

Chefes ricos e comunidade pobre: a quantificação do valor entre os índios Xikrin (Mebengôkre)

*Rich leaders and poor community:
the quantification of the value of the
Xikrin (Mebengôkre)*

Cesar Gordon*

Resumo: O artigo pretende descrever as formas pelas quais os índios Xikrin (Mebengôkre) do Estado do Pará, na Amazônia Brasileira, vêm tentando constituir e expressar determinadas diferenças internas de valor por meio da incorporação de mercadorias, bens industrializados e dinheiro. Na atual situação histórica, o mecanismo indígena de produção de diferenças basicamente qualitativas começa a se fazer acompanhar - e ser substituído, em certa medida - por uma quantificação das diferenças em termos do maior ou menor acesso a recursos monetários. O artigo analisa o regime de distribuição de dinheiro e mercadorias no interior da comunidade indígena, procurando explicar o caráter 'inflacionário', característico da economia política e do consumo xikrin pós-contato. Em particular, focaliza-se a implementação de um sistema de salários, que recorta dois planos de diferenças: em primeiro lugar uma distinção entre um conjunto de "chefes" e "lideranças" assalariados contra o restante da comunidade não remunerada; e, além disso, uma distinção no próprio conjunto dos indivíduos que recebem vencimentos, que se expressa em termos de níveis salariais. Finalmente, analisam-se os efeitos sistêmicos da quantificação do valor na vida social Xikrin.

Palavras-chave: índios Xikrin-Mebengôkre; economia; ritual; mercadoria; mudança cultural.

Abstract: The paper intends to describe the ways that Xikrin (Mebengokre) of Pará, in the Brazilian Amazon, have been trying to establish and express some internal differences in value by incorporating goods, industrial goods and money. The present time, the indigenous mechanism of production of qualitative differences begins to be accompanied - and in some degree replaced - by a quantification of the differences in terms of greater or lesser access to monetary resources. The article analyzes the distribution scheme of money and goods within the indigenous community, trying to explain the

* Departamento de Antropologia Cultural/Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: cesar@cesargordon.net

'inflationary' character, characteristic the post-contact political and economy Xikrin consumption. In particular, focuses on the implementation of a salary system, which designs two kinds of difference: first a distinction between of "leaders" and "leadership" employed against the rest of unpaid community; and additionally, a distinction of individuals receiving salaries, expressed in terms of wages. Finally, we analyze the systemic effects of quantifying the value in social life Xikrin.

Key words: Xikrin-Mebengokre Indians; economy; ritual; merchandise; cultural change.

Prólogo

O dinheiro e as mercadorias industrializadas têm sido cada vez mais importantes no cotidiano dos povos indígenas contemporâneos. Em uma perspectiva ampla, a situação histórica em que esse fenômeno ocorre está ligada ao processo de inserção da Amazônia nas transformações de larga escala a que se convencionou chamar de globalização. Ao mesmo tempo, ela decorre também da maior integração dos índios na vida política, econômica e cultural do Brasil. Assiste-se a um continuado desenvolvimento das fronteiras econômicas – pecuária, mineração, exploração de madeira, agroindústria –, e a interações cada vez mais abrangentes e complexas dos grupos indígenas entre si e com outros sujeitos e instituições não indígenas, incluindo o Estado e os mercados, graças à ampliação das possibilidades de comunicação e transporte. Os índios vivem uma época de mudanças aceleradas. O cotidiano indígena é permeado por ONGs, associações, órgãos da burocracia estatal, empresas, escolas e universidades, igrejas evangélicas, futebol, eleições, urnas eletrônicas, carteiras de identidade, habilitações de trânsito, planilhas de computador, câmeras de vídeo, contas em banco, televisão, telefone celular e internet. Na pauta de temas em que estão envolvidos, somam-se os mais variados projetos, que vão desde o desenvolvimento sustentável à valorização e patrimonialização cultural, passando pela captação de carbono e as usinas hidrelétricas. Além disso, muitos estão envolvidos com convênios para gestão dos serviços de saúde, programas de educação e capacitação, discussão de políticas públicas, legislação ambiental, entre outros.

Nesse quadro, deve-se notar também as novas formas de organização e autorrepresentação dos índios frente à sociedade brasileira e internacional; formas que se manifestam, por exemplo, pela maior mobilização política, pela ocupação de postos dentro da máquina administrativa do estado, pela rápida expansão das associações indígenas, pela busca por educação, capacitação e treinamento formal nos saberes ocidentais, pelo estabelecimento de redes de colaboradores nacionais e internacionais. Toda uma série multivariada de novos conhecimentos, tecnologias, objetos, meios, práticas e discursos culturais invade o mundo indígena e vem sendo apropriada pelos índios para fins

políticos e econômicos, mas sobretudo para uma finalidade mais abrangente: a reprodução do seu modo de vida, tal como eles próprios o concebem, vivenciam e transformam.

Para os povos indígenas, de fato, os desafios são tremendos. É necessário dar conta, de modo conceitual e prático, de todo um universo normatizado e burocratizado pelas leis do estado, padronizado pelos princípios de funcionamento do mercado e pela produção industrial seriada e infinita. Os índios hoje confrontam-se com a modernidade, ou pós-modernidade e, portanto, com seus contrastes e paradoxos. Por exemplo, a objetificação numa escala nunca antes vista e, ao mesmo tempo, um processo de abstração cada vez maior da materialidade das coisas e das relações. As consequências disso ainda são incomensuráveis, mas implicam certamente importantes transformações nas concepções indígenas de tempo e valor, da pessoa e da sociedade, do humano e do não humano.

A complexidade do cenário levanta, sem sombra de dúvida, diversas questões de relevância antropológica¹. Neste artigo, pretendo abordar somente um aspecto, ou um pequeno fragmento desse vasto campo de problemas. Minha questão é a economia e o dinheiro, no quadro de uma situação etnográfica particular: os Xikrin (Mebengôkre) do estado do Pará. Trata-se de analisar a forma como o dinheiro vem ocupando um papel nos regimes sociais e econômicos dos índios. A gestão do dinheiro, a importância das trocas mercantis e o consumo de produtos industrializados têm ocupado espaço cada vez maior na experiência contemporânea de grande parte dos grupos indígenas. Apesar dessa constatação, a monetarização e o incremento do consumo indígena ainda são pouco tematizados pelos etnólogos, por diversas razões, que não cabe evocar nos limites desse texto².

Boa parte do meu trabalho nos últimos anos vem se pautando por uma tentativa de alargar a compreensão sobre as práticas de sentido e o sentido

¹ Os efeitos do processo de globalização sobre as populações indígenas e 'tradicionais' vêm sendo tematizados pelos antropólogos há alguns anos, como se pode verificar em algumas publicações relevantes, p. ex. Kearney (1995, 2004); M. Strathern (1985, 1999a, 1999b); Akin e Robbins (1999); Miller (1994); Sahlins (1997a, 1997b); Moore (1999).

² No Brasil, uma das primeiras etnografias a descrever a incorporação do dinheiro e dos bens de consumo no cotidiano indígena foi a de B. Mindlin (1985), sobre os Suruí, grupos Tupi de Rondônia. Ver também S. Hugh-Jones (1992), Bruce Albert (1988, 1993), Overing (1992), Turner (1992, 1993); Fisher (2000) e Howard (2000). Muitos autores que consideram a questão não conseguiram escapar ao paradigma da aculturação, que enxergava a entrada do dinheiro e mercadorias no mundo indígena como um elemento profundamente perturbador e deletério, por supostamente provocar o esgarçamento dos vínculos tribais tradicionais. Ou, inversa e complementarmente, tentava-se justificar o fenômeno como manifestando uma afirmação nativa de autonomia econômica e política em relação à sociedade nacional. Com isso, a perspectiva dos índios vem sendo de certa maneira obliterada. Ver Gordon (2003, 2006) para uma abordagem detalhada da questão.

das práticas indígenas associadas ao dinheiro, às mercadorias e ao consumo de bens industrializados. O ponto de partida foi entender que tipo de valor os Xikrin atribuem aos “valores” do nosso próprio universo econômico. Para tanto foi preciso abordar o fenômeno de maneira ampla, integrando-o a outras dimensões da vida indígena, como parentesco, cosmologia, ritual. Na medida em que focalizei a apropriação de objetos que não são produzidos pelos próprios Xikrin, mas pelos não indígenas (pelos ‘brancos’), foi preciso realizar uma reflexão mais geral sobre o regime simbólico xikrin, levando em conta os modos de relação com a alteridade, e mais especificamente, o tema da *apropriação* do outro (GORDON, 2006).

Aqui pretendo descrever as formas pelas quais os índios Xikrin vêm tentando constituir e expressar determinadas diferenças internas de valor (entre as pessoas) por meio da incorporação de mercadorias e do dinheiro. Na atual situação histórica, o mecanismo indígena de produção de diferenças basicamente qualitativas começa a se fazer acompanhar – e ser substituído, em certa medida – por uma *quantificação das diferenças em termos do maior ou menor acesso a recursos monetários*. A questão apresenta vários aspectos. Vou abordar apenas dois deles, a saber, a distribuição de dinheiro e mercadorias e o caráter que poderíamos chamar de ‘inflacionário’, característico da introdução de dinheiro e bens na economia política xikrin. Em particular, quero focalizar a implementação, pelos Xikrin, de um *sistema de salários*, que recorta dois planos de diferenças: em primeiro lugar uma distinção entre um conjunto de “chefes” e “lideranças” assalariados contra o restante da comunidade não remunerada; e, além disso, uma distinção no próprio conjunto dos indivíduos que recebem vencimentos, que se expressa em termos de níveis salariais.

O título do artigo evoca esse sistema. Ele faz menção a uma reclamação que escutei repetidas vezes durante o período de pesquisa nas aldeias xikrin, especialmente nos momentos em que eu distribuía presentes aos índios como retribuição a atividades de auxílio à pesquisa (traduções, gravações de narrativas ou cantos, exegeses mais longas, etc.). Algumas pessoas faziam questão de me lembrar que os chefes eram “ricos” e que a comunidade era “pobre”, e eu deveria levar tal fato em consideração³. Pretendo sustentar que, de maneira instigante, um modo de valoração qualitativa do prestígio e da preeminência política passou a ser constituído e expresso quantitativamente por meio de uma escala de salários. É este mecanismo e seus efeitos na sociedade xikrin que se pretende analisar neste trabalho. Isto posto, passo aos Xikrin.

³ Ouvi a reclamação tanto em português como em língua xikrin (mebêngôkre). Nesta última, a frase em geral vinha na seguinte forma: *mebenadjwôro ne me nho möja kumejx, mekatâm ne me nho möja kêt* (“chefes possuem muitas coisas, e o restante não possui nada”). O uso que os Xikrin fazem da palavra *comunidade* em português difere um pouco do uso corrente entre nós. Para eles o termo descreve, em muitos contextos, as pessoas de uma aldeia que não ocupam posições de chefia.

Os Xikrin hoje

Os Xikrin do Cateté vivem na região da bacia do rio Itacaiúnas, afluente do médio Tocantins, no estado do Pará. Falantes de uma língua da família Jê, são considerados um sub-grupo Kayapó, e como estes, autodenominam-se Mebêngôkre. São uma população jovem, que soma mais de 900 pessoas, 80% das quais com idade até 30 anos. Atualmente habitam três aldeias, distantes poucos quilômetros uma das outras: a maior e mais antiga chamada Cateté, a segunda denominada Djudjêkô e a mais recente batizada de O'odjã. A configuração aldeã é resultado de divisões no grupo ocorridas, a primeira em 1993, e a segunda em 2007. Cada uma das três aldeias possui organização política própria, com seus respectivos chefes e líderes de grupo (ou associações masculinas), além de contar cada qual com um posto da Funai⁴. Compartilham com os outros grupos Kayapó-Mebêngôkre diversas características socioculturais já conhecidas na literatura (ver TURNER, 1984, 1991b; VIDAL, 1977; VERSWIJVER, 1992; LEA, 1986; FISHER, 1991).

Atualmente os Xikrin mantêm uma certa relação com o dinheiro e com os bens industrializados que, por falta de melhor termo, denominei de “consumo inflacionário”. Meu uso da expressão ‘inflação’ para falar da economia xikrin não é propriamente o uso corrente que o termo tem na teoria econômica – na qual indica, grosso modo, a queda do valor de mercado ou declínio do poder de compra do dinheiro. O que quero expressar é que, na economia xikrin, existe uma demanda sempre crescente, e virtualmente infinita, por dinheiro e bens que parece relacionada a uma *perda relativa de valor de certos bens tradicionais cerimoniais*. Voltarei a esse ponto.

Há um considerável afluxo de bens industrializados no cotidiano xikrin, que não responde somente pelas necessidades de produção material ou de subsistência. A impressão do visitante que chega à aldeia é de que há objetos demais mediando as relações entre as pessoas, e que os índios parecem materialistas ou consumistas demais. Bens industrializados são ubíquos e relacionados com todas as atividades de seu cotidiano. Ainda na pista de pouso, somos recepcionados por um grupo de índios e índias pintados de jenipapo e urucum, eles de shorts ou bermudas, elas de vestidos estampados cujo corte e feitio são hoje característicos, calçando sandálias havaianas ou tênis, ornamentados com vistosas pulseiras de miçangas, por cima das quais se veem relógios de pulso digitais. Alguns chegam de bicicleta. Outros se apresentam

⁴ Há um outro sub-grupo Xikrin, denominado Xikrin do Bacajá, que se originou de uma cisão ocorrida na década de 20 do século passado. Minha pesquisa de campo foi realizada somente entre os Xikrin do Cateté, de modo que ao usar o nome Xikrin refiro-me especificamente aos do Cateté, ainda que muito da análise possa ser generalizada para todos os grupos Mebêngôkre (incluindo Xikrin do Bacajá e outros grupos Kayapó). Sobre os Xikrin do Bacajá, ver Fisher (1991; 2000) e Cohn (2006).

na pista de grama e piçarra vestidos de calça jeans, sapatos, óculos escuros, mochila à tira-colo, para aproveitar um trecho do voo de volta à cidade de Marabá, onde pretendem fazer compras. Há sempre grande expectativa para saber se o avião trouxe encomendas da cidade. Na aldeia, as casas são de alvenaria, e os Xikrin utilizam ferramentas de aço para o trabalho na roça, rifles e munição para caça, anzóis, redes de pesca, colchões, cobertores, utensílios de cozinha, lanternas e pilhas. Sua alimentação diária inclui uma variedade de alimentos industrializados. Além disso, o cotidiano requer óleo diesel para alimentar o motor que faz funcionar o gerador elétrico, as duas bombas d'água, e o ralador de mandioca, utilizado pelos índios para fabricação de farinha (GORDON, 2006).

Assim, ao lado de manufaturados supostamente necessários à vida na aldeia, há também grande quantidade de bens que chamaríamos “de luxo” (refrigerantes, roupas e acessórios, televisores, geladeiras, eletroeletrônicos, automóveis). Além disso, muito de seu interesse diário, em conversas na casa dos homens no centro da aldeia, e nas casas da periferia, em volta do fogo, giram incansavelmente em torno do *piôkaprin*⁵. Tanto no nível individual quanto coletivo, os Xikrin despendem muito tempo e energia elaborando estratégias de incremento do seu poder aquisitivo e aumento do consumo.

Em outra ocasião (GORDON, 2006), procurei mostrar que o interesse dos Xikrin por mercadorias, e de maneira geral, pelos objetos e valores do mundo dos brancos é antigo e data de antes do contato direto com a sociedade brasileira. Mais do que isso, tal interesse não deve ser visto simplesmente como um resultado das mudanças históricas por que os Xikrin passaram. Dito de outro modo, ele não é um mero epifenômeno da história do contato com nossa civilização, e sim a expressão particular de um certo modo de relação com a alteridade – isto é, com aqueles sujeitos definidos pelos Xikrin como outros ou estrangeiros (designados *kuben*) – e de ‘processar’ essa relação por meio da constituição de um conjunto de signos rituais (objetos, itens, técnicas, conhecimentos). Tais signos constituem *valor* e são capazes de distinguir internamente as pessoas xikrin.

Com tal afirmação, que evoca Sahlins (1985), sugiro que a história dos Xikrin em sua relação com a sociedade brasileira pode ser lida em outra chave. Nela, são os brancos (os brasileiros) que fazem parte da história xikrin. Ou seja, os objetos do mundo dos brancos já eram uma questão para os Xikrin há muito tempo – orientando as ações indígenas, funcionando como catalisador a potencializar a dinâmica política, as atividades guerreiras e os processos de

⁵ Neologismo da língua Mebêngôkre para designar o dinheiro, que se apreende rapidamente, aliás, e que traduzi com a expressão “folha pálida” (*piôk* = ‘papel, folha [de papel]; *kaprin* = ‘pálido, esmaecido, gasto, triste, apenado, melancólico’). Ver Gordon (2003).

reconfiguração dos grupos, isto é, a questão já estava posta desde cedo e, do ponto de vista Xikrin, é antes *causa* que efeito do contato.

Ocorre que, do ponto de vista da história brasileira, esse modo de relação só veio a ganhar visibilidade nas duas ou três últimas décadas. Nos anos 1980 e 90, os índios Mebengokre (dentre os quais incluem-se os Xikrin e os Kayapó) tornaram-se célebres na imprensa pela ativa mobilização em favor de direitos políticos, da demarcação de terras, mas, ao mesmo tempo, pela forma intensa como se relacionavam com os mercados locais em busca de bens industrializados e recursos monetários. O projeto de ter o próprio dinheiro, a despeito de especificidades locais, ocorreu de modo semelhante em diversos grupos Mebengokre, manifestando-se em seu notório engajamento com as indústrias da madeira e do garimpo, e no surgimento de lideranças prestigiosas ou ‘enriquecidas’, como Raoni, Paulinho Pajakã, Coronel Tyt-Pombo – fenômenos bastante comentados na imprensa nacional e estrangeira (RABBen, 1998; FREIRE, 2001), e já tematizados por muitos antropólogos (TURNER, 1993, 1995; FISHER, 2000; INGLEZ DE SOUZA, 2000).

Os Xikrin também tiveram seu período de envolvimento com a extração de madeira. Mas seu caso apresenta contornos específicos, em virtude de uma conjuntura importante: o fato de habitarem uma área contígua à Serra dos Carajás, região onde veio a se realizar um dos maiores empreendimentos mine-rários do mundo, o Programa Grande Carajás, a cargo da Companhia Vale do Rio Doce (doravante Vale). O direito de lavra na área que hoje compreende a Floresta Nacional de Carajás, vizinha ao território xikrin, foi condicionada pelo governo brasileiro a uma série de medidas compensatórias pelos impactos das operações de extração, incluindo o amparo às populações indígenas. Assim, desde 1989, estabeleceu-se um convênio particular de assistência entre a Vale e os Xikrin⁶. Esse convênio vem garantindo uma razoável afluência de dinheiro e mercadorias diretamente para a comunidade, bem como a manutenção do posto indígena da Funai, infraestrutura, como construção de estradas, casas, instalação de gerador, além de serviços de saúde, educação e transporte. Hoje, praticamente todos os recursos monetários que os Xikrin dispõem provêm de seu vínculo com a Vale. O montante anual é considerável, assegurando boas condições de assistência. Curiosamente, ao contrário do que se poderia prever, isso não aplacou o consumismo dos índios; ao contrário, o que se percebe é uma forte tendência expansiva ou ‘inflacionária’.

O importante a destacar é que, com o Convênio, a aquisição dos objetos importados que os Xikrin há muito tempo desejam encontrou mecanismos de institucionalização. Pois ao lado dos recursos alocados aos programas de assistência – a saúde, educação, infraestrutura, vigilância do território,

⁶ O convênio foi intermediado pela Funai até 1998, e agora é gerenciado diretamente por associações dos Xikrin.

atividades produtivas, transporte, abrangendo ainda boa parte do pessoal envolvido nessas atividades, etc. –, há no âmbito do Convênio uma verba fixa, paga mensalmente aos índios e destinada ao consumo de bens não duráveis, denominada *Verba Mensal*. Ela é considerada pelos índios “o seu próprio dinheiro”, e com ela os Xikrin organizaram um sistema de divisão do dinheiro e distribuição de mercadorias adquiridas. Os recursos da Verba Mensal são previstos desde a assinatura do Convênio em 1989. Inicialmente, o valor estipulado e registrado nos termos do documento foi de 7,5 UM, reajustado de várias formas de acordo com a variação cambial e a inflação. De 1994 a 98, com a estabilização da moeda brasileira, o valor foi fixado em 9 UM por mês. Em 2006, após muitas rodadas de negociação entre os índios e a Vale este valor girava na casa de 200 UM por mês⁷.

Há atualmente, entre os Xikrin, outras formas de obtenção de dinheiro e mercadorias, mobilizando diferentes estratégias individuais e familiares. Uma delas é o recebimento de benefícios previdenciários (na modalidade de aposentadoria especial rural), no valor de um salário mínimo, pelos índios maiores de 65 anos ou viúvos. Os dados de 2006 indicavam cerca de 50 aposentados, entre homens e mulheres, nas aldeias xikrin. Há também funções assalariadas de agente de saúde da aldeia, monitor de educação e professor indígena, cujos recursos são provenientes, em parte, das secretarias municipais de saúde e educação, e em parte pelo Convênio com a Vale.

Além disso, existem formas eventuais, como a venda de artesanato na cidade ou para visitantes brancos nas aldeias; a prestação de pequenos serviços ou auxílio a empreiteiras que realizam obras nas aldeias. Isso sem falar de outros modos criativos, por exemplo: algumas mulheres, quando estão no núcleo urbano da Serra de Carajás ou em Marabá, vendem serviços de pintura corporal para turistas e moradores da cidade. É possível que, hoje, recursos governamentais de assistência, como o Bolsa Família, estejam também ao acesso dos Xikrin, mas não disponho de dados sobre esse assunto.

De todo modo, os casos listados acima não serão discutidos em detalhe neste artigo, porque são menos representativos e importantes do ponto de vista quantitativo. Sua ausência não afeta as linhas gerais do argumento. Como foi dito, o grosso dos recursos financeiros provém das relações dos Xikrin com a

⁷ Passo a utilizar aqui uma unidade monetária fictícia (UM = unidade monetária) em substituição aos valores reais em moeda corrente (R\$). Tal unidade é na verdade um indexador criado por mim, que mantém a exata proporcionalidade dos valores da Verba Mensal e dos salários, apenas que convertidos por um fator de divisão. As informações sobre os números reais não são sigilosas, e os Xikrin jamais manifestaram oposição a que fossem divulgadas em meus trabalhos. De todo modo, preferi omiti-las, visto que isso não interfere no argumento, além de preservar a privacidade dos envolvidos. Os valores da Verba Mensal foram obtidos nos documentos do Convênio e em entrevistas com os índios, com os membros da Associação Xikrin, e representantes da Vale e da Funai.

Companhia Vale, e foram consolidados na forma da Verba Mensal. Abordar a divisão da Verba Mensal, sua consolidação em um sistema de salários e a distribuição dos bens e mercadorias obtidos por esse meio implica abordar a questão da organização política xikrin e da chefia. E para isso nos voltamos agora.

Expressão monetária da organização social: o sistema de salários

A vida política de uma aldeia Xikrin (e Kayapó) se estrutura em torno de grupos masculinos, as chamadas sociedades de homens ou turmas. Tais grupos funcionam como um tipo de “corporação” (TURNER, 1965, p. 40), cujos membros participam coletivamente de diversas atividades produtivas e são chefiados, cada qual, por um líder plenamente reconhecido (ocasionalmente por mais de um líder), um dos quais, em geral, assume também a chefia da aldeia como um todo. A composição dessas sociedades tem por base o sistema de categorias de idade, e elas podem atuar em colaboração, mas também de forma competitiva⁸.

Podemos dizer que a estrutura política xikrin atual se apresenta como um sistema hierárquico, comportando diferentes posições. Em primeiro lugar, no topo do sistema político, estão os ‘*chefes maiores*’, que, além de liderarem uma turma, são reconhecidos interna e externamente como chefes de aldeia, e denominados genericamente *benadjwörö*, ou mais especificamente *benadjwörö rájx* (‘chefe grande’). Geralmente cabe a eles o ônus da palavra final sobre as decisões que dizem respeito à aldeia como um todo, e são eles os principais articuladores junto às instâncias externas: Funai, Vale, e outros. Em segundo lugar, estão os ‘*chefes menores*’, que são líderes de turma masculina, mas não reconhecidos como chefes da aldeia (podendo, no entanto, aspirar a tal posição). Podem participar de maneira importante das decisões políticas externas e internas, mas sua ‘jurisdição’, vamos dizer assim, limita-se à sua turma. Também são chamados de *benadjwörö* ou *ami kôt kute meoba* ou *meobadjwöj* (isto é, ‘aquele que se faz seguir, aquele que os outros seguem’). Por último, há as chamadas “*lideranças*”, compondo uma espécie de “elite negocial” (INGLEZ DE SOUZA, 2000, p. 108), que são os ‘secretários’ ou ‘assistentes’ de chefes, responsáveis basicamente por auxiliá-los na intermediação com as institui-

⁸ Há uma certa controvérsia no que toca à posição do ‘chefe de aldeia’. Alguns autores, como Turner (1991b) e Verswijver (1992), sugerem que entre os Kayapó não há, institucionalmente, a figura do chefe único, representando a aldeia inteira. No entanto, entre os Xikrin, a posição de ‘chefe da aldeia’, visto como hierarquicamente mais alto (um chefe ‘com algo a mais’) que o chefe de turma, vem, aparentemente, sendo reconhecida há muitos anos (cf. VIDAL, 1977, p. 143, 145, 151), além disso, a chefia da aldeia vem sendo transmitida dentro de uma mesma família, passando de pai para filho e de irmão mais velho a irmão mais novo (VIDAL, 1977, p. 150).

ções estrangeiras e na gestão da associação, mas que nutrem, via de regra, aspirações políticas maiores.

Finalmente, completando o quadro do sistema político, além dos *chefes de aldeia*, dos *líderes de turma*, e das *lideranças*, há o conselho de homens adultos, muitas vezes denominados em português “guerreiros”, que se apresenta, de uma maneira geral, hierarquizado em termos de categorias de idade: homens mais velhos (*mehêngê*, *mekratum*) têm mais voz que os mais jovens (*mekranyre*) durante as reuniões no *ngâbê* e nas questões políticas e comunitárias. São eles os representantes da “comunidade” em contraposição aos chefes e lideranças⁹. O interessante, de todo modo, é que tal esquema ‘hierárquico’ da organização política *reflete-se de maneira consistente na estrutura salarial dos Xikrin*.

Cabe então recuperar o processo que instituiu os salários entre os Xikrin. Em 1993, após o declínio dos negócios com as madeireiras, os chefes maiores deram início a conversas com a Vale, propondo a implantação de uma ‘política salarial’ no âmbito do Convênio. Tratava-se de uma espécie de ‘compensação’ e uma tentativa de voltar a dispor de recursos pessoais, já que o rompimento das relações com os madeireiros incidiu diretamente sobre o controle que os chefes mantinham sobre dinheiro, mercadoria e serviços. Assim, apesar de ser considerado o dinheiro da comunidade (isto é, de todos), foi resolvido que uma parte da Verba Mensal passaria a ser utilizada para pagar esses salários.

Inicialmente somente os *quatro* chefes maiores (isto é, os dois chefes de aldeia e seus respectivos pais, chefes velhos) passaram a receber vencimentos, que representavam um volume de cerca de 10% da Verba Mensal. Eles começaram, então, a dispor de uma parte de seus próprios vencimentos para remunerar “secretários”. Mas logo perceberam que poderiam ampliar o sistema salarial. Em pouco tempo, alguns ‘chefes menores’ e ‘lideranças’ passaram a contar com vencimentos próprios. Nesse momento, foi instituído o cargo de “comprador”, acompanhante das compras da comunidade. Em 1998 já havia *sete* principais assalariados.

Na ocasião, o valor da Verba Mensal (9 UM) era considerado muito baixo pelos índios. Isso exigia intensa negociação por parte dos chefes de turma, para que as demandas por mercadorias de seu grupo de seguidores fossem atingidas (é através da mediação dos chefes que o dinheiro da Verba Mensal

⁹ Esse painel é, na verdade, esquemático, escondendo algumas sutilezas e complexidades importantes. Nem todos os homens mais velhos, enquanto parte de uma categoria etária, partilham do mesmo prestígio e autoridade, e nem todos possuem voz ativa nas questões comunitárias (não realizam discursos ou nem se pronunciam durante as reuniões, assumindo, pode-se dizer, uma atitude condizente ao grupo de jovens e recém-casados enquanto categoria. Por outro lado, alguns jovens *mekranyre* podem ter uma participação ativa nas reuniões do conselho, expressando-se, emitindo opiniões e arriscando discursos formais. Prestígio e influência não emanam automaticamente e por si só das categorias etárias, mas estão relacionados a uma herança familiar, que inclui a transmissão e confirmação cerimonial dos nomes e prerrogativas, como vimos, enfim, da transmissão de certas relações sociais.

reverte para a “comunidade” na forma de produtos; cada chefe de turma é responsável pela distribuição das mercadorias entre os membros de seu grupo, através da elaboração de uma lista de compras). Muitas vezes, os chefes eram obrigados a utilizar um sistema de rodízio: a cada mês, uma turma efetuava a compra, enquanto as outras esperavam. Isso implicava uma constante tensão entre os chefes de turma, bem como no interior de cada uma delas.

Em 1999, depois de duras negociações com os representantes da Vale, os Xikrin conseguiram dobrar o valor da Verba Mensal para 18 UM. Estabeleceram então uma divisão fixa entre as duas aldeias, com base em uma proporção demográfica: 11,15 UM para o Cateté (62%); e 6,85 UM para o Djudjêkô (38%). Os salários dos ‘chefes maiores’ sofreram um aumento na mesma proporção que a Verba Mensal (de 100%). Além disso, a ‘folha salarial’ incorporou mais algumas lideranças. De sete, tornaram-se *dez* assalariados.

Entretanto esses valores logo foram considerados insuficientes pelos Xikrin. No início de 2001, houve nova reunião de planejamento e mais uma vez a Vale viu-se, diante da pressão dos “guerreiros”, obrigada a reajustar o valor da Verba Mensal, estipulada então em 50 U. Mas o processo parece continuar, indefinidamente. Em 2003, os Xikrin chegaram a falar em um aumento para 500 UM. Não conseguiram o almejado, mas a partir de 2004 a Verba Mensal passou a 100 UM (um aumento de mais de 1.000% em 6 anos).

Mas voltemos à Verba Mensal em 2001-2002. No que toca aos salários, manteve-se a mesma tendência expansiva, em dois movimentos: 1) aumento real dos vencimentos para os chefes e lideranças que já os recebiam; 2) uma extensão da ‘folha salarial’ que passa a incorporar novos indivíduos, quase sempre relacionados aos chefes, por consanguinidade ou afinidade. De dez, fomos a *quinze* assalariados.

Tal divisão, definida pelos próprios índios, nos ensina bastante sobre a organização política e a estrutura hierárquica do prestígio nas duas aldeias. No momento em que a Verba Mensal atingiu um valor razoável, a lógica global da partilha fez ressaltar um sistema mais ou menos ‘segmentar’. Primeiramente, como de praxe, os Xikrin dividiram os valores entre as duas aldeias; depois, procederam à divisão entre as turmas (somente no Cateté); e por fim, estabeleceram uma separação no interior de cada turma, entre chefes (e lideranças) e o restante da “comunidade” (não chefes). Entre as aldeias, a partilha seguiu novamente a proporção demográfica: Cateté ficou com uma parte de 35 UM (70%), e Djudjêkô com 15 UM (30%). No Cateté, dos 35 UM que lhe couberam, foram separados 5 UM para pagamento direto de salários a cinco chefes. O restante foi equitativamente dividido entre as três turmas (10 UM para cada uma). Na outra aldeia, não houve divisão entre turmas: os recursos foram reunidos em uma única parte destinada à “comunidade” como um todo, da qual saem também os salários dos chefes.

Tabela 1 - Divisão da Verba Mensal, aldeia Cateté (2002)

Aldeia Cateté	Valor total (UM)
	35 UM
a. Salários diretos	Valor (UM)
(1) chefe velho	1.5 UM
(3) chefe de aldeia atual	1.5 UM
(6) líder de turma	1.0 UM
(7) liderança	0.5 UM
(11) liderança	0.5 UM
Subtotal	5 UM
b. turma de 3	Valor (UM)
	10 UM
<i>Distribuição:</i>	
turma ("comunidade")	9.22 UM
(12) jovem liderança	0.26 UM
(13) jovem liderança	0.26 UM
(14) jovem liderança	0.26 UM
c. turma de 6	Valor (UM)
	10 UM
<i>Distribuição:</i>	
turma ("comunidade")	9.65 UM
(10) liderança (comprador)	0.35 UM
d. turma de 9	Valor (UM)
	10 UM
<i>Distribuição:</i>	
turma ("comunidade")	8.65 UM
(9) líder de turma	1.00 UM
(8) liderança (comprador)	0.35 UM

Tabela 2 - Divisão da Verba Mensal, aldeia Djudjêkô (2002)

Aldeia Djudjêkô	Valor total (UM)
	15 UM
<i>Distribuição:</i>	
(2) chefe velho	1.5 UM
(4) chefe de aldeia	1.5 UM
(5) liderança	0.5 UM
(15) liderança (comprador)	0.5 UM
"comunidade"	11 UM

A hierarquia entre os chefes (e lideranças) é marcada pelo *valor dos vencimentos*. Os dois 'chefes maiores' (pai e filho) de cada aldeia recebem os mais altos salários (1.5 UM). São seguidos pelos chefes de turma (6) (1,0 UM) e pelas lideranças (0,5 UM). Depois, aparecem os "compradores" (0,35 UM), incluindo aí o (8), que passou a ser considerado o responsável pelas compras da turma de 9. E finalmente, uma jovem e incipiente elite negocial (incluindo-se

aspirantes a liderança e a chefia), com os menores vencimentos (0,26 UM). Note-se que o líder da turma dos mais velhos, (9), recebe um salário de 1 UM (equivalente ao do [6]), porém com uma diferença importante que expressa seu status ligeiramente diferenciado: (9) precisa retirar seus vencimentos do quinhão de sua própria turma, ao contrário dos outros líderes de turma e aldeia – bem como outras duas lideranças (7) e (11) –, que recebem salários diretos, à parte do quinhão destinado a suas respectivas turmas. Em resumo, excetuando esse grupo de cinco, todos os outros vencimentos saem de uma parte do montante destinado a cada turma¹⁰.

Com auxílio da Figura 1 abaixo, é possível mostrar como as principais posições de chefia e prestígio entre os Xikrin – expressas atualmente por meio do acesso diferencial ao dinheiro e às mercadorias – vêm sendo concentradas e transmitidas, há bastante tempo, no interior de um mesmo grupo de parentes, ligados bilateralmente. Além disso, as demais posições de chefia e liderança parecem gravitar em torno deste forte núcleo. Note-se que todos os indivíduos que entraram na ‘folha salarial’ da Verba Mensal estão de alguma maneira relacionados (por vínculos imediatamente reconhecíveis) a pessoas que ocuparam alguma posição de liderança e destaque no passado.

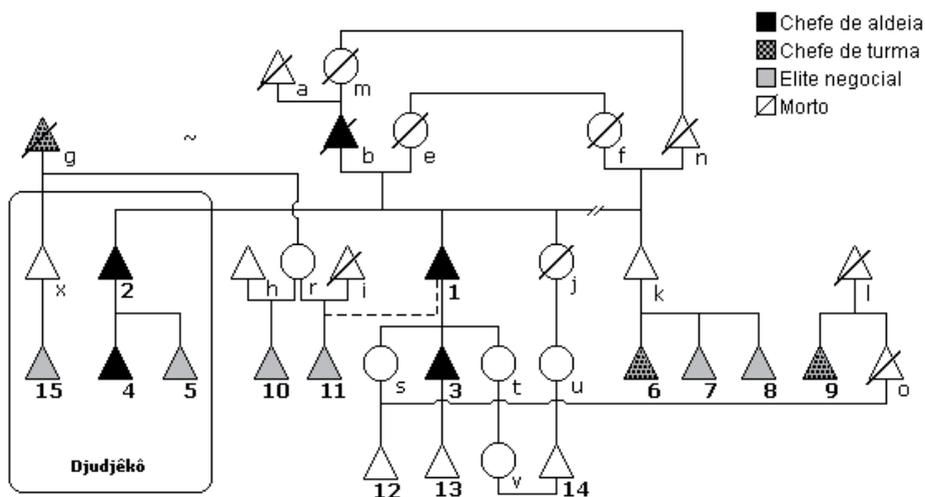


Figura 1 - Distribuição dos Salários

¹⁰ O chefe (3) retira uma pequena parcela do valor total destinado à sua turma (pouco menos de 10%) para pagar os salários das três jovens “lideranças”; (6) retira pouco mais de 3% para pagar um dos “compradores”; e o líder (9) destina uma parte do total de sua turma (pouco mais de 10%) para pagar o seu próprio salário, além do salário do outro “comprador”.

Na figura, estão numerados de 1 a 15 todos os indivíduos que recebem salários com recursos da Verba Mensal em 2002: ‘chefes maiores’, ‘chefes menores’ (isto é, líderes de turma) e “elite negocial”. Aprofundando o levantamento genealógico, percebe-se que o grupo mais importante de lideranças, (1) a (8), incluindo-se, além disso, uma geração mais nova que começa a despontar – (12), (13) e (14) –, é todo formado por descendentes de duas irmãs reais, (e) e (f), que eram irmãs mais novas de um importante chefe denominado Karangré (não aparece na figura), cuja morte, nas primeiras décadas do século XX, resultou na migração de parte dos Xikrin para a região do Bacajá (Gordon 2006:cap 4). Elas se casaram respectivamente com dois homens de prestígio. A primeira casou com um antigo chefe (b) – por sua vez filho de (a), dito pelos Xikrin um grande *benadjwörö* antigo. A segunda casou com o tio materno de (b): indivíduo (n). Este (n) de sua parte era irmão da esposa (m) do indivíduo (a). Os chefes (1) e (2) são filhos reais de (b) e (e), e netos de (a) e (m) por parte de pai. Esses chefes (1) e (2) carregam os nomes dos antigos parentes, que outrora se destacaram como importantes figuras da história Xikrin¹¹.

A mulher (f) gerou com o (n) o indivíduo (k), hoje com cerca de 70 anos e quem, até onde sei, nunca exerceu posição de chefia, embora seja, evidentemente, um homem de prestígio, haja vista o fato de três de seus filhos (6), (7), (8) ocuparem atualmente posições de liderança. Assim, temos um grupo de três “irmãos” – dos quais (1) e (2) são irmãos reais, e (k) é um irmão classificatório próximo (matrilateral) dos outros dois, que o dizem *inã kanikwöj kam kra* (literalmente: ‘filho da irmã da minha mãe’) – que geraram um grupo de seis “irmãos” (primos paralelos) patrilineares – (3), (4), (5), (6), (7), (8) – todos eles ocupando posição de liderança e recebendo salários¹².

Com auxílio da Figura 2 (abaixo), observo ainda que desse conjunto de seis chefes atuais, com exceção de (3), todos os outros estão diretamente relacionados a pessoas que ocuparam posição de destaque no passado *tanto pelo lado paterno, quanto pelo lado materno*. Isto porque os irmãos (2) e (k) – respectivamente filhos do antigo chefe (b) e netos de (a) – casaram-se com duas irmãs, (p) e (q), respectivamente filhas de um antigo chefe (d) e netas de outro antigo chefe (c). Esses dois últimos homens lideraram os Xikrin que migraram para a região do Bacajá nos anos 20 do século passado e tornaram-se figuras proeminentes na aldeia do Bacajá.

¹¹ O indivíduo (1), por exemplo, porta alguns nomes de seu tio materno isto é, de um irmão de Karangré; e (2) porta nomes do próprio chefe antigo (a), seu avô paterno.

¹² Na terminologia de parentesco xikrin, de tipo Omaha, os primos paralelos patrilineares ou matrilineares são classificados como “irmãos” (isto é, o termo *kamy* inclui as posições genealógicas B, FBS, MZS, etc.).

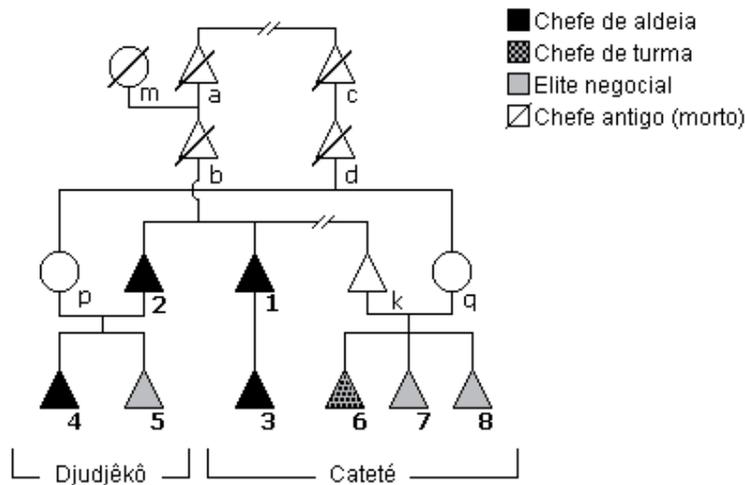


Figura 2 - Herança bilateral do 'prestígio'

Voltando à Figura 1, vê-se que a geração mais recente de assalariados é composta pelos seguintes jovens: o filho (13) do chefe da aldeia Cateté (indivíduo 3 na figura); o filho (12) de uma das irmãs (s) deste mesmo chefe – ambos os rapazes portam diferentes nomes do velho (1), que é FF do primeiro, e MF do segundo. E além desses, pelo jovem esposo (14) da filha (v) da outra irmã (t) do mesmo chefe da aldeia Cateté. Note-se mais uma vez as conexões bilaterais que vêm da geração ascendente, posto que esse último rapaz (14) é filho de uma das filhas (u) da mulher (j) – (j) era irmã de 1 e 3, mulher velha falecida em 1999. Portanto o 14 possui vínculos de afinidade com um lado da família de 1 (sendo esposo da neta de 1), e laços de consanguinidade com outro lado da família de 1 (sendo filho da filha da irmã de 1)¹³. Passando aos outros líderes remunerados que não pertencem diretamente a esse grupo de parentes, observe-se que praticamente todos descendem também de algum antigo líder. A diferença é que, enquanto os indivíduos mencionados anteriormente descendiam basicamente de chefes e pessoas prestigiosas associadas ao grupo do Cateté, e que, há algum tempo, se vincularam por aliança a pessoas prestigiosas (e de família de chefes) do Bacajá, este outro conjunto de chefes e lideranças menores está vinculado mais estreitamente apenas a antigos líderes do Bacajá. Por exemplo, já mencionei que o indivíduo (15) é neto de Be-kàra (antigo chefe de turma no Bacajá) pelo lado paterno. Já os irmãos (10) e (11) são netos de Be-kàra pelo lado materno. No entanto, esses dois irmãos são filhos (um real e outro *ka'àk*) do indivíduo (h), atualmente bastante idoso e

¹³ Em termos genealógicos isso significa dizer que ele se casou com sua MMBDD.

muito considerado na aldeia por ser profundo conhecedor de alguns cantos e cerimônias. Ora, esse homem é um dos filhos de Bep-tyk (não aparece na figura), antigo chefe do Bacajá. E o “comprador” do Cateté (10) porta esse nome (Bep-tyk) de seu avô paterno (FF).

Finalmente, no que concerne ao chefe de turma dos mais velhos no Cateté, (9) – o único que parece não estar relacionado imediatamente a esse importante núcleo de ancestrais. Infelizmente, meus dados foram insuficientes para estabelecer relação direta de seus ascendentes com antigos chefes. Sei que seu pai, indivíduo (1), foi um dos homens que retornaram do Bacajá na década de 50. Porém, (9) considera-se “irmão” putativo (*kamy ka'ák*) de (p) e (q) [Figura 2], e portanto “filho” putativo do antigo chefe (d) do Bacajá, há pouco mencionado. Note-se, ainda, que há uma relação recente de aliança de (9) com a família dos chefes 1 e 3, já que um irmão de (9), falecido há pouco mais de 10 anos (indivíduo (o) na Figura 1), casou-se com uma das irmãs (s) do chefe do Cateté (3), e era pai do jovem (12)¹⁴.

A demonstração poderia ser levada ainda mais longe, pela comparação com outros dados genealógicos e históricos, mas não é necessária nos limites deste artigo. Parece claro que as atuais posições assalariadas (estipuladas pelos próprios Xikrin e publicamente conhecidas) estão diretamente vinculadas a uma parentela politicamente forte que ocupa posições de chefia e de destaque há várias gerações. Mas quero enfatizar novamente algo importante: o fato de que o dinheiro não pode ser visto, no caso xikrin, como a *fonte* e a origem do prestígio e da posição dos chefes contemporâneos, e sim como um *signo atual do prestígio* – prestígio que se compõe de diversos elementos, *herdados de relações prévias*. Assim, não basta dizer que alguns Xikrin concentram os recursos *para* serem chefes, sendo necessário adicionar que, em larga medida, eles também concentram tais recursos *por* serem (parentes de) chefes.

No caso xikrin, dizer, como aventaram alguns antropólogos (TURNER, 1993, p. 53), que o controle do dinheiro e o papel de negociadores junto aos representantes da sociedade nacional configura uma *nova elite*, parece-me simplificar um pouco as coisas. Tal fraseologia pode dar a entender que os Xikrin eram uma sociedade eminentemente igualitária – ou cuja ‘desigualdade’ ancorava-se (como em Turner) em uma oposição estrutural entre velhos e jovens (“hierarquia rotativa”) – e foram subitamente sacudidos pelo germe da desigualdade que os objetos do mundo capitalista – principalmente o dinheiro – carregam.

Os dados xikrin parecem mostrar que há uma *continuidade* num processo em que os elementos que constituem prestígio e posições de liderança

¹⁴ E a tendência a uma certa ‘nucleação’ desse grupo parece prosseguir. Por exemplo, o jovem (12) casou-se há uns 3 anos com a filha de (8), i.e. sua MF"B"SD.

política, tendem a ser disputados por determinadas famílias ou parentelas e concentrados nelas. Em outras palavras, não se trata de uma nova elite, porém de uma *mesma e razoavelmente antiga elite*, que hoje se vale de outros signos de prestígio: não tanto os bens cerimoniais (cuja origem é considerada exógena) e os feitos guerreiros (dos quais, aliás, muitos bens cerimoniais são o resultado), mas de um outro tipo de bem exógeno: o dinheiro e os produtos industrializados. Sugiro que sempre houve alguma forma de hierarquização na sociedade xikrin, e que agora, *a quantificação monetária torna mais visível para nós* (e eventualmente para os Xikrin também), relações de assimetria que anteriormente eram objetificadas em termos mais qualitativos (basicamente por meio de itens de prestígio ligados à esfera cerimonial, a saber nomes e prerrogativas rituais).

Mas, para que se possa postular essa continuidade de maneira mais consistente, é preciso que nos voltemos agora para os bens cerimoniais, sua circulação e seus efeitos na economia do valor xikrin.

Hierarquias tradicionais de valor

Os Xikrin possuem tradicionalmente um conjunto de bens simbólicos, que incluem nomes objetos, adornos e prerrogativas cerimoniais (*nêkrêjx* e *kukràdjà*), de grande valor cultural e que funcionam como signos de distintividade individual e coletiva. Tais bens simbólicos, associados ao sistema cerimonial, estão na base de um mecanismo de produção de valor, expresso pelo conceito xikrin de ‘beleza’ (*mejx*)¹⁵.

Nomes e prerrogativas cerimoniais pessoais são transmitidos de indivíduo a indivíduo, e de uma geração a outra, através de uma regra fixa que envolve os parentes cruzados. Um menino recebe nomes e *nêkrêjx* de um ou mais parentes masculinos da categoria *ngêt* – que inclui seus MB, MF, FF, etc. Uma menina recebe nomes e *nêkrêjx* de uma ou mais parentes do sexo feminino, da categoria *kwatyj* – que inclui FZ, MM, FM, etc. Em relação a esses parentes, ‘ego’ de ambos os sexos (isto é o indivíduo que recebe) está na categoria *tâbdjwö*.

Os Xikrin fazem uma distinção entre pessoas portadoras do que chamam “nomes bonitos” (*idji mejx*) em oposição a pessoas portadoras de “nomes comuns” (*idji kakrit*), também chamadas de *me mejx* – pessoas boas ou belas (perfeitas ou completas), e *me kakrit* – pessoas comuns (imperfeitas ou incompletas). Um aspecto da potência e da beleza desses nomes provém de sua origem ‘externa’ e

¹⁵ O campo semântico da palavra *mejx* cobre uma série de atributos morais e estéticos, que poderíamos glosar como ‘bom, belo, bonito, correto, perfeito, ótimo’.

‘animal’, tal como se depreende da mitologia¹⁶. Igualmente, a potência e beleza das prerrogativas, conhecimentos e objetos rituais (*nêkrêjx* e *kukràdjà*) provém também de uma origem externa: adornos, cantos, e mesmo cerimônias inteiras foram apropriados pelos Xikrin de outros povos estrangeiros (*kuben*) no curso da história. Além da origem exógena, a vinculação desses bens simbólicos ao sistema ritual e ao sistema de transmissão geracional garante efetivamente a beleza e o valor dos nomes.

O objetivo dos rituais é conferir ou confirmar, coletivamente e de forma pública, os nomes bonitos e as prerrogativas cerimoniais (*nêkrêjx* ou *kukràdjà*) transmitidos às crianças pelos seus nominadores das categorias *ngêt* e *kwatyj*. As crianças homenageadas ou honradas durante os rituais denominam-se *mereremejx*, expressão que exprime um sentido próximo de: ‘aqueles a quem se dá/outorga a beleza’, ‘aqueles que se tornam belos’ (e os pais das crianças celebradas são denominados *mekrareremejx*, isto é, ‘aqueles cujos filhos tornam-se belos). A importância da vinculação cerimonial para a obtenção dessa qualidade bela parece bastante clara e já foi apontada por diversos autores: os nomes bonitos são ditos *kajgo*, ou seja, *inutilmente* bonitos, falsamente bonitos – sem um verdadeiro efeito de valoração ou beleza – se não forem transmitidos durante uma cerimônia adequada a este fim. Assim, não basta a uma criança ter recebido os nomes e *nêkrêjx* de determinados parentes. É preciso que seus pais sejam capazes de criar as condições materiais (inclusive o alimento ritual denominado *akjêre*) que irão permitir a realização da própria cerimônia sem a qual não se faz ‘verdadeiramente belo’. Em certa medida, é possível dizer que os rituais *mebêngôkre*, mesmo sendo atividades coletivas, possuem um caráter privado. Eles precisam ser patrocinados por aqueles pais (*mekrareremejx*) que pretendem tornar seus filhos belos. Assim, as famílias precisam despende grande esforço produtivo para promoverem as cerimônias de nomeação de seus filhos, agenciando certas relações de parentesco com o intuito de prover o alimento ritual necessário à organização das festas, e garantir às crianças a condição de *me mejx*.

O problema é que, no passado recente, nem todos conseguiam fazê-lo. O sistema cerimonial criava, com efeito, uma divisão interna às comunidades

¹⁶ A origem dos nomes ‘bonitos’ é remetida a tempos remotos e atribuída a heróis culturais, que passaram por transformações xamânicas e assim puderam aprender nomes de animais. A estrutura temática, recorrente no *corpus* narrativo *Mebêngôkre*, trata da disjunção do herói com seus parentes humanos, passando por um aparentamento temporário do herói com os animais, e posterior ‘trapaça’ ou ‘rompimento’ (negação do vínculo) com eles, culminando no retorno do herói aos seus parentes humanos, obtendo um novo conhecimento ou bem – alienado dos animais e agora incorporado pelos humanos. O modo presente de aprendizado de nomes bonitos continua ocorrendo da mesma forma que no passado mítico: é sempre necessária uma transformação xamânica que permita o contto com os animais (ou outros seres da natureza, plantas, árvores) enquanto pessoas. Ver também Vidal (1977); Verswijver (1992); Lea (1986, 2012); Giannini (1991); mitos de origem dos nomes em Wilbert e Simoneau (1984, p. 242-250).

xikrin expressa explicitamente no discurso dos índios: uma diferença entre *peças bonitas (me mejx)* e *peças comuns (me kakrit)*, ou ainda, entre pessoas verdadeiramente bonitas, e aquelas que eram bonitas mas de maneira apenas *kajgo* (falsa, inútil, sem efeito). Ora, esta divisão entre pessoas belas e comuns, como procurei demonstrar em outro lugar (GORDON, 2006) tinha um rebatimento político, já que estava associada às mesmas *relações sociais que estavam na base também da escolha de determinadas posições de liderança*.

Quando eu perguntava aos Xikrin “se antigamente, antes do *kuben* (isto é, antes do aparecimento dos brancos) e do dinheiro, existia alguém que pudesse ser visto como o equivalente ao rico de hoje,” – pois eles diziam que no presente os chefes eram ricos por ter dinheiro e bens industrializados – eles me respondiam que “rico era quem tinha muitas coisas, quem tinha sempre muita comida em casa, roças grandes e produtivas, muita carne de caça”. E os pobres eram aqueles que “não tinham pai nem mãe, não tinham gente para ajudar a fazer roça grande, tinham que ficar pedindo para comer na casa dos outros, eram fracos para caçar etc.”. Considerando que um aspecto do sistema cerimonial está ancorado justamente na capacidade produtiva para prover os alimentos da festa (e que esta capacidade produtiva depende de certos vínculos de parentesco real e putativo), parece-me certo que tais pessoas ricas, no sentido antigo, estavam numa posição extremamente mais favorável para tornarem-se também as pessoas cerimonialmente bonitas, ter os nomes confirmados e aprender (além de poderem pagar por esse aprendizado) prerrogativas e conhecimentos rituais. Com isso, adquiriam prestígio, conhecimentos e condições de ocupar posições de destaque e chefia – que, outra vez, lhes assegurava uma condição produtiva favorável, e assim sucessivamente. Existe estreita conexão entre beleza (cerimonial), posses materiais, parentesco, sustentação política e chefia. Mais parentes, mais riqueza, mais beleza, mais agência. Essas coisas andam juntas na socialidade Mebêngôkre. Portanto temos aí uma conjunção de aspectos constituintes das pessoas consideradas *mejx*. Elas são aquelas que possuem parentelas fortes ou grandes, cuja importante capacidade produtiva lhes assegura participação nas cerimônias, confirmação dos nomes cerimoniais, aprendizado de suas prerrogativas cerimoniais, aquisição de status, posições de prestígio, funções de chefia e... atualmente, concentração de salários.

A quantificação do valor

Para concluir, gostaria de observar mais alguns pontos pois o caráter expansivo ou inflacionário da economia política xikrin ainda não foi devidamente elucidado. Antes é preciso esclarecer que os Xikrin não *acumulam* o dinheiro que obtêm, mas o convertem rapidamente em bens e mercadorias

que são consumidos na vida cotidiana e nos períodos cerimoniais. O dinheiro é percebido por eles como o instrumento de transformação por excelência, o meio de adquirir pacificamente todos os objetos desejados, e que são produzidos apenas pelos brancos e estão de posse dos brancos, os quais, por sua vez, não os dão aos Xikrin (como haviam prometido outrora no curso do processo histórico de ‘pacificação’).

Nesse sentido, estamos assistindo ocorrer hoje com as mercadorias e com o dinheiro dos Xikrin um movimento que, creio, sempre ocorreu com os objetos que eles subtraíram de outros tipos de gente, e que está ligado à forma como eles concebem a relação com a alteridade. A diferença entre *nêkrêjx*, nomes e mercadorias, está no fato de que essas últimas (em sua grande maioria) não mais se vinculam à esfera cerimonial e ao sistema de transmissão vertical. No passado, os primeiros bens industrializados obtidos pelos xikrin foram tratados exatamente como os *nekrêjx* – tornaram-se prerrogativas de certas pessoas e famílias e foram transmitidos dentro da regra de parentesco cruzado aludida acima. No entanto, com o desenrolar histórico e com a intensificação das relações com a sociedade brasileira, o acúmulo e a quantidade crescente de bens industrializados no cotidiano xikrin (muitos dos quais manifestavam uma qualidade utilitária que parecia sobrepujar o uso ritual exclusivo) teve o efeito de modificar o modo de circulação. De fato, como já foi dito, dinheiro e mercadorias passaram a circular a partir do sistema de turmas ou grupos políticos masculinos, encontrando um mecanismo de distribuição horizontalizado e geral; ao passo que os bens simbólicos tradicionais – nomes e *nekrêjx* – circulavam de maneira mais restrita e vertical na medida em que funcionavam como signos de distintividade de pessoas e famílias. No entanto, como vimos, mesmo a distribuição atrelada ao sistema político mostra uma forte tendência de concentração, como se, mesmo fora do sistema de distinção ritual, as mercadorias continuassem servindo para criar (ou ajudar a compor) diferenças internas de valor.

Esta transformação, insisto, é resultado dos efeitos da contingencialidade histórica sobre os princípios gerais de funcionamento do maquinário sociológico xikrin. É importante considerar a mudança de escala do fluxo de objetos industrializados nas aldeias, derivada do estabelecimento de relações intensivas e duradouras com os brancos, depois do período da pacificação. Mas creio importante considerar também a(s) própria(s) forma(s) que toma(m) os objetos produzidos pelos brancos – objetos produzidos em escala industrial, maciçamente, que se repetem infinitamente iguais em suas multivariadas figuras e propósitos. Se inicialmente os Xikrin valeram-se dos bens industrializados como instrumentos de distinção qualitativa, logo perceberam que podiam valer-se também da distinção quantitativa: acesso a mais variedade e mais quantidade de mercadorias.

Todavia – e aqui podemos voltar ao problema da “inflação xikrin” – a desvinculação dos objetos dos brancos da esfera cerimonial produziu efeitos complexos sobre o sistema como um todo. Um deles, sugiro, foi o aumento da expectativa de que os ‘mediadores’ (no caso, os chefes) fossem generosos e pusessem em circulação mais ampla aquilo que se adquiria. Em outras palavras, houve um aumento da pressão no sentido da ‘comunização’ desses itens cuja expressão ritual estava agora muito limitada e que, portanto, deveriam ser vistos como bens menos ‘privados’ e mais universais. Um outro efeito importante, portanto, é que fora do sistema de circulação de bens tradicionais e da esfera ritual, os objetos dos brancos manifestam a tendência de *desvalorizar-se mais rapidamente*, o que dá vez a novos esforços dos chefes de criar nichos de consumo restrito, seja incrementando a quantidade, seja buscando novos itens de pouca circulação (em poucas palavras, um tipo de consumo diferencial). Mas esses novos itens também não entram no sistema de transmissão tradicional, e o movimento tende a se repetir. Assim, uma economia do valor que resultava num diferencial de ‘*beleza*’ entre pessoas e famílias, vai constituindo também diferenciais de ‘*riqueza*’.

Esse movimento, em ciclo retroalimentado, parece vir se repetindo ao longo da história recente em diversas comunidades xikrin e kayapó, variando apenas em relação ao maior ou menor tempo de contato, ou em relação a contingências que determinaram a escala do fluxo de mercadorias. A situação atual – marcada pelo fim das guerras, estabilização territorial, crescimento demográfico, aumento no fluxo de mercadorias – além de intensificar as demandas pela circulação, acelerando o ritmo em que são ativadas as relações sociais entre as pessoas, vem promovendo, no mesmo compasso, o *incremento das atividades cerimoniais*. Com a incorporação de implementos técnicos (armas de fogo, ferramentas de aço, motosserras, veículos, etc.) a facilidade de produzir condições materiais para os grandes rituais de nomeação cresceu exponencialmente. Mas o efeito disso também retroalimenta o movimento inflacionário, na medida em que atinge os mecanismos de distinção ritual, ampliando as possibilidades de confirmação cerimonial dos nomes bonitos (que se manifesta no aumento do número de crianças e jovens celebrados nas cerimônias de nomeação). Surge assim uma tendência de universalização do estatuto cerimonial da beleza – que se por um lado satisfaz um ideal coletivo de produzir pessoas verdadeiramente belas, parece colocar um problema a mais para a distintividade. Pois se muitas pessoas passam a ter nomes bonitos verdadeiros, e se diversos *nêkrêjx* vêm sendo utilizados cerimonialmente por todo mundo em virtude do aumento significativo da vida ritual, a própria diferença entre *belos* e *comuns* parece perder importância ou rendimento sociológico. Mas como a dinâmica de reprodução social requer a diferença, faz-se necessário buscar mais distintividade. Mas onde? No passado, os Xikrin podiam eventualmente partir em busca de novos itens cerimoniais,

empreendendo trocas ou mesmo fazendo guerra aos povos vizinhos. Hoje, praticamente só há os brancos, seu dinheiro e suas mercadorias ao redor. Os brancos, enfim, estão por toda a parte, tendo se tornado uma espécie de 'alteridade preponderante'. Onde buscar a distintividade senão naquilo que os brancos produzem: dinheiro, objetos em profusão, mercadorias em escala industrial? A distintividade é buscada, então, sob a forma do aumento crescente do consumo, pois talvez não haja outro lugar a buscá-la.

Considerações finais

Na dinâmica sociopolítica e cultural xikrin, o mecanismo de produção de valor e distintividade – expresso na idéia do *beleza (mejx)* – estava baseado num certo processamento de bens simbólicos (*nomes* e *nekrêjx*) que funcionavam como signos de relação externa (com o que é definido pelos xikrin como a alteridade) e interna (com o que é definido pelos xikrin como o mesmo). Diferentemente de outros bens considerados comuns a todos e cuja partilha é obrigatória (como a comida, por exemplo), esses bens simbólicos obtinham seu valor distintivo mediante dois procedimentos: uma regra de transmissão vertical – que garantia uma circulação restrita identificando com certa nitidez uma linha familiar; e um processo simbólico que chamei de “ressubjetivação” ritual (GORDON, 2006) – que repotencializava o caráter exógeno e as capacidades regenerativas e diferenciadoras de tais itens. O sistema como um todo apresentava uma tendência dinâmica, apoiando-se num constante jogo de valorização e desvalorização, associado à forma como tais itens podiam tornar-se menos ou mais comuns, de acesso mais ou menos restrito a toda uma comunidade.

A entrada dos objetos e valores do mundo capitalista industrial – mesmo que tenha sido promovida pelos xikrin e para suas próprias finalidades – resultou em algumas modificações importantes nesse sistema. Ao transbordarem do modo tradicional de processamento (transmissão vertical e vinculação ritual ressubjetivante), as mercadorias constituíram um certo paradoxo sociológico: elas tornaram-se simultaneamente objetos que deveriam circular restritamente (seguindo a lógica da distintividade) e objetos que deveriam circular amplamente (foram utilizadas para intensificar os vínculos comunitários e de parentesco entre as pessoas). Por isso, elas causaram uma aceleração em toda a dinâmica, na medida em que a pressão por comunizá-las gera novas tentativas de particularizá-las por parte do conjunto de indivíduos e famílias com pretensões de chefia e prestígio – tentativas que se concretizam no impulso por novas formas de consumo e por um acesso a maiores quantidades de mercadorias, mas que são submetidas a novas exigências de comunização e assim por diante.

Para intensificar ainda mais a questão, o incremento das atividades rituais (resultado das novas condições tecnológicas e materiais) parece vir promovendo uma comunização do estatuto cerimonial da beleza, dissolvendo a distinção entre pessoas belas e comuns e comunizando o direito de uso de vários objetos rituais antes vistos como exclusivos de certas pessoas e famílias. Assim a diferença *belos x comuns* é desmarcada em favor de uma nova fórmula: *ricos* (com dinheiro) \times *pobres* (sem dinheiro). Como já mencionei, o dinheiro não é acumulado, mas serve como meio de acesso imediato a maiores quantidades e variedades de mercadorias. No entanto, à medida que o sistema adquire velocidade e aceleração, a capacidade de ressubjetivar e valorizar as mercadorias pela quantidade ou variedade também começa dar sinais de exaustão: os sucessivos aumentos da Verba Mensal e o mecanismo organizado e constante de distribuição vêm garantindo um acesso relativamente universal às mercadorias dentro da comunidade, que difere no tempo. Exemplos: os chefes foram os primeiros a comprar aparelhos de televisão, mas, em pouco tempo, todas as casas da aldeia passaram a contar com um aparelho; os chefes foram os primeiros a possuir geladeiras, mas em pouco tempo as geladeiras disseminaram-se por todas as famílias; daí os chefes precisavam descobrir itens novos, e adquiriram aparelhos de DVD, e assim sucessivamente. Tudo isso resulta numa pressão crescente pelo aumento do volume de recursos financeiros. Daí a dimensão expansiva ou “inflacionária” da economia xikrin.

Diante desse quadro de rápida desvalorização dos elementos de distintividade interna, a questão dos salários, isto é do *dinheiro*, adquire um aspecto interessante. Talvez os Xikrin estejam percebendo que o dinheiro pode ser visto como uma capacidade infinita de diferenciação desde *que se mantenha o foco sobre sua natureza quantitativa*. Diferentemente dos objetos concretos, o dinheiro é algo que pode aumentar indefinidamente mantendo sua capacidade distintiva, desde que se fixe algum tipo de razão. Se hoje eu tenho a quantidade 10 e você tem a quantidade 1, não haverá problema se você amanhã tiver a quantidade 10, desde que a razão entre nossas quantidades se mantenha e eu passe a ter a quantidade 100. O crescente influxo de recursos monetários na sociedade xikrin obedece a esse tipo de razão como se pode verificar na estrutura salarial dos chefes e lideranças, escrupulosamente separada por níveis. Aumentar indefinidamente a quantidade de dinheiro parece ser a solução que os xikrin encontraram para suprir a velocíssima perda de valor diferenciadora dos seus objetos. Isso parece explicar, ao menos em parte, natureza da “inflação xikrin”.

Referências

AKIN, David; ROBBINS, J. *Money and modernity: state and local currencies in Melanesia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1999. 284 pp.

_____. La fumée du métal: histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil). *L'Homme*, 106-107, XXVIII (2-3), p. 87-119, avril-sept. 1988.

_____. L'or cannibale e la chute du ciel: une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil). *L'Homme*, 126-128, XXXIII (2-4), p. 349-378, avr.-déc. 1993.

COHN, Clarice. *Relações de diferença no Brasil Central. Os Mebengokré e seus outros*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.

FISHER, William. *Dualism and its discontents: social process and village fissioning among the Xikrin-Kayapo of Central Brazil*. 1991. Thesis (Ph.D.) – Cornell University, Ann Arbor.

_____. *Rainforest exchanges: industry and community on an amazonian frontier*. Washington: Smithsonian Institution Press, 2000. 222p.

FREIRE, Maria José Alfaro. *A construção de um réu: Payakã e os Kayapó na imprensa durante a Eco-92*. 2001. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS - Museu Nacional – UFRJ, Rio de Janeiro.

GIANNINI, Isabelle Vidal. *A ave resgatada: a impossibilidade da leveza do ser*. 1991. 205p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – FFLCH-USP, São Paulo.

GORDON, Cesar. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin (Mebengokre)*. São Paulo: Edunesp, 2006.

_____. Folhas pálidas: a incorporação Xikrin (Mebêngôkre) do dinheiro e das mercadorias. 2003. 357p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS-Museu Nacional-UFRJ, Rio de Janeiro.

HOWARD, Catherine. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Org.). *Pacificando os brancos: cosmologias de contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: UNESP-Imprensa Oficial do Estado, 2000. p. 25-60.

HUGH-JONES, Stephen. Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia. In: HUMPREHY, Caroline; HUGH-JONES, S. *Barter, exchange and value: an anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 42-74.

INGLEZ DE SOUZA, C. N. *Vantagens, vícios e desafios: os Kayapó Gorotire em tempos de desenvolvimento*. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – FFLCH-USP, São Paulo.

KEARNEY, Michael. The local and the global: the anthropology of globalization and transnationalism. *Annual Review of Anthropology*, 24:547-65, 1995.

_____. *Changing fields in anthropology: from local to global*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2004. 365p.

LEA, Vanessa. *Nomes e “nekrets” Kayapó: uma concepção de riqueza*. 1986. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS-Museu Nacional-UFRJ, Rio de Janeiro.

_____. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis*. São Paulo: Edusp, 2012. 495p.

MILLER, Daniel. *Modernity: an ethnographic approach - dualism and mass consumption in Trinidad*. Oxford & New York: Berg Publishers, 1994. 340p.

MINDLIN, Betty. *Nós Paiter: os Suruí de Rondônia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985. 193p.

MOORE, Henrietta (Ed.). *Anthropological theory today*. Cambridge: Polity Press, 1999. 292p.

OVERING, Joanna. Wondering in the market and the forest: an Amazonian theory of production and exchange. In: DILLEY, R. (Ed.). *Contesting Markets*. Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1992. p. 180-200.

RABBEN, Linda. *Unnatural selection: the Yanomami, the Kayapo and the Onslaught of civilisation*. Londres: Pluto Press, 1998. 183p.

SAHLINS, Marshall. *Islands of history*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. 180p.

_____. O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte I). *Mana: estudos de antropologia social*, 3 (1):41-74, 1997a.

_____. O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte II). *Mana: estudos de antropologia social*, 3 (2):103-150, 1997b.

STRATHERN, Marylin. Kinship and economy: constitutive orders of a provisional kind. *American Ethnologist*, 12, 1985.

_____. New economic forms: a report. In: _____. *Property, substance and effect: anthropological essays on persons and things*. London: The Athlone Press, 1999a. p. 89-116.

_____. Puzzles of scale. In: _____. *Property, substance and effect: anthropological essays on persons and things*. London: The Athlone Press, 1999b. p. 204-225.

TURNER, Terence. Social structure and political organization among the Northern Kayapo. 1965. PhD Thesis, Harvard University.

_____. Dual opposition, hierarchy and value: moitey structure and symbolic polarity in Central Brazil and elsewhere. In: GALEY, J. C. (Ed.). *Différences, valeurs, hiérarchies: textes offerts à Louis Dumont*. Paris: EHESS, 1984. p. 335-370.

_____. *The Mebengokre Kayapo: history, social consciousness and social change from autonomous communities to inter-ethnic systems*. Departamento de Antopologia, Universidade de Chicago, 1991b. 337p. Manuscrito inédito cedido gentilmente pelo autor.

_____. Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Ed.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras/FAPESP, 1992. p. 311-338.

_____. Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: VIVEIROS DE CASTRO, E.; CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP, 1993. p. 43-66.

_____. Neo-liberal Eco-politics and Indigenous Peoples: the Kayapo, the "Rainforest Harvest" and the Body Shop. *Yale School of Forestry and Environmental Studies*, 98:113-123, 1995.

VERSWIJVER, Gustaaf. *The club-fighters of the Amazon*. Warfare among the Kayapo Indians of Central Brazil. Gent: Rijksuniversiteit te Gent, 1992.

VIDAL, Lux. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1977. 268p.

WILBERT, Johannes; SIMONEAU, Karin. *Folk literature of the Gê indians*. Los Angeles: UCLA, Latin American Center Publications, 1984. v. 2.