

“EL HECHICERO NO ES GENTE”: CONSIDERACIONES PARA PENSAR EL CONJUNTO MULTIÉTNICO XINGUANO (MT, BRASIL) DESDE LA HECHICERÍA Y EL PARENTESCO

Marina Vanzolini*

Resumen

El artículo propone un análisis de la dinámica sociopolítica del conjunto multiétnico xinguano, situado en la región centro-oeste de Brasil, a partir de la lógica revelada por las prácticas de hechicería en aquel universo. Basado en el trabajo de campo realizado con los Aweti, un grupo tupí xinguano, se busca demostrar que el análisis de la hechicería permite una descripción de la unidad sociocultural xinguana y de los grupos que la constituyen no sólo como un producto histórico —lo que ha ya sido abordado en la etnología del área— sino también como productos *continuamente* históricos, siempre en vías de recreación. El argumento central de este trabajo es que la hechicería es el lado oscuro, el efecto no deseado, del proceso de hacerse pariente, base de la constitución de una identidad xinguana. La hechicería sería, de esa manera, aquello que hace que los xinguanos nunca aparezcan para sí mismos como perfectamente xinguanos/humanos.

Palabras clave: Alto Xingu; Aweti; Hechicería; Chamanismo; Política Amerindia

“THE SORCERER IS NOT HUMAN”: CONSIDERATIONS ON SORCERY AND KINSHIP FOR RETHINK THE XINGUANO MULTIETHNIC SYSTEM

Abstract

The article analyzes the sociopolitical dynamics of the xinguano multiethnic system, located in central-west Brazil, drawing from the logics revealed by sorcery practices. Based on fieldwork with the Aweti, a Tupi xinguano group, the analysis of this logic enables a description of the xinguano sociocultural unity and of the groups that constitute it not only as historical products —something that has already been shown by the region's ethnology— but also as continuously historical products, always to be recreated. The article's key argument is that sorcery is the dark side, the unwanted effect of the process of becoming kin, a process central to the constitution of xinguano identity. Thus, sorcery would be what makes the xinguano people never seem perfectly xinguanos/humans to themselves.

Key words: Upper Xingu; Aweti; Sorcery; Shamanism; Amerindian Politics

* Pos-doctoranda en el PPGAS/Museu Nacional, UFRJ. Correo electrónico: marinavanzolini@gmail.com. Fecha de realización: julio de 2012. Fecha de recepción: agosto de 2012. Fecha de aprobación: mayo de 2013.

“O FEITICEIRO NÃO É GENTE”: CONSIDERAÇÕES PARA PENSAR O CONJUNTO MULTIÉTNICO XINGUANO A PARTIR DA FEITIÇARIA E DO PARENTESCO

Resumo

O artigo propõe uma análise da dinâmica sociopolítica do conjunto multiétnico xinguano, situado na região centro-oeste do Brasil, a partir da lógica revelada pelas práticas de feitiçaria naquele universo. Com base no trabalho de campo realizado com os Aweti, grupo tupi xinguano, procura-se demonstrar que a análise de tal lógica permite a descrição da unidade sociocultural xinguana e dos grupos que a constituem não apenas como productos históricos — o que já foi abordado na etnologia da área — mas também como produtos *continuamente* históricos, sempre em vias de recriação. O argumento central deste trabalho é que a feitiçaria é o lado obscuro, o efeito indesejado, do proceso de tornar-se parente em que se funda a constituição de uma identidade xinguana. A feitiçaria seria, deste modo, aquilo que faz com que os xinguanos nunca apareçam para si mesmos como perfeitamente xinguanos/humanos.

Palavras chave: Alto Xingu; Aweti; Feitiçaria; Xamanismo; Política Ameríndia

INTRODUCCIÓN¹

Los Aweti son un pueblo hablante de lengua tupí² que forma parte de lo que convencionalmente la literatura etnológica ha denominado *Alto Xingú* o *sistema xinguano*. Los grupos que habitan en la región de las nacientes del río Xingú, en el noroeste del Estado de Mato Grosso, fueron descritos por primera vez por Karl von den Steinen (1940), quien, habiendo estado allí en 1886, los encontró en condiciones bastante semejantes a las que conocemos hoy: pueblos hablantes de lenguas arawak, caribe, tupí, y un pueblo hablante de trumai, una lengua aislada, participan de un intensa red de intercambios matrimoniales, servicios ceremoniales y bienes. Afortunadamente, la dificultad de navegación en los ríos de la región tuvo como consecuencia que las poblaciones indígenas que allí estaban permaneciesen razonablemente bien protegidas de la invasión blanca y que el inevitable impacto pudiera ser controlado, más recientemente, con la creación del Parque Nacional do Xingu en 1961 (actual Parque Indígena do Xingu).³

En trabajos previos me dediqué a analizar las prácticas de hechicería a partir de mi etnografía extensa (Vanzolini, 2010; Vanzolini, 2011), basada en trabajo de campo de aproximadamente trece meses entre los Aweti. Lo que presento aquí es una reflexión sobre las posibilidades de pensar la dinámica sociopolítica aweti y el sistema xinguano de modo más amplio a partir de la hechicería. Deseo aclarar que adopto la noción de hechicería siguiendo, en líneas muy generales, la distinción propuesta por Evans-Pritchard (2005) entre la potencia de maléficó innata y descontrolada, a la cual el autor denomina brujería (*witchcraft*), y las técnicas de maléficó aprendidas, que denomina hechicería (*sorcery*). Tematizaremos también la distinción entre la hechicería y las prácticas chamánicas curativas en el Alto Xingú.

Así como la etnología de los pueblos amazónicos de manera general, la etnología del Alto Xingú empezó a desarrollarse de manera más sistemática a fines de la década de 1960, con la producción de etnografías basadas en trabajo de campo de larga duración

con grupos xinguanos específicos (cf. Basso, 1969; Zarur, 1975; Gregor, 1977; Viveiros de Castro, 1977)⁴. Mientras los trabajos anteriores a ese período solían privilegiar análisis del conjunto xinguno, dando énfasis a su carácter de unidad cultural (por ejemplo: Oberg, 1953; y, para la concepción del Alto Xingú como área cultural, Galvão, 1979), la producción de las décadas 80 y 90 puede ser caracterizada por una atención al carácter procesual e histórico no sólo del conjunto multiétnico, sino también de cada unidad “étnica” constituyente (Menget, 2001; Bastos, 1987/88/89, 1989; Coelho de Souza, 2001). Sin pretender ignorar el evidente proceso histórico que conllevó a la formación de tales unidades, la perspectiva que se propone aquí busca entender el conjunto xinguno desde una lógica cultural que lo evidencia como unidad *continuamente histórica, continuamente por hacer*. Volveré sobre este punto.

En la medida en que los Aweti se perciben a sí mismos como parte —y por ello representativos— de una unidad mayor, el Alto Xingú, no podría sostener que mi etnografía sea un trabajo *sobre los Aweti*. Asimismo, dado que la investigación de campo se restringió a ese grupo, y que el hecho de haber optado por concentrarme en la escritura de la etnografía más que en la comparación con datos producidos por otros estudios de la región, tampoco puedo afirmar que se trata de un trabajo *sobre el Alto Xingú*. Éste es más bien un trabajo que intenta aprehender el punto de vista aweti sobre su mundo, incluyendo allí al Alto Xingú. Esas observaciones pueden parecer obvias, si bien aplicables a cualquier contexto etnográfico. Sin embargo, resultan relevantes en este caso para subrayar algunas opciones teóricas y metodológicas que sustentan este trabajo.

Nótese que, aun entre los análisis basados en trabajo de campo limitado a un grupo específico, muchos de sus resultados fueron propuestos como clave de lectura para el sistema xinguno en general (cf. Agostinho 1970, 1974; Zarur, 1975). Tal perspectiva es evidentemente cuestionable en la medida en que no tiene en cuenta las diversidades locales. Asimismo, considero problemática la idea de que la reunión de miradas sobre las variantes locales de los modos de vivir y pensar xinguanos permita abarcar al conjunto en su totalidad. Tanto ignorar las variaciones locales como imaginar que su reunión permite una visión global implica presuponer la existencia de una totalidad sobre la cual sería posible al menos imaginar una perspectiva englobante —esta sería, obviamente, la perspectiva del etnólogo (cf. Strathern, 1999)—. Más bien, prefiero admitir la imposibilidad de tal visión externa y totalizante y asumir cada mirada etnográfica como punto de partida para una perspectiva que será siempre y necesariamente parcial, abarcando de esa manera no sólo las distintas maneras que tienen los pueblos xinguanos de vivir, sino también sus distintas visiones sobre la unidad de la cual se reconocen como parte. Lo que se busca acá, por lo tanto, no es una mirada externa e histórica sobre la formación del sistema xinguno, sino una mirada local (aweti) de cómo la existencia de ese conjunto es permanentemente puesta a prueba en el proceso mismo de su formación.

PARA PENSAR EL CONJUNTO XINGUANO

Los pueblos *xinguanos* no ocupan solos el Parque Indígena do Xingú, habitado en las regiones del curso medio y bajo del mismo río también por los Yudjá y Kayabi (hablantes de lenguas tupí), Ikpeng (de lengua caribe) y Kisedje (lengua jê). Sin embargo, a diferencia de estos pueblos que mantienen entre sí relaciones que van de la hostilidad abierta a la alianza y viven según patrones culturales muy variados, los xinguanos viven según patrones sociales y culturales bastante uniformes y demarcados por los mismos valores éticos y estéticos, formando de esa manera lo que podemos reconocer como un sistema de organización política y ritual. Estos grupos comparten, en resumen, un régimen general de residencia en aldeas circulares con casas que abrigan familias extendidas, un *corpus* mitológico y una estética ritual comunes, además de un mismo sistema de clasificación de parientes, siendo integrados por distintas formas de intercambio. Actualmente, la mayoría de los grupos lingüísticos del Alto Xingú se divide en dos o más aldeas, idealmente endogámicas (con cerca del 15% de casamientos intergrupales y preferencia de endogamia de familia lingüística), mientras que en el período de mayor pérdida poblacional en el área —debido a las epidemias de sarampión que siguieron a la intensificación del contacto en la década de 1960— cada aldea tendía a corresponder a un grupo lingüístico. Los Aweti están divididos en tres aldeas, la principal cuenta con aproximadamente 80 habitantes, y las dos menores con 60 y 40 aproximadamente (siendo la presencia de personas del grupo Kamayurá, también tupí hablante, bastante notable en las dos últimas). La comunidad formada por los diferentes grupos xinguanos, vale decir, no da lugar a la constitución de un nivel de organización política superior ni al ordenamiento jerárquico de los grupos locales.

Más que compartir padrones culturales y constituir redes de intercambio, los pueblos xinguanos se perciben a sí mismos como parte de una unidad mayor, cuyos integrantes son designados, en la lengua aweti, por el término *mo'aza*, palabra que según el contexto puede significar también "humano", en el sentido de un ser antropomorfo, viviente (en oposición a muerto) o ser moral (en oposición a inmoral). La mitología compartida por esos grupos explica su origen como resultado de un proceso de diferenciación tanto en relación con otros indios (*waraju*, en la lengua aweti) como en relación con los blancos (*cara'íwa*), a través de la distribución diferencial, hecha por los gemelos demiurgos Sol y Luna, de objetos y ornamentos que pasarán a ser característicos de cada pueblo xingvano y no xingvano, como las ollas de cerámica de los pueblos arawak, los collares de caracol producidos por los pueblos caribe, las armas de fuego de los blancos, la hechicería de los xinguanos, etc. (cf. Agostinho, 1970, 1974; Villas-Boas, 1970). Los grupos xinguanos también cuentan su historia como un proceso de *transformación en xingvano*, proceso de abdicación de la violencia a partir del estado originario de "indio bravo", no xingvano, *waraju* (Basso, 1995; Coelho de Souza, 2001). Convertirse en xingvano o *gente*, según esos relatos históricos contados por los xinguanos actuales, significa dejar de hacer la guerra, es decir, dejar de ser bravo. Asimismo, la mitología de origen nos recuerda que renunciar a la violencia no excluye la adopción de armas como la *borduna*⁵ y la hechicería, ambos dados a esos pueblos por los

demiurgos (cf. Heckenberger, 2004). Pero si la primera parecería destinada a las relaciones guerreras (ahora inexistentes) con enemigos no xinguanos, veremos que lo mismo no se puede decir de la segunda.

Así como para algunas otras socialidades amerindias, la hechicería es la única verdadera *causa mortis* en el Alto Xingú, pues incluso aquellas que los Aweti consideran “enfermedades de blanco” (como el cáncer) o accidentes (como la caída de un rayo sobre una casa), suelen ser interpretadas como resultado del hechizo de algún vecino. Durante el período de mi trabajo de campo, los casos de hechicería que pude acompañar —tanto los que tuvieron lugar en las aldeas Aweti como aquellos ocurridos entre sus vecinos, de los cuales llegaban noticias a la aldea en que me encontraba—, involucraban habitualmente a personas que eran bastante próximas, corresidentes de un mismo grupo local o afines matrimoniales de aldeas distintas. Peso a ello, los Aweti, así como sus vecinos xinguanos (cf. Gregor, 1977, 1992; Heckenberger, 2004), suelen decir que los hechiceros son los otros: los caribe xinguanos, por ejemplo, desde el punto de vista aweti. Independientemente del aparente desacuerdo entre teoría y práctica nativas, es importante notar que incluso las acusaciones genéricas a los caribe o los arawak remiten a *otros similares, otros xinguanos* con quienes las relaciones de parentesco, aun distantes, siempre pueden ser establecidas con mayor facilidad que con absolutos desconocidos.⁶

La noción de *parentesco* aquí no se resume al establecimiento de lazos de consanguinidad y afinidad, a pesar de estar vinculada a ellos. El parentesco sería más bien una forma (la forma amerindia) de crear identidad, más precisamente, aquello que es producido *a partir* de una diferencia de fondo (cf. Viveiros de Castro 2002b). Esto queda claro, por ejemplo, en los esfuerzos empleados para hacer de un recién nacido un bebé propiamente humano, proceso designado, en la lengua aweti, con la noción de *mo'aka*, “hacer humano / igual” (ver abajo).⁷ De esto deriva que la pacificación Xingwana es también, según el modo xingvano de pensar y decir las relaciones, una *parentalización*, es decir, un hacerse igual adoptando una estética y un ideario común —lo cual implica un mutuo reconocimiento como pariente, expresado por la adopción de términos coherentes con la naturaleza esperada de cada relación—. Para los xinguanos elegir qué termino relacional aplicar en una relación dada (primo, hermano, tío, abuelo...), implica definir el tipo de relación que se espera mantener con el otro (cf. Overing-Kaplan, 1985; Vanzolini, 2010). Eso significa que términos de parentesco pueden ser aplicados a cualquier persona con quien un xingvano entre en contacto, pero hay una diferencia entre aquellos reconocidos como parientes porque sus antepasados también se reconocían de esa forma: un xingvano es siempre más pariente de otro xingvano que de un no xingvano.

Como ha sido descrito en el caso de otras cosmologías amazónicas (cf. Stolze Lima, 1996; Viveiros de Castro, 2002), la humanidad para los Aweti no es una cuestión de esencia, sino de moral y de posición relativa: todo ser, sea un indígena xingvano o no xingvano, un animal o espíritu, es reconocido como humano por sus congéneres, aquellos con quienes se comporta moralmente, es decir, sin violencia. De este modo, ser

deshumano (contrario de humanista o humanitario, es decir, inmoral) implica de alguna manera ser no humano (contrario de animal o espíritu, según la definición nativa de esas categorías). Es en el sentido de inmoral —y no como juicio sobre la naturaleza biológica del ser— que los Aweti suelen decir que “los hechiceros no son gente” (*mo’at e’ym tupiat itatza*). Más que eso, hablan muchas veces de ellos mismos que “los Aweti no son gente/xingvano” (*mo’at e’ym awytyza*), refiriéndose al hecho de que hacen hechicería unos contra otros. Obviamente, podrían decir lo mismo de cualquiera de los otros grupos xingvanos, los cuales, desde el punto de vista Aweti, son igualmente o más versados en hechicería. La contradicción de tal afirmación sobre la no humanidad de los pueblos xingvanos es que, desde su punto de vista, ellos son los únicos seres propiamente humanos, como indica el doble sentido de la noción de *mo’at*. Son los que supuestamente abdicaron de la violencia para vivir entre sí.

Si, como expresé, no he realizado una etnografía *sobre* los Aweti ni *sobre* el Alto Xingú, la intención no fue tampoco encarar un trabajo sobre hechicería *entre* los Aweti, sino alrededor de la hechicería *según* los Aweti. Al seguir este camino, preferí dejar de lado consideraciones de orden histórica que me llevarían a identificar orígenes étnicas diversas (arawak, caribe, tupí, trumai) para los variados elementos que componen la cultura xingvana en su conformidad actual. Dado que los Aweti piensan la hechicería como un fenómeno xingvano, aspecto inherente al modo xingvano de vivir, procure seguirlos en esta afirmación sin intentar localizar, desde un punto de vista externo y neutro, los “verdaderos” orígenes históricos de ese rasgo cultural ni, como volveré a mencionar más adelante, las “verdaderas” causas socio-políticas de las acusaciones de hechicería, es decir, causas agregadas por el antropólogo como explicación para aquellas mencionadas por los propios Aweti. El efecto de esta opción es que el *Alto Xingú* tal vez aparezca en este trabajo como una *lógica cultural* estable a partir de la cual pretendo entender la inestabilidad *social* que primero se me presentó como objeto de reflexión, según se verá a continuación.

En suma, propongo aquí imaginar una lógica inherente al universo que me fue descrito por los Aweti para entender dinámicas sociales que ellos identifican como típicamente Xingvanas.⁸ Esa lógica permite la descripción de los *Aweti* o el *Alto Xingú* no sólo como productos históricos⁹ sino también como productos *continuamente* históricos, siempre en vías de recreación. Para adelantar el punto central de este artículo, sugiero que la hechicería es el lado oscuro, el efecto no deseado, del proceso de hacerse pariente. La hechicería sería, en fin, aquello que hace que los xingvanos nunca aparezcan para sí mismos como perfectamente xingvanos/humanos (entes morales, pacíficos). De esa forma, la hechicería sería la causa de que los Aweti presenten su humanidad/xingvanidad como resultado de un trabajo infinito de pacificación, causa producida no intencionalmente — como el ejemplo que se describe abajo debe dejar más claro— por el proceso mismo de *parentalización*. Se trata, por lo tanto, de explicitar la forma en que la diferencia puede ser generada por el proceso de construcción del parentesco o la identidad.

GUERRA Y HECHICERÍA EN AMAZONÍA: ALGUNAS CONSIDERACIONES

Antes de proseguir, nos parece importante aclarar algunos rasgos generales de la hechicería xinguana y sus particularidades en el escenario amazónico. En lengua aweti, la hechicería es designada por el término *tupiat*, que se refiere específicamente a unas diminutas flechas de madera pegadas con cera de abeja a objetos o partes corporales robados a la víctima, causando con ello su enfermedad, o lanzadas directamente contra su cuerpo con la ayuda de arcos minúsculos que sólo los hechiceros poseen. El hechicero es designado con el término *tupiat itat* (lit. "dueño del hechizo"), mientras el chamán que cura tanto enfermedades causadas por hechicería como aquellas causadas por espíritus a través de la actuación de sus propios espíritus auxiliares es designado por el término *mopat*. La hechicería xinguana puede ser practicada por un hombre de cualquier edad, pero nunca abiertamente, de modo que un dueño del hechizo nunca se reconoce como tal.

Mientras que entre diversos pueblos de Amazonía la hechicería es una actividad asociada con la guerra, una especie de guerra invisible dirigida para fuera del grupo local, como es el caso de los Yanomami de la frontera Brasil-Venezuela (Albert, 1985) y de los Piaroa de la región de las Guayanas (Overing-Kaplan, 1986), en el caso xinguano es diferente. Esos dos contextos sociales de la hechicería en Amazonía ("entre sí" o "para fuera") pueden ser asociados a la presencia o ausencia de complementariedad de la agresión mágica y prácticas chamánicas de cura. Allí donde el chamanismo agresivo es una práctica de guerra activamente utilizada por un grupo local contra sus enemigos, éste puede asumir un carácter benéfico desde el punto de vista del grupo local, lo que lo aproxima a las prácticas curativas. Más allá de eso, no es extraño que cuando una enfermedad es provocada por hechicería su curación supone la reversión del maleficio contra el hechicero, es decir, que el chamán curador debe ser necesariamente un chamán agresor, como sucede por ejemplo entre los Yagua de la Amazonia peruana (Chaumeil, 1983), entre pueblos caribe de las Guayanas (Gallois, 1996) y entre grupos chaqueños (Wright, 2008; Tola, 2012). Sin embargo, es preciso notar que la asociación entre cura y agresión mágica contra un enemigo no es automática: entre los Yanomami la hechicería es un conocimiento generalizado que no se confunde con el chamanismo agresivo practicado por el especialista en cura. Allí lo que estamos denominando "hechicería" y "chamanismo" (reservando este último término a prácticas asociadas a procesos curativos) se distinguen totalmente por las técnicas. Lo mismo ocurre en el Alto Xingú, donde la hechicería y el chamanismo no suponen solamente técnicas totalmente distintas, sino también la posibilidad —aunque no obligatoria— de que las personas que las practiquen sean distintas. De todas maneras, lo que distingue el caso xinguano de los ejemplos mencionados es que, al ser un acto de violencia contra un pariente —un xinguano—, la práctica de la hechicería xinguana jamás será vista como positiva o benéfica.

Reservo para otro momento una reflexión sobre la asociación entre la descripción de la hechicería como una práctica "para fuera" del grupo local y cierta imagen de éste como unidad estable, construida a partir de relaciones de identidad dadas y no cambiantes. A mi modo

de ver, en la medida en que ningún grupo local funciona siguiendo ese ideal identitario, la hechicería tiene siempre el potencial de una “máquina de guerra”, en el sentido de Deleuze y Guattari (1996, 1997), atravesando y provocando la reconfiguración de colectivos de diversos niveles (cf. Riviére, 1970), en lugar de ser una simple arma de guerra entre unidades sociales de límites bien definidos. Tal perspectiva nos permitiría entender la hechicería xinguana en relación de continuidad, a pesar de sus especificidades, con aquellas prácticas de maleficio encontradas en otras sociedades amerindias. En todo caso, por ahora retornamos a la descripción del fenómeno xinguano, o mejor dicho, a la manera como un análisis de la hechicería nos permite entender la naturaleza misma de la comunidad xinguana.

ALIANZAS EN MUTACIÓN: DE LA POLÍTICA A LA HECHICERÍA

Antes de comenzar efectivamente la investigación de campo en 2006, hice dos breves viajes de reconocimiento a la aldea aweti en 2004 y 2005. A pesar de que en aquellos contactos iniciales no aprendí nada digno de ser considerado un “dato de campo”, tales viajes me permitieron registrar cierto estado de las alianzas y algunos temas en disputa en la aldea. A lo largo de la investigación fui adquiriendo nuevas imágenes de la distribución de fuerzas entre personas y familias en los contextos más variados, alianzas que me parecían sorprendentemente mutantes. Desde el punto de vista de las mujeres con quien más conviví durante los primeros meses de campo, por ejemplo, cierto hombre era considerado el peor y más temido hechicero del grupo. Sin embargo, al año siguiente, en el marco de la política de facciones aldeana éste hombre se convertiría en el principal aliado del dueño de la misma casa donde antes lo acusaban y, por si esto fuera poco, se había convertido también en amante de una de mis amigas que poco antes tanto le temían.

Lo que me resultaba interesante en situaciones como éstas era menos su configuración socio-estructural que la propia discontinuidad de la distribución de fuerzas en la aldea, y la velocidad de su movimiento. Desde el punto de vista de las causas o condiciones estructurales de la relación, el hecho de que una mujer aweti se convirtiera, en cierto momento, en amante del hijo del principal rival de su marido puede ser entendido como evidencia de que la relación amorosa requiere una distancia mínima, y revelar todavía el peso del criterio político en la determinación de esa distancia, mostrando que los rivales políticos son posibles compañeros matrimoniales. Desde el punto de vista de sus efectos, no obstante, es preciso considerar que la relación entre los amantes reducía, por un lado, la distancia entre los grupos rivales y, por otro, no podría tener otro resultado que la intensificación de la contienda ¿que más podría esperarse de un marido traicionado sino el odio de todos aquellos que estaban del lado del traidor? De hecho, con el correr del tiempo, ambos efectos ocurrieron y la consecuencia general de esa variabilidad de afectos resultó en la propia mutación de las alianzas en la política y micropolítica aldeanas. La delicada relación entre alianzas amorosas y políticas también se tornó evidente en el caso de dos familias cuyos hijos intentaron casarse: el padre del

novio había sido uno de los principales apoyos políticos del padre de la novia cuando éste se tornó jefe de la aldea, tiempo antes del comienzo del noviazgo. El casamiento terminó malogrado, me decían algunos, debido a las acusaciones del joven contra su esposa que, según él, mantenía un amante; los parientes del chico, sin embargo, culpaban a la suegra y sus críticas constantes al yerno por la separación de la pareja. De todas maneras, el desenamoramiento político entre los padres sucedió al de los hijos, y luego surgieron acusaciones mutuas no sólo con respecto a las conductas públicas de cada uno, sino también sugerencias veladas de hechicería.

Al llamar la atención de tal inestabilidad sigo un movimiento importante de la etnología amazonista que surgió a partir de la década de 1970, fundado en la crítica de la aplicación de los modelos sociológicos oriundos de la antropología africanista al terreno amerindio (Overing-Kaplan, 1977; Seeger *et alii*, 1987). Las descripciones etnográficas que desarrollaron esa crítica insistían, frecuentemente, en el carácter “flexible” o “negociable” de las clasificaciones de parentesco que orientaban la vida política de los pueblos en cuestión (para el caso xinguano, cf. Basso, 1969). Para decirlo en términos menos sociológicos y más culturales o cosmológicos, se trataba de tomar la inconstancia como un factor positivo de las sociocosmologías indígenas; positivo porque resultaba constitutivo de un modo típicamente amerindio¹⁰ de imaginar el mundo y de existir. Así, no fue sino esa inconstancia en el ámbito de la vida política lo que yo veía y consideraba objeto de interés entre los Aweti a lo largo de seis años de investigación de campo. La importancia de la “imagen”, en el sentido de congelamiento temporario de ciertas configuraciones de las relaciones humanas, que aquel primer viaje de campo me permitió formar, ganó relevancia en la medida en que nuevas imágenes mostraban la inestabilidad de las alianzas en los más diversos niveles de la vida de la aldea.

Analizar las dinámicas de la hechicería nos permite, justamente, entender este hecho que se revelaba en mi investigación primeramente como “político”. Ahora bien, la relación entre hechicería y política no es evidente y merece un comentario justamente por aparecer con frecuencia en la literatura sobre los pueblos del Alto Xingú (Basso, 1969; Dole, 1964, 1976; Heckenberger, 2004). Estos análisis tienden a explicar la hechicería por la política, interpretando las acusaciones que pueden llevar a la expulsión del supuesto hechicero, o incluso su ejecución, como maniobras en la disputa por posiciones de mando. Sin embargo, los Aweti nunca asociaban directamente los casos de hechicería a disputas por el puesto de jefe representativo de la aldea. Si no limitamos lo político a aquello que está directamente ligado a las disputas por la posición de la jefatura y extendemos su sentido hacia lo que nos dice algo sobre los vectores de constitución y disolución de colectivos, la experiencia de campo indica que es más bien la hechicería lo que puede explicar la política y no lo contrario. Evidentemente, es imposible ignorar el hecho de que la jefatura se confunde con la constitución de colectivos humanos, dado que el jefe de la aldea es preparado para ocupar tal posición por el grupo y, una vez jefe, se convierte en la imagen del grupo en contextos de interacción intra e intercomunitaria, tema sobre el que volveré más adelante.

UN BUEN PARIENTE PARA MI ES SIEMPRE UN MAL PARIENTE PARA OTRO

La hechicería contiene una dimensión política en la medida en que se relaciona con procesos de construcción y disolución de colectivos y, en ese sentido, está asociada a la jefatura que sería uno de los operadores centrales de un movimiento centrípeto contrabalanceado por la hechicería. Más que la política, no obstante, podría decirse que la hechicería es parte de una *política económica* fundada en el papel central que en la vida xinguana ocupan ciertos objetos de valor, al lado de la comida y de conocimientos como mitos, cantos rituales y el reconocimiento de especies farmacológicas. En referencia a otro pueblo xinguano, los arawak Wauja, Barcelos Neto (2004) llama la atención sobre una “estética de la opulencia”. Esta “opulencia”, asociada a todo artefacto o conocimiento que es medio de pago de servicios variados y objeto de intercambio, es un tema central de la vida xinguana, hecho evidenciado en las conversaciones continuas femeninas sobre los bienes propios y ajenos: de lo que han dado o recibido de alguien, de lo que les gustaría comprar o cambiar, de lo que están debiendo o de lo que han donado para pagar el tratamiento chamánico o el entierro de un pariente. Ahora bien, comida, bienes de valor y conocimientos transmitidos vía pagos, necesitan ser objeto de consideraciones *políticas* porque no pueden circular *automáticamente* —sea en base a principios biológicos (de parentesco) u obedeciendo a otros regímenes de distribución prefijados. De este modo, tales bienes conforman la materia sobre la cual la política se hace o aquello que es medio de hacer o deshacer colectivos. Es decir, aquello que circulando entre personas —compartido, cambiado o robado — los define como parientes o no, iguales o diferentes.¹¹

A pesar de que se afirme que los hechiceros actúan por pura maldad y de que se señale que los hechiceros son los *otros* xinguanos (los caribe, en general, como vimos), cuando analizaban casos específicos de hechicería, los Aweti siempre buscaban explicaciones que remitían a la frustración de las expectativas de las relaciones entre personas próximas. La historia que cuento para ilustrar este punto es especialmente triste, por tratarse de la muerte de una niña muy pequeña. Ella tenía tres años cuando murió, era hija de una joven aweti y de un muchacho mehinaku (pueblo arawak xinguano). Durante el entierro, el abuelo materno de la fallecida acusó a dos familias aweti de su aldea de haber realizado hechicería a su nieta. Por su parte, los familiares de los acusados, con quienes tuve más oportunidad de conversar, decían que la niña había sido matada por un hombre mehinaku, tío (MB) de un hermano de la víctima, fruto, el hermano, de un primer casamiento de su padre. Ese joven había tenido un hijo con una mujer de su aldea (mehinaku) y, luego de separarse, se había casado con la joven aweti. La interpretación dada por los aweti que me contaban esa versión de la historia era que, celosos al ver los cuidados que le daba a la hija del segundo casamiento, hecho que redundaba en la entrega de galletas y otras comidas dulces compradas en la ciudad, los familiares de la primera esposa se habían enfurecido y, por venganza contra el padre del niño, habían realizado hechicería sobre la pequeña hija de la joven aweti.

Otro caso de hechicería famoso en la región involucra a un hombre Aweti, que en esa época vivía en el puesto de la Funai¹² ubicado a unas cuatro horas de caminata de la aldea

Aweti actual. Bajo la acusación de haber matado con hechizo, a través de la comida servida en su casa,¹³ al amante de su hija, ese hombre fue asesinado por un grupo de parientes del muerto, perteneciente a una comunidad xinguana vecina. Los Aweti más cercanos al supuesto hechicero, sin embargo, afirman que el hechizo en realidad fuera lanzado por dos miembros de la aldea del amante muerto cuando este volvía de la casa de su novia, probablemente por envidia o a raíz de haberles negado algo. Como en todos los casos que escuché, es imposible decidir quien tiene razón, y eso evidentemente no importa (acá). Más bien es importante notar la recurrencia de la hipótesis de que un afín o casi afín provoque la muerte de una persona, o entonces un corresidente de aldea. Pero no siempre es así. Sobre la enfermedad de una joven mehinaku, por ejemplo, algunos Aweti me comentaban que fue provocada por un hechizo del propio hermano de su padre (FB), un verdadero “padre” para ella, pues, según el sistema de parentesco local.

Podríamos decir que, frecuentemente, los casos de hechicería ocurren entre afines matrimoniales, cuyo tratamiento mutuo —dicen los Aweti— debería tener como ejemplo aquel entre consanguíneos en lo que refiere a la política de los bienes, alimentos y ayuda en el trabajo.¹⁴ Pero tal vez sea más interesante que asumamos cierta imprecisión y, dejando de lado el uso de términos como “afinidad” y “consanguinidad”, pensemos en términos de distancia, de modo que podamos referirnos a los casos de hechicería como eventos que incluyen a personas en relaciones próximas y así producen (como si ella ya estuviese allí) una distancia que no debería existir. Si no hablamos de consanguinidad o alianza y pensamos, en cambio, en términos de identidad y diferencia, será posible entender la similitud entre, por ejemplo, la desconfianza mutua y la agresividad que eventualmente marcan relaciones entre padre e hijo; la separación de una pareja de esposos que conlleva una fuerte oposición entre sus grupos familiares; el hecho de que algunas personas desistan de sus amigos formales¹⁵ cuando estos no actúan de acuerdo con lo esperado; o el pasaje de la alianza política a la rivalidad entre dos vecinos de aldea que antes se reconocían como hermanos.

El punto central a destacar es que la hechicería y las acusaciones no ocurren tan solo *al lado* de las relaciones de parentesco/identidad. Ellas serían *efectos* de esas mismas relaciones, en la medida en que las decisiones cotidianas siempre implican la frustración de expectativas de aquellos que esperaban recibir algo que termina siendo destinado a otro (incluso el amor de un cónyuge considerado traidor, motivo común para la hechicería entre los Aweti). Como lo demuestra el caso de la niña previamente relatado, es imposible ser buen pariente de todos al mismo tiempo: *la diferencia entre personas que deberían actuar como parientes es creada en el proceso mismo de hacer otros parientes*, como le pasa al padre que alimenta a la hija de una esposa, dejando el hijo del otro matrimonio de lado.

CONSIDERACIONES FINALES: LA HECHICERÍA COMO ANTI-RITUAL

Describiendo la hechicería en Sri Lanka, Bruce Kapferer (1997) demuestra de qué modo la mitología cingalesa sobre los orígenes de la hechicería la presenta como resultado de un proceso de constitución del poder: cuando el reino se forma y sus fronteras

son definidas, se crea automáticamente un exterior que será de allí en más una continua amenaza a la existencia del mismo reino. El hechicero es el excluido que fuerza su entrada por las murallas de palacio y lleva al reino a la ruina.

El proceso que estoy describiendo para el caso xingvano parece repetir esta lógica en el nivel microscópico de las relaciones de parentesco. El hechicero xingvano no es sólo un ser envidioso, como lo identifican los xingvanos, él es también un excluido, el pariente que no obtiene lo esperado. Pero esa exclusión sólo se torna visible en el acto de la hechicería pues, según mis observaciones con los Aweti y contrariando cierta imagen canonizada por la etnografía xingvana, los hechiceros no son necesariamente parias o difícilmente son percibidos de esa manera por todos.

La etnografía de Kapferer sobre la creación concomitante de la hechicería y de una estructura de poder nos conduce nuevamente a la oposición entre jefe y hechicero que comentamos previamente. Es posible entonces imaginar el parentesco como pliegue o un punto de articulación entre estos dos términos: hechicería y política. El jefe xingvano (*morekwat*) se dirige a los habitantes de la aldea como un padre, hablando a todos colectivamente, como a un grupo de niños (*kaminua'za*). La actividad más característica de su posición en la vida intracomunitaria es la de aconsejar (*mowkatu*), el mismo tratamiento que se espera de un padre en relación con sus hijos. Si bien el jefe no constituye absolutamente un poder separado capaz de arbitrar querellas entre los miembros de la aldea, se espera que emane de él una sabiduría conciliadora capaz de producir un sentido de lo colectivo. El jefe habla aconsejando y además debe hablar poco porque hablar de más es sinónimo de chismes y desentendimiento, proliferación de puntos de vista particulares.

Sin embargo, el jefe no es tan solo un padre. Él es también una especie de hijo de la comunidad, el término *mo'aka* —“hacer gente”— que designa la acción comunitaria que lleva a alguien a convertirse en jefe, es el mismo aplicado al acto de criar a una mascota y a la crianza de un hijo en sus primeros y más frágiles años de vida. En suma, un buen jefe es la imagen perfecta de un buen pariente, alguien que es tornado como un igual por el grupo y, simultáneamente, alguien que tiene el poder de crear consenso o identidad en el mismo grupo. Pero el parentesco —nos recuerda la hechicería— no ocurre sin la exclusión de otro: la identidad no puede ser creada sin contra inventar la diferencia (Wagner, 1981; Viveiros de Castro, 2002b). Si el jefe es el modelo del buen pariente, el hechicero es la imagen del ex-pariente: el padre que deja de alimentar a un hijo porque alimenta al fruto de otro matrimonio no deja de ser un ex-padre, en el sentido de que ya no se comporta como tal. El acto de realizar hechicería es también un acto de desparentalización.

Por otro lado, cabe destacar que la dualidad jefe-hechicero se replica en una oposición entre ritual y hechicería. El parentesco conecta a las personas en grupos locales, que se piensan como grupos de parientes unificados bajo la figura paternal-filial del jefe. Esa auto-identidad es actualizada en los eventos rituales intercomunitarios de los cuales el más emblemático es el *kwarup*, rito funerario al cual son invitados simultáneamente todos los grupos xingvanos para la clausura del luto por el fallecimiento de un hombre importante en la aldea del fallecido. En los rituales intercomunitarios, cada pueblo xingvano presenta

músicas ceremoniales en su propia lengua, además de llevar consigo objetos, preferencialmente artesanales y típicos de cada pueblo, para ser cambiados con los pueblos vecinos. Por lo tanto, en ese contexto intercomunitario ritual cada grupo aparece, representado por su jefe y sus especialistas rituales, como detentor de bienes y conocimientos distintivos en relación a los habitantes de otras aldeas. Tales grupos se diferencian también, o sobre todo, como oponentes en la lucha *huka-huka*, elemento obligatorio de todo ritual interétnico. Al mismo tiempo, los participantes del ritual afirman —es decir, producen— su identidad xingwana común al compartir en el ritual una misma estética y las mismas reglas de conducta (cf. Guerreiro, 2012).

Cuando opté por no enfocar en los aspectos históricos de la formación de la cultura o del sistema social xinguanos, lo hice reconociendo que las unidades culturales que componen este universo no son dadas y auto-reproducidas de forma automática por la transmisión entre generaciones de formas de pensar y relacionarse, sino resultan de una producción continua que, en la figura de los jefes, se realiza como producción de parentesco o identidad. Incluso en el contexto regional y en los discursos más genéricos sobre la hechicería, ésta surge como un efecto no deseado del proceso de identificación —de modo que hechiceros, en principio, son los otros xinguanos excluidos del universo de parentesco del grupo local, los otros de nosotros mismos—. Sin embargo, dado que la hechicería no está nunca desvinculada de una motivación por parte del hechicero, son en general *otros* mucho más próximos los que suelen atacar, otros que se hallan adentro del universo de los parientes inmediatos. Y, dado que no existe xingvano que no tenga parientes razonablemente próximos en las aldeas vecinas, la hechicería atraviesa los grupos locales sin respetar fronteras étnicas, deshaciendo el trabajo realizado, a través de las figuras de los jefes, por medio del ritual.

Retomando la propuesta inicial de esta reflexión, vemos que la creación de identidad o parentesco entre los xinguanos, proceso que repite cotidianamente el hecho mitohistórico de sus transformación en xinguanos como unidades diferenciadas entre sí pero identificadas por un patrón sociocultural común, es continuamente contrabalanceada por un efecto de diferenciación interna del cual la hechicería es la expresión más dramática. Este esfuerzo analítico puede ser útil, por ejemplo, para la descripción de procesos recurrentes en el Alto Xingú actual, tales como la constante división de las aldeas en función de lógicas que podríamos llamar *culturales*. Obviamente, estas lógicas no deben ser entendidas como independientes de factores contingentes e históricos, como los efectos devastadores del contacto con los blancos, frecuentemente asociados en la literatura a los procesos de desagregación social (Dole, 1964, 1976; Heckenberger, 2005). Antes que substituir la visión histórica, el enfoque etnográfico de la hechicería puede agregar una nueva perspectiva para pensar los procesos de formación y desagregación de las unidades sociales xinguanas. Además, puede permitirnos entender la historia xingwana no solamente como efecto de una historia colonial que la sobrepasa, sino también como producto de maneras de vivir y pensar propias a los actores indígenas.

NOTAS

¹ Este trabajo retoma el argumento principal de mi tesis de doctorado *A flecha do cíume: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu* (2010), basada en trabajo de campo realizado entre 2004 y 2010 en la aldea aweti Tazu'jyt, en el *Parque Indígena do Xingú* (PIX).

² La lengua Aweti viene siendo asociada con un tronco Maweti-Guaraní, a partir del cual habrían surgido el Aweti, el Saterê-Mawé y las lenguas Tupí-Guaraní (Drude, 2007).

³ El PIX abarca la región que va desde los afluentes del río Xingú, en el centro de la provincia de Mato Grosso, hacia la frontera con la provincia de Pará, al norte.

⁴ Esa tendencia monográfica fue anticipada por la notable etnografía “conjunta” de R. Murphy y B. Quain (1966), basada en el trabajo de campo realizado por Buell Quain en 1938 con los xinguanos Trumai y retomado, luego de la muerte del etnógrafo, por Robert Murphy, quien organiza el material para publicación.

⁵ Arma de madera, especie de garrote o palo tallado.

⁶ Los Aweti comentan ocasionalmente, por ejemplo, no sin cierta ironía, que los indios Xavante, habitantes de una región mas al sur de la provincia de Mato Grosso, con los cuales se encuentran frecuentemente en las ciudades vecinas de las tierras indígenas, son *parente lu*, “locos por parientes”. Con eso quieren decir que los Xavante adoran llamar a los otros como “parientes”, cuando en verdad (y éste es el punto de la ironía aweti) obviamente no lo son.

⁷ Nótese que el parentesco al que me refiero aquí nada tiene de natural o biológico, a pesar de que su relación con lo que llamamos en Occidente parentesco deba ser explicitada para que la noción siga siendo aplicable al caso indígena. Cf. Viveiros de Castro (1993, 2002b).

⁸ La idea de que la historia debe ser pensada a partir de la cultura remite obviamente al trabajo de Sahlins (1981) y a su apropiación para pensar la historia de los pueblos amerindios por autores como Bruce Albert (1988), Peter Gow (1991), Viveiros de Castro (1999). Más remotamente, también podríamos remitir a los estudios de los miembros de la Escuela de Manchester (p.ej. Gluckman, 1987, 1963), si bien estos privilegian una perspectiva funcionalista que no nos interesa acá.

⁹ Tema, por ejemplo, de los análisis de Menget (2001), Basso (1995), Bastos (1984/85, 1987/88/89/1989), Coelho de Souza (2001), Heckenberger (2001, 2005).

¹⁰ Modo a veces considerado típicamente “amazónico” y otra veces llamado “tupí-guaraní” (cf. Ovington, 1977; Viveiros de Castro, 1986). A mi modo de ver cualquiera de esas unidades sólo puede ser pensada en términos de un objeto producido en contraste con otros objetos de igual naturaleza (esto es: relacionales). Así, generalizaciones Panamazónicas pueden tanto servir para confirmar la similitud entre los pueblos de esa región, bajo determinado aspecto, en oposición a “África” o “Melanesia”, como pueden igualmente ser objeto de una crítica que procure enfatizar las diferencias entre rasgos culturales “arawak” y “caribe”. Es claro que un uso no invalida el otro y todo depende de los objetivos de análisis (con quien pretende dialogar) y de los niveles de contraste escogidos para ello.

¹¹ Con respecto a la centralidad de los objetos, es preciso considerar una posible especificidad del caso xinguno con relación a otras partes de Amazonía. Si en el Alto Xingú, como fue descrito para otras sociedades de las tierras bajas sudamericanas (p.ej. Vilaça 1992), la comensalidad y el compartir alimentos son factores importantes de producción de identidad, aquí los bienes de valor ocupan también un lugar fundamental en estas relaciones. Esto parece vincularse con el hecho de que determinados servicios — sobre todo servicios funerarios y de tratamiento chamánico, pero también la hechicería de venganza— exigen pagos elevados en bienes extremadamente valorizados, como collares de conchas o cuentas coloridas y grandes ollas de cerámica o aluminio.

¹² *Fundação Nacional do Índio*, órgão del gobierno federal de Brasil encargado de cuidar de las poblaciones indígenas del país.

¹³ El envenenamiento es una forma no tan común, pero bastante temida, de hechizo. Su ocurrencia muestra, de hecho, que muchas veces se teme la agresión por parte de las mismas personas que nos alimentan, es decir, de aquellos que nos tratan como parientes.

¹⁴ Pero no la política de la palabra: las reglas relativas a las formas de hablar entre afines son extremadamente rígidas. El contraste de este aspecto con las expectativas en términos del régimen de cosas es un tema que desarrollo en la tesis doctoral (Vanzolini, 2010: 347 y subs.).

¹⁵ La amistad formal en el Alto Xingú se basa en el intercambio ininterrumpido de regalos de alto valor y generalmente se da entre personas de aldeas distintas.

BIBLIOGRAFÍA

ALBERT, Bruce. 1985. *Temps du sang, temps de cendres. Représentations de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Tese de Doutorado, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Université de Paris x.

ALBERT, Bruce. 1988. «La fumée du métal: histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil)». *L'Homme*. Nro. 28: 106-107.

AGOSTINHO, Pedro. 1970. "Estudo preliminar sobre o mito de origens xinguano. Comentário sobre uma variante Aweti.". *Universitas — Revista de Cultura da Universidade Federal da Bahia*. 6-7: 457-519.

AGOSTINHO, Pedro. 1974. *Kwarup: mito e ritual no Alto Xingu*. São Paulo: Edusp.

BARCELOS NETO, Aristóteles. 2004. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingú*. Tese Doutorado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo. São Paulo. p 310.

BARCELOS NETO, Aristóteles. 2006. "De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens Wauja de agência letal". *Mana. Estudos de Antropologia Social*. 12 (2): 285-313.

BASSO, Ellen Becker. 1969. *Xingú Society*. Chicago: The University of Chicago Press.

BASSO, Ellen Becker. 1995. *The Last Cannibals: a South American Oral History*. Austin: University of Texas Press. 319 pp.

BASTOS, Rafael J. de M. 1985. "O 'payemeramaraka' Kamayurá — uma contribuição à etnografia do xamanismo do alto Xingú". *Revista de Antropologia*. Vol. 27/28 (1984/85): 139-178.

BASTOS, Rafael J. de M. 1989. "Exegeses Yawalapití e Kamayurá da criação do parque indígena do Xingú e a invenção da saga dos irmãos Villas Boas". *Revista de Antropologia*. Vol. 30/32 (1987/88/89): 391- 426.

BASTOS, Rafael J. de M. 1989. *A festa da Jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*. Tese de doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo. 607 pp.

CHAUMEIL, Jean Pierre. 1983. *Voir, Savoir, Pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est*

- péruvien*. Paris: Éditions de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- COELHO DE SOUZA, Marcela S. 2001. Virando gente: notas a uma história aweti. In: FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. (orgs.). *Os povos do Alto Xingú: história e cultura*. Rio de Janeiro: UFRJ. pp. 358-400.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1996 [1980]. "9. 1933 - Micropolítica e segmentaridade". In: *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lucia Oliveira, Lucia Claudia e Suely Rolnik. Rio de Janeiro, Editora 34.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1997 [1980]. "12. 1227 — Tratado de Nomadologia: A Máquina de Guerra". En: *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol 5. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro, Editora 34.
- DOLE, Gertrude. 1964. "Shamanism and Political Control Among the Kuikuro". In: BECKER, Hans (ed.). *Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas*. Hannover, Druck: Munstermann-Druck GMBH. pp. 53-62.
- DOLE, Gertrude. 1976. Anarchy without chaos: alternatives to political control among the Kuikuro. In: SWARTZ, M. J. (ed.). *Political Anthropology*. Chicago: Aldine. Pp. 73-88.
- DRUDE, Sebastian. 2007. "Nasal Harmony in Awetí and the 'Mawetí-Guaraní' Family (Tupí)". *Estrutura das Línguas Amazônicas: Fonologia e Gramática*. Manaus.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. 2005 [1937]. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar (Versão condensada por Eva Gillies, traduzida por Eduardo Viveiros de Castro).
- GALLOIS, D. 1996. "Xamanismo waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação *i-paie*". In: Langdon, J.M (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- GALVÃO, Eduardo. 1979 [1953]. Cultura e sistema de parentesco das tribos do alto rio Xingú. In: *Encontro de Sociedades. Índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. Pp. 73-119.
- GLUCKMAN, Max. 1987 [1940]. "Análise de uma situação social na Zululândia moderna" (Parte I). In: Bela Feldman-Bianco (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo, Global, p. 227-267.
- GLUCKMAN, Max. 1963. "Gossip and Scandal". *Current Anthropology* 4 (3): 307-316.
- GREGOR, Thomas. 1977. *Mehinaku: the Drama of Daily Life in a Brazilian Indian village*. Chicago: The University of Chicago Press. 382 Pp.
- GREGOR, Thomas. 1992. Uneasy Peace: Intertribal Relations in Brazil's Upper Xingú. In: HAAS, J. (ed.). *The Anthropology of War*. Nova Iorque: The Cambridge University Press, pp. 105-125.
- GUERREIRO, Antonio. 2012. *Ancestrais e Suas Sombras. Uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Tese de doutorado. Brasília: UNB.
- KAPFERER, Bruce. 1997. *The Feast of the Sorcerer. Practices of Consciousness and Power*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.
- LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma

- Cosmologia Tupi". *Mana. Estudos de Antropologia Social* 2 (1): 21-47.
- MENGET, Patrick. 2001 [1977]. *Em nome dos outros. Classificação das relações sociais entre os Txicó do Alto Xingú*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia Assírio e Alvim.
- MURPHY, Robert F.; QUAIN, Buell. 1966 [1955]. *The Trumáí Indians of Central Brazil*. Seattle: The University of Washington Press.
- OBERG, K. 1953. "Indian Tribes of Northern Mato Grosso, Brazil". Smithsonian Institution: Institute of Social Anthropology Publication n. 15, Washington, D.C.: Government Printing Office.
- OVERING-KAPLAN, Joanna. 1977. "Orientation for Paper Topics" y "Comments". In: *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, VI II.: 9-10 e 387-394.
- OVERING-KAPLAN, Joanna. 1985. "Today I shall call him 'Mummy': multiple worlds and classificatoru confusion". In: Overing (ed). *Reason and Morality*. London and New York: Tavistok. pp152-179.
- OVERING-KAPLAN, Joanna. 1986. Images of Cannibalism, Death and Domination in a 'Non-Violent' Society. *Journal de la Société des Américanistes*, 72: 133-156.
- RIVIÈRE, Peter. 1970. "Factions and Exclusions in Two South American Village Systems". In Douglas, Mary (ed.). *Witchcraft. Confessions and Accusations*. London: Tavistock Publications. Pp 245-255.
- SAHLINS, Marshall. 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. University of Michigan Press.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto y VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1987[1979]. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". En J. Pacheco de Oliveira Filho (ed.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed da UFRJ/Marco Zero.
- STEINEN, Karl Von Den. 1940 [expedição de 1886]. *Entre os aborígenes do Brasil Central*. "Revista do Arquivo" Nos. XXXIV - LVIII, São Paulo: Departamento de Cultura.
- STRATHERN, M. 1999. "The Ethnographic Effect II". In: *Property, Substance and Effect. Anthropological Essays on Persons and Things*. London: The Athlone Press. pp 226-258.
- TOLA, Florencia, 2012. *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-personas múltiples entre los tobos del Chaco argentino*. Buenos Aires: Biblos/culturalia.
- VANZOLINI FIGUEIREDO, Marina. 2010. *A flecha dos ciúme: o parentesco e seu avesso entre os Aweti do Alto Xingú*. Tese de Doutorado. UFRJ.
- VANZOLINI FIGUEIREDO, Marina. 2011. "O parentesco pervertido: notas sobre a feitiçaria no Alto Xingú". En: Coffaci De Lima, E. y Córdoba, L. (orgs). *Os outros dos outros: relações interétnicas na etnologia sulamericana*. Curitiba: UFPR. pp. 211-223.
- VILAÇA, Aparecida 1992. *Comendo Como Gente. Formas do Canibalismo Wari'*. Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro : Rio de Janeiro.
- VILLAS-BOAS, Cláudio y VILLAS-BOAS, Orlando. 1990 (1970). *Xingú: os índios, seus mitos*. Porto Alegre: Kuarup.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1977. *Indivíduo e sociedade no Alto Xingú. Os Yawalapití*. Tese de mestrado. Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1986. *Araweté, os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/Anpocs.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1993. "Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico". In M. Carneiro da Cunha & E.B. Viveiros de Castro (eds), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1999. "Etnologia Brasileira". En: Sergio Micelli (org.). *O que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995), Vol.1: Antropologia*. São Paulo: Sumaré/ANPOCS. pp. 109-223.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 2002 [1996]. "Perspectivismo e Multinaturalismo na América indígena". En: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac e Naify. pp. 401-456.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 2002b. "Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco". En: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac e Naify. pp. 401-456.
- WAGNER. 1981. *The invention of culture* (2nd edition revised and expanded). Chicago: University of Chicago Press. Whitehead, N. L. & Wright, R. (ed.).
- WHITEHEAD, N. L. & WRIGHT, R. (ed.). 2004. *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Dark Shamanism in Amazonia*. Durham & London: Duke University Press. p. 327.
- WRIGHT, Pablo. 2008. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos/culturalia.
- ZARUR, George. 1975. *Parentesco, ritual e economia no Alto Xingú*. Brasília: Funai.