

Revista de Antropologia

Festas, guerras e trocas entre os Aparai e Wayana meridionais

Author(s): Gabriel Coutinho

Source: *Revista de Antropologia*, julho-dezembro 2011, Vol. 54, No. 2 (julho-dezembro 2011), pp. 829-855

Published by: Revista de Antropologia

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/43923888>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Revista de Antropologia is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revista de Antropologia*

Festas, guerras e trocas entre os Aparai e Wayana meridionais¹

Gabriel Coutinho

Universidade Federal de Santa Catarina

RESUMO: O artigo aborda algumas questões tratadas por Pierre Clastres acerca do caráter específico da troca de bens na sociedade primitiva e sua articulação com a guerra. Inicia-se com uma discussão geral sobre a pertinência das ideias do autor sobre a orientação “contraeconômica” dessas trocas, considerando o fenômeno amplamente difundido, mas ainda pouco estudado, dos intercâmbios de bens na Amazônia indígena. Destaca-se a irredutibilidade de tais intercâmbios ao comércio de bens econômicos e seu papel na constituição de redes de articulação regionais. Em seguida, são abordadas as relações entre tais intercâmbios e a guerra através da ótica dos Aparai e Wayana meridionais (caribe). Com base em uma narrativa sobre sua mútua pacificação e nas festas multicomunitárias, retoma-se o debate de Clastres com Lévi-Strauss sobre a prioridade da guerra ou da troca, para mostrar como a coexistência dos dois fenômenos é pensada do ponto de vista indígena em questão.

PALAVRAS-CHAVE: Troca, guerra, Aparai, Wayana, Pierre Clastres.

Intercâmbios de bens na Amazônia

Ao contrário de temáticas como parentesco e organização social, guerra, xamanismo e mesmo o contato com não índios, o intercâmbio de objetos materiais na Amazônia indígena não recebeu ainda a devida atenção

por parte da antropologia americanista. A exiguidade de monografias focadas no tema, bem como de análises comparativas e reflexão teórica sobre o assunto destoam das numerosas e frequentes alusões ao fenômeno dispersas na literatura histórica e etnográfica.

Já no período colonial, relatos de cronistas e viajantes revelavam surpresa com a presença de artigos andinos na Amazônia, bem como de produtos europeus entre índios supostamente isolados e sem contato direto com os colonizadores. Foi o caso do frei Gaspar de Carvajal que encontrou, na primeira metade do século XVI, lhamas provenientes dos Andes entre os índios Paguana, na foz do rio Purus. E também do padre Cristóbal de Acuña, que testemunhou, cem anos depois, o comércio de lâminas de ouro provenientes da região do Uaupés, nas margens do rio Solimões (Porro, 1992, 1996). De um modo geral, os artigos europeus foram incorporados a vastas redes de comunicação ameríndias que entrecortavam a paisagem sul-americana pré-colombiana (Lathrap, 1973; Roosevelt, 1992).

Nesse mesmo sentido, as etnografias produzidas nas últimas décadas abundam em informações sobre a intensa circulação de objetos materiais entre povos indígenas e como não índios, e seu importante papel para a constituição de articulações regionais mais amplas, como aquelas encontradas no Alto Xingu, no Noroeste amazônico e nas Guianas. Por toda a Amazônia, redes de intercâmbio de objetos materiais conectam diferentes coletivos, muitos deles pertencentes a famílias linguísticas distintas. A circulação dos artigos assume formatos diversos, indo de presentes voluntários a prestações compulsórias, passando por transações geralmente diferidas e sem barganha, embora, às vezes, imediatas e sujeitas à negociação. Os intercâmbios ocorrem cotidianamente e em contextos rituais específicos, como os chamados dabucuris no Noroeste amazônico; os *ulukis*, também conhecidos por *moitara*, no Alto Xingu; e os encontros esporádicos de parceiros de troca nas Guianas, sobretudo

quando em festas multicomunitárias. Em suma, todas essas questões aguardam estudos mais aprofundados, atentos especialmente aos modos como os protagonistas indígenas concebem as transações que praticam a partir de outros critérios, valores e interesses. De qualquer maneira, é outro aspecto frequentemente apontado pela literatura que nos interessa aqui, a saber, a especialização que certos grupos detêm em produzir e/ou fornecer artigos específicos às suas respectivas redes de intercâmbio.

No Alto Xingu, destacam-se os arcos de madeira preta fabricados pelos Kamaiurá; painéis de cerâmica feitos pelos Wauja; sal de aguapé produzido pelos Mehinako, Aweti e Trumai; colares e cintos confeccionados com garras de onça e conchas de caramujo pelos Kuikuro e Kalapalo, entre outros. Esses objetos são usados no pagamento de serviços realizados por xamãs e especialistas rituais, bem como na atenuação das obrigações do genro para com seu sogro (Dole, 1958; Basso, 1973; Gregor, 1990; Franchetto & Heckenberger [orgs.], 2001).

No Noroeste amazônico, região que abrange a bacia dos rios Uaupés e Negro, os Tukano são conhecidos por seus bancos de madeira; os Desana, por seus balaies; os Baniwa, pelos raladores de mandioca; os Kubeo, por suas máscaras funerárias; os Kotiria, pelos tipitis; os Maku, pelas flautas de Pã, curare e aturás de cipó; os Tuyuka, por fabricarem as melhores canoas. Como nas Guianas e no Alto Xingu, tais intercâmbios estão articulados a intercasamentos e a prestações de serviços rituais, culminando nos já mencionados dabucuris, festivais que reúnem diferentes grupos para dançar, consumir caxiri, reforçar laços de afinidade e trocar seus produtos (Chernela, 1983; Jackson, 1983; S. Hugh-Jones, 1992; Andrello, 2006, pp. 228-283).

Nas Guianas, a especialização parece ser determinada, sobretudo, pelas posições geográfica e relacional de cada grupo no interior dessas redes. Por exemplo, na porção ocidental dessa região, os Yekuana fabricam raladores de mandioca que circulam em longas cadeias de intermé-

dio até os Makuxi e Patamona, passando pelos Arekuna, Taulipang e Kamarakoto (Coppens, 1971; Butt-Colson, 1973). Na porção oriental, circulam resinas vegetais, redes e tipoias de algodão produzidas pelos Wajãpi; tornozeleiras com chocalhos, cães de caça e aves silvestres fornecidos pelos Aparai e Wayana meridionais; panelas de metal e pimenta seca e moída preparada pelos Tiriyo; espingardas e miçangas trazidas pelos Boni e Ndjuka, descendentes afro-americanos de escravos (Gallois, 1986; Barbosa, 2005). Ao contrário do Alto Xingu e do Noroeste amazônico, onde os intercâmbios são realizados nas praças das aldeias, nas Guianas, eles costumam ocorrer mais discretamente, no interior dos pátios domésticos.

Por fim, outra rede de intercâmbios especializados conhecida é aquela que se constituiu na Amazônia subandina, durante o período colonial, em torno das minas do Cerro de la Sal, no Peru. Controlada pelos Ashaninka, Amuesha, Matsiguenga e Nomatsiguenga, essa rede se estendia aos Shipibo, Conibo e Sheretebo. Novamente, as transações baseavam-se em artigos especializados, destacando-se a tecelagem, a plumária, as contas e outros ornamentos aruaque; a cerâmica, as cabaças decoradas, as redes e os remos pano. Sua maior peculiaridade, no entanto, era a produção e o uso de “pães de sal” como equivalente geral, intercambiável por qualquer outro artigo (Renard-Cassevitz, 1993).

Em alguns desses casos, a especialização pode ser atribuída ao acesso desigual a matérias-primas, bem como à posse ou não de conhecimento técnico específico. Todavia, na maioria das vezes, ela parece ser criada e mantida “artificialmente”, isto é, sob pretexto de adquirir bens supostamente indisponíveis, os grupos se lançariam em busca desses artigos alhures, estabelecendo intercâmbios e relações diferenciadas com outros diversos, muitos deles inimigos temidos.

Isto remete a importantes aspectos ou particularidades da economia primitiva apontados por Clastres (2004 [1976]) em seu prefácio para

Âge de Pierre, Âge d'Abondance: économies des sociétés primitives (tradução francesa de *Stone Age Economics*, de Marshall Sahlins, 1972). Nele, é evidente a consonância entre a antropologia política do autor francês e a antropologia econômica de seu colega norte-americano. Em poucas palavras, os coletivos ameríndios representam “sociedades de afluência” como definidas por Sahlins, isto é, ao invés de condenadas à mera “subsistência”, a níveis baixíssimos de produtividade obtidos à custa de trabalho árduo e incessante, elas estabelecem “necessidades” modestas de modo a limitar o tempo e o esforço despendidos com o trabalho para se dedicarem a outras atividades encaradas com prazer, como conversas à beira do fogo, festas e bebedeiras, além da própria guerra, acrescenta Clastres. Mais importante, essa baixa exigência material não resulta de suposta incapacidade produtiva. Trata-se antes de um “princípio” ou atitude voltado à autonomia pessoal e coletiva, um projeto político. Refuta-se assim, de um lado, o preconceito evolucionista de que as economias primitivas seriam miseráveis, sobretudo em consequência de seu suposto atraso tecnológico; de outro, a definição neoclássica de economia como relação universal de escolha entre recursos insuficientes para a satisfação de vontades ilimitadas.

“Sociedades *contra* a economia” para Clastres (2004 [1976], p. 184), os ameríndios não permitem que a economia, como o poder político, constitua uma esfera autônoma. Recusam o acúmulo de riquezas (a estocagem de alimentos, por exemplo) em favor da mobilidade e da exploração vantajosa do território conforme seus modos de produção. Os excedentes são produzidos, mas desde que sem trabalho demasiado, destinando-se à prodigalidade cotidiana e a festas, assim como aos intercâmbios com outros. Tais intercâmbios orientam-se, de um modo geral, pela generosidade e a reciprocidade, não pelo lucro. Segundo o autor, ainda que alguns deles possam ser motivados pela dependência de algum alimento ou material indisponível por razões ambientais ou

tecnológicas, isto não constitui regra e tampouco corresponde aos ideais indígenas. A comunidade primitiva almejava a completa autonomia. Daí seu esforço em excluir toda relação de dependência econômica quanto a grupos vizinhos. Para tanto, busca-se evitar ou reduzir ao máximo os riscos da troca determinada pela necessidade. Os intercâmbios supra-locais não são, portanto, fundados pela necessidade econômica. Sociedades de afluência, elas são também “anticomerciais” nesse sentido (Clastres, 2004 [1977], p. 247).

Mas, então, qual a razão de ser de tais intercâmbios? Para Clastres, a troca serve de meio para o estabelecimento de uma relação fundamental, a aliança política, sobretudo diante da guerra com outros. As prestações encontradas nos *uluki* xinguanos, nos dabucuris do Noroeste amazônico, nas parcerias guianenses, mas também em inúmeras transações cotidianas se aproximam mais do universo da dádiva que do comércio de utilidades. Meio para o estabelecimento de alianças, abertura ao Outro, a troca mantém uma relação estreita com a guerra ameríndia – e é justamente disto que falam os Aparai e Wayana meridionais em uma narrativa sobre seu processo de aproximação.

A pacificação pela troca

Os Aparai e Wayana são povos falantes de línguas caribe que habitam a região de fronteira entre Brasil, Guiana Francesa e Suriname. No Brasil, onde somam cerca de 800 indivíduos, eles experimentam um processo avançado de intercassamentos e coabitação há pelo menos 200 anos. Essa situação, associada a uma complexa dinâmica identitária e sociolinguística (ainda por ser devidamente compreendida), não permite estabelecer uma separação absoluta entre eles, tampouco reduzi-los a um único grupo homogêneo. Sua própria configuração atual é resultado da

integração de vários outros coletivos, com os quais mantinham relações estreitas, sobretudo a partir do século XVIII. Os Wayana assimilaram os Upurui provenientes do rio Paru de Leste, além dos Kukuyana, Opagwana e Kumarawana, entre outros; ao passo que os Aparai incorporaram os Apama, Pirixiyana e Arakaju (Gallois, 1986, pp. 302-304).

De acordo com as fontes bibliográficas, o avanço das frentes de colonização e as disputas entre as potências europeias a partir do século XVII forçaram o deslocamento dos grupos indígenas na região, fazendo eclodir e acirrando os conflitos entre eles e, depois, com os grupos de descendentes de escravos afro-americanos que se constituíram na região. Essas guerras atingiram seu auge durante o século XIX, e os Aparai e Wayana possuem inúmeras narrativas a respeito delas. Embora esses conflitos tenham coexistido com outras formas de relacionamento marcadamente pacíficas (intercasamentos e intercâmbios de objetos), as narrativas indígenas descrevem um processo de transformação linear das guerras em relações pacíficas de troca. A principal dessas narrativas refere-se justamente ao modo como os conflitos e as hostilidades mútuas entre os Aparai e Wayana foram substituídos pela troca de objetos e cônjuges que levaram à situação atual de avançada coabitação.

Sobre sua aproximação, os próprios Aparai e Wayana meridionais contam-nos que, cansado de guerrear com os Wayana, o chefe dos Aparai envia um guerreiro chamado Wau à aldeia de seus inimigos com a missão de apaziguá-los. Chegando lá, esse guerreiro aproxima-se cuidadosamente, escondendo-se onde as mulheres despejam seu lixo doméstico, na periferia da aldeia. Ele permanece lá durante dias sem ser visto, observando as mulheres e aprendendo algumas poucas palavras na língua wayana. Em uma noite sem lua, protegido pela escuridão, Wau vai à rede de uma das mulheres e tem relações sexuais com ela. As visitas se repetem nas noites seguintes. Desconfiada, a mulher lhe pergunta quem é, mas Wau resiste em responder, temendo que ela o denuncie aos ho-

mens da aldeia. Diante da insistência dela, ele acaba revelando sua identidade e missão. A mulher não se apavora e, além de consentir que as visitas continuem, passa a lhe dar comida e a lhe ensinar a língua wayana. Algum tempo depois, Wau pede para sua amante wayana apresentá-lo ao seu pai e aos demais homens da aldeia (em outras versões da mesma narrativa, ele é flagrado pelo pai e pelos irmãos da mulher). Com a ajuda dela e seu parco conhecimento da língua wayana, Wau consegue acalmar os ânimos dos guerreiros wayana e se explicar:

Eu sou guerreiro aparai. E o dono de nossa aldeia falou para eu vir aqui conversar com o dono da aldeia de vocês para nos apaziguarmos. Para pararmos de guerrear uns com os outros porque muitos estão morrendo. E, se continuarmos assim, os Aparai vão acabar. E os Wayana vão acabar. Agora, eu retornarei à minha aldeia. Vou reunir os Aparai e, em breve, voltarei para cá com todos eles. Reúnam e avisem os seus. Preparem-se para nos receber. Pois, vamos todos nos apaziguar.

Wau retorna à sua aldeia. Lá, ele relata suas aventuras aos demais aparai, descrevendo os hábitos dos Wayana, principalmente o consumo de comida muito apimentada e de caxiri forte e azedo, índices de sua bravura guerreira. Passado algum tempo, ele parte de volta à aldeia wayana levando outros aparai com ele. À medida que se aproximam de seu destino, eles tocam flautas de osso de veado para anunciar sua chegada e não surpreender seus anfitriões. Na aldeia, o chefe wayana pede às mulheres para servirem comida e caxiri aos visitantes recém-chegados, que consomem tudo. A desconfiança e a tensão iniciais se dissipam conforme avançam as conversações e o consumo de caxiri.

Os Aparai preparam, então, uma mistura de tintura de urucum com a raiz de uma planta chamada *auyty*^(ap).² Eles passam essa loção sobre o corpo de cada um dos wayana, inclusive nas mulheres e nas crianças,

proferindo três vezes a palavra *kure*, qualificativo aparai de tudo o que é bom, belo e apropriado. Em seguida, são os Wayana que pintam os Aparai com essa mesma mistura. Os homens trocam presentes e comprometem-se a encontros futuros. Muitos deles selam parcerias de troca. Alguns aparai casam-se com mulheres wayana, permanecendo na aldeia de suas esposas, conforme a tendência uxorilocal. Os demais partem de volta para sua aldeia, preparando-se para receber os Wayana dali a algum tempo. Quando estes chegam à aldeia aparai, o mesmo ritual é repetido. Invertem-se apenas os papéis de anfitriões e visitantes. Trocam-se presentes e alguns wayana casam-se com mulheres aparai, instalando-se na aldeia delas. Desde então, os Aparai e os Wayana casam-se entre si e coabitam as mesmas aldeias.

Os Aparai e Wayana meridionais possuem outras narrativas como esta, bastante semelhantes, sobre os processos de mútua pacificação e estabelecimento de relações que consideram de qualidade com outros diversos: seus vizinhos Tiriyo e Kaxuyana, os “brancos” *karaiwa*, os Boni e Ndjuka, descendentes de escravos afro-americanos conhecidos por *meikoro*. A principal diferença entre elas diz respeito aos intercâmbios estabelecidos. Se a maioria dessas experiências termina com o estabelecimento de parcerias de troca, poucas são as que resultam em intercasamentos bem-sucedidos. Fora isso, o enredo é basicamente o mesmo. A partir de uma situação inicial de conflito, os Aparai e/ou Wayana tomam a iniciativa e arriscam-se a visitar o outro. Seguem a oferta e a degustação de comida e bebida, o ritual de pintura com o composto de urucum e *awyty*^(ap), a troca de objetos materiais e o estabelecimento das parcerias interpessoais de troca.

Como procurei mostrar em outra ocasião, não se trata de trocar de qualquer maneira, mas sim de acordo com um modelo fornecido pelas parcerias de troca e em conformidade com uma ética específica (Barbosa, 2005). Amplamente praticada na região por índios e não índios, essa

relação já era mencionada por cronistas e viajantes no século XIX (Coudreau, 1893; Crevaux, 1987). Trata-se de uma relação entre homens socialmente distantes, designados *pāna*^(ap) ou *pawana*^(wy), categorias que se referem a pessoas sem laços de parentesco, residentes em locais afastados e falantes de línguas primárias distintas. Diante da hostilidade potencial ou mesmo efetiva desses “desconhecidos”, a parceria de troca surge não só como alternativa, mas sobretudo meta. Parceiros de troca são “amigos”, *epe*, por excelência.

Concebida como uma relação essencialmente igualitária, a parceria de troca é criada e mantida por meio de oferta e demanda recíprocas de presentes, visitas, gentilezas e hospitalidade, por ocasião de encontros esporádicos. Expressão máxima dos ideais de conduta e valores de boa convivência associados aos adjetivos *kurano*^(ap) e *ipokan*^(wy), a parceria de troca fornece o modelo, o idioma e o critério para avaliação de todas as demais formas de intercâmbio praticadas pelos Aparai e Wayana. Como mostra a narrativa acima, trata-se do mecanismo por excelência para o estabelecimento de relações amistosas, operando a devida pacificação de seus protagonistas através dos objetos transacionados, segundo as normas de civilidade aparai e wayana, marcadas por uma atitude generosa e comedida. A parceria de troca constitui, ao mesmo tempo, uma alternativa simultânea à guerra, pois era comum a manutenção de um parceiro de troca no interior de um coletivo inimigo; e meta a ser alcançada, pois se trata de encerrar a guerra em favor do estabelecimento das trocas pacíficas.

Figura e fundo

Por tratarem da passagem da guerra à troca, as narrativas de pacificação aparai e wayana nos remetem tanto à reflexão de Lévi-Strauss sobre a

continuidade entre esses fenômenos para os ameríndios, como à crítica de Clastres a essa formulação lévistaussiana. Com base no encontro entre grupos Nambikwara, Lévi-Strauss aponta uma continuidade entre a troca e a guerra. Além de coexistentes, elas seriam “aspectos opostos e indissolúveis de um mesmo e único processo social” (1976 [1942], p. 338). Trocas representariam guerras potenciais pacificamente resolvidas, ao passo que as guerras seriam o resultado de transações malsucedidas. Clastres (2004 [1977]) critica a definição da guerra como “trocas malsucedidas”, por retirar-lhe toda e qualquer positividade. Espécie de acidente ou causalidade indesejada, a guerra exprimiria apenas a não realização do “ser-para-a-troca” da sociedade primitiva. Para o autor, o problema da tese lévistaussiana seria a redução da sociedade primitiva à troca, bem como a confusão entre os “planos sociológicos” em que se dão a guerra e a troca. Ao invés de continuidade, haveria “descontinuidade radical” entre os fenômenos.

Para Clastres, a guerra tem um propósito. Seu efeito e finalidade são a fragmentação da sociedade primitiva em uma “multiplicidade de comunidades separadas”. E cada comunidade percebe a comunidade vizinha como o outro, espécie de espelho que lhe devolve a imagem de sua unidade e totalidade. Diante do outro, as comunidades se afirmariam como tais, como “Nós indivisos”. A guerra seria, assim, o principal meio de uma lógica centrífuga imanente à sociedade primitiva, que a orienta no sentido da atomização, da dispersão e da cisão. Em suma e mais importante, a aliança não seria desejada como um fim, mas como meio de atingir com o menor risco possível o objetivo da guerra, isto é, ela seria um efeito tático da guerra. Prevalece a guerra sobre a aliança. “Há uma prioridade sociológica da guerra sobre a aliança” (2004 [1977], p. 260).

De fato, as narrativas de pacificação aparai e wayana se referem a uma situação inicial, ou *dada*, de guerra, a partir da qual se busca *construir* relações pacíficas e de qualidade por meio da troca. O que essas narrati-

vas não dizem é o fato de a pacificação jamais ser de todo concluída. Há sempre o perigo de a violência eclodir ao menor deslize. A guerra é o pano de fundo que sempre ameaça vir ao primeiro plano. E é nas situações de convívio intenso, como as beberagens de caxiri cotidianas ou por ocasião de visitas e festas multicomunitárias, que o risco sempre presente da guerra se torna mais evidente, sob a forma de brigas e agressões. Em suma, as narrativas de pacificação baseiam-se em concepções presentes também na realização das festas multicomunitárias.

As festas multicomunitárias

Como na maior parte da Amazônia indígena, as festas e as cerimônias realizadas pelos Aparai e Wayana seguem um mesmo programa, baseado no antagonismo entre dois grupos e na intensa circulação de mensagens entre eles, vinculadas à comida, à bebida e a cantos, entre outras coisas. De um lado, os anfitriões da aldeia onde se realiza a festa; de outro, os convidados de outras comunidades. Os primeiros são chamados *wapono*^(ap) e *tiwetkim*^(wy) e se responsabilizam pelo acolhimento dos visitantes, pela oferta de comida e caxiri, sendo por isso conhecidos também por “donos da bebida”. Os segundos são os “dançadores”, denominados *tuasemã*^(ap) e *tuwahem*^(wy), aos quais cabe a execução das danças e dos cantos. A realização de toda e qualquer festa ou cerimônia depende desse grupo outro, constituído por gente de fora da aldeia, o que, por si só, já atesta certa incompletude da comunidade de corresidentes, como será visto adiante. Com efeito, incidem sobre a oposição entre anfitriões e convidados aquelas entre afins e consanguíneos, cognatos e não cognatos, entre outras.

<i>wapono</i> ^(ap) <i>tiwetkim</i> ^(wa)	<i>tuasemã</i> ^(ap) <i>tuwahem</i> ^(wa)
anfitriões	convidados
“donos da bebida”	“dançadores”
corresidentes	forasteiros
consanguíneos	afins
cognatos	não cognatos

Aqui, podem ser distinguidos para fins analíticos, como propõe Stanley Tambiah acerca dos rituais mágicos trobriandeses, dois “níveis de significação”. De um lado, uma dimensão *pragmática* do ritual, sua “moldura exterior”, relativa aos interesses imediatos e contextuais dos atores envolvidos, bem como às relações do ritual com outras atividades (os contextos e as situações em que é praticado, as consequências que pode produzir etc.).³ De outro, uma dimensão “semântica” ou *gramática*, sua “moldura interior”, referente ao sistema de símbolos acionados e às mensagens transmitidas, à lógica de articulação das oposições paradigmáticas e dos contrastes sintagmáticos, em sequências estruturadas (1985, p. 35). Pois bem, é este segundo “nível de significação” das festas multicomunitárias aparai e wayana que nos interessa particularmente. Todavia, deve-se ter em mente que, na própria estrutura “semântica” dessas festas multicomunitárias, encontra-se inscrito um programa de agenciamento de graus e qualidades diversos de alteridade para fins de (re)produção de sua socialidade. Trata-se de ideias e valores mais gerais sobre a natureza processual de suas redes de relações e o lugar da alteridade nesse processo, que por toda a região das Guianas, e não só entre os Aparai e Wayana, orientam e conferem sentido às festas, fazendo delas o canal e o contexto por excelência de comunicação entre coletivos diversos.

De início, anfitriões e convidados dançam no mesmo ritmo, frente a frente, mas entoam cantos distintos. A cada um dos grupos corresponde um tema maior para improviso, a partir do qual, cada um de seus membros deve compor uma pequena frase pessoal e exclusiva, em língua aparai ou wayana, que ele cantará repetidas vezes, com pequenas variações. Anfitriões executam cantos *maxipuri*^(ap) ou *maipuli*^(wy), que tematizam as crianças *pikuku*,⁴ algumas localidades e fenômenos geográficos, como ilhas e serras, mas jamais roças e aldeias ocupadas; o encontro e/ou o comportamento de animais selvagens, como o próprio tapir *maxipuri*^(ap) *maipuli*^(wy).⁵ Por sua vez, os cantos *kanawa*, entoados pelos convidados, improvisam sobre temas como os animais domésticos (cães e aves de criação), as frutas cultivadas, os produtos da roça, a parafernália doméstica da aldeia anfitriã e, principalmente, as bebidas fermentadas. Em suma, os cantos *maxipuri*^(ap) ou *maipuli*^(wy) versam sobre coisas em estado selvagem e pré-socializado (animais silvestres, certas localidades, crianças recém-nascidas), ao passo que os versos dos cantos *kanawa* têm como tema elementos em um estado de socialização e domesticação já concluído (animais domésticos, cultivares, itens da parafernália doméstica e bebidas fermentadas).

<i>wapono</i> ^(ap) <i>tiwetkim</i> ^(wy)	<i>tuasemã</i> ^(ap) <i>tuwahem</i> ^(wy)
anfitriões	convidados
cantos <i>maxipuri</i> ^(ap) <i>maipuli</i> ^(wy)	cantos <i>kanawa</i>
selvagem (não socializado)	domesticado (socializado)

Em um segundo momento, anfitriões e convidados já não cantam mais separados os cantos *maxipuri* e *kanawa*, mas marcam juntos o compasso dos cantos *kalau* entoados pelo *tuasemã aporesemy*^(ap), “chefe dos dançadores”. A mudança na performance dos cantos é súbita e evidente. A polifonia e a aparente confusão dos cantos *maxipuri-kanawa* dão

lugar ao solo discreto dos cantos *kalau*. Estes versam, com relativo espaço para improvisação, sobre passagens míticas, guerras e outros fatos históricos, antigos modos de vida e lugares habitados pelos grupos, técnicas e práticas desaparecidas (Chapuis & Rivière, 2003).

Contam as narrativas que os cantos *kalau* foram transmitidos aos Aparai e Wayana pelo pássaro japim *jakakua*^(ap) ou *pajakwa*^(wy). Perdido há muitos dias na floresta, um caçador resolve seguir uma música que vem do alto de uma árvore. Lá em cima, ele encontra uma aldeia onde se realiza uma grande festa. Trata-se da aldeia do pássaro japim, que acaba lhe ensinando os cantos *kalau* e, segundo algumas versões, todo o ritual de iniciação *okomo*^(ap) ou *okomoman*^(wy). Nos dias seguintes, a caminho de sua aldeia, o caçador encontra outros animais que lhe oferecem comida, acolhimento e orientação. Quando finalmente retorna à sua aldeia, ele conta a todos o que viu, ouviu e aprendeu.⁶

Os Aparai e Wayana dizem que, como os cantos *kalau*, vários outros elementos de sua “cultura” ou modo de ser, *ehtopo*^(ap), foram obtidos de outros diversos: animais, inimigos, seres da floresta e rios.⁷ Adquiridos outrora do japim, os cantos *kalau* são, agora, (re)transmitidos pelos convidados aos anfitriões. Nesse mesmo sentido, Schoepf afirma que os Wayana identificam os visitantes dançadores com o pássaro beija-flor *tukuxi*^(ap) ou *tukui*^(wa), isto é, como o beija-flor em relação às flores, os visitantes dançadores viriam fecundar a aldeia anfitriã. Por isso mesmo, a “casa de reuniões”, onde são acolhidos os visitantes e executados os rituais, é designada *tukusipã* em wayana, literalmente, “lugar dos beija-flores” (1998, p. 115).⁸

Cumprir notar que, se uma das principais obrigações dos convidados é justamente a execução dos cantos *kalau*, isto só é possível mediante a oferta de bebida fermentada pelos anfitriões. Estes devem servir caxiri e proferir palavras de incentivo para fazer os convidados desempenharem seu papel. Sem bebida, não há cantos nem dança.

A passagem da execução dos cantos *maxipuri-kanawa* para aquela dos cantos *kalau* implica, senão uma mudança, um acréscimo de sentido às mensagens transmitidas entre anfitriões e convidados. Como dito anteriormente, a performance de cantos *maxipuri-kanawa* corresponde à demarcação de posições antagônicas e à oferta recíproca de mensagens ligadas a estados selvagem e domesticado. Pois bem, durante a execução dos cantos *kalau*, a oposição e a troca que se estabelecem se dão entre esses cantos e o caxiri, ambos fortes signos culturais, associados a domínios masculino e feminino, respectivamente. Se a produção de caxiri é uma obrigação exclusiva das mulheres, a execução de cantos (*kalau*, *maxipuri* e *kanawa*) é, inversamente, uma atividade que cabe apenas aos homens.

anfitriões	convidados
“donos da bebida”	“dançadores”
caxiri	cantos <i>kalau</i>
mulheres	homens

Essa mesma identificação do par convidados-anfitriões com aquele homens-mulheres está também presumida na “degustação dos visitantes”, *tulakanim emtapikatop*^(wy), pequena refeição de boas-vindas, analisada por Schoepf (1998, p. 103). Trata-se de uma cabaça com água, uma panela com caldo de tucupi apimentado (às vezes, reduzido com alguma gordura animal) e um pedaço de beiju, servidos por uma mulher anfitriã aos homens visitantes. Ela é constituída exclusivamente por itens de domínio feminino: a água aprisionada pelas mulheres e a mandioca cultivada, processada e preparada por elas. Portanto, a “degustação do visitante” não é nada mais que uma “refeição verdadeira” desprovida de seu componente masculino, isto é, de carne de caça ou peixe (*ibidem*, p. 105). Tal incompletude expressa, em código culinário, outra, de ordem

sociológica, a saber: assim como é preciso acrescentar carne de caça ou peixe à panela de tucupí para se ter uma refeição verdadeira, é preciso operar uma aliança matrimonial entre anfitriões e convidados.⁹

Em suma, o que esses vários desdobramentos do antagonismo entre anfitriões e convidados parecem enfatizar é, além da sua complementaridade, a produtividade de sua associação: cognatos e não cognatos, consanguíneos e afins, donos da bebida e dançadores, estados selvagem e domesticado, mulheres e homens.

Nos dias seguintes, alternam-se as performances de cantos *maxipuri*, *kanawa* e *kalau*, intercalados com breves pausas para descanso, banhos e refeições. Por trás de todos esses movimentos, encontra-se o mesmo princípio, motor de toda aquela animação: o consumo exacerbado e ininterrupto de caxiri. Lá pelo quinto dia de festa, a embriaguez e a animação de todos os presentes atingem seu auge, e a festa, seu clímax. Inebriados por tanta bebida, anfitriões e convidados percorrem o pátio da aldeia apoiados uns nos outros, numa dança caótica sem qualquer coreografia determinada. O relativo distanciamento e toda a etiqueta entre anfitriões e convidados dos dias anteriores são suspensos. A conduta reservada, tão prezada nos contatos interpessoais cotidianos, dá lugar à extroversão generalizada. Rapazes espreitam as moças e estas retribuem os flertes (para a felicidade ou desespero de seus pais). Famílias estabelecem e reiteram acordos de casamento futuro.

A despeito da animação de todos ali presentes, a embriaguez generalizada, a convivência estreita e o contato intenso entre pessoas e grupos distantes tornam a ocasião propícia para desentendimentos e conflitos. São muitos os relatos de agressões e brigas ocorridas no auge da embriaguez durante festas ou beberagens cotidianas. É preciso pôr um fim à festa antes que seja tarde demais, que a proximidade e a embriaguez generalizada comprometam a civilidade desejada e um estado de guerra se (re)instaure. Para tanto, porém, deve-se consumir todo o caxiri restante.

Só assim os convidados poderão partir. Inicia-se então uma espécie de encenação: um grupo formado por anfitriões e convidados infringe alguma norma de etiqueta. Por exemplo, servem-se da panela de alguém ou matam os animais de criação sem a devida autorização de seu dono. Como castigo, são levados ao pátio em frente à “casa de reunião”. Diante deles, as pessoas formam uma longa fila, trazendo panelas e cuias repletas de caxiri, obrigando-os a beber de um gole só toda a bebida oferecida. Ao término de uma cuia, outra é dada. A bebida só é ingerida para ser imediatamente regurgitada, e assim sucessivamente. Em pouco tempo, uma enorme poça se forma no pátio da aldeia. Todo o caxiri produzido para a festa se esgota, restando apenas um pouco nos fundos dos panelões e em algumas casas na aldeia. Explicita-se assim o caráter agonístico da bebida: dádiva e castigo, prazer e perigo, capaz de despertar sentimentos de alegria e de raiva, de promover a integração ou a desagregação.

Mais importante, segundo relatos, o fim das festas multicomunitárias seria também marcado por outro costume não mais praticado nos dias de hoje. Anfitriões e convidados pintavam uns aos outros com tintura de urucum, evocando a mistura de urucum e *awytj*^(ap) mencionada nas narrativas de pacificação.

Para se compreender o sentido da pacificação a que se referem os Aparai e Wayana, cabe considerar o significado atribuído a tal pintura. Em seu sistema de cores, o branco, o vermelho e o negro formam um código classificador básico, aplicado a domínios diversos. Em poucas palavras, o branco é associado a alguma forma de carência, a situações periféricas e à fertilidade. O negro, ao excesso, à animalidade e a um estado antissocial. Por fim, o vermelho, ligado ao urucum, é associado à humanidade, ao social e à moderação desejada na vida cotidiana (van Velthem, 1995, pp. 167-168). A pintura de urucum seria suspensa apenas em estados liminares, como luto, nascimento, doenças e viagens. Cativos de guerra, de preferência mulheres e crianças, seriam submeti-

dos a um longo processo de incorporação social, *ekuremāhpyry*^(ap) ou *tëpamnephe*^(wy), tal qual o de animais silvestres tomados para criação, e do qual faria parte a aplicação diária de uma mistura de urucum com plantas medicinais (*ibidem*, pp. 260-261). Em todos esses casos, a pintura de urucum promove e marca a incorporação do outro, seja ele o jovem iniciado à vida adulta, o convidado que chega à aldeia para dançar, os animais capturados para criação, ou mesmo os antigos cativos de guerra.

Considerações finais

Por toda a região, e não só entre os Aparai e Wayana, as festas multi-comunitárias se dão por meio da chegada e do acolhimento de visitantes de outras aldeias ou grupos, com os quais se busca estabelecer relações de convivência pacífica e, se possível, alianças mais duradouras, sob a forma de intercassamentos ou parcerias de troca. Ao fazê-lo, as festas desvelam alguns princípios da filosofia social nativa que dizem respeito ao agenciamento de figuras da alteridade, à incorporação e ao controle de forças exógenas, com o propósito de garantir a (re)produção de um espaço propriamente social. Mais do que encenar tais princípios, as festas efetuam-nos. De um modo geral, as visitas, as prestações de serviços e auxílios, a oferta de bebida, comida e bens remetem a um modelo de relação com a alteridade e a uma concepção comum a todos os grupos da região das Guianas sobre suas inter-relações efetivas ou potenciais, como processos de socialização em cadeia, isto é, como processos de transmissão, partilha e exercício de uma ética específica, qualificada *kurano* pelos Aparai, *ipokan* pelos Wayana e *tawake* pelos Waiwai (Howard, 2002). Ademais, ela parece remeter ao ideal de comportamento *ifutisu* dos Kalapalo, grupos caribe do Alto Xingu; assim como do

ketepepei Mehinaku, povo aruaque da mesma região (Dole, 1958; Basso, 1973). Em todos esses casos, trata-se de valores como comedimento, discrição, pacifismo e generosidade, associados à beleza e ao equilíbrio.

Contudo, não se devem tomar as atuais festas multicomunitárias guianenses como simples metáforas, formas figuradas de representação, de práticas de pacificação que não ocorrem mais. Na verdade, essas festas fornecem e evidenciam o modelo das relações políticas intercomunitárias. Elas atualizam o mesmo princípio das narrativas de pacificação, a saber, a necessidade de apropriação de forças reprodutivas por meio da domesticação de uma alteridade exterior. Por postularem e prescreverem a diferença como valor primeiro, isto é, como condição de existência de vida social, Joanna Overing (1983-84, pp. 345-346) chamou essas filosofias sociais indígenas de “estruturas elementares de reciprocidade”.¹⁰ No mais, tanto a condição social plena como aquela de selvageria não são fixas. Elas remetem antes a um estado circunstancial do que a um atributo intrínseco. Pode-se passar de um estado a outro – transformar-se – da (quase) animalidade à sociabilidade plena e vice-versa. É nesse sentido que se deve entender o esforço dos grupos em socializar, ou ainda, em domesticar, os demais.

Se em suas narrativas de pacificação, os Aparai e Wayana meridionais parecem concordar com Clastres quanto à prioridade e à positividade da guerra em relação à troca, nem por isso eles se afastam da visão “troquista” lévi-straussiana. Muito pelo contrário, quando consideradas conjuntamente, as narrativas de pacificação e as festas multicomunitárias guianenses desvelam um modelo de socialidade amplamente difundido na região. No interior desse modelo, a troca aparece como forma de incorporação do outro, de agenciamento e manutenção das diferenças, importante não só para o estabelecimento de relações com outros, mas, sobretudo, como um ato definidor da condição humana plenamente socializada.

Com base no exemplo fornecido pelos Aparai e Wayana meridionais, a relação entre guerra e troca talvez seja mais bem entendida não como simples sucessão linear, conforme suas narrativas de pacificação, tampouco como aquela entre fim e meios, segundo a definição clastriana de aliança tática para a guerra, mas aproxima-se mais da visão lévi-straussiana de alternância entre os dois lados de uma mesma moeda, mencionada acima. Suas festas multicomunitárias indicam a coexistência de todas essas formas de relacionamento: parcerias de troca, intercassamentos e agressões. Trocas não comerciais, instrumentos da política ameríndia, expressão e meio de um ideal pacífico, sua força reside justamente na memória das guerras que carregam com elas.

Notas

- ¹ Este artigo é uma versão da apresentação feita no colóquio “Pierre Clastres: pensar a política a contracorrente”, realizado pelo SESC/SP, em outubro de 2009. Agradeço os comentários de todos os participantes, sobretudo, Beatriz Perrone Moisés, Renato Sztutman e Sérgio Cardoso pelo convite; enfim, à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo apoio imprescindível sob a forma de auxílios e bolsas de pesquisa em iniciação científica, mestrado, doutorado e pós-doutorado.
- ² Os termos em língua aparai e wayana estão assinalados pelas marcas (ap) e (wy), respectivamente. A ausência de marcação indica que a mesma palavra é empregada em ambas as línguas.
- ³ O autor aponta duas perspectivas possíveis sobre as relações do ritual com outras atividades. Numa delas, o ritual é considerado estímulo ou sinal de atividades que seguirão no tempo (magia e ritos “prospectivos”); na outra, o ritual é tomado como resposta ou explicação de eventos precedentes (ritual “retrospectivo”) (Tambiah, 1985, p. 35). As festas multicomunitárias aparai e wayana podem ser pensadas como exemplos do primeiro tipo na medida em que visam promover um estado de comunicação e contaminação inexistente no cotidiano. Por sua vez, o sistema de acusações do xamanismo representaria o segundo tipo, retrospectivo.

- ⁴ São chamadas de *pikuku*, algo como “neném” em português, as crianças com até um ano de idade aproximadamente. Nessa fase, por não terem o princípio vital ainda bem fixado em seus corpos, elas dependem completamente de seus pais para se alimentarem (estando em fase de amamentação) e para se locomoverem (uma vez que o contato com o chão pode ser perigoso). Nesse mesmo sentido, elas ainda não possuem nomes ou são chamadas por seus nomes próprios (de conhecimento e uso restrito) ou apelidos (de conhecimento e uso geral). Para maiores detalhes sobre as fases do desenvolvimento pessoal segundo os Wayana, vide os trabalhos de Lúcia H. van Velthem (1984, pp. 222-253) e de Jean Chapuis (1998).
- ⁵ Por exemplo, *Maxipuri, maxipuri / Mohpe enahne mase maxipuri / Mohpe ke tuesapare mase maxipuri / Maxipuri, maxipuri / Ory poko ma maxipuri ? / Jotyme oseiko ya maxipuri* [Tapir, tapir / Você comeu taperebá, tapir / Você está com a barriga cheia de taperebá, Tapir / Tapir, tapir / O que você está fazendo, tapir ? / Venha cá para me dar de comer, tapir].
- ⁶ Versões e comentários sobre essa narrativa são encontrados em Jean Chapuis (1998, pp. 322-323, 353) e Paula M. Dias Lopes (1994, pp. 107-108, 127-128). Os Waiwai possuem uma narrativa muito semelhante sobre a origem das ferramentas de metal e miçangas (e não dos cantos, como no caso aparaí e wayana), obtidas de um papagaio, e não do japim (Howard, 2002, pp. 35-36).
- ⁷ Tais ideias acerca de uma origem exterior da cultura não são particulares dos Aparai e Wayana, sendo encontradas também em vários outros povos da região: Piaroa (Overing, 1983-84), Wajãpi (Gallois, 1988, pp. 80-83) e Waiwai (Howard, 2002, p. 36), por exemplo.
- ⁸ O vocábulo *tukusipã*^(wa) é formado pelo termo *tukusi*^(wa), “beija-flor”, acrescido da partícula *-pã*, algo como “o lugar (repleto) de...” ou “aquele que é cheio de...”. Essa partícula *-pã* (*-pã* ou *-pano*) resulta da contração do sufixo adjetivador *-pe* (*-hpe*) e do sufixo nominador *-n* (*-no*), sendo muito utilizada nas línguas aparaí e wayana para a formação de topônimos. Por exemplo, *Kurumurihpano*^(ap) (“lugar cheio de bambu *kurumuri*”).
- ⁹ A associação de convidados e anfitriões a homens e mulheres, respectivamente, é também expressa pela oposição entre carne de caça e bebida, como mostram exemplos wajãpi (Sztutman, 2000, pp. 183-185) e waiwai (Dias Júnior, 2001; Howard, 2002, pp. 36-37).

- ¹⁰ Como se sabe, por “estruturas elementares de parentesco”, Lévi-Strauss designa sistemas de parentesco cuja terminologia determina não só as categorias interditas ao matrimônio como aquelas com as quais se deve casar. Ao fazê-lo, esses sistemas explicitam, como nenhum outro (complexos e semicomplexos), a “compensação positiva” da regra universal de proibição do incesto (para além da sua estipulação negativa evidente), revelando seu caráter de regra da dádiva por excelência, condição transcendental da sociabilidade. Pois bem, de acordo com Joanna Overing, os índios das Terras Baixas Sul-americanas formulam esse mesmo princípio ao prescreverem a necessidade da diferença para a vida social, só que de modo consciente, como ideologia. Tais ideias e valores são expressos em instâncias variadas da vida social, não só nas regras de casamento, mas na cosmologia e na vida ritual, como visto aqui. Daí a expressão “estruturas elementares de reciprocidade”.

Referências bibliográficas

- ANDRELLO, G.
2006 *Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*, São Paulo/Rio de Janeiro, Unesp/ISA/NuTI.
- BARBOSA, G.
2005 “Das trocas de bens”, in GALLOIS, D. (org.), *Redes de Sociabilidade nas Guianas*, São Paulo, Editora Humanitas/FAPESP, pp. 59-111.
- BASSO, E.
1973 *The Kalapalo Indians of Central Brazil*, New York, Holt, Rinehart and Winston.
- BUTT-COLSON, A.
1973 “Inter-tribal trade in the Guiana Highlands”, *Antropológica*, 34, Caracas, Fundacion La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropologia y Sociologia, pp. 05-69.
- CHAPUIS, J.
1998 *La Personne Wayana entre Sang et Ciel*, thèse en Anthropologie, Université d’Aix-Marseille, Presses Universitaires du Septentrion.

CHAPUIS, J. & RIVIÈRE, H.

- 2003 *Wayana eitoponpë. (Une) histoire (orale) des Indiens Wayana*, Paris, Éditions Ibis rouge.

COPPENS, W.

- 1971 "Las relaciones comerciales de los Yekuana del Caura-Paragua", *Antropológica*, 30, Caracas, Fundacion La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropologia y Sociologia, pp. 28-59.

CLASTRES, P.

- 2003 [1962] "Troca e poder: filosofia da chefia indígena", in ____, *A Sociedade contra o Estado*, São Paulo, Cosac & Naify, pp. 45-63.
2003 [1974] "A sociedade contra o Estado", in ____, *A Sociedade contra o Estado*, São Paulo, Cosac & Naify, pp. 207-234.
2004 [1976] "A Economia primitiva", in ____, *Arqueologia da Violência*, São Paulo, Cosac & Naify, pp. 175-195.
2004 [1977] "Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas", in ____, *Arqueologia da Violência*, São Paulo, Cosac & Naify, pp. 231-270.

COUDREAU, H.

- 1893 *Chez nos Indiens: Quatre Années dans la Guyanne Française, 1887-1891*, Paris, Ed. Hachette.

CREVAUX, J.

- 1987 *Le Mendiant de l'Eldorado. De Cayenne aux Andes 1876-1879*, Paris, D'ailleurs/Éditions Phébus.

DOLE, G.

- 1958 "Ownership and exchange among the Kuikuro indians of Mato Grosso", *Revista do Museu Paulista*, v. 10, pp. 125-133.

GALLOIS, D.

- 1986 *Migração, Guerra e Comércio: os Waiãpi na Guiana*, São Paulo, FFLCH/USP.

GREGOR, T.

- 1990 "Uneasy peace: intertribal relations in Brazil's upper Xingu", in HAAS, J. (org.), *The Anthropology of War*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 105-124.

HOWARD, C.

- 2001 *Wrought Identities: The Waiwai Expeditions in Search of The "Unseen Tribes" of Northern Amazonia*, Chicago, University of Chicago, EUA.

HUGH-JONES, S.

- 1992 "Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in Northwest Amazonia", in HUGH-JONES, S. & HUMPHREY, C. (orgs.), *Barter, Exchange and Value: an anthropological approach*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 01-20.

JACKSON, J.

- 1983 *The Fish People: linguistic exogamy and tukanoan identity in Northwest Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press.

LATHRAP, D.

- 1973 "The Antiquity and Importance of Long-Distance Trade Relationships in the Moist Tropics of Pre-Columbian South America", *World Archaeology*, vol. 5, nº 2, pp. 170-186.

LÉVI-STRAUSS, C.

- 1976 [1942] "Guerra e comércio entre os índios da América do Sul", in SCHADEN, E. (org.), *Leituras de Etnologia Indígena*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, pp. 325-348.

OVERING, J.

- 1983-1984 "Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian and North-West Amazon socio-political thought", *Antropológica*, 59-62, pp. 331-48.

BUTT COLSON, A. & HEINEN, H. D. (orgs.)

- 1983-1984 *Themes in political organization: the Caribs and their neighbours*, Caracas, Fundacion La Salle, Instituto Caribe de Antropologia y Sociologia.

PORRO, A.

- 1992 "História indígena do alto e médio Amazonas: séculos XVI a XVIII", in CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras/FAPESP/SMC, pp. 175-196.

GABRIEL COUTINHO. FESTAS, GUERRAS E TROCAS ENTRE OS APARAI E WAYANA...

1996 *O Povo das Águas: Ensaios de Etno-História Amazônica*, Rio de Janeiro, Vozes.

RENARD-CASEVITZ, F.-M.

1993 "Guerriers du sel, sauniers de la paix", *L'Homme*, 126-128, XXXIII (2-4), pp. 25-43.

ROOSEVELT, A.

1992 "Arqueologia amazônica", in CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras/FAPESP/SMC, pp. 53-86.

SCHOEPE, D.

1979 *La Marmite Wayana: Cuisine et Société d'une tribu d'Amazonie*, Genève, Musée d'Ethnographie.

1998 "Le Domaine des Colibris: Accueil et Hospitalité chez les Wayana (Région des Guyanes)", *Journal de la Société des Américanistes*, 84 (1), pp. 99-120.

VAN VELTHEM, L. H.

1984 *A Pele de Tuluperê: Estudo dos Trançados Wayana-Aparai*, dissertação, PPGAS/FFLCH/USP.

1996 "'Comer verdadeiramente': produção e preparação de alimentos entre os Wayana", *Horizontes Antropológicos*, 2 (4), pp. 10-26.

2002 "'Feitos por inimigos'. Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato", in ALBERT, B. & RAMOS, A. R. (orgs.), *Pacificando o Branco*, São Paulo, Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado, pp. 61-83.

2003 *A Bela é a Fera. A Estética da Produção e da Predação entre os Wayana*, Lisboa, Assírio & Alvim/Museu Nacional de Etnologia.

ABSTRACT: This article deals with some issues addressed by Pierre Clastres about the specific character of the exchange of goods in primitive society and its linkage to the war. It begins with a general discussion about the relevance of the author's ideas on the 'against-economic' sense of these exchanges, considering the widespread but little studied phenomenon of the exchanges of goods in indigenous Amazonia. It highlights the irreducibility of such exchanges to trade and its role in the formation of regional networks of articulation. Then, the article approaches the relationship between such exchanges and the war from the perspective of Southern Aparai and Wayana (Caribbean). Based on a narrative about their mutual peace and at multicommunal feasts, it addresses the debate between Clastres and Lévi-Strauss on the priority of war or exchange, to show how the coexistence of two phenomena is thought from the Aparai and Wayana perspective.

KEY-WORDS: Exchange, war, Aparai, Wayana, Pierre Clastres.

Recebido em janeiro de 2011. Aceito em maio de 2011.