

## Chefia e política na América do Sul indígena: um balanço bibliográfico para além do modelo clastreano<sup>1</sup>

Antonio Guerreiro<sup>2</sup>

### Introdução

Os debates sobre chefia e política na América do Sul indígena têm uma história considerável. Não muito tempo depois da publicação de *African Political Systems* por Meyer Fortes e Evans-Pritchard (1950), que inaugurou uma das principais orientações etnográficas e teóricas da história da antropologia, Lévi-Strauss publicava seu clássico artigo sobre os aspectos sociais e psicológicos da chefia Nambikwara (LÉVI-STRAUSS, 1944). Quatro anos mais tarde, surgia o clássico de Lowie sobre organização política entre os povos indígenas americanos, responsável por cunhar a categoria de *titular chiefs*: chefes meramente titulares, sem poder coercitivo (LOWIE, 1948). De modo geral, algumas das questões levantadas nesses dois trabalhos – sobre a falta de poder do chefe, seus deveres em relação ao grupo, as complexas relações de dependência entre chefia e sociedade – ainda estão entre as mais relevantes quando o assunto é *chefia indígena*, mas elas passaram e ainda passam por reformulações consideráveis.

Após os trabalhos de Pierre Clastres (2003a, 2003b, 2003c, 2004a, 2004b), a problemática do poder e da política ganhou

novos contornos, pois sua caracterização das sociedades ameríndias como dotadas de uma espécie de “intencionalidade sociológica” contrária ao surgimento do Estado, não só esclareceu instituições marcadas por aparente ambiguidade, como chamou a atenção para uma dimensão filosófica da existência desses coletivos. Na última década, a obra de Pierre Clastres tem sido retomada em diálogo com importantes avanços etnográficos e teóricos da etnologia sul-americana, evidenciando que muitas de suas intuições permanecem boas para pensar – conferir, por exemplo, o dossiê *Pensar com Pierre Clastres*, publicado na *Revista de Antropologia* (PERRONE-MOISÉS; SZTUTMAN; CARDOSO, 2011).

O objetivo deste artigo é realizar um sobrevoos por trabalhos que, de diferentes maneiras, marcam os debates sobre chefia e política nas terras baixas da América do Sul nas últimas décadas, a fim de oferecer um panorama da diversidade de abordagens do problema da política no subcontinente. Não pretendo retomar os debates clássicos a respeito das formas ameríndias de organização social, o que não caberia nos limites deste artigo<sup>3</sup>. Também decidi não iniciar este texto com uma revisão dos trabalhos do próprio Clastres (o que me

1 Este artigo resulta do projeto Sistemas regionais ameríndios em transformação: o caso do Alto Xingu, apoiado pela Fapesp na modalidade Jovem Pesquisador (processo 2013/26676-0).

2 Professor do Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e pesquisador do Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena (CPEI), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp (IFCH/Unicamp). E-mail: agjunior@unicamp.br

3 Para um balanço das principais discussões, ver Coelho de Souza (2002), Fausto (2000) e Sztutman (2012).

obrigaria a um recuo temporal maior do que o proposto neste número), nem restringi-lo a trabalhos dedicados especificamente à sua obra (o que exigiria um artigo à parte). Prefiro adotar a estratégia de tomar as principais teses de Pierre Clastres, amplamente conhecidas entre os leitores brasileiros, como pano de fundo e ponto de partida para debates que se desenvolveram a partir da década de 1980, a fim de oferecer ao leitor um panorama algo heterogêneo, no qual seja possível visualizar tanto movimentos de afastamento quanto de aproximação em relação a Clastres. Este balanço não pretende ser exaustivo, mas apenas apresentar um panorama de questões que se levantaram em conjunto com a ampliação de conhecimentos etnográficos, arqueológicos e linguísticos sobre a Amazônia indígena, o que colocou às abordagens sobre a política ameríndia um conjunto de problemas de escala: o que se transforma quando mudamos a escala das análises, seja de um ponto de vista temporal (no caso das relações entre o presente e o passado pré-colonial) ou espacial (com o deslocamento do foco de grupos locais para conjuntos multiétnicos e multilíngues)? Há algo que pareça capaz de permanecer, se reproduzindo de forma autossimilar independentemente da escala (STRATHERN, 2014)?

Este artigo está dividido em quatro partes, que seguem uma organização parcialmente temática e parcialmente cronológica. Na primeira, discuto os termos em que algumas das principais hipóteses de Clastres foram debatidas em contextos etnográficos particulares, que tanto produziram refinamentos quanto levantaram problemas descritivos e conceituais. Na segunda, apresento uma síntese do debate aberto pelo aprofundamento dos conhecimentos sobre a história de longa duração da Amazônia, proporcionados pelo avanço de arqueologia e sua articulação com disciplinas operando com diferentes escalas temporais, como a linguística, a etnohistória

e a etnografia. Na terceira, discuto algumas releituras contemporâneas da obra de Pierre Clastres e tentativas de redefinição dos problemas postos por – e para – as políticas ameríndias, em particular as formas de articulação entre os problemas da política com os temas da pessoa e da corporalidade. Na quarta e última seção, apresento algumas discussões sobre o envolvimento das políticas ameríndias com instituições estatais, chamando a atenção para transformações em curso e questões em aberto.

### **Pierre Clastres: alguns impactos e reações**

Nos anos 1980, pode-se dizer que houve um conjunto de “reações etnográficas” a Clastres. Estas reações tomaram como ponto de partida a positividade das políticas indígenas apontada por ele, e se aprofundaram em sua investigação etnográfica. Contudo, esse movimento propiciou a emergência de divergências em relação a algumas teses clastreanas, marcadamente quanto à *diversidade de formas possíveis do poder* (que não precisaria ser visto apenas como coerção) e seus *espaços de manifestação* (pois o político não se restringiria à chefia, nem à relação entre chefe e grupo).

Uma questão que marcou o debate e ainda se faz presente diz respeito à importância do xamanismo e do ritual para se pensar as relações de poder na América do Sul indígena. Santos-Granero (1986), por exemplo, chama a atenção para a frequente coincidência entre as posições de chefe e xamã ou especialista ritual, e argumenta que o poder político estaria ligado a conhecimentos rituais e suas capacidades de doação de vida, que implicariam a interferência decisiva em processos de reprodução natural, social e cósmica. Partindo do exemplo dos líderes Piaroa, que também são xamãs, Santos-Granero afirma: “O xamã Piaroa desempenha um papel mediador entre a sociedade e o ambiente, assegurando não só as condições de vida

de seus seguidores individuais, mas também as condições naturais para sua reprodução sociobiológica” (SANTOS-GRANERO, 1986, p. 662)<sup>4</sup>. Dessa perspectiva, haveria relações diretas entre os *poderes místicos* do ritual e a condução de processos econômicos (SANTOS-GRANERO, 1986, p. 657).

No mundo ameríndio, esta relação intrínseca entre poder e processos econômicos teria uma conotação distinta da conhecida pelas sociedades capitalistas. Se no capitalismo o fundamento do poder é a propriedade privada de modos materiais de produção, nas sociedades ameríndias esta seria a propriedade pessoal de modos místicos de produção (Ibidem, p. 663). Esta comparação contém três oposições: entre propriedade privada e propriedade pessoal; entre material e místico; e entre produção e reprodução. Este conjunto de diferenças faria com que o poder não assuma necessariamente a forma da força individual de produção a partir de meios materiais, mas a influência pessoal e imaterial sobre processos de reprodução em que há um grau de reciprocidade entre os agentes envolvidos. Assim, a relação de poder entre o líder Piorea e seus seguidores seria representada como uma troca recíproca, porém assimétrica (Ibidem, p. 664): a posse de capacidades que permitem ao líder garantir a reprodução da vida para todos os seus seguidores lhe daria o direito de solicitar trabalho em grande escala para atividades cerimoniais, bem como a possibilidade de proteger ou deixar de proteger alguém que viva no território sob seus cuidados. Contudo, em consonância com Clastres, Santos-Granero reconhece que este poder deve ser sempre voltado para o benefício dos seus seguidores, caso contrário ele pode ser abandonado ou substituído (Ibidem, p. 666).

Essa formulação traz à tona o clássico problema da reciprocidade entre o chefe indígena e o grupo, que Santos-Granero aborda criticando tanto Lévi-Strauss quanto Clastres. Segundo ele, Lévi-Strauss teria se enganado ao considerar a reciprocidade entre chefe e grupos nos Nambikwara como simétrica. Já Clastres teria cometido o erro oposto, por identificar uma assimetria, mas tratá-la de forma unidirecional, a ponto de anular a reciprocidade. Isso se deveria ao fato de Clastres supostamente não ter dado atenção à importância das ações rituais dos chefes, em paralelo aos outros dons que ele deve oferecer ao grupo<sup>5</sup>. Se Clastres vê o chefe como um devedor do grupo, Santos-Granero argumenta que, do ponto de vista das condições metafísicas da reprodução econômica e social, o grupo é quem ocuparia a posição de devedor. Desse desequilíbrio emergiria uma relação de poder, mas que não implicaria necessariamente em coerção física, e sim em formas de controle de forças imateriais com potencial impacto sobre o mundo material (a economia).

O caso dos antigos sacerdotes Amuesha (Arawak) merece destaque, pois se refere a um ponto de confluência entre características políticas e religiosas dos povos das terras baixas e das terras altas sul-americanas. Os antigos sacerdotes Amuesha (chamados *cornesha* ou *cornanesha*) foram pessoas cuja influência política e moral se estendia a vários grupos locais, e cujas atividades eram realizadas em centros cerimoniais que funcionavam como locais de peregrinação. A atividade desses sacerdotes seria fundamentalmente *moral*: além de servirem de exemplo de conduta, pediam a compaixão dos deuses, que infundiam o alimento ritual com vida.

4 Todas as citações de textos em língua estrangeira foram traduzidas livremente para o português.

5 Para discussões sobre a possibilidade de se considerar ações rituais como análogas a dádivas, conferir Harrison (1992) e Guerreiro (2015b).

Santos-Granero adota um argumento de Schapera, segundo o qual uma organização política deve ser definida pelas formas de “manutenção da cooperação interna e da independência externa” (SANTOS-GRANERO, 1993, p. 217). Partindo desta definição, ele analisa em maiores detalhes os sacerdotes Amuesha, que “realizavam todas as funções características de um sistema político, isto é, a garantia de: 1) ordem interna, harmonia e cooperação; 2) independência externa; e 3) o sucesso das atividades produtivas e reprodutivas da unidade política” (Ibidem, p. 218). Diferentemente dos líderes e xamãs Amuesha, cuja influência é limitada a suas localidades e costumam estar envolvidos em disputas políticas locais, os *cornanesh*a oficiavam em templos nos interstícios do espaço social e geográfico Amuesha, colocando-se acima das questões dos grupos locais.

Santos-Granero retoma o problema da assimetria e da dívida entre líderes e grupo a partir de uma peculiaridade dos *cornanesh*a: diferentemente dos chefes polígamos descritos por Clastres, os sacerdotes Amuesha seriam obrigatoriamente monogâmicos. Isso, segundo o autor, eliminaria o “argumento ideológico” sobre o qual a função política seria tornada impotente (Ibidem, p. 216). Assim, além da posse dos “poderes místicos de reprodução”, a exigência da monogamia provocaria uma espécie de inversão da balança clastreana (Ibidem, p. 220). Além de realizarem atividades rituais das quais dependem a reprodução econômica e social dos Amuesha, a monogamia não colocaria os *cornanesh*a na posição de “prisioneiros do grupo”, como argumentara Clastres, mas, ao contrário, aprofundaria a assimetria da sua relação. Santos-Granero argumenta que a renúncia à poligamia parece a única forma dos chefes amazônicos acumularem poder (Ibidem, p. 222). Contudo, este seria um poder não coercitivo, baseado no consenso (o que o tornaria frágil), mas ele também não

significaria a ausência total de poder: a representação ideológica da assimetria em relação aos meios místicos de reprodução seria uma fonte de poder mais eficaz que os meios de coerção física, justamente por se basear no consentimento (ainda que frágil e variável).

Outro ponto interessante de sua análise é a tentativa de aproximação ao idioma simbólico dos Amuesha sobre a relação entre os sacerdotes e seus seguidores, que seria como uma combinação de amor/compaixão, medo/respeito e fé/obediência. O primeiro termo se referiria a uma relação *recíproca e assimétrica* entre dois parceiros; o segundo, a um “medo reverencial”, sentido por jovens em relação aos adultos, seguidores em relação a sacerdotes, e humanos em relação a divindades; o terceiro, por fim, implicaria crença e obediência aos ensinamentos de um superior (Ibidem, p. 225).

Descreve-se, assim, uma relação assimétrica, de feições políticas claras, que envolve uma forma de poder marcada por matizes mais complexas do que a forma explícita da coerção. O poder dos *cornesh*a, mesmo baseado em uma relação privilegiada com os deuses e, por meio deles, com a economia, não os transformava em tiranos. A emergência do Estado exigiria uma combinação especial entre religião e aparelho guerreiro, como seria possível sugerir a partir do movimento messiânico e da revolta contra os espanhóis, liderada por Juan Santos Atahualpa, que liderou os Amuesha e segmentos dos Asháninka como uma espécie de *super-cornesh*a, entre 1742 e 1761 (SANTOS-GRANERO, 1993, p. 226). Na ausência dessa conjunção, o sistema político Amuesha alternaria entre forças centrípetas e centrífugas, como no caso das estruturas *gumsalgumlao* descritas por Leach (Ibidem).

Cabe mencionar o que ocorreu no Alto Xingu há alguns anos, quando um jovem chefe se transformou, de forma atípica, em um grande xamã. Ele fazia discursos diários em sua aldeia, ao mesmo tempo em que realizava

curas coletivas e dizia garantir a vitalidade de todos; demandava às pessoas que pescassem para ele e sua família, como pagamento pelos trabalhos diários de cura; e forçava pacientes mulheres a manterem relações sexuais com ele, também como “pagamento” por seu trabalho. Muitas de suas técnicas de cura eram nada usuais, envolviam formas de violência e humilhação pública. É como se ele tivesse invertido o sentido dos três circuitos de trocas focalizados por Clastres: se tornou um doador de palavras ouvidas com atenção, um receptor de bens (peixes) e forçou o acesso a mulheres sem que isso tivesse como contrapartida qualquer forma de afinidade. Contudo, quanto mais seu poder crescia, mais aumentavam as desconfianças, e seu destino foi o de todo chefe que se torna “grande demais”: de homem de prestígio passou a acusado de feitiçaria, sendo obrigado a fugir de sua aldeia (CARDOSO; GUERREIRO JÚNIOR; NOVO, 2012).

A perspectiva de Santos-Granero provoca pelo menos dois deslocamentos. O primeiro é o da perspectiva sobre o que seria o poder, mostrando que este não precisa assumir a forma da coerção, mas pode representar influência econômica ou moral. O caso dos sacerdotes Amuesha demonstra como uma ideia de *amor* poderia ser um operador de relações assimétricas baseadas em alto grau de consenso. Outro deslocamento diz respeito ao espaço em que a política parece ser relevante: sem ser algo que se restringe ao *interior* do grupo local, ela parece ser exercida nas interseções com o *exterior*, seja ele ecológico, sobrenatural ou social.

Philippe Descola também questiona a uniformidade do modelo de Clastres, chamando atenção para uma drástica mudança no panorama etnográfico proporcionada pelo incremento do conhecimento sobre as formas políticas da Amazônia (DESCOLA, 1988, p. 818). A etnohistória e a arqueologia, sobretudo, sugeririam que a noção de “chefia sem poder” não seria legítima, mesmo que se

deixasse de lado a comparação com os Andes. A situação no passado pré-colombiano deve ter sido ainda mais complexa, e os debates sobre os casos contemporâneos deveriam levar em conta os efeitos destrutivos da colonização. Comentando sobre os fundamentos filosóficos do “igualitarismo” ameríndio, Descola argumenta que tal igualitarismo não seria “o fruto de uma vontade coletiva e obstinada de se opor à emergência do poder coercitivo” (DESCOLA, 1988, p. 819), mas o efeito de uma tragédia demográfica, territorial e social.

Diferentemente, as *polities* pré-colombianas teriam sido marcadas pela existência de aldeias fortificadas por paliçadas, com grupos hierarquizados de especialistas, eventualmente com uma aristocracia hereditária capaz de mobilizar trabalho para grandes atividades de manejo do espaço (como a construção de estradas, canais de irrigação e drenagem, montes elevados para residência ou finalidades rituais etc.) (Ibidem). Organizações sociopolíticas com tais características não foram excepcionais, tendo sido encontradas no Panamá, na Nicarágua, no norte da Venezuela, nas Antilhas, ao norte e a leste da Colômbia, entre outras regiões (Ibidem, p. 820).

Mesmo desconsiderando as organizações sociais ditas “hierárquicas” (pois em que consistiriam tais hierarquias permanece um problema em aberto, como ainda veremos), Descola se pergunta se seria correto falar em “chefia sem poder” e, mais ainda, se não haveria outras formas de poder além do coercitivo (DESCOLA, 1988, p. 820). Descola traz uma questão adicional a partir do caso Jivaro, em que considera inadequado chamar seus “grandes homens” (*juunt*) de chefes. Estes são guerreiros valorosos que, por seu carisma e inteligência tática, são capazes de constituir coalizações militares temporárias. Mais do que uma sociedade com “chefes sem poder”, os Jivaro seriam mais bem descritos como uma “sociedade sem chefes” (Ibidem, p. 822).

Também partindo do ponto-chave que faria do chefe um prisioneiro do grupo – a poligamia –, Descola argumenta que esta seria uma prática bem mais generalizada do que supunha Clastres e, onde é reservada aos chefes, ela também seria praticada pelos xamãs (Ibidem, p. 821). Se o chefe impotente, generoso e bom orador existe em certos lugares e épocas, ele não é a única figura em que se exprimiria a esfera do político (Ibidem).

Ainda segundo Descola, uma definição exclusiva do poder como “poder coercitivo” seria uma “dedução transcendental etnocêntrica”, pois implicaria em dotar os ameríndios de uma ideia do poder idêntica à que dele fazem os europeus. O poder dos xamãs seria mais imaginário, *mas menos abstrato*, do que a negação da autoridade política pela chefia impotente (Ibidem, p. 822). Ainda assim, caberia perguntar: esse poder de agir sobre o mundo invisível, supostamente menos material que o mundo da economia e da vida cotidiana, seria propriamente político? “Em suma, pode-se dizer que o poder dos xamãs ameríndios é em sua essência político, mesmo quando ele não está ornado com os atributos do comando?” (Ibidem, p. 824).

Há várias afinidades entre os argumentos de Descola e Santos-Granero, pois para o primeiro o caráter político do xamã também se deve ao seu controle simbólico sobre meios materiais ou ideais dos quais depende a existência coletiva (DESCOLA, 1988, p. 825). Este não seria um verdadeiro poder político do ponto de vista de Clastres, por não se tratar nem do exercício, nem do exorcismo da coerção. Porém, ele seria propriamente político “se pensarmos que a faculdade de aparecer como a condição da reprodução harmoniosa da sociedade é um componente fundamental do poder em todas as sociedades pré-moderνας” (Ibidem).

Patrick Menget (1993) se pergunta sobre a manutenção da sociedade xingwana como uma

*politie* (entendida como uma entidade política autônoma) sem instituições supralocais, e vê na chefia uma forma de regulação de fronteiras. A perspectiva de Menget é interessante, por apresentar um deslocamento do foco: o chefe não é visto (apenas) como uma figura do grupo local, mas sim como um mediador. Com isso, o foco se desloca parcialmente do problema do poder. Segundo Menget, a tese de Clastres remeteria a certa noção de *politie*, mas sem defini-la explicitamente. Uma *politie*, para Menget, seria o quadro necessário à distinção entre um interior e um exterior (Ibidem). Como se sabe, esta será uma dualidade duramente criticada pela etnologia americanista (COELHO DE SOUZA, 2002; VIVEIROS DE CASTRO, 1986, 2002), mas por enquanto cabe explorar o uso feito dela por Menget e apontar as questões que ele permite levantar.

Toda *politie* teria mecanismos para garantir graus relativos de concórdia em seu interior e segurança perante o exterior (MENGET, 1993, p. 61). Ao lidar com o caso do Alto Xingu, um complexo multiétnico e multilíngue que se define pela evitação da guerra entre grupos ligados por casamentos, trocas econômicas e rituais intercomunitários (BECKER, 1969; FAUSTO, 2007; FRANCHETTO, 2011; GUERREIRO, 2015a), Menget se pergunta sobre as forças e formas de persuasão que permitem distinguir os “residentes” (aqueles que se identificam como membros de uma mesma “comunidade moral”) (HECKENBERGER, 2001, 2002) dos estrangeiros (MENGET, 1993, p. 61). A aliança matrimonial seria uma peça-chave desta formação política, pois teria a capacidade de gerar um mecanismo informal de defesa contra os outros e, ao mesmo tempo, viabilizar a sua eventual incorporação (Ibidem, p. 63).

O cerimonialismo intercomunitário marcaria ao mesmo tempo a participação comum em um sistema, e as diferenças entre os grupos locais e tensões inerentes à aliança, tendo os



chefes como seus pivôs (MENGET, 1993, p. 67). Menget define o poder político como “a capacidade de fazer fazer” (*la capacité de faire faire*, no original) (Idem, p. 70). Além de promover mobilizações coletivas ao trabalho, o chefe também poderia ordenar, ou simplesmente permitir, a execução de pessoas acusadas de feitiçaria – o que, como se sabe pela etnografia, tendem a ser rivais fragilizados no jogo político (BASSO, 1973). Se o chefe tem a capacidade de fazer matar, pode-se dizer que ele detém algum poder coercitivo, mesmo que sua fala não seja um comando. Assim, a visão de Clastres sobre a “fala edificante” também seria questionável, pois ela poderia dissimular o exercício verdadeiro de um poder (MENGET, 1993, p. 68).

Ainda assim, a chefia não seria uma instituição centralizada. Os chefes podem ocupar posições diversas como patrocinadores, coordenadores ou destinatários de rituais, responsáveis por iniciativas de trabalho coletivo etc. Essa tendência à multiplicação das funções de chefia resultaria de uma “vontade clastreana de recusar o poder de coerção?” (Ibidem, p. 69); seria ela uma desconfiança absoluta do poder, ou do poder absoluto? A resposta de Menget é negativa, pois todo chefe que se torne um representante legítimo da comunidade deve, além de herdar o título, possuir uma parentela sólida, uma casa produtiva e exercer um controle efetivo de seu povo, suas mulheres, seus aliados e seus dependentes (Ibidem, p. 69). Desse modo, qualquer chefe teria alguma forma de *controle*, que poderia ou não se traduzir em poder, a “capacidade de fazer fazer” (MENGET, 1993, p. 71).

A origem do título de chefe seria a condição de “mestre do território”: aquele responsável por abrir uma aldeia em um lugar seria seu primeiro chefe e transmitiria o título a seus descendentes (Ibidem). Esta seria uma posição condizente com a ideia de que a *politie* xinguana configuraria uma territorialidade,

em que a distinção entre residentes e não residentes seria a chave para a definição de um espaço comum em que as pessoas poderiam transitar seguras de encontrar hospitalidade em suas redes de consanguinidade e afinidade, ao invés de emboscadas de inimigos.

Assim como Santos-Granero e Descola, Menget atenta para a importância do ritual e do xamanismo. Mas, diferentemente dos dois, vê neles formas complementares de exercício político: o xamanismo permitiria exercer mais poder no jogo faccional (e haveria um poder informal dissimulado nas obrigações entre afins), e o cerimonialismo seria uma função mediadora que torna a *politie* xinguana possível. Talvez não seja exagero considerar estes trabalhos como “críticas etnográficas” do modelo clastreano, pois todos se baseiam em um argumento semelhante: a despeito do alcance do modelo, seria preciso encontrar idiomas analíticos que dessem conta de outros aspectos do *político*. Ao mesmo tempo, todos reconhecem que as linhas mestras do argumento não deixam de se atualizar em cada caso particular. O refinamento demandado por esse debate passa por uma rediscussão do que se entende por *poder e*, nesse sentido, a distância em relação a Clastres não é tão grande quanto poderia parecer: o problema da política continua sendo o problema do poder, que se não assume a forma da coerção, pode assumir as formas mais brandas e capilares da influência direta ou indireta, ou do controle da territorialidade (como se sabe, outro elemento central para a antropologia africanista).

### **A política amazônica na longa duração: repensando complexidade, hierarquia e poder**

A partir da década de 1980, o avanço das pesquisas arqueológicas deu início a profundas mudanças nas imagens sobre o passado da Amazônia, com impactos nos debates sobre

as formações políticas – passadas e presentes – da região. As conhecidas pesquisas de Anna Roosevelt (1993) no Orinoco, na Ilha de Marajó e em Santarém demonstraram como a Amazônia já sustentou grandes populações, intensamente conectadas por vias ribeirinhas e terrestres, formando densas redes de circulação. A existência de marcas de grandes modificações na paisagem, como a construção de barragens, açudes e locais elevados para plantio ou residência, é um indicativo de grandes sociedades, o que, por sua vez, traz à tona o problema da *complexidade*: como teria sido a organização política de sociedades demograficamente volumosas, que deixaram no ambiente marcas de *obras públicas* que podem ter envolvido trabalho coletivo em larga escala?

Segundo Roosevelt, as sociedades amazônicas contemporâneas seriam “populações dizimadas, aculturadas e deslocadas, que foram parte de sociedades pré-históricas complexas destruídas durante a conquista europeia” (ROOSEVELT, 1993, p. 256). Por volta do final do primeiro milênio da era cristã, mudanças extraordinárias parecem ter acontecido na região, quando as populações aumentaram, a agricultura se intensificou e sociedades “complexas” apareceram (Ibidem, p. 258). O que significaria, porém, “complexidade”?

Em alguns de seus primeiros trabalhos, Roosevelt entende a complexificação como a ocorrência de intensificação econômica, diversificação social (sugerida pela existência de diferentes padrões residenciais, enterro e produção artística, por exemplo) e centralização política. Ela argumenta que teriam aparecido na Amazônia “chefaturas”, em sociedades com “a construção em larga escala de estruturas terrestres para controle da água, agricultura, habitação, transporte e defesa” (Ibidem, p. 259). Questionando o modelo de Betty Meggers, segundo o qual estas sociedades teriam resultado de migrações de populações oriundas dos Andes, Roosevelt argumenta a

favor de um desenvolvimento local autônomo, baseado em processos de crescimento econômico e demográfico, acompanhados do aumento da competição e complexificação sociopolítica. Cruzando dados arqueológicos com relatos etnohistóricos, Roosevelt sugere que a maioria das aldeias naquele período seriam partes de unidades culturais, políticas e territoriais mais amplas, sob o governo de chefes gerais reclamando origem divina, acompanhados de chefes regionais ocupantes de cargos em função de formas estabelecidas de hierarquia social.

As interpretações iniciais de Roosevelt, mesmo tendo transformado as imagens sobre o passado amazônico, são bastante controversas e permanecem muito próximas de modelos clássicos da ecologia cultural, como o argumento a favor de relações causais entre produtividade, aumento populacional e necessidade de centralização político-econômica. Contudo, tempos depois, a própria Roosevelt revisou algumas de suas hipóteses sobre centralização política, e relativizou a centralidade da ecologia e da economia para o desenvolvimento de sociedades complexas. Ao invés de associar complexificação e estratificação social e política, Roosevelt propõe pensar as sociedades complexas amazônicas como *sociedades heterárquicas*. A noção de heterarquia seria uma alternativa aos modelos materialistas da cultura, e fundaria um argumento segundo o qual “comunidades complexas, de larga escala, poderiam ser organizadas por vários métodos não hierárquicos, não centralizados, implementados em comunidades locais [...]” (Ibidem), e organizações heterárquicas desse tipo seriam *mais estáveis e duráveis* que organizações hierárquicas, graças à sua capilaridade e plasticidade.

As escavações na Ilha de Marajó não trariam evidências de diferenciação hierárquica, pois não haveria diferenças significativas entre os morros artificiais usados como área



de residência, nem diferenças internas entre tipos de residência e cemitérios em cada montículo em particular (Ibidem, p. 21). Já na região de Santarém, na boca do rio Tapajós, a situação é diferente. Medições por carbono-14 indicam que a cultura em Santarém se iniciou por volta de 500 d.C, atingindo seu auge no século XIV e início do XV, decaindo com a conquista e a missionarização entre os séculos XV e XVI (Ibidem, p. 23). A maioria das ocupações é mais rasa e muito maior em área. O sítio pré-histórico mais tardio na cidade de Santarém, por exemplo, ocupa cerca de 4km<sup>2</sup>. As escavações demonstram que a população vivia em grandes estruturas oblongas, equipadas com poços em forma de sino para estocagem, e também há registro da existência de poços, estradas elevadas e calçadas entre os sítios (Ibidem, p. 24). As peças de arte de Santarém encontradas em grandes sítios mostram figuras humanas com detalhes pessoais, não encontradas nos sítios menores, que poderiam indicar alguma forma de estratificação social (Ibidem, p. 25). A disposição funerária dos mortos também era mais elaborada do que na cultura marajoara, cujos corpos eram cuidadosamente preparados e depois descartados por cremação ou por enterros secundários em urnas funerárias. Segundo missionários que trabalharam na região no século XVII, o objetivo seria criar relíquias ancestrais para adoração, e múmias de ancestrais importantes, chamados de “primeiro pai” e “primeira mãe”, seriam mantidas em casas especiais e reformadas para exposição pública em cerimônias anuais.

A comparação da cultura marajoara com a cultura de Santarém, assim, seria uma evidência de que haveria soluções diversas para a organização de grandes populações em áreas densamente habitadas, e que o cenário político da Amazônia pré-colombiana foi certamente muito heterogêneo. É preciso reconhecer as limitações de tais hipóteses, na medida em que

as bases em que são feitas as associações entre certas práticas e *hierarquia* são muito frágeis. A despeito disso, também é preciso reconhecer que ela abre espaço para questões sobre as relações entre o que se conhece das políticas ameríndias pelos registros históricos e etnográficos, e o que se conhece pelo registro arqueológico.

A partir de fontes históricas e etnográficas de origens diversas, Neil Whitehead (1994) discute a existência de formas complexas de organização social na região do Orinoco. No que ele chama de “Antiga Ameríndia”, as “sociedades’ foram anteriormente variáveis em suas composições étnicas e linguísticas, regionais em sua operação econômica, e politicamente sofisticadas na medida em que poderiam abranger dezenas de milhares de indivíduos” (WHITEHEAD, 1994, p. 35). Com articulações regionais de larga escala, muitas vezes as fronteiras étnicas não coincidem com sistemas políticos, econômicos e sociais em particular, mas se fundavam na produção e troca de produtos especializados – como é o caso contemporâneo de povos das Guianas, do Alto Xingu e do Noroeste Amazônico. As chefias da “Antiga Ameríndia” teriam se constituído nos espaços para manutenção ou ampliação de tais fronteiras e redes de comércio, fazendo com que a política fosse *menos um aspecto dos grupos locais do que de redes regionais*, “com o poder político sendo exercido a uma distância geográfica por linhas de interação econômica” (WHITEHEAD, 1994, p. 38). Whitehead menciona como exemplo a história das chefias Lokono, que até o século XVIII constituíram uma organização política poderosa que articulava as bacias do Amazonas e do Orinoco na área de Sierra Acarai/TumucHumuc, conectando os rios Corentyne e Berbice com o Paru e o Trombetas (Ibidem).

Porém, como o próprio Whitehead reconhece, a antropologia ainda carece de métodos bem definidos para a crítica de documentos

históricos, o que coloca uma questão: até que ponto a referência de viajantes e dos primeiros etnógrafos a “reis” ou “elites indígenas” é fiável? Em que medida essas “elites”, ligadas ao comércio com o exterior, seriam diferentes (índices de uma “complexidade sociopolítica” supostamente maior) das chefias ameríndias contemporâneas? Persiste em Whitehead uma visão da política como uma forma de gestão da escassez de pessoas ou bens – que o leva a falar em um caráter “feudal” dessas formações políticas (Ibidem, p. 40), que tem como horizonte a centralização dessa gestão sob a régua de alguma forma de poder coercitivo e/ou de controle de recursos escassos – em suma, trata-se de uma variação de nossas próprias ideias sobre economia política (GUERREIRO JÚNIOR, 2012).

As pesquisas de Michael Heckenberger (2001, 2002, 2005, 2011) sobre o Alto Xingu, iniciadas na década de 1990, enriqueceram o debate de forma marcante. Por terem sido realizadas em uma área de ocupação ininterrupta, na qual é possível reconhecer uma clara continuidade entre os povos do passado pré-conquista e os do registro histórico-etnográfico, suas pesquisas permitem vislumbrar de forma mais complexa as possíveis relações entre formações políticas do passado e do presente.

A pesquisa em diversos sítios da região do Alto Xingu demonstrou a existência de aldeias até dez vezes maiores do que as atuais, algumas das quais eram cercadas por uma ou duas paliçadas de madeira construídas em fossos de até 2km de extensão, 10m de largura e 3m de profundidade, ligadas por grandes caminhos. Durante o auge do crescimento populacional, entre os séculos XIII e XVII, as aldeias eram organizadas em conglomerados formados por um sítio principal e outros dispostos ao seu redor segundo os pontos cardeais, como “aldeias satélites”. Alguns desses sítios, por sua vez, funcionavam como centros em relação a outros satélites, também dispostos segundo

os pontos cardeais. Ampliando-se a escala geográfica, o fenômeno se repete: os maiores conglomerados parecem se organizar segundo os eixos Norte-Sul e Leste-Oeste. Há o caso de um sítio central não habitado, que poderia ter funcionado exclusivamente como centro cerimonial (HECKENBERGER, 2005).

O modelo de organização regional em conglomerados parece ter começado a decair antes mesmo da chegada dos colonizadores europeus, mas elementos básicos da organização do espaço permanecem, como a estrutura circular das aldeias ao redor de uma praça cerimonial, ligadas entre si por caminhos especiais voltados para a circulação dos grupos para atividades rituais. Essas estruturas, por sua vez, são associadas aos chefes hereditários, tidos como seus “donos”, isto é, responsáveis pela organização e patrocínio (com comida, bebida e festas) do trabalho necessário para sua construção e manutenção (GUERREIRO, 2015a). Além disso, a distinção entre chefes e não-chefes é marcada por relações diferenciais no espaço, como onde alguém mora, por onde alguém anda com frequência, onde se fala, onde se ouve, como se posiciona nos rituais etc. (HECKENBERGER, 2011). Heckenberger argumenta que haveria, no Alto Xingu, uma inversão do argumento de Clastres sobre a inscrição da igualdade no corpo: ao contrário, este seria o objeto de elaboração da *desigualdade* (HECKENBERGER, 2005, p. 296).

Em função dessa relação íntima entre a política e o envolvimento com o espaço, Heckenberger desenvolve o conceito de *ecologia do poder*, segundo o qual o espaço e o controle sobre ele seria um importante instrumento do poder e da centralização ritual, mesmo na ausência de centralização econômica ou administrativa (HECKENBERGER, 2005, p. 25). Nos vemos novamente às voltas com uma relação entre ritual e poder, que aqui não assume uma feição necessariamente econômica, mas ecológica em sentido amplo:

a hierarquia seria um modo pelo qual os alto-xinguanos pensam suas relações entre si e sua inserção no ambiente. Esse pensamento hierárquico também estaria presente em formas de organização do conhecimento ritual, como a divisão de repertórios musicais em suites ordenadas, tanto internamente quanto entre si (FAUSTO; FRANCHETTO; MONTAGNANI, 2011).

Eduardo Neves (2009) também desenvolve articulações importantes entre arqueologia e etnologia, em seus trabalhos no Alto Rio Negro e na Amazônia Central. Neves questiona qual teria sido o papel da guerra no desenvolvimento de sociedades complexas na Amazônia, um problema colocado em boa parte pela recorrência de estruturas defensivas identificadas em diversos sítios arqueológicos. Com uma abordagem crítica à ecologia cultural, e articulando as descobertas arqueológicas às concepções propriamente ameríndias sobre a guerra, Neves argumenta que “a guerra pré-colonial pode ser entendida como parte de um processo de construção de identidades pessoais entre os indígenas amazônicos que também pode ser identificado no presente” (NEVES, 2009, p. 140).

Desde os trabalhos de Robert Carneiro (apud NEVES, 2009), tem sido feita uma associação causal entre a guerra e a emergência de desigualdades sociais características de chefaturas ou estados. A teoria de Carneiro – conhecida como teoria da circunscrição geográfica – propõe que as áreas férteis da várzea amazônica proporcionariam um crescimento populacional elevado, mas a condição restrita desse tipo de ambiente geraria pressão demográfica e competição pelo acesso a recursos aquáticos e solos férteis. Em tal ambiente de competição, a guerra teria sido um importante mecanismo de dominação, alavancando a formação de organizações regionais hierarquizadas e potencialmente centralizadas. Contudo, nem sempre a existência de “grandes obras”

é um indício de organizações centralizadas, e as evidências sugerem que “mesmo se grandes quantidades de trabalho tiverem sido recrutadas para construir essas estruturas, estas foram mobilizações de curta duração” (NEVES, 2009, p. 149), desvinculadas de qualquer sistema de controle permanente sobre a força de trabalho.

Casos como os do sítio Açutuba, na Amazônia Central, e de um sítio Tariano, do Noroeste Amazônico, sugerem a existência de uma guerra endêmica pela presença de estruturas defensivas, mas as evidências contradizem a hipótese clássica de Carneiro. No caso de Açutuba, a guerra parece ter sido muito mais intensa do que em Lago Grande, pela presença de um fosso com uma dupla paliçada – porém, trata-se de um ambiente ecologicamente muito mais pobre do que o primeiro. No caso dos Tariano, eles teriam forçado sua entrada na região à força, mas os casamentos provocados pelo rapto de mulheres Arara permitiram que eles se incorporassem ao sistema regional rionegrino como mais um grupo exogâmico, sem estabelecer qualquer tipo de hegemonia política sobre outros (Ibidem, p. 160).

A chave para entender essas aparentes contradições seria deslocar o foco de uma *ecologia de grupos* para uma *política interpessoal*: “Assim, a explicação para as razões, mecânicas e resultados da guerra amazônica devem ser buscados no reino do político, mais especificamente nas políticas internas de diferentes formações sociais, nas quais pessoas, mais do que grupos, devem ter sido os jogadores-chave” (Ibidem, p. 161). Para compreender as dinâmicas da guerra, seria preciso deslocar o foco das *sociedades* para as *pessoas* que atuariam como motores das atividades guerreiras. Poderíamos dizer que se trata de um deslocamento da “lógica das classes” para a “lógica das relações”, ou um deslocamento de uma perspectiva em que a política é tomada como um atributo do corpo social para uma na qual

a política é um atributo de corpos de pessoas singulares – tema ao qual dedicaremos boa parte da seção seguinte.

O próprio Carneiro teria sugerido que a guerra também poderia ser uma força de dispersão, evocando a perspectiva de Clastres da guerra como força centrífuga e de impedimento de divisões internas à sociedade (CLASTRES, 2003b, 2004b). A guerra poderia, assim, ter tido múltiplos papéis nas formações políticas amazônicas pré-coloniais, tanto favorecendo a produção de hierarquias sociais quanto alimentando movimentos centrífugos que impediam a manutenção a longo prazo de qualquer tipo de centralização política (NEVES, 2009, p. 163).

Os trabalhos de Heckenberger e Neves dialogam com debates recentes sobre o lugar de povos de matriz cultural Arawak na formação de organizações políticas de larga escala populacional e territorial, eventualmente marcadas por formas de hierarquia. Ao examinar comparativamente processos de etnogênese e diferenciação sociocultural em áreas habitadas por povos falantes de línguas Arawak, Hill e Santos-Granero identificam “um padrão distintivo de fluxo sociogeográfico, conectividade, abertura, e expansividade” (HILL; SANTOS-GRANERO, 2002, p. 16).

O primeiro ponto seria um padrão de tendência à expansão. Em estreita relação com ele estaria a ampla ocorrência de “formas sociais regionais e mesmo inter-regionais ou macrorregionais organizadas ao redor de lugares sagrados compartilhados” (Ibidem). Se a existência de locais de referência comum parece amplificar um senso de pertencimento aos participantes dessas redes, está associado a isso um caráter aberto e inclusivo, “que geralmente se expressa no estabelecimento de amplas alianças entre grupos locais e regionais nos níveis intraétnico e interétnico” (Ibidem, p. 17), o que contrastaria com outras formas de organização social das terras baixas

sul-americanas, cujas políticas seriam baseadas nas comunidades locais. Esta correlação entre paisagens sagradas compartilhadas e integração regional daria origem a fenômenos como a troca cerimonial de riquezas, estruturas similares a templos em lugares sagrados e hierarquias entre especialistas rituais. Em correlação com as características anteriores, estariam a formação de “sociedades regionais” ou “comunidades morais” multilíngues, com tendências a suprimir formas endógenas da guerra.

Essa supressão da guerra enquanto mecanismo de produção de identidades supostamente destacaria as formas políticas dos povos Arawak de outras (Ibidem, p. 18), o que sugeriria, segundo os autores, a existência de uma “ontologia Arawak” própria, na qual poder ritual e trocas cerimoniais predominam sobre a predação e o conflito como princípios básicos de organização da socialidade. Contudo, esta é uma hipótese bastante questionável, pois desconsidera as relações de transformação estrutural amplamente demonstradas entre os povos ameríndios desde as *Mitológicas*, bem como as complexas sobreposições entre troca e guerra, atestadas não apenas nas terras baixas sul-americanas, mas alhures (CODERE, 1950; GOW, 2002; GUERREIRO JÚNIOR, 2012; LÉVISTRAUSS, 1942; STRATHERN, 1971).

Por fim, registros históricos e etnográficos sugerem a recorrência de princípios hierárquicos de diferenciação, baseados em noções de descendência, ancestralidade e consanguinidade. Estes princípios levariam à formação de organizações políticas e rituais estratificadas, com “elites” praticando formas de casamento diferenciadas de acordo com sua posição (HILL; SANTOS GRANERO, 2002, p. 18). Expressões de hierarquia social estão quase sempre associadas a privilégios ou especialidades rituais (uso de objetos, registros linguísticos, performances etc.).

Santos-Granero (2002) argumenta que não há, e talvez nunca tenha havido, um único “padrão Arawak” de organização social e cultura – ao contrário, a variabilidade é enorme. Porém, o exame de redes interétnicas, nas quais há grupos desta família linguística, parece sugerir uma espécie de “matriz cultural” recorrente, que se expressaria e tornaria visível no que Santos-Granero chama de “*ethos* Arawak” (SANTOS-GRANERO, 2002, p. 42): (1) repúdio implícito ou explícito da endoguerra; (2) uma tendência a estabelecer laços progressivos de aliança entre povos relacionados linguisticamente; (3) ênfase na descendência, consanguinidade e comensalidade como fundamento da vida social; (4) uma predileção pela ancestralidade, a genealogia e status hereditários para a definição da liderança política; e (5) uma tendência a dotar a religião de uma importância especial na vida pessoal, social e política.

Heckenberger se apoia na combinação de um número menor de características: vida aldeã sedentária baseada na agricultura, hierarquia social e organização social regional (“regionalidade”) (HECKENBERGER, 2002, p. 100). A dispersão dos povos da família Arawak foi uma das grandes diásporas do mundo antigo (comparável à dispersão dos povos Austronésios, Bantu e Tupi-Guarani), com membros desta família linguística presentes desde a Amazônia meridional até a Flórida. A noção de diáspora seria aplicável porque a dispersão geográfica destas populações não foi apenas uma questão de movimentação demográfica e linguística, mas também de *dispersão cultural* (Ibidem, p. 116).

Uma das características centrais para o argumento de Heckenberger é o que ele chama de regionalidade, “ou integração sociopolítica baseada em padrões formalizados (institucionalizados) de troca (por exemplo, troca, intercassamento, visitação, e

cerimonialismo intercomunitário)”, marcada por uma ideologia de pertencimento (*in-ness*) em uma comunidade moral regional (ou seja, uma comunidade que partilha valores culturais tanto no plano local quanto no plano das relações entre localidades) (Ibidem, p. 111). “Regionalidade” remete ao fato de que “a reprodução simbólica da sociedade depende de rituais intercomunitários e interações institucionalizadas” (Ibidem, p. 115). Isto seria diferente da mera interação em redes regionais (o que seria a condição geral dos povos amazônicos antes da conquista), pois implicaria especificamente trocas de elite, organizadas em torno de rituais de chefia. Este padrão contrastaria com aquele vigente, por exemplo, entre os Carib – também famosos por sua participação em extensas redes de comércio (COUTINHO, 2011; RIVIÈRE, 1984) –, ou entre os Tupi – articulados pela vingança (CARNEIRO DA CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1986), que, mesmo envolvidos em relações supralocais de troca e aliança, são predominantemente autônomos de um ponto de vista simbólico, social e político. Ainda que estas redes tenham tido uma grande extensão e variabilidade, elas não necessariamente formavam comunidades morais (HECKENBERGER, 2002, p. 115).

A despeito da dificuldade de estabelecer conexões inequívocas entre o passado e o presente na longa duração, as áreas em que é possível observar alguma continuidade (como o Alto Rio Negro e o Alto Xingu) permitem que as teses em voga sobre as socialidades ameríndias reverberem sobre os próprios modelos arqueológicos ou etnohistóricos. Além de apontar as fraquezas de modelos baseados em noções euro-americanas de sociedade, economia e política, sugerem dois deslocamentos que serão discutidos a seguir: de uma lógica dos grupos para uma lógica fractal das relações entre pessoas-e-grupos, e de uma concepção da hierarquia que a associa

com poder a outras que chamam a atenção para formas ainda em debate.

### **Em direção a uma filosofia política ameríndia**

Não me parece exagero dizer que o uso alargado e controverso de conceitos de poder e hierarquia depende, em grande medida, de seu enraizamento em uma sociológica com dificuldades para se desvencilhar completamente do discurso da coerção que funda a própria ideia de sociedade (lembramos que Durkheim qualifica os fatos sociais como “exteriores e coercitivos”). Com o que se parece a política, porém, onde o que vigora no lugar do binômio indivíduo/sociedade é a *pessoa* e as relações das quais é composta? É preciso se perguntar quais as formas indígenas da assimetria, e como elas diferem das nossas ideias “nativas” ou conceitos antropológicos sobre a questão.

Ao investigar as formas sociais dos Yudjá, um povo de língua tupi (Juruna) do Xingu, Tânia Stolze Lima (2005) identifica uma forma recorrente de produção de pessoas e coletivos, que ao mesmo tempo exige uma forma de assimetria e anula as condições de sua eventual cristalização. Entre os Yudjá, não parece haver uma dicotomia clara entre pessoa e grupo, e tampouco uma ideia reificada de grupo. Ao contrário, o que existe é uma forma social que “envolve a ação coletiva em ação pessoal, torna equivalente a ação pessoal e a de um grupo” (LIMA, 2005, p. 97). Não há forma coletiva sem que alguém assuma o que Lima chama de “função-Eu”, a capacidade de ocupar a posição de sujeito (de enunciar um “eu” ou ser tratado como interlocutor por alguém) em um coletivo. Quando os Yudjá falam sobre “uma pessoa”, estão se referindo a alguém que assume a posição de sujeito de um coletivo e aqueles que são “eclipsados” por sua posição. Assim, a pessoa que ocupa a função-Eu se coloca em uma relação assimétrica com

seus acompanhantes e aparece como aquela capaz de *agir e ser o grupo ao mesmo tempo*. A assimetria resultante desse processo seria o efeito da apropriação da posição de sujeito por alguém, que coloca os demais como “extensões” da pessoa ou mesmo objetos dos quais ela pode dispor.

Isso tem um impacto importante nas discussões sobre a chefia e a política. Diferentemente da representação política, que supõe a existência prévia de uma unidade a ser representada, este seria um fenômeno de *personificação*: um grupo só existe por meio de um chefe ou dono; não há um coletivo anterior à ação daquele que ocupa a função-Eu, não há uma realidade objetiva pronta para ser “representada” *a posteriori*. Ainda segundo Lima, não seria possível utilizar o conceito dumontiano de hierarquia para pensar os coletivos ameríndios, dada a impossibilidade de se encontrar, entre estes, um conceito de “totalidade”. De forma resumida, isso seria uma característica das ontologias perspectivistas, nas quais não é possível encontrar um ponto de vista capaz de englobar todos os demais e produzir uma noção de totalidade (LIMA, 2005, 2008). Assim, apesar de haver assimetria na constituição mútua de pessoas-e-coletivos, esta seria sempre reversível ou “solúvel”. É fato que Dumont concebe a inversão como uma propriedade de toda relação hierárquica; porém, em seu modelo a inversão é sempre resultado de mudanças de níveis, enquanto no caso Yudjá (e certamente outros casos ameríndios) a reversibilidade é uma propriedade das relações assimétricas *na mesma escala*. Por esse motivo, Lima prefere falar em contra-hierarquia.

Também reencontramos os temas da personificação e das imagens indígenas da assimetria no trabalho de Carlos Fausto (2008) sobre os “donos” ou “mestres” amazônicos. Estas figuras frequentemente são associadas a hipérboles dos seres que “possuem” ou



controlam, ou estão associadas à sua origem como criadores ou causadores. No caso dos donos dos animais, que muitas vezes são seus criadores/domesticadores, estes contêm “em si um coletivo, eles representam e contêm uma espécie” (FAUSTO, 2008, p. 332). O traço subjacente à relação de maestria seria a filiação adotiva, uma relação assimétrica de metaconsanguinidade – uma espécie de contrapartida, no campo da consanguinidade, da afinidade potencial simétrica vigente nas relações com a alteridade. A assimetria é muitas vezes pensada a partir de imagens de continente e conteúdo, com os donos aparecendo como donos de currais, casas ou mesmo como predadores, capazes de conter suas crias em seu próprio corpo (Ibidem, p. 334).

As relações de maestria são chave para os debates sobre chefia, pois envolvem “um jogo entre singularidade e pluralidade”, sendo o mestre “a forma pela qual uma pluralidade aparece como singularidade para outros” (FAUSTO, 2008, p. 334). Trata-se de uma relação semelhante à descrita por Lima entre os Yudjá, em que uma pessoa assume o lugar de um coletivo na relação com alguém. Mais do que um representante, “o chefe-mestre é a forma pela qual um coletivo se constitui enquanto imagem: é a forma de apresentação de uma singularidade *para outros*” (Ibidem). Fausto também chama a atenção para a incompletude do processo de identificação gerado pela filiação adotiva, em que o dono sempre permanece parcialmente outro: “a adoção é, por assim dizer, uma filiação *incompleta*. Ela não produz identidade plena, senão uma relação ambivalente, em que o substrato da inimizade é obviado, mas não inteiramente neutralizado” (Ibidem, p. 352). Essa ambiguidade do dono/chefe seria responsável tanto por sua saliência e eficácia ritual – pois seriam “personagens complexos” (SEVERI, 2002, 2004) –, quanto por peculiaridades das chefias ameríndias: o chefe sempre mantém

um grau de alteridade, ele pode tanto proteger quanto agredir, tanto ser apreciado como um “pai” quanto ser temido como uma onça. Algumas etnografias têm mostrado em detalhes as formas de operação da relação de maestria, incluindo modos pelos quais era mobilizada ativamente pelos povos ameríndios como formas de produção de relações com os não-indígenas (BONILLA, 2005, 2007; COSTA, 2007; GUERREIRO, 2010, 2015b; KOHN, 2007).

A tese de doutorado de Renato Sztutman (2012), posteriormente transformada em livro, é um marco nos debates. Uma de suas contribuições mais importantes é a releitura dos trabalhos de Pierre e Hélène Clastres, a partir dos quais propõe repensar problemas clássicos da política dos Tupi antigos em diálogo com etnografias recentes (SZTUTMAN, 2012). Em meio a uma sofisticada releitura e costura de trabalhos clássicos e contemporâneos, é preciso ressaltar ao menos três movimentos. Um é a reinserção dos problemas levantados pelas chefias ameríndias nos debates em torno das noções de natureza e cultura, que, segundo Sztutman, “sugerem que a noção de ‘política’ dificilmente poderia ser dissociada da noção de ‘natureza’ e, nesse sentido, qualquer ‘política dos homens’, aqui e alhures, deveria ser compreendida como ‘política cósmica’ ou ‘cosmopolítica’ [...]” (Ibidem, p. 27). A partir dessa proposta, os temas da chefia e do xamanismo são reintegrados de forma inovadora, apresentando as formas mútuas de implicação entre essas dimensões da vida ameríndia.

Outro ponto importante é a atenção dedicada aos duplos movimentos de criação e dissolução de coletivos, acompanhados da “mudança de escalas” das pessoas responsáveis por agenciá-los, mantê-los e representá-los. Sua leitura de Deleuze e Guattari também permite chamar a atenção para a possível emergência de focos de poder, ou forças centrípetas, nas sociedades ameríndias, sem que isso seja sinônimo

da formação de um aparelho de coerção, separado do corpo social (SZTUTMAN, 2012, p. 52). O poder, ao contrário, pode muito bem ser multicêntrico e coexistir com múltiplas linhas de fuga e, à diferença das sociedades com Estado, que funcionam como “aparelhos de ressonância”, as sociedades indígenas tenderiam a *inibir* a possibilidade da ressonância – como também é argumentado por Viveiros de Castro (2011). Este movimento se esclarece no foco de Sztutman sobre o que ele chama de formas da ação política: “a ação política jamais poderia ser reduzida à busca do poder político em si mesmo, devendo ser concebida como uma maneira de lidar com ele, o que pode significar a sua pulverização” (Ibidem, p. 41).

Sztutman chama a atenção para como a relação com a alteridade é central para o exercício da ação política: “Tanto os profetas como os chefes de guerra parecem mobilizar forças exteriores ao mundo propriamente social (mundo das relações de parentesco e da aliança política) e, assim, conferem para si uma espécie de prestígio, que os destaca dos demais” (Ibidem, p. 69). Ao se desprenderem de seus contextos locais, estes personagens se apropriariam de qualidades do exterior humano (local da afinidade potencial e da inimizade) e extra-humano (a sobrenatureza), “sítios carregados de capacidades – agências – necessárias para fazer pessoas e coletivos, necessárias para agir sobre o mundo” (Ibidem, p. 70). Nessa direção, Sztutman ajuda a esclarecer a frequente associação dos chefes à alteridade (uma espécie de “alteridade interior”, ou uma capacidade interiorizante da exterioridade), bem como o potencial dessas figuras se dissolverem umas nas outras: guerreiros serem potencialmente chefes de paz, chefes exemplares se converterem em feiticeiros em potencial etc. A condição fronteiriça desses agentes os situaria no limiar entre o interior e o exterior, criando uma situação de ambiguidade que responderia ao mesmo tempo por suas capacidades

de agir e dar forma a coletivos, quanto pelos riscos deles serem o motor de sua dissolução e fragmentação (ou mesmo de serem expulsos ou mortos, quando identificados de forma desmedida com a alteridade).

Por fim, outro de seus principais movimentos é o uso da noção wagneriana de “magnificação” (WAGNER, 1991), que funda análise em uma perspectiva relacional do *socius*. Assim com os *big men* e *greatmen* melanésios, os personagens da ação política ameríndia seriam pessoas magnificadas, isto é, que conteriam em si mesmas outras pessoas e relações. O que varia não seria sua “natureza”, mas sua escala em relação a outras pessoas e coletivos (Ibidem, p. 74).

No mesmo movimento de ampliação dos diálogos e releituras de Clastres, Beatriz Perrone-Moisés (2011) chama a atenção para a necessidade de aproximação a uma “filosofia política ameríndia”, isto é, os termos pelos quais os povos indígenas concebem e praticam o que chamam de política (PERRONE-MOISÉS, 2011). Recusando a oposição feita por Clastres entre mito e pensamento reflexivo, ela busca na mitologia ameríndia uma reflexão propriamente indígena sobre o poder, suas (aparentes) contradições e o modo como os mitos associam a constituição simultânea da chefia e de formas sociais. Trata-se, como ela diz, “de experimentar a mitologia como lugar de reflexão ameríndia a respeito do que chamamos política, via de acesso ao que poderíamos nomear – ainda por inspiração lévistraussiana – a armação de uma filosofia política ameríndia” (Ibidem, p. 861).

Discutindo o surgimento efêmero de chefes poderosos em diferentes narrativas ameríndias, Perrone-Moisés mostra como estas narrativas sugerem que poder e prestígio devem sempre ser separados, num movimento intencional de se conjurar o efetivo exercício do poder (Ibidem, p. 863-865). Porém, essas narrativas dizem algo mais: elas também falam sobre a *necessidade* do poder, para que uma ordem social possa ser

erguida *contra* ele. A reflexão desses mitos “não se funda na recusa pura e dura do poder, pois que ambos formulam igualmente sua necessidade. A paz só pode existir sobre fundo de guerra, é preciso que algo permaneça – em nomes, em prerrogativas, em cantos [de guerra] – desse furor guerreiro fundante” (Ibidem, p. 866).

Essa persistência do poder como pano de fundo leva à complexificação de um dos argumentos-chave de Clastres. A “sociedade primitiva” não recusaria apenas a divisão, mas também a “não divisão” – isto é, ela se recusaria a decidir parar em um polo ou outro. Isso sim seria estabilizar, estacionar, *estatizar-se*: preferir a permanência em um *estado* em detrimento das transformações constantes impostas pelo *movimento*. Ao contrário, “Trata-se de mover-se no espaço-relação entre os polos, sem jamais fixar-se num deles, o que equivaleria a resolver (abolir) a diferença pela identidade” (Ibidem, p. 868). A imagem que inspira tal formulação é, evidentemente, a do dualismo em perpétuo desequilíbrio (LÉVI-STRAUSS, 1991), em que cada oposição gera novas oposições, em que cada polo de um dualismo pode se abrir para um ternarismo, desdobrar-se em uma nova diferença, criando um movimento dinâmico no qual a identidade nunca é mais do que um momento passageiro, “que não pode durar” (COELHO DE SOUZA, 2008; LÉVI-STRAUSS, 1991). Se esta parece ser também a lógica das políticas ameríndias, algo importante se ganha: “Entre Estado e não Estado, há lugar para toda a sorte de dosagens, que as políticas ameríndias – vividas ou pensadas nos mitos – exploram” (PERRONE-MOISÉS, 2011, p. 868). Além das formas de conjuração do poder em que se foca classicamente, também seria necessário investigar etnograficamente as concepções ameríndias desse poder, seus repositórios, suas formas regulares ou excepcionais de realização.

Isso teria também implicações para as concepções do chefe enquanto um tipo de

pessoa: ele seria uma encarnação desse dualismo dinâmico, foco de subversão dos circuitos de trocas que fundam a vida social, e condição mesma de sua existência; pessoa exemplar, mas sempre marcada por algum grau de alteridade, um poder que caracteriza um *fora*, mas que, sendo este o lugar de onde se pode extrair agência, é também a condição de criação de um *dentro* (Ibidem, p. 869-870). Perrone-Moisés conclui com uma proposição que impulsiona novas investigações etnográficas: “Se a filosofia política ameríndia é realmente feita de movimentos entre-dois, para compreendê-los e acompanhá-los será preciso abandonar as balizas costumeiras e descobrir quais são seus polos [...]” (Ibidem, p. 877). Estes, conforme ela argumenta em sua tese de livre-docência, são a guerra e a festa (não o que chamamos de ritual ou de festa, mas o que os ameríndios chamam por este nome), duas “variações” sobre o tema da política (PERRONE-MOISÉS, 2015).

Os Jê são trazidos novamente para o centro desses debates, pelo trabalho de Andrade (2012), que busca mostrar as diversas formas assumidas pela “política” na etnologia Jê. Menos do que a releitura da política como um objeto definido, seu trabalho consiste em uma análise da construção de objetos distintos que respondem, para diferentes pesquisadores, por “política” – uma “crítica etnológica”, como ele mesmo diz, “da constituição do objeto ‘política jê(-bororo)’ e de suas transformações” (ANDRADE, 2012, p. 26). Andrade argumenta haver uma tradição etnológica ocupada com uma noção de governo distinta daquela à qual estariam ligados os africanistas, e que marcaria a etnologia jê-bororo. Enquanto os estrutural-funcionalistas teriam sobreposto governo e Estado – como o fazem Radcliffe-Brown e Fortes na *Introdução aos Sistemas Africanos de Parentesco e Casamento* –, Morgan e Steward “avançam noções de governo em ampla medida concordes: domínio por excelência do *metasocial*, relação mediata da sociedade consigo

mesma, artificialização de seus mecanismos de integração institucional” (ANDRADE, 2012, p. 40). A maioria dos jê-ólogos teria partilhado de perspectivas semelhantes, vendo nas instituições coletivas Jê formas de “relação mediata da sociedade consigo mesma” por meios das quais uma unidade política é produzida.

O que dizer do “faccionalismo”, tema clássico nos trabalhos sobre a organização social entre os Jê? Se as agremiações têm o potencial de produzir coletivos em momentos específicos, como durante o ritual, elas permaneceriam algo “incompletas”, por sua “incapacidade de transpor certos patamares demográficos, a belicosidade, o faccionalismo impertinente, em suma, a carência de um Estado” (Ibidem, p. 56). Essa relação entre governo e faccionalismo seriam os polos entre os quais oscilariam as políticas Jê: “Revelam-se a dupla-face do político e as contradições que estruturam seu campo semântico: de um lado, governo, conjunção e concentração, artifício, vontade e consciência; de outro, faccionalismo – *desgoverno* –, disjunção e dispersão, natureza, pulsão” (Ibidem).

Andrade propõe uma releitura interessante das ideias de Lévi-Strauss sobre a chefia entre os Nambikwara. Em particular, retoma o argumento de que a liderança não seria exatamente uma instituição “do grupo”, na medida em que este é feito existir (em sua forma, tamanho e origem) por meio da ação do líder (ANDRADE, 2012, p. 62). Esta relação seria responsável pelo caráter instável da liderança, que quanto mais eficaz se torna, mais suscetível fica a não conseguir realizar o que se espera dela. O prestígio teria “custos marginais” crescentes: quanto mais um chefe é generoso com seus seguidores, mais ele aumenta seu número, às custas de reduzir sua capacidade de ser generoso; e quanto mais um grupo cresce graças à capacidade pacificadora do

chefe, mais aumentam as chances da emergência de novos conflitos. Todos estes fatores dotariam a liderança de uma ambiguidade inescapável: quanto mais forte um líder, quanto maior sua competência em ser um generoso árbitro da vida social, menor a sua capacidade de manter-se em tal posição (ANDRADE, 2012, p. 62-63).

Ao discutir o talento oratório, Andrade observa uma aparente dissonância em relação à formulação clastreana, pois segundo ele “o chefe jê-bororo enuncia pragmáticas, empreende a organização social, governa [...]” (ANDRADE, 2012, p. 79). Com efeito, a oratória política talvez tenha sido um dos principais objetos de etnografia e revisão da tese clastreana sobre o “discurso edificante”. Magnus Course (2011), discutindo ideias Mapuche sobre a força das palavras e sua capacidade de agência, argumenta que o modelo de Clastres pressuporia um entendimento da linguagem segundo uma ideologia ocidental, que focaliza em seus aspectos simbólicos (o que é dito *sobre* o que) em detrimento de seus aspectos pragmáticos (o que é *feito* por meio da fala) (COURSE, 2011). Cecilia McCallum (1990) também observa como o discurso de um líder, por meio de sua força moral, pode ser tomado como uma força na produção de pessoas e comunidades (MCCALLUM, 1990, p. 416). Os trabalhos de Franchetto sobre a “conversa de chefes” entre os Kuikuro são uma das abordagens mais detalhadas desse estilo de oratória, demonstrando como os chefes se produzem enquanto porta-vozes do grupo (por meio de sua conexão com o passado) em situações de interação ritual, ou como no cotidiano executam falas que, mais do que discursos “vazios” têm como objetivo afetar diretamente as pessoas, visando reparar fraturas no tecido social (FRANCHETTO, 1993, 2000)<sup>6</sup>.

6 Para discussões sobre a “conversa de chefes” entre outros povos do Alto Xingu, ver Basso (2009), Guerreiro (2011; 2015b) e Mehinako (2006).

Ainda nesse conjunto de debates sobre as concepções ameríndias da política, Diego Rosa Pedroso (2013) discute as ideias de hierarquia entre os povos Tukano do Uaupés (em particular, os Cubeo descritos por Irving Goldman) e as possíveis relações entre essas ideias e o conceito dumontiano de hierarquia. Como o autor adverte, não se trata de aplicar o conceito de Dumont ao contexto do Uaupés, mas de recuperar as formulações do autor e contrastá-las com os materiais etnográficos, para que desse contraste talvez emergam as especificidades do conceito uaupesiano de hierarquia (PEDROSO, 2013).

Entre os povos do Uaupés, a noção de hierarquia se refere a uma ordem de relações entre pessoas no interior de grupos e entre grupos. Essa ordem é definida em função da senioridade, dando origem a uma distinção entre irmãos mais velhos e mais novos. A formulação de Goldman do problema se tornou clássica, pois coube a ele argumentar que os Cubeo teriam o esqueleto de um sistema aristocrático, revestido de um *ethos* igualitário (GOLDMAN, 1979). Se a hierarquia chama a atenção por contrastar com a imagem clássica das sociedades amazônicas de sua época, não menos notável é o fato da hierarquia parecer ter pouca efetividade para as relações cotidianas. Em relação à chefia, a questão também é complexa. Apenas os *sibs* têm um líder, que não necessariamente dispõe de *autoridade*: a posição de chefe resulta de um lugar na estrutura social, mas a autoridade depende de relações e habilidades pessoais. Além de ser desprovido de uma função econômica, o chefe seria uma figura secular, sem qualquer relação especial como sagrado. Ele até poderia ser também um chefe de guerra, mas isso não é necessário. A figura do chefe replicaria, na escala de uma pessoa singular, o mesmo tipo de paradoxo expresso em uma escala coletiva pela dicotomia entre armadura hierárquica e *ethos* igualitário.

Um dos pontos interessantes explorados por Pedroso é a variação de perspectivas entre os diferentes clãs Cubeo: clãs de baixa ou alta hierarquia têm perspectivas diferentes sobre sua relevância na vida social e sobre a rigidez de seus princípios. A escala de senioridade não é fixa, mas dinâmica, passível de reversões e competições (ANDRELLO, 2016). Pedroso faz bem em observar que essas inversões não coincidem com a concepção dumontiana de “inversão hierárquica”: “se inversões há no modelo de Dumont, as mesmas operam em níveis distintos, nunca no mesmo nível” (PEDROSO, 2013, p. 137). Isso sugeriria uma inadequação do conceito de hierarquia de Dumont. No caso do Noroeste Amazônico,

não há referência a uma noção de *unidade* última (que no caso indiano é a oposição puro/impuro organizando todo o sistema). Ordem de gradação descontínua sem referência a uma unidade superior: eis aqui justamente um dos sentidos de hierarquia criticado e abandonado por Dumont logo no início de seu posfácio à edição “Tel” (2008:370); nesse sentido, o Uaupés está longe da hierarquia dumontiana. (PEDROSO, 2013, p. 113)

As etnografias revelariam que a hierarquia é variável segundo o ponto de vista dos grupos, de modo que o sistema social aberto do Uaupés, se for uma totalidade de algum tipo, não é uma que implica relações entre parte e conjunto. Segundo Rosa, “*se tomamos hierarquia no sentido dumontiano, no Uaupés, portanto, estaríamos diante de regimes contra-hierárquicos, no sentido de que recusam os pressupostos da noção dumontiana*” (Ibidem, p. 123; grifos do original). Seria preciso, portanto, extrair as consequências da noção de “ponto de vista”, ou perspectiva, para a noção uaupesiana de hierarquia.

Em suma, um conjunto significativo de trabalhos têm feito um percurso distinto daqueles que, anos antes, optaram pelas “críticas etnográficas” a Clastres. Tomando como ponto

de partida e inspiração as ideias de Clastres sobre a “intencionalidade”, ou “vontade” das sociedades indígenas de recusarem um poder separado do corpo social, estas pesquisas têm conseguido levar além o pensamento clastreano ao aproximar mais as suas teses clastreanas aos idiomas ameríndios da política.

### **Cosmopolíticas em transformação**

As filosofias e práticas indígenas da política estão, evidentemente, entrelaçadas à história da colonização do continente americano, e um número significativo de pesquisas têm se debruçado tanto sobre os efeitos da dominação colonial sobre tais formas de organização social, quanto as formas ameríndias de reinventar e indigenizar o que costumamos chamar de política.

Saindo da Amazônia e do que geralmente é englobado pela expressão “terras baixas”, casos do Chaco argentino e boliviano levantam questões importantes sobre hierarquia e formas de interação entre a política indígena e formas de ação política ligadas ao Estado. Diego Villar (2013) relembra que Clastres havia apontado algumas poucas exceções ao seu modelo da chefia indígena: os Taino (Arawak) das Antilhas, a simbiose entre Guaykurú e Arawak no Chaco boreal e, claro, os Andes (CLASTRES, 2003c). Os Chané contemporâneos, apesar de sua origem Arawak, falam guarani e partilham em boa medida a cultura de seus colonizadores (com os quais formam o grupo conhecido como Chiriguano). Porém, em certas regiões mantiveram viva a consciência de sua diferença. Villar observa que os missionários franciscanos do século XIX já haviam apontado “a existência de uma organização política relativamente hierárquica entre estes indígenas, chegando a falar de cargos ‘monárquicos e hereditários’” (VILLAR, 2013, p. 21). As famílias de chefes, que formam uma espécie

de aristocracia, teriam um especial interesse por longas genealogias, a partir das quais seriam definidas as possibilidades de alguém ocupar posições importantes. Villar toma cuidado ao colocar em questão o que se entende por “descendência”, esclarecendo que não se trata de sucessão linear. A transmissão dos cargos seguiria caminhos diversos entre os membros das famílias nobres, mas um ideal de continuidade se sobreporia a tais variações, e Combès e Villar sugerem o uso do conceito lévi-straussiano de *casa* para pensar a organização social Chané (VILLAR, 2013, p. 22).

Em 1970, os jesuítas que atuavam na Bolívia criaram o *Centro de Investigación y Promoción del Campesinato* (CIPCA), buscando articular as sociedades rurais e integrá-las ao projeto republicano nacional. Seguindo os princípios dos sindicatos agrários andinos, foram suprimidas as diferenças étnicas ou regionais da “classe campesina”, vistas como residuais e problemáticas. Esse processo fortaleceu a ideia de uma identidade indígena “guarani”, que se sobrepôs a uma diversidade maior (Ibidem, p. 25). Além do eclipsamento dos processos históricos de dominação e hibridação, foi constituído um modelo de organização política baseado em assembleias comunitárias, no lugar da organização dos caciques. No noroeste argentino, também afetado por este processo, os Chané recusam de forma explícita este processo de “guaranização compulsiva” (Ibidem, p. 26) e, entre outras coisas, insistem na legitimidade da posse do poder e das decisões pelos caciques “tradicionais”. O sistema das “casas” Chané entra em confronto com o “projeto guarani” que, apesar de propagar um princípio igualitário, induziu aos primeiros um processo homogeneizador. Curiosamente, o “anarquismo” e o igualitarismo guarani assumem, *do ponto de vista dos Chané*, uma espécie de função-Estado, enquanto o sistema hierárquico Chané assume uma



função-contrá-o-Estado, na medida em que opera, no plano supralocal, desestabilizações da unidade. Nesse caso, a hierarquia é que é o fenômeno *menor* e agencia linhas de fuga (VILLAR, 2013, p. 27).

Marisol de la Cadena (2010) chama a atenção para os enlaces entre ideias e práticas indígenas a processos políticos mais amplos da América Latina, que além de “perturbarem” a agenda política de setores conservadores, contribuem para produzir “perturbações conceituais”. O modo como os movimentos indígenas sul-americanos têm entrelaçado suas concepções sobre o cosmos, a agência e a história revelam que pode exceder o que costumamos entender por “política”. Em particular, a “natureza”, em suas formas subjetivadas, entra na arena política com um agente capaz de promover deslizamentos conceituais e práticos importantes. Um exemplo seria a constituição do Equador, na qual “a Natureza ou *Pachamama*, onde a vida se torna real e reproduz a si mesma, tem o direito a ser integralmente respeitada na sua existência, e à manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, estruturas, funções, e processos evolucionários” (DE LA CADENA, 2010, p. 335).

Não se trata de apenas mais um discurso ecológico em que a natureza é tomada como um domínio extra-humano, que pode ter direitos apenas por analogia aos direitos das pessoas (humanas). A questão é a emergência de uma figura como *Pachamama*: o que ela é, e o que aconteceu para que ela pudesse figurar na constituição? De la Cadena mostra que políticos que não se identificam como indígenas veem nesse tipo de introdução uma espécie de “intrusão”, ou de “resíduo” excessivo de um mundo que deveria desaparecer, uma espécie de estratégia para interpelar os sujeitos indígenas. Mas De la Cadena propõe um aprofundamento do problema: “a estratégia em si pode ter uma explicação

ontológica própria? Podemos pensar nessas presenças como atores políticos – ou como questões políticas, no mínimo – ao invés de descartá-las como excessivas, residuais ou infantis?” (Ibidem, p. 336).

De la Cadena narra um episódio marcado por “entendimentos parciais” ligados aos protestos contra a construção de uma mina em Sinakara, um dos picos de uma cadeia de montanhas à qual também pertence a montanha Ausangate, conhecida na região de Cuzco como um poderoso ser terrestre, fonte da vida e morte, riqueza e miséria. Durante um protesto que reunia agentes diversos – especialistas rituais, irmandades religiosas urbanas e rurais envolvidas em um mesmo ato político –, em uma conversa com um interlocutor este chamou sua atenção para algo além dos efeitos mais imediatos da mina sobre as terras das quais dependem as famílias afetadas. Seria preciso considerar o próprio Ausangate, que “não permitiria a mina em Sinakara, uma montanha sobre a qual ele presidia. Ausangate ficaria bravo, ele poderia até matar pessoas. Para prevenir tal matança, a mina não deveria acontecer” (Ibidem, p. 339). Essa também era a opinião do prefeito do distrito de Ocongate, onde fica o complexo de montanhas: elas, enquanto seres terrestres, exigem respeito, e seria sua responsabilidade como prefeito prevenir acidentes provocados por maus tratos a esses seres perigosos.

Fenômenos desse tipo criariam uma “política através de conexões parciais”, em que elementos do mundo indígena se cruzam com os estados-nação dando origem a instituições e práticas complexas. A noção de “conexão parcial” é tomada emprestada de Strathern, e se refere a um agregado, ou um circuito que liga várias partes, mas que não forma uma “unidade” (Ibidem, p. 347). As conexões e efeitos mútuos entre as instituições estatais e atividades originadas das ontologias indígenas produzem uma “política pluriversal”, que adiciona dimensões adicionais de conflitos

ontológicos que emergem de mundos parcialmente conectados (Ibidem, p. 362).

Salvador Schavelzon (2012) discute temas muito próximos a partir da etnografia de um caso particular: o processo constituinte da Bolívia, no qual se criou a possibilidade de um projeto de descolonização do Estado proveniente dos movimentos indígenas, cuja imaginação alimentou a redação de uma Constituição com propostas de autonomia, territorialidade e um ideal de “viver bem” como alternativa ao ideal de “viver melhor” do desenvolvimentismo capitalista (SCHAVELZON, 2012). O encontro de povos das terras baixas e altas da América do Sul no decorrer do processo também demonstrou um potencial criativo singular, no qual demandas com origem em distintas tradições políticas se influenciaram mutuamente:

A descolonização dos aimarás é ouvida nos discursos políticos chiquitanos ou guaranis. A autonomia como regime pensado para minorias aparece, no direito internacional, como busca dos povos majoritários quéchuas e aimarás. Aparecem, também, tendências estatais nas terras baixas, que chegam a propor funcionários políticos nas secretarias do Estado; e tendências contra-estatais nas terras altas, aproximando-se de outros povos para pensar o pluralismo. (SCHAVELZON, 2011, p. 117)

O Brasil, em comparação com vizinhos como Bolívia, Equador e Peru, ainda tem conexões mais frágeis entre as políticas indígenas e certas instâncias administrativas do Estado<sup>7</sup>. Apesar do crescente envolvimento dos povos indígenas com a política partidária, ainda parece haver poucas pesquisas sobre o tema. A campanha de uma mulher Tenetehara ao cargo de vereadora em um município do Maranhão

foi analisada por Florbela Ribeiro (2009), e seu trabalho demonstra diversos cruzamentos de questões da “política interna” tenetehara com a política indigenista e a política eleitoral. Ribeiro descreve, por exemplo, como divisões contemporâneas entre os Tenetehara foram produzidas em um dado momento da política indigenista e como elas se perpetuam, tanto internamente quanto nas relações com o estado, mesmo com as transformações dessa política.

A experiência de uma prefeitura indígena no município de São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas, foi discutida por Aline Iubel (2015). A eleição de um prefeito (Tariano) e vice-prefeito (Baniwa) indígenas, pertencentes a povos do Alto Rio Negro, alimentou a expectativa de se introduzir na administração municipal algo do jeito indígena de se fazer política. A etnografia de Iubel faz uma reconstrução etnográfica de elementos daquela gestão, explorando tanto a construção da aliança que constituiu a prefeitura quanto os conflitos que a marcaram. Sua tese demonstra que “a relação estabelecida entre os índios do alto rio Negro e o Estado produz transformações tanto neles (índios), quanto acaba por produzir uma perspectiva sobre o Estado na qual sua apresentação como o ‘um’ ou ‘universal’ (como único modo possível de organização da sociedade) é insuficiente, incompleta e equivocada” (IUBEL, 2015, p. 14).

Marina Vanzolini (2010) também aponta para um envolvimento complexo dos povos do Alto Xingu com a política eleitoral. Apesar da demanda e do interesse dos povos da região em elegerem vereadores indígenas nos municípios em cujos territórios se situa a Terra Indígena do Xingu, parece haver uma grande desconfiança em relação aos candidatos indígenas. Em 2008,

7 É claro que o envolvimento dos povos indígenas com diversas políticas públicas (em particular, as de saúde e educação) é responsável por seguir moldando aspectos fundamentais das mesmas, mas não seria possível tratar das relações entre políticas públicas e povos indígenas nos limites desse artigo.

três indígenas concorreram ao cargo de vereador em Gaúcha do Norte, um dos municípios da região. Por representarem cerca de um terço dos eleitores do município, considerava-se que os indígenas tinham muitas chances de ter os três eleitos. Contudo, apenas um recebeu votos suficientes. Vanzolini comenta que os candidatos eram, respectivamente, um chefe, o primogênito de um chefe e o sobrinho de um chefe. Quanto mais estes se aproximam de espaços de poder, menos apoio ganham: a política eleitoral tenderia a ser absorvida pela lógica da sociedade contra o Estado (VANZOLINI, 2010).

É indispensável evocar a trajetória de Davi Kopenawa, importante xamã e porta-voz dos Yanomami cuja história de vida foi publicada em livro a partir de sua parceria com Bruce Albert (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Kopenawa é uma liderança notável, cuja trajetória e visão de mundo são muito reveladoras sobre um modo Yanomami de pensar e fazer cosmopolítica. A transformação de Kopenawa em liderança se deu de forma inseparável com sua transformação em xamã: duas transformações radicais do corpo que conferem à pessoa capacidades específicas de comunicação e agenciamento com a alteridade. Kopenawa revela de forma ao mesmo tempo conceitualmente complexa e afetivamente carregada as imagens dos *xapiri* – imagens dos ancestrais animais que se transformaram no primeiro tempo -, de onde provêm cantos e conhecimentos cujas diferenças são paulatinamente reveladas ao longo de sua narrativa. Por meio de sua agência xamânica, Kopenawa é capaz de mobilizar agentes não humanos como recursos interpretativo e recursos para a ação, construindo uma forma de ação política em que a alteridade aparece claramente como fonte importante de agência.

Em suma, no Chaco, nos Andes ou na Amazônia, as conexões parciais entre ontologias indígenas e instituições estatais evidenciam a

emergência de cosmopolíticas nas quais está em disputa uma diversidade de mundos possíveis, e o reconhecimento de uma multiplicidade de agentes para além dos humanos usuais, cujos desdobramentos é preciso acompanhar de perto.

## Considerações finais

Muito ainda poderia ser dito, e muitos trabalhos importantes ficaram de fora por falta de espaço. Porém, espero ter conseguido oferecer um panorama de algumas das principais questões que têm estado em pauta neste campo. As formas ameríndias da chefia e da política receberam tratamentos diversos ao longo das últimas décadas. As perspectivas etnográficas sobre o poder e seu exercício se refinaram, e a visão do poder como coerção deu lugar a outras perspectivas do poder como moralidade, capacidade de agir e de fazer agir, persuasão, “mundiação” (DESCOLA, 2014). As teses clastreanas, mesmo quando sujeitas a críticas, saem fortalecidas do debate, pois demonstram que, a despeito de modulações etnográficas particulares, elas captam algo de fundamental das políticas ameríndias, e seu refinamento tem permitido lidar de forma original com as formas de constituição de poderes, hierarquias, engajamentos com a política estatal.

Mesmo com tais avanços, ainda me parece indispensável aprofundarmos a crítica a certas imagens da política e do Estado que se reproduzem na etnologia americanista e aos idiomas pelos quais tratamos o problema (por exemplo, a noção do estado como “Um”, que coloca mais problemas do que soluções, ou nossa tendência a associar hierarquia e dominação, algo que já havia sido criticado por Dumont). A meu ver, uma saída necessária para esses dilemas é a ampliação do entendimento sobre quais, e como, seriam as formas ameríndias de descrição e análise do que se possa chamar de “política” – sabendo que esse termo será, sempre, um equívoco (VIVEIROS DE CASTRO, 2004).

Digo isso em dois sentidos. Devemos, em primeiro lugar, tratar a noção de *forma* como um problema e uma ferramenta teórico-etnográfica potente. Conforme Strathern (1988), a capacidade de influenciar o curso da ação de alguém depende das formas tomadas pelas pessoas ao agir. A política, portanto, deve ter uma forma, uma estética, e que sua investigação, como já sugeri alhures (GUERREIRO, 2015a), pode ser uma importante visa de acesso para os conceitos e práticas indígenas da política. Demonstrei como parte dos problemas clássicos em torno da chefia xinguana (como as relações entre centralização e faccionalismo, hereditariedade e fabricação, hierarquia e igualdade) poderia ser superada atentando para a estética assumida pela chefia em diferentes socialidades, o que permitiria dar conta tanto de movimentos de engrandecimento e produção de assimetrias quanto de movimentos de inversão ou dissolução de relações hierárquicas. Há ainda um universo sobre a política a ser explorado nas artes verbais, nas artes visuais, na dimensão coreográfica das festas (ainda muito pouco trabalhadas), na ornamentação corporal – aspectos da vida social que dariam acesso a modos

ameríndios de tornar a política visível e eficaz. Outro sentido diz respeito, claro, ao modo como intelectuais indígenas (na universidade ou fora dela) vêm formulando suas próprias questões, circunscrevendo os problemas e oferecendo soluções originais a eles.

Muitas questões permanecem em aberto: como lidar com as micropolíticas do cotidiano, que eventualmente mobilizam complexas técnicas de manipulação e vigilância dos corpos? Em que consiste isso que chamamos de “hierarquia”, sobretudo em contextos multicomunitários (como no Alto Xingu, no Noroeste Amazônico, entre o município de São Paulo e o sertão de Pernambuco...)? Como as filosofias ameríndias da política têm produzido efeitos sobre seus envolvimento com as políticas públicas? O que podemos esperar das ações políticas ameríndias nos próximos anos, especialmente em processos eleitorais e situações de crise? As respostas, como sempre, ainda exigirão muita etnografia e a crescente visibilização das formas ameríndias da política por seus próprios meios, que felizmente se multiplicam, ampliam suas esferas de influência e apontam alternativas aos projetos hegemônicos.

## Referências

- ANDRADE, A. D. F. *Formas políticas ameríndias: etnologia* Jê. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- ANDRELLO, G. L. Nomes, posições e (contra) hierarquia: coletivos em transformação no Alto Rio Negro. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 57-97, 2016.
- BASSO, E. B. *The Kalapalo Indians of central Brazil*. New York: Holt, Rinehart and Wineton Inc., 1973.
- \_\_\_\_\_. Civility and deception in two Kalapalo ritual forms. In: SENFT, G.; BASSO, E. B. (Eds.). *Ritual communication*. New York: Berg, 2009. p. 243-269.
- BECKER, E. *Xingu Society*. Illinois: University of Chicago, 1969.
- BONILLA, O. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 41-66, 2005.

- BONILLA, O. *Des proies si désirables: soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne*. 2007. Tese (Doutorado em Etnologia e Antropologia Social) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2007.
- CARDOSO, M. D.; GUERREIRO JÚNIOR, A. R.; NOVO, M. P. As flechas de Maria: xamanismo, poder político e feitiçaria no Alto Xingu. *Tellus*, Campo Grande, v. 12, n. 23, p. 11-33, 2012.
- CARNEIRO DA CUNHA, M.; VIVEIROS DE CASTRO, E. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, n. 71, p. 191-208, 1985.
- CLASTRES, P. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003a.
- \_\_\_\_\_. Independência e exogamia. In: \_\_\_\_\_. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003b. p. 65-93.
- \_\_\_\_\_. Troca e poder: filosofia da chefia indígena. In: \_\_\_\_\_. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003c. p. 43-63.
- \_\_\_\_\_. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2004a.
- \_\_\_\_\_. Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas. In: \_\_\_\_\_. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2004b. p. 229-270.
- CODERE, H. *Fighting with property: a study of Kwakiutl potlatching and warfare, 1792-1930*. New York: J. J. Augustin Publisher, 1950.
- COELHO DE SOUZA, M. S. *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropológos*. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.
- \_\_\_\_\_. Por que a identidade não pode durar: a troca entre Lévi-Strauss e os índios. In: QUEIROZ, R. C.; NOBRE, R. F. (Eds.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008. p. 265-300.
- COSTA, L. A. *As faces do jaguar: parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.
- COURSE, M. O nascimento da palavra: linguagem, força e autoridade ritual Mapuche. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 781-827, 2011.
- COUTINHO, G. Festas, guerras e trocas entre os Aparai e Wayana meridionais. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 829-855, 2011.
- DE LA CADENA, M. Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond “politics”. *Cultural Anthropology*, Arlington, v. 25, n. 2, p. 334-370, 2010.
- DESCOLA, P. La chefferie amérindienne dans l’anthropologie politique. *Revue française de science politique*, Paris, v. 38, n. 5, p. 818-827, 1988.

- \_\_\_\_\_. Modes of Being and Forms of Predication. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, London, v. 4, n. 1, p. 271-280, 2014.
- FAUSTO, C. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- \_\_\_\_\_. Entre o passado e o presente: mil anos de história indígena no Alto Xingu. *Revista de Estudos e Pesquisas*, Brasília, DF, v. 2, p. 9-52, 2007.
- \_\_\_\_\_. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.
- FAUSTO, C.; FRANCHETTO, B.; MONTAGNANI, T. Les formes de la mémoire: arts verbaux et musique chez les Kuikuro du Haut Xingu (Brésil). *L'Homme*, Paris, n. 197, p. 41-70, 2011.
- FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (Eds.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1950.
- FRANCHETTO, B. A celebração da história nos discursos cerimoniais Kuikuro (Alto-Xingu). In: VIVEIROS DE CASTRO, E.; CARNEIRO DA CUNHA, M. (Eds.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Edusp, 1993. p. 95-116.
- \_\_\_\_\_. Rencontres rituelles dans le Haut-Xingu: la parole du chef. In: MONOD-BECQUELIN, A.; ERIKSON, P. (Eds.). *Les Rituels du Dialogue: promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*. Nanterre: Société d'ethnologie, 2000. p. 481-509.
- \_\_\_\_\_. Evidências linguísticas para o entendimento de uma sociedade multilíngue: o Alto Xingu. In: \_\_\_\_\_. (Ed.). *Alto Xingu: uma sociedade multilíngue*. Rio de Janeiro: Funai, 2011. p. 3-38.
- GOLDMAN, I. *The cubeo indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press, 1979.
- GOW, P. Piro, Apurinã, and Campa: social dissimilation and assimilation as historical processes in Southwestern Amazonia. In: HILL, J. D.; SANTOS-GRANERO, F. (Eds.). *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press, 2002. p. 147-170.
- GUERREIRO, A. Assimetria e coletivização: notas sobre chefes e caraíbas na política Kalapalo (Alto Xingu, MT). In: COELHO DE SOUZA, M. S.; LIMA, E. C. (Eds.). *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília, DF: Athalaia, 2010. p. 119-149.
- \_\_\_\_\_. Esteio de gente: reflexões sobre assimetria e parentesco a partir de depoimentos de chefes kalapalo. *R@U: Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 3, n. 1, p. 95-126, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015a.
- \_\_\_\_\_. Quarup: transformações do ritual e da política no Alto Xingu. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 377-406, 2015b.



- \_\_\_\_\_. Political chimeras: the uncertainty of the chief's speech in the Upper Xingu. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, London, v. 5, n. 1, p. 59-85, 2015c.
- GUERREIRO JÚNIOR, A. R. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário*. Brasília, DF: UnB, 2012.
- HARRISON, S. Ritual as intellectual property. *Man*, London, v. 27, n. 2, p. 224-244, 1992.
- HECKENBERGER, M. J. Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na longue durée, 1000-2000 d.C. In: FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. J. (Eds.). *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001. p. 21-62.
- \_\_\_\_\_. Rethinking the Arawakan diaspora: hierarchy, regionality, and the Amazonian formative. In: HILL, J. D.; SANTOS-GRANERO, F. (Eds.). *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press, 2002. p. 99-122.
- \_\_\_\_\_. *The ecology of power: culture, place, and personhood in the Southern Amazon, A.D. 1000-2000*. New York: Routledge, 2005.
- \_\_\_\_\_. Forma do espaço, língua do corpo e história xinguana. In: FRANCHETTO, B. (Ed.). *Alto Xingu: uma sociedade multilíngue*. Rio de Janeiro: FUNAI, 2011. p. 235-279.
- HILL, J. D.; SANTOS-GRANERO, F. Introduction. In: \_\_\_\_\_. (Eds.). *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press, 2002. p. 1-22.
- IUBEL, A. F. *Transformações políticas e indígenas: movimento e prefeitura no Alto Rio Negro*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.
- KOHN, E. Animal masters and the ecological embedding of history among the Ávila Runa of Ecuador. In: FAUSTO, C.; HECKENBERGER, M. J. (Eds.). *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, 2007. p. 106-129.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A Queda do Céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LÉVI-STRAUSS, C. Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, v. 8, n. 87, p. 131-146, 1942.
- \_\_\_\_\_. The social and psychological aspects of chieftainship in a primitive tribe. *Transactions of the New York Academy of Sciences*, New York, v. 7, n. 1, p. 18, 1944.
- \_\_\_\_\_. *Histoire de Lynx*. Paris: Pocket, 1991.
- LIMA, T. S. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

- \_\_\_\_\_. Uma história do dois, do uno e do terceiro. In: QUEIROZ, R. C.; NOBRE, R. F. (Eds.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008. p. 209-273.
- LOWIE, R. Some aspects of political organization among the american aborigines. *The Journal of the Royal Anthropological*, London, v. 78, n. 1, p. 11-24, 1948.
- MCCALLUM, C. Language, kinship and politics in Amazonia. *Man*, London, v. 25, n. 3, p. 412-433, 1990.
- MEHINAKO, M. *A hereditariedade tradicional da função de cacique entre o povo Mehinako*. 2006. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Formação de Professores Indígenas) – Universidade do Estado de Mato Grosso, Barra do Bugres, 2006.
- MENGET, P. Les frontières de la chefferie: remarques sur le système politique du haut Xingu (Brésil). *L'Homme*, Paris, v. 33, n. 2/4, p. 59-76, 1993.
- NEVES, E. Warfare in precolonial central Amazonia: when Carneiro meets Clastres. In: NIELSEN, A. E.; WALKER, W. H. (Eds.). *Warfare in Cultural Context: practice, agency, and the archaeology of violence*. Tucson: The University of Arizona Press, 2009. p. 139-164.
- PEDROSO, D. R. “*Quem veio primeiro?*”: imagens da hierarquia no Uaupés (Noroeste Amazônico). 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- PERRONE-MOISÉS, B. Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 857-883, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Festa e Guerra*. 2015. Tese (Livre Docência em Etnologia Ameríndia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- PERRONE-MOISÉS, B.; SZTUTMAN, R.; CARDOSO, S. Apresentação dossiê pensar com Pierre Clastres. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 555-556, 2011.
- RIBEIRO, F. A. *Políticas Tenetehara e Tenetehara na política: um estudo sobre as estratégias de uma campanha eleitoral direcionada a uma população indígena*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- RIVIÈRE, P. *Individual and society in Guiana: a comparative study of amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- ROOSEVELT, A. The Rise and Fall of the Amazon Chiefdoms. *L'Homme*, Paris, v. 33, n. 126/128, p. 255-283, 1993.
- SANTOS-GRANERO, F. Power, ideology and the ritual of production in lowland South America. *Man*, London, v. 21, n. 4, p. 657-679, 1986.
- \_\_\_\_\_. From prisoner of the group to darling of the gods: an approach to the issue of power in lowland South America. *L'Homme*, Paris, v. 33, n. 126-128, p. 213-230, 1993.

- \_\_\_\_\_. The Arawakan matrix: ethos, language, and history in native South America. In: HILL, J. D.; SANTOS-GRANERO, F. (Eds.). *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press, 2002. p. 25-50.
- SCHAVELZON, S. Terras altas e baixas na América do Sul: a criação de uma política ameríndia constituinte de multiplicidade. *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, n. 13, p. 109-119, 2011.
- \_\_\_\_\_. El nacimiento del Estado plurinacional de Bolivia: etnografía de una asamblea constituyente. La Paz: Plural Editores, 2012.
- SEVERI, C. Memory, reflexivity and belief: reflections on the ritual use of language. *Social Anthropology*, London, v. 10, n. 1, p. 23-40, 2002.
- \_\_\_\_\_. Capturing imagination: a cognitive approach to cultural complexity. *Journal of the Royal Anthropological*, London,, n. 10, p. 815-838, 2004.
- STRATHERN, A. The rope of moka; big-men and ceremonial exchange in Mount Hagen, New Guinea. *Modern Asian Studies*, Cambridge, v. 8, n. 3, p. 429-432, 1971.
- STRATHERN, M. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. A relação: acerca da complexidade e da escala. In: STRATHERN, M. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2014. p. 263-294.
- SZTUTMAN, R. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp, 2012.
- VANZOLINI, M. Eleições na aldeia ou o Alto Xingu contra o Estado? *Anuário Antropológico*, Brasília, DF, v. 1, p. 31-54, 2010.
- VILLAR, D. Modelos de liderazgo ameríndio: una crítica etnológica. In: SENDÓN, P. F.; VILLAR, D. (Eds.). *Al pie de los Andes: estudios de etnología, arqueología e historia*. Cochabamba: Itinerarios Editorial, 2013. p. 11-31.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- \_\_\_\_\_. 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. p. 401-455.
- \_\_\_\_\_. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, San Antonio, v. 2, n. 1, p. 2-22, 2004.
- \_\_\_\_\_. E. O intempestivo, ainda (Posfácio). In: CLASTRES, P. *Arqueologia da violência: Pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2011. p. 295-361. WAGNER, R. The fractal person. In: GODELIER, M.;

STRATHERN, M. (Eds.). *Big men and great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 159-173.

WHITEHEAD, N. L. The ancient amerindian polities of the Amazon, the Orinoco, and the Atlantic Coast: a preliminary analysis of their passage from antiquity to extinction. In: ROOSEVELT, A. (Ed.). *Amazonian indians from prehistory to the present*. Tucson: The University of Arizona Press, 1994. p. 33-53.

## Resumo

*Chefia e política na América do Sul indígena: um balanço bibliográfico para além do modelo clastreano*

Este artigo realiza um balanço dos principais debates sobre chefia e política nas terras baixas sul-americanas nas últimas décadas. Tomando as principais teses de Pierre Clastres como ponto de partida, discute-se como elas influenciaram o desenvolvimento de trabalhos que, a partir da década de 1980, realizaram aproximações e distanciamentos diversos em relação à proposta clastreana. Em particular, o artigo explora como as abordagens das políticas ameríndias se diversificaram a partir da ampliação dos conhecimentos etnográficos, históricos, arqueológicos e linguísticos sobre os povos das terras baixas, marcada por um esforço de aproximação das filosofias sociais indígenas e de seus próprios modos de descrição da política.

**Palavras-chave:** Chefia indígena; Políticas ameríndias; Pierre Clastres.

## Abstract

*Leadership and politics in indigenous South America: a bibliographic assessment beyond the Clastrean model*

This article reviews the main debates about leadership and politics in the South American lowlands in the last decades. Using Pierre Clastres' main theses as a starting point, it was discussed how they have influenced the development of studies that, from the 1980s onwards, produced different movements of convergence and divergence regarding the Clastrean proposal. In particular, the article explores how approaches to Amerindian politics have diversified from the widening of ethnographic, historical, archaeological and linguistic knowledge on lowland peoples, marked by an effort to approach indigenous social philosophies and their own ways of describing politics.

**Keywords:** Indigenous leadership; Amerindian politics; Pierre Clastres.

## Résumé

*Leadership et politique dans l'Amérique du Sud indigène: une évaluation bibliographique au-delà du modèle de Clastres*

Cet article revu les principaux débats sur le leadership et la politique dans les basses terres d'Amérique du Sud au cours des dernières décennies. En prenant les thèses principales de Pierre Clastres comme point de départ, on discute de la manière dont elles ont influencé le développement d'œuvres qui, à partir des années 1980, ont produit des approches et des distances différentes par rapport à la proposition de Clastres. L'article explore en particulier la façon dont les approches de la politique amérindienne se sont diversifiées depuis l'élargissement des connaissances ethnographiques, historiques, archéologiques et linguistiques sur les peuples des basses terres, marquées par un effort pour aborder les philosophies sociales indigènes et leurs propres façons de décrire la politique.

**Mots-clés:** Leadership indigène; Politique amérindienne; Pierre Clastres.