapalo e Assistência Médica no Alto Xingu: estudo etnográfico das práticas curativas*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Unicamp.
- GREGOR, Tomas. 1982. *Mehináku: o drama da vida diária em uma aldeia do Alto Xingu*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.
- GUERREIRO JUNIOR, Antonio. 2012. *Ancestrais e suas sombras. Uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Tese de Doutorado. PPGAS, UNB.
- _____. 2015. "Political chimeras: The uncertainty of the chief's speech in the Upper Xingu". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5: 59-85.
- HUGH-JONES, Stephen; GUERREIRO JUNIOR, Antonio & ANDRELLO, Geraldo. 2015. "Space-time Transformations in the Upper Xingu and Upper Rio Negro". *Sociologia & Antropologia*, 5(3): 699-723.
- JUNQUEIRA, Carmen & VITTI, Vaneska. 2009. "O Kwaryp Kamaiurá na aldeia de Ipavu". *Estudos Avançados*, 23(65): 133-148.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004. *O Cru e o Cozido*. São Paulo: Cosac Naify.
- LIMA, Tânia S. 2000. "Que é um corpo?". *Religião e Sociedade*, 22(1): 9-20.
- MEHINAKU, Mutua. 2010. *Tetsualü: pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Museu Nacional/UFRJ.
- MENEZES, Maria. 2000. *Parque Indígena do Xingu: a construção de um território estatal*.

Campinas: Editora da UNICAMP/São Paulo: Imprensa Oficial.

MENEZES BASTOS, Rafael. 1992. "Exegeses Yawalapiti e Kamayura sobre a criação do Parque Indígena do Xingu e a Invenção da Saga dos Irmãos Villas Boas". *Revista de Antropologia*, 30: 391-426.

_____. 2001. "Ritual, História e Política no Alto Xingu: Observações a partir dos Kamayurá e do Estudo da Festa da Jaguatirica (Jawari)". In: B. Franchetto & M. Heckenberger (orgs.), *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp.335-357.

MENGET, Patrick. 1978. *Alliance and violence in the Upper Xingu*. 77th Annual Meeting of the American Anthropological Association. Los Angeles.

_____. 1993. "Les frontières de la chefferie: remarques sur le système politique du hau Xingu". *L'Homme*, 33(2/4): 59-76.

_____. 2001. *Em Nome dos Outros. Classificação das Relações Sociais entre os Txicão do Alto Xingu*. Lisboa: Assírio & Alvin.

MONOD-BECQUELIN, Aurore & GUIRARDELLO, Raquel. 2001. "Histórias Trumai". In: B. Franchetto & M. Heckenberger (orgs.), *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. pp.401-443.

NOVO, Marina. 2010. *Os Agentes Indígenas de Saúde do Alto Xingu*. Brasília: Paralelo 15/ ABA.

OVERING, Joanna. 1979. "Orientation for paper topics" e "Comments", simpósio "Social time and social space in Lowland South American societies". *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, 2: 9-10 e 387-394.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2016. *Festa e Guerra*. Tese de Livre-docência. PPGAS, USP.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. "A Construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2-19.

STRATHERN Marilyn. 1985. "Kinship and Economy: Constitutive Orders of a Provisional Kind". *American Ethnologist*, 12(2): 191-209.

VERANI, Cibele. 1990. *A 'Doença da Reclusão' no Alto Xingu: estudo de um caso de confronto intercultural*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Museu Nacional/UFRJ.

VIANNA, Fernando. 2008. *Boleiros do cerrado. Índios Xavantes e o futebol*. São Paulo: Annablume Editora/FAPESP/ISA.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1977. *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Museu Nacional/UFRJ.

_____. 1979. "A fabricação do corpo na sociedade xinguana". *Boletim do Museu Nacional*, 32: 40-49.

_____. 2002. "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. pp. 403-455.

_____. 2008. "Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica". In: R. Caixeta de Queiroz & R. Freire Nobre. (orgs.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo

172 | **Política da reclusão: chefia e fabricação de corpos no Alto Xingu**

Horizonte: Editora UFMG. pp. 79-124.

ZARUR, George. 1975. *Parentesco, Ritual e Economia no Alto Xingu*. Brasília: FUNAI.

Recebido em 31 de janeiro de 2019.

Aceito em 17 de setembro de 2019.