

ILHA

Revista de Antropologia

Florianópolis, volume 18, número 2
Dezembro de 2016

ILHA – Revista de Antropologia, publicação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Santa Catarina.



Universidade Federal de Santa Catarina

Reitor: Prof. Luiz Carlos Cancellier de Oliveira

Diretor do Centro de Filosofia e Ciências Humanas: Prof. Paulo Pinheiro Machado

Coordenadora do PPGAS: Profa. Vânia Zikán Cardoso

Coordenação Editorial Antonella Tassinari, Ilka Boaventura Leite e Theophilos Rifiotis

Editora do Volume Antonella Tassinari

Editores do Número 1 Ilka Boaventura Leite e Amurabi Oliveira

Editores do Número 2 Oscar Calavia Sáez e Douglas Ferreira Gadella Campelo

Editora de Resenhas Viviane Vedana

Conselho Editorial Alberto Groisman, Alicia Norma Gonzalez de Castells, Antonella Maria Imperatriz Tassinari, Carmen Sílvia Rial, Edviges Marta Ioris, Esther Jean Langdon, Evelyn Martina SchulerZea, Gabriel Coutinho Barbosa, Ilka Boaventura Leite, Jeremy Paul Jean LoupDeturche, José Antonio Kelly Luciani, Maria Eugenia Dominguez, Maria Regina Lisboa, Mármio Teixeira-Pinto, Miriam Hartung, Miriam Pillar Grossi, Oscar Calavia Sáez, Rafael José de Menezes Bastos, Rafael Victorino Devos, Scott Correll Head, Sônia Weidner Maluf, Theophilos Rifiotis e Vânia Zikán Cardoso

Conselho Consultivo BozidarJezzenik, Universidade de Liubidjana, Eslovênia; Claudia Fonseca, Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Cristiana Bastos, Universidade de Lisboa, Portugal; David Guss, Universidade de Tufts, Estados Unidos; Fernando GiobalinaBrumana, Universidade de Cádiz, Espanha; Joanna Overing, Universidade de St. Andrews, Escócia; Manuel Gutiérrez Estévez, Universidade Complutense de Madrid, Espanha; Mariza Peirano, Universidade de Brasília; Marc-Henri Piauxt, Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais, França; SoheilaShashahani, ShahidBeheshtiUniversity, Irã; Stephen Nugent, Universidade de Londres, Inglaterra

Projeto gráfico Isabela Benfica Barbosa

Editoração eletrônica Annye Cristiny Tessaro (Lagoa Editora)

Revisão Patrícia Regina da Costa

Gerenciamento da revista on-line Daniela Fany Hess

Desenho da Capa Gabriel Gentil (1954-2006)

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária

Ilha – Revista de Antropologia / Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. v. 18, número 2, 2016. Florianópolis: UFSC/ PPGAS, 2016 – 230 pp.

ISSN 1517-395X

ISSNe 2175-8034

1. Antropologia 2. Periódico 1. Universidade Federal de Santa Catarina

ISSN 1517-395X

ISSNe 2175-8034

Solicita-se permuta/Exchange desired

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva de seus autores.

Toda correspondência deve ser dirigida à Comissão Editorial da Revista Ilha
Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas – CFH
Universidade Federal de Santa Catarina
Campus Universitário – Trindade
88040-970 – Florianópolis – SC – Brasil
Fone/fax: (48) 3721-9714
E-mail: ilha.revista@gmail.com sítio: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/ilha>

Todos os direitos reservados. Nenhum extrato desta revista poderá ser reproduzido, armazenado ou transmitido sob qualquer forma ou meio, eletrônico, mecânico, por fotocópia, por gravação ou outro, sem a autorização por escrito da comissão editorial.

Editorial

Caros leitores,

A *ILHA – Revista de Antropologia* é uma publicação semestral do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina e se propõe a divulgar artigos originais sobre temáticas da antropologia contemporânea que privilegiem pesquisas etnográficas e discussões teóricas tendo em vista o desenvolvimento da área.

O lançamento de seu primeiro volume, em 1999, coincide com o início do curso de Doutorado no PPGAS/UFSC, consolidando uma história de 30 anos de antropologia plural desenvolvida na Ilha de Santa Catarina.

Neste volume 18, a *Revista Ilha* chega ao seu 18º ano de existência com a publicação de dois números que trazem ao público os resultados de discussões realizadas em seminários desenvolvidos na UFSC em anos anteriores, com a presença de colegas de várias instituições brasileiras e do exterior.

O número atual apresenta um dossiê temático organizado por Oscar Calavia Saez e Douglas Ferreira Gadella Campelo, fruto do seminário “Nomes, pronomes e categorias” que aconteceu na UFSC nos dias 10 e 11 de abril de 2014. O conjunto de artigos deste número dialoga entre si para tratar da complexidade da etnonímia das populações das Terras Baixas da América do Sul.

O primeiro número, publicado anteriormente, organizado por Ilka Boaventura Leite e Amurabi Oliveira, homenageia o centenário de nascimento do pensador brasileiro Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982), com artigos que dialogam com a obra do autor, além de entrevistas, ensaio bibliográfico, depoimentos e uma rica iconografia. O número é fruto das discussões desenvolvidas no âmbito do Seminário “Guerreiro Ramos: intérprete do Brasil”, realizado pelo Núcleo de Identidades e Relações Interétnicas (NUER) em 11 de setembro de 2015.

Desde o volume anterior, a *ILHA – Revista de Antropologia* segue a tendência contemporânea de publicação exclusivamente *on-line*, oferecendo acesso livre e imediato ao seu conteúdo, seguindo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público proporciona maior democratização mundial do conhecimento.

Desejamos boa leitura!

SUMÁRIO

Dossiê: A serpente do corpo cheio de nomes: Etnonímia na Amazônia.

Apresentação	9	OSCAR CALAVIA SÁEZ DOUGLAS FERREIRA GADELHA CAMPELO
--------------	---	-----------------------------------------------------------

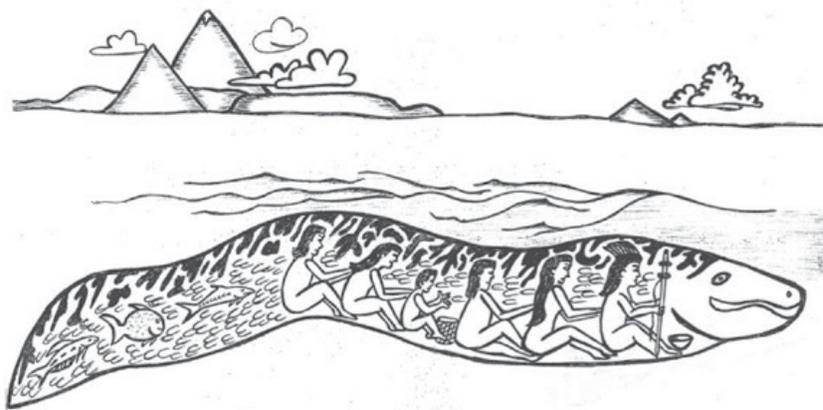
ARTIGOS

Do que é Feita uma Sociedade Regional? Lugares, Donos e Nomes no Alto Xingu	23	ANTONIO GUERREIRO
Nomes, Posições e (contra) Hierarquia: coletivos em transformação no Alto Rio Negro	57	GERALDO ANDRELLO
Nomes, Subgrupos e Qualidades Totêmicas – Nas Águas de uma Sociologia Katukina (rio Biá, sudoeste amazônico)	99	JEREMY PAUL JEAN LOUP DETURCHE KAIO DOMINGUES HOFFMANN
Pessoas e Grupos: alguns aspectos dos nomes dos Yaminahua (Pano/Peru)	121	MIGUEL CARID NAVEIRA
Nada Menos que Apenas Nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico	149	OSCAR CALAVIA SÁEZ
A Plasticidade Maku	177	PEDRO LOLLI

RESENHAS

- | | | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|---------------------------|
| LANGDON, Esther Jean. La negociación de lo oculto: chamanismo, medicina y familia entre los siona del bajo putumayo | 201 | ISABEL SANTANA DE ROSE |
| SAHLINS, Marshall. What Kinship is (parts one and two) | 209 | JOÃO PAULO ROBERTI JUNIOR |
| RAMOS, Gabriela; YANNAKAKIS, Yanna (Ed.). Indigenous Intellectuals. | 220 | OSCAR CALAVIA SÁEZ |

Dossiê: A serpente do corpo cheio de nomes: Etnonímia na Amazônia



Organizadores

Oscar Calavia Sáez
Douglas Ferreira Gadelha Campelo

Apresentação

Oscar Calavia Sáez

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil
E-mail: occs@uol.com.br

Douglas Ferreira Gadelha Campelo

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil
E-mail: dfgcampelo@gmail.com

*“Então nos lançou ao convés punhados e punhados de palavras
geladas peroladas de diversas cores.”*

(François Rabelais, IV livro, capítulo LVI,
da saga de Gargantua e Pantagruel)

O conjunto de textos que compõe este dossiê é fruto de um trabalho que envolveu antropólogos de diferentes universidades brasileiras e começou com o seminário *Nomes, pronomes e categorias*, realizado entre os dias 10 e 11 de abril de 2014 na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). O seminário contou com a presença de vários dos autores que apresentam contribuições no presente dossiê, além de Denise Fajardo e Douglas Ferreira Gadelha Campelo, que infelizmente não puderam produzir textos para esta publicação. A participação de José Antônio Kelly como debatedor foi extremamente valorosa e somos profundamente gratos pelos seus comentários e contribuições. Seus textos procuram lançar um olhar mais detido acerca da natureza dos etnônimos entre os povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul (TBAS).

De difícil definição e avessos a assumir um valor inequívoco, os nomes – em geral e em particular as denominações étnicas tratadas aqui – aparecem como uma espécie de “parte maldita”. Se Bataille (2013) sugere que a “parte maldita” estaria ligada ao lado dispendioso das relações humanas, entrecortada por uma pulsão ao mesmo tempo criativa e destrutiva, o aspecto abundante e intensivo dos nomes nas TBAS estaria próximo dessa perspectiva. As contribuições presentes neste dossiê estabelecem uma conversa com essa “parte maldita” da etnologia americanista. Se para o Estado – seja na sua versão moder-

nista, seja nessa variante multicultural que inclui o “terceiro setor” – faz-se necessário criar uma correspondência biunívoca entre nomes e coletivos, fora dele, na Amazônia indígena, os nomes revelam um impulso à multiplicação e à intensificação de coletivos e de diferenças.

De certa forma, os nomes nas TBAS se aproximam daquilo que Viveiros de Castro (2007) apontou como o lado intensivo na sua teoria do parentesco amazônico, em oposição a um caráter extensivo. Inspirado nas obras de Deleuze e Guattari, cruzando-as com as suas próprias ideias e de autores como Bruno Latour, Marilyn Strathern e Roy Wagner, Viveiros de Castro (2007, p. 96, nota 15) nos traz a proposta de que é preciso traçar “[...] um desenglobamento hierárquico do *socius* de modo a liberar as diferenças intensivas que o atravessam e o destotalizam”. De tal modo, Viveiros de Castro (2007, p. 123) pontua, a partir de uma afirmação de inspiração profundamente clastreana, que “[...] a aliança intensiva amazônica é uma aliança contra o Estado”.

O que essa proliferação de nomes nas TBAS teria a nos revelar sobre essa “socialidade contra o Estado” (Barbosa, 2004) quais linhas de fuga a essa totalização pelo nome fazem operar esses acervos de nomes nunca definitivos? Se a teoria da descendência como ferramenta analítica para os povos das TBAS mostrou-se de pouco rendimento, como analisaram Overing Kaplan (1977) e Seeger, Da Mata e Viveiros de Castro (1979) por outro lado, qual seria o rendimento de “simples nomes” na análise da forma e estética das suas relações?

Embora já tenham se passado mais de 40 anos desde a publicação de *Existem Grupos Sociais nas Terras Altas da Nova Guiné*, de Roy Wagner [1974], as discussões ali presentes nos parecem absolutamente atuais.

Os nomes, por meio do uso Daribi, dariam forma a uma socialidade na qual os conceitos como grupo e clã, tão em voga na antropologia da época, não dariam conta de explicar o seu caráter improvisado e deslizante. Wagner [1974] argumenta que os nomes cortam as relações entre pessoas Daribi, agindo como multiplicadores diferenciadores, na medida em que os seus conteúdos semânticos diferenciam outros nomes ao mesmo tempo em que são diferenciados por estes. Sob essa ótica, apresentam-se como não dotados de aspectos literalizantes, configurando-se como “apenas nomes”.

Os textos que aqui foram compilados partem, de certa forma, dessa análise de Wagner dos nomes Daribi estendendo-a e enriquecendo-a por meio das especificidades etnográficas da Amazônia Indígena.

A primeira ideia que articula os textos a seguir é que a superprodução de nomes étnicos permite problematizar as descrições baseadas no par sociedade-nome. Um segundo tema comum aos textos é o dos nomes como aglutinadores de modos de agenciamento. Ao entrecortarem o interior das relações, os nomes passam a valer pelos atributos que conotam, introduzindo matizes e qualificando relações. Um terceiro tema é o da circulação dos nomes ao longo dos rios Amazônicos e do eixo rio e interior da floresta. É a situação relativa dentro dessas coordenadas topológicas (rio acima e rio abaixo, terra adentro e mundo afora) o que outorga significado e determina a distribuição de alguns etnônimos. Os nomes revelam modos de relação com agentes humanos ou “não humanos” – espíritos, espectros, almas, animais, lugares e objetos – relacionando-os a uma cosmologia perspectivista. Além desses três temas pertinentes à descrição etnográfica, um quarto, o do valor historiográfico dos etnônimos, não é menos recorrente nos textos deste dossiê. Os nomes são testemunhos eloquentes (às vezes, os únicos testemunhos) de uma história de relações entre coletivos indígenas e destes com os agentes coloniais.

Embora os temas já identificados apareçam no conjunto dos textos, cada um deles segue caminhos próprios, dando maior destaque para um determinado aspecto. Um primeiro grupo de artigos procura problematizar de forma mais explícita as dialéticas entre *todo versus partes e interior versus exterior*. Aqui, talvez por terem como ponto comum de partida as nebulosas etnonímicas Pano, os textos de Miguel Carid e Oscar Calavia Sáez se mostram muito próximos. O artigo de Calavia Sáez é o que procura condensar de uma maneira mais ampla o problema dos etnônimos nas TBAS. Seu texto é o desdobramento de um artigo anterior em que o autor sugere que os etnônimos poderiam articular descrições mais próximas de uma abordagem pós-social [Cf. Goldman e Viveiros de Castro, (2012) e Calavia Sáez (2013a; 2013b)]. Miguel Carid, ao seu turno, tenta destrinchar, com uma série de dados etnográficos sobre os Yaminawa, a problemática dos nomes no interior da sua socialidade e propõe que, nesse contexto, não se encontra um

nome que seja absolutamente circunscrito no interior do grupo. Os nomes operam processos de deslocamento entre o interior e o exterior que remetem a socialidade *Yaminawa* à imagem da garrafa de Klein, na qual as diferenças entre interior e exterior se suspendem.

Um segundo bloco temático seria configurado a partir dos textos de Geraldo Andrello, Pedro Lolli e o texto escrito por Jeremy Déturche e Kaio Hoffman. Esse conjunto de textos procura analisar de maneira mais detida os processos de transformação que acompanham os nomes ao longo dos rios Amazônicos. No caso de Lolli e Andrello, no contexto do Rio Negro, e no caso de Deturche e Hoffman, no contexto do rio Biá, na bacia do Juruá. O código montante-jusante coloca os nomes em processos de relações de diferença entre si criando gradientes de proximidade e de distância, animalidade e humanidade, índices de *personitude*, de *branquitude* e assim por diante.

Por fim, o artigo de Antônio Guerreiro, ao analisar a relação kalapalo com o contexto mais geral no Alto Xingu, poderia traçar uma ponte entre o primeiro grupo temático e o segundo. Guerreiro procura mostrar a relação entre os nomes que recortam os grupos e a maestria (o papel de “dono”) que algumas pessoas estabelecem com lugares específicos. A enumeração dos “donos de lugares” faz surgir uma série de nomes que definem posições específicas nos processos de diferenciação e de mistura no Alto Xingu.

Um dos aspectos que nos parece mais marcante a respeito da circulação dos nomes é o de que talvez eles se aproximem de uma sociologia minoritária. Como argumenta Calavia Sáez, tal perspectiva está na antípoda desse modelo em que nomear é o primeiro passo para dominar. Os etnônimos mantêm não poucas vezes uma guerrilha cognitiva contra missionários e funcionários. Observando os escritos destes – desde o Padre Tastevin até as atuais ONGs – Deturche e Hoffman ressaltam a dificuldade de esquadrihar a multiplicidade posicional dos grupos, dos subgrupos e dos nomes no rio Biá. Os autores relatam o quão inquieto ficava Tastevin na primeira metade do século XX com o caráter fluido dos etnônimos e das categorias, o que o impedia de situar as localidades nos seus mapas ou de ligar inequivocamente um nome a um grupo social. Os nomes pareciam se transformar a cada momento.

Miguel Carid e Oscar Calavia Sáez, em seus respectivos artigos, mostram como, nas suas exegeses do parentesco, seus interlocutores Yaminawa fazem brotar inúmeras linhas etnonímicas que se desdobram ao infinito. Os nomes maquinam versões múltiplas do *socius*: dualismos que se desdobram sugerem profundidades genealógicas sem qualquer outra sustentação e (des)organizam uma sociologia anárquica (cf. Calavia Sáez, 2006; 2013). Miguel Carid propõe que fofoca, casos de bruxaria, conflitos e tentativas de apaziguamento são aspectos da socialidade *Yaminawa* que possibilitam e obrigam a um refinamento conceitual a respeito de lugares e pessoas. Esse devir fragmentador das pessoas Yaminawa cria um espaço propício para a multiplicação de nomes que emanam da memória de relações passadas. A experimentação dessa multiplicação provoca torções em uma “exigência conceitual de pensar o múltiplo a partir do uno e da soma”.

Seguindo por um caminho semelhante, Guerreiro nos adverte que se a pletora de nomes Pano evocada por Carid e Calavia Sáez, bem como por outros, como Erikson (1993), não tem seu equivalente no alto Xingu, talvez se deva ao fato de que as etnografias – e a prática indigenista – reforçaram a equação aldeia-povo. Em seu artigo, Guerreiro aponta que, desde a criação do Parque Indígena do Xingu, nomes de grupos tidos como desaparecidos passam a ser ouvidos. O autor esclarece que uma série de nomes começa a surgir quando se observa de maneira mais cuidadosa a relação entre noções de *maestria* e lugares específicos. Guerreiro retoma a discussão elaborada por Carlos Fausto (2008) acerca dos regimes de maestria na Amazônia para dizer que no contexto Kalapalo a relação de dono de um lugar remete ao investimento na relação com um espaço, que cria referências a nomes de aldeias e de chefes que vão se dissolvendo e se atualizando ao longo do tempo. Os nomes “[...] indicam [...] pontos de parada, congelamentos passageiros dos movimentos pelos quais formas sociais são geradas [produzindo] movimentos alternantes entre mistura e diferenciação”. Desse modo, a relação de maestria de determinados grupos com lugares específicos faz com que os etnônimos indiquem posições em uma história geograficamente situada. As interações entre coletivos, humanos ou não humanos possibilitam uma subjetivação

dos lugares. Todo lugar tem um dono ou coletivo de donos. Fragmentos na paisagem podem ter espíritos-donos como montículos e tocos.

Andrello, por sua vez, mostra a partir do relato de um pajé tukano do mito da cobra canoa que este serve como um fundo para alicerçar todo um espectro de delineamento de “*personitude*” que leva em consideração a posição no rio, criando uma oposição entre gente que surge do processo de transformação narrado no mito e aqueles que estão em regiões mais longínquas. Num contexto como o do Rio Negro, em que há uma grande quantidade de termos para grupos e subgrupos, um uso extensivo dos etnônimos traz o risco de isolar certas categorias, tornando-as posições fixas em um modelo englobante. Andrello mostra, ao longo do artigo, os juízos divergentes que operam essa fixação. Segundo ele, adotar ou alterar um nome atribuído por outrem codifica “[...] disputas e transformações no interior de uma escala comum de coletivos e pessoas”.

A partir de sua experiência com os *Yaminawa*, Calavia Sáez aponta que os etnônimos nos possibilitam também nos aproximarmos de uma descrição radicada no sujeito e “[...] nas redes de relações que ensaiam cada vez que [estes] aplicam uma pauta de denominações novas”. Os etnônimos fazem fecundar a inventividade das formas relacionais ameríndias. Há ali espaço para os improvisos e devaneios especulativos a partir do sujeito no mundo. Adentrando-se nesse tipo de reflexão, Miguel Carid, em seu texto, fala de uma dialética entre coletivos e pessoas por meio dos agenciamentos discursivos de pessoas específicas. Como referentes de intensidade de parentesco, os nomes fazem parte da pessoa e sublinham uma história. O autor sugere ainda que os nomes circulam e são encarnados nas pessoas yaminawa, colocando-os em evidência através da “intensidade de parentesco e dos nós de relações”.

No contexto do Alto Xingu, trazido à baila por Guerreiro, a circulação dos nomes singulariza pessoas por meio de relações pretéritas e de afinidade. O nome torna um corpo visível, o projetando para onde ele está ausente. Sem estarem atrelados a unidades de extensão definida, os nomes podem ser sempre contraídos ou ampliados, “[...] para serem aplicados desde a escala da pessoa até um conglomerado de longa

duração [...]” funcionando como modelo para a pessoa refletir acerca da sua posição e balizar transformações em sua vida e na dos seus antepassados. Desse modo, os etnônimos se valem menos da noção de grupo do que da noção de processos de mistura e de diferenciação que “[...] geram novas identificações e unidades mais abrangentes [e] se fragmentam segundo outras linhas de diferença que se eclipsaram”.

De forma semelhante, num contexto como o do rio Negro, no qual, a posição ao longo dos rios e no interior da floresta cria uma intrincada trama relacional e posicional, como argumentam Andrelo e Lolli, os nomes ganham ou perdem proeminência por meio de expansões-contracções das pessoas. Pessoas, linhagens e clãs situam-se como projeções fractais em maior ou menor escala. A história dos etnônimos no rio Negro, segundo Andrelo, apresenta uma “[...] dinâmica de designações e contra designações projetadas em escala regional [...] na qual a pessoa deve ser capaz por meio dos seus deslocamentos guardar e superar algo de si que remetem às complexas linhagens e clãs, característicos da região”. O aspecto intensivo desse deslocamento aponta para o fato de que o sujeito deve ser capaz de deslocar um ponto de vista próprio que não consiste em uma afirmação de uma identidade, por exemplo, de um nós perante um tu.

Nesse sentido, o deslocamento cria posições, pontos de vista e os nomes e etnônimos dos grupos circulam pelos espaços da floresta e dos rios. Os supostos subgrupos totêmicos com nomes de animais afixados ao sufixo *põnhiki* não foram encontrados por Deturche em seu trabalho de campo junto aos Katukina. Déturche nos relata que os próprios interlocutores katukina sequer conseguiram pronunciar a palavra. A proposta de Deturche e Hoffman é a de que apesar dessa suposta ausência dos *põnhiki*, o aspecto posicional do termo sofre uma transformação ao longo do rio. Uma posição mais à jusante é marcada pelas potências e qualidades oriundas dos brancos, presentes em povos de rio abaixo como os Cocama, Cambeba e Miranha. Por meio desse sistema móvel, elementos do exterior passam a produzir agenciamentos nos modos classificatórios internos. Tais posições remetem a buscas no passado que produzem uma intensificação das relações de parentesco; um processo complexo de totemização de qualidades, sejam eles animais (os antigos atravessamentos totêmicos *põnhiki*)

sejam de qualidades dos brancos (por meio da posição de determinados etnônimos).

De forma semelhante, no rio Negro, Andrello propõe que o código montante-jusante qualifica os etnônimos dependendo da posição dos grupos ao longo do rio. As referências etnonímicas são perpassadas por uma espécie de “cromatismo generalizado” por meio dos etnônimos como Baré, Maku e Baniwa. A posição no rio coloca-os a deslizar em um gradiente de proximidade e distância, humanidade e animalidade, benéfico e maléfico, intensidade ou não de um *virar branco*.

Esse aspecto posicional é analisado por Lolli também ao tratar da plasticidade desse termo, “Maku” carregado de polissemia e dissenso. O termo apresenta grande extensão geográfica e temporal e uma carga gravemente pejorativa. Analisando referências que se estendem desde o século XVII até os dias atuais, Lolli mostra as transformações do termo nos escritos de viajantes, missionários, etnógrafos e linguistas. De uma maneira em geral, o termo foi aplicado aos povos Hupdah, Hupdeh e Nadombi, dentre outros, por grupos exteriores a eles. Como um exônimo, Maku carrega no seu campo semântico a imagem de povos do mato, de escravos, de órfãos comercializados, de espécime miserável de humanidade, índios do mato, grupos sem horticultura e próximos da animalidade. Num contexto macropolítico, esses grupos aceitam o etnônimo que lhes foi relegado, mas entre si o rejeitam, procurando diluir seu efeito ofensivo.

Resta-nos salientar algo a respeito do caráter histórico dos nomes. Calavia Sáez aponta o paradoxo no fato de que esse caráter histórico consista justamente em serem transitórios e descartáveis. Ao se apresentarem como instrumento perfeito do dissenso, os nomes são esquecidos com a mesma facilidade com a qual são lembrados. Talvez por isso, no alto Xingu, mais especificamente entre os interlocutores Kalapalo de Antônio Guerreiro, os etnônimos “[...] objetivam processos de diferenciação, identificação pelos quais os coletivos vieram a existir. Por isso, [eles] podem desaparecer, entrar em estado de latência, ou se consolidar”. A despeito de ter afirmado uma e outra vez que nada sabia dos *põnhiki*, conta Deturche, um dos seus interlocutores katukina veio certa vez lhe contar as razões pelas quais os *põnhiki* gostavam de dançar na chuva.

Os nomes podem atualizar de tempos em tempos esse fundo de virtualidade intensiva. Eles nunca deixaram de agenciar o espaço e o tempo, e o caso mencionado é emblemático nesse sentido. Seja por meio da palavra nativa, seja através de documentos escritos por viajantes, bandeirantes e funcionários do Estado, os nomes estão aí ecoando multiplicidades. Como sugere Andreello, o processo colonial não apenas dizimou uma população, mas também seus nomes, que passaram de centenas para dezenas. Olhar para os etnônimos nos revela, por contraste, essa aversão do regime colonial a qualquer multiplicação da diferença intensiva.

Os nomes assumem, assim, algo próximo das “palavras congeladas” de Rabelais. No quarto livro da sua saga, Pantagruel e a sua tripulação navegam até as margens do mar glacial, no qual tinha ocorrido no início do inverno passado grande e feroz batalha entre os arimaspianos e os nefelibatas e então “[...] gelaram no ar as palavras e gritos dos homens e mulheres, o retinir de armas, o relincho dos cavalos e todos os outros rumores da batalha” (Rabelais, 2003, p. 757). A proliferação dos etnônimos nos faz seguir as tramas de um passado que jamais passou. Os deslocamentos intensivos pelo espaço se conectam a formas de um agenciamento ameríndio da história. Aqui recorreremos à definição complexa de antepassado, muitas vezes evocada pelas pessoas indígenas. Algo que remete ao que Viveiros de Castro (2006, p. 223) sintetizou como uma interferência sincrônica em “[...] um passado absoluto – passado que nunca foi presente e que portanto nunca passou, como o presente não cessa de passar”.

O (re)aparecimento de coletivos indígenas na América Latina tem muito a ver com essa feição do tempo. A circulação dos etnônimos Cocama, Cambeba e Miranha entre os Katukina, em meio a processos de “passar para indígena” (Santos, 2013; Sousa, 2011) ao longo do rio Solimões, é mais uma manifestação desses nomes do passado que jamais passaram. Palavras que circulam esquecidas e que continuam a ser ouvidas na densidade relacional dos povos da Amazônia indígena. Como esses “povos emergentes” que parecem, para alguns, surgir do nada, simplesmente porque eles, mesmo privados temporariamente de nome, jamais deixaram de estar ali.

Referências

- BARBOSA, Gustavo B. A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 47, n. 2, p. 529-576, julho-dezembro, 2004.
- BATAILLE, George. **A parte maldita**: precedida de “a noção de dispêndio”. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. 168 p.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. **O nome e o tempo dos Yaminawa**: etnologia e história dos Yaminawa do Rio Acre. São Paulo: Editora da UNESP/ ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006. 479 p.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. **Esse obscuro objeto da pesquisa**: um manual de método, técnicas e teses em Antropologia. Florianópolis, SC: Edição do Autor, 2013b. 224 p. Disponível em: <<http://www.antropologia.com.br/divu/colab/d53-osaez.pdf>>. Acesso em: 29 ago. 2016.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. Nomes, pronomes e categorias: repensando os subgrupos. **Antropologia em Primeira Mão**, Florianópolis, v. 138. p. 1-17, 2013.
- ERIKSON, P. Une Nébuleuse compact: le macro-ensemble pano. **L’Homme**, Paris, v. 33, n. 126, p. 45-58, dezembro, 1993.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: Maestria e Domínio na Amazonia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366, outubro, 2008.
- GOLDMAN, Márcio; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Introduction to Post-Social Anthropology. Networks, Multiplicities, and Symmetrizations. **Hau Journal of Ethnographic Theory**, [S.l.], v. 2, n. 1, p. 421-433, março-maio, 2012.
- KAPLAN, Joanna Overing. Orientation for paper topics & Comments. *In*: KAPLAN, Joana Overing. (Org.). **Social time and social space in Lowland South American societies**: Actes du XLII Congrès International des Américanistes, (Paris), v. 2, n. 9-10, p. 387-394, 1977.
- RABELAIS, François. **Gargântua e Pantagruel**. Tradução de David Jardim Júnior. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2003. v. 14, 945 p. Original Francês.
- SANTOS, Rafael Barbi. Passar para Índio: etnografia das emergências indígenas no Médio Solimões. Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá. **Relatório de Pesquisa**, Tefé: AM. 2013. 106 p.
- SOUZA, Mariana Oliveira. **Passar para Indígena na RDS Amanã**. 2011. 146 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 14/15, p. 319-338, janeiro-dezembro, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Novos Estudos – CEBRAP**, São Paulo, n. 77, p. 91-126, março, 2007.

WAGNER, Roy. Are There Social Groups in the New Guinea Highlands? *In*: LEAF, Murray J.; CAMPBELL, Bernard Grant. (Ed.). **Frontiers of Anthropology**: an introduction to anthropological thinking. Londres – Nova York: D. Van Nostrand Company, 1974. Cap. 4, p. 95-122.

Do que é Feita uma Sociedade Regional? Lugares, Donos e Nomes no Alto Xingu

Antonio Guerreiro¹

Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, Brasil
E-mail: agjunior@unicamp.br

Resumo

O objetivo deste artigo é discutir os sentidos da categoria *otomo* (“*donos*”) na definição e nomeação de coletivos no complexo multiétnico e multilíngue do Alto Xingu. A partir de pesquisa com os Kalapalo, são apresentadas as formas como aldeias e povos são nomeados por meio da atribuição de *donos* a lugares, procurando refletir sobre os efeitos desses nomes na produção de coletivos em escalas diversas.

Palavras-chave: Etnônimos. Maestria. Sistemas Regionais. Alto Xingu.

Abstract

The aim of this article is to discuss the meanings of the concept otomo (“owners”) in the delimitation and naming of collectives in the multiethnic and multilingual complex of the Upper Xingu. From my research among the Kalapalo, I discuss how villages and peoples are named by means of the attribution of owners to places, in order to reflect on the effects of such names in the production of collectives in different scales.

Keywords: Ethnonyms. Mastery. Regional Systems. Upper Xingu.

I Introdução

A relação entre etnonímia e produção de coletivos na rede multiétnica do Alto Xingu, a princípio, não parece tão próxima daquelas situações nas quais nomes e grupos parecem capazes de se multiplicar vertiginosamente, como as das nebulosas pano (Erikson, 1993), dos subgrupos na mito-história katukina (Deturche, 2009), ou dos coletivos arawá (Aparicio, 2013). Ao menos parcialmente, isso talvez se deva ao fato da maior parte das etnografias sobre os povos da região ter sido feita em uma situação demográfica e política na qual valia a equação “uma aldeia, um povo”. Contudo, uma análise mais atenta revela uma situação mais heterogênea e dinâmica do que os etnônimos consagrados na literatura etnológica e nos registros estatais permitem perceber.

Com a retomada do crescimento populacional após as epidemias de gripe e sarampo, principalmente a partir da década de 1970, mais aldeias começaram a ser criadas. Com isso, nomes de coletivos têm se multiplicado, e nomes de grupos tidos como desaparecidos voltam a ser ouvidos. Os Kalapalo, com quem tenho trabalhado, podem deixar o interlocutor confuso quando dizem que uma de “suas” aldeias seria, “na verdade mesmo”, Jagamü, enquanto outra seria Uagihütü, outra Lahatua. O que pode estar em jogo no uso alternativo desses nomes? De fato, essa situação levanta a questão de saber quais são as “unidades” que compõem o complexo regional xinguano, quais são suas escalas, e quais os sentidos e efeitos da etnonímia em sua própria constituição. Os nomes de coletivos parecem apontar para a insuficiência do termo “unidade”, pois sua potencial proliferação revela que tais unidades, caso existam, são sempre múltiplas e podem apresentar visões alternativas de si mesmas.

Sáez neste volume chama a atenção para como os nomes produzidos por esse ímpeto de classificação peculiar que, ao invés de reduzir, multiplica, “[...] são imunes a descrições extensivas ou topológicas [...]”, pois não há como dizer com precisão quem são as pessoas ou os coletivos designados por este ou aquele nome. Quando isso porventura é possível, não o é por muito tempo: ou é algo que já se perdeu, e pertence ao tempo aos mitos ou à história, ou é algo ainda por vir, após a morte. Além disso, os nomes parecem ser sempre algo como “descrições paralelas” de grupos: algo que um grupo também é ou poderia ser, mas que permanece oculto por sua extensão atual. Erikson identifica algo semelhante nas “nebulosas pano”, em que cada grupo parece mais propício a sublinhar suas diferenças internas do que suas eventuais semelhanças externas com outros grupos (Erikson, 1993, p. 49). Ainda segundo Sáez neste volume, essas “versões paralelas” do grupo oferecidas por nomes alternativos seriam ao mesmo tempo mais reais que os etnônimos englobantes, pois debaixo dos nomes haveria sempre a possibilidade de alguém dizer que “na verdade mesmo nós somos [...]”. Isso estaria ligado a uma qualidade intensiva de tais nomes: por serem intensivos, são também infinitos; ao mesmo tempo em que não são limitantes (não definem extensões), são ilimitados.

Não seria possível discutir a situação xinguana de forma exaustiva, pois há processos muito particulares envolvendo os vários povos da região. Pretendo apenas discutir, a partir de minha pesquisa junto aos Kalapalo, como uma categoria importante, *otomo* (forma coletiva do termo para “dono”, *oto*), atua na produção de coletivos e seus nomes ao ser combinada a topônimos. Trata-se de um pequeno ensaio sobre como a maestria ou o domínio (relação recorrente nas ontologias ameríndias – ver Fausto (2008) – pode estar ligada à produção da rede alto-xinguana.

2 O Alto Xingu e o Subsistema Karib

Situado na região das cabeceiras do Xingu, no nordeste do Mato Grosso, o Alto Xingu é um complexo multiétnico e multilíngue formado por dez povos falantes de três dos maiores agrupamentos linguísticos das terras baixas da América do Sul (arawak, karib e tupi), e uma

língua considerada isolada (o Trumái). Da família arawak, vivem na região os Mehináku, Wauja e Yawalapíti; da família karib, os Kalapalo, Kuikuro, Matipu e Nahukwá; e do tronco tupi, os Kamayurá e Aweti. Os Trumái, de língua isolada, ocupam uma posição marginal (ora mais, ora menos) no sistema, e os Kalapalo não os consideram verdadeiros alto-xinguanos (em grande parte por não participarem do Quarup², o grande rito em homenagem a chefes mortos).

A despeito de variações nada desprezíveis³, esses grupos apresentam uma notável homogeneidade sociocosmológica, se consideram um mesmo tipo de “gente”, evitam a endogamia, e estão intensamente articulados por casamentos, trocas de especialidades produtivas e rituais. Nenhum grupo produz pessoas de forma plena fora da rede multiétnica, o que favoreceu a caracterização do Alto Xingu como uma “sociedade regional” ou, tendo como referência a partilha de seu *ethos* pacifista, uma “comunidade moral” (Basso, 1973). Apesar dos próprios xinguanos definirem os integrantes de seu complexo regional em oposição a outros povos indígenas (tidos como mais beligerantes e agressivos), isso não significa que o Alto Xingu seja um sistema fechado. Esta foi uma imagem bastante reproduzida pela literatura, mas, como argumenta Menezes Bastos, ela seria na verdade o resultado do congelamento da beligerância interna e dos processos de xinguanização de outros grupos forçado pelo regime de paz imposto com a criação do Parque Indígena do Xingu (Menezes Bastos, 1995). Como também já havia notado Menget (1978), não só a beligerância parece ter ocupado um lugar central entre os alto-xinguanos (incluindo aí a violência desencadeada com as acusações de feitiçaria), como as fronteiras do sistema regional seriam móveis, permitindo tanto a incorporação de grupos antes marginais (como os Kísêdjê ou os Ikpeng) quanto a marginalização quase completa de grupos outrora próximos (como os Bakairi e Trumai)⁴.

Os Kalapalo, junto com os Kuikuro, Matipu e Nahukwá, formam o que pode ser considerado um “subsistema karib”, devido à intensidade de suas relações matrimoniais e rituais, e, o que interessa aqui, o modo como suas identidades e diferenças têm sido produzidas ao longo de uma história compartilhada. O ponto de referência neste artigo são

os Kalapalo, mas eu gostaria de ensaiar uma visão de conjunto sobre a constituição e as dinâmicas desse subsistema.

Quando Karl Von den Steinen visitou o Alto Xingu em 1884 e 1887, ele identificou nove grupos falantes de karib, que considerou pertencerem à “tribo dos Nafuquá” (Von Den Steinen, 1940). Esse nome é de origem incerta, e os xinguanos aventam duas possibilidades para ele. Os falantes de arawak se referem a todos os karib como “Yanapukuá”, e como os primeiros bandeirantes a adentrar na região o faziam a partir de áreas ocupadas pelos Mehináku e Wauja, pode ser que este nome tenha se espalhado por meio deles (Mehinaku, 2010). Outra possibilidade é que o nome venha de “Angahuku *kua*”, que quer dizer “no Buritizal⁵”, região onde viveram todos os karib que se “xinguanizaram”⁶. Cruzando história oral e arqueologia, é possível supor que isso talvez tenha se dado em meados do século XVII (Heckenberger, 2005). De todo modo, “Nafuquá” é um nome dado por estrangeiros (um “heterônimo”, portanto; cf. Sáez, neste volume), e que designava, tanto para os arawak quanto para os brancos, uma suposta unidade social e linguística distribuída por um amplo território. Na época de Von den Steinen, os “Nafuquá” formavam um bloco linguisticamente homogêneo ao sul e a leste do rio Culuene, geograficamente distinto da rede arawak-tupi a oeste e a norte da região. Porém, essa aparente unidade é recusada pelos karib xinguanos por razões diversas.

Uma delas é a língua. Von den Steinen classificou corretamente as línguas alto-xinguanas, mas não notou as diferenças internas ao conjunto por ele chamado de “Nafuquá” (apesar de ter reconhecido sua possível existência). A língua karib do Alto Xingu atualmente se divide em duas variedades: uma Kuikuro-Matipu antiga (ou Uagihütü), e outra Kalapalo-Nahukwá-Matipu contemporâneo. Trata-se de duas variedades dialetais de uma mesma língua, caracterizadas por algumas diferenças morfo-fonológicas, lexicais e, principalmente, prosódicas. Apesar da mútua inteligibilidade, tais variedades são sinais diacríticos muito valorizados de identidade individual e coletiva, o que dá a cada uma o estatuto sociopolítico de língua (Franchetto, 2011; Santos, 2007).

Outra está relacionada a complexas noções do que, na falta de termo melhor por ora, pode-se chamar de “identidade coletiva”. Cada

grupo local (*ete*, aldeia), possua ele mais de 20 casas ou apenas uma, tem um nome próprio. Estes nomes são geralmente formados por um topônimo seguido do termo *otomo*, forma coletiva de “dono” (*oto*), que os Kalapalo costumam traduzir como “pessoal” ou “gente” (discutirei isso em mais detalhes adiante). Assim, os moradores do local chamado Aiha (principal aldeia kalapalo atual) são *Aiha otomo*, “os donos de Aiha”, “o pessoal de Aiha” ou “a gente de Aiha”; os antigos moradores de Tehupe eram *Tehupe otomo*, “os donos de Tehupe”, “o pessoal de Tehupe” ou “a gente de Tehupe”. *Otomo* parece ser o equivalente em karib xinguanos de termos como *mahsã* entre os Tukano, ou *yana* entre os Tiriyo, conceitos também traduzidos como “gente” e que especificam coletividades Andrello neste volume e Grupioni (2005).

Nomes como esses não designam apenas grupos, mas também dizem algo sobre as pessoas. As pessoas “são” Kalapalo, Matipu, Akuku etc.; mas, como já foi amplamente notado, elas também podem ser (e quase sempre são) “um pouquinho Kuikuro”, “um pouquinho Jagamü”, “misturado com Mehináku”. Como argumenta Mutua Mehinaku (2010), a *mistura* seria a condição básica de todas as pessoas e grupos xinguanos, uma espécie de fundo a partir do qual se realizam alguns processos de purificação. Pode-se dizer que os etnônimos ocupam um lugar importante em tais processos, pois cada *otomo* recorta a rede dos falantes de karib e cria, para pessoas de origens diversas, uma noção de “grupo” associada ao lugar ocupado por elas, um “nós” coletivo. Porém, tais nomes têm duração variada e capacidades diversas de produzir identificação. Alguns são efêmeros, surgindo e desaparecendo com as aldeias; outros, ao contrário, perduram no tempo, e as pessoas podem se vincular a um *otomo* há muito deslocado do local que deu origem a seu nome.

Desse ponto de vista, é possível sugerir que os nomes não designam unidades pré-existentes, reificadas como “sociedades”, mas apontam para processos de diferenciação em uma rede. Eles não descrevem uma morfologia (um *estado*), mas indicam pontos de parada, congelamentos passageiros, dos movimentos pelos quais formas sociais são geradas (apontando, portanto, para *fluxos*). A estrutura aqui parece impensável sem um dinamismo interno, que parece jogar com os movimentos alternantes entre mistura e diferenciação.

3 Mistura e Diferenciação

Os Kalapalo chamam a si mesmos e aos demais alto-xinguanos de *kuge*. Este termo é geralmente traduzido como “gente”, e segundo Franchetto poderia ser uma forma inclusiva do pronome “Eu”, como um “Nós-Eu” ou um Eu ampliado: “O significado veiculado, qualquer que seja a etimologia correta, é a referência reflexiva de um grupo local que se vê tanto enquanto pluralidade de um ‘eu’, como sendo sujeito coletivo, âmago da humanidade” (Franchetto, 1986, p. 59).

Quando querem incluir outros grupos (sejam outras aldeias kalapalo, ou outros xinguanos), podem se referir a eles como *kukuge*, “nossa gente”, ou *kukugeko*, “toda a nossa gente”. Esta condição é definida em oposição à de *ngikogo*, que designa povos marginais em relação à *polity* xinguana, chamados genericamente pelos Kalapalo de “índios”. Mesmo grupos que historicamente têm mantido relações parcialmente amistosas com alguns grupos do Alto, como os Kîsêdjê e os Yudjá, são considerados *ngikogo/índios*. Essa classificação persiste mesmo após o fim da beligerância produzido com a criação do Parque Indígena do Xingu, principalmente pela não participação plena destes grupos no sistema de ritos de chefia, e a manutenção de regimes alimentares distintos. Estes só parecem ser classificados como *kuge/ gente* em contraposição aos brancos, *kaqaiha*, que por sua natureza imprevisível, violenta, mesquinha e suas capacidades tecnológicas, são aproximados aos “espíritos” (*itseke*).

No interior do universo de *kukugeko*, toda a gente xinguana, as diferenças são pensadas segundo um gradiente de distância. Para os Kalapalo, os Nahukwá são os mais próximos, pois falam uma mesma variedade dialetal, consideram partilhar uma história conjunta e realizam frequentes intercassamentos. Já os Aweti representam o grau máximo dessa alteridade interna: falantes de uma língua que desagrada bastante os Kalapalo (uma língua “muito dura”) seriam descendentes dos temíveis Enumania e teriam feiticeiros muito perigosos. Os Kalapalo não se recordam de cassamentos com os Aweti (que chamam de *Aütü*, palavra que traduzem como “imitador”), nunca se aliam a eles em rituais e tampouco fazem questão de convidá-los para

suas festas (argumentando que aqueles tupi não teriam lutadores bons o suficiente para poder participar).

Já no interior do subsistema karib, os Kalapalo veem os Kuikuro como os mais diferentes, com os Nahukwá e Matipu ocupando posições intermediárias (os primeiros mais perto de si, e os Matipu mais perto dos Kuikuro). Contudo, essas diferenças não são estáticas, pois cada um desses “povos” conta com sua própria heterogeneidade, evidenciada pelo uso de etnônimos alternativos. Os Matipu, por exemplo, até hoje são chamados de *Uagihütü otomo*, e segundo Franchetto também costumavam ser chamados de *Oti otomo*, em referência a uma aldeia que partilharam com os ancestrais dos Kuikuro (Franchetto, 1986, p. 64). Os Kalapalo às vezes ainda são chamados pelos Kuikuro de *Akuku otomo*, em referência a um antigo grupo que se juntou a seus ancestrais quando estes passaram a ocupar densamente a área entre o oeste do rio Culuene e a margem leste do Buritizal – e, segundo Franchetto (1986, p. 66), esta era a designação padrão usada pelos Kuikuro entre os anos 1970-1980).

Quando são convidados a conversar sobre o passado, os Kalapalo falam de um tempo em que havia “muitos povos kalapalo”, que eles consideram *Kalapalo otohongo*. A palavra *otohongo* significa, literalmente, “outro igual”. Ela contrasta com *telo*, “diferente”, usada para se referir a outros povos. Um Ego também pode usar *otohongo* para falar de seus primos paralelos, que são seus “irmãos *otohongo*”, “outros iguais a seus irmãos”. Essa diversidade de outros iguais não forma, porém, nem uma coleção de coletivos idênticos, nem uma totalidade englobante. Ao contrário, ela marca diferenças infinitesimais que existem no interior de um universo onde todos se reconhecem como parentes e, logo, como um tipo específico de gente. A existência de grupos que são *otohongo*, “outros iguais”, evidencia a dificuldade para se definir unidades discretas no sistema xinguano, que podem aparecer como unidades relacionais em um sistema de pequenas – e talvez intermináveis – diferenciações.

A palavra “Kalapalo” aparece pela primeira vez no trabalho do alemão Hermann Meyer, que mediu moradores de uma aldeia com esse nome quando fez uma pesquisa antropométrica na região no final do

século XIX (Meyer, 1900). Há uma lacuna de informações escritas entre a virada do século XIX e 1920, até que naquele ano o Capitão Ramiro Noronha foi encarregado pela Comissão Rondon de explorar as cabeceiras do rio Culuene. No relatório do Capitão, encontra-se “Kalapalo” sendo usado como etnônimo de um grupo que vivia em mais de uma aldeia, mas Noronha não nos diz quantas (Noronha, 1952). Naquele momento também se vê o uso do etnônimo Nahukwá, designando um grupo distinto dos Kalapalo, e também é mencionado pela primeira vez o nome dos Angaguhütü, um coletivo que ora é considerado como um “povo”, ora como um “subgrupo kalapalo”. Até pouco tempo este grupo era considerado desaparecido, mas nos últimos anos muitos Kalapalo têm reivindicado uma identidade “Angaguhütü”. Uma Terra Indígena em seu antigo local de ocupação, ao sul do Parque, já foi homologada, mas o processo de demarcação encontra-se estagnado (como, aliás, todos os processos demarcatórios no Brasil).

“Kalapalo” é uma palavra arawak que significa “do outro lado”, ou “na outra margem”. Este era, como havia notado Hermann Meyer, o nome de um *lugar*. Com efeito, grande parte dos nomes de “povos” do passado que aparece em narrativas são também (e antes de tudo) *nomes de lugares*: Amagü, Akuku, Oti, Uagihütü, Jagamü, Hagagikugu.

A aldeia de nome Kalapalo era o resultado de uma mistura de vários coletivos karib. Os karib xinguanos localizam seus ancestrais mais antigos ao redor do Tahununu, um grande lago a leste do rio Culuene. Ali era o lugar dos chefes guerreiros e, como atestam as narrativas, a fronteira entre humanos e não humanos ainda não era muito bem definida. Segundo pesquisas arqueológicas, o padrão das aldeias do local nos séculos XVI e XVII era similar ao encontrado no maciço guianense. Havia apenas pequenas aldeias, formadas por única casa comunal, ao invés das grandes aldeias circulares presentes a oeste do Culuene desde o século IX, de provável origem arawak⁷ (Heckenberger, 2005).

Os ancestrais dos Kalapalo viviam na aldeia Agahahütü (“Lugar de Peixes *Agaha*”), de onde se mudaram para Amagü, a sudoeste, nas cabeceiras do rio Buritizal. O processo de definitiva xinguanização dos proto-Kalapalo foi marcado por uma mudança desse local para uma área pouco mais a leste, entre o Buritizal e o Culuene. Foi ali que

construíram suas primeiras grandes aldeias e conglomerados, já que passaram a evitar, de modo regular, o consumo de carne de caça, e é onde apareceram grandes chefes cujos nomes ainda são lembrados em discursos rituais. Foi, possivelmente, o marco de sua integração a um sistema regional já existente entre os arawak. Sua principal aldeia se chamava Kuapügü (nome para o qual nunca encontrei uma glosa). O nome “Kalapalo” ainda não havia surgido e, tampouco, o coletivo que ele designa.

Kuapügü foi aberta por um homem acusado de feitiçaria, que conseguiu agregar muitas pessoas ao seu redor, tendo atraído inclusive o chefe da antiga aldeia de onde havia sido expulso. Como me disse um narrador, “aquele que havia sido acusado se tornou o esteio das pessoas” (voltarei ao conceito de *esteio* adiante). Um dos sobrinhos deste homem foi até Akuku buscar um chefe cantor, que convenceram a se mudar para o novo local. Os moradores de Kuapügü construíram uma casa e abriram uma roça para seu novo chefe, que trouxe uma filha reclusa para oferecer em casamento, o que intensificou uma série de alianças entre Kuapügü e Akuku. O coletivo produzido a partir dessa aliança é uma espécie de “ponto zero” da emergência de uma identidade coletiva à qual os Kalapalo atuais se associam.

Conta-se que a aldeia cresceu muito, e não havia mais espaço para casas. Como os moradores não queriam se dividir, um homem de origem Kankgagü (um grupo karib tido como guerreiro, situado mais ao sul), mas que havia crescido ali, ele abriu uma aldeia na outra margem do córrego em que os moradores do local pescavam e tomavam banho. O lugar era chamado *Asã logogu*, “A Praça do Veado”, em referência a um Hiper-Veado que habita o local. Os Mehináku, falantes de arawak com quem os Kalapalo mantinham relações próximas, passaram a se referir a essa nova aldeia como *kalapalo*, que, como já mencionei, em sua língua significa “do outro lado” ou “na outra margem”.

Vê-se assim que “Kalapalo” não representa uma unidade sociopolítica dada *a priori*, mas parece ser antes de tudo um *nome*. Esse nome designa um lugar, e recobre uma considerável heterogeneidade (Amagü, Akuku, Kankgagü etc.). Porém, apesar de tal diversidade poder ser eclipsada por um nome, ela não é eliminada. Franchetto

observa que, nas décadas de 1970 e 1980, os Kuikuro só chamavam os Kalapalo de “Akuku”, mas nem todos hoje aceitam essa designação sem ressalvas. Ela parece ser aceita de modo mais amplo pelos Kalapalo da aldeia Tanguro, enquanto os Kalapalo da aldeia Aiha consideram que seus verdadeiros ancestrais seriam “Amagü”.

A partir de pequenas diferenças linguísticas, Menezes Bastos notou que os Kamayurá associavam os moradores de sua aldeia a descendentes de outros grupos, como os *apuap*, *arupatsi* e *karayaya* (Menezes Bastos, 2013: 434). “Kamayurá” seria um nome dado pelos falantes de arawak a todos os tupi que adentraram na bacia dos formadores do Xingu, e significaria “mortos no jirau” (Menezes Bastos, 2013, p. 428)⁸. Segundo Menezes Bastos, haveria uma “fricatividade” interna à aldeia Kamayurá, que este nome recobriria apenas parcialmente, sem jamais anulá-la. Algo semelhante se passa com os Aweti, que “na verdade” seriam descendentes dos Enumania, outro grupo tupi; os “Aweti de verdade”, como dizem, teriam acabado há muito tempo (Coelho de Souza, 2001). A descendência dos ferozes Enumania é uma das coisas que justifica, para os Kalapalo, suas ressalvas quanto a este grupo. É digno de nota que, tanto no que diz respeito aos Kalapalo quanto aos Kamayurá, grupos arawak apareçam de certa forma como seus nominadores.

Situações semelhantes podem ser identificadas entre os outros karib. Segundo o chefe da atual aldeia Nahukwá (Magijape), seus antepassados teriam vivido junto com os ancestrais dos Kalapalo na aldeia Agahahütü, ao redor do lago Tahununu, mas teriam se separado quando migraram para oeste, fundando uma aldeia chamada Timpa. Alguns moradores desta última teriam se mudado para as cabeceiras do Culuene, onde se juntaram aos Akuku, de onde parte da população se mudou então para Kuapügü e, como alguns dizem, “viraram Kalapalo”. Os Kuikuro descrevem processos semelhantes. Já nos arredores do grande lago seus ancestrais viviam em outras aldeias, diferente dos ancestrais dos Kalapalo e Nahukwá. Quando viviam no rio Buritizal, na aldeia Oti, o grupo se dividiu: os que ficaram se tornaram Uagihütü (ou Matipu); os que se mudaram para o local Kuhikugu (“Lugar de Peixes *Kuhi*”), se tornaram os Kuikuro (Franchetto, 1998).

As narrativas desses grupos têm em comum a identificação de um “ponto zero” para sua identidade coletiva, que é sempre o resultado de uma *diferenciação*. Para os Kalapalo, esse ponto-zero é Kuapügü; para os Kuikuro e Matipu, é Oti; para os Nahukwá, é Timpa. Em suma, etnônimos parecem apontar não para “grupos”, mas sim para processos de mistura ou diferenciação que não são nem unilaterais, nem irreversíveis, mas alternantes. Não se lida com unidades discretas, extensivas, mas com movimentos complementares que fazem com que diferenciações gerem novas identificações, e com que unidades mais abrangentes se fragmentem novamente segundo outras linhas de diferença, que haviam sido eclipsadas.

4 Lugares e Pessoas

Como já observei, os nomes desses grupos são todos nomes de *lugares*. Há formas diversas pelas quais lugares podem ser nomeados. Uma delas, talvez a mais comum, consiste no acréscimo do locativo – *hütü* ao nome de uma espécie animal ou vegetal, como em Agahahütü, “Lugar de Peixes *Agaha*”; Kunugijahütü, “Lugar de Bambu *Kunugija*”; Ahuahütü, “Lugar de Suçaranas”; Uagihütü, “Lugar de Jatobás”. Também é comum o acréscimo do locativo *-(e)kugu*, como em Hagogikugu, “Lugar de Seriemas”, ou Kuhikugu, “Lugar de Peixes *Kuhi*”.

Outros lugares são nomeados em função de eventos míticos que se passaram ali e deixaram marcas na paisagem. O local conhecido hoje como “Barranco Queimado” (onde há uma pequena aldeia) é onde Sol (ou Enganador) e Lua (Hiper-Raposa) enfrentaram o Hiper Fogo Aquático, e seu nome em karib é Taügi Hotepügü, “Onde o Enganador foi Queimado”. Lugares próximos de áreas fluviais podem receber o nome de um espírito dono daquela área do rio. Assim, a beira do rio onde se situa a Coordenação Técnica Local (CTL) Kuluene é Ajuaga Hotagü, “A Boca de Ajuaga”, uma onça gigante subaquática com dois rabos e asas de morcego que vive naquela curva do rio Culuene.

Outra forma de nomear lugares é através de algo que ocorreu ali com alguém. Assim, um lugar é chamado Jali Itsaketoho, “Feito para Cortar Antas”, pois é onde alguém teria matado uma anta com um facão. “Orlando Itopagüpe”, o “Acampamento de Orlando”, leva esse

nome por ser sido onde a Expedição Roncador-Xingu armou acampamento em 1946.

Lugares também podem ter vários nomes. A aldeia que hoje é conhecida como “Paraíso” também é chamada de Inhūtisüpe (“Excostela de Caramujo”) e Asã Inkgugetoho (“Lugar de Passagem do Veado”). O chefe do local há alguns anos resolveu rebatizá-la de Kaluani, nome de um jovem lutador que, de tanto ter usado raízes de espíritos para ficar forte e mesmo assim ser rejeitado por seu pai, que o achava fraco, acabou se transformando em um espírito. O lugar que hoje leva seu nome teria sido o local de sua transformação. A antiga Kalapalo, como já foi mencionado, também é um desses casos, apresentando um nome em karib e outro em arawak.

Vê-se que a origem dos nomes de lugares é variável, não obedecendo a nenhuma regra ou padrão evidente. A maioria tem em comum, entretanto, evidenciar a ocupação humana do local, o conhecimento sobre a região e seus recursos, ou suas relações com o tempo mítico e o mundo sobrenatural. Os lugares e a paisagem não são mera “natureza” pronta a ser apropriada, e as qualidades que assumem saliência para os xinguanos são aquelas que os permite perceber como produtos de relações entre os humanos e os seres não humanos com os quais se articulam, que ao ter como referência peixes que fazem parte da dieta xinguanas, plantas de usos variados, ou eventos que aconteceram com pessoas específicas, fazem com que a paisagem seja sempre subjetivada.

Praticamente todo lugar tem um dono (*oto*) ou um coletivo de donos (*otomo*). Lagos, por exemplo, sempre têm um espírito-dono, que é também o chefe de uma aldeia que fica em suas profundezas. Algumas regiões de campos também costumam ter donos, como Ahasahütü, uma área controlada pelos espíritos canibais conhecidos como Ahasa (mas que não vivem em aldeias como as dos humanos). Mesmo pequenos fragmentos da paisagem podem ter espíritos-donos, como montículos e tocos de árvores derrubadas. Muitos lugares podem ter seus donos desconhecidos, mas os Kalapalo acham improvável que algum lugar não tenha nenhum tipo de dono. Assim, um lugar nunca é apenas um espaço, mas uma paisagem quase sempre personificável cujos elementos servem de orientação para as interações que os humanos podem ter com o lugar e os seres que o habitam.

Dono aqui não tem o sentido de “proprietário”. Tal como em outros contextos, o *dono* é aquele que mantém uma relação de estreita proximidade com algo ou alguém, por ser seu produtor ou protetor (Brightman, 2010; Fausto, 2008). O espírito “dono do frio”, por exemplo, é seu causador; o “dono da UBS” (Unidade Básica de Saúde) é designado dessa forma por ser o responsável pela chave da caixa de remédios.

Esta não é uma relação restrita a dois termos (um dono e aquilo que é possuído), mas é sempre uma relação a três que assume a forma de uma mediação. Os donos só “aparecem” quando alguém tenta ocupar seu espaço, se apropriar de seus objetos ou se envolver com os moradores de sua aldeia. Ele é sempre função de uma relação com um dono em potencial. A Hiper Cobra dona da taboca usada para se fazer as flautas do ritual Quarup, por exemplo, só se manifesta quando os humanos tentam se apropriar de suas plantas. O Hiper Queixada que vive no fundo de um lago só se manifesta quando os humanos tentam pescar grandes quantidades de peixes para seus rituais. A Hiper Onça, dona dos caramujos terrestres, só interage com os Kalapalo quando os homens tentam se apropriar de objetos belos e valiosos dos quais ela sente ciúmes.

Um dono só personifica um lugar ou objeto perante um terceiro, agindo como um mediador. A questão aqui poderia ser tratada de modo análogo ao problema do tio materno na teoria da aliança⁹. Como apontava Lévi-Strauss, o tio materno é *dado* na estrutura, pois a universalidade da proibição do incesto faz dele condição necessária para que alguém possa ter uma esposa e gerar um filho (Lévi-Strauss, 2008a). A filiação, portanto, é logicamente antecedida pela aliança. Aqui se está diante de uma situação semelhante, pois a relação entre um dono e aquilo que ele “possui” (quase sempre pensada como uma relação de filiação; Fausto, 2008) parece ser apenas ativada em uma relação de confronto ou troca com outro dono em potencial (Guerreiro Júnior, 2012). Como diz Strathern a respeito da troca de dádivas na Melanésia, para que eu possa dispor de algo como um “objeto”, é preciso antes de tudo que eu tenha um receptor cuja perspectiva sobre meu gesto eu possa antecipar (Strathern, 1992).

Como já mencionado, a categoria *dono* também é central na definição e nomação de coletivos humanos. Todo grupo local se define como um coletivo de *donos* (*otomo*) de um lugar nomeado. O coletivo formado pelos moradores de Aiha é *Aiha otomo*, ou “os donos de Aiha”; os que vivem em Magijape são “os donos de Magijape”; aqueles que vivem em Kuhikugu são “os donos de Kuhikugu”. Mais uma vez, esta não é uma relação de “propriedade” sobre um lugar, pois caso ele seja abandonado pessoas de outra origem podem ocupa-lo. São *donos* de um lugar os que cuidam dele, que mantêm sua praça limpa, seus caminhos livres de mato, e cultivam sua terra. Mais do que indicar propriedade, a maestria aqui é um índice da agência ou criatividade localizada de pessoas, tal como expressa na paisagem.

Segundo Basso, o conceito kalapalo de *otomo* corresponderia ao conceito antropológico de “parentela bilateral” (*kindred*), designando

[...] a category of persons who are considered related to a specific individual through ties based on two kinds of relationships: *filiation*, or the relationship of parent and child, and *siblingship*, or the relationship of persons who share a filiative bond [...]. (Basso, 1973, p. 75)

Segundo essa definição, *otomo* designaria o conjunto de parentes cognáticos de Ego. Durante minha pesquisa de campo, não consegui confirmar o sentido dado por Basso, pois meus interlocutores consideravam o uso de *otomo* para se referir, por exemplo, a irmãos, bastante inusitado. Porém, enfatizavam que o termo é aplicável a todos os cognatos de G^{+1} , classificando em uma única categoria os pais e os parentes daquela geração considerados por Ego como paralelos (FB, MZ) e cruzados (FZ, MB) – uma “deriva havaiana” recorrente nas terminologias xinguanas (Coelho de Souza, 1995; Guerreiro Júnior, 2011a). Ou seja, *otomo* só designa um conjunto de germanos para um terceiro, e não para um Ego.

Falando sobre os Kuikuro, Franchetto opõe *otomo* à categoria *telo*, “outro”. Segundo ela,

A expressão *X ótomo* é traduzida pelos índios como ‘o pessoal de X’, sendo X um topônimo, e define a relação entre uma localidade determinada e uma coletividade que se distingue de outros *ótomo*. Refere-se não somente a um

grupo/aldeia, mas também a qualquer grupo local menor que ocupe uma “fazenda” – casa de roça – temporária ou permanentemente. (Franchetto, 1986, p. 67)

Franchetto (1986) também enfatiza a modelagem da noção de *otomo*, aplicada ao grupo local, nas relações de filiação e germanidade, de modo que “[...] o ótomo/aldeia se apresenta, assim, como fosse um extenso grupo de parentes, estabelecida uma descendência comum, perante os demais ótomo/aldeia, *télo*, ‘outros’” (Franchetto, 1986, p. 110). Essa distinção, contudo, não obedeceria a um princípio segmentar, e sim a um cálculo gradativo, segundo o qual se pode ser “muito” ou “pouco” diferente.

A categoria *dono* não é exclusiva dos karib xinguanos, e também é encontrada nas outras línguas xinguanas: é o caso de *wekéhe* em mehináku, *wököti* em yawalapíti, e *-yat* em kamayurá. A nomeação de grupos a partir da associação entre um topônimo e um coletivo de donos também é recorrente, como atesta por exemplo o modo como os Yawalapíti se referem aos Kalapalo: *awáipa wikiña*, “os donos de Awáipa” (Franchetto, 1986, p. 68).

Os parentes de G^{+1} de Ego, tidos como seus *donos*, são vistos como um grupo de irmãos, e é esta a imagem veiculada por um *otomo* nos rituais regionais. No contraste entre grupos, todos os *otomo* de um lugar se consideram *hisuũdaõ*, um coletivo de irmãos (*hisuũgü*). Os integrantes de outros *otomo*, em contrapartida, são vistos como afins potenciais. No final dos rituais regionais, homens de um *otomo* sempre dançam com mulheres dos *otomo* convidados, e vice-versa, o que um rapaz kalapalo certa vez intuiu ser “um tipo de troca de mulheres”.

Já de um ponto de vista mais restrito, os *donos* de um lugar são seus chefes. Tanto a divisão quanto a fusão de grupos são apresentadas em narrativas como resultados de eventos protagonizados por chefes, fazendo com que a etno-história xingwana seja isomórfica com as biografias desses personagens e seus parentes mais próximos (também chefes, ou “nobres”). Quando os Kalapalo falam da aldeia Agahahütü, sempre esclarecem que seu *dono* (chefe) na época da migração para oeste era o grande arqueiro Agamani. Em Amagü, o chefe era Jukagi, responsável por expulsar Temetihü, que por sua vez se tornou chefe de

Kuapügü. Ali vivia Kapita, que se tornaria chefe de Kalapalo, e uma série de outras pessoas lembradas como chefes.

Esse modo de pensar a história, relacionando nomes de grupos e nomes de chefes, parece difundido em todo o Alto Xingu. Segundo os Nahukwá, quando seus ancestrais viveram juntos com os dos Kalapalo em Agahahütü, “seu” chefe seria um homem chamado Ahiguata. Enquanto “o pessoal de Agamani” (proto-Kalapalo) foi para Amagü, “o pessoal de Ahiguata” (proto-Nahukwá) foi para Timpa. Os Kuikuro e Matipu narram a história de sua separação a partir de um conflito entre chefes de Oti, que resultou na mudança de alguns deles para Kuhikugu (que são, justamente, os chefes lembrados nos discursos rituais). Algo semelhante pode ser encontrado na história oral Yawalapíti (Viveiros de Castro, 1977) e Aweti (Coelho de Souza, 2001), mostrando que este modo de pensar a história ultrapassa as diferenças linguísticas e parece caracterizar uma historicidade propriamente alto-xinguana.

Se, a partir de um olhar externo, um *otomo* é um coletivo de irmãos/parentes consanguíneos, de um ponto de vista interno os *donos* de um coletivo são seus chefes, tidos como um coletivo de parentes de G^{+1} . Os chefes se referem a seu povo como “crianças”, e a relação entre um *anetü* e o grupo é tida como de filiação: o chefe é um pai. Se as relações entre *otomo* parecem ser de uma oposição simétrica marcada pela afinidade potencial, suas relações internas são de consanguinidade assimétrica.

5 As Pessoas e suas Escalas

Se cada coletivo é virtualmente um *otomo* – e mesmo cada pessoa pode ser “um pouquinho” de vários *otomo* –, por que alguns nomes parecem ter um potencial englobante? Pois alguns nomes não só transcendem o local efetivamente ocupado, como conectam os grupos do presente ao passado. Isso nos coloca uma questão: o que faz com que cada aldeia não seja (exatamente, ou sempre) “um povo” no sistema regional? Se os grupos são o produto de uma relação de maestria com um lugar e as pessoas que vivem nele, por que conjuntos de aldeias podem ser vistas como pertencendo a um “mesmo povo”?

Primeiro é preciso esclarecer em que situações *otomo* diversos podem aparecer como um único coletivo: nos rituais regionais. Esses eventos opõem sempre um grupo de anfitriões a pelo menos um grupo visitante, mas geralmente mais. O grupo anfitrião é aquele dos patrocinadores (*donos*) da festa (familiares do morto homenageado, no caso do Quarup e do Jawari¹⁰), mas este nunca ocupa sozinho essa posição. Em primeiro lugar, todas as aldeias “Kalapalo” se reúnem em tais ocasiões. Mesmo que a divisão entre as maiores aldeias Kalapalo, por exemplo, tenha sido o resultado de um processo tenso e doloroso para muitos, nenhuma cogitaria convidar a outra para competir em um Quarup, ou mesmo para participar de um ritual de troca (o *ulukí*, também conhecido como Moitará). Ao contrário, espera-se que essas aldeias colaborem entre si, comportando-se como um único grupo de parentes.

Além disso, todo grupo anfitrião precisa de (pelo menos) um grupo aliado, que irá colaborar na reunião da grande quantidade de alimento que será distribuído aos convidados, oferecerá seus melhores cantores, e competirá ao lado dos donos da festa com seus melhores atletas¹¹. Do ponto de vista dos demais convidados, patrocinadores e aliados formarão um único coletivo, organizado ao redor dos chefes *donos* da festa. Esse tipo de configuração não me parece ser opcional, sendo constitutiva de todos os enfrentamentos rituais¹².

Os Kalapalo e Nahukwá se aliam com frequência, nunca se enfrentando nas lutas de *ikindene* que encerram o Quarup, ou nas competições de arremesso de dardos do Jawari. Muitas vezes, os Matipu também se aliam aos Nahukwá e, conseqüentemente, aos Kalapalo; em outras ocasiões, Kuikuro e Matipu se reúnem em oposição aos Kalapalo e Nahukwá. Já as alianças entre os Kalapalo e Kuikuro, apesar de existirem, são bem menos frequentes. Essas dinâmicas associativas às vezes são justificadas com um argumento pragmático: alia-se com um grupo onde haja bons atletas, a fim de aumentar as chances de vitória. Como mostra Costa (2013), este é sem dúvida um ponto central no modo como os aliados são escolhidos. Porém, o parentesco também parece ser um fator importante nesses cálculos, pois em certas ocasiões aliar-se com alguns grupos é uma *necessidade*, assim como aliar-se com outros, apesar de terem bons lutadores, pode ser impensável.

A lógica é que grupos com laços estreitos de parentesco não só não devem competir entre si, como devem apresentar-se como um único grupo. Assim, quando os Yawalapíti patrocinam rituais, frequentemente se aliam simultaneamente aos Kuikuro e aos Kamayurá, entre os quais possuem muitos parentes. Os Nahukwá e Matipu, por terem vivido em uma mesma aldeia durante o auge de sua fragilidade demográfica, raramente se enfrentam. Porém, as situações variam, e eventualmente os *donos* de um ritual Yawalapíti podem optar aliar-se com os Kamayurá, mas não com os Kuikuro; os *donos* de um ritual Kuikuro podem decidir aliar-se com os Matipu, mas sem que estes estejam junto com os Nahukwá. Agostinho (1974) descreve uma situação interessante envolvendo os Kamayurá, Em um momento no qual havia estourado um conflito entre duas facções, os Kamayurá foram convidados para um Quarup na aldeia Kalapalo; uma das facções decidiu ir antes e se aliar aos Kalapalo, a fim de enfrentar a outra nas lutas de encerramento.

No caso dos ritos pós-funerários, um dos fatores centrais é a rede de parentesco do morto homenageado. Em 2010, os Kalapalo patrocinaram um Quarup para o qual convidaram os Mehináku como seus aliados. De modo geral, os Kalapalo não possuem muitas relações com aqueles arawak (até minha última ida ao campo, em 2012, havia apenas um casamento – desfeito – entre uma mulher Kalapalo e um homem Mehináku). Porém, o morto homenageado era neto de um homem Mehináku que havia sido casado com uma mulher Kalapalo, e por essa razão estes arawak deveriam ser seus aliados. Tais dinâmicas não são exclusivamente coletivas, e algumas pessoas se aliam a certos grupos em função de questões particulares: um homem filho de Kalapalo com mulher Matipu sempre se une aos Kalapalo, dizendo que jamais poderia enfrentar “seus parentes de verdade”; um homem Kalapalo, neto de uma mulher Matipu, tem se aliado a estes últimos depois ter sido repetidamente acusado de feitiçaria pelos primeiros.

Em todo caso, opera nos processos de oposição ou conjunção de grupos durante os rituais o mesmo gradiente de distância que estrutura o parentesco xinguano. Como é comum na Amazônia, a proximidade genealógica e/ou espacial tende a atrair as pessoas para o polo da

consanguinidade (mesmo os afins reais tendem a ser tratados a partir de termos que denotam coconsanguinidade, como as tecnonímias); por outro lado, quanto mais longe do núcleo da parentela e do grupo local, as relações passam a ser marcadas pela afinidade. No limite mais distante, nas relações com espíritos, inimigos e parceiros de troca, predomina a afinidade, que engloba o próprio parentesco (Viveiros de Castro, 2002).

Este gradiente não se aplica apenas a pessoas e suas redes cognitivas, mas a coletivos. Durante os rituais, ele parece viabilizar a expansão e contração das fronteiras dessas unidades de limites incertos, atraindo pessoas ou coletivos inteiros para o polo da consanguinidade, ou empurrando-os para o polo da afinidade potencial que marca as interações rituais, principalmente as competições esportivas. Este, suspeito, talvez seja o mesmo princípio que permite a certos nomes ultrapassarem os limites geográficos e temporais em que se originaram, e projetarem para nós, de forma um tanto quanto distorcida, a imagem de “povos”.

Os Kalapalo se referem aos Kuikuro, Aweti, Wauja e outros xinguanos como *tekinhü*, que glosam como “de outra aldeia”. Porém, são enfáticos ao afirmar que não podem dizer que os Kalapalo da aldeia Tanguro (*Tankugutu otomo*), ou do Barranco Queimado (*Barranco otomo*) seriam *tekinhü*. Se, por um lado, não parece haver grupos de extensão definida no Alto Xingu, tampouco podemos dizer que cada um é um grupo de estatuto idêntico.

Há a impressão de que o considerado “povo” é um conglomerado de grupos que gravitam ao redor de um lugar considerado *centro* ou *praça* e que empresta seu nome aos demais, fazendo disso que, na falta de termo melhor, chama-se povo, uma espécie de aldeia em escala regional. Em uma narrativa sobre a antiga aldeia Timpa, um narrador nahukwá diz que “havia cinco pessoas ao redor da praça”. Quando questionado se esta seria uma aldeia pequena, o narrador nega; esta era na verdade uma aldeia enorme: a praça da qual ele falava era a aldeia Timpa, e as “cinco pessoas” eram outras cinco aldeias menores na mesma região. Cada uma possuía um nome, mas o nome “Timpa” era capaz de englobar os demais, tornando-os parte de um mesmo

coletivo que, ao menos do ponto de vista do narrador, formava algo como uma aldeia ampliada nomeada a partir de sua praça. Algo semelhante se passava com os Kalapalo: quando falam de sua aldeia homônima, elidem a informação de que em relativa proximidade gravitava um *conjunto* de grupos-lugares: Apangakigi, Atütüpe, Siluhütü, Angambütü. O mesmo pode ser dito sobre os Kuikuro: identificam Oti como o ponto-zero de sua identidade, mas Oti, além de ser uma aldeia específica, se referia a um conglomerado de aldeias menores espalhadas a jusante no rio Buritizal.

Pelo que a arqueologia nos mostra, entre os séculos XIII e XV o Alto Xingu foi ocupado por grandes conglomerados, com aldeias dispostas segundo os pontos cardeais ao redor de uma aldeia maior, ou mesmo de centros aparentemente inabitados. Heckenberger chama essa fase da história xinguana de “período galáctico”, em referência às *galactic polities* do sudeste asiático (Heckenberger, 2005, p. 133). Aldeias como Timpa, dos Nahukwá, Kuapügü, dos Kalapalo, e Oti, dos Kuikuro, emprestavam seu nome a outras, pois eram consideradas *iho*, “esteio”, das demais. Os Kalapalo costumam chamar os chefes de “esteio de gente”, pois eles são os responsáveis por manter as pessoas juntas em uma aldeia e cuidar delas. Um pai de família também é seu *iho*, assim como o cordão de um colar, o caule de uma planta, os coordenadores de um ritual etc. *Iho* é tudo aquilo capaz de agregar pessoas ou coisas à sua volta, funcionando como um eixo. A principal característica de uma aldeia-esteio é sua centralidade ritual: é lá que se enterram os mortos, onde se fazem festas para espíritos, onde se realizam os rituais em memória de nobres falecidos, e é para onde outros povos enviam convites para seus próprios rituais. Assim como os chefes são esteios e estão no centro da vida de uma aldeia, uma aldeia-esteio está no “centro” de um conglomerado regional (Guerreiro Júnior, 2011b).

Hoje não há nenhuma organização semelhante àquela que pode ter vigorado no período galáctico (esse modelo de ocupação espacial teria ruído antes mesmo da conquista), mas até recentemente os Kalapalo consideravam Aiha como a “capital”, *iho*, das demais: o único local onde se enterravam mortos, se homenageavam chefes e o único que poderia enviar e receber mensageiros no sistema ritual.

Os Kalapalo usam o termo *kagaketiühügi* para se referir a grupos que resultaram de divisões de suas aldeias. A palavra é a forma perfectiva do verbo “cortar” ou “dividir”, e também pode significar a bifurcação de um caminho ou de um rio. Também é possível dizer que grupos que se dividem *itsikumbaliü*, “dão galhos”, ou bifurcam-se. A raiz aqui é *iku(n)*, que em sua forma relacional, *ikungu*, significa “galho”, e em sua forma livre nomeia o ponto em que um galho sai do caule de uma planta, ou do tronco de uma árvore. Esta “linguagem vegetal” para pensar as relações entre coletivos é significativa, pois permite associar as concepções kalapalo de parentesco e temporalidade. Os “avós”, ou ancestrais mais antigos de um grupo, são suas raízes; a base do tronco, é seu chefe principal; as partes seguintes são os outros chefes, em ordem decrescente de importância; e por fim, os galhos correspondem às “crianças”, ou pessoas em geral vivas no presente (Guerreiro Júnior, 2011c, p. 12)¹³.

Se cada grupo é um *otomo* de um lugar, certos grupos ocupam a posição de *donos-chefes* de outros, como é o caso das aldeias-esteio. Assim como um chefe personifica, em seu corpo, seus gestos, seus conhecimentos especializados e suas performances rituais, o grupo que ele chefia e os *anetiü* que viveram antes dele, as aldeias-esteio personificam seus “satélites” (que o *primeiro cacique*¹⁴ de Aiha certa vez chamou de seus “ramos de mandioca”). Talvez seja possível levar o paralelo mais adiante, e estabelecer uma correlação entre nomes de grupos e nomes de chefes. Nos discursos cerimoniais para receber mensageiros (*etinhü itagimbakitoho*), o chefe que discursa evoca uma série de nomes de chefes relacionados ao grupo-lugar considerado como ponto-zero de emergência da identidade do *otomo* (Franchetto, 1993, 2000; Guerreiro Júnior, 2012). Os principais chefes xinguanos são considerados muito “famosos” (*tuhutinhü*, conhecidos): são aqueles ditos “comentados” ou “noticiados” (*tikaginhü*), cujo nome se conhece e se repete em todos os lugares. O mesmo parece se passar com as aldeias-esteio: são “famosas”, são o lar de homens “comentados” e, assim como estes, seus nomes condensam uma rede maior de relações. Nomes, de pessoas ou aldeias, contêm outras relações, que tornam visíveis a um só golpe. Se recorrermos ao conceito de magnificação, tal como proposto por

Wagner (1991) e utilizado por Sztutman (2005) para pensar a ação política ameríndia, “conter” aqui talvez tenha um sentido literal: a pessoa magnificada do chefe “contém” outras pessoas, assim com a forma magnificada da aldeia (a aldeia-esteio) “contém” outras.

Mas o que esses nomes contêm não são pessoas ou aldeias tomadas enquanto unidades extensas aptas a serem absorvidas por alguma espécie de “aparelho de captura onomástico”, mas sim *as relações* por meio das quais elas são constituídas. Isso fica claro na onomástica pessoal. Os povos alto-xinguanos possuem um sistema de transmissão de nomes por gerações alternadas, em que os homens recebem nomes de seus avôs (FF e MF), e as mulheres de suas avós (FM e MM). Em função da proibição de se pronunciar os nomes dos sogros, um pai só chama seu filho pelo(s) nome(s) de seu próprio pai, e o mesmo vale para a mãe. Assim, cada xinguanos funde nomes pessoais que, na geração anterior, caracterizam pessoas em relação de coafinidade (cossogros) – uns afins de seu pai e outros de sua mãe. O que era uma relação de alteridade na geração anterior se transforma em uma relação de identidade na pessoa nomeada. Um nome ao mesmo tempo singulariza, mas indica as relações de afinidade pelas quais uma pessoa singular foi produzida. O que um nome indica é a posição de alguém nessa rede de relações, o que implica em um ponto de vista sobre outros. Se, como vem sendo discutido na etnologia amazônica, o ponto de vista está no corpo (Viveiros de Castro, 1996), o nome é um dos dispositivos que o tornam visível: diz respeito a um corpo visto de fora por alguém, permite projetar um corpo para onde ele está ausente. Assim como um nome pessoal singulariza os resultados de uma relação de afinidade e projeta o corpo para outros tempos e espaços, um nome de grupo-lugar singulariza uma complexa mistura aos olhos de outros.

6 Cortando a Rede

Voltando à maestria/domínio. Como já disse, um *dono* é um mediador, e a maestria não pode ser definida como uma relação exclusivamente entre um *dono* e aquilo – ou aqueles – que ele possui ou controla. A intervenção de um terceiro, capaz de fomentar uma relação de competição ou troca, é indispensável. Nesse panorama, o

que a definição dos coletivos xinguanos como “*donos* de lugares” poderia significar? Antes de mais nada, isso evidencia a importância do espaço na concepção indígena de sua rede regional. Se ser *dono* é ser feito sujeito através de uma relação mediada, poderíamos sugerir que os sujeitos coletivos de que é feito o complexo alto-xinguanos emergem de algum tipo de troca mediada por lugares? Estes, obviamente, não circulam – mas as pessoas é que o fazem nos rituais regionais.

Os rituais xinguanos fomentam uma circulação de pessoas em grande escala. Hoje um Quarup reúne grande parte da população indígena da área, o que talvez se possa estimar em algo como 1.000 pessoas (de um total de mais de 4.000). É fato que a escala dos rituais no passado era outra, e os Kalapalo dizem que só costumavam convidar os outros karib para seus Quarup. Porém, caso esse ritual (ou outros) fosse realizado no chamado “período galáctico”, quando as aldeias podem ter sido até dez vezes maiores que as atuais (entre 1.000 e 3.000 pessoas, portanto), seria possível falar de deslocamentos em larga escala. Essa hipótese é fortalecida pelas descobertas arqueológicas de grandes caminhos de até 50 metros de largura (chamados *tanginhü*). Com tal escala, os caminhos do passado podem ser considerados verdadeiras estradas (Heckenberger, 2011), que conectavam lugares através da circulação de pessoas entre os *otomo*. Os *tanginhü* contemporâneos, apesar de menores, ainda podem atingir dimensões expressivas, e devem ser mantidos impecavelmente limpos para a recepção de convidados.

Isso talvez fique claro nas imagens de movimento e conexão entre lugares presentes nos diálogos rituais entre mensageiros, que convidam outros povos para rituais, e chefes que os recebem. Vale lembrar que, para os Kalapalo, só são “aldeias de verdade” (*ete hekugu*) aquelas capazes de patrocinar seus próprios rituais e, assim, enviar e receber mensageiros, bem como receber e ser recebida. É possível observar a seguir a fala de abertura do discurso kalapalo de recepção de mensageiros (*etinöhü itagimbakito*h, “que serve para cumprimentar mensageiros”):

<i>Ngengoku, ngengoku</i>	Mensageiro, mensageiro
<i>Uege kana etimbegatiga</i>	Você que está chegando
<i>Üngele higümbügü katundaliia</i>	No caminho dos netos daqueles que já morreram
<i>Ah uhitseke geleha etimbegake ngen-goku</i>	Ah, você chega sem saber de nada, mensageiro
<i>Ah itsuginhikügü tohoila etimbegake ngengoku</i>	Ah, você chega sem uma recepção, mensageiro
<i>Etibegoki jetü hale igei üäke</i>	Mas para eles [antigos chefes] é que chegavam
<i>Ngengoku jetü hale igei üäke</i>	Mensageiros

Os mensageiros se dirigem para onde viveriam os descendentes dos *donos* daquelas aldeias que ocupam o lugar de “ponto zero” das principais identidades coletivas karib. O bloco de abertura Kuikuro apresentado por Franchetto (1993, 2000) é muito semelhante, mas enquanto os Kalapalo dizem que os mensageiros “chegam”, os Kuikuro dizem que eles “correm”. A sequência do discurso associa nomes de chefes (*otomo* em sentido restrito), lugares e os coletivos que ali viviam (*otomo* em sentido ampliado):

<i>Ah üngele higümbügü katundaliia etibegake ngengoku</i>	Ah, você chega no caminho dos netos daqueles que estão mortos, mensageiro
<i>Ah itsuginhikügü tohoila etibegake ngengoku</i>	Ah, você chega sem uma recepção, mensageiro
<i>Ah uihüguha tühigümbükila ngengoku</i>	Ah, não há netos de meu ancestral, mensageiro
<i>Eusaguha tühigümbükila ngengoku</i>	Não há netos de Eusagu , mensageiro

O chefe usa um recurso comum na retórica política xinguana, que são as afirmações antinômicas (Guerreiro, 2015). Com a afirmação paradoxal de que “não há netos de meu ancestral”, o chefe afirma, com a humildade que se espera, ser ele um descendente daquelas pessoas memoráveis do passado, e as nomeia em uma ordem fixa. Na versão

mais completa que conheço, este bloco é repetido oito vezes, e em cada uma delas é mencionado o nome de um chefe diferente. Depois de terem sido todos nomeados, segue-se um bloco no qual se fala do que seria o verdadeiro destino dos mensageiros:

<i>Ünago itsopügiü muke geleha igei üake</i>	Aqueles estariam, ainda agora como antes
<i>Ngengoku etibetoho muke geleha igei üake</i>	No lugar de chegada dos mensageiros, ainda agora como antes
<i>Ah itseke heke muke akangabaha igei üake</i>	Ah, mas os espíritos, agora como antes
<i>Tüanhagü apogui muke geleha igei üake</i>	Os abandonaram em seu caminho, ainda agora como antes
<i>Ngengoku etibetoho itsopügiü muke geleha igei üake</i>	Haveria um lugar de chegada para mensageiros , ainda agora como antes
<i>Ah itseke heke muke akangabaha igei üake</i>	Ah, mas os espíritos, agora como antes
<i>Tüanhagü apogui muke geleha igei üake</i>	Os abandonaram em seu caminho, ainda agora como antes
<i>Apegutigatühügiü muke geleha igei üake</i>	Para que morressem, ainda agora como antes
<i>Enongo kae muke gele akangabaha igei üake</i>	Enquanto na outra margem, ainda agora como antes
<i>Ah kuteliüko hata muke geleha igei üake</i>	Ah, nós íamos, ainda agora como antes
<i>Angahuku kae muke geleha igei üake</i>	Enquanto no Buritizal, ainda agora como antes
<i>Ah kuteliüko hata muke geleha igei üake</i>	Ah, nós íamos, ainda agora como antes
<i>Enongo mütü muke geleha igei üake</i>	Enquanto na outra margem, ainda agora como antes
<i>Ah kuteliüko hata muke</i>	Ah, nós íamos
<i>Ngengoku, ngengoku, ngengoku</i>	Mensageiro, mensageiro, mensageiro

O trecho diz que os descendentes dos chefes nomeados estariam presentes caso não houvessem sido mortos pelos *brancos* (chamados de “espíritos”), enquanto viviam nas grandes aldeias ao longo do rio Buritizal. As imagens de movimento, com mensageiros que “che-

gam” (como preferem os Kalapalo) ou “correm” (como preferem os Kuikuro), assim como a dos caminhos que conectam esses lugares e pessoas memoráveis, é central em todas as versões karib conhecidas. Os discursos cerimoniais descrevem o Alto Xingu como uma rede de *donos* – singulares e coletivos –, geograficamente localizados e conectados por grandes e memoráveis caminhos, entre os quais circula(va)m mensageiros como mediadores da vida ritual.

É papel dos chefes que aceitam o convite “levar suas crianças” ao *dono* da aldeia que patrocinará a festa. Em uma variante mehináku, quando o chefe argumenta que não possui objetos de valor para oferecer como presente, ele na verdade está dizendo que não possui lutadores, metaforicamente identificados a objetos de valor, como colares de conchas, cerâmicas e plumárias (Mehinako, 2006). A imagem dessas relações é de uma troca de pessoas, metaforizadas como riquezas, por donos-chefes de certos lugares.

Em suas discussões sobre a dádiva na Melanésia, Strathern argumenta que seria inadequado conceber a dádiva como um princípio integrador de partes e todos. As formas mediadas da dádiva não produziriam relações secundárias entre “partes” preexistentes a elas; ao contrário, produziriam diferenças entre pessoas a partir de suas relações. Os parceiros não preexistiriam para a relação de troca, mas seriam o produto dela (Strathern, 1992). Strathern também argumenta que a “propriedade” seria uma forma de “cortar”, ou limitar, redes híbridas e virtualmente intermináveis de pessoas e coisas. A propriedade criaria limites entre os que pertencem e os que não pertencem a um nexos, fazendo com que trechos da rede possam ser manipulados (Strathern, 1996).

Talvez seja possível sugerir que os rituais produzem uma sociedade regional formada por lugares memoráveis, entre os quais circulam integrantes de uma longa rede. Essa rede, como atestado pela generalidade do estatuto de “nossa gente”, *kukuge*, e pela condição de mistura que subjaz a todas as pessoas e coletivos, é híbrida e virtualmente infinita. Desse ponto de vista, a “sociedade xingwana” não seria uma sociedade nem aberta nem fechada – quiçá ela seria uma sociedade. A circulação de pessoas e coisas, eliciada nos rituais regio-

nais, precipita a emergência de *donos* em escalas diversas, que “cortam” essa rede heterogênea e decantam partículas de identidade. O que os etnônimos indicam não são grupos, mas sim posições em uma história geograficamente situada. Assim como os nomes pessoais objetivam as relações de consanguinidade e afinidade que constituem a pessoa (o que, em um sistema ego-centrado, sempre depende do ponto de vista do falante), os nomes de grupos objetivam processos de diferenciação e identificação pelos quais os coletivos vieram a existir. Por isso eles podem desaparecer, entrar em estado de latência, ou se consolidar. Sem estarem atrelados a unidades de extensão definida, podem ser sempre contraídos ou ampliados, para serem aplicados desde a escala da pessoa até um conglomerado de longa duração.

Notas

- ¹ Professor do Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas e membro do Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena (CPEI/Unicamp). Este artigo resulta do projeto de pesquisa “Sistemas regionais ameríndios em transformação: o caso do Alto Xingu”, financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Processo FAPESP n. 2013/26676-0).
- ² Chamado de *egitsü* em karib. Quarup é a forma “aportuguesada” do nome em kamayurá para a árvore utilizada na confecção das efígies dos mortos (*kwaryp*).
- ³ Como diferenças no sistema alimentar, nas tradições míticas, no modo de se realizar os rituais, na produção de objetos distintivos e no conhecimento de repertórios musicais.
- ⁴ É interessante notar que, enquanto no Alto Xingu a imagem de um sistema regional de fronteiras móveis precisou ser produzida como crítica a uma imagem mais estática, no sistema regional do Alto Rio Negro ela já estava presente desde trabalhos clássicos como os de Goldman (1979) e Chistine Hugh-Jones (1979).
- ⁵ *Angahuku* significa “buritizal” e *kua* é um locativo.
- ⁶ Pois, segundo os Kalapalo, nem todos o fizeram. É o caso dos Kankgagü, um grupo de temíveis guerreiros que falava a mesma variante dos Kalapalo, e dos Hukuingi, guerreiros antropófagos que falavam a mesma variante dos Jagamü (que se tornariam conhecidos como Nahukuá a partir do século XX).
- ⁷ Porém, é possível que já houvesse grupos karib a oeste do rio Culuene (Heckenberger, 2013, comunicação pessoal).
- ⁸ Assim como no caso dos Kalapalo e Nahukwá, os arawak aparecem como nomeadores dos grupos que chegaram posteriormente à região.
- ⁹ Agradeço a Nicole Soares pelo *insight*.
- ¹⁰ Ritual de arremesso de dardos entre primos cruzados distantes; *hagaka*, em karib.
- ¹¹ Utilizo o termo “atleta” seguindo Costa (2013), a fim de destacar o elevado investimento pessoal necessário para a formação dessas pessoas.

- ¹² O que evoca algo que Lévi-Strauss já havia dito sobre as relações entre troca restrita e troca generalizada, e sobre o dualismo: toda relação a dois parece ser a forma reduzida de uma relação a três (Lévi-Strauss, 1958, p. 2003).
- ¹³ Nunca encontrei informações sobre isso nas etnografias de outros grupos xinguanos, mas é tentador ligar essa oposição cromática (ou concêntrica) entre raízes e galhos à oposição mais discreta (ou diametral) entre base e copa que define as relações entre metades em alguns grupos jê, como os Kaingang (Veiga, 1994, p. 176) e Panará (Schwartzman, 1988, p. 167). Se o modo diametral dessa relação multiplica as diferenças internas entre metades, seu modo concêntrico projeta essas diferenças para fora. Este talvez seja um ponto de partida para se investigar as transformações estruturais entre as organizações “multidualistas” (Coelho de Souza, 2002) do Brasil Central e os chamados “sistemas regionais” amazônicos.
- ¹⁴ Falando em português, os Kalapalo distinguem seus chefes em *primeiro, segundo e terceiro cacique*. As palavras aparecem em itálico para indicar que são usadas como “categorias nativas”.

Referências

- AGOSTINHO, P. **Kwarìp – Mito e Ritual no Alto Xingu**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.
- APARICIO, M. Os Suruwaha e sua rede de relações. Uma hipótese sobre localidades e coletivos Arawa. In: AMOROSO, M.; SANTOS, G. M. dos (Ed.). **Paisagens Ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2013. p. 247-273.
- BASSO, E. B. **The Kalapalo Indians of Central Brazil**. New York: Holt, Rinehart and Wineton Inc., 1973.
- BRIGHTMAN, M. Creativity and Control: Property in Guianese Amazonia. **Journal de la Société des Américanistes**, [S.l.], v. 96, n. 1, p. 135–167, 2010.
- COELHO DE SOUZA, M. S. Da complexidade do elementar: para uma reconsideração do parentesco xinguanos. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. (Ed.). **Antropologia do parentesco: estudos ameríndios**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995. p. 121-206.
- COELHO DE SOUZA, M. S. Virando gente: notas a uma história aweti. In: FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. J. (Eds.). **Povos do Alto Xingu: história**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001. p. 358-400.
- COELHO DE SOUZA, M. S. **O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos**. Rio de Janeiro: Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002.
- COSTA, C. E. **Ikindene hekugu: uma etnografia da luta e dos lutadores no Alto Xingu**. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 2013.

DETURCHE, J. **Les Katukina du Rio Biá (Etat de Amazonas - Brésil):** Histoire, organisation sociale et cosmologie. Paris: Université de Paris Ouest-Nanterre la Défense, 2009.

ERIKSON, P. Une Nébuleuse compact: le macro-ensemble pano. **L'Homme**, [S.l.], v. 33, n. 126, p. 45-58, 1993.

FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, [S.l.], v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.

FRANCHETTO, B. **Falar Kuikuro**: estudo etnolinguístico de um grupo karib do Alto Xingu. 1983. – Tese (Doutorado) – Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 1983.

FRANCHETTO, B. A Celebração da História Nos Discursos Cerimoniais Kuikuro (Alto-Xingu). In: VIVEIROS DE CASTRO, E.; CARNEIRO DA CUNHA, M. (Ed.). **Amazônia**: Etnologia e História Indígena. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1993. p. 95-116.

FRANCHETTO, B. O aparecimento dos caraíba: Para uma história kuikuro e alto-xinguana. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Ed.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras/SMC, 1998. p. 339-356.

FRANCHETTO, B. Rencontres rituelles dans le Haut-Xingu: la parole du chef. In: MONOD-BECQUELIN, A.; ERIKSON, P. (Ed.). **Les Rituels du Dialogue**: Promenades Ethnolinguistiques en Terres Amérindiennes. Nanterre: Société d'ethnologie, 2000. p. 481-509.

FRANCHETTO, B. Evidências linguísticas para o entendimento de uma sociedade multilíngue: o Alto Xingu. In: FRANCHETTO, B. (Ed.). **Alto Xingu**: uma sociedade multilíngue. Rio de Janeiro: Museu do Índio – Funai, 2011. p. 3-38.

GOLDMAN, I. **The Cubeo Indians of the Northwest Amazon**. Urbana, Chicago and London: University of Illinois Press, 1979.

GRUPIONI, D. F. Tempo e Espaço na Guiana Indígena. In: GALLOIS, D. T. (Ed.). **Redes de Relações nas Guianas**. São Paulo: Humanitas, 2005. p. 23-57.

GUERREIRO, A. Political chimeras: the uncertainty of the chief's speech in the Upper Xingu. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, [S.l.], v. 5, n. 1, p. 59-85, 2015.

GUERREIRO JÚNIOR, A. R. Aliança, chefia e regionalismo no Alto Xingu. **Journal de la Société des Américanistes**, [S.l.], v. 97, n. 2, p. 99-133, 2011a.

GUERREIRO JÚNIOR, A. R. Esteio de gente: reflexões sobre assimetria e parentesco a partir de depoimentos de chefes kalapalo. **R@U – Revista de Antropologia Social dos alunos do PPGAS – UFSCar**, São Carlos, v. 3, n. 1, p. 95–126, 2011b.

GUERREIRO JÚNIOR, A. R. Refazendo Corpos para os Mortos: as Efigies Mortuárias Kalapalo. **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, [S.l.], v. 9, n. 1, Article 1, 2011c.

GUERREIRO JÚNIOR, A. R. **Ancestrais e suas sombras**: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário. Brasília: Universidade de Brasília, 2012.

HECKENBERGER, M. J. **The Ecology of Power**: Culture, Place, and Personhood in the Southern Amazon, A.D. 1000-2000. New York: Routledge, 2005.

HECKENBERGER, M. J. Forma do espaço, língua do corpo e história xinguana. In: FRANCHETTO, B. (Ed.). **Alto Xingu**: uma sociedade multilíngue. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, 2011. p. 235-279.

HUGH-JONES, C. **From the Milk River**: spatial and temporal processes in northwest Amazonia. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1979.

LÉVI-STRAUSS, C. Les organizations dualistes existent-elles? In: LÉVI-STRAUSS, C. **Paris**: Plon, 1958. p. 147-180.

LÉVI-STRAUSS, C. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 2003.

MEHINAKO, M. **A hereditariedade tradicional da função de cacique entre o povo Mehinako**. 2006. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso) – UNEMAT, Barra do Bugres, 2006.

MEHINAKU, M. **Tetsualü**: pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu. 2010. Dissertação (Mestrado) Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2010.

MENEZES BASTOS, R. J. DE. **A Festa da Jaguatirica**: uma partitura crítico-interpretativa. Florianópolis: EdUFSC, 2013.

MENEZES BASTOS, R. J. Indagação sobre os Kamayurá, o Alto Xingu e outros nomes e coisas: uma etnologia da sociedade xinguará. **Anuário Antropológico**, [S.l.], v. 94, p. 227-269, 1995.

MENGET, P. **Alliance and Violence in the Upper Xingu**. Los Angeles: 1978.

MEYER, H. Bericht ueber seine zweite Xingu – Expedition.

Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, [S.l.], v. XXVII, p. 112-128, 1900.

NORONHA, R. **Exploração e levantamento do rio Culuene, principal formador do rio Xingu**. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1952.

SANTOS, G. M. F. DOS. **Morfologia Kuikuro**: gerando nomes e verbos. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

SCHWARTZMAN, S. **The Panará of The Xingu National Park**: the transformation of a society. Tese de Doutorado, University of Chicago, Chicago, 1988.

STRATHERN, M. Qualified value: the perspective of gift exchange. In: HUMPHREY, C.; HUGH-JONES, S. (Ed.). **Barter, Exchange and Value: an anthropological approach**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 169-191.

STRATHERN, M. Cutting the Network. **The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland**, [S.l.], v. 2, n. 3, p. 517-535, 1996.

SZTUTMAN, R. **O profeta e o principal**: a ação política ameríndia e seus personagens. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

VEIGA, J. **Organização Social e Cosmvisão Kaingang**: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1994.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu**: os Yawalapíti. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1977.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, [S.l.], v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O problema da afinidade na Amazônia. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 87-180.

VON DEN STEINEN, K. **Entre os aborígenes do Brasil Central**. São Paulo: Departamento de Cultura, 1940.

WAGNER, R. The fractal person. In: GODELIER, M.; STRATHERN, M. (Ed.). **Big Men and Great Men**: Personifications of power in Melanesia. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 159-173.

Recebido em 09/10/2015

Aceito em 12/03/2016

Nomes, Posições e (contra) Hierarquia:
coletivos em transformação no
Alto Rio Negro

Geraldo Andrello

Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, Brasil
E-mail: andrello@ufscar.br

Resumo

Este artigo explora o modo e as categorias pelas quais são agenciadas as diferenças internas ao grande conjunto multiétnico e multilinguístico do noroeste amazônico e, em particular, do rio Uaupés. Na etnografia da região, essas diferenças são, normalmente, descritas como distinções de hierarquia, expressas pela atribuição de *status* ritual diferenciado a pessoas e coletivos de acordo com a ordem de surgimento de seus ancestrais clânicos. Em uma primeira parte do texto, foram retomadas algumas informações disponíveis nas fontes históricas dos séculos XVIII e XIX acerca da etnonímia da região. Em seguida, são elaboradas hipóteses acerca desse fenômeno a partir de um exemplo etnográfico atual. Tudo isso para sugerir que, paralelamente à profusão de nomes particulares associados à origem mítica dos clãs patrilineares, a recorrência de umas poucas categorias englobantes dizem respeito a posições instáveis e contrastivas, ora ativamente perseguidas, ora rejeitadas. Busca-se, assim, colocar em evidência uma dinâmica social na qual as diferenças hierárquicas dizem respeito, de fato, a um componente metaestável intrínseco a esse sistema, e balizado por um gradiente virtual que oscila entre humanidade e não humanidade.

Palavras-chave: Hierarquia. Etnônimos. Nomenclatura. Formação de Grupos. Noroeste Amazônico.

Abstract

This article explores the way and the categories with which the internal differences to large multi-ethnic and multi-lingual social system of the Northwestern Amazon are worked out, and in particular in Uaupés river. In the ethnography of the region these differences are generally described as hierarchical distinctions expressing different ritual status of individuals and groups according to the order of appearance of their clan ancestors. In the first part of the article, I deal with some information available in the historical sources of the eighteenth and nineteenth centuries about the ethnonyms of the region. Then I will elaborate hypotheses about this phenomenon from a current ethnographic example. All this to suggest that, in addition to the profusion of particular names associated with the mythical origin of patrilineal clans, the recurrence a few encompassing categories have to do with unstable and contrasting positions, sometimes actively pursued, other times rejected. The intent is to highlight a social dynamic in which the hierarchical differences concern, in fact, a metastable intrinsic component to the system marked by a virtual gradient between humanity and non-humanity.

Keywords: Hierarchy. Ethnonyms. Naming. Formation of Groups. Northwest Amazon.

I Introdução

If recurse is made to Spanish to explain a hierarchical arrangement, an informant will say something like “Este grupo tiene três grupos”. In Tukano he would say, “This group is three-groups: the Anteater people are three-groups: the A are at X rapids, the B are at Y stretch of the Papuri river, and the C are at Z mission village.” (Arthur Sorensen, 1967)

Este artigo explora um aspecto marcante da vida social dos povos indígenas rionegrinos: a grande quantidade de categorias de que lançam mãos os atores locais, hoje e no passado, para designar grupos e subgrupos¹. Uma das hipóteses centrais é a de que a dinâmica entre nomes e apelidos mais ou menos englobantes e as formas de tratamento que implicam são instrumentos fundamentais na conceitualização de diferenças internas a esse grande conjunto multiétnico e multilinguístico, cuja homogeneidade sociológica e cultural vem sendo reafirmada em um conjunto de etnografias recentes (Lasmar, 2005; Andrello, 2006; Cabalzar, 2008; Cayón, 2009; Maia, 2009; Dias Cabalzar, 2010; Loli, 2010). De um modo mais amplo, a etnografia regional, que remonta à primeira metade do século XX, aponta em seu conjunto para o idioma da hierarquia como meio de expressão privilegiado dessas diferenciações. Idioma que, por sua vez, baseia-se em noções relativas à ordem de nascimento – o surgimento dos ancestrais míticos e sua localização-fixação originária no eixo montante-jusante do rio Negro e seus afluentes Uaupés, Içana e Xié. Busca-se, portanto, mostrar que o entendimento dessa noção local de hierarquia deve necessariamente atentar para as categorias de que lançam mão os atores locais para designar a si e a outrem, em um contexto do qual participam vários povos indígenas pertencentes às famílias linguísticas tukano arawak e maku².

Coerente com a profusão de designações coletivas verificadas na região, as formas de dispersão dos grupos por grandes extensões territoriais assumem feições diversas, constituindo objeto privilegiado das narrativas sobre movimentos, deslocamentos e migrações de clãs ou de conjuntos clãs por meio do espaço e do tempo. A imagem de um fluxo de grupos e subgrupos, de processos inversos de amálgama e fragmentação emerge, de fato, da etnografia regional desde as primeiras monografias, ainda que na maior parte delas o esforço tenha sido o de isolar certas categorias – como fraternias, grupos exogâmicos, clãs ou sibs, papéis rituais fixos e assim por diante – para delinear posições fixas em um modelo englobante e hierarquizado de estrutura social, em geral rebatido sobre o território. Mas sua aplicação enfrenta dificuldades persistentes quando se trata de examinar as designações que essas unidades sociais atribuem-se entre si. Ou seja, diferença e hierarquia são sem dúvida noções associadas no rio Negro, mas como lidar com os juízos divergentes que frequentemente esses grupos oferecem acerca de suas distinções hierárquicas e de seus territórios de fixação e crescimento. Em suma, qual é o conteúdo dessa noção local de hierarquia? Quais princípios subjazem ao manejo das categorias recíprocas acionadas pelos atores locais? O que eles nos ensinam sobre a própria natureza das unidades sociais rionegrinas? Essas são as questões às quais tentaremos nos aproximar.

Assim, o experimento proposto aqui se concentra inicialmente na conformação da atual etnonímia do alto rio Negro, procedendo em seguida a um balanço de dados oriundos das fontes históricas balizado (ou controlado) por um exemplo etnográfico do Uaupés contemporâneo. Trata-se de verificar em que medida a recusa em aceitar certos tratamentos ou tacitamente aprová-los corresponde à negação ou à afirmação de posições de status, isto é, em que medida adotar ou alterar um nome atribuído por outrem codificam disputas e transformações no interior de uma escala comum de pessoas e coletivos. Como se verá, a coexistência de nomes genéricos e particulares associa-se a conceitos locais de ancestralidade e posição socioespacial, e seu agenciamento envolve, por um lado, a autoatribuição de nomes próprios a pessoas e coletivos, e, por outro, a atribuição por terceiros de epítetos-apelidos

jocosos. Revelar nomes próprios, ou eclipsá-los por meio de categorias englobantes e pejorativas, parecem integrar assim um mecanismo pelo qual coletivos podem aparecer em diferentes graus de proeminência e magnitude. Suas fontes são as narrativas de origem, crescimento e dispersão, o mito e a história, por assim dizer. Isto é, os relatos que ainda abundam no rio Negro acerca da saga de uma pré-humanidade e de uma história política interminável, subsequentemente vivida por coletivos humanos que, no presente, se dão a ver de modo extremamente variado. É principalmente nessas narrativas que os argumentos elaborados ao final se inspiram.

2 Primeiros Nomes

As primeiras informações acerca dos nomes dos grupos indígenas que habitavam a bacia do rio Negro antes do início do processo de colonização provêm de uma documentação histórica tristemente célebre. Trata-se dos registros de escravos indígenas “resgatados” por tropas militares portuguesas em meados do século XVIII. As aspas ressaltam o eufemismo. Cativos, uma vez resgatados de uma suposta escravidão, continuariam escravos para saldar sua dívida de liberdade para com o novo colonizador – supunha-se ou queria se supor que o destino dos cativos das guerras indígenas era o canibalismo. Mas, na verdade, as chamadas guerras justas movidas pelos portugueses contra os chamados “gentios do sertão do rio Negro” prestavam-se, sobretudo, a abastecer com mão de obra indígena a colônia do Grão-Pará e Maranhão, particularmente sua capital Belém. Evidência disso é que os anos de maior intensidade do tráfico de escravos coincidem com os momentos em que as epidemias grassam nas imediações de Belém. Estimativas feitas acerca do número escravos variam significativamente, mas é certo que um enorme contingente indígena foi deslocado compulsoriamente da porção norte-ocidental da Amazônia pela via de seu principal eixo fluvial [Solimões/Japurá-Negro-Amazonas]. Robin Wright (2005) sugere que teriam sido mais de 20.000 escravos entre as décadas de 1740 e 1750, mas uma avaliação mais acurada está fora de cogitação, em função das lacunas e do caráter parcial da documentação disponível³.

Não obstante, das amostras disponíveis na documentação sabe-se que no período delimitado pela guerra contra os Manáo por volta de 1730, termo que se referia aos povos do Baixo Rio Negro, e a decretação do fim da escravidão indígena pelo Marquês de Pombal em 1759, cerca de metade dos escravos que foram desembarcados em Belém era oriunda do rio Negro⁴. As informações sobre essa gente são incompletas, tanto acerca de sua localização precisa – já que os mapas começavam a ser desenhados – quanto das “nações” a que pertenceriam. Mas há um detalhe que chama a atenção: as informações acerca dos grupos escravizados podem ser distribuídas em dois conjuntos bem notáveis – um pequeno conjunto de quatro ou cinco categorias cobre mais da metade do contingente escravizado, ao passo que há centenas de outros nomes que, aplicados apenas umas poucas vezes (em certos casos a apenas um ou dois escravos), referem-se a um contingente significativamente menor. Ou seja, um pequeno conjunto de nomes aparentemente genéricos ao lado de uma profusão de designações pontuais e/ou locais. A marca distintiva do primeiro conjunto é sua permanência histórica, pois as quatro ou cinco categorias que englobam vieram a se constituir como etnônimos em uso até os dias de hoje: Baniwa, Warekena, Maku, Baré e Uaupés. Já o segundo conjunto refere-se a uma lista heteróclita de cerca de 290 categorias que, em sua quase absoluta totalidade, vieram a cair em desuso na região⁵. Wright (2005) sugere que a grande quantidade de termos do segundo conjunto explica-se pelo fato de referirem-se, em muitos casos, a aldeias, rios ou outras localidades específicas; ou ainda a nomes de chefes atribuídos, ou correntemente utilizados, como designação de coletivos inteiros. A partir do final do século XVIII e ao longo da primeira metade do século XIX, esses números caem e começam a surgir os primeiros levantamentos mais sistemáticos. Não obstante, os termos genéricos continuam a figurar nas novas listas⁶.

Desse rápido sobrevoo pelas fontes de meados do século XVIII e meados do século XIX, é preciso observar o seguinte: do período de um século de duração da primeira e violenta fase de contato com o colonizador não parece restar dúvidas quanto ao desaparecimento de uma quantidade praticamente inestimável de povos que habitavam

o rio Negro e seus formadores, os rios Uaupés, Içana e Xié. É isso que parece atestar a evolução da ordem de grandezas que se verifica quanto aos nomes de grupos presentes do XVIII e do XIX. Isto é, passa-se da escala das centenas para a das dezenas. Se, até por volta dos anos de 1760, o fenômeno pode ser explicado pelo tráfico de escravos para o baixo Amazonas, a partir de então a implantação de aldeamentos ao longo do curso do rio Negro, preconizado pelo Diretório Pombalino, irá promover em larga escala os chamados “descimentos”, no contexto dos quais diversos grupos localizados nos rios Uaupés, Içana e Xié passam a ser deslocados para as novas povoações. De escravos a serem resgatados, passam a súditos potenciais da coroa portuguesa, em um contexto de disputa de fronteira com a Espanha. Deslocamentos, fugas, fixação e um novo programa de emprego da mão de obra indígena vêm, senão intensificar, dar continuidade a um quadro movente no qual uma profusão de nomes e categorias surge e ressurgem em lugares diferentes e sem lógica aparente. Fato notável, no entanto, é que ainda que extremamente reduzida em sua magnitude, a diversidade de termos não deixa, passado esse primeiro século violências, de impressionar pela quantidade. Muitos nomes, sem dúvida, que sugerem muitas mortes e dizimação. Extinção física inquestionável é fato certo, mas seria possível deduzir daí uma perda equivalente em termos de diversidade social? Talvez sim, mas em que medida? Impossível saber. Especulemos, portanto.

As listas de termos disponíveis nas fontes correspondem a traduções ou adaptações de palavras das antigas línguas arawak faladas no rio Negro e em boa parte de seus afluentes para o nhengatu, a língua geral de origem tupi introduzida na região pelos primeiros missionários. Há também termos traduzidos para essa língua que se referem a designações coletivas originalmente presentes nas línguas tukano do rio Uaupés⁷. Tal diversidade sociolinguística inviabiliza qualquer tentativa de explorar as possíveis correspondências com unidades ou subunidades coletivas atuais na região. Em suma, está também fora de cogitação qualquer balanço do tipo “quantos grupos sobreviveram”. Não obstante, dois comentários podem ser elaborados. Em primeiro lugar, como sugere Bruzzi da Silva (1977, p. 30ss.), é bem provável

que entre os termos arrolados encontrem-se nomes de sibs ou clãs, a unidade básica da organização social rionegrina, que em conjuntos de tamanhos variáveis constituem o esqueleto interno dos grupos exogâmicos patrilineares contemporâneos. Nesse sentido, pode-se conjecturar que a profusão histórica de designações coletivas não deixa de guardar alguma coerência com sua quantidade contemporânea, ainda que buscar pela correlação entre as duas séries não faça sentido algum – afinal quantos clãs seriam possíveis contar entre os mais de 20 grupos atuais? Eis aí um cálculo quase impossível, e certamente inexato em qualquer tentativa de estimá-lo.

Em segundo lugar, e em sentido oposto a esse primeiro comentário, o conjunto geral de termos presentes nas várias listas apresenta, como apontado no início, um pequeno conjunto de cinco categorias que historicamente vieram a se tornar etnônimos: Baré, Uaupés, Baniwa, Warekena e Maku, termos que aparecem já listas do século XVIII. As listas do século XIX apresentarão outros nove termos conhecidos hoje como etnônimos: Tukano, Dessana, Tariana, Cubeo, Wanana, Pira-Tapuya, Miriti-Tapuaia, Arapasso e Makuna. Em conjunto (cinco + nove), essa série forma, com poucos acréscimos, a paleta etnonímica que veio a ser fixada para a região pelos naturalistas de fins do século XIX, como Wallace, Stradelli e Coudreau, e pelos primeiros etnógrafos do começo do século XX, como Koch-Grunberg, Nimuendaju, Goldman e Bruzzi. Mas o ponto é que, principalmente quanto aos primeiros cinco, e em alguma medida para os outros nove, parece que esses (atuais) etnônimos corresponderiam a (antigas) categorias englobantes – ou mais genéricas? – a subsumir em seu interior várias outras daquelas com as quais se encontram arroladas nas listas do passado. Nesse sentido, e ainda que possa soar muito óbvio, das listas os séculos XVIII e XIX constam termos que se referem a coletivos em diferentes escalas. Podem, por um lado, expressar fenômenos moleculares de fissão, ou atomização, de unidades em escala local, como também fenômenos molares de fusão, ou englobamento, de unidades em escala regional ou sub-regional. Escravização e descimento certamente influenciaram essa dinâmica, mas em hipótese alguma podemos estar seguros de que a tenham determinado totalmente.

Pois, tomando-se a primeira série de cinco etnônimos, é possível, a meu ver, ir um pouco além dos comentários anteriores, já que esses termos não parecem se definir somente pelo fato de serem inclusivos. O exame histórico de sua cristalização em etnônimos sugere, com efeito, que sua continuidade ou permanência (ou sua própria existência?) se deve também às relações contrastivas que mantêm entre si. Esse ponto pode ser bem ilustrado a partir de uma oposição entre o termo “baré”, por um lado, e os termos “uaupes”, “baniwa”, “warekena” e “maku”, por outro. Tal oposição refere-se a uma classificação geral que cobre todos os povos da região segundo sua localização ao longo dos principais rios da bacia dos formadores do rio Negro. Ao passo que os chamados baré situam-se ao longo do próprio rio Negro, os termos uaupes, baniwa e warekena referem-se a grupos até hoje situados nos rios Uaupés (Caiari), Içana e Xié, respectivamente. Já o termo Maku refere-se aos grupos caçadores-coletores afastados das margens dos rios e que levam uma vida seminômade por entre os interflúvios ao sul das calhas dos rios Uaupés e Negro. Em suma, se somamos a área de cobertura geográfica dessas cinco categorias no presente teremos praticamente a extensão global da parte brasileira da grande região do noroeste amazônico. Há aqui dois detalhes importantes. Ao longo do século XX, os termos baré e uaupes irão desaparecer e reaparecer: os grupos chamados baré passam progressivamente a engrossar o contingente populacional “civilizado” da região, dispensando com o passar dos anos esse termo regional que marcava sua origem indígena. É somente nos anos de 1990, já no contexto da luta pela demarcação das terras indígenas, que é retomado o uso do termo baré como etnônimo. Já no caso do termo uaupés, passará com o tempo a designar o rio que, ao longo dos séculos XVIII e XIX, era conhecido como Caiari. Seus habitantes, até então conhecidos genericamente como uaupés, passarão ao longo do século XX a ser referidos com os outros etnônimos mencionados há pouco (a lista dos nove), e que até hoje designam os povos da família linguística tukano oriental.

As distintas trajetórias dos termos baré e uaupes deixam, a meu ver, absolutamente claro aquilo que os exames das fontes históricas já apontavam, isto é, trata-se de categorias genéricas, ao menos no uso

de que tais categorias foram objeto no passado. Mas essas trajetórias reforçam também a ideia de que há – ou houve – entre esses termos uma dinâmica contrastiva. Segundo Nimuendaju ([1927]1982), evidências históricas e linguísticas permitem classificar todos os povos que habitavam ao longo do curso do rio Negro como pertencentes à família Arawak, sendo as línguas baré e manáo majoritárias. De acordo com o único estudo linguístico existente para o baré, essa língua seria, com efeito, a de maior alcance entre o médio rio Negro e os rios Cassiquiari e Orinoco, já na Venezuela, ainda no século XIX e início do século XX. Na década de 1990, contava-se não mais que algumas dezenas de falantes dessa língua na Venezuela, e nem mesmo uma dezena em lado brasileiro (Aikenvald, 1995). Em sua grande maioria, os Baré, que nesse momento retomavam sua identidade indígena, eram falantes há várias gerações de uma língua de colonização, o nhengatu, que, assim, passava a constituir uma das marcas de sua reindianização⁸.

Parece bem plausível, portanto, que no relativamente extenso período dos descimentos e aldeamentos que se seguiu ao fim do tráfico de escravos, o termo baré passasse, progressivamente, a ser utilizado de modo mais abrangente, uma vez que, como enfatiza Wright (1992), essa é uma tendência já verificada nas primeiras fontes escritas para o rio Negro. Há inclusive uma afirmação de Alfred Wallace (*apud* Aikenvald, 1995) sobre esse ponto, de acordo com a qual baré, já em meados do século, englobaria vários grupos diferentes. É possível supor também que, nesse processo, muitos grupos tenham progressivamente deixado de ser referidos (e a referir-se a si mesmos?) a partir de designações particulares e passado a ser incorporados na camada considerada civilizada da região⁹. Designados como tapuias, ou baré, a marca distintiva desse contingente era o fato de já serem então considerados “civilizados”: já falavam a língua geral (nhengatu) e viviam nos sítios e arraiais implantados no rio Negro, envolvidos na economia do extrativismo – mais tarde da borracha – e na organização anual das festas de santo. Mantinham dívidas com patrões e comerciantes como também eram os responsáveis por recrutar a mão de obra indígena dos altos rios (Andrello, 2006). A ambiguidade dessa posição é coerente com a incerteza que envolve a tradução do termo. De acordo com Aikenvald

(1995, p. 3), haveria duas acepções praticamente opostas para o termo *baré*: se por um lado seria “branco”, por outro seria “escravo” – ver também Pérez (1987), o que franquearia àqueles assim classificados o trânsito entre um polo e outro, isto é, da condição de gentios (objetos de resgate e escravização no XVIII) à condição de brancos (intermediários, ou sujeitos, nos descimentos dos índios das cabeceiras entre o XVIII e o XIX). Ou seja, apesar do risco de sobreinterpretação que corre-se aqui, talvez não seja absurdo pensar que *baré* designe sobretudo essa passagem. Do ponto de vista *baré* propriamente dito, nada pode se dizer, mesmo porque talvez não haja um “*baré* propriamente dito”. Nesse sentido, talvez corresponda mais propriamente a uma *condição* eminentemente variável, e cuja definição envolveria sempre um ponto de vista exterior aos assim designados.

Se assim for, a dinâmica contrastiva que, ao mesmo tempo, envolve e é interna ao termo *baré* apontaria para o fato de que as demais categorias que lhe são opostas devem igualmente corresponder a possibilidades de classificação dos assim nomeados, isto é, os *uaupés*, *warekena*, *baniwa* e *maku*. Quando *baré* aparece como a figura do nativo civilizado, essas outras seriam possivelmente o contrário, isto é, a dos gentios ainda não reduzidos ou descidos. Pois, de acordo com Koch-Grunberg ([1909/10]1995, Tomo I, p. 223), “*uaupes*” seria a designação que antigos habitantes *arawak* do rio *Caiari* (hoje *Uaupés*) vieram a atribuir a outros grupos que invadiram a região, vindos do sul ou sudoeste, como os *Tukano* e *Cubeo*, uma hipótese cuja verificação exigiria estudos linguísticos aprofundados. Por outro lado, não há o que objetar quanto à conotação que envolvia o termo por ocasião de sua viagem. Tratava-se, segundo o etnólogo alemão, de uma categoria pejorativa, que não era bem aceita por qualquer nativo da região, *tukano* ou *arawak* falantes¹⁰. A mesma coisa parece se passar na relação do termo *baré* com os demais. Particularmente com relação àqueles chamados *warekena*, considerados selvagens e canibais, *baré* é sinônimo de gente civilizada e trabalhadora, o mesmo se passando com relação aos beligerantes *manáos* (Koch-Grunberg, 1911 *apud* Aikenvald, 1995). Com relação aos chamados *maku*, esse tipo de oposição é ainda mais saliente, pois se trata de termo até hoje usado explicitamente para se

referir aos bandos itinerantes de caçadores-coletores, alguns deles até muito pouco tempo atrás endividados com patrões baré de São Gabriel da Cachoeira na extração de fibra de piaçava. Quanto ao termo baniwa, o caso parece ser um tanto distinto. “Irmão mais novo”, “conhecedores da pajelança”, “trabalhadores fiéis” são expressões que um homem baré pode lançar mão para falar dos Baniwa do rio Içana hoje em dia. Estes, por sua vez, ainda que tacitamente possam aceitar tais adjetivos, não são em geral capazes de precisar o significado do termo baniwa. Baniba, caniba, talvez “canibal” conjecturam às vezes, sem deixar de aceitar a alcunha.

Em suma, parece fora de questão que, como categorias genéricas, baré, uaupés, warekena, baniwa e maku operam desde há muito tempo como marcadores da sub-região (bacia) de origem de pessoas e coletivos. Aparecem assim como índices de distintas condições, pautados por uma oposição global entre aqueles há mais tempo impactados pela colonização – os baré – e os demais povos estabelecidos pelos rios Uaupés, Içana e Xié – uaupés, baniwa e warekena. Em uma primeira avaliação, seria possível dizer que tal classificação geral é coerente com os processos históricos de escravização e descimento dos índios dos altos rios. Nesse caso, os baré são aqueles que historicamente vieram muitas vezes a ocupar a posição de intermediários nesses processos, tendo adotado progressivamente a língua geral, o idioma dos brancos civilizados¹¹, mas certamente podendo se comunicar com os grupos arawak-falantes de rio acima.

Como já assinalado, o termo uaupés veio a cair em desuso, ao contrário de baniwa e warekena, que designam até hoje os grupos arawak do Içana e Xié. O termo uaupés foi cedendo lugar com o passar do tempo a outras designações que passaram a ser aplicadas aos grupos falantes da língua tukano oriental. E ao contrário do que se passa nos rios Içana e Xié, onde muitos grupos deixaram suas línguas arawak em favor da língua geral, no rio Uaupés é o tukano que está há alguns anos se tornando a língua franca. Talvez isso indique que as relações entre os moradores do rio Negro e os grupos de rio acima apresentem nuances de acordo com essas aproximações e distâncias linguísticas. Ainda que tal balanço exija pesquisas aprofundadas em várias partes

da região, é possível, a meu ver, sugerir uma diferença nas relações vigentes entre, por um lado, grupos arawak falantes situados ao longo dos rios Negro, Içana e Xié, e, por outro, entre os arawak do rio Negro e os tukano falantes do Uaupés. O desuso do termo uaupés em contraste com a permanência dos termos baniwa e warekena talvez seja um sintoma disso: as relações assimétricas entre o baixo rio e o alto rio, à jusante e à montante, os baré e as demais gentes das cabeceiras parecem tacitamente aceitas no interior do conjunto de povos arawak, mas negadas no contexto das relações com os povos de fala tukano. Uma fronteira linguística viria, portanto, determinar, ao menos em parte, o formato da paleta etnonímica que veio a se consolidar no noroeste amazônico.

Em suma, categorias mais genéricas permaneceram em certas partes da região, mas cederam lugar em outras partes para outras menos genéricas. Essa é a razão pela qual, a meu ver, se verifica uma série de imprecisões na aplicação de noções como as de clã, fratria, grupos exógamos e/ou linguísticos e tribo na etnografia regional. Onde exatamente situá-las? Qual a ordem de grandeza atribuir a cada uma delas? A frase em epígrafe, de autoria de um dos primeiros etnógrafos da região (Sorensen, 1967), aponta para esse dilema, pois sugere a inexistência de noções análogas nas línguas locais, enfatizando por outro lado, e, sobretudo, a proliferação de nomes próprios associados a diferentes trechos dos rios da região, à montante e à jusante. Esse ponto é ainda endossado por Jean Jackson (1983, p. 72) e Christine Hugh-Jones (1979, p. 26), como o demonstra uma afirmação da segunda enfaticamente reiterada pela primeira: “a identidade de um clã é tão intimamente relacionada a seu nome que, em certo sentido, o nome é o clã”. Como apontam as autoras, não haveria um conceito nativo rígido o suficiente para definir tais unidades e suas fronteiras. Na língua tukano, elas são chamados simplesmente de *kurupa*, “grupo”, um termo que pode ser aplicado em contextos e escalas muito diferentes, o que demonstra que sua especificação é essencialmente problemática, no sentido de se tratar sempre de um problema a equacionar¹².

Quer se dizer com isso que, aparentemente ao longo de todo o rio Negro, tão complexo quanto definir o que é um grupo seria lidar

com os modos simultâneos e, muitas vezes antagônicos, de recortá-los e dotá-los de visibilidade; nos termos propostos por Wagner (2010), de como elicitá-los. No contexto Melanésio tratado por esse autor, os nomes postos em cena no processo de elicitção de unidades sociais constituem um modo de criatividade vinculado às distinções promovidas no contexto da troca de riquezas e mulheres – uma mulher recebida implica uma compensação a seus parentes com machados, porcos ou conchas por parte dos parentes de seu novo marido. Ao compensar as habilidades produtivas e reprodutivas femininas com os instrumentos da criatividade masculina, a carne que multiplica o esperma e as conchas que “criam a imagem masculina assertiva” (Wagner, 2010, p. 248), povos como os Daribi fazem clãs ou comunidades aparecerem como, nas palavras do autor, “associações não-intencionais”, isto é, como o exato oposto das nossas formas ocidentais, “[...] em que as pessoas formam grupos por meio da participação deliberada” (Wagner, 2010, p. 249). É nesse sentido que o que pode parecer uma “socialidade permanente” corresponderia a “um contexto associativo *ad hoc*,” marcado caso a caso pela separação entre os que dão a carne e aqueles que a comem ou compartilham. Desse modo, todo ato de troca fundamenta-se sobre, bem como estabelece, um contraste entre feminino e masculino, mas que jamais gera uma hierarquia rígida entre esferas de inclusão, de modo que mesmo unidades que compartilham a carne podem passar a trocar internamente e, assim, reproduzir contextualmente novas distinções do mesmo tipo – *i.e.* fractalidade. Nesse tipo de situação, grupos seriam criados, sobretudo, como um tipo de contexto geral para a expressão de alguém. São, portanto, “não-intencionais” no sentido de que emergem para outra finalidade que não a produção de uma corporação permanente, isto é, de uma “fusão ostensiva de indivíduos em um único corpo social” – ver também Wagner (2011). Vale, portanto, reter a ideia de que grupos são criados para a “expressão de alguém”.

Nessa direção, Hugh-Jones (2015) já sugeriu que, no Uaupés e no rio Negro de modo geral, os vários níveis daquilo que usualmente se chama de organização social consistiriam em “expansões-contrações da mesma pessoa fractal”. Isto é, do indivíduo ao grupo exogâmico,

passando pelo segmento de clã e pelo próprio clã, teríamos uma série de níveis encaixados entre si, e, de modo importante, homólogos do ponto de vista das relações que implicam. Também aqui S. Hugh-Jones está se valendo do conceito “pessoa fractal” proposto por Wagner (Hugh-Jones, 2015), segundo o qual, pessoas, linhagens ou clãs correspondem a seções arbitrárias no quadro de um mesmo encaideamento genealógico-reprodutivo, ou seja, projeções fractais em maior ou menor escala. De modo importante, o principal exemplo de Wagner para ilustrar o conceito diz respeito aos nomes e à nomenclatura, que, no caso melanésio, são ao mesmo tempo individuais e coletivos, e, mais do que isso, são o que realmente importa, é o que ganha ou perde proeminência em contextos rituais, como as trocas kula ou moka – *i.e.*, é o que mobiliza aqueles que personificam poder naquela região (*big-men, great-men, chiefs*).

Diante de tudo isso, é possível aventar, a meu ver, que os processos de englobamento e de fragmentação e os nomes que suscitaram, tão frequentemente apontados na etnografia do noroeste amazônico, estão longe de haverem constituído fenômenos de distribuição homogênea pela região. Minha sugestão é que a série de etnônimos que veio a se consolidar a partir de fins do século XIX na região resulta, ao menos em parte, de uma dinâmica de designações e contradesignações projetadas em escala regional. A meu ver, aqui também grupos vieram a ser criados para a expressão de alguém, mas, diferentemente do caso melanésio, o código empregado não foi o de gênero, do masculino e feminino, mas o da montante e da jusante, o qual parece corresponder a um gradiente cujos polos extremos são as posições de humanidade e não humanidade. Um código, em suma, bastante oportuno para os fins coloniais, cuja empresa seria irrealizável sem os expedientes da escravização e dos descimentos.

No que se segue, veremos, no entanto, que a ressonância entre o código local e o código colonial é apenas aparente. Pois as relações assimétricas que implicam são de ordens diferentes. O caso dos povos tukano, e a multiplicidade de nomes que veio a ensejar, sugere um movimento de contradesignação face à designação unitária e majoritária que os Baré lhes haviam reservado – Uaupés. Movimento que,

no entanto, não se constitui como um obstáculo intransponível para a ocupação de posições à jusante. Como se verá, alguns daqueles outrora chamados Uaupés viriam a vislumbrar como que um salto por sobre a condição baré, em um processo no qual, afetados pelas contingências da história, puderam imaginar para si mesmos aquela transformação sempre incompleta em civilizados, em brancos, da qual os próprios Baré já davam testemunho. Contradesignações, contra-hierarquia; passemos aos povos tukano.

3 Do Genérico ao Particular e Vice-Versa

Incluídos na categoria uaupés possivelmente por muito tempo, todo um conjunto de povos falantes das línguas tukano seria, como se viu, gente das cabeceiras de um ponto de vista baré. Porém, de seu próprio ponto de vista, a verdadeira gente das cabeceiras são os grupos localizados ainda mais acima de seu território – ou seja, os Barasana, Tatuyo, Carapanã e outros, que se localizam na região do Uaupés colombiano. Precisamente por esse motivo, somos levados a pensar em termos de um gradiente de personitude decrescente, que se estende entre os seguintes polos: da jusante à montante, de leste a oeste, do lago de leite à beira do mundo – pontos extremos do mundo descrito nas narrativas míticas – com gente como os Tukano, Desana, Tariana, Cubeo, Wanana, Pira-Tapuia, Tuyuka e Arapasso situando-se em uma zona intermediária. Esses são enfim alguns dos termos que passaram a figurar nas listas do século XIX e progressivamente eclipsar a categoria uaupés.

Mas alguns desses termos sugerem igualmente designações genéricas. Além dos Tukano¹³, que se explora em detalhes a seguir, esse é muito provavelmente o caso de outros três nomes da série anterior, como Desana, Tariano e Cubeo, que, ao contrário dos demais, não correspondem à autodesignações. Além de sua origem desconhecida e de vários indícios de se referirem de conjuntos compósitos, esses nomes possuem significado desconhecido mesmo para aqueles que hoje normalmente se incluem nessas “etnias”. Possivelmente, isso se deve ao fato de os três termos se associarem a processos históricos de fusão envolvendo deslocamentos de coletivos oriundos da do rio

Içana em direção ao rio Uaupés, na região do alto montante – onde os cursos de ambos se aproximam, permitindo a passagem de uma bacia a outra com relativa facilidade. Trata-se, com efeito, de deslocamentos de frações do grande conjunto arawak da porção norte da região que vieram a se integrar ao contexto tukano do Uaupés, situado mais ao sul. Nesse sentido, é notável que os termos cubeo, desana e tariano já constem das listas de etnônimos do século XVIII. Silvia Vidal (1999) sugere que se referem a grupos integrantes das chamadas “confederações mutiétnicas arawak” da primeira metade do século XVIII, as quais haveriam sido desmanteladas até o final desse século com o avanço da colonização portuguesa pelo rio Negro. Supõe-se com isso que haviam se refugiado a montante. Irving Goldman (2004) aponta que o grande contingente Cubeo atual do alto Uaupés tenha sido formado pela fusão de parte desses contingentes arawak oriundos do Içana com grupos tukano do Uaupés, ao passo que há indicações de que alguns dos clãs Desana seriam igualmente de origem arawak (comunicação pessoal de Dominique Buchillet).

A reforçar esta última hipótese, ressalte-se que os Desana não devem idealmente trocar esposas com os Tariano, que os consideram irmãos. Ora, os Tariano, por sua vez, são o caso mais emblemático desses possíveis processos de “tukanização” de povos arawak: ainda que em sua maioria sejam hoje falantes da língua tukano, resta até o presente um clã de baixa hierarquia falante de sua língua arawak original. Com esse clã, Alexandra Aikenvald realizou um aprofundado estudo linguístico, tendo inclusive produzido um dicionário dessa língua potencialmente em desaparecimento. Nesse dicionário, o próprio termo tariano aparece como “*talia*”, que é traduzido como um tipo de peixe aracu (Aikenvald, 2001). Segundo os próprios Tariano, cuja autodesignação vem a ser *Ennu Ianáperi* (língua tariano, ou *Bipó porã* em tukano, em ambos os casos “Filhos do Trovão”), o uso do termo *tália* deve-se ao fato de que os Tariano se constituem como um grupo muito variado, exatamente como essa espécie de aracu, que possuiria muitos tipos internos. A analogia, portanto, relaciona-se à diversidade interna, sugerindo que os Tariano, tal como os Desana e Cubeo, corresponderiam a uma composição de coletivos sucessivamente incor-

porados sob a mesma alcunha, os quais correspondem atualmente a seus mais de 20 clãs. Ao contrário dos Desana e Cubeo, no entanto, seu processo de tukanização é específico e incompleto, por assim dizer: até hoje afirmam suas origens no Içana, ao lado dos Baniwa e outros povos arawak, não obstante sua proeminência em tempos passados no rio Uaupés – em função de uma possível e peculiar relação que entreteceram com os Baré no passado (cf. nota 11).

Ou seja, tal como se pode sugerir a inserção das categorias baré, baniwa e warekena em um mesmo *continuum* jusante-montante no eixo formado pelos rios Negro, Içana e Xié, os Tariano parecem ter ocupado, até certo momento, uma posição equivalente à dos Baniwa e Warekena no eixo formado pelos rios Negro e Uaupés, constituindo-se como os “chefes dos Uaupés”, de acordo com a pena de Stradelli (Andreello, 2006). Mas aí, como salientamos, representavam, como em certa medida até hoje, um enclave arawak entre os povos de fala tukano, os quais parecem jamais ter se ajustado à posição de uaupés a que foram relegados. E é entre estes, mais especificamente entre os Tukano propriamente ditos, que esse dispositivo em forma de gradiente pode ser apreendido com maior precisão. A meu ver, encontramos também entre eles a mesma estrutura compósita que nos deparamos em diferentes escalas, e que, nesse caso, registra com grande nitidez as marcas características de seu processo de constituição. Eis a hipótese que estou sugerindo: os Tukano, por motivos ainda a elucidar, se nos apresentam como uma espécie de síntese em escala manejável dos processos de formação de grupos no noroeste amazônico. Vejamos.

Para os Tukano, as posições contrastivas baré e uaupés correspondem, grosso modo, às de “branco” e “índio”, ainda que, de seu ponto de vista, os baré não sejam exatamente brancos – mas tampouco eles seriam exatamente índios! Em sua própria língua, essas posições diamétricas são traduzidas com as expressões *pekâsã* e *po'teríkâharã*. O primeiro termo é uma forma abreviada da expressão *pekâ-masa*, “gente-espingarda” e evocação direta do evento mítico de origem dos brancos¹⁴. Já o termo *po'teríkâharã* refere-se genericamente aos indígenas da região, e se traduz como “aqueles que são das cabeceiras”, tendo sido usada desde o tempo dos primeiros missionários que se fixaram

no Uaupés com uma conotação de “não-civilizado”. A conotação depreciativa do termo é, com efeito, confirmada por outros atributos a ele associados, como “comedores de tapuru”, palavra da língua geral que engloba vários tipos de larvas, que se reproduzem em várias espécies de árvores, em particular nas palmeiras. Essa expressão é usada pelos Tukano para designar, precisamente, os *po'terikāharā*, “a gente das cabeceiras”, como *ba'tî ĩia-masa*, “a gente do tapuru”, que se refere àqueles que vivem de comer tapurus. Gente assim é considerada “sem juízo” (*tĭ'omasítirā*), “sem planos”, “que vivem como bêbados”, e que comem tapurus por não terem sua própria comida. Aí está a razão pela qual os Tukano não se vêem enquanto “gente das cabeceiras”, como uaupés. Entre os dois polos, afirmam com certa frequência uma terceira posição, em certo sentido intermediário e internamente diversificado, a que dão o nome de *pamĩri-masa*, isto é, “gente de transformação”.

Como as outras duas, essa categoria é igualmente englobante, pois inclui todos os aqueles cujos ancestrais foram transportados no bojo da cobra-canoa desde o Lago de Leite. A saga de uma anaconda ancestral que conduz os ancestrais dos povos do Uaupés até a cachoeira de Ipanoré, no médio curso desse rio, é um motivo bastante conhecido e que toma parte em praticamente todas as e versões conhecidas do mito de origem da humanidade na concepção tukano. Segundo o relato de que se dispõe, os tripulantes da embarcação, ou aqueles que conformavam o corpo dessa cobra de transformação ainda em forma de peixe, eram: *Ye'pā-masĭ*, o ancestral dos Tukano, *Imĭkoho-masĭ*, o ancestral dos Desana, *Pĩrô-masĭ*, o ancestral dos Pira-Tapuia, *Kōreāgĭ*, o ancestral dos Arapasso, *Di'ikāhāgĭ*, o ancestral dos Tuyuka, *Bekagĭ*, o ancestral dos Baniwa, *Barēgĭ*, o ancestral dos Baré, *Pe'tārĭ*, o ancestral dos *Petarā*, e *Pekāšĭ*, o ancestral dos brancos¹⁵. Note-se que mesmo os Baniwa, Baré e brancos são incluídos entre os tripulantes da canoa de transformação, mas não irão se fixar no rio Uaupés. Os Baniwa são deixados no Içana anteriormente; e os Baré e os brancos, embora tenham saído em forma humana por meio dos buracos existentes nas lajes de Ipanoré como os demais, se deslocam, em seguida, no sentido contrário – a transformação a que tudo isso se refere diz respeito a uma metamorfose que ocorre na passagem do meio aquático ao meio

terrestre, isto é, ao despirem-se de suas roupas de peixes, essa gente do começo irá se mostrar entre si em forma humana. Ao passo que os ancestrais dos povos tukano se dirigiram rio acima em busca de seus territórios, *Barêgi* e *Pe'târĩ*, que vieram a dar origem aos Coevana¹⁶ e Baré, bem como *Pekâsĩ*, o branco, seguem rio abaixo. Os primeiros vão se fixar no rio Negro, o segundo no Lago de Leite e alhures, por outros continentes – o Lago de Leite é a baía da Guanabara. Essa é a gênese da história humana propriamente dita, no início da qual esse conjunto de diferenciações já aparece como um dado, sempre sujeito, porém, a novas transformações, como veremos.

Já os chamados *po'teríkâharã*, a “gente das cabeceiras”, possuem um origem distinta, ainda que em algum grau conectada com a origem dos *pamîri-masa*, a “gente de transformação”. Segue uma explicação sobre esse ponto fornecida pelo senhor Gregório Soares, velho kumu (xamã-rezador) tukano de Iauaretê:

Como nós temos nosso surgimento no *Pa'mîri-pee* [o buraco da laje de Ipanoré], lá mesmo começou o respeito entre os grupos [*êhopeósehe*, “respeito, tratamento adequado entre as pessoas e grupos”]. Já esses grupos que surgiram aqui no Aracapá [cachoeira da foz do rio Papuri, que lança suas águas no Uaupés à altura de Iauaretê], esses são *po'teríkâhara*. Como os *yiarã*, [salgados, grupo desconhecido], *eêruria*, [Eduria, nome de grupo sem tradução], *pamoá* [tatu, Tatuyo], *bosoá* [acutivaia, grupo desconhecido], *wa'î-yãra*, [peixe- ??, Miriti-Tapuia], *miteá* [mosquito chamado carapanã, Karapanã], *pârêroa* [desligados, descolados, Barasana e parte dos Makuna]. São grupos que apareceram mais para cima, nas cabeceiras, e surgiram através do ipadu [folha de coca torradas e pulverizadas, de uso ritual]. Na cachoeira de Aracapá há uma pedra que se chama *paâtu-poâstika* [de *poâstise*, “cheiro diferente”], pedra do cheiro de ipadu queimado. Por isso que esses grupos são comedores de ipadu. Foi ali que esses grupos surgiram. Nessa cachoeira, estão as casas sagradas desses grupos, lá se encontra sua força vital [*eheri-porã*, respiração]. Esses grupos têm a capacidade de fazer malefícios através de uma picada de cobra invisível, a mais venenosa delas. Quando os velhos kumua [xamãs-rezadores] tentavam atacar esses grupos para se proteger, eles tinham que procurar sua

força de vida nessa cachoeira de Aracapá. Esses grupos não fizeram parte da viagem da canoa dos ancestrais. Eles são considerados os avôs dos *Pa'mîri-masa*. Ao contrários deles, nossos ancestrais não comiam ipadu, mas farinha de milho e de tapioca. [...] Nós não fazemos parte dos *po'terikāhara*, foram os missionários que aplicaram essa palavra para todos os grupos da região. Os antigos desconsideravam os *po'terikāhara*, diziam que eles eram inferiores. (Gregório Soares, Iauaretê, junho/2002).

O relato é significativo em vários aspectos. Em primeiro lugar, opera uma clara distinção entre a gente de transformação que surge em Ipanoré e aqueles que surgem mais acima, já na foz do rio Papuri. Em segundo lugar, aponta os nomes de sete outros grupos da família linguística tukano atualmente situados em lado colombiano, mais especificamente no rio Pirá-Paraná, já na bacia do Apapóris, dos quais há, inclusive, alguns não registrados pela etnografia disponível, como os chamados *yiarā*, *bosoá*, *wa'î-yāra* – os demais, Eduria, Tatuyo, Karapanã, Barasana e Makuna, são quase todos grupos estudados em monografias hoje clássicas – ver Bidou (1976), Christine Hugh-Jones (1979), Stephen Hugh-Jones (1979), Arhem (1981), Correa (1996)¹⁷. Por fim, o relato estabelece uma relação bem específica de parentesco entre a gente de transformação e a gente das cabeceiras: os primeiros são netos, os segundos são seus avôs. Voltaremos a essa forma de tratamento a seguir, mas é preciso registrar que ao falar em avós, fala-se em gente inferior, no sentido de “os que vêm depois”, o idioma privilegiado de relações hierarquizadas no Uaupés (Andrello, 2015). Nesse sentido, não é gente com quem se troca esposas, o que sugere a conformação entre os povos tukano de duas esferas distintas de intercâmbios matrimoniais, uma interna ao conjunto *pamîri-masa*, a gente de transformação, e a outra que articula todos esses outros povos considerados pelos primeiros como das cabeceiras. Distância social mediada tanto pela geografia quanto pelo tempo – surgiram mais tardiamente e fixaram-se a montante – mas no relato dois outros itens vêm marcar a distinção: nas cabeceiras estão os grupos que consomem ipadu em grande intensidade, bem como são os detentores dos malefícios xamânicos mais potentes – a picada da cobra invisível – ao que os xamãs da gente de transformação podem fazer

frente interferindo nas fontes de sua vitalidade, alocada na cachoeira de Aracapá. Comedores de tapuru são, portanto, comedores de ipadu e, assim, feiticeiros em potencial.

Desse modo, delineia-se com um pouco mais de precisão o gradiente jusante-montante de que viemos tratando. No pólo das cabeceiras, a um xamanismo maléfico poderoso articula-se o consumo de ipadu e um hábito alimentar próprio àqueles que habitam rios pouco piscosos, os que são comedores de tapurus. Já rio abaixo, um xamanismo de proteção associar-se-ia a uma maior abundância de recursos materiais, fartura de peixe e acesso mais facilitado às mercadorias dos brancos. Aí estão os grupos maiores, que em seu processo de crescimento passariam paulatinamente a explorar novas áreas à jusante, e, assim, estabelecendo um leque maior de alianças. Em hipótese alguma, pode-se afirmar que esses parâmetros correspondam a uma prática em operação de ponta a ponta no que seria um sistema estruturado de relações sociais; ao invés disso minha sugestão é a de que se trata de um modelo ao qual as pessoas em geral recorrem para refletir acerca de sua posição e balizar as transformações experimentadas em suas próprias vidas e na de seus antepassados, que ocorrem precisamente ao longo do gradiente delimitado por essas duas situações extremas. Em suma, duas imagens que correspondem a contextos marcados por uma maior ou menor intensidade de relações entre, rio acima, humanos e não humanos, e, rio abaixo, de humanos entre si. A trajetória pós-mítica dos Tukano propriamente ditos, marcada pela dispersão progressiva de seus clãs desde um território original – o igarapé Turi, afluente do rio Papuri – reproduz, agora em uma escala ainda mais reduzida, esse mesmo padrão. Na terra original, restam os membros do clã especializado no xamanismo, responsável por guardar as fontes do conhecimento e vitalidade do grupo como um todo; rio abaixo, chefes acompanhados de seus irmãos menores buscam novas áreas e relações com outros povos. Passemos então agora aos Tukano propriamente ditos.

Ainda que os Tukano aceitem essa alcunha, eles advertem frequentemente tratar-se de um apelido, agregando que seu nome verdadeiro é, em sua própria língua, *Ye'pa-masa*, “gente-terra”, tal como

já aponta a lista de termos internos para a gente de transformação arrolados anteriormente. Como designação externa, Tukano seria um epíteto atribuído por outros, de uso corrente, sobretudo, entre seus cunhados próximos, os Desana, Tariano, Pira-Tapuia e outros. Mais especificamente, trata-se de um apelido a eles atribuídos por seus cônjuges potenciais pertencentes a esses outros grupos. Segundo elas, esses homens que andam em bandos, sempre muito ávidos por comida e prontos a agarrá-las, se parecem com tucano, isto é, com a ave cujos hábitos ofereceriam uma perfeita comparação com os modos desses comilões mulherengos. Via de regra, os assim chamados Tukano afirmam que o apelido foi cunhado por mulheres desana, mas não é impossível que tenha sido rapidamente incorporado por mulheres de outros grupos, já que os Tukano vieram progressivamente ampliando seu leque de alianças – são hoje o maior grupo do Uaupés, cuja língua, como mencionamos, vai se tornando língua franca nessa área. Isso é um sinal de que se constituem também como um dos principais fornecedores de mulheres aos demais grupos do Uaupés, cujos filhos vieram progressivamente adotando a língua de suas mães – e assim a língua tukano vai se sobrepondo ao tariano, ao desana e assim por diante.

Em suma, não obstante o caráter jocoso do nome que já não há como recusar, a importância dos Tukano do rio Uaupés é inquestionável; o alcance de sua língua, a amplitude de sua dispersão territorial e seu sucesso demográfico são sinais inequívocos disso. Mas todos os assim chamados Tukano conformariam um grupo coincidente com a autodesignação *Ye'pa-masa*? Não é exatamente isso que se passa, pois há outros grupos autodesignados como *Ye'pa-masa*, (ou *Ye'ba-masa*, igualmente traduzido como “gente-terra”) localizados mais a oeste dos Tukano. Precisamente alguns daqueles considerados pelos Tukano como “gente das cabeceiras”, como os Barasana e alguns dos clãs Makuna, chamam a si mesmo de “gente-terra” ou *Ye'ba-masa*. Esse dado, que será preciso explorar em maior profundidade em outra ocasião, já sugere que a condição tukano, por assim dizer, não é homogeneamente compartilhada por todos os que se autodesignam *Ye'pa-masa*. Seria talvez possível, com base no que já foi dito, sugerir que Tukano seriam os *Ye'pa-masa* que, situados entre os rios Tiquié,

Papuri e Uaupés, vieram a ocupar posição de destaque no contexto de relações específicas que os liga aos Desana, Tariano, Pira-Tapuia e Tuyuka. De qualquer forma, a ocorrência do mesmo nome à montante e à jusante reforça a ideia de uma continuidade entre a gente das cabeceiras e a gente de transformação. Mas consideremos o conjunto *Ye'pa-masa* específico que viria a ganhar fama como Tukano.

Nesse contexto ocorrem imprecisões significativas, pois se há, por um lado, *Ye'pa-masa* não-Tukano na Colômbia, há por outro, grupos ex-Maku na porção do médio Uaupés (Brasil) que vieram a se tornar *Ye'pa-masa* e, assim, Tukano, como também há grupos *Ye'pa-masa* que deixaram de ser Tukano ao baixar o rio, tornando-se Baré ou brancos. Vejamos, assim e em linhas gerais, a constituição interna do grupo hoje conhecido como Tukano.

Seguindo o esquema elaborado pelo tukano Arlindo Maia¹⁸, os Tukano corresponderiam a 36 clãs nomeados e agrupados em seis blocos distintos, encadeados hierarquicamente de acordo com papéis rituais: quatro clãs compõem o bloco dos “irmãos maiores” (chefes), 20 clãs compõem o bloco dos “irmãos menores” (guerreiros), um clã forma sozinho o bloco dos especialistas em encantações xamânicas e cantos; por fim, há dois blocos de servidores, “preparadores de cigarros”, com cinco e sete clãs. Há alguma controvérsia quanto à ordem interna dos clãs nos blocos intermediários, casos em que não é incomum que as pessoas expressem dúvidas sobre a posição correta ou o nome verdadeiro de seu grupo. Por outro lado, parece haver consenso quanto ao fato de que o tema é objeto de conhecimento especializado, motivo pelo qual somente homens mais velhos e pertencentes a clãs de grande prestígio gozariam da prerrogativa de elencar tais grupos e sua ordem. Não obstante, em paralelo a esse tipo de reconhecimento aceita-se amplamente que cada clã guarda a memória acerca dos feitos e do nome de seu ancestral fundador, bem como dos eventos específicos da trajetória de seu grupo. A importância atribuída ao conhecimento especializado, combinada a certa garantia assegurada a cada clã quanto à elaboração de uma narrativa própria, enseja a constituição de um extenso campo de debates referente ao coletivo mais amplo conhecido como Tukano. Esse fator dá margem a frequentes

contradições e a alegações corriqueiras acerca do caráter improcedente de pleitos quanto a posições hierárquicas e pertencimento a grupos. Definir a “situação existente” em um dado momento no interior do conjunto como um todo consiste, portanto, em uma tarefa complexa e, frequentemente, fadada a não atingir um quadro consensual, fixo e permanente (Hugh-Jones, 1979).

Porém, ainda que a ordem e a composição daquilo que se passa na região intermediária dessa escala, em geral mais extensa, tendam a flutuar, variando de acordo com a posição e o conhecimento daquele que fala, há, por outro lado, um alto grau de consenso quanto aos nomes dos clãs que figuram nas regiões superior e inferior da escala. Se o que se passa na zona intermediária dessa escala suscita frequentemente questionamentos, o que se passa em suas pontas superior e inferior não parece ser objeto de versões divergentes. Ao contrário, todos os Tukano são capazes de se lembrar de que o nome (Yuupuri) e, sobretudo, o apelido (Wa’ûro), de seu irmão maior¹⁹. Ao recordar esses nomes, costuma-se agregar que seus descendentes já não vivem na região, pois partiram há muito tempo para o leste, baixando pelos rios Uaupés, Negro e Amazonas. Trata-se de um episódio de importância geral para o conjunto dos clãs tukano, e cuja razão refere-se a um fratricídio que teve lugar em um afluente do rio Papuri, onde todos os clãs se concentravam em passado distante, antes do início de seu processo de dispersão. A desavença haveria ocorrido entre Wa’ûro, o mais velho, e seu irmão menor, Oyé. Aconteceu que seus respectivos grupos passaram com o tempo a crescer de maneira desigual, com a vantagem pendendo claramente em favor do caçula. A situação era insustentável, pois do ponto de vista do mais velho era exatamente o contrário que devia ocorrer. Em geral, é precisamente o crescimento diferencial dos clãs que desestabiliza as relações hierárquicas. Esse aspecto das relações agnáticas no Uaupés diz respeito a uma variável temporal constituinte daquele gradiente de personitude já sugerido, de acordo com o qual os clãs ou grupos maiores, *i.e.* “mais velhos”, situam-se idealmente à jusante – chegaram antes – ao passo que os mais novos situam-se a montante, a “gente das cabeceiras” – encontraram seus territórios mais tarde, quando os primeiros já possuiriam filhos e

netos, motivo pelo qual são considerados seus avós. Essa ordem só se mantém, no entanto, se não houver variação em termos de crescimento – crescer é descer na escala espacial, e subir na escala hierárquica/temporal, isto é, ocupar espaços mais proeminentes²⁰.

Em função do crescimento desigual, os irmãos duelaram, e o mais velho sucumbiu. Seus descendentes decidiram então descer, como que efetuando na geografia o que não foi possível na história. E, assim, contam em geral os Tukano, os descendentes de Wa'ûro tornaram-se civilizados, indo de encontro aos brancos de rio abaixo. Ou seja, igualam os próprios Baré. Aliás, deixaram de se casar com mulheres desana, de quem haviam recebido o apelido tukano, pois irão passar a casar-se com as brancas ou baré. Assim, seus filhos já têm a pele clara e com pelos, já trabalham em escritórios com máquinas, em cidades como Belém, Rio de Janeiro e Brasília. Dizem que são realmente como brancos, embora não se esqueçam de seus nomes *Ye'pâ-Masa*. Mas, em todo caso, parece que já não se enquadram perfeitamente na categoria tukano, pois deixaram de se casar com mulheres de quem receberam esse apelido.

Além disso, na extremidade oposta àquela onde se situa Wa'ûro, isto é, nas últimas posições da escala hierárquica dos Tukano em geral, encontraremos cerca de 12 clãs acerca dos quais não há controvérsias quanto à sua baixa posição hierárquica. Uma parte de deles, segundo se conta, veio se incorporando paulatinamente aos Tukano, em um período mais tardio, isto é, após a partida de Wa'ûro e da dispersão tukano do Papuri em direção ao Tiquié, e ao baixo Uaupés. São grupos que se fixaram por longo tempo nas imediações da cachoeira de Ipanoré, onde a proto-humanidade desembarcou da cobra-canoa que a transportou desde o lago de leite, ao leste, tendo alcançado o território tukano no rio Papuri mais tardiamente²¹. Outros casos referem-se explicitamente a grupos Maku-Hupda da margem colombiana do Papuri, que após contato com missionários mofortianos foram paulatinamente saindo da floresta e adotando o modo de vida ribeirinho dos Tukano. Com o tempo, foram incorporados por estes, fazendo jus a uma condição propriamente tukano. Em suma, nas regiões limites, por assim dizer, do campo social tukano há gente ex-maku e gente que acedeu a uma

condição baré. O que leva a pensar que as unidades intermediárias entre esses polos podem também mover-se no espaço e alterar-se no tempo, à medida que crescem ou decrescem, isto é, ao lograr alargar ou ver encolher seu próprio campo de ação no interior de um espaço contínuo.

A partir disso, seria possível assim dizer que o epíteto tukano refere-se a uma posição situada numa parcela específica no *continuum* jusante-montante. A meu ver, a existência de outros *Ye'pâ-Masa* rio acima que não chegaram a receber a alcunha, bem como a ocorrência de grupos ex-maku que vieram a adentrá-la, e, por fim, história de Wa'ûro, um *Ye'pâ-Masa* que veio a superá-la rio abaixo, por assim dizer, sugere exatamente isto: tukano constitui, como muitas outras, uma categoria compósita que se, por um lado, desenha os contornos imprecisos de uma condição socioespacial ou sociopolítica específica, por outro, apresenta-se como um meio de passagem em potencial, uma série de posições em variação contínua. Nessa série, aos movimentos espaciais de expansão ou de contração corresponde o movimento do tornar-se, do devir: Maku torna-se Tukano sem deixar de sê-lo assim como Tukano torna-se branco sem deixar de ser *Ye'pâ-Masa*. No mesmo movimento, avós são tios ou irmãos menores em potencial – em suma, um cromatismo generalizado (Deleuze; Guatarri, 1995, p. 38). Mas há mais, pois esse tráfego entre categorias gerais implica ainda lidar com as imagens produzidas a partir de um ponto de vista externo aos sujeitos. Nesse sentido, se as velhas categorias como baré, baniwa, warekena ou uaupés correspondem a estimativas sobre si feitas por gente de rio acima ou rio abaixo, o epíteto tukano conforma-se desde o ponto de vista de esposas potenciais, irmãs dos cunhados desana. Uma diferença de escala associa-se, no caso dessas designações gerais, a uma diferença quanto ao tipo de alteridade que lhes dá origem: gente em outras posições na rede fluvial e gente de outro sexo. Em ambos os casos, o código alimentar entra em operação, pois no primeiro caso alega-se que o outro é outro porque come outra coisa (tapurus), no segundo come de outro modo (em excesso), o que parece indicar que o fenômeno constitui-se essencialmente como um problema de perspectiva (Viveiros de Castro, 1996; Lima, 1996), porém operando simultaneamente em diferentes escalas.

Mas se o esforço todo consiste em transpor o limiar entre essas categorias genéricas e derogatórias, que Calavia sugeriu em seu artigo neste dossiê chamar de “heterodesignações”, o modo como isso é feito no Uaupés é complexo. Pois não se trata, ou não se trata apenas, de alçar-se a uma categoria melhor situada na rede – de uaupés ou tukano, ou baniwa e warekena, a baré, coisa que pode ser corriqueiramente registrada no rio Negro até os dias de hoje (Dias *et al.*, 2006). Sob esse fato corrente, há, a meu ver, uma habilidade insuspeita, pois é preciso e, talvez de modo crucial, saber extrair-se da condição a ser superada guardando algo de si. Isto é, é preciso saber enunciar um ponto de vista próprio, mas que nesse caso não consiste na afirmação de um “nós” face a um “tu”, que via de regra resulta em autodesignações do tipo “nós, gente” – transformação de um pronome em nome (ver novamente o artigo de Calavia neste volume). O que está em jogo nesse caso, como sugere o mesmo autor, não é uma sintaxe de pronomes, mas uma semântica de etnônimos (Calavia Sáez, 2002), o que, no caso do Uaupés, parece depender essencialmente da capacidade de apontar para uma designação alternativa aquela formulada por um interlocutor virtual; em suma, a capacidade de formular uma contradesignação à altura. Como fazê-lo?

A tarefa não é certamente simples, mas um de seus aspectos centrais é saber sair de si mesmo sem evanescer, sem simplesmente tomar a posição ocupada de antemão por outrem. Para tanto, é preciso, ao mesmo tempo, adotar e transbordar seu ponto de vista. *Yupuli Wa'ûro*, o tukano que partiu rio abaixo com seu pessoal, encarna esse esforço de maneira elíptica. Ele já não está mais lá a encabeçar os coletivos tukano atuais, pois se tornou branco em cidades como Belém e Rio de Janeiro. Conta-se que seus descendentes aparecem vez ou outra na região, ocupando aquelas posições mais destacadas entre os brancos, a de cirurgiões no hospital militar ou de pilotos das grandes aeronaves que abastecem os pelotões de fronteira. Sabe-se que podem falar a língua tukano, como alguns já o constataram em experiências quase xamânicas, em meio a bebedeiras nos bares noturnos de pequenas cidades da região. No dia seguinte, porém, se fazem de desentendidos e já não atendem quando indagados no léxico local. Suspeita-se que já

não são Tukano e, tampouco, Baré, são brancos e *Ye'pâ-masa*, “gente-terra”, pois conta-se ainda que, embora vivam como brancos, não se esquecem de seus nomes originários, isto é, aquela série de nomes -posições que compõem o corpo cromático da cobra-canoa.

A esses, Calavia (neste volume) sugeriu chamar de “nomes intensivos”, já que frequentemente oriundos da mitologia e que, superpostos a uma cosmologia perspectivista, guardam a propriedade de fazer aparecer um novo sujeito no discurso. No caso tukano, constituem precisamente o estoque de sete ou oito nomes “de espírito” (Hugh-Jones, 2002) associados a pontos específicos da geografia fluvial, e atribuídos xamanicamente a recém-nascidos. Não são vocativos, mas proferidos em situações rituais pra designar coletivos inteiros, isto é, aqueles que compõem a relação de clãs mencionada mais acima. Mas como vimos, clãs são 36 e nomes sete ou oito. Com efeito, no tempo humano propriamente dito esse reduzido, e assim intensivo, conjunto se desdobra em extensão, repetindo nomes muitas vezes, mas garantindo a identificação de distintos coletivos por meio de sua associação a apelidos particulares (cf. nota 18). As narrativas referentes ao tempo pós-mítico dedicam-se a elencar a fixação dos primeiros portadores desses nomes e seus coletivos no alto montante e a afirmar a alocação do branco à jusante. A história de *Yupuli Wa'ûro* não aponta, portanto, apenas para um movimento de igualar-se ou tornar-se baré, mas vai além disso, conectando os poderes do extremo montante aos do extremo jusante. Assim, ao se basear, sobretudo, na intensificação dos descimentos, a colonização do rio Negro talvez não tenha produzido apenas aquela gente misturada, ou mestiça, das povoações de rio abaixo. Mesmo entre seus moradores, frequentemente chamados de “tapuias”, “ladinos”, ou baré, é bem possível que outras histórias como a de *Wa'ûro* tenham sido cogitadas. Pois a eles certamente terá ocorrido o mesmo tipo de pergunta feita por Manuela Carneiro da Cunha (1998, p. 18) em um artigo sobre xamanismo e tradução: “[...] como ter um ponto de vista local sobre um processo que nos ultrapassa, do qual não se controlam nem as causas nem os efeitos?” A resposta mais plausível encontrada pela autora estaria justamente na convergência entre o que é “mais local” e o que é “mais global”. Caberia àqueles que se encontram nos lugares mais remotos efetuar tal operação e propor inovações.

Mas esse tipo de fenômeno talvez não seja só uma resposta à colonização e à chegada do homem branco. A história do Tukano que se torna branco sem deixar de ser ele próprio, talvez seja mais um exemplo daquela “ontologia complexa e sobredeterminada” que Eduardo Viveiros de Castro (2011) discerniu nos textos clássicos de Mauss sobre magia e troca. Os dois fenômenos condensam traços contraditórios, como ceticismo e crença, ou generosidade e agressividade – no caso do primeiro, se o mágico não puder acreditar em sua própria magia, não poderá, contudo, duvidar da magia de outros. Daí a máxima retirada dos episódios nos quais um mágico retira um dardo invisível do corpo do paciente: “[...] a flecha que uns não veem partir, outros veem chegar”. Os pilotos e os cirurgiões falantes do tukano são como essas flechas, que hoje retornam à região. O movimento que os origina é, supostamente, a partida de *Wa'ûro*, que, lembre-se, mediu forças com o irmão que ameaçava sua posição de primogenitura. Parecia a todos que o grupo do caçula tornava-se mais e mais proeminente, o que afetava de modo irremediável o mais velho, em um processo no qual o ponto de vista do outro vinha definir o significado de suas ações para ele próprio – haveria, assim, que descer o rio. Ponto de vista sobre ponto de vista, designações e contradesignações, que em casos limite como esse leva ao movimento rio abaixo e à separação. Mas esse é um caso limite, precisamente, e se é para continuar falando em hierarquia entre os sempre incontáveis grupos do rio Negro será preciso verificar se não se trata, como na magia e na dádiva, de multiplicidade intencional, de síntese disjuntiva (Viveiros de Castro, 2011, p. 141).

4 Considerações Finais

Diante de todas as especulações realizadas ao longo deste artigo, uma sugestão que os Tukano permitiriam formular e que talvez seja válida para os demais casos exemplificados ao longo do artigo, seria a de que se tratam todos de grupos que não coincidem a si mesmos, pois uma parcela sua pode sempre estar lhes escapando, como também uma parcela nova pode sempre estar emergindo ou lhes aderindo. Outras podem ainda manter-se ou serem mantidas sempre a distância. Nomes e categorias genéricas parecem, entre outras coisas, fornecer

as chaves para descrever tais processos. Mas essa situação talvez não seja inteiramente específica ao noroeste amazônico. Alguns de seus aspectos parecem marcar contextos muito variados entre si.

Ao sul da bacia do rio Negro, entre os grupos pano do sudoeste amazônico, é possível identificar alguns deles. Além dos paralelos entre o “nawa” pano e o “masa” tukano – ambos traduzidos por “gente” e que compõem as extensas séries de etnônimos em seus conjuntos – Philippe Erikson (2004) chamou a atenção entre os Matis para o que seria uma “incompletude intrínseca da vida social”, assim como Oscar Calavia Sáez (2002) pôde apreender entre os Yaminawa uma inclinação para ser “o outro dos outros” ao invés de si mesmo. Casos diferentes, e que diferem em conjunto do caso tukano, porém, com ao menos um ponto em comum. Os Matis lançam mão de categorias específicas, a fim de operar uma divisão interna a seu grupo, a qual determina uma sorte de “estrangeiros de dentro” – particularmente, os filhos de mulheres cativas em guerras passadas – ao mesmo tempo em que define outros grupos específicos, como os Marubo, como modalidades de si mesmo, ainda que com eles não se observe qualquer interação. Já os Yaminawa, ao mesmo tempo em que se autodesignam *Yura*, “corpo”, inserem esse termo em um catálogo centrífugo de etnônimos, que incluirá expressões formadas com o termo *nawa* e que emergem no confronto com variados outros. No primeiro caso, trata-se de um tipo de específico de dualismo, que não recorta o grupo em partes isomórficas; no segundo caso, os termos X- ou Y-*nawa* que os Yaminawa reconhecem para si e remetem à alteridade sem afirmar uma identidade por contraste. Em ambos os casos, alteridade supõe proliferação de diferenças, sem se esgotar na dialética do eu e do outro, ou em esferas concêntricas de identidade e diferença graduais. Nas palavras de Erikson, uma “imperiosa necessidade de melhor controlar as relações com o exterior”, mas, poderíamos acrescentar um exterior intensamente multifacetado.

Em outra direção, ao norte da calha do rio Negro, entre os Yanomami, uma situação aparentemente mais simples opõe em bloco a figura de um *eu* a de um *outro* genérico, a de *yanomam*, “gente”, à de *nape*, “estrangeiro”, que se refere em primeira instância aos inimi-

gos que vivem em comunidades além do círculo de aliados de uma comunidade de referência. Esse dispositivo veio a ser transposto para o contexto das relações entre índios e brancos, e *nape* passou a ser o termo com o qual os Yanomami designam os brancos de modo geral. José Antonio Kelly (2005) veio mostrar que essa extensão do “espaço convencional yanomami” produziu um efeito inovador. Se *nape* já era de antemão uma categoria relacional, ou posicional, passaria a definir um novo eixo de diferenciação entre os Yanomami. Com isso, grupos do entorno de Ocamo – base missionária e de serviços no rio Orinoco – considerados “yanomami civilizados” face àqueles “yanomami de verdade” (waiká, não civilizados) que vivem à montante, passam, no mesmo movimento, a ser algo, ou em parte, *nape*. Conforma-se assim aquilo que o autor chama de um “eixo transformacional *nape*”. Nesse eixo, os grupos à jusante, mais próximos aos brancos, são *nape* para os Yanomami das cabeceiras, mas junto com esses são Yanomami face aos brancos, os *nape* de verdade. Assim estão permanentemente *napeprou*, “tornando-se brancos”, um ponto ao qual se aproximam sem nunca atingir. Sugere, então, uma descrição dos moradores de Ocamo em termos de uma dualidade *yanomami/nape*, o que seria mais uma expressão da constituição eu/outro da pessoa, característica das noções ameríndias de personitude. *Yanomam* para uns, *nape* para outros, tudo dependendo da perspectiva adotada, à montante ou à jusante. Esse fenômeno difere radicalmente de um processo de mestiçagem, uma mistura que fundiria os dois termos anteriores em um terceiro tipo. Tratar-se-ia, portanto, de “antimestiçagem”.

Ainda que de passagem, vale mencionar aqui um caso análogo no distante leste e nordeste do país. Refere-se aos coletivos que vêm sendo chamados de afro-indígena, entre os quais recentemente Márcio Goldman inventariou diferentes situações. Essa outra mistura é explorada por Goldman a partir de seu elemento de indeterminação, das conexões e disjunções possíveis entre os dois polos. O autor sugere que se trata de uma perspectiva que se estabelece na justaposição do afro e do indígena, que se vale de seu caráter analógico (e não digital), constituindo-se de modo radicalmente diferente daquela outra oposição entre afro e/ou indígena, de um lado, e branco, de outro.

Um agenciamento evidentemente minoritário que se configura como “contramestiçagem” (Goldman, 2015). Sobre a noção de antimes-tiçagem, talvez esta última apresente alguma vantagem em termos de por em destaque a composição intencional e criativa que subjaz a esses processos.

Entre essas duas situações – a multiplicidade pano e o campo de forças delineado por vetores de anti (ou contra) mestiçagem – talvez possamos situar os povos do rio Negro, e particularmente os Tukano que nos serviram de ponto de apoio. Aqui, uma miríade molecular de nomes coexiste com uma distribuição molar de posições, mas alternando-se nas funções de fundo e forma uma para outra. Ao ativar posições e nomes simultaneamente, os coletivos locais exercem influências recíprocas entre si, impedindo que o sistema se feche em uma totalidade hierárquica. Mas essas formulações abstratas talvez possam ser enunciadas de maneira mais direta: naquele gradiente de personitude do qual se tratou, os polos de humanidade e de não humanidade nunca são ocupados; só há movimentos e pausas ao longo das infinitas possibilidades que constituem o espaço delimitado por esses extremos.

Notas

- 1 Versões preliminares deste trabalho foram apresentadas na 36ª Reunião Anual da ANPOCS em 2012 e em seminários em Campinas (UNICAMP), Florianópolis (Museu de Antropologia/UFSC) e Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ) em 2014. Por essas oportunidades e pelos comentários recebidos agradeço a: Beatriz Perrone-Moisés, Márcio Goldman, Antonio Guerreiro, Oscar Calavia Sáez, Jose Antonio Kelly e Cesar Gordon. A elaboração desta versão final integrou um período de estágio pós-doutoral no PPGAS/Museu Nacional no segundo semestre de 2014, sob a supervisão de Eduardo Viveiros de Castro, a quem agradeço pela acolhida e pelas sugestões. Todos os equívocos são, evidentemente, de minha inteira responsabilidade.
- 2 A região é até hoje quase que exclusivamente ocupada por grupos indígenas. Além de uma relativamente escassa população não indígena concentrada na cidade de São Gabriel da Cachoeira, composta de comerciantes, funcionários públicos, militares e missionários, habitam ali 21 grupos diferentes, representantes das famílias linguísticas tukano oriental (Cubeo, Desana, Tukano, Miriti-Tapuia, Arapasso, Tuyuka, Makuna, Bará, Siriano, Carapanã, Wanano e Pira-tapuia), arawak (Tariano, Baniwa, Kuripako, Warekena e Baré) e maku (Hupda, Yuhup, Nadeb e Dow) (Cabalzar; Ricardo, 1998). Esses grupos ocupam cerca de 700 povoados de tamanhos variáveis, estabelecidos ao longo dos rios Negro, Uaupés, Tiquié, Papuri, Içana, Aiari, Xié e vários outros afluentes menores, perfazendo uma população total

de cerca de 30 mil pessoas, montante que incorpora os cerca de 7 a 8 mil índios que vivem na própria sede do município. As bacias desses rios são incluídas em um conjunto de cinco Terras Indígenas contíguas, cuja extensão ultrapassa os 10 milhões de hectares. Essas significativas cifras demográficas e territoriais fornecem os contornos gerais daquilo que vem sendo reiteradamente apontado na literatura etnográfica como um extenso sistema social regional aberto, de fronteiras relativamente indefinidas – englobando extensas porções dos territórios colombiano e venezuelano – cujas unidades compõem um mosaico de identidades sociais. Todos esses povos apresentam como características morfológicas básicas a exogamia e a descendência patrilinear, além de uma subdivisão interna em sibs hierarquizados entre si, cuja distribuição espacial é extremamente variada, sendo poucos os casos em que ainda se verifica sua concentração (ideal) em um mesmo trecho de rio ou em um dado território – ver, com relação aos povos tukano orientais, Goldman (1963/1979), Reichel-Dolmatoff (1971), Hugh-Jones C. (1979), Hugh-Jones S. (1979), Bidou (1976), Arhem (1981), Jackson (1983), Buchillet (1983), Chernela (1993), Lasmar (2005), Andreello (2006) e Cabalzar (2008); para os povos arawak, conferir também Wright (1981), Hill (1993) e Journet (1995).

- 3 Para uma avaliação dos problemas metodológicos que enfrenta o historiador ao lidar com o tema, ver a interessante discussão de Loureiro Dias (2014).
- 4 Grande parcela da outra metade era oriunda do rio Japurá, rio este relativamente menor, que corre no mesmo sentido do rio Negro e lança duas águas no baixo Solimões. Ou seja, uma sub-bacia interposta entre as duas maiores do Negro e Solimões. Talvez esse dado explique a total ausência de ocupação humana atualmente no Japurá. As principais referências para quem queira saber mais são: Sweet (1974), Wright (1981; 2005), Meira (1993) e Loureiro Dias (2014).
- 5 A exceção são os termos “tucano” e “desana”, que designam grupos atuais do rio Uaupés, e “macuxi” e “wapixana”, designações atuais de grupos do alto rio Branco, já no Estado de Roraima. É possível que a presença desses nomes nessa documentação indique o extenso raio de atuação do empreendimento escravagista em meados do século XVIII.
- 6 Para o final do século XVIII, há informações aparentemente mais precisas, pois fornecidas por viajantes que se encarregam de proceder aos primeiros levantamentos sistemáticos do rio Negro e seus afluentes – Noronha (1759), Xavier de Sampaio (1775) e Ferreira (1776). As listas de etnônimos presente nessas fontes do final do século são significativamente menores. Sua tabulação foi empreendida por Bruzzi da Silva (1977, p. 28-29), que apresenta listas separadas para os rios Negro e Uaupés. Para as povoações do rio Negro, é apontada a presença de 33 grupos diferenciados e, para o rio Uaupés, outros 25. Outras informações, já de meados do século XIX, dão conta da existência de um número menor de categorias em uso nas povoações situadas ao longo do rio Negro: já não são 33, mas 22 nomes, muito embora entre esses figurem seis que não são mencionadas para o século XVIII. Quanto ao rio Uaupés, dá-se o contrário: já não são 25, mas 49 os termos registrados nas fontes do século XIX.
- 7 De acordo com o exame efetuado por Bruzzi da Silva (1977), seguem os nomes dos grupos supostamente presentes nos rios Negro e Uaupés entre os séculos XVIII e XIX:

Século XVIII:

- Rio Negro: Manao, Paraviana, Uaranacocena, Carahiahi, Baré, Passé, Cocuana, Aroaqui, Tacu, Baniba, Baiana, Uariquena, Uaupez, Macú, Mepuri, Marapitana,

Aruniê, Cubeuana, Coeuana, Duanáis, Jurí, Japfuna, Jaruna, Juma, Mendó, Maquiritare, Puiteno, Pexuma, Termairarí, Turimarí, Uauuana, Xamá e Xapuena.

- Rio Uaupés: Aguará, Arapaxi, Arará, Baniba, Burenari, Cequeno, Goiana, Cubeuana, Cudujari, Cuenacá, Daçaca, Macú, Macucoena, Mueinó, Mamangá, Paicueno, Panenoá, Pumenicá, Quereruri, Cariana, Uacari, Uanana, Uaupé e Urinaná.

Século XIX:

- Rio Negro: Manao, Paraviana, Uaranacocena, Caburicena, Carahiahi, Baré, Passé, Ajuana, Cariás, Cocuana, Aroaqui, Tacu, Tarumã, Baniba, Baiana, Uariquena, Uaupez, Damacuri, Macú, Mepuri, Marapitana e Curanáos.

- Rio Uaupés: Agarani, Arapaço, Baniua, Baúna, Beijú, Boanari, Cainatari, Carapanã, Caua, Uananá, Coró-Coró, Cubeo, Cutia, Deçana, Gi, Giboia, Ipeca, Iravassú, Jacamí, Jurupari, Juruá, Macú, Macucoena, Macuná, Macura, Mamengá, Mirití, Omua, Onça, Panenoá, Pirá-Tapuia, Piraiurú, Puça, Quaty, Coeuana, Quenacá, Tabaiana, Quatitu, Tanimbuca, Tapiira, Tariana, Tatú, Tijucó, Timanará, Tocandira, Tucano, Uacará, Uaracú e Urinaná.

- 8 Ver o recente volume sobre os Baré publicado pelo SESC, com a contribuição de vários pesquisadores dedicados à sua história e situação contemporânea, além do relato de duas lideranças baré (Herrero; Fernandes, 2015).
- 9 De acordo com Meira (2005), “[...] as informações etnonímicas, embora nem sempre confiáveis, demonstram que a população indígena majoritária nas povoações seria, no século XIX, constituída pelos resíduos demográficos dos povos que viviam na região desde a chegada dos europeus, e que haviam sido ‘descidos’ e aldeados compulsoriamente no século XVIII. E mais, há uma significativa população descendente desses povos, mas que é fruto da miscigenação com os colonizadores, os ditos ‘mamelucos’, que vivia nas mesmas povoações ao longo de todo o rio Negro”.
- 10 “Todavía los grupos aruak del Içana miran a sus vecinos (do Uaupés) con cierto desprecio y le dan a palabra Uaupés um significado despectivo, así como los índios del Caiary no oyen con agrado a designación Uaupés. Por ejemplo, si se le dice a un karútana ‘Eres un inútil, un desertor, etc!’, por lo general responderá en lingoa geral: ‘isché ti(ma) uaupé!’ (no soy un uaupé!). Se situa así conscientemente en contraposición a los tradicionales enemigos de estos aruak”. Essa informação, embora não permita estabelecer com certeza se a palavra *uaupé* é de origem arawak, já que está inserida em uma frase na língua geral, dá a entender que se tratava de uma categoria que marcadamente se contrastava à de “tapuia” ou “baré”, isto é ela designava por excelência aqueles que permaneciam fora da “civilização”. Mas é importante destacar que o informante de Koch-Grunberg era um *karutána*, sub-grupo dialetal baniwa do baixo Içana, cuja grande maioria é hoje falante da língua geral. Portanto o contexto de emprego do termo Uaupé seria aquele em que grupos falantes da língua geral, mas originalmente arawak, se referiam a grupos pertencentes à família linguística tukano. Ora, esse é exatamente o caso dos baré do rio Negro, ou ao menos de uma parte deles. Wright (2005) se inclina a considerar os chamados Boapés como um amálgama de vários grupos, de origem tanto arawak como tukano, que no século XVIII habitavam o rio Uaupés acima das primeiras cachoeiras, mas que não haveriam sobrevivido aos avanços dos portugueses. Becerra (2002) defende que haveriam sido um grupo arawak específico, igualmente extinto antes do final daquele século. Nesse aspecto, parece que a sugestão de Wright é a mais plausível, tendo em vista a persistência da categoria no século XIX como designação genérica para muitos grupos.

- 11 Com os quais muitos vieram a se tornar cunhados, “cunhamenas”, expressão apontada e explorada por Barbara Sommer (2006).
- 12 Para uma exposição muito útil e minuciosa quanto ao uso variável dos termos “grupo exógamo”, “fratria”, “tribo” e “sib” tal como utilizados por Irving Goldman, Jean Jackson e Stephen e Christine Hugh-Jones em suas monografias pioneiras sobre os povos tukano, ver Cabalzar (2008).
- 13 Insiste-se que o leitor deve ter cuidado em não confundir o grupo ou etnia Tukano propriamente dito com a família linguística tukano, da qual fazem parte os demais grupos mencionados.
- 14 Trata-se da versão uaupesiana do famoso motivo mítico da má-escolha, no qual o ancestral do branco fica com a espingarda e o dos índios com o arco e flecha. No caso do Uaupés, há versões que incluem todas as mercadorias ao lado da espingarda, bem como o conjunto de adornos cerimoniais ao lado do arco e flecha. Ver Andreello (2006).
- 15 Esses nomes próprios assumem em geral duas formas: tal como grafados acima correspondem ao singular, àquele que dá origem a um grupo; no plural, correspondem a nomes para os coletivos.
- 16 Povo muito provavelmente arawak da foz do rio Uaupés extinto já no século XVIII (Wright, 2005). Remanescentes que provavelmente foram incluídos na categoria baré.
- 17 De modo geral, essas etnografias... Por outro lado, há que se mencionar uma exceção que não aparece na narrativa, como os Bará (Jackson, 1983) – não é impossível, no entanto, que possa corresponder a um dos três termos não explicitamente associados a qualquer grupo “etnográfico”.
- 18 Com quem transcrevi entre 2001 e 2002 uma versão da narrativa tukano acerca de como o grupo se originou, cresceu e se fixou em diversas localidades dos rios Uaupés, Papuri e Tiquié, bem como sobre a distribuição interna de nomes cerimoniais e apelidos adquiridos em diferentes ocasiões pelos ancestrais fundadores desses clãs. A íntegra dessa narrativa mito-histórica encontra-se em Maia e Maia (2004), volume 7 da Coleção NIRN. Não se trata de uma versão exaustiva, que dá conta de uma história global dessas 36 unidades. Elabora, sobretudo, a trajetória dos quatro primeiros sibs e eventualmente de alguns episódios da trajetória de alguns outros. A rigor, não há versão global. Todas são parciais e, evidentemente, nem sempre coincidentes ou encaixáveis. Todas, porém, mantêm elementos invariantes, cujo exame aguarda maiores esforços.
- 19 De fato, os nomes principais são sempre seguidos de um apelido diferenciador, pois os primeiros compõem um reduzido estoque de sete ou oito termos que aparecem ao longo da jornada da cobra-canoa e se distribuem de maneira não regular ao longo de toda a série de clãs tukano; ou seja, os nomes originários repetem-se ostensivamente, ao passo que se combinam com apelidos específicos que vêm a individualizar os 36 clãs (Andreello, 2015).
- 20 A expressão privilegiada desse aspecto é, com efeito, o uso da terminologia intergeracional de parentesco no contexto dessas relações. Jean Jackson (1983) e Janet Chernela (1993) apontaram o uso de termos como “avô” e “tio” como vocativos que pessoas de grupos de alta hierarquia empregam com relação àqueles situados em patamares inferiores. Esse uso, em princípio surpreendente, explica-se pela diferença relativa de idade no interior da série siblings que dá origem aos clãs de um grupo exogâmico: o irmão mais velho, tendo nascido muito tempo antes que o irmão mais novo, já teria filhos e talvez netos, quando este vem a nascer. Assim,

ainda que possuindo a mesma idade que os filhos e netos de seu irmão mais velho, ele é chamado por estes de tio ou mesmo avô. De modo correlato, um homem de um grupo hierarquicamente superior é referido por parentes em posição inferior como sobrinho, ou neto. Passa-se, no entanto, que se um determinado clã deixa de crescer ocorrerá com o tempo uma inversão dessas posições. Pois paulatinamente haverá gente de clãs inferiores referindo-se a membros de um clã maior como tios e avôs. Isto é, o crescimento diferencial dos grupos incide diretamente naquilo que é o modo mais explícito de se reconhecer posições hierárquicas. Não crescer significa deixar de ser um neto ou um sobrinho para tornar-se, com o passar do tempo e do ponto de vista de *outrem*, um tio ou um avô (Andrello, 2015).

21 Esses grupos haveriam deixado a embarcação antes do tempo necessário à sua maturação como gente. Por esse motivo foram castigados, sendo obrigados a permanecer numa região próxima a Ipanoré, mais especificamente no igarapé Japu, vivendo como maku no centro da mata.

Referências

AIKENVALD, A. **Bare**: languages of the world/Materials 100. Munchen/Newcastle: Lincom Europa, 1995.

AIKENVALD, A. Dicionário Tariana-Português e Português-Tariana. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, série Antropologia, [S.l.], v. 17, n. 1, 2001.

ANDRELLO, G. **Cidade do Índio**: transformações e cotidiando em Iauaretê. São Paulo: Editora da UNESP; ISA; NuTI, 2006.

ANDRELLO, G. Peixes e pessoas: reflexões sobre o parentesco tukano. In: SEMINÁRIO SEXTAS NA QUINTA, NANSI/PPGAS/Museu Nacional, Rio de Janeiro, novembro/2015. **Anais...** Rio de Janeiro, 2015. (mss)

ARHEM, Kaj. **Makuna Social Organization**. A Study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the North-west Amazon. Stockholm: Almqvist and Wiksell International, 1981.

BECERRA, G. C. **La Iglesia en la Frontera**: Misiones Católicas en el Vaupés, 1850-1950. Bogotá: Universidad Nacional de Colômbia, 2002.

BIDOU, P. **Les fils de l'anaconda celeste**. (Lês Tatuyo). Étude de la structure socio-politique. 1976. 331 p. Tese (Doutorado 3º Ciclo) – Université de Paris, Paris, 1976.

BRUZZI, A. **A civilização indígena do Uaupés**. Roma: LAS, [1949] 1977.

BUCHILLET, Dominique. **Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Uaupés**: conceptions de la maladie et de la thérapeutique d'une société amazonienne. 1973. 262 p. Tese (Doutorado) – Université de Paris-X Nanterre, 1983.

CABALZAR, A.; RICARDO, B. (Org.). **Mapa-Livro dos Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro**. São Paulo: ISA & FOIRN, 1998.

CABALZAR, A. **Filhos da Cobra de Pedra**: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico). São Paulo: Editora da UNESP/ISA/NuTI, 2008.

CALAVIA SÁEZ, O. Nawa, Inawa. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 36-57, 2002.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.

CAYÓN, L. **Penso, logo crio**: a teoria Makuna do mundo. 2010. 411 p. Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2010.

CHERNELA, Janet. **The Wanano Indians of the Brazilian Amazon**: a sense of space. Austin: University of Texas Press, 1993.

CORREA, F. **Por el Camino de la Anaconda Remédio**. Santafé de Bogotá: Universidade Nacional & Conciencias, 1996.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs**. São Paulo: Editora 34, 1995. v. 2.

DIAS CABALZAR, F. **Até Manaus, até Bogotá**: os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos. 2010. 318 p. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

DIAS, C.; ANDRELLO, G.; ESTERCI, N. Áreas protegidas e identidades étnicas no Médio Rio Negro. *In*: 25ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, Goiânia, 2006. **Anais...**, Goiânia, 2006. p. 1-18, CD-ROM.

ERIKSON, P. Qu est-ce qu'un ethnonyme? **Les Cahiers ALHIM**, 10. 2004. Disponível em: <<http://alhim.revues.org/index112.html>>. Acesso em: 11 ago. 2010.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. **Diário da viagem Philosophica pela Capitania de S. José do Rio Negro com a informação do estado presente**: pelo Dr. Alexandre Rodrigues, [1776] 1885.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Naturalista empregado na expedição philosophica do Estado, em 1775-6. **Revista do IHGB**, Rio de Janeiro, Tomo 48, 1775-76.

GOLDMAN, I. **The Cubeo**: Indians of the Northwest Amazon. Urbana: University of Illinois Press, [1963] 1979.

GOLDMAN, M. **Quinhentos Anos de Contato**: por uma teoria da (contra) mestiçagem: Aula proferida para progressão para Professor Titular, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, março de 2015. (mss).

HERRERO, M.; FERNANDES, U. (Org.). **Baré: povo do rio**. São Paulo: Edições SESC, 2015.

HILL, J. **Keepers of Sacred Chants: the poetics of ritual power in an amazonian society**. Tucson: The University of Arizona Press, 1993.

HUGH JONES, C. **From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in North-west Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, S. **The Palm and the Pleiades**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, S. Nomes Secretos e Riqueza Visível: nomeação no Noroeste Amazônico. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 45-68, 2002.

HUGH-JONES, S. Caixa de Pandora: estilo alto-rio-negrino. **R@U Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 6, n. 1, p. 155-173, 2015.

JACKSON, J. **The Fish People**. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

JOURNET, N. **Les paix des jardins. Structures sociales des Indiens curripaco du haut Rio Negro**. Paris: Institut d'ethnologie, 1995.

KELLY, J. A. Notas para uma teoria do "virar branco". **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 202-234, 2005. (mss)

KELLY, J. A. **The captive dominator and the becomer: an essay on criollo and indigenous mixtures, history and social forms**. Florianópolis, 2014. (mss).

KOCH-GRUNBERG, T. **Dos Años entre los Indios**. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, [1909/10] 1995. v. 2.

LASMAR, C. **De volta ao Lago de Leite**. São Paulo: UNESP/ISA/NuTI, 2005.

LIMA, T. O dois e seu múltiplo. Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.

LOLI, P. **As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos e das flautas Jurupari**. 2010. 206 p. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

LOUREIRO DIAS, C. O Livro das Canoas – uma descrição. In: IV ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL, Belém. **Anais...**, Belém, PA, 2014. p. 57-70.

MAIA, M.; MAIA, N. **Isa Yekisimia Masinshé: a sabedoria de nossos antepassados, uma narrativa oyé**. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2004.

MAIA, P. **Desequilibrando o convencional: estética e ritual com os Baré**

do alto rio Negro (AM). 2009. 315 p. Tese de Doutorado, Museu Nacional/UFRJ, 2009.

MEIRA, M. **O Tempo dos Padrões**: extrativismo da piaçava entre os índios do rio Xié. 1993. 127 p. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Campinas, Campinas, SP, 1993.

MEIRA, M.. Índios e Brancos nas Águas Pretas: Histórias do Rio Negro. *In*: FORLINE, Louis Carlos; MURRIETA, Rui Sergio Sereni; VIEIRA, Ima Célia Guimarães. (Org.). **Amazônia Além dos 500 Anos**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2005. p. 183-226.

NIMUENDAJU, C. Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés. *In*: ARAÚJO MOREIRA NETO, C. de (Org.). **Curt Nimuendaju**: textos indigenistas. São Paulo: Edições Loyola, [1927] 1982. p. 123-191.

NORONHA, José Monteiro. **Roteiro de viagem da cidade do Pará até as últimas colônias dos domínios portugueses em os rio Amazonas e Negro**: ilustrado com algumas notícias que podem interessar a curiosidade dos navegantes e dar mais claro conhecimento das duas capitânicas do Pará e de S. José do Rio Negro. Lisboa: Academia Real das Ciências, [1756] 1856.

REICHEL-DOLMATOFF, G. **Amazonian Cosmos**: the Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

RIBEIRO DE SAMPAIO, Ouvidor Francisco Xavier. **Diário da viagem que em visita e correição das povoações da Capitania de S. José do Rio Negro fez o Ouvidor e Intendente Geral da mesma Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, no anno de 1774 e 1775**. Lisboa: Tipographia da Academia, [1774-75] 1825.

SOMMER, B. Cracking Down on the Cunhamenas: Renegade Amazonian Traders under Pombaline Reform. **Journal of Latin American Studies**, [S.l.], v. 38. p. 767-791, 2006.

SORENSEN, A. Multilingualism in the Northwest Amazon. **American Anthropologist**, [S.l.], v. 69, p. 670-684, 1967.

SWEET, D. **A Rich Realm of Nature Destroyed**: the Middle Amazon Valley, 1640-1750. 1974. 835 p. Tese (Doutorado) – The University of Wisconsin. Ann Arbor: The University of Microfilms International, 1974.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, [S.l.], v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Zeno and the Art of Anthropology. *Of Lies*,

Paradoxes, and Other Truths. **Common Knowledge**, [S.l.], v. 17, n. 1, p. 128-145, 2012.

WAGNER, Roy. The Fractal Person. *In*: STRATHERN, Marilyn; GODELIER, Maurice. (Org.). **Big Men and Great Men**: Personifications of Power in Melanesia. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Disponível em: <<http://pontourbe.revues.org/173>>. Acesso em: 1º out. 2016.

WAGNER, R. Há grupos sociais na Nova Guiné. **Cadernos de Campo**, [S.l.], v. 19, p. 237-257, [1974] 2010.

WRIGHT, Robin. **History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley**. 1981. 630 p. Tese (Doutorado) – Stanford University, 1981.

WRIGHT, R. História indígena do Noroeste da Amazônia: hipóteses, questões, e perspectivas. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras/SMC, 1992. p. 253-266.

WRIGHT, R. Escravidão Indígena no Noroeste Amazônico. *In*: WRIGHT, R. **História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro**. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

Recebido em 15/06/2015

Aceito em 10/03/2016

Nomes, Subgrupos e Qualidades
Totêmicas – Nas Águas de uma Sociologia
Katukina (rio Biá, sudoeste amazônico)

Jeremy Paul Jean Loup Deturche

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil
E-mail: jeremy.deturche@gmail.com

Kaio Domingues Hoffmann

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil
E-mail: dh.kaio@gmail.com

Resumo

O artigo parte de uma indagação sobre os subgrupos entre os Katukina do rio Biá. Vagas lembranças desses subgrupos, associados a seres diversos como animais e grupos humanos (Cocama, Kambeba e Miranha), põem em questão a possibilidade de uma continuidade lógica entre estes e aqueles na nomeação dos subgrupos katukina. O texto analisa as histórias envolvendo estes grupos e as ideias e eles associadas, bem como a organização atual katukina baseada no curso dos rios. Identifica-se então uma passagem entre o modelo subgrupo e o modelo fluvial que mostra a presença difusa das lógicas qualitativas nas relações sociais katukina. Os nomes permitem a fluidificação do sistema e nos deixam frente à assimetria deste, que revela algumas especificidades katukina desde a perspectiva regional.

Palavras-chave: Katukina. Etnônimos. Etnologia. Amazônia. Organização Social.

Abstract

The paper is based on research with regard to subgroups amidst the Katukina people of the Biá river, in the state of Amazonas, Brazil. Memories with respect to these groups are associated with diverse beings such as animals and human groups (Cocama, Kambeba and Miranha), which raises the question whether a logical continuity could be posited between such animals and these groups in the naming of the Katukina subgroups. The paper analyzes the stories told in regard to these groups and the ideas with which they are associated, as well as the river-based social organization of the present-day Katukina. It thereby identifies a link between the subgroup model and the fluvial model, which indicates in turn the diffuse presence of the qualitative logics amidst Katukina social relations. The names permit the fluidification of the system and alert us to the asymmetry thereof, thence revealing a specifically Katukina take on a regional perspective.

Keywords: Katukina. Amazonian Indian. Social Organization. Ethnonym.

I Introdução¹

Os Katukina do rio Biá são falantes de uma variante de língua da família katukina, característica que eles compartilham com os Kanamari e Tsohom-dyapa, também no sudoeste amazônico brasileiro². O rio Biá é um afluente da margem direita do rio Jutai, que desemboca na margem sul do Médio Solimões, conhecido em diversos registros históricos como Alto Amazonas³.

Como entre os Kanamari, a organização katukina parece ter sido baseada na coabitação de vários “subgrupos” nomeados a partir do nome de um animal acoplado a um sufixo, *-põnhiki*, equivalente ao *-dyapa* kanamari. Mas esse sistema não é mais que uma vaga lembrança entre os mais antigos dos katukina. A própria palavra *põnhiki* é desconhecida – ou era antes do antropólogo chegar – da maioria deles⁴.

Isso não significa que seja impossível encontrar subdivisões nomeadas entre os Katukina, mas elas parecem girar em torno dos posicionamentos ao longo do rio (de baixo ou de cima) ou, curiosamente, integrar nomes de outros grupos (Cocama, Kambeba e Miranha). Seriam os Katukina uma recomposição a partir de povos remanescentes da região?

É possível, mas isso não necessariamente explicaria a introdução de nomes de certos grupos indígenas na mesma esfera dos nomes dos subgrupos *põnhiki*. Melhor dizendo, essa recomposição não seria suficiente para entender a organização atual dos Katukina. Assim, é possível que, ao seguirmos a pista dos usos destes nomes, encontremos uma passagem de uma organização baseada em “subgrupos totêmicos” a uma baseada em grupos situados no curso do rio – o que indicaria que estas organizações não são absolutamente estrangeiras uma à outra.

É essa possibilidade que pretendemos evocar aqui, o que nos levará a tentar entender a relação que se tece entre o subgrupo humano e, de certa maneira, o “animal” totêmico a quem ele é ligado. Quais seriam os animais eventuais desses Cocama, Kambeba e Miranha de que falam os Katukina? Ou qual animal seriam eles desde esta organização?

2 Nomes Profusos e Lembranças Distantes

Em grande medida, minha relação com os Katukina do Biá é ou gira em torno de nomes. Isso se deve principalmente à maneira pela qual os encontrei, tanto do ponto de vista acadêmico quanto do ponto de vista pessoal. No nível acadêmico, a região é sem sombra de dúvida um lugar onde problemáticas nominais percorrem tanto os escritos de viajantes ou missionários quanto de antropólogos. Afinal, estamos entre os universos pano e arawa.

Com efeito, a questão nominal entre as populações de língua katukina, da qual fazem parte os Katukina do Biá (diferentes dos Katukina pano no estado do Acre), aparece como central na maioria dos escritos e globalmente não resolvida. Padre Constant Tastevin, que esteve na região do Alto Amazonas no início do século XX, foi provavelmente o primeiro a examinar esta questão de forma mais acurada, procurando entender quem era quem e em relação a quem entre os Katukina, Kanamari e os muitos *dyapa*. Entretanto, a profusão de nomes – etnônimos, subgrupos, designações por outros, autodesignações – frustra relativamente este intento, ao menos no sentido de ligar inequivocamente um nome a cada grupo social. No mapa por ele construído neste período também sobressalta a quantidade de etnônimos, que servem para localizar diversos grupos indígenas.

Sua suposição sobre a origem do nome “katukina” é em si um resumo dos problemas: nome dado pelos brancos, que significa certas qualidades (manso, amigável) atribuídas a certos grupos indígenas em comparação a outros, e que seria também uma deformação de uma expressão de língua katukina: *ao-tükuna*, significando “outro *tükuna*”, em que *tükuna* pode ser entendido como “gente”. Trata-se de uma expressão (*ao-tükuna*) geralmente utilizada por um coletivo kanamari (subgrupo *dyapa*) para designar os outros coletivos kanamari

com os quais não se tem uma relação *tawari* (relação de tipo comercial e ritual formal).

Essa busca de Tastevin nunca acabou: rendeu artigos conjuntos com o etnólogo francês Paul Rivet, mas não deu respostas sobre quem era quem e como se entendia os limites dos grupos designados. Nem por isso tal questão desapareceu; ela continuou caminhando entre os diversos trabalhos de pesquisas, relatórios de missionários e integrantes de diversas ONGs e do Estado; sempre tentando delimitar, achar o discreto no que aparecia como um fluxo desorganizado – característica muitas vezes atribuída à colonização da Amazônia. De certa forma, a busca pelos significados de nomes como *tüikuna* e *dyapa* perpassa todos os trabalhos sobre os grupos da família linguística katukina – algo como um resíduo renitente.

Foi com essas leituras e ideias que fui a campo encontrar os Katukina, que na época eram conhecidos também como Pïda-dyapa: gente da onça, o que os colocava dentro do conjunto kanamari.

As circunstâncias de minha primeira viagem para o Biá foram peculiares e só consegui ficar lá por três semanas, junto com uma expedição organizada pela ONG Operação Amazônia Nativa (OPAN) de Eirunepé e a linguista Dos Anjos. Em tão pouco tempo, não pensava em “colher” muita coisa além de simplesmente conhecer os Katukina e explicar o que eu pretendia fazer junto a eles durante os próximos anos. Sobretudo também porque visitei neste período quatro das cinco aldeias existentes naquele momento.

Portanto, decidi simplesmente me limitar a conversas básicas. Segundo os pesquisadores que trabalharam ou trabalhavam entre os Kanamari, o assunto dos *dyapa* era de muito fácil acesso e rendia muita conversa. “Chou Blanc”! Os Katukina nem sequer pareciam entender a palavra quando ousei tentar pronunciá-la.

E não podia ser diferente, pois rapidamente me dei conta de que longe de se reconhecerem como Pïda-dyapa, eles não eram de nenhum *dyapa*. Os únicos que conheciam o termo o tinham ouvido dos próprios Kanamari e sabiam que eles os chamavam assim, exatamente como os missionários do CIMI e da OPAN. Isso até podia virar motivo de piada: endereçando-se a nós, um deles explicou assim que eram bravos

mesmo, que nem a onça, e comiam muita carne... O interessante dessa piada é que ela se baseava em ideias que ligam o animal epônimo e os membros do *dyapa* via o compartilhamento de algumas “qualidades”, mas sem a “existência” sociológica dos *dyapa*. Esse ponto será retomado adiante, pois não se trata de um acontecimento isolado.

Os únicos nomes ou possíveis etnônimos autodesignativos que encontramos foram *tükuna* e Katukina⁵. Perguntei, então, se haveria entre eles lembranças de existência de algo que poderia ser equivalente aos *dyapa* kanamari, já que estes pareciam se constituir, desde a literatura especializada, como “um modo de ser” regional – incluindo, por exemplo, os *-madiha* kulina (Gordon, 2006) e os *-nawa* pano (Erikson, 1993 e Calavia Sáez, neste volume).

Conversando com os mais antigos, consegui obter informações sobre a existência de “subgrupos” denominados *pönhiki* que, como os *dyapa*, necessitam ser acoplados a um nome, que no caso katukina pode ser de animal ou de vegetal – registrei ainda um artefato e um ser mitológico (ver abaixo). Descobrir se esses subgrupos eram percebidos como e equivalente aos *dyapa* era tanto impossível de resolver quanto “inútil” no contexto katukina, já que poucas pessoas sabiam até da existência da palavra. Somado a isso, mesmo sabendo da regra de transmissão patrilinear do pertencimento, todos os Katukina não eram passíveis de serem colocados em um *pönhiki*. Os *pönhiki* não são para os Katukina um horizonte ideal e nada se diz sobre as relações que tinham dentro e entre os subgrupos – comparar esta situação com aquela descrita por Costa (2007) para os Kanamari no Rio Itaquai, na Terra Indígena Vale do Javari, a oeste do Rio Jutai.

Os *pönhiki* parecem seguir a mesma lógica totêmica “à la Levi-Strauss” (Reesink, 1993; Lévi-Strauss, [1962] 2002). Consegui identificar seis deles. Listo-os abaixo, apesar, repito, deles não me parecerem relevantes (ao menos desde aquele sentido morfológico mais estrito, de subgrupos entendidos como unidades sociais discretas).

Norü-pönhiki = “gente do macaco japuça de coleira”

Ti-pönhiki = “gente do almofariz”

Barikotok-pönhiki = “gente da lagarta de fogo”

Howatyoro-põnhiki = esse é duvidoso, pois literalmente *howa-tyoro* quer dizer ancestral feminino. Tipo de palmeira dura, a associação entre a palmeira e o subgrupo não foi clara para os informantes.

Kori'õn-põnhiki = “gente do cipó”

Om-põnhiki = “gente do sapo”

Oman-põnhiki = “gente da árvore”

Aparentemente se estaria verdadeiramente frente a um resíduo, um “arcaísmo”, assunto até engraçado e interessante para os próprios katukina mais jovens, que após minha pesquisa inicial me perguntavam se eu sabia de qual *põnhiki* eles eram. Todavia, para além do caráter recreativo do assunto, que não deve ser negligenciado, dois pontos me parecem importantes:

- 1) Se nem todo mundo era de um *põnhiki*, certos katukina eram nomeados, ou automeados como Kambeba, Cocama ou Miranha. O que significava o uso de etnônimos de outros grupos em paralelo à lembrança de “subgrupos” *põnhiki*? Paralelo no sentido que os dois pertencimentos se excluem: alguém nomeado como Cocama (ou Kambeba, Miranha) não poderia ser nomeado como *om-põnhiki*, por exemplo, ou como qualquer outro *põnhiki* daqueles acima listados.
- 2) Se entre os Katukina os subgrupos apareciam como uma lembrança e não tinham, por exemplo, como no caso Kanamari, algum valor ideal de referência na sua organização, como os Katukina se organizavam? Essa organização atual poderia ser vista como uma transformação de um sistema parecido com o ideal kanamari?

Na verdade essas duas questões são interligadas e levaram a uma terceira, sobre o que dizem os nomes.

3 De Baixo e de Cima

Mesmo se os subgrupos não “servem” mais para denominar e classificar as pessoas, entre os Katukina existe claramente uma diferenciação feita entre coletivos *tükuna* ao longo do rio. Trata-se de uma

divisão que tem a aparência de uma separação em dois subgrupos, nomeados não a partir do sistema *põnhiki*, mas diretamente em referência a uma posição espacial.

Os Katukina expressam essa divisão utilizando dois termos ligados à geografia do Biá. Frequentemente, os Katukina das duas aldeias situadas mais abaixo no curso deste rio se referem às outras aldeias situadas a montante pelo termo de *pĩhki-na-yan*, ou *pĩhki-di-yan*. *Pĩhki-di* e *pĩhki-na* indicam um movimento para cima. Os sufixos dêiticos espaciais *-dik* e *-na* indicam um movimento, centrípeto para *dik* e centrífugo para *na*. Assim, *pĩhki-na* quer dizer “ir para cima, rio acima”; enquanto *pĩhki-di*, “vir subindo o rio, vir para cima”. *Yan* é um nominalizador. Essas duas expressões significam então “aquele(s) que é (são) de rio acima” e aparentemente são usadas como sinônimos.

Assim, os Katukina da aldeia Boca do Biá e da aldeia Gato se referem aos outros Katukina como “aqueles de rio acima”, “os de cima”, “aqueles que estão a montante”. Enquanto isso os Katukina das aldeias situadas rio acima no Biá, usam a expressão *wahota-di-yan* (*wahota-di*, “vir rio abaixo”, e o nominalizador *yan*), que se glosa por “aqueles de rio abaixo”, “os de baixo”, “aqueles que estão a jusante”⁶.

Talvez uma tradução mais densa destas expressões deva incorporar o movimento dos dêiticos, “aqueles que vão para cima” e “aqueles que vão para baixo”, correspondendo melhor à fluidez do sistema (sobretudo porque não aparecem nesse contexto como uma autodenominação comum).

Porém, essa separação em dois blocos em função da posição no rio não é relativa à aldeia onde o locutor se encontra. Antes, ela corresponde a uma divisão sociológica que parece ser uma constante histórica nos relatos que podemos encontrar oriundos de pessoas que viveram ou trabalharam junto aos Katukina durante o século XX. Paulo Garcia, peruano que morou anos no Biá a partir de 1960, contou que “estes de baixo não se dão com estes lá de cima” (Arquivos da Operação Amazônia Nativa, 1979). Martins Furtunato Silva, que viveu entre eles entre 1925 e 1938, explicou que não via os Katukina de “[...] lá em cima, o Pompeu, [...] não andei não, não via eles quando descia, e nunca vinham todos. Agora dali, dali não, eu vivia no meio deles

todos” (Arquivos da Operação Amazônia Nativa, 1979). Ele explica depois que os de cima às vezes vinham para fazer festas, e que era o único momento em que podia vê-los. Isso parece indicar que essa separação é antiga. E não podemos esquecer que Tastevin já falava da existência de dois grupos katukina no Biá (ca. 1925).

Todavia, esse dois “subgrupos” katukina não funcionam como os *dyapa* kanamari: não são dados como entidades idealmente autônomas pelos katukina, não têm nomenclatura “totêmica” e não parecem “fractais” à maneira como Costa (2007) descreveu os *dyapa* kanamari. De fato, pode-se encontrar, entre os Katukina, certa tendência a casamentos com parentes próximos, o que equivale a casar-se primeiramente dentro do bloco. Entretanto, o padrão de casamento não leva explicitamente em conta o fato dos envolvidos pertencerem “aqueles de baixo” ou “aqueles de cima”. Mas, um ponto que deve ser sublinhado, nos trabalhos de Reesink (1993) e Costa (2007) sobre os Kanamari, é o da componente espacial dos *dyapa*, fundamental na definição dos mesmos.

Assim, Costa (2007, p. 44) nos mostra que, segundo os Kanamari do Itaquai, cada subgrupo estava efetivamente repartido em um afluente que correspondia ao território de cada um: “[...] a associação desses tributários com os subgrupos *-dyapa* é uma das características que definem tanto os rios quanto os subgrupos”. Assim, cada subgrupo era intimamente ligado a um afluente, a ponto do nome do subgrupo poder ter um sinônimo construído com o nome do afluente onde ele morava. Os *bin-dyapa*, por exemplo, (“gente do mutum”), moravam no tributário *komaronhu*, e podiam ser designados tanto pela expressão *bin*(mutum)-*dyapa* quanto pela expressão *komaronhu-warrah*, que pode ser glosado como “aqueles do *komaronhu*”, “dono-(do)-*komaronhu*” ou “corpo-*komaronhu*” (Costa, 2007, p. 44-45).

Também encontramos entre os Katukina uma maneira de designar as aldeias que remete ao modo de relação *dyapa*, ou seja, em função da microbacia do território de cada um. Assim, para designar o pessoal do Gato se usa a expressão *gato-warahi*, “aqueles do gato”⁷. Esta expressão é parecida à forma “nome do *igarapé* + *-warah*” que serve para designar um subgrupo *dyapa* (pretérito ou não) entre os Kanamari. Cada aldeia se encontra também ligada a um determinado afluente

do Biá ou do Jutaí, do qual ela pode ser considerada “dona” (*warahi*) e do qual se “cuida” (*to-hík*: ver, olhar).

Assim, os principais afluentes do Biá são repartidos entre as aldeias maiores: a cabeceira do Biá é da aldeia Surucucu, o Igarapé Taboca Grande do Janela, o Igarapé Preto e Ipixuna do Bacuri, o Igarapé Matrixã do Gato e o Igarapé Patauí (fora da bacia do Biá) da boca do Biá⁸.

Isso poderia remeter à organização dos *dyapa* ao longo do Juruá (Reesink, 1993; Costa, 2007), mesmo que as localizações atuais das aldeias não respeite essa repartição: de fato a grande maioria das aldeias se encontra no próprio Biá e não no afluente que lhe “pertence”. Assim teríamos um tipo de analogia estrutural que provocaria uma equivalência parcial entre subgrupo kanamari e aldeia katukina no que tange à organização espacial. Um fenômeno de certa maneira intermediário já foi constatado por Reesink (1989) no alto Jutaí, onde as aldeias kanamari parecem de certa maneira substituir parcialmente os *dyapa*.

Todavia, nessa organização ao longo do Rio Biá podemos notar a interferência da separação em dois subgrupos maiores (os de cima e os de baixo), pois, em certos contextos, dois igarapés vão se encontrar ligados aos subgrupos, “de baixo” e “de cima”. Assim, o Igarapé Matrixã é ligado ao bloco “de baixo” e o Igarapé Taboca Grande ao “de cima”. Ou seja, em função da escala contextual – da aldeia ou dos dois grupos – os igarapés se encontram distribuídos de maneira diferente. Desta forma, o igarapé Taboca Grande é o igarapé da aldeia Janela, mas ele pode também ser ligado ao subgrupo de cima por aqueles de baixo e assim para eles qualquer aldeia de cima “toma conta” desse Igarapé.

Em resumo, a situação parece um pouco mais complexa do que no caso kanamari, onde o *dyapa* é a unidade de base territorial, social e relacional (no modelo ideal pelo menos), sobretudo se se leva em conta a possível ancoragem territorial paralela dos próprios *põnhiki*, cujos membros são hoje repartidos nas diversas aldeias katukina. É como se a separação em dois subgrupos perturbasse a repartição dos igarapés por aldeia, ou que ao menos esta se sobrepusesse àquela separação, que corresponde ao limite máximo alcançável na divisão

em dois grupos. A impressão que se tem é que nos *dyapa* certas características eram concentradas no subgrupo em si, enquanto entre os Katukina elas se encontrariam difusas.

4 Cocama, Kambeba e Miranha

Paralelamente, existem pessoas entre os Katukina que não podem ser chamadas como pertencendo a qualquer *põnhiki*. Em alguns casos, o desconhecimento do termo explica essa ausência, mas em outros casos se trata de uma incompatibilidade: essas pessoas podem ser chamadas (e se chamaram a si mesmas) de Cocama, Kambeba ou Miranha – três grupos atualmente presentes no Solimões brasileiro, no Peru e na Colômbia. Eles se apresentavam como descendentes em linha patrilinial dos Cocama, Kambeba e Miranha, que há várias gerações teriam subido o Jutaí e o Biá para se instalarem junto aos Katukina, com quem se casaram e por quem foram “incorporados”. Estaríamos diante de um caso de recomposição étnica?

As justificativas para essas chegadas variam em torno de duas interpretações. A primeira fala que havia falta de homens entre os Katukina do Biá. Por isso, um deles teria ido “procurar” homens para casar com mulheres katukina. A segunda, fala que eles (Cocama, Kambeba e Miranha) teriam subido, fugindo dos Brancos (*dyara*) ou de outros índios hostis.

A grande maioria dos seus descendentes se encontra hoje no grupo dos de “baixo”, o que poderia nos levar a concluir que os dois grupos têm por origem a incorporação destes índios do Solimões, que teria sido feita de maneira parcial. Mas isso não permite responder a todas as perguntas, e os relatos mostram maior complexidade. Por exemplo, no grupo de baixo também se encontra pessoas que se dizem ou são apresentados pelos mais velhos como *norü-põnhiki*, *barikotok-põnhiki*, ou *howatyoro-põnhiki*.

Os Katukina falam que aqueles recém-chegados foram até as cabeceiras do Biá, num lugar chamado Igarapé São Miguel, provavelmente no início do século XX⁹. Somente depois estes “estrangeiros” desceram e ficaram no baixo Biá. Não conhecemos relatos das razões para essa mudança de local e desta separação, nem se ela aconteceu

muito tempo depois da chegada deles no Biá ou não. Porém, eles não desceram sozinhos – levaram consigo seus cônjuges e alguns parentes destes. Foram eles que passaram a formar “os de baixo”.

Mas quem eram esses Cocama, Kambeba e Miranha? Qual é exatamente a relação deles com os Cocama, Kambeba e Miranha que vivem atualmente ao longo do Solimões e nos seus afluentes, inclusive no Jutaí?

Não é óbvio que se trate efetivamente de membros desses grupos atuais que teriam fugido. Aliás, essa possibilidade entra em contradição com outra afirmação katukina: a de que estes índios falavam a língua katukina (*tükuna kori*) antes de chegarem. Este é um ponto no qual todos os relatos e comentários feitos pelos Katukina concordam: esses Cocama, Kambeba e Miranha que subiram o Biá falavam katukina e faziam os mesmos rituais – sobretudo o *kohana*. Ou seja, era possível considerá-los plenamente *tükuna*¹⁰.

A única diferença na qual os Katukina insistem é no maior domínio do “mundo dos brancos” que eles tinham¹¹. Alguns até afirmaram que eles sabiam ler e escrever – habilidades até hoje muito estimadas pelos Katukina, que, em sua maioria, não dominam este código.

Os Katukina não fazem nenhuma ligação entre estes grupos que chegaram ao Biá e os Cocama, Miranha e Kambeba que eles encontram atualmente com frequência e que moram no Solimões. Mas, então, porque chamá-los de Cocama, Kambeba e Miranha? Não podemos, *a priori*, descartar que essa visão que os Katukina têm desses “incorporados”, falantes katukina, seja o reflexo de uma manipulação que visa justificar essa incorporação. Entretanto, para verificar se efetivamente os Cocama, Kambeba e Miranha subiram o Jutaí, seria necessário fazer uma pesquisa entre esses povos. De qualquer forma, nos parece que esta possibilidade vai um pouco à contra mão do processo nos quais estes grupos estavam envolvidos naquela época – ver Gow (2003).

As diferenças existentes entre os dois subgrupos (os de baixo e os de cima) não são também de natureza a sustentar uma incorporação de grupos de língua e cultura diferente. Vale a pena, então, tentar buscar se não poderiam existir fatos que dessem crédito às afirmações katukina; e se não existiria outra possibilidade de explicar o uso desses

nomes (Cocama, Kambeba e Miranha) – tendo em mente, todavia, que a hipótese da incorporação de alguns Cocama, Kambeba e Miranha não pode ser atualmente descartada.

Primeiramente, devemos tentar averiguar se há uma mera possibilidade de que efetivamente se encontre populações de língua katukina, senão na beira do Solimões pelo menos próximo a ele. Tastevin, em seu mapa manuscrito – que se encontra nos Arquivos do Museum National d’Histoire Naturelle de Paris¹² – situa entre a Boca do Biá e o Solimões os Burué e os Guareiku, considerados por ele, pelo menos os primeiros, como povos de língua katukina, embora ele não tivesse muitas informações sobre eles. De fato, a primeira menção dos Burué e dos Guareiku se encontra em Castelnau (1851, p. 84-86), com uma grafia um pouco diferente para o segundo (Warecus), que afirma, pelo menos para os primeiros, que eles são uma “tribu des Catuquinas” do Biá. Castelnau teria encontrado um Burué num estabelecimento “de l’Amazonne” (o Solimões) onde ele estava prestando serviço na fabricação de uma canoa.

De sua passagem por Fonte-Boa (às margens do Solimões, próxima à boca do Juruá) em 1819, Spix (1981) utiliza a designação “catuquinas” quando está listando os indígenas presentes na cidade. Na década de 1850, o naturalista inglês Henry Bates esteve em Fonte-Boa, entretanto, sua descrição não se demora em distinguir minuciosamente entre os “índios e mestiços”, alegando ainda não existir qualquer branco na cidade quando por lá esteve. Contudo, em momento anterior de seu relato, Bates (1944, p. 230) afirmou já ter visto indivíduos “Catoquinos”, que habitariam as margens do Juruá, “a trezentas milhas de sua foz” – lugar em que o naturalista nunca esteve. O mais perto que Bates chegou do Juruá foi durante suas viagens desde Tefé, com estadias em Fonte-Boa e na boca do Jutaí – dentre outras localidades, todas mais afastadas do Juruá.

Naquela década, o inglês presenciou em uma aldeia situada nos arredores de Ega (atual Tefé) parte de um ritual do qual participavam diversos indígenas. Sua breve descrição evoca algo dos rituais katukina contemporâneos, mantendo importantes afastamentos. Basicamente, tratava-se da produção por parte das mulheres de bebidas fermentadas

de mandioca, banana e abacaxi (as que as mulheres katukina fazem atualmente não são fermentadas). Além disso, o canto e a dança organizavam-se em torno de uma linha de homens oposta a uma linha de mulheres (Bates, 1944, 196-197)¹³. A passagem a seguir fornece algumas pistas para refletirmos acerca destas festas na região do médio Solimões.

A assembleia compreendia indivíduos da maioria das tribus que viviam na região em redor de Ega, mas em sua maioria eram Miranhas e Jurí. Não tinham chefe comum, parecendo que um Jurí de meia idade, chamado Alexandre, e empregado do senhor Crisóstomo, de Ega, tivesse tomado a direção. Esta festa das frutas era a única ocasião em que os índios dos arredores se reuniam ou mostravam indícios de qualquer ação em conjunto. (Bates, 1944, p. 197)

Em 1864, o então presidente da província do Amazonas, Adolfo de Barros Cavalcanti de Albuquerque Lacerda, em um relatório feito na assembleia legislativa da província, fala de uma relação particular entre os brancos e os índios “Catuqueira” do Jutaí, que em um primeiro movimento teriam se aproximado da boca do rio num estreitamento das relações com os brancos e, em seguida, devido aos maus tratos recebidos, teriam voltado para cima do rio (Arquivos do Estado do Amazonas, 1864).

Não é possível afirmar que os povos citados correspondem entre si ou quais relações eles tinham com os Katukina (nem aqueles citados por Castelnau, Tastevin, Bates, nem os atuais), mas essas informações formam um feixe de índices que deixa “em aberto” a possibilidade de terem de fato grupos de língua katukina que pelo menos em alguns momentos se aproximaram dos brancos e do Solimões no século XIX.

A hipótese, baseada nos próprios relatos katukina, de que os Cocama, Kambeba e Miranha que teriam subido o Biá no final do século XIX sejam de fato originários (sobreviventes?) de povos de língua katukina deve ser considerada. A proximidade com o branco (*dyara*) teria de fato conferido a eles um maior conhecimento a seu respeito, e possivelmente promovido alguma crise que poderia ter desembocado na fuga para montante. Todavia, esta hipótese provavelmente não

poderá ser amplamente verificada e, sobretudo, não explica *a priori* porque esses migrantes vindos do Solimões e os descendentes deles seriam hoje chamados de Cocama, Kambeba e Miranha.

Para tentar esclarecer este ponto, nós devemos voltar ao que dizem os Katukina a respeito desses Cocama, Kambeba e Miranha, o que eles representam, e em quais condições se usam essas denominações.

5 O Que Vem à Jusante, Fora e Dentro do Biá

O uso desses termos não se encontra no dia a dia: da mesma maneira que não se faz referência aos antigos *põnhiki*, não se faz referência a “Cocamatidade” de um indivíduo fora de contextos específicos, geralmente ligados à insistência do etnólogo e às tentativas de explicar as origens dos antepassados. Neste caso, as três denominações (Cocama, Kambeba e Miranha) podem ser substituídas pelo uso de outro termo, equivalente: *wahotadi-yan*. Nós já vimos este termo como uma possível designação daqueles que pertencem ao “subgrupo” do Baixo Biá. Contudo, no caso em questão, *wahotadi-yan* não faz referência a algum subgrupo geográfico atual, mas sim ao fato que os ascendentes de uma pessoa, avós ou bisavós, não eram originários do Biá, mais sim “de baixo”, do Solimões.

O que realmente importa é sinalizar que eles vêm de baixo, do Solimões, e que não são originários do Biá. Há, então, uma mudança de plano, e o termo que serve em outro contexto para designar os Katukina que vivem no Baixo Biá passa a designar, por oposição aos Katukina do Biá, os *tüikuna* (falantes da mesma língua e oficiantes dos mesmos rituais) que viviam fora do Biá, para baixo, e são antepassados de alguns dos Katukina atuais.

Os Katukina descendentes desses “forasteiros” são hoje plenamente Katukina, mas essa característica, essa “qualidade” passada diferenciada pode ser ativada em certos contextos, sendo eles designados como Cocama, Kambeba, Miranha ou “os de baixo”, via um deslizamento semântico, sem que isso tenha maior repercussão aparente do que “ser” de tal ou tal *põnhiki*. Porém, a utilização do *wahotadi-yan*, “os de baixo”, deve nos levar a tentar entender o que “vir de baixo”

ou “ser de baixo” significa para os Katukina, já que isso é dado como uma característica definidora de uma parte da população.

Nossa sugestão é que existe uma potência simbólica ligada aos Cocama, Kambeba e Miranha que é, em parte, uma explicação ao uso desses termos para designar os antepassados de um conjunto dos Katukina dos subgrupos de baixo, que como por contaminação se alastra aos de baixo em geral. Potência que seria ligada num eixo fluvial à proximidade com os Brancos (*dyara*). De fato os *wahotadiyan* se encontram rio abaixo, com antepassados vindos de jusante do Jutá e que detinham maior maestria do mundo dos brancos – uma espécie de incorporação das qualidades deste mundo. Em um paralelo com o que se encontra no Urubamba, eles seriam mais “civilizados” (Gow, 1991). Assim, existiria uma ligação entre os Cocama, Kambeba, Miranha, Katukina e os seus homônimos morando no Solimões.

De fato, os Katukina de baixo têm mais contatos com os brancos (*dyara*), e o caminho da incorporação de bens ou conhecimentos segue sempre a contramão do curso do rio. Esta posição de vizinhança com os brancos no cenário “interétnico” é claramente ocupada pelos Cocama, Kambeba e Miranha do Solimões.

Essa proximidade dos Katukina de baixo com os brancos é atribuída e reconhecida por todos os Katukina. Ela pode até tomar a forma de atitude ou características corporais: um Katukina da aldeia da Boca do Biá (de baixo) me explicou, mostrando suas pernas, que estava “misturado” porque tinha pelos nas pernas, estabelecendo diretamente um paralelo com os “de cima”, afirmando que Pedrão (figura central no bloco de cima, dono do ritual *kohana*) não tinha pelos nas pernas – o que não corresponderia à “realidade”, ou, melhor, à nossa observação das pernas de Pedrão.

Parece-nos que “misturado”, aqui, indica uma proximidade maior com os brancos mediante suas origens a jusante. Como se essa proximidade maior e a relação mais avançada no processo de “virar branco” (*dyara-pa*) recebesse uma inscrição corporal na sua pilosidade.

Na prática, portanto, o uso de termos como Cocama, Kambeba, Miranha ou *wahota-di-yan* é similar ao uso que eles fazem dos *pönhi-ki*, e difere do termo “raça” usado no Baixo Urubamba (Gow, 1991):

não se trata de uma identidade pessoal, mas sim de uma identidade sociológica, visto que essa identidade “de baixo” é ligada ao subgrupo “de baixo”.

A utilização dos termos Cocama, Kambeba e Miranha para se referir aos Katukina cujos ascendentes são de certa maneira forasteiros, vindos de baixo, do Solimões, não se explica pelo parentesco, mas sim por uma associação que conjuga certo conhecimento do mundo dos brancos (uma proximidade maior com estes) e uma localização geográfica, que ao mesmo tempo pode confirmar e explicar esta proximidade. Tal proximidade, dos *tükuna* de baixo, que chegaram ao Biá, com os brancos, se encontra hoje ligada aos descendentes deles, isto é, ao subgrupo “de baixo”, mesmo que de maneira menos clara, pois hoje poucos Katukina sabem ler ou escrever, capacidades dos que subiram o rio. Nesse caso, o *wahota-di-yan* subgrupo – ou sociológico – encontra o *wahota-di-yan* descendente – ou de parentesco – para incorporar o (que vem do) branco (*dyara*).

Essa relação mais próxima com os brancos é perfeitamente assumida pelos Katukina de baixo como mostram os comentários de Aiobi, atualmente tuxaua na Boca do Biá, sobre os pelos junto com a explicação deste suposto fato corporal, o fato de ser mais “Branco”, enquanto os do bloco de “cima” seriam mais “Índios”.

A equivalência dada entre os *wahota-di-yan* do bloco de baixo e os *wahota-di-yan* Cocama, Kambeba e Miranha, nos permite sublinhar o isomorfismo do modelo e a posição de mediador, de filtro, que domestica o Branco, assumida por parte dos Katukina. Sem entrar nos detalhes, já foi demonstrado alhures (Deturche, 2009 e 2012) que isso pode ser perfeitamente entendido como um contínuo relacional de “virar branco” (*dyara-pa*), tal como descrito por Kelly (2005) para os Yanomami. Os Cocama, Kambeba e Miranha katukina relevariam então duplamente uma “altérité constituinte” (Erikson, 1993, p. 50), tanto do ponto de vista histórico, quanto do ponto de vista sociocosmológico. Eles são o ponto de continuidade de um sistema de relação externa que situa os Katukina em um *continuum* onde se encontram outros grupos indígenas implicados no processo de “virar branco” (*dyara-pa*), com dois polos, que são os Índios Selvagens e Bravos (*nawa-nok*) de um lado, e os Brancos (*dyara*) do outro. Trata-se de um sistema interno que

organiza os Katukina em dois subgrupos opostos, mas cujas relações não são simétricas, um sendo o mediador em relação ao exterior e à incorporação dos saberes do branco.

De certa maneira, os Katukina não projetam um sistema interno no exterior, mas sim um sistema de relação externo, baseado nas relações com os brancos, em uma organização interna. Há, então, uma aparente diferença com os *dyapa* kanamari: a assimetria.

Nesse sistema, os nomes permitem uma fluidificação importante, tanto pelas suas possibilidades de contextualmente designar grupos mais ou menos fechados, quanto pelo fato de serem também vetores de certas “qualidades”. Ser *wahota-di-yan* é ter certas qualidades que remetem ao branco, assim como ser *om-pönhiki* é ter qualidades ligadas ao sapo (*om*). A afirmação de Gordon (2006) que se trata (no caso arawa dos subgrupos) de um modelo não sociológico (ou não somente), mas sim de uma potencialidade de descontínuo no contínuo, toma assim uma acepção particular.

O que tentamos mostrar aqui é que embora os subgrupos em sua configuração “clássica” sejam atualmente “ausentes” entre os Katukina do Biá, isso não quer dizer que a lógica qualitativa, que distingue em função de certas características que chamamos de totêmicas, não se encontre ali difundida, como que explodida nas relações sociais que os Katukina têm entre si e com os outros (humanos ou não). Assim, um Katukina que alguns dias antes nem sabia o que era *pönhiki*, e ainda menos que era um *om-pönhiki*, me explicou em detalhes porque eles, os *om-pönhiki*, gostavam de cantar e dançar debaixo da chuva. Kambeba, Cocama ou Miranha seriam então uma domesticação ou incorporação de qualidade “do branco” dentro de um modelo onde essas qualidades podem ter, de certa maneira, alterado uma suposta repartição sociológica (baseada nos *pönhiki*), mas não a circulação de “qualidade”. Dessa maneira, o animal totêmico dos Cocama, Kambeba e Miranha é muito potente: o branco, *dyara*.

Notas

- ¹ Este texto parte da apresentação de Jeremy Deturche no seminário “Nomes, pronomes e categorias”, ocorrido nos dias 10 e 11 de abril de 2014, na Universidade Federal de Santa Catarina. Posteriormente ao seminário, organizado por Oscar Calavia Sáez e Geraldo Andreello, o autor convidou Kaio Hoffmann a colaborar com o texto desta apresentação, com a finalidade de publicá-lo neste volume da Ilha. Dessa forma, o artigo manteve algumas partes na primeira pessoa do singular, em referência à exposição original. Assim, quando não identificada esta primeira pessoa, deve-se tomá-la pelo autor, Deturche, cujas etapas de pesquisa de campo no rio Biá ocorreram entre 2004 e 2008. As contribuições advindas da pesquisa de campo de Hoffmann (realizada entre 2014 e 2015) identificam-no como coautor na economia do texto. Essas discriminações objetivam a honestidade perante a diversidade das fontes. Tal demarcação, de quem fala e em qual momento, não é pertinente, portanto, aos momentos do texto nos quais a descrição da experiência empírica não está em primeiro plano. Agradecemos a Oscar Calavia Sáez pelos convites e pela instigante proposta de reflexão do seminário, e ao Instituto Brasil Plural (IBP), que apoiou parte da pesquisa dos autores.
- ² Sobre os poucos conhecidos Tsohom-dyapa, ver Reesink (1989), Carvalho e Reesink (1987) e Carvalho (2002). *Tsohom*, ou *tyonwük*, é uma designação para tucano na língua katukina-kanamari, daí esses indígenas serem também conhecidos por Tucano na região. (Note-se que não se trata do grupo homônimo do noroeste amazônico). Notícias recentes indicam que os Tsohom-dyapa, ou parte deles, passaram a residir com um grupo kanamari no Alto Rio Jutaí. Desde esta aldeia, alguns kanamari desceram o rio e se instalaram mais para o Médio Jutaí, acima da Boca do Biá. Os Kanamari estão distribuídos desde o Rio Juruá até a Terra Indígena Vale do Javari, e são cerca de 1.600 pessoas (Costa, 2007, p. 19-21) – atualmente mais numerosos e dispersos que os Katukina, que em 2011 somavam aproximadamente 547 pessoas (OPAN, 2011). Sobre a língua katukina, ver Queixalos e Dos Anjos (2006) e Dos Anjos (2011).
- ³ As principais bacias vizinhas ao Jutaí, que também deságuam no Solimões, são as do Juruá, a leste, e do Jandiatuba, a oeste. O primeiro é bem mais extenso que o Jutaí, cujas nascentes estão situadas ainda dentro do estado do Amazonas, tal qual o Jandiatuba, de extensão ainda menor. O Rio Juruá tem suas cabeceiras localizadas fora das fronteiras brasileiras e passa pelos estados do Acre e Amazonas. Subindo por um afluente do Jutaí, o Riozinho, que corre paralelo a um afluente do Biá (o Ipixuna), é possível chegar ao município de Carauari, na margem esquerda do Juruá.
- ⁴ Por questões de diagramação, o hífen que costuma preceder sufixos como *-dyapa*, *-põnhiki* e similares só aparecerá ao longo do texto na primeira vez em que o sufixo aparecer sozinho, ou quando ele estiver acompanhado por um nome (como em *bîn-dyapa* ou *om-põnhiki*).
- ⁵ Isso tem implicações interessantes nas relações entre os Kanamari e os Katukina – ver Deturche (2009).
- ⁶ Não ouvi a expressão *wahota-na-yan*, embora quando a usei eles pareceram entender – o que, contudo, não significa que seja gramaticalmente correta.
- ⁷ O termo *warahi* não é exatamente equivalente ao termo *wara* tanto kanamari quanto katukina, embora sirva para designar o “dono”. Porém, para a demonstração atual e na evidência das relações entre esses termos, podemos encurtar o caminho entre

os dois. *Warahi* também entra nas expressões que designam os donos ou mestres de um ritual, necessariamente cônjuges. Para maiores detalhes, ver Deturche (2009).

- ⁸ Desde a última etapa de pesquisa de campo do coautor, havia na Terra Indígena Rio Biá sete aldeias katukina. Nas margens do Jutaí, próximo à boca do Biá, a aldeia homóloga. Já no curso do Biá, a aldeia Gato mudou sua localização para rio acima, e atualmente está bem mais próxima da aldeia Janela do que da Boca do Biá. Acima da Janela está a aldeia Sororoca. Subindo desde Sororoca, existem duas aldeias no Rio Ipixuna (tributário de águas escuras da margem direita do Biá): Bacuri e Santa Cruz (de jusante a montante). Voltando ao Biá, no seu distante alto curso, fica a aldeia Surucucu. Mesmo com estas recentes mudanças e aparições de “outras” aldeias, a relação de propriedade dos grupos aldeãos com relação a certos tributários (de habitação atual ou passada) continua sendo levada em conta – ver Deturche (2009).
- ⁹ A data é incerta e só pode ser inferida dos relatos e da genealogia. Entretanto, há fortes indícios de que nos anos trinta do século XX a constituição em dois blocos já fosse uma característica estabelecida da organização katukina.
- ¹⁰ O caso Miranha talvez seja mais problemático, uma vez que não existe absoluta concordância entre os Katukina de que índios miranha teriam subido junto com os Kambeba e Cocama. Talvez se trate de uma migração posterior daqueles com relação a estes.
- ¹¹ “Mundo dos brancos” é uma expressão não nativa que visa sintetizar uma série de qualidades e conhecimentos atribuídos ou dados como marcadores essenciais do “branco” (*dyara*).
- ¹² Ver Deturche (2009) para uma reprodução dele.
- ¹³ Em viagem do Biá à cidade de Jutaí, no ano passado, Carnaval (Tyado), pilotando a canoa, comentou com o antropólogo ao passarmos em frente a uma aldeia cocama, já próximos de nosso destino: “faz mais waik não”, mostrando que aqueles Cocama agora tinham luz, motor, casas com telhado de zinco. Intrigado, perguntei que festas eram essas. Carnaval disse que se tratava de “*waik* mesmo”, enfatizando o consumo de *koya* (bebida).

Referências

BATES, Henry W. **O naturalista no rio Amazonas**. Tradução, prefácio e notas de Candido de Mello-Leitão. [S.l.]: Companhia Editora Nacional, 1944 [1863]. 2 v.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. **O nome e o tempo dos Yaminawa**: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre. São Paulo: Ed. Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

CARVALHO, Maria R. G.; REESINK, Edwin. **Os djapa**: algumas observações sobre a organização social dos Kanamari, 1987.

CARVALHO, Maria R. G. **Os Kanamari da Amazônia Ocidental**: história, mitologia, ritual e xamanismo. Salvador: Casa das Palavras, 2002.

CASTELNAU, Francis de L. **Expédition dans les Parties Centrales de l'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro à Lima, et de Lima au Para.** Tome V, Paris, 1851.

COSTA, Luis. **As Faces do jaguar:** parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. 2007, 439 páginas. Tese (Doutorado) – Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

DETURCHE, Jeremy. **Les Katukina du rio Bia (Etat d'Amazonas – Brésil):** histoire, organisation sociale et cosmologie. 2009. 573 p. Tese (Etnologia) – Université de Paris Ouest, Nanterre, la Défense, Paris, 2009.

DETURCHE, Jeremy. Narrativas e historia do contato katukina. Etno-história de um povo da Amazônia Brasileira. **Antropologia em Primeira Mão**, Florianópolis, n. 131, 2012.

DOS ANJOS, Zoraide dos. **Fonologia e gramática Katukina-Kanamari.** 2011. 430 p. Tese (Doutorado em linguística) – Free University of Amsterdam, Amsterdam, 2011.

ERIKSON, Philippe. Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano. **L'Homme**, Paris, v. 33, n.126-128, p. 45-58, 1993.

ESTADO DO AMAZONAS. **Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa da provincia do Amazonas na sessão ordinaria do 1.o de outubro de 1864**, pelo dr. Adolfo de Barros Cavalcanti de Albuquerque Lacerda, presidente da mesma provincia. Pernambuco, Typ. de Manoel Figueiroa de Faria & Filho, 1864. Disponível em: <<http://www-apps.crl.edu/brazil/provincial/amazonas>>. Acesso em: 1º jan. 2015.

GORDON, Flavio. **Os Kulina do Sudoeste Amazônico.** História e Socialidade. 2006. 139 p. Dissertação (Mestrado – M2) – PPGAS-Museu Nacional Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

GOW, Peter. **Of Mixed Blood.** Kinship and History in Peruvian Amazonia. Oxford: Clarendon Press, 1991.

GOW, Peter. Ex-cocama: identidades em transformação na Amazônia peruana. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 9, n 1, p. 57-59, 2003.

KELLY, José. Notas para uma teoria do “virar branco”. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 201-34, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Le Totémisme aujourd'hui.** Paris: PUF, 2002 [1962].

LIMA, Deborah; PY-DANIEL, Victor. **Levantamento etnoecológico:** áreas Indígenas Kanamari do Médio Juruá e Katukina do Rio Biá. Relatório do PPTAL-FUNAI. Brasília, DF, 2002.

OPERAÇÃO AMAZÔNIA NATIVA (OPAN) e Povo Indígena Katukina do Biá. **Plano de gestão territorial Terra Indígena Rio Biá.** Projeto Aldeias, Operação Amazônia Nativa, 2011.

OPERAÇÃO AMAZÔNIA NATIVA (OPAN). Arquivos com entrevistas realizadas em 1979: B.NI/KC.0/4 - Entrevista de Francisco Lasmar, 1979, anexo I; B.NI/KC.0/5 – Entrevista de Martins Furtunatos da Silva –Maci, 1979; B.NI/KC.3/2 – Entrevista de Paulo Garcia (Peruano) em 1979.

QUEIXALÓS, Francisco; DOS ANJOS, Zoraide. A língua Katukína-Kanamari. **LIAMES**, [S.l.], v. 6, 2006.

REESINK, Edwin, **Nosso Parente:** algumas considerações sobre o parentesco entre os Kanamari. Salvador: [s.n.], 1989.

REESINK, Edwin. **Imago mundi kanamari.** 1993. 732 p. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.

SPIX, J. B. Von; MARTIUS, C. F.,P. von. **Viagem pelo Brasil:** texto 3. [S.l.]: Livraria Itatiaia Editora, 1981 [1831].

TASTEVIN, Constant. **L'ethnographie du Yuruá:** manuscrito, archives générales de la Congrégation du saint Esprit 294-B-II, Chevilly-La-Rue, França, ca. 1925, n.1.

Recebido em 12/12/2015

Aceito em 02/05/2016

Pessoas e Grupos: alguns aspectos dos nomes dos Yaminahua¹ (Pano/Peru)

Miguel Carid Naveira

Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil
E-mail: mikelcn@yahoo.com.br

Resumo

Quando falam de si próprios ou de seus parentes, os Yaminahua (Pano) que habitam no Alto Ucayali e no Alto Juruá (Peru) mencionam uma série de nomes que situam as pessoas em séries genealógicas concretas: Nixinahua, Baxunahua, Amahuaca, Txitonahua, entre outros. São nomes que distinguem tanto as pessoas entre si como os coletivos. Como nomes de coletivos, eles se aproximam do sentido que se dá ao termo etnônimo. De fato, povos com esses nomes habitam ou habitaram em outras aldeias e aparecem em fontes diversas, históricas e atuais. Como marcas da identidade individual, eles são referentes de intensidades de parentesco; os nomes fazem parte das pessoas, sublinham uma história e contribuem a produzi-la. A partir da análise do uso que os Yaminahua fazem desses nomes, este texto pretende explorar a conexão que eles operam entre as pessoas e os grupos.

Palavras-chave: Yaminahua. Nomes. Etnônimos. Diferença. Parentesco.

Abstract

Whether they are referring to themselves or their relatives, the Yaminahua (Pano) who live in the Alto Ucayali and in the Alto Juruá (Peru) mention a series of names that situate people in concrete genealogic sequences. Nixinahua, Baxunahua, Amahuaca, Txitonahua, among others, are names which distinguish individuals as well as groups. As names of collectives, they come close to the meaning given to the term ethnonym. In fact, peoples with these names inhabit or have inhabited other villages and appear in various sources, both historic and current. As an individual identity marker, they refer to the intensity of kinship; the names are a part of the people, highlighting a history and contributing to its production. Through the analysis of the use that the Yaminahua make of these names, this text intends to explore the connection they create among people and groups.

Keywords: Yaminahua. Names. Ethnonyms. Difference. Kinship.

I A Controvérsia dos Nomes

Em seu texto *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*, Viveiros de Castro (1996) destacou a diferença existente entre as autodenominações indígenas, funcionalmente, pronomes que marcam a condição social da pessoa e os etnônimos, em larga medida cristalizações identitárias produto da interação dos indígenas com as frentes não indígenas e os próprios etnógrafos. Certamente, o entorno – antropólogos, indigenistas, outras populações indígenas – tem contribuído tanto para a estabilização do termo Yaminahua quanto para sua extensão. Entretanto, não há como negar que sua recepção desembaraçada por parte dos assim denominados também tem colaborado para sua permanência. Coloca-se então a questão de saber por que se os Yaminahua não se identificam de forma inequívoca nem unívoca com seu nome, não se incomodam muito com essa denominação, apesar de o termo Yaminahua ser empregado pelos *outros* a modo de apelido, nem sempre com as melhores intenções². Trata-se, em resumo, de discorrer sobre a problemática do que significa ser quando se diz, como acontece no Mapuya, que se é – ou não se é ou também se é – Yaminahua, Baxunahua, Nixinahua, etc., especialmente, quando se podem acumular vários desses nomes simultaneamente.

Não é difícil perceber que nessa controvérsia sobre os nomes – tema caro aos Panos e aos panólogos – está em jogo algo mais do que exclusivamente um procedimento afirmativo de política linguística. “A complicada situação dos *nawa*Pano [...]” (Viveiros de Castro, 2002, p. 105) é em grande medida consequência tanto de uma história muito dinâmica de contínuas reconfigurações de ditas unidades como dos fundamentos que sustentam e concitam ditas transformações. Mas,

justamente, é a unidade que está em questão. Entre os Yaminahua, essas tramas etnonímicas ganham uma especial visibilidade e densidade, justamente porque a alteridade e a identidade não são aqui duas regiões (ontológicas ou sociológicas) que se definem pela exclusão mútua. Também, é claro, porque estando as pessoas sempre prontas para contrastar uns nomes com outros, mudar seus sentidos através de pequenas variações fonológicas, reivindicá-los e multiplicá-los em função de nexos cognáticos e multigeracionais, ou até de mudá-los para se evadir de alguma espiral da vingança, essas tramas se ramificam em função dessa densidade histórica. De fato, uma parte importante da história dos Yaminahua poderia ser narrada seguindo os nomes de que trata este texto. Entretanto, os nomes, além de trazer uma história, são também o gatilho de sua produção, motivos para a composição, desde o tempo presente, da socialidade yaminahua.

A recorrência e a generalidade de todos esses procedimentos apontam para algo de característico e sistemático que demanda um exame mais pormenorizado. Começarei, então, pela própria palavra que designa o subconjunto e, ao mesmo tempo, identifica os habitantes das comunidades de Raya (rio Mapuya) e de várias aldeias no Alto Juruá, base etnográfica deste artigo.

2 Yaminahua

Como já foi mencionado, o termo yaminahua tem a faculdade de designar coletivos de diferentes magnitudes sociológicas. Uma primeira acepção seria equivalente de subconjunto, conforme o termo é utilizado na literatura etnográfica (Erikson, 1993; Townsley, 1988). Atualmente, esse uso macro, por assim dizer, é também reconhecido pelos próprios indígenas, principalmente as lideranças preocupadas pela organização étnica e que por diversos motivos transitam pelas diversas aldeias (Zé Correia Jaminawa, comunicação pessoal). Nesse sentido, Yaminahua reúne um conjunto de populações que apresentam afinidades linguísticas, sociológicas e cosmológicas. Sem a pretensão de ser exaustivo e assumindo o risco que implica este tipo de generalizações, poderia citar, por exemplo: uma demografia rala; preferência habitacional (embora não exclusiva) pelas áreas interfluviais, rios menores e regiões

de cabeceiras; processos contínuos de fusão e fragmentação social; intensa mobilidade espacial e trânsito intercomunitário; um sistema de parentesco que, junto com a transmissão onomástica em gerações alternadas que pode atuar como classificador *sociológico* – o perfil *kariera* – compagina cálculos muito individualizados que permitem que duas pessoas na mesma posição de parentesco (dois irmãos, por exemplo) classifiquem de forma diferente as mesmas pessoas³; um sistema xamânico que reconhece a agressão no âmbito intra-aldeão com repercussões relevantes para o sistema sociopolítico; papel central da vingança; e, talvez também seja possível incluir, o complexo musical *yama yama*⁴, associado ao papel basilar da memória biográfica, elemento estruturante de muitos dos fatores que acabei de citar.

Entretanto, no interior das unidades locais, os nomes se multiplicam e os contrastes são fundamentais à própria configuração do grupo. Sempre me pareceu ser essa realidade particular a que mais preocupa – ou pelo menos a que mais ocupa – os Yaminahua. Entre os Yaminahua da Amazônia peruana onde pesquisei, essa lista nominal se entende aberta e nunca observei inquietação alguma em definir de forma exata com um nome como *yaminahua* esse conjunto de nomes. Baxunahua, Nixinahua, Amahuaca ou Txitonahua, por exemplo, são nomes equivalentes quanto a sua grandeza sociológica, articulam os mesmos princípios de relação e muitas pessoas se definem segundo uma ou várias dessas designações.

No entanto, é claro que enquanto as duas primeiras remetem à aliança pacífica, ou seja, talvez a uma aliança pacificada, Txitonahua, sobretudo depois do último conflito (que não foi o primeiro) acontecido em 2001, é imbuído atualmente para muitos dos habitantes de Raya de uma aura de inimizade e vingança, isso, apesar de várias pessoas serem – e se considerarem elas próprias – descendentes de Txitonahua. Já na comunidade de Dorado, no Juruá, onde se integraram vários dos Txitonahua que saíram da mata em 1998, assim como os sobreviventes do conflito acontecido em Raya, a definição como Txitonahua estava ganhando uma grande força durante minha estadia nessa aldeia em 2001.

Em se tratando de nomes, como nesse exemplo que acabei de citar, são essas outras denominações que cotidianamente ocupam as

peças, mais que a definição do que a magnitude *yaminahua* inclui ou deveria incluir.

Sem dúvida, a inserção nas etnopolíticas nacionais e internacionais, bem como o trato assíduo com a sociedade envolvente, tem provocado nas populações indígenas uma reflexividade particular sobre essas denominações etnonímicas globais e sobre a identidade em geral. Nesse sentido, é importante salientar que embora os Yaminahua mantenham relações fluidas com seus vizinhos indígenas e mestiços, elas são relações motivadas pela vizinhança, não pertencem ao cenário da etnopolítica de ponta, nem se pode dizer que os Yaminahua tenham se introduzido muito nessas searas até o momento. E talvez por isso eles tenham se preocupado pouco com o *verdadeiro* ou o *falso* que o termo Yaminahua poderia deixar transparecer.

Além de sinônimo de subconjunto, *yaminahua* é a designação pela qual são conhecidas aldeias e comunidades concretas. Como já disse, o nome engloba uma série de outros nomes com que as pessoas se identificam por meio de seus laços de filiação. Pelo ar de família entre as línguas pano, que partilham grande número de raízes e apresentam entre si pequenas variações, os mesmos nomes pipocam pela geografia que habitam, sem que a coincidência nominal implique, necessariamente, um parentesco direto reconhecido pelas unidades locais em questão. De fato, correspondências onomásticas podem levar a enganos. Townsley, por exemplo, evoca essa possibilidade quando menciona que a língua dos Yaminahua do Juruá é mais próxima da língua dos Mastanahua e Parquenahua que a falada pelos Yaminahua do Purus, a qual, por sua vez, é quase idêntica à dos Sharanahua.

A tradução do nome *Yaminahua* não deixa de estar imbuída de certa ambiguidade. Seu sentido costuma oscilar entre o primitivismo da pedra e a modernidade do metal. No primeiro caso, *yami* é traduzido por *machado de pedra*, e Yaminahua por *gente hacha de piedra* (gente machado de pedra) (Torralba, 1986, p. 12); no segundo, *yamié* traduzido por *machado de metal*, e *yaminahua* se transforma em índice de um povo marcado pelo metal.

Através de seu nome, os Yaminahua são descritos na bibliografia ora como os mestres produtores dos machados de pedra, ora como

predadores atraídos pelos *yami*, conspícuos saqueadores dos acampamentos à procura dos instrumentos de metal. Polaridade do nome que reproduz aquela outra mencionada anteriormente, em que os Yaminahua eram descritos ou familiarizados com a floresta profunda e o passado ou, inversamente, associados ao apelo descontrolado pelo mundo dos brancos, inábeis para manter uma *identidade própria*⁵ (neste contexto, pleonasma um tanto enganador).

Em certo sentido, ambas as representações se fundam em dados etnográficos sólidos; afinal, os Yaminahua, como eles mesmos lembram, fabricavam machados de pedra ao mesmo tempo em que também se fascinavam – e se fascinam – pelo metal. Entrementes, atualmente os Yaminahua não se veem como fabricantes de machados de pedra e não produzem nem os utilizam –, como situam a origem de seu nome justamente no momento em que essa tecnologia foi abandonada em favor do metal.

Os Yaminahua do Rio Mapuya e do Juruá traduzem *yami* por machado de metal⁶ e reservam a palavra *rowë* para se referir ao machado de pedra que associam aos I. São os mestiços que eles relacionam com os machados de metal (e com o nome Yaminahua), descritos, neste aspecto pelo menos, segundo o padrão dos distintos doadores mitológicos.

Talvez a presença do homem branco tenha contribuído para a substancialização do nome *Yaminahua*. Ela preencheu de sentido, pela aparição dessa *nova* alteridade radical, um nome cuja origem os próprios Yaminahua situam no momento do contato. Conforme informação de Juan Pérez, chefe da comunidade de San Pablo (Juruá), o nome *yaminahua* se originou de um mal-entendido comunicativo datado dos primeiros encontros com os madeireiros mestiços que se internavam na região: “Os madeireiros nos deram o nome de Yaminahua, a gente tinha outro nome. Não sabiam falar, queriam dizer *machado* e diziam *yami*. Os madeireiros escutavam: ‘Ah, sim! *Yami*, vocês são *yami*’. Acostumavam-se porque pediam. ‘Olá, *Yami*’ – diziam. Aí, todos foram nomeados”.

As palavras de Juan Pérez revelam um dos procedimentos habituais das narrativas míticas: interpretação desviante das mensagens

emitidas pelos protagonistas, às vezes de uma palavra ou uma frase, que é interpretada de forma literal em vez de figurada ou vice-versa. Nessa narração concretamente, a substituição do objeto solicitado pelos indígenas, “*yami/machado*”, pelo sujeito de enunciação, as pessoas que pediam os machados. A palavra como ato de fala passa a designar o nome do falante e não a relação mediada pelo objeto.

3 Baxunahua

Baxunahua é uma dessas autodenominações que surge por baixo de yaminahua. Se Yaminahua tem sentido, por exemplo, em sua oposição a Shipibo ou às pessoas mestiças, Baxunahua ganha uma dimensão contrastiva interna. O significado do termo também não está livre de certa confusão reveladora. Townsley (1994, p. 205) traduz Baxunahua por *gente zarigüeya* (gente gambá). A tradução é coerente com o significado habitual do termo *baxu* nas línguas faladas por outras populações Pano. Porém, tanto no Mapuya como no Juruá, quando eu perguntava Baxunahua sempre foi traduzido por *gente tigre* (gente onça).

Cabe destacar que *baxu* é referido em vários léxicos de outras línguas Pano como a palavra comum para designar o gambá (o *sariguê*). De fato, os Yaminahua utilizam a expressão *baxutederua* (gambá-de-rabo-pelado) para designar os gambás em geral. No entanto, ninguém nunca traduziu baxu como termo isolado por gambá, e menos ainda glosou Baxunahua por *gente gambá*. Todas as pessoas quando inquiridas a respeito respondiam sem vacilar: “Baxunahua é gente onça”.

Na língua yaminahua há outra palavra para designar a onça: *Inu*, termo, esse sim, de uso ordinário em outros povos Pano para se referir ao felino. Entretanto, *Inu* é concebido entre os Yaminahua do Mapuya como um arcaísmo em desuso: “*Inu* se dizia antes”, comentam sem mais explicações. De fato, atualmente, para se referir à onça se emprega o termo *puuma*⁷, cabe supor, neologismo proveniente da palavra quíchua *puma*, introduzida também na língua espanhola, embora no espanhol regional se utilize corriqueiramente *tigre* (e não *puma*) para se referir à onça. No que diz respeito à onomástica animal, há mais um neologismo tomado da língua espanhola: *tikirillo*, que designa o

gato-macarajá (*tigrillo*), embora neste caso possuam também uma palavra tradicional correlata.

Duas missionárias do SIL dão duas traduções diferentes do termo. No dicionário yaminahua elaborado por Lucy Eakin, *baxu* aparece traduzido por *tigrillo* (gato-macarajá) em vez de onça (e em vez de gambá, como sugere Townsley), tradução que eu nunca registrei. Já Mary Ann Lord (1997, p. 5), missionária do SIL como Eakin, cita o depoimento de um informante yaminahua do Juruá que traduz o termo *baxu* por *tigre* (onça). Eakin traduz *Inu* por *tigre* (onça), que como já disse é a palavra mais usada no espanhol regional para designar a onça, talvez para manter certa coerência classificatória e não dar dois termos, *inu* e *baxu*, ao referente onça (tigre), é que Eakin optou por traduzir o segundo por mucura. De qualquer forma, *baxu* também não parece ser um termo comum em outras línguas pano para designar o mucura (*sariguê*).

A utilização por parte dos Yaminahua de dois neologismos, *puuma* e *tikirillo*, para designar respectivamente a onça e o gato-macarajá não parece fortuita. Pode-se supor, até, que guarde alguma relação o fato de serem precisamente esses animais, junto com o gambá, o ponto de convergência de modificações linguísticas um tanto excêntricas. Cabe se perguntar então, por que toda essa confusão envolvendo precisamente a onça, um animal representativo como grande predador, protagonista mítico, mestre do conhecimento xamânico e definidor justamente do etnônimo do qual a princípio caberia se esperar uma maior clareza?

É difícil responder a esse tipo de pergunta. Entretanto, seria possível apontar uma hipótese baseada na informação que os Yaminahua sublinharam várias vezes, sempre em referência à palavra Baxunahua – pois *baxu* não é usado fora desse contexto –, de que *baxu* é, na realidade, uma palavra amahuaca que quer dizer justamente *onça*. Essa asseveração é confirmada por um informante de Mary Ann Lord que, embora a altere a informação que eu obtive em campo ao afirmar que foram os Kodonahuas o grupo nominador e não os Amahuaca, mantém no entanto a origem exógena e o sentido do termo: “he said that the Kodonahuas gave them the name “Bashonahua” (which means “Jaguar People”) because they ate achuñi, like a jaguar” (Lord, 1997, p. 5).

O que parece claro é que Baxunahua se define como neologismo, e nos três sentidos da palavra: em primeiro lugar, porque é um nós -outros, afinal *nahua* é um marcador diferencial; ademais, cabe supor que era uma palavra já existente em Yaminahua que muda seu sentido (ela aparece em outros léxicos yaminahua); e, finalmente, porque é marcado como um termo de origem Amahuaca, ou kodonahua segundo o informante de Mary Ann Lord).

Contudo, nos dicionários da língua amahuaca *baxu* não aparece traduzido por onça, mas precisamente por gambá. Como não fiz trabalho de campo entre os Amahuaca é difícil balizar a informação que obtive no Mapuya, onde moram pessoas nascidas entre os Amahuaca integradas nos Yaminahua quando jovens. Se a tradução que figura nos dicionários amahuaca for correta ela não deve ser desconhecida dos Yaminahua-Baxunahua, pois as relações que mantêm com eles são há tempo bastante intensas.

Lord recolheu o anterior depoimento num contexto em que se discute o significado dos etnônimos, concretamente o sentido pejorativo do que se considera serem nomes dados por outros povos. Portanto, talvez não estaria fora de lugar vislumbrar que Baxunahua, no sentido de *gente gambá*, também o fosse. Suspeito que os Yaminahua do Rio Mapuya, onde moram pessoas nascidas entre os Amahuaca, conhecem o sentido gambá do termo *baxu*, pelo qual não devem sentir especial agrado. De certa forma, e embora só possa apontá-lo como hipótese, o deslocamento do significado “onça” para o termo *baxu* obriga ao esvaziamento do sentido *gambá* que provavelmente antes tinha *baxu*, camuflando agora na raiz da do termo *basho-tede-rua* sob o termo *baxu-tederua* (como na língua portuguesa, por exemplo, a palavra jejum fica camuflada no termo *desjejum* para se referir ao *café da manhã*).

Como já salientei anteriormente, esses deslizamentos semânticos e fonológicos são prática corriqueira no entorno pano, prática favorecida pelo elevado número de línguas aparentadas e relativamente inteligíveis. Segundo relata Torralba, por exemplo, foram os Yaminahua que nomearam os Sharanahua (*shara*/abelha; *nahua*/gente) ao identificá-los com um povo mítico destacado pela sua gulodice, grandes comedores de colmeias de mel. Já os assim chamados, que não desconhecem o

significado da palavra *shara*, não duvidam em transformar o exônimo em Saranahua (*sara*/bom, bonito; *nahua*/gente) (Torralba, 1986).

A identificação dos Yaminahua com as onças vai além do nome. Nos cantos de guerra, os homens se enunciam como onças ou gaviões que vencerão seus inimigos-presas. A onça é concebida também como dono do *tsibu* (amargo), substância associada ao poder xamânico que ela pode transmitir às pessoas simplesmente se esfregando nelas, oportunidade que aproveita para lhes introduzir o *tsibu* no corpo. Por outro lado, abundam as histórias – míticas e não – de transformação em onça, todas vinculadas ao poder xamânico e à predação.

Em grau privilegiado os Amahuaca vêm ocupando há décadas uma posição preeminente de parceiros-inimigos. Talvez se esteja, aqui, neste *jogo* tão propriamente yaminahua, diante de uma chave que excede o componente estritamente linguístico, ou melhor dizendo, que o engloba. Tudo se passa como se vários pontos de vista se estivessem cruzando na definição do significado do nome: para os Baxunahua, *baxu* é onça, mas uma onça especial: uma onça do ponto de vista amahuaca.

Como é sabido, Lévi-Strauss apontou em *A gesta de Asdiwal* para o sentido profundo desses episódios que incluem mal-entendidos, indiscrições e esquecimentos tão frequentes nas narrações míticas ameríndias. O autor salienta que esses lances não se reduzem a artifícios retóricos mais ou menos casuais de reativação narrativa; antes, esses motivos seriam verdadeiras categorias do pensamento mítico ou, pelo menos, modos da categoria constituída pela comunicação (Lévi-Strauss, 1993, p. 203).

Dizer que esses episódios são expressões narrativas de um pensamento mítico, como bem soube antever Lévi-Strauss, é afirmar que eles excedem o âmbito dos mitos *stricto sensu*. A partir das reflexões yaminahua sobre os nomes que se viu nas páginas anteriores depreende-se que a própria comunicação é, por sua vez, um modo que obedece à ontologia relacional dos povos que a produzem. No caso dos Yaminahua, percebe-se que os processos de auto-objetivação (é assim que se poderia definir a identidade em primeira pessoa, os nomes) têm seus limites nas relações plurais que os conformam. Nas conjunturas

concretas citadas, relações com os Amahuaca e com os brancos. São essas relações que terminam concedendo aos nomes um caráter especial ao introduzir em sua definição o vetor da alteridade.

4 Nixinahua

Diga-se que o processo de nomes que assomam por trás de outros nomes não cessa no lugar em que os deixa. Chegados a este ponto, e após a menção do nome Baxunahua por trás da denominação *Yaminahua*, era de se esperar ter atingido por fim um *núcleo identitário* desmascarado dos restos de exonímia que, seguindo a compreensão nativa, tem a denominação *Yaminahua*. Era de se esperar, provavelmente por certa inércia *lógica* que nos faz presumir a presença de uma substância ou uma essência por trás – ou embaixo, ou mais adentro – de uma aparência; no caso, uma identidade *verdadeira*, autossustentada, por trás de uma *falsa* – não é à toa que o significado etimológico da palavra substância (*substare*) é justamente “estar debaixo de”.

No entanto, já se viu como Baxunahua não satisfaz a expectativa de um nome realmente *independente*, pois por um jogo de combinatória perspectivista, no qual o vínculo linguístico referencial é esvaziado pela semântica da relação entre sujeitos enunciadoreis, *Baxunahua* se interpreta tão exógeno quanto *Yaminahua*; claro que, em se tratando de Amahuaca, a onça se mostra um mediador mais atraente do que os machados de metal.

A partir do dito até aqui sobre os processos etnonímicos yaminahua, já se pode destacar alguns aspectos concretos: a natureza frequentemente exógena do nome, ou seja, sua natureza relacional; a troca de pontos de vista em relação a ele; sua inserção numa cadeia de nomes e sentidos; e a possibilidade dos povos, as parentelas e indivíduos os acumularem.

Já se viu como a aparição de nomes por baixo de outros nomes não remete nem ao núcleo de uma *substância primeira* (a nomeação de um nós autossustentado, por exemplo), nem a uma identidade yaminahua fundada na autodefinição exclusiva (por exemplo, um nome verdadeiro diante dos que não o são). De fato, ao levar a sério o discurso nativo – e suas práticas –, a procura de algum ponto onde

repousar o caráter *accidental* que essas denominações revelam – nomes dados por outros, tomados, multiplicados, sugeridos, abandonados, etc. – parece fadada ao fracasso. Quer se pretenda igualar *todos e nomes*, talvez para melhor visualizar um lugar reconhecível para a sociedade, quer se ambicione dar alguma substância uniforme à multiplicidade (por exemplo, reduzindo-a a um único nome), é o devir fragmentador e multiplicador que acaba estilhaçando essa exigência conceitual de pensar o múltiplo a partir do *uno* ou da soma.

Que poderia ainda haver por trás de Baxunahua? Em se tratando de Yaminahua, evidentemente, outro nome, a bem dizer dois. É a missionária do SIL Mary Ann Lord, citando um informante do Juruá, quem registra uma informação surpreendente:

In 1992 a Bashonahua Yaminahua told a co-worker that “Nishinafa” is their true name [...] In 1996 he said that the Bashonahuas true name was “Xanefakefo” (Shaduwakuho). The “xane” is a kind of hummingbird and “fakefo” means “children”. (Lord, 1997, p. 5)

Embora essas duas informações não sejam acompanhadas de explicações que nos permitam contextualizá-las, fica clara a dificuldade de adivinhar até onde essa capacidade de *eclatement* nominal pode chegar. Veja-se, o nome Nixinahua (*Nishinafa*, segundo a grafia utilizada por Lord) não me é desconhecido. As genealogias que recolhi entre os Yaminahua registram também esse mesmo termo, mas não no sentido do “verdadeiro nome” que se esconderia por trás de Baxunahua: “Baxunahua e Nixinahua são a mesma coisa”, me diziam, pondo ênfase na relação de aliança-integração de longa data estabelecida entre as famílias identificadas com esses nomes reivindicados até hoje. De fato, sua discriminação é mantida nas reconstruções genealógicas que obtive nas quais Nixinahua é diferenciado de Baxunahua⁸.

Difícil é saber em que influi hoje em dia essa diferença, pois ela não direciona os casamentos nem regula prerrogativas rituais, propriedades coletivas exclusivas (enfeites, terras, narrativas...) ou papéis específicos (xamanismo, chefatura, etc.). Baxunahua e Nixinahua são a mesma coisa, mas ao mesmo tempo não o são, e talvez se tenha que buscar na marcação dessa diferença a compreensão de sua permanência.

A interpretação da informação de que *Xanefakefo* é o verdadeiro nome dos Baxunahua já é mais complicada. Surpreende-me que, após numerosas conversas sobre o assunto, tanto com os habitantes da comunidade de Raya como com os do Juruá, eu não a tenha registrado. Aliás, esse nome não aparece nem nas genealogias elaboradas pelas próprias missionárias do SIL que o citam. Eu só poderia dar conta dessa informação aventurando duas hipóteses: Talvez informante de Mary Ann Lord tenha algum vínculo de filiação ligado a esse nome, e, portanto, *xane* faria referência ao pássaro que a autora cita⁹ (e seria citado como nome verdadeiro, provavelmente mais no sentido de sua procedência familiar do que no sentido habitual que tem essa expressão na Amazônia). Outra possibilidade é que a tradução de *Xanefakeho* não corresponde à proposta pela missionária do SIL, pois *xane* pode significar, além do pássaro mencionado, justamente a casa, aliás, casa como unidade de parentesco e não no sentido de construção material, para a qual reservam o termo *pešhë*.

A primeira interpretação me parece mais improvável, pois *Xanefakeho* não aparece nas genealogias. Por outro lado, se ele fosse o vínculo etnonímico de uma pessoa ou família particular, dificilmente seria referido como o verdadeiro nome dos Baxunahua, embora nesses debates não se possam descartar tomadas de posição influenciadas pela ocasião.

A segunda hipótese me parece mais verossímil, já que dessa forma o informante retomava um meio não desconhecido de definir um grupo de parentesco. A expressão *shohuwëtsa* (literalmente, *outra casa*), que inclui a palavra *shohu* com o significado de casa, é utilizada pelos Yaminahua justamente para se referirem a *outro grupo*. Por outro lado, o termo *fakeho*, usado como sufixo para designar um grupo, é habitualmente utilizado para designar um subgrupo dentro de uma unidade maior definida habitualmente por um etnônimo. Isto é, *fakeho* exprime habitualmente a diferença dentro de uma unidade divisa. É por isso que o termo *Xanefakeho* (*Xane/casa; fake/filho; ho/coletivizador*) antes que ser sinônimo de um *nós*, no sentido de *gente de verdade* ou *seres humanos*, seria, em certo sentido seu oposto, já que o conceito de *xane* privilegia a coresidência, uma coresidência que toma a casa como marcador da unidade de parentesco.

Talvez por isso, o informante de Mary Ann Lord o mencionasse como *verdadero nome*, já que a rigor não é verdadeiramente um nome.

5 A Multiplicação Nominal

Já se viu como o nome *Yaminahua* encobre outros nomes que atuam como subdivisões internas à organização aldeã em função do reconhecimento dos vínculos patrilineares e matrilineares¹⁰ nas sucessivas gerações até onde a memória alcance. A definição sociológica desses subgrupos não é clara: eles seriam seções no sentido “forte” que tem esse termo na teoria do parentesco, categorias fixas que definem as direções da troca ou seriam ao contrário fragmentos de grupos que foram se integrando através de alianças ou raptos guerreiros¹¹, numa interpretação com ênfase em sua condição mais histórica?

No Mapuya e no Juruá, esses subgrupos não constituem seções exogâmicas. Por outro lado, se Baxunahua, Nixinahua, Txitonahua, Kununahua, Saonahua ou Amahuaca são os nomes mais mencionados, nunca me pareceu que os considerassem partes de uma lista fechada, como é habitual nos sistemas de parentesco organizados por seções. O sistema é aberto e nesse sentido os nomes não são partes de um todo pré-constituído.

Um fato destacável desse conjunto de nomes, ademais de que se repetem ao longo de todo o território que os povos Pano ocupam, é que eles não definem por si próprios uma diferença de grandeza: o mesmo nome pode se referir tanto ao conjunto de pessoas que mora numa aldeia quanto a um subgrupo dela, mas também a um conjunto de comunidades ou, inclusive, a uma única pessoa que se identifique com ele. Ou seja, eles não dependem da presença de um número atual, de uma população.

Outro aspecto a se destacar dessa disposição é que embora muitas vezes o coletivo não reconheça o termo *Yaminahua* como uma autodenominação, não se incomoda em se sentir representado por ele. Isso pode ser uma pista para entender que o nome não encobre em primeira instância uma autodenominação pronominal do tipo *nós, seres humanos* ou *homens verdadeiros (uni kui)*, como acontece entre outros

povos Pano. Não se trata tanto de que a expressão exista ou não, mas do fato de não haver aqui, como frequentemente ocorre entre outras populações amazônicas, reivindicação enfatizada dessa autodesignação com o intuito de eliminar a pressuposta estreiteza implícita em toda exonomação. O que Yaminahua encobre é uma série de outros nomes que por sua vez são ainda suscetíveis de novos processos de especificação, configurando catálogos de nomes bastante variáveis e extensos: quatro, na interpretação de um chefe yaminahua do Acre – yawandiwo, rwandiwo, dwakewo, xapandiwo (Calavia Sáez, 2001a, p. 165) – ou uma série mais ampla – Bashonahua, Chandinahua, Deenahua, Shaonahua, Chitonahua... – para os Yaminahua radicados no Peru com quem trabalhou Townsley (1988, p. 15).

É a exaltação dessa composição plural que possibilita afirmações como as que eu escutava tanto no Rio Gregório (Alto Juruá/Acre) como no Mapuya, onde ora os Yawanawa ora os Yaminahua se congratulavam em destacar o fato de ser possível contar com os dedos das mãos os indivíduos realmente Yawanawa ou Yaminahua. Afirmação que a meu ver não pretendia enfatizar a *falta* de parentesco que as diversas famílias tinham entre si, mas colocar em questão o caráter totalizador do etnônimo¹².

O cálculo era feito levando em conta os nexos de parentesco tanto patrilaterais como matrilaterais; isto é, *realmente* significava que tanto o pai como a mãe, da pessoa em questão, tinham de ser considerados Yawanawa para ela própria sê-lo em um sentido pleno. No caso dos Yaminahua, o nome central de referência ficava mais nebuloso, pois como já foi visto Yaminahua não atua como operador discriminador interno (à exceção talvez de seu contraste com o termo *Amahuaca* ou *mestiço*). Considerava-se como fator de *distorção* a detecção de vínculos com mestiços, Campa e, de modo mais frouxo, Amahuaca.

No entanto, *distorção* talvez não seja aqui o termo mais feliz, pois o que realmente estavam enfatizando as pessoas que gostavam de relevar essas classificações era precisamente o alto grau de mistura do grupo e não a definição de um interior excludente. De fato, as enumerações dos não misturados eram incompletas, se concentrando a pessoa em enumerar os misturados para provar a afirmação prévia

segundo a qual “nós aqui somos todos misturados”. Se alguma distorção houvesse, ela parecia, ao contrário, se colocar do lado daquele pequeno grupo de similares.

Utilizou-se o verbo gostar no parágrafo anterior porque ele descreve literalmente o duplo sentido da situação. Gostavam porque costumavam fazê-lo, mas gostavam, porque sempre observei, quando sublinhavam essa diversidade, um prazer especial que não raro se fechava com um sorriso de satisfação. A breve enumeração das pessoas consideradas não misturadas era feita ou muito rápido, mencionando apenas quatro ou cinco pessoas, como se a lista não tivesse opção de se ampliar e se esgotasse num número reduzido remarcado pela prontidão de seu fechamento, ou em tempo lento e espaçado, com voz concentrada, como se custasse muito achá-las entre todas aquelas que tinham algum grau de mistura. Já os misturados se contavam com fruição: rapidamente e com impaciência, para deixar um *etcétera* implícito na acelerada concatenação dos abundantes nomes; ou vagarosamente, para sublinhar e desfrutar por longo tempo da pluralidade aparentemente difícil de fechar em número.

Usĩ é o termo yaminahua para se referir à mistura nesse contexto. No dicionário yaminahua de Eakin (1987, p. 52), *osi* é traduzido por ‘mesclar’. No Mapuya, os yaminahua entendem esse tipo de mistura, que às vezes é traduzido por ‘civilizado’, relacionada com o campo semântico da fertilidade, do crescimento populacional, e não implica na aparição de um terceiro termo que apague os referentes que compõem a mistura. O que gostaria de destacar aqui é que essa diversidade não ocupava nos relatos o lugar do exterior a expurgar de um interior que devesse ser defendido perante os perigos de desagregação no labirinto nominal. Às vezes até parece como se o que se tentasse fosse a extrusão da similaridade para melhor destacar a presença de uma múltipla diferença interna no espaço do grupo ou até no âmbito da própria pessoa. Nesse sentido, os diversos nomes não são o lugar encoberto ou expulso do *socius*, como uma parte incômoda que após separação ou ocultação deveria deixar visível a figura pretendida: no caso, uma identidade absoluta e diacrítica. Para os Yaminahua, essa multiplicidade é, ao contrário, o autêntico lugar do *socius*.

Resumindo, na aldeia de Raya ou nas outras comunidades do Juruá, as pessoas se reconhecem como “Yaminahua”, embora quando perguntados muitas vezes se sublinhe o caráter exógeno do termo e a partir dos vínculos de parentesco seja comum mencionar a ligação com esses outros nomes. A forma em que esses vínculos são transmitidos favorece a multiplicação. Fora a reivindicação cognática e a possibilidade de aprofundar várias gerações no vínculo a um nome determinado – Amahuaca, Baxunahua, Txitonahua [...] –, a paternidade múltipla torna ainda mais fértil essa capacidade de acumular nomes. Os vínculos patrilineares, em função do fato de que todos os homens que mantiveram relações sexuais com uma mulher no período em que ela estiver grávida serão os outros pais (*epautsa*) da criança, multiplicam ainda mais essa capacidade de acumulação nominal.

De fato, a paternidade múltipla faz com que dois irmãos possam ter, do ponto de vista de cada um deles, diferentes relações de parentesco com uma mesma pessoa. Isso acontece porque essa pessoa pode ser considerada pai de um dos irmãos, se o homem teve relações com a mãe dele durante sua gestação, mas não do outro, se esse homem não participou ativamente durante sua formação como feto. Isso tem relevância, por exemplo, à hora de observar os tabus que pais e filhos devem realizar conjuntamente em situações de doença, e diz respeito aos vínculos de substância que, através das relações sexuais que a mãe teve durante sua gravidez, se estabeleceram entre os cônjuges e seus filhos. Se como dizem os Yaminahua o sexo “faz o corpo da mulher”, ele faz também o do filho.

6 Pessoas de Verdade

Como é sabido, para muitos povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul as autodenominações encobrem sentidos genéricos do tipo *nós*, *humanos* ou *gente de verdade* que o povo reclama para si como substituto dos nomes dados por outros. Muitas das etnografias mais recentes começam explicando dito contraste.

A presença dessas categorias autorreferenciais ocupando o lugar de etnônimo talvez seja, como destacou Viveiros de Castro (1996, p. 125), uma coagulação cada vez mais comum, fruto do contexto de

interação das populações indígenas com o etnógrafo ou com outros interlocutores (missionários, entidades indigenistas oficiais, ONGs, etc.) que demandam uma identidade com nome, ou melhor dizendo, um nome com identidade. A conversa do missionário Constantin Tastevin com um informante katukina é um bom exemplo dessa atitude empenhada em reconhecer um determinado coletivo indígena através de um etnônimo:

Etes-vous vraiment Katukina? Quelle sorte de gens êtes-vous? 'Nous sommes Katukina!' 'Porquoi alors parlez-vous la langue des Kachi-nawa! Ne seriez-vous pas des Kachi-nawa?' 'Nous, des Kachinawa! Mais les Kachi-nawa sont nos ennemis [...] 'Ne seriez-vous pas Huni-kui (vrais hommes) comme les Kachi-nawa!' 'Non, père, nous nous appelons Nuke (nouke), les hommes'. 'Bien! Mais n'auriez pas aussi un autre nom comme les Kachi-nawa (vampires); les Poya-nawa (crapauds) [...]'. (Tastevin, 1924, p. 78)

Na época, o missionário Tastevin, ao que parece um tanto desesperado em suas indagações, provavelmente descobriu nos Katukina uma familiaridade notável com os povos ditos Kachinawa, que ele visitara anteriormente. Tastevin manifesta surpresa pelo fato de o nome do grupo não se construir, como é habitual para os Pano que ele conhecia, através da composição de um nome (frequentemente o nome de um animal ou de uma característica) e o acréscimo do sufixo *-nahua*. Daí as reticências que aparecem na última pergunta do missionário. Mas a conversa torna saliente também o contraste entre os etnônimos e as autodesignações, bem como a exigência das frentes não indígenas, para quem o nome deve representar uma *identidade* (a autodenominação *os homens* não satisfaz Tastevin) e a identidade se expressar através de um nome.

A princípio, sentidos tão gerais e ambiciosos como os de *pessoa* ou *gente*, expressos nessas autorreferências e reivindicados para um reduzido conjunto de indivíduos, poderia fazer presumir que as reflexões nativas sobre a condição humana pecam de uma obcecada avareza. No marco de suas reflexões sobre o perspectivismo ameríndio, Viveiros de Castro passou a exame esse aparente etnocentrismo ameríndio e

chamou a atenção para a diferença existente entre os nomes, os etnônimos, que funcionam a modo de apelidos e objetivam os outros a quem se referem, e as autodenominações, que seriam antes marcadores enunciativos da posição de sujeito do que reduções linguísticas da humanidade à fronteira restrita do grupo (Viveiros de Castro, 1996, p. 125). Como demonstra o autor, essas autodenominações não negam a existência do sujeito fora das fronteiras do grupo ou, até, fora do limite da humanidade como espécie, pois os não humanos, animais, plantas ou espíritos, por exemplo, podem assim se comportar e interagir.

Ao deslocar a análise desse ponto de vista mais ontológico (o que faz de um sujeito um sujeito) para outro mais sociológico (que tipo de sujeitos são os *homens verdadeiros*), é de se ressaltar que essas autodenominações demarcam um espaço privilegiado de atributos que modelam dita humanidade ao ponto de torná-la *verdadeira*. Isto é, do ponto de vista das relações que os coletivos indígenas mantêm entre si, se referem menos a uma reflexão geral sobre a condição da humanidade do que aos limites de um espaço privilegiado de partilha e expressão dessa humanidade. Nesse sentido, penso que as autodenominações exprimem uma realização concreta e privilegiada – pelo menos para quem fala – dessa humanidade, e não uma redução ontológica que exclua todos os outros dessa condição geral.

Como é sabido, o uso de autodesignações com significados parecidos aos que citei é generalizado entre os povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul. Entretanto, seria possível perguntar se usos e ênfases não mudariam em função das diversas disposições de cada povo ao que se chama corriqueiramente de identidade e da alteridade. Conforme demonstra o estudo de Calavia Sáez (2002), essas disposições específicas se iluminam quando comparadas, e no contexto Pano essa comparação pode ser bastante elucidativa. O caso dos Kaxinawa, por exemplo, na atualidade amplamente conhecidos como *HuniKuín* (gente verdadeira), é exemplar dessa desavença entre os nomes dados por outros e as autodenominações. À diferença dos Kaxinawa, os Yaminahua não aplicam grande esforço nesse contraste *etnônimo/humanidade verdadeira* ou, para ser mais exato, eu nunca percebi a invocação de um nós genérico que pretendesse substituir o

etnônimo nem a elaboração de um discurso acurado sobre os atributos específicos da gente verdadeira. De fato, nem a etnografia de Townsley (1988) nem os trabalhos de Calavia nem nos dados disponíveis sobre os Yaminawa radicados na Bolívia (Fernández Erquicia, 1992) registram essa ênfase na *humanidade verdadeira*.

Essa divergência entre ambas as populações não parece acidental. Sem dúvida, como Calavia conclui após comparar o sentido dessa ênfase dos primeiros na *gente verdadeira* (*HuniKuín*) com a tendência yaminawa às longas listas etnonímicas, há por trás dessas diferentes distinções toda uma teoria do social, mais centrípeta, no caso dos primeiros, e policêntrica e em fuga, no caso dos Yaminawa. Como esclarece o autor, a ênfase dos Yaminawa acreanos no Yura, termo traduzido por corpo e usado também como *autodenominação* em certos contextos, não é um sinônimo perfeito do *Hunikuínkaxinawa*:

Onças e queixadas têm também o seu corpo; *gente de verdade* exclui outras *gentes*. A proposição “somos HuniKuín”, gente de verdade, abre um conjunto que se completa com *gente não de verdade* (*kuinman*), *verdadeiros outros* (*bemakia*) e *não outros* (*kayabi*); é o centro de um sistema centrípeta. Pelo contrário, “somos Yura” só ganha sentido dentro de um catálogo de etnônimos que se lê em sentido centrífugo. (Calavia Sáez, 2002, p. 51)

Para citar os casos mais frequentes atualmente, os Yaminahua radicados no Rio Mapuya casam com Amahuaca, Txitonahua ou com os mestiços da região – além de entre eles, preferencialmente com os primos cruzados reais ou classificatórios –, e não criam barreiras sólidas para a introdução dessa alteridade que é transmitida de forma cognática. O nome Yaminahua não apaga o resto dos nomes. Além dos já citados, se mencionam Bashonahua, Dishinahua, Kudunahua, Saonahua ou, em alguns casos, até Campa ou mestiço, sem que a listagem se possa considerar fechada. A abertura exogâmica dos Yaminahua, a proliferação etnonímica, a transitoriedade da configuração aldeã – garantia do vigor de sua socialidade que ultrapassa o âmbito da aldeia –, bem como os modos de constituição da pessoa (e do coletivo) com ênfase na alteração, parecem todos eles elementos correlacionados.

Em contraste com esse panorama, o breve retrato introdutório dos Kashinawa radicados no Peru de Patrick Deshayes e Barbara Keifenheim desenha outra das polaridades do macroconjunto Pano:

La forme d'organisation sociale chez les Huni Kuin est assez particulière et tranche avec les autres populations indigènes Pano de la même région. Les Huni Kuin pratiquent une très forte endogamie locale (95 % environ des mariages s'effectuent à l'intérieur du village). Par ailleurs, les villages sont très éloignés les uns des autres et les plus distants n'ont pratiquement aucun contact entre eux. (Deshayes; Keifenheim, 1994, p. 33)

Para os Yaminahua, não só os contatos entre as diferentes aldeias do Juruá e entre as comunidades do Juruá e do Mapuya, distantes entre si por vários dias de caminhada atravessando a floresta, são constantes como as visitas e as conexões com as diferentes aldeias amahuaca, piro, ou com núcleos povoados por mestiços ou *serranos* (termo pelo qual são conhecidos os indígenas provenientes da serra que habitam na região) fazem parte de suas relações regulares: seja simplesmente para passar a noite ao abrigo de um teto durante alguma viagem, seja para participar de uma *masateada*, aguardar a oferta de algum alimento, negociar a madeira, se tratar de alguma doença ou com o objetivo de rever algum parente, para citar as circunstâncias mais frequentes, o movimento pelo rio e as visitas intercomunitárias são contínuas¹³.

Obviamente, a longa história de conflitos guerreiros e a vultosa lista de doenças e mortes atribuídas à agênciade muitas das pessoas que habitam a região por onde os Yaminahua transitam regularmente, obriga a afinar a escolha dos lugares aptos à parada. No entanto, e até porque essa rede é tão imbricada que resultaria realmente difícil achar um lugar onde a memória vindicativa, de forma direta ou indireta, não pudesse renascer e se efetivar – incluído o espaço intracomunitário –, é conhecida a tendência Yaminahua, e provavelmente dos ditos Pano *eclatés* em geral, de se mover em águas turbulentas que, mais cedo ou mais tarde, parecem destinadas a desatar alguma tempestade. Ou seja, a direção dos casamentos não exclui a dos conflitos, latentes ou explícitos.

Tudo isso claro, quanto às relações efetivas no presente. Os etnô-

nimos se multiplicam conforme se reativa a memória das relações passadas. O que se destaca desse cenário é precisamente a abertura de um sistema afirmado no jogo de contrastes, porém não para consolidar um todo englobante sociocentrado, pois o sistema tende mais à socioalteração do que ao fechamento ou à totalização, sobretudo, se presumirmos que esse sociocentrismo deveria se efetivar no espaço aldeão.

Se tivesse que figurar algum *todo* para os Yaminahua, eu aventuraria um que se pareceria mais com uma figura do tipo das famosas garrafas de Klein, em que o exterior se vira pelo avesso do interior lançando o próprio interior para fora (ou seja, diluindo a distinção entre interior e exterior), do que com a concepção mais habitual de um interior e exterior que se distinguem nitidamente, ainda que só seja pela definição de um limite que os separa.

7 Duas Realidades Diferentes para os Mesmos Nomes

Para concluir gostaria de esboçar uma breve reflexão sobre a ligação entre os nomes e a noção de pessoa yaminahua, pois os nomes conduzem vínculos, traçam histórias, pessoais e coletivas, e se mostram como vetores de uma diversidade, encarnada nas pessoas, que favorece a fertilidade do coletivo¹⁴.

Quando referem os nomes citados neste artigo, os Yaminahua são cientes de que eles se identificam com grupos. É verdade que em vários casos, Nixinahua e Baxunahua, por exemplo, se referem a coletivos cuja vigência se encontra no passado e não mais nos grupos com os quais eles têm relações no presente. Em outros casos, como os Amahuaca ou Ashaninka, eles se explicam mediante um vínculo passado, um casamento, uma captura, por exemplo, mas definem também vínculos de parentesco com povos com os que atualmente se tem relações de intensidade variável. Entretanto, os nomes dos yaminahua parecem apontar mais para intensidades de parentesco, nós de relações, do que para a definição exata de coletivos ou a pertença a eles. Os nomes indicam relações porque as relações se transmitem nos nomes ou podem ser atreladas a eles. A lembrança concreta desses vínculos traz à tona conflitos, guerras, capturas, viagens ou territórios que abrem o espaço aldeão temporal e espacialmente através de

uma rede existencial que muito frequentemente remete a um afora. A instabilidade da aldeia como espaço de convivência, tão nítida na comunidade de Raya e em outras aldeias yaminahua, se relaciona em grande medida com essa abertura, pois ela constitui histórica e relacionalmente o próprio âmbito aldeão. Nesse sentido, o afora não é necessariamente exterior. Seja como realidade sociológica ou ficção ideológica, percebe-se que se está bem longe aqui da paisagem aldeã como local endogamicamente construído descrita por Rivière (2001) em sua obra clássica sobre a Guiana¹⁵.

Outro aspecto importante é que os nomes se acumulam. Como já foi mencionado, é normal as pessoas se identificarem com mais de um desses nomes: formadas por intensidades de parentesco, as pessoas reúnem uma variedade onomástica. Se os nomes formam as pessoas e as pessoas formam os coletivos (que se identificam também com nomes), evidencia-se aí o caráter relacional e complexo dos nomes: por um lado, ao estabelecer nexos entre as pessoas; por outro, das pessoas com determinados agrupamentos; mas também, ao serem os nomes eles próprios os vetores dessas relações. Reconduz-se aqui, portanto, o sentido habitual que se dá às noções de ‘grupo’/ ‘sociedade’ e ‘pessoa’.

Como se exemplificou ao longo deste texto, os Yaminahua definem o coletivo pela pluralidade e não raro o relatam pela diferença. Dificilmente um coletivo yaminahua se definirá por um único nome. Componentes da pessoa, os nomes compõem o socius como vetores de um conjunto de diferenças e das relações possibilitadas por elas. Nesse contexto, melhor do que compreendê-los como identidades fixas objetivadas excludentes entre si, como etnônimos ou como instituições sociológicas, partes de um todo, é observar sua função operatória, marcada pelo contraste, acumulação, intensidade e diferença. Eles podem em um momento dado refletir uma história profunda, mas também em outro se propor como significante com o qual a história virá de um modo ou outro a colidir.

Notas

- ¹ O presente texto se baseia em dados etnográficos incluídos em minha tese de doutorado (Carid, 2007), utiliza algumas partes mais descritivas daquele trabalho e reelabora teoricamente, por ampliação, a reflexão sobre os nomes. Este artigo foi apresentado no evento 'Nomes, pronomes e categorias', organizado por Oscar Calavia no PPGAS/UFSC em abril de 2014. Aproveito para agradecer ao organizador e aos participantes pelas suas contribuições.
- ² Para dizê-lo em poucas palavras, o termo yaminahua tem-se convertido para muitos não yaminahua – o que inclui outros povos indígenas e setores não indígenas da sociedade envolvente – em sinônimo de desastrado, e isso tanto no Brasil como no Peru, o que indica seu caráter não trivial. As aldeias pouco populosas, os contínuos conflitos internos e fragmentações, a alta mobilidade, o elevado trânsito intergrupar, suas relações peculiares com o mundo urbano, a ausência de uma performance identitária de acordo com os padrões da ecopolítica moderna e a escassa integração no mundo dos projetos, são julgados frequentemente como inconvenientes ou carências dos Yaminahua. Já os Yaminahua, embora sejam cientes dessas características e comentem sua tendência a se espalhar e certa distância com os regimes disciplinares estatais, o que não poucas vezes cria dificuldades de vários tipos, vinculam esses aspectos a um modo de ser característico, marcado positivamente pela independência e autonomia.
- ³ Uma vez, um velho yaminahua comentou como durante uma viagem que fizera ao Rio Envira em sua juventude, tinha identificado um homem como parente pelo nome de sua mãe Iminane. Foi quem o acolheu em sua casa, pois ele também o reconheceu como parte do conjunto de nomes de seus parentes. Também mencionou como elemento identificador os adornos faciais, concretamente os buracos que os Yaminahua faziam antigamente embaixo do lábio inferior e no septo nasal. Era típico dos Yaminahua o enfeite usado tanto por homens como por mulheres, uma corrente de sementes ou miçangas que cruza as bochechas unindo as orelhas e o rëxu (o adorno que pendura do nariz, feito antigamente de concha, que alguns velhos conservam em sua versão de metal. Só alguns dos Txitonahua que no final de 1990 se integraram às comunidades Yaminahua o utilizam atualmente).
- ⁴ Os yamayama acabaram ocupando um lugar central em minha tese de doutorado (Carid, 2007). Basta dizer aqui que esses cantos, associados à memória e à biografia do intérprete, retomam as relações amorosas passadas, os vínculos de convivência com os parentes mais chegados e as aventuras guerreiras do intérprete. Embora sejam três temáticas bastante diferentes que, justamente, apresentam variações em suas características musicais, todas elas são identificadas como yamayama e se situam em um espaço de relação que ultrapassa o âmbito local. Seja através do reencontro com parentes por meio do constante fluxo de visitas ou através da atualização de uma memória vindicativa, os grupos yaminahua manifestam um notável caráter heteronômico.
- ⁵ Calavia salienta um aspecto relevante quando menciona que a cidade e o interior da floresta, embora universos diversos manifestam para os Yaminahua algumas analogias substanciais (Calavia Sáez, 2001b, p. 76). Sublinhe-se, aliás, que os Yaminahua não concentram discursivamente essas analogias em torno à noção clássica de identidade.
- ⁶ Em Yaminahua, por exemplo, para designar a ferrugem se diz yamipui, literalmente "metal/dejeto".

- ⁷ Na ‘Gramática del idioma yaminahua’ do SIL aparece ‘pooma’ traduzido por tigre (Faust; Loos, 2002, p. 28).
- ⁸ Curiosamente, apesar dessa informação de que Nishinawa seria o verdadeiro nome de Baxunahua que a missionária do ILV oferece, todas as genealogias de Lord utilizam Bashonahua como termo de adscrição, e não Nishinahua.
- ⁹ Há uma população identificada com esse nome – Shanenawa, concretamente – que habita a Terra Indígena Katukina/Kashinawa, próxima da cidade da Feijó (Acre, Brasil) no Rio Envira.
- ¹⁰ Esse recurso à identificação identitária múltipla acontece também entre os Yamina-wa do Rio Iaco: “O incluso más allá: un mismo individuo puede presentarse como mestizo de marinawa y mastanawa, por ejemplo, o reivindicar tantas identidades como ascendientes sea capaz de recordar” (Calavia Sáez, 2001a, p. 174).
- ¹¹ Calavia aponta uma terceira via quando diz: “O nome não nomeia, convoca; não responde a nada fora dele, mas é real – as coisas mais cedo, ou mais tarde, acabam por lhe responder” (Calavia Sáez, 2002, p. 40).
- ¹² Na virada do milênio, os Yawanawa passaram por diversos processos de formalização ritual, xamânica, sociológica e identitária nos quais seria possível identificar mudanças significativas em relação ao que acabei de afirmar. A plena entrada no campo das relações internacionais, dos projetos, a revitalização e abertura do xamanismo através dos processos de iniciação coletiva e iniciação de não indígenas, o fortalecimento identitário, entre outros aspectos, são mudanças que me parecem confirmar pelo avesso o aqui exposto.
- ¹³ São constantes também as brincadeiras, sobretudo no caso dos homens, das supostas visitas que durante essas viagens os homens fariam a mulheres com as quais têm ou tiveram relações. De fato, não é raro que as pessoas mais novas voltem casadas dessas viagens.
- ¹⁴ Como é sabido, Roy Wagner e Marilyn Strathern empreenderam há décadas uma revisão crítica da noção clássica de sociedade, e do par consequente indivíduo/sociedade, cuja influência alcançou diversas etnografias dos povos ameríndios. O presente texto é devedor de suas ideias.
- ¹⁵ “O perigo, para as sociedades da Guiana, de misturar coisas dessemelhantes, é evidenciado por uma característica da organização social que já recebeu considerável atenção no presente trabalho. ‘O recurso mais evidente, que recorre à máscara [...] é o casamento com um [...] parente próximo que habita a mesma casa. O casamento endogâmico [...] implica segurança, pelo fato de manter todo mundo em casa, ao lado de parentes próximos, e ao tornar imprecisas as distinções entre ‘parentes’ e ‘afins’ ” (Rivière, 2001, p. 141). Duas páginas depois o autor esclarece: “Na Guiana, qualquer que seja o ideal e a ficção, a maior parte dos casamentos não ocorre na aldeia, devido a sólidos motivos demográficos. A maioria dos casamentos se dão em uma constelação de aldeias que raramente recebe um reconhecimento terminológico (...)” (Rivière, 2001, p. 143).

Referências

CALAVIA SÁEZ, Oscar. El rastro de los pecaríes. Variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología pano. **Journal de la Société del Americanistes**, [S.l.], v. 87, p. 161-176, 2001a.

_____. Los Yaminawa, antes y después de la paz. Contacto, guerra e identidad indígena en el sudoeste amazónico. **Estudios Latinoamericanos**, [S.l.], v. 21, p.73-83, 2001b.

_____. Nawa, Inawa. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 35-54, 2002.

CARID, Miguel. **Yamayama**: os sons da memória – afetos e parentesco entre os Yaminahua (Amazônia peruana). 2007. 371 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina – PPGAS, Florianópolis, 2007.

DESHAYES, Patrick; KEIFENHEIM, Barbara. **Penser l'autre chez les Indiens Huni Kuin de l'Amazonie**. Paris: L'Harmattan.Eakin, Lucy. 1987. Yaminahua Dictionary. SIL, 1994. ms.

EAKIN, Lucy. **Yaminahua Dictionary**. [S.l.]: [s.n.], 1987. ms. 86p.

ERIKSON, Philippe. Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano. **L'Homme**, [S.l.], v. 126-128, p. 45-58, 1993.

FAUST, Norma; LOOS, Eugene. **Gramática del idioma yaminahua**. Serie lingüística peruana, 51. Peru: Instituto Lingüístico de Verano, 2002.

FERNANDEZ ERQUICIA, Roberto. **Los Yaminawa**: minoría étnica Amazónica en la periferia del Estado boliviano. Tesis de Grado (Licenciatura en Sociología). La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, 1992.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A gesta de Asdiwal. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1993 (1973). p. 152-205.

LORD, Mary Ann. **Report for survey**. SIL. Lima, 1997.

RIVIERE, Peter. **O indivíduo e a sociedade na Guiana**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

TASTEVIN, Constant. Chez les Indiens du haut Jurua. **Les Missions Catholiques**, LVI, 1924.

TORRALBA, Adolfo. **Sharanahua**. Lima: Secretariado de Misiones Dominicanas, 1986.

TOWNSLEY, Graham. **Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society**. Thesis (PhD). Cambridge University, 1988.

_____. Los Yaminahua. *In*: GRANERO, Fernando Santos; BARCLAY, Frederica. (Ed.). **Guía Etnográfica de la Alta Amazonía**. Quito: FLACSO/IFEA, 1994. v. II, p.239-359.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p.115-144, 1996.

_____. O problema da afinidade na Amazônia. *In*: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios em antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 87-180.

Recebido em 26/10/2015

Aceito em 30/03/2016

Nada Menos que Apenas Nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico

Oscar Calavia Sáez

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil
E-mail: occs@uol.com.br

Resumo

A proliferação de etnônimos que não correspondem a unidades ou fronteiras sociais identificáveis tem sido uma característica da etnografia do sudoeste amazônico. Lá, a junção de um sufixo significando “povo” como virtualmente qualquer nome (especialmente de animais, mas também de plantas, acidentes geográficos ou qualidades morais) produz infindáveis listas de denominações étnicas nas diferentes línguas locais. Esse traço tem sido tratado dentro de um quadro realista/nominalista: tais nomes seriais poderiam ser um simples “ruído” etnográfico: informações e interpretações deturpadas que deveriam ser substituídas por nomes reais numa proporção biunívoca de um nome para cada povo. Postula-se que mesmo se não denotam unidades sociais reais e extensivas, os nomes seriais são, contudo, reais e desempenham tarefas também reais, eles conotam descrições múltiplas da rede social, dando passo a episódios de fissão e de fusão.

Palavras-chave: Etnônimos. Sudoeste Amazônico. Yaminawa. Perspectivismo. Pano.

Abstract

The proliferation of ethnonyms without a clear correspondence to identifiable social units or boundaries has been a salient feature in the ethnography of Southwestern Amazon. There, the addition of a suffix meaning “people” to virtually every name (specially animals, but also plants, geographical accidents or moral qualities) produces endless rows of ethnic denominations in the different local languages. This feature has been addressed within a realist/nominalist frame: such serial names would be plain ethnographical noise: misinformation, misconstruction -therefore, they should be substituted by real names in an bi-univocal group to name basis. I argue that even if they doesn't denote real, extensive social units, serial names are nonetheless real, performing real tasks: they connote multiple renditions of the social network, opening the way to fission/fusion episodes.

Keywords: *Ethnonyms. Southwestern Amazon. Yaminawa. Perspectivism. Panoan.*

1 Introdução

Este artigo¹ se ocupa de um dado paradoxal na etnografia das Terras Baixas da América do Sul, e em especial da Amazônia². Trata-se desses conjuntos de termos, às vezes muito numerosos, que supostamente designam partes de um grupo. Em geral estão formados pela junção de uma série de nomes de animais, plantas ou outras qualidades a um sufixo que denota “gente” ou “povo” – embora essa denotação, útil para uma tradução de urgência, eluda, normalmente, densas conotações. Conjuntos como o x-nawa dos Pano, o x-madiha dos Kulina, o x-masá dos Tukano, o oró-x dos Wari, o x-djapá dos Kanamari, os diversos -iana ou -koto dos Karib, e um etc. provavelmente longo. Fala-se deles, de praxe, como “subgrupos” ou como “grupos de denominação”; aqui se usará, de preferência, a definição mais genérica (e, espera-se mostrar, menos inadequada já que não totalmente adequada) de “etnônimos”.

2 Ruído

O paradoxo a que se refere consiste em que os etnônimos se manifestam, ou geralmente alcançam um destaque considerável nas etnografias, apesar de seu rendimento interpretativo muito reduzido, praticamente nulo. Listas às vezes muito numerosas desses “subgrupos” são pacientemente anotadas e expostas, sem que, no entanto, seja possível atribuir-lhes uma extensão e muito menos funções específicas. Poucas vezes se insinua quais seriam as fronteiras desses “subgrupos”, ou se dão critérios inequívocos de pertença a eles: eventualmente, os próprios nativos não conseguem definir a qual desses subgrupos

pertenceria este ou aquele sujeito particular. Para não falar das suas funções: descendência, definição da aliança, algum tipo de classificação totêmica, de distribuição ritual? É preciso muita liberdade com os dados para outorgar algum uso inequívoco a essa taxonomia que mais parece apontar para um excesso gratuito de atividade classificatória, mais uma dessas “partes malditas” da sociologia ameríndia.

Listas numerosas de etnônimos acompanham há muito tempo os relatórios etnográficos. Suas dimensões podem ser apreciadas nos artigos do *Handbook of South American Indians* (Steward, 1948), que chegam a enumerar uma centena de supostos grupos Pano, ou na etnografia de Friel (apud Fajardo Grupioni, 2011, p. 125) que chega a citar 144 “tribos” no norte do Pará, ou no livro de Alves da Silva (1977) que, entre suas páginas 75 e 103, enumera nada menos que 332 “divisões” dos grupos do Uaupés. Durante muito tempo, e estendendo a eles modelos familiares ao pesquisador, agiu-se como se eles fossem unidades efetivas, espaiadas por uma hierarquia mereológica: seriam partes de partes, ou conjuntos de conjuntos. Cá e lá se despendeu um esforço considerável – despende-se ainda – em discussões sobre a correta identificação de um povo, ou sobre a filiação histórica de um etnônimo atual a outro do passado, ou sobre a adequada hierarquização dos nomes.

O paradigma que fundamentava esses esforços foi descartado há muito tempo. Refere-se aqui a esse modelo “africano” ou a rigor “africanista” (Seeger *et alii*, 1979, p. 8-9) que procuraria unidades discretas equivalentes a clãs, linhagens e sublinhagens. Numa versão menos renhida com a experiência de campo, os nomes que nos ocupam foram sendo depois imaginados como próprios de parentelas corresidentes do tipo que Peter Rivière (1984) descreveu para as Guianas, ainda partes de um agregado frouxo, mas sem essas hierarquias lógicas de pertença que antes se buscavam sem nenhum fruto. Muitas vezes entendidos como uma memória de unidades desaparecidas, “tribos extintas” cujo número superava o das tribos sobreviventes, que vez por outra ressurgiam em algum lugar, à medida que a investigação etnológica prosseguia³. Esse tratamento tem vantagens evidentes sobre o anterior, a principal sendo a que mantém um vínculo muito mais direto

com o próprio testemunho dos nativos, ou, ao menos, com uma parte importante desse testemunho. É o que acontece, por exemplo, com o panorama descrito por Vilaça (2004): os grupos Oro-x que compõem o conjunto Wari referem-se a parentelas idealmente endógamas que outrora tinham uma vida independente antes que as circunstâncias do contato com a sociedade nacional as empurrasse a se reunir e a se misturar em assentamentos maiores, em torno de missões ou postos da FUNAI. É a História, uma história movida desde o exterior, quem tem promovido a mistura, esvaziando o poder definidor dos subgrupos, rompendo a sua endogamia ideal, etc. Mas, como a própria Vilaça anota – e como o fazem outros autores que seguem a mesma linha de raciocínio – há muito que duvidar do próprio modelo de Rivière e desses testemunhos sobre o passado, porque abundam os dados – e com isso refere-se aqui a outros testemunhos dos mesmos nativos – que põem em dúvida, mesmo para o passado, esse caráter discreto dos subgrupos. Ou, mais interessante ainda, que o confirmam, mas projetando-o sobre um plano utópico: por exemplo, nas visões do toé (Gow, 1987, p. 283), ou na cartografia do céu (Calavia Sáez, 2006, p. 223, 348) em que a mistura é eludida e se vive autêntica e incestuosamente “entre si”.

Ou seja: há, sim, conjuntos endogâmicos bem diferenciados, designados por esses nomes inumeráveis. Mas eles não têm curso no plano terrestre e cotidiano, em que impera a mistura e a confusão, senão nessa outra realidade que pode se conhecer depois da morte, ou mediante o uso de uma droga visionária. Esse passado em que os subgrupos eram reais é vizinho dessa outra dimensão atual, porém apenas acessível aos xamãs ou aos mortos. Deixando de lado aquela procura de taxonomias produtivas que nunca obteve qualquer resultado concreto, essa outra interpretação tem pelo menos o mérito de levar o estudo dos subgrupos a outro terreno, o das ideologias indígenas da socialidade.

O realismo ingênuo com que outrora se procuraram referentes para tantos nomes tem levado, por reação, ao seu descrédito. Os conjuntos de etnônimos, que alguma vez aspiraram a constituir uma informação muito valiosa, passaram há muito tempo a ser considera-

dos como um “ruído”, capaz de dar alguma pista sobre questões secundárias, mas nocivo para uma investigação ordenada das essenciais.

Ruído que, de resto, tingia-se de colorações morais negativas, porquanto ele era gerado, ou pelo menos amplificado, pelos processos coloniais e por estratégias duvidosas de pesquisa. Assim, por exemplo, boa parte desses etnônimos são termos derogatórios, às vezes marcadamente derogatórios: “povo bosta”, “povo vampiro”, “povo de ladrões”. Isso nada tem de excepcional no universo dos etnônimos em qualquer rumo do planeta, mas os agentes coloniais têm mostrado certo prazer em etiquetar os povos com os insultos que uns dedicavam aos outros, e não podia ser de outro modo na medida em que a colonização sempre avançou pelas frestas que lhe fornecia a hostilidade entre os colonizados. Os etnógrafos somaram-se acriticamente a esse hábito, favorecido também pelas suas fraquezas de método: uso corriqueiro de traduções improvisadas, atenção escassa à transcrição detalhada dos nomes ou ao seu contexto. Isso multiplicava, serializava e fazia mais insidiosa essa etnomaledicência: assim, Sharanahua (povo bom) podia tornar-se Saranahua (povo de um determinado tipo de abelha, ou, em definitiva, “abelhudo”). Mais do que ruído, a proliferação de nomes era, assim, o rumor da malignidade local, que os cientistas consagravam com solenidade. No melhor dos casos, ou seja, quando o nome carecesse de conotações muito negativas e fosse aceito pelos interessados, tratava-se, todavia, de etnônimos “dados por outros” e, assim, essencialmente falsos.

3 Autodesignação, Cosmografia, Topologia

O que tem se imposto sobre esse “ruído” é uma tríade de sistemas de denominação reconhecidos (em diferentes graus) como reais, ou pelo menos mais reais.

O primeiro deles é o da grade étnica oficial, essa que pode se encontrar nos mapas, nos relatórios etnográficos ou nos documentos dos órgãos indigenistas: que será mencionada no final deste artigo. O segundo é o da autodesignação. O terceiro é algo que, por economia conceitual, será chamado de heterodesignação; poderia ser chamado também de sistema cosmográfico.

A autodesignação tem alcançado sua máxima visibilidade com a decisão etnográfica, predominante nos últimos decênios, de dar com os nomes verdadeiros, que são, como se entende, aqueles que um povo usaria para falar de si mesmo. A multiplicação dos etnônimos teve seu ápice numa época de etnógrafos de passagem, que em extensos e rápidos percursos por uma região multiplicavam os povos nominados pelo número dos povos nominadores. Etnografias mais sólidas, baseadas em períodos de campo prolongados e num domínio maior, ou pelo menos de primeira mão, da língua indígena, têm outorgado à autodesignação a função de “nome verdadeiro”, e a tem proposto como tal aos órgãos do estado, fazendo das autodesignações nomes oficiais dos grupos. O nome é verdadeiro não apenas porque resulte de uma indagação direta sobre “como é que vocês se chamam a si mesmos”, como também porque a resposta costuma incluir um adjetivo desse tipo: “homens de verdade”, “humanos legítimos”⁴. A etnologia Pano forneceu bons exemplos desse recurso, sendo o mais conhecido de todos eles o “Huni Kuin”, “gente verdadeira”, a autodesignação que no último trecho do século XX passou a substituir quase por completo o nome “Kaxinawá” (gente-morcego). Antes de se tornar um nome oficial, Huni Kuin denotava – continua denotando, no vernáculo – uma posição dentro de um campo semântico da identidade que inclui dois princípios antitéticos e duas posições intermediárias: um “nós”, um “semelhante a nós”, um “diferente de nós” e um “outro” absoluto (Deshayes; Keifenheim, 1982; Keifenheim, 1992). Huni Kuin corresponde à primeira posição. Um pouco mais simples, o modelo Yaminawa (Townesley, 1988) distingue um *yura* (“corpo”, referido a esse lugar social desde o qual fala o nativo) um *yura utsa* que designa elementos próximos e equivalentes, porém separados desse “nós” inicial, e, finalmente um *nawa* aplicado a uma amplíssima variedade de “outros” que incluem o inimigo, o homem branco, talvez a onça e os seres poderosos e perigosos em geral. Esse quadrângulo e essa tríade têm inúmeros equivalentes em outras línguas ameríndias, e a clave de sua organização está nessa síntese de dualismo concêntrico (Viveiros de Castro, 1993; 1995) que na maior parte dos sistemas de parentesco amazônicos combina as dicotomias com um gradiente de proximidade.

Não é mais novidade – mas pode ser útil insistir no ponto – dizer que consagrar a autodesignação como nome verdadeiro – independentemente do fato de que muitos povos a tenham abraçado com entusiasmo, e com todo direito – é um fruto do processo de colonização e dos equívocos de tradução, em medida não menor que o velho positivismo dos clãs, os subgrupos e as províncias. Não que esses termos do tipo “gente verdadeira” sejam alheios à língua ou à experiência dos povos em questão, nem que se trate de uma má tradução. Mas é demasiado supor – demasiado, ao menos, até que os nativos o põem em prática – que termos desse tipo possam ser tidos como autodesignações. Apenas a soma de uma visão individualista com uma metafísica introspectiva pode concluir que a identidade seja algo que o sujeito extrai de si mesmo. Por motivos pragmáticos – e a não ser em exercícios reflexivos na frente de um espelho real ou imaginário, que não são comuns em toda e qualquer parte – os sujeitos não “se chamam a si mesmos”, e quando o fazem usam, em geral, um nome dado por outros. A atribuição de nomes inventados pelos vizinhos ou pelos colonizadores não constitui, como muitos etnógrafos parecem sugerir, recurso discriminatório impingido aos povos do quarto mundo: foi, de fato, a norma por toda a parte até a chegada de um estado que defina os seus limites e o seu nome. E, mesmo então, a postulação de uma “totalidade” e a sua nomenclatura pelo estado continua a ser um privilégio de outro – esse outro superlativo que é o próprio Estado: uma arqueologia dos nomes adotados pelos estados-nação europeus revelaria um campo tão cheio de equívocos, extrapolações e maledicências quanto o da etnonímia amazônica. E não pode estranhar que, desde que a autodeterminação dos povos autóctones tem ingressado na agenda política global, a “autodenominação” tenha sido imaginada como um requisito necessário para esses autóctones; ela condiz com todo esse panorama autárquico e eventualmente solipsista que se entende como próprio (um atributo ou uma carência) dos povos sem estado.

Mas essas autodenominações auferidas no campo não são, em origem, nomes. Pensemos num caso paradigmático, relatado por Zarzar (1987). No início dos anos de 1980 do passado século, um grupo isolado de falantes de língua Pano foi contactado no Parque Nacional del Manu, na Amazônia peruana. Os Yaminawa próximos, que colaboraram na

operação e passaram em certa medida a patrocinar os novos vizinhos, passaram a chamá-los de Parquenahua, gente do Parque. Os indigenistas, pouco depois, optaram por evitar esse híbrido e o substituíram por Yura, a palavra com que eles respondiam às indagações sobre sua identidade. Yura, como antes vimos, é corpo, um termo usado também pelos vizinhos, que se consideram corpos também, embora se sintam diferentes dos Parquenahua. Os novos parceiros ficaram assim como Yura, o que foi um modo de dar-lhes como nome algo que não era a rigor um nome. As autodenominações são, em princípio, expressões pronominais, pronomes cosmológicos (Viveiros de Castro, 1996) que dão voz a uma primeira pessoa do plural. E os pronomes, por muito que a palavra aluda a uma substituição – estariam lá em nome do nome – não representam necessariamente um nome; os pronomes se manifestam de um modo diferente ao do nome. Pronomes exercem como sujeitos ao igual que os nomes, sem ser, como os nomes, facilmente objetiváveis. Sua extensão é enormemente elástica: essa primeira pessoa invocada por termos como *huni kuin* ou *yura* pode se referir a um núcleo muito restrito de parentes, abranger uma ou várias aldeias, incluir os aliados habituais, se ampliar até incluir todos os “índios” ou além para, é claro, contrair-se a seguir. O mesmo acontece com seu oposto, um termo como *nawa*, que por muito que aluda à alteridade absoluta e, portanto, a distância, pode surgir de repente dentro da própria unidade doméstica: casar com o inimigo é, sabe-se, muito comum. Transformar o pronome em nome propriamente dito é um mal-entendido, mesmo se um mal-entendido fértil: nominalmente, resgata a identidade de um povo das aderências da história colonial, o instala num novo começo com a pureza da origem, e esse atributo de “legítimo” incluído em termos como *Huni Kuin* ganha contornos de orgulhosa reivindicação cultural.

O terceiro sistema, que propus chamar de heterodesignação, seria em aparência um fenômeno de cunho oposto, carregado com todo o ônus da história: suas ficções, seus abusos, seus equívocos. Várias contribuições ao seminário em que este volume se originou focam esse tipo de designações. Andrello, no seu artigo, trata de um excelente exemplo: *Baré*, que de designar em alguns contextos uma população específica alça-se a um uso muito mais amplo, seja como

um genérico para “índio” ou, mais exatamente, índio sujeito ao cativo dos “resgates”; ou, contrariamente, índio que virou branco, e agente desses mesmos “resgates”. “Tukano” desempenha por sua vez o mesmo papel de Baré, mas numa escala geográfica menor, e aplicado a coletivos que podem ser “na verdade” *yepa-masa* ou *x-masa*. O mesmo pode se dizer do artigo de Deturche, com esses Cambeba e Cocama designando falantes de uma língua Katukina, os quais contam com um sistema de designação alternativo, – *põnhiki*, totalmente em desuso e raramente lembrado. Ou dos nomes atribuídos aos Hupda dos quais tratou a contribuição de Pedro Lolli.

Estamos no meio de um sistema de nomenclatura povoado de este-reótipos, termos genéricos e identificações incertas – e de todo o abuso factual que pode haver por trás deles. Mas há uma ordem nem tão oculta nesse conjunto de erros que, de resto, dificilmente teria esperado o regime colonial para surgir. Essa ordem põe em cena duas ou três (“duas ou três” não é uma conta imprecisa, mas essa combinação de dualismo e concentrismo antes citada) categorias de nomes genéricos. Um deles é o que se refere ao “selvagem”, com dezenas de expressões locais: *chunchos*, *aukas*, *jívaros*, *tapuias*, e índios “bravos” em geral. Outro é o que alude aos índios “mansos”, eufemismo reservado para os índios que estão se civilizando ou civilizando a outros, submetidos a cativo ou agentes desse cativo. Longas páginas da história dos povos indígenas têm se dedicado a esses nomes que, aliás, transitam de um polo a outro: “tapuia” ou “caboclo” têm variado, e variam, de designar o bárbaro a designar o índio em vias de virar branco. Em contextos mais reduzidos, esses genéricos célebres podem ser substituídos por outros nomes que constam também na grade oficial. Acabou-se de citar o caso de “Tukano”; “Yaminawa” foi também, durante muito tempo, apenas o nome reservado para o último grupo Pano a sair da floresta.

Por muito que venham à tona de modos muito diferentes, e, por muito que lhes demos valores morais muito diferentes, as auto e as heterodesignações operam de maneira semelhante. Trata-se, em ambos os casos, de termos perspectivos, ou de termos egocentrados, que a partir de um ponto de vista criam um espaço rebelde a limites absolutos. Esse “nós” ativado por termos como Yura ou como Huni Kuin tem

uma extensão que varia amplamente, podendo incluir elementos que em outras ocasiões ficariam como *yurautsa* ou mesmo como “*nawa*”. Do mesmo modo, a condição de “*Baré*”, “*Tukano*”, “*Chuncho*”, “*Auka*” ou “*Tapuia*” é relativa à posição do enunciador, que via de regra localizará sempre os seus selvagens rio acima e os seus mansos rio abaixo (veja-se em Carneiro da Cunha (1998) essa inserção da perspectiva na paisagem e no sistema de aviamento da Amazônia), rumo a essas alteridades absolutas dos hiperselvagens e dos hipercivilizados⁵. A heterodesignação pode possuir também a mesma flexibilidade do pronome. Um mesmo jogo topológico se executa em ambos os casos: a distância faz supor a diferença, a estranheza implica a distância. A escolha dos termos inseridos nesse jogo é arbitrária: termos oriundos do vernáculo, de uma língua geral ou um léxico geral desempenham-se do mesmo modo⁶.

Mas, se nesse aspecto pronominal, as heterodesignações se aproximam das autodesignações, a diferença delas são ricas em informação histórica ou, como sugerido inicialmente, cosmográfica, que nem sempre tem sido convenientemente explorada. Elas carregam muito mais que uma posição relativa no sistema fluvial ou no sistema de aviamento. Elas falam (seleciona-se aqui alguns dados de Calavia Sáez (2006, p. 241-247 e 255-260) da persistente ideologia da selvageria, ou do reconhecimento de hibridações – esses *Chontaquiro*, esses *Quíchua-Canelo* – ou de rearranjos da distribuição, quando a pluralidade desaparece em favor de etnônimos mais gerais (o caso da série *Shipibo-Conibo-Shetebo*, no *Ucayali*), ou pelo contrário se atomiza em denominações muito diversas e irredutíveis. Fala do recurso a nomes genéricos, ou a nomes alheios dos que se espera uma melhor caracterização ou uma maior saliência no campo étnico – como esses *Cambeba* ou *Cocama* – ou de manobras de assimilação ou disfarce: é o caso dos *Katukina-Pano*, que em começos do século XX se fazem passar por *Katukina* esperando disso uma atitude mais benévola dos brancos que reconheciam os *Katukina* como índios mansos e receavam os *Pano* como índios selvagens. Em resumo, numa história na qual com frequência não se tem mais do que nomes, é inevitável que eles carreguem uma informação valiosa, por si mesma ou na falta de outra.

4 Nomes Intensivos

Mas o tipo de nome que é objetivo central deste artigo – refere-se a esses *clusters* seriais de nomes do tipo *nawa*, *madiha*, *djapá*, *massá*, etc. – comporta-se de maneira muito diferente. São nomes propriamente ditos, e a alternativa auto/heterodesignação pouco significa no seu caso; são, em princípio, nomes dados por um “outro”, mas à sua atomização acompanha a desse outro – é amiúde um vizinho ou um parente próximo quem pode enunciá-lo como verdadeira identidade de alguém.

São imunes a descrições extensivas ou topológicas: não há como dizer quem são todos esses *nawa* e também não há como ordená-los num gradiente do mais próximo ao mais distante. Esses etnônimos embaralham a designação dos grupos, mas em troca permitem descrições alternativas deles: entre os Yaminawa recolheu-se diferentes conjuntos de etnônimos que, respectivamente, descreviam um sistema de metades (os Yaminawa seriam um binômio de Xixinawa e Yawanawa, praticando uma troca matrimonial restrita), ou como um tetrágono que organizaria identidades com atributos animistas (um povo dos animais do mato, outro do fundo das águas, outro do alto das árvores, outro das queixadas), ou bem, enfim, como um agregado de “raízes” que se desdobram retrospectivamente, apontando aos atuais Yaminawa como o resultado da confluência de inúmeras linhas. Nessa versão, obtida dos eruditos da aldeia, o conjunto alcançava toda a sua potência: Bashonawa, Mastanawa, Kaxinawa, Chitonawa, Shaonawa, Sharanawa, e um etc. virtualmente interminável. Mas, essas descrições, como já foi dito no início, não são confirmadas por qualquer outra experiência nem se comunicam entre si. Os conjuntos etnonímicos aos quais se refere parecem brotar infinitamente de um único ponto, e não de uma morfologia social: se extensão houver, essa seria temporal, por aludir a identidades do passado ou de um futuro utópico.

Se, apesar de todos os inconvenientes descritos no início do artigo, a confusão etnonímica tem mantido sua atração sobre os pesquisadores, e continua se deixando ver nos textos, deve ter sido pela insistência dos nativos. Os nativos têm interesse em falar dela.

Falam dela embora o pesquisador não pergunte, e falam dela quando o pesquisador espera que falem de outras coisas.

Essa insistência não deveria ser entendida como casual, como algo que não pode senão emergir, antes ou depois, numa interação continuada. O contexto da sua enunciação sugere, às vezes, algo muito mais intencional, uma resposta à interrogação do forasteiro, que quer saber com quem está falando, “quem são vocês, qual é o seu nome”. Denise Fajardo, na sua intervenção no seminário que deu origem a este dossiê, descrevia o diálogo que, logo na sua primeira chegada ao campo, tinha determinado seu interesse pelos etnônimos: ao perguntar se naquelas casas residiam os Tiriyo, sem outro intuito que confirmar que tinha chegando ao lugar pretendido, um rapaz lhe ofertou, em lugar dessa confirmação, uma desnorteante profusão de nomes, que, a depender do ângulo e do gosto, poderiam designar melhor esses “Tiriyo”. Guerreiro, neste volume, alude a algo muito parecido, dessa vez referindo-se ao nome das aldeias: “Os Kalapalo, com quem tenho trabalhado, podem deixar o interlocutor confuso quando dizem que uma de “suas” aldeias seria, “na verdade mesmo”, Jagamü, enquanto outra seria Uagihütü, outra Lahatua [...]”. A minha experiência foi a mesma. Os Yaminawa reconheciam ser os Yaminawa, por um bom motivo: “o branco nos deu esse nome”, mas “na verdade” eram muitas outras coisas; esse “na verdade” nunca era uma conclusão, mas o anúncio de que por trás de qualquer identidade que se venha a estabelecer haverá sempre outra “mais real”.

Os etnônimos aos quais se refere, é bom dizer, aparecem sempre *depois*. Ou seja, quase nunca se oferecendo como uma descrição canônica, antes como uma espécie de versão lateral ou oculta, remetendo a uma realidade que se intui *mais* efetiva.

Os etnônimos, é bom reconhecer, representam um dispositivo totêmico, em toda a plenitude do que essa palavra pode significar depois da “transposição de nível” lévi-straussiana: ou seja, põem em correlação uma série “social” com uma série “natural”. Não se deve dar a esse “totemismo”, porém, um alcance excessivo. O valor classificatório desse paralelo é limitado e defectivo: é um sistema classificatório que raramente sai de sua aparente gratuidade.

Quando o faz, a grade pode expressar qualidades psicológicas individuais, hipoteticamente fundadas na genealogia; crianças Piro mal-comportadas mostram seu lado “yaminawa” (Gow, 1993); segundo me disse um dos meus interlocutores Yaminawa, a diversidade de nomes constitui um “horóscopo dos índios”. Podem, também, ser mobilizados como emblemas políticos, inclusive na arena do multiculturalismo: o caráter gregário, unido, das queixadas, e a sua firmeza “tribal” eram invocados com orgulho pelos líderes Yawanawa (“povo queixada”) no auge do seu renascimento cultural. Como mostra Fajardo (2011) na sua síntese a respeito dos etnônimos esses organizam diferenças, mas sem elaborar com elas um sistema fechado e completo, mantendo-se pelo contrário como uma obra em perpétuo andamento.

Os etnônimos podem remeter também, remetem, aliás, com frequência, à mitologia. A uma mitologia muito focada em episódios de transformação e numa percepção animista do universo. A multidão dos etnônimos se superpõe a uma cosmologia perspectivista. Ou seja: os relatos míticos descrevem com frequência um universo em que queixadas, onças, sucuris, juritis, macacos e mesmo outros elementos menos habituais como protagonistas (árvores da floresta ou barrancos do rio, por exemplo) se mostram como “povos”, ou como “humanos”. Mas o fazem numa situação em que seria possível – acontece às vezes, de fato – lidar com povos indiscutivelmente humanos que respondem aos mesmos nomes de povo-queixada, povo-onça, povo-sucuri etc., aos quais, de resto, é possível atribuir, sempre que pareça conveniente, as características próprias de cada uma dessas espécies. Isso torna impossível definir se o relato está a tratar de humanos com nome animal ou de animais com características humanas. A diferença entre uma recepção segundo o “perspectivismo ameríndio” (Viveiros de Castro, 1996; Lima, 1996) e segundo um, diga-se, pensamento naturalista, é que para o segundo essa ambiguidade é de fato ambiguidade, um jogo de palavras que talvez precisaria ser esclarecido (estamos a falar de humanos ou de animais?); para o primeiro obviamente não. Ou seja, fora desses raros momentos em que a analogia totêmica é ativada (“os yawanawa são *como* as queixadas”), o que se tem é uma descrição em que coletivos animais e humanos compõem uma única série social. É desconhecida

até que ponto essa série única aparece em outras regiões etnográficas, mas no caso do sudoeste amazônico o faz com regularidade, como o manifestam, ao lado dos meus próprios estudos, os de Bonilla (2005) e Gordon (2006). Gordon fala, no caso, de uma “sociologia operada pela mitologia”. Mas o que seria, exata ou aproximadamente, uma “sociologia operada pela mitologia”?

Ora, uma sociologia operada pela mitologia parece em princípio o oposto do que se entende por sociologia. O papel reservado à mitologia dentro das análises sociológicas tem sido, de praxe, o de confirmação do real ou, ainda mais, o de falsa consciência. Lévi-Strauss, na apresentação de sua empresa de análise mitológica (Lévi-Strauss, 2010, p. 29), estabelecia a diferença entre o mundo social, submetido a certas restrições fatuais, e o mundo da mitologia, em que qualquer coisa pode acontecer. Que sociologia seria possível num campo em que tudo pode acontecer?

Pode-se voltar ao início deste artigo, onde se fazia uma breve história do fracasso da etnologia em lidar com os etnônimos, esse ruído inarticulado. É fácil comprovar que todas as tentativas de interpretação têm se dirigido a atribuir uma extensão aos etnônimos, a identificá-los como linhagens, subgrupos, unidades locais atuais ou pretéritas. Caberia assumir esse fracasso reconhecendo que o modo em que os etnônimos se fazem notar não é extensivo, mas intensivo. O conceito (ou o binômio) está tomado aqui de Deleuze por meio de Viveiros de Castro (2007), que o aplica à sua teoria do parentesco. Um sentido sem solução de continuidade com o par extensivo-intensivo da semântica, correspondendo, respectivamente, à denotação e à conotação. Há no intensivo um excesso de significação sem aplicação definida. O termo *nawa*, que a glosa habitual faz equivaler a “gente”, ou seja, uma extensão, revela-se assim – remete-se a um trabalho meu muito anterior, Calavia Sáez (2002) – como o ponto intensivo por excelência do vocabulário pano. Sem deixar de atuar como um formador de gentilícios, *nawa* cunha os coletivos de humanos, animais ou espíritos, designa um inimigo genérico, designa o branco. Longe de ser um simples pluralizador, um sufixo como *nawa* acumula sentidos contraditórios e organiza ao seu redor toda a cosmologia. Mais do que um formador

de gentílicos, *nawa* é um formador de sujeitos: acoplado a qualquer término – nomes de animais são os mais comuns, mas nada impede que entrem na lista seres inanimados – ele anuncia a aparição de um novo agente no discurso⁷. Como foi dito no início, há muito tempo se tornou óbvio que nada pode se esperar dos etnônimos que interesse a uma sociologia extensiva, ou, dizendo de outro modo, a uma sociologia que descreva *sociedades*. Mas uma sociologia que se limitasse à extensão e à descrição da “sociedade” assim definida estaria fadada a ser apenas um lado da sociologia.

Embora indiscutivelmente “nomes”, os etnônimos apontam para um valor da nomenclatura que está nas antípodas daquele apresentado no relato bíblico, no Gênesis, quando Yaveh apresenta ao Homem todos os seres criados para que lhes outorgue um nome. Lá, a nomenclatura do criado contrasta com a existência de um deus criador que se dá a conhecer (mais tarde, no Êxodo) por uma expressão pronominal, “é quem é”. Negando-se a ser nominado, o deus pretende eludir toda determinação, ou pretende acumulá-las todas. Nessa pragmática bíblica do nome, nominar equivale a domesticar e dominar, daí também a diminuir: o inominável é, em proporção inversa, poderoso.

No caso que se ocupa aqui, dá-se o contrário: o nome é uma potência que escapa às determinações, e acontece assim pela sua proliferação, pela sua irredutibilidade à extensão.

Os etnônimos pано têm um valor que inverte o de outros sistemas nominais que coexistem no mesmo espaço cultural, por exemplo, o do sistema de nomes pessoais transmitidos segundo um cálculo Kariera (Melatti, 1977; Kensinger, 1991). Esses *xutabu*, identificando indivíduos de gerações alternas, estabelecem grupos de nomenclatura com funções sociais claras, classificam produtivamente – o que implica que o conjunto de nomes é limitado em comparação com o conjunto de nominados: a nomenclatura é econômica. O nome insere o seu portador, com extrema eficiência, num mapa social prévio. Bem outro é o destino desses etnônimos seriais, cuja proliferação tem um paralelo com a marcada tendência ameríndia a fazer do nome um patrimônio de primeira importância (Gonçalves, 1992). Se os tupinambá do século XVI se esforçavam em ganhar nomes a custa dos inimigos

mortos (Gonçalves, 1992, p. 52) e se entre os Kayapó um sujeito pode colecionar até 15 nomes dos quais os seus maiores devem lembrá-lo (Gonçalves, 1992, p. 61-62) não é, obviamente, para dar-lhes um uso cível, para organizar a comunicação do dia a dia, para ingressar com ele numa classificação: eles são uma riqueza. São nomes suntuários⁸. O nome capturado se possui, eventualmente, se exhibe. As maiores listas de etnônimos pano, embora não sejam entendidas como patrimônio, também se possuem e se exibem: não estão em mãos de qualquer um, mas de indivíduos, tipicamente velhos, que acumulam saber, e que o demonstram oferecendo essa profusão esotérica em lugar do conjunto econômico de termos que os outros conhecem⁹.

Que os etnônimos sejam intensivos supõe-se que eles são infinitos, e não por hipérbole; eles não têm mesmo limite. Sempre é possível lembrar, desenterrar e inventar mais um. Longe do cálculo mercantil em que o valor está ligado à escassez, trata-se aqui de um valor vinculado a essa ausência de limites.

Se a sociologia é operada pela mitologia, é precisamente neste sentido: tudo pode acontecer nela quando se desliza para esse “mas na verdade somos [...]” dos etnônimos; a mitologia abre para a sociologia uma dimensão que não é a da sua representação normativa, ideal ou utópica. Ou seja, não se trata de que a mitologia ofereça um modelo a imitar ou a evitar pela história real – embora nada lhe impeça alguma vez fornecer materiais para isso – mas uma abertura em direção a todo tipo de possíveis – em geral improváveis.

5 Associologia Ameríndia

Essa ideia parece estranha para uma sociologia feita por especialistas – legisladores, pensadores políticos ou sociólogos. Ao defrontar-se com mundos em que essas profissões não estão institucionalizadas, uma pesquisa etnográfica costuma procurar seus equivalentes. Em geral consegue achá-los. Na minha própria pesquisa, essa procura acabou de um modo diferente. Os Yaminawa, com efeito, não prodigam o discurso sociológico, à diferença, por exemplo, dos Huni Kuin – de resto tão próximos – que têm oferecido aos seus etnógrafos ricas exegeses de seu sistema de parentesco, e todo um pensamento explí-

cito sobre o modo em que deve se viver (Kensinger, 1995; McCallum, 2001). Minhas indagações a esse respeito sempre obtiveram resultados precários, forçados (se eu insistia em perguntar) e contraditórios. Isso, ao mesmo tempo em que os Yaminawa narravam com entusiasmo seus *shedipawó*, suas histórias dos antigos. Certa vez (me referi em várias ocasiões a esse mesmo episódio, especialmente em Calavia Sáez 2006; 107-113), obtive de um dos líderes do grupo essa descrição sociológica já citada, que definia os Yaminawa como um conjunto de quatro seções ordenadas segundo analogias animais. Entusiasmado com o detalhe e a elegância do sistema insisti em obter confirmações dela com outros interlocutores. Absolutamente em vão: ninguém tinha ouvido falar disso, e acabei arquivando a preciosa exegese como um fruto da criatividade, talvez excessiva, de um indivíduo particular – de resto muito habituado ao diálogo com antropólogos. Apenas um tempo mais tarde, quando voltei a tratar desse assunto com um sujeito que inicialmente tinha negado reconhecer aquela descrição, veio uma resposta na linha da mito-sociologia antes proposta: “mas sim, *isso é o que contam os shedipawó*, todo o mundo sabe”.

Mas onde é que os *shedipawo* contavam isso? O tema mais recorrente da mitologia yaminawa é o das difíceis relações com os afins, sendo que essa afinidade se dá comumente entre espécies. Aliás, é na mitologia onde é usado com enorme frequência o termo que denota a afinidade potencial (*bibiki*, o termo para primo/a cruzado bilateral, parceiro sexual previsível) que no dia a dia é cuidadosamente evitado. Via de regra, um animal o usa no mito para se dirigir a um humano, pouco antes ou depois de adquirir forma humana ele mesmo e iniciar relações sexuais com ele. Esposas, esposos ou cunhados surgidos desses encontros mantêm, depois dele, uma relação difícil, porque uma persistência corporal que sobrevive à transformação os faz incompatíveis com os humanos: impossibilidade de subsistir muito tempo num meio físico diferente, hábitos alimentares excessivos ou repugnantes, ferocidade. Às vezes, o motor do drama é o inverso: é o desconforto com uma condição presente o que empurra a um humano ou a um grupo de humanos a se transformar em animal, seja nesses mitos de origem das queixadas seja nesse outro em que os humanos decidem virar onças porque (segundo o interessante comentário de um intérprete)

“estavam cansados de sua cultura”. Os nomes compostos com *nawa* são ubíquos nessas histórias, designando indistintamente coletivos ou indivíduos; mesmo se não o fossem, persistiria um mesmo princípio comum à mitologia e à etnonímia.

Os etnônimos não são a-sociológicos: eles têm um valor estruturante, mas não no sentido rígido e estável de uma sociologia que se exprima num discurso específico sobre “o social”, e defina partes e todos, mas dentro de uma mitologia. Veja-se a formulação de Deleuze e Guattari no “Anti-Édipo”, citada por Viveiros de Castro (2007, p. 111):

[O]recurso ao mito é indispensável, não porque ele seja uma representação transposta ou mesmo invertida das relações reais em extensão, mas porque apenas o mito determina conformemente ao pensamento e à prática indígenas as condições intensivas do sistema (o sistema de produção inclusive).

Detalhando, no caso dos etnônimos -nawa (esse juízo poderia se ampliar, provavelmente, a sistemas semelhantes) essa mitologia conduz a dois princípios: um, que o parentesco, na verdade, não se limita a uma espécie humana – a aliança por excelência é essa que acontece no mito, não como um acerto entre humanos mas como um encontro sempre conflitivo entre espécies, e outro, que o ponto ideal do parentesco é esse, atingível apenas fora do mundo dos humanos vivos, do entre si, da negação da aliança, como foi exposto bem no início deste artigo.

Ora, como observa Viveiros de Castro (2007, p. 113), aludindo a duas famosas passagens de Lévi-Strauss: “[...] a nostalgia de uma comunicação originária entre todas as espécies não é exatamente a mesma coisa que aquela nostalgia da vida “entre si” responsável pela fantasia do incesto póstumo. Muito ao contrário. Ou não?”.

As duas “nostalgias” vêm se encontrar no espaço que fica além desse “[...] mas na verdade nós somos [...]”. Esse refrão é o aviso de que está se transpondo o limiar entre uma sociologia extensiva, acessível aos censos, onde dar nomes equivale a identificar filiações, para uma outra intensiva, que não é suscetível desse tipo de descrição porque inclui todas as contradições possíveis, mas que é oferecida pelos nativos como “mais verdadeira”.

Essa hierarquia poderia ser diferente, poderia ser exatamente a oposta: “sou isto e tudo o contrário, mas de fato sou o que diz o meu documento de identidade”. É essa, em último termo, a fórmula pregada pela legalidade do estado. Mas no caso que nos ocupa o mais verdadeiro é aquilo que não pode ser objeto de comprovação demográfica. Na análise isso não equivale, quiçá seja necessário dizer, a uma opção preferencial pela ficção inconseqüente, a um desprezo pelos dados empíricos da vida social, preteridos em favor de noções nebulosas. Porque os efeitos dessa “mitologia” são, no mínimo, tão tangíveis quanto os da legislação social regular¹⁰. Tão tangíveis, *mutatis mutandis*, quanto os que a mitologia do Édipo tem sobre a ordem aparente da família burguesa. Em outras palavras: a mitologia não tem, neste caso, muita utilidade, se alguma tem, para guiar o correto funcionamento das relações sociais; mas ela atua, sim, e de forma poderosa e constante, alterando essa ordem explícita, tirando-a com frequência dos eixos e forçando uma e outra vez a sua reinvenção, reafirmação ou reelaboração. Mas isso é também sociologia, ou deveria ser.

A mitologia, é claro, não se limita a causar perturbações na vida cotidiana: nada impede que o intensivo faça empréstimos à extensão. Ou seja, a vida é constantemente submetida a reformas, que podem ser explicadas ou legitimadas por uma alusão a esse outro domínio; já fiz antes um resumo das diversas descrições que, usando os etnônimos como termos, se esboçam desde diversas perspectivas sobre a sociologia yaminawa. Essas perspectivas não são visões diferentes de um mesmo modelo lógico, mas propostas em conflito feitas por indivíduos não sujeitos a um consenso: mulheres, chefes, anciãos... Nenhuma dessas perspectivas são garantidas por uma prática que as transcenda, a não ser essa prática da instabilidade que garante todas e nenhuma. Os etnônimos são instrumentos perfeitos do dissenso: eles se esquecem com a mesma facilidade que se rememoram, podem ser invocados por tais ou quais sujeitos sem necessário referendo de outros, suas concreções são descartáveis, transitórias. Como diz Guerreiro, neste mesmo volume, para o caso Kalapalo, “A circulação de pessoas e coisas, elicitada nos rituais regionais, precipita a emergência de donos em escalas diversas, que ‘cortam’ essa rede heterogênea e decantam

partículas de identidade. O que os etnônimos indicam não são ‘grupos’, mas sim posições em uma história geograficamente situada”.

Dar destaque a uma dimensão intensiva como a dos etnônimos, respeitando o desígnio dos nativos que aludem a ela, significa trazer para a nossa análise um aspecto muito concreto de sua sociologia, o balanço entre as formas extensas, legisladas, comprováveis, e esse outro fundo intensivo do qual pode surgir a cada momento uma ruptura dessas formas extensas, uma transformação que não conta com modelos, mas sim com poderosos motivos.

6 O Um ao Lado

Há uma correlação imediata entre a visibilidade (ou invisibilidade) dessa malha etnonímica intensiva e o rendimento (ou não rendimento) da descrição extensiva da morfologia social; creio perceber essa correlação no conjunto do sudoeste amazônico e, provavelmente, muito além dele. Em outras palavras, ou se dá realce à vertente intensiva da socialidade ou se afirmam modelos e códigos: cada um desses aspectos vive à revelia do outro. Não é casual que Keifenheim (1992) reservassem o qualificativo de “eclatés” aos grupos que tinham pouco que dizer a respeito de sua morfologia social, flutuavam entre modelos pobres ou fragmentados e para compensar – ou para piorar – tinham apenas nutridas listas de supostos subgrupos. Tampouco que no Xingú – como menciona Guerreiro, neste volume – a equação um povo = uma aldeia, imposta pelo regime indigenista, tenha ocultado por muito tempo esse tipo de proliferação de identidades, que podem voltar a ser visíveis quando, por qualquer motivo, esse regime se afrouxar. Na hora de estabelecer uma ordem extensiva, de definir unidades, totalidades, um regime imposto desde uma agência indigenista pode ser tão efetivo quanto o pleno vigor de modelos tradicionais. A legitimação de um modelo, o seu cultivo pela autoridade tende a repressar a manifestação dessa outra dimensão intensiva que, obviamente, se deixará ver muito mais se essa autoridade não chegar a se consolidar, ou entrar em crise. Seria um erro entender que esse balanço entre realização e potencialidade deva ser o mesmo em toda a parte, ou que possa ser reduzido a efeito de uma maior ou menor vulnerabilidade a fatores coloniais.

Aquilo que se chamava páginas atrás “grade oficial”, ou seja, o conjunto de etnônimos que se encontrará em qualquer meio impresso, sejam documentos da FUNAI, das ONGs ou do próprio Movimento Indígena, nos mapas, na literatura etnográfica, nas notícias de jornal, é o resultado de um processo colonial, análogo ao descrito por Wagner (1974) que se esforçou em coagular uma série de “sociedades indígenas” em paralelo com um conjunto de nomes de variadas procedências. Não se deve banalizar o processo: ele foi longo, continua em aberto, contou e conta com contribuições muito variadas, da parte indígena e da parte dos “brancos”, e obteve resultados mais plenos em uns lugares do que em outros. Mas seu principal resultado foi definir um conjunto de grupos, sociedades, povos ou até de nações indígenas. O processo de etnogênese não é, como um sobrevoo pelas palavras-chave da literatura poderia fazer pensar, o apanágio de povos com escassa visibilidade ou distintividade: ele se produziu em toda e qualquer parte onde uma etnia discreta e bem delimitada possa ser doravante identificada. Sua consistência tende a crescer até ficar similar à dos modelos europeus: de fato, não faltam agora carteirinhas que identificam a pertença a povos concretos, e essas assembleias que pontuam o cotidiano da política indígena perfazem uma figura hiper-realista das sociedades nativas, com o concurso de virtualmente todos os seus membros – um feito que nunca estará ao alcance dessas sociedades maiores que forneceram o modelo. Os especialistas costumam tomar ao pé da letra essas unidades, esses grupos ou sociedades cujo perfil foi elaborado pela demanda de uma política colonial que precisava de uma grade definida de partes e de todos, e de uma estrutura política proporcional¹¹, e também em prol de uma tradição sociológica que demandava grupos como unidade de estudo. Daí a atribuir, por exemplo, sistemas de parentesco, histórias ou cosmologias discretas a essas unidades há apenas um passo que se dá constantemente. Daí a atribuir a essas “unidades” uma história unificada, uma cosmologia ou uma mitologia discretas, um patrimônio comum e diferenciado -em soma, a levar essa “unidade” a sério sem restrições – não há mais que um passo, e esse passo é dado com frequência. Mas é bom lembrar, seguindo a análise de Wagner, que o que serviu como esquadra e prumo

a toda essa construção foi um conjunto de nomes, apenas nomes. Na sua procura por grupos reais, a etnologia e o indigenismo fizeram algo mais do que pretendiam: eles criaram grupos, segundo esses nomes. A correspondência entre esses grupos e unidades similares anteriores a esse processo fica sempre aberta a debate.

O processo não foi, no entanto, um simples equívoco: ele teve efeitos muito reais. Ou seja, os grupos que tal processo criou atuam, de fato, como grupos, que, entre outras coisas, foram criados porque o processo contou com a contribuição de agentes políticos indígenas que embarcaram numa indigenização da sociologia dos brancos. É óbvia a alusão a Sahlins (1997) e partindo dele a de Carneiro da Cunha (2009). Enquanto no mundo dos Estados-Nação o conceito de sociedade está sendo cotado para baixo, e termos como fluxos, redes e associações parecem mais significativos que ele¹², entre os povos sem estado (ou sem estado próprio), a “sociedade” dá provas de boa saúde. Ele é fundamental, por exemplo, na arena política, onde sair dizendo que as supostas “sociedades indígenas” são apenas nomes, ou modos de organizar diferenças, seria muito mal recebido. Os direitos territoriais e as vantagens éticas que eventualmente se atribuem ao mundo indígena são atributos de “sociedades”. Em nenhum outro lugar a imaginação ocidental encontra um exemplo melhor acabado de todo o que de mais positivo o conceito de sociedade podia sugerir: consenso, identidade, reciprocidade, comunidade. Há um padrão comum a toda uma série de “aspeamentos” dos conceitos fundamentais das ciências sociais: “cultura”, “sociedade”, talvez “religião” e um provável etc. Depois de terem sido construídos com ajuda desse espelho fornecido pelo outro, eles são descartados parcialmente, ou seja, descartados como universais mas reinstaurados como condições da personalidade jurídica do outro.

Uma última cláusula adversativa: apesar dessa realidade que seria inepto negar às “sociedades” indígenas e à grade etnonímica que as organiza, não se pode cair no erro de exagerá-la. Ou seja, existem as *sociedades indígenas* porque elas foram criadas num processo do qual temos farta informação. Mas não são elas as únicas que aí existem. As sociedades indígenas existem, sim, mas “ao lado”, com esse tipo de lateralidade que Deleuze atribui ao Um e ao Todo com respeito às

multiplicidades. Esses etnônimos, dos quais se ocupa neste artigo, que durante muito tempo foram vistos como ruído sem valor para uma definição das sociedades indígenas, têm, sim, o valor muito considerável de nos situar de volta nesse outro lado em que os grupos continuam sendo, agora mesmo, apenas nomes, e nada menos do que nomes.

Notas

- ¹ Este artigo utiliza partes de um pré-print (Calavia Sáez, 2014), elaborado como ponto de partida do seminário “Nomes, pronomes e categorias”, e retoma argumentos já presentes em trabalhos anteriores (Calavia Sáez, 2002; 2006).
- ² O foco desta descrição está nos grupos de língua Pano do sudoeste amazônico, incluindo porém referências aos seus vizinhos de etnias e línguas muito diversas: suspeita-se que boa parte das análises deste trabalho poderia se aplicar a eles e, talvez, a outros povos da Amazônia e das Terras Baixas sul-americanas. O trabalho não se furtará, de resto, a reflexões tão amplas quanto se quiser sobre a relação entre nome e grupo social.
- ³ Veja-se a discussão entre Rivière e Fajardo a respeito da relevância desses subgrupos, parte de um debate entre Rivière e um grupo de especialistas nas Guianas que revisou a sua obra (Rivière *et alii*, 2007, p. 261 e 266).
- ⁴ Esse etnocentrismo já tinha sido comentado previamente, por Lévi-Strauss entre outros: ver Viveiros de Castro (1996, p. 123 e ss.) sobre a alternância entre essa restrição da condição humana aos limites da aldeia e a sua ampliação para peixes, porcos selvagens ou pássaros são também “gente que nem nós”. Essa alternância, veja-se, corresponde à polaridade entre a autodesignação e o conjunto de etnônimos, que com frequência são zoônimos.
- ⁵ Os quais, de outro lado, não raro coincidem, como quando os índios absolutamente selvagens são identificados como “índios brancos”.
- ⁶ Termos como Shuar (Taylor, 1986) ou Matis (Erikson, 2004) são bons expoentes da homologia entre as auto e as heterodesignações. Ambos os artigos citados são, aliás, excelentes exposições dessa elasticidade aqui descrita de um modo sumário.
- ⁷ Guerreiro e Deturche, neste volume, indicam um significado de “dono” para termos análogos a “nawa”. O discurso sobre os “donos” não fez uma aparição significativa na minha pesquisa, em que queixadas ou árvores que eram “gente” o eram todos e cada um, e não por intermediação de um “dono”. Mas há pelo menos um caso, o de Yuwasinawa, o sovina, dono das plantas cultivadas e especialmente da macaxera (Yuwa), em que “nawa” aparece com esse valor. Curiosamente, *dawa* -um termo idêntico, considerando a pronúncia efetiva de alguns Pano, incluídos os próprios Yaminawa – significa “dono”, assim como “povo” ou “gente” entre os Zuruahá (Gordon, 2006, p. 62).
- ⁸ Sobre os nomes Kayapó como riqueza, veja-se todo o capítulo II de Lea (2012).
- ⁹ Não que os próprios nomes xutabu, uma vez perdida a sua função social por puro esquecimento dos jovens, que usam no cotidiano os nomes em português, não possam se tornar também um item suntuário semelhante. No meu trabalho de campo, os “nomes indígenas” ou “nomes verdadeiros” deviam ser sempre requisitados de pessoas mais velhas, que ainda possuíam a sua memória.

- ¹⁰ Legislação regular cujo caráter não menos ficcional costuma-se eludir nas nossas descrições: normas de casamento, regras da chefia ou critérios de filiação que na prática não se cumprem, que são remetidas aos bons costumes dos tempos dos antigos corroídas pelo contato. Há certo sofisma em que a norma seja sempre remetida ao conhecimento efetivo, e o seu fracasso aos imponderáveis. Talvez, vale a pena deixar claro que o par extensivo-intensivo em modo algum coincide com um par factual-ficcional.
- ¹¹ Algo parecido foi feito com a grade de classificação linguística, que por sua parte deu também uma contribuição importante a essa grade geral. É fácil se esquecer de que ao usar taxons tomados da etnolinguística estamos apenas usando mais uma classificação externa, de utilidade indubitável, mas não dotada de outro tipo de realidade transcendente.
- ¹² Veja-se o debate organizado por Ingold (1996), que logo completará os 20 anos, mas ainda pode servir de referência à crítica do conceito de “sociedade” – e sua eventual substituição por “socialidade”.

Referências

ALVES DA SILVA, Alcionílio Bruzzi. **A civilização indígena do Vaupés**. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1977.

BONILLA, Oiara. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 41-66, 2005.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. Nawa, Inawa. **Revista Ilha**, PPGAS-UFSC, Florianópolis, v. 4 n. 1, p. 35-57, 2002.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. **O nome e o tempo dos Yaminawa**: Etnologia e história dos Yaminawa do Rio Acre. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. Nomes, pronomes e categorias. **Antropologia em Primeira Mão**, PPGAS-UFSC, Florianópolis, v. 138, p. 5-17, 2014.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Cultura e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. *In*: _____. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac & Naify, 2009. p. 311-373.

DESHAYES Patrick; KEIFENHEIM, Barbara. **La conception de l'autre chez les Kashinawa**. Université Paris VII DETIENNE, M. L'Invention de la Mythologie. Paris: Gallimard, 1982.

ERIKSON, Philippe. Qu'est-ce qu'un ethnonyme? L'exemple Matis (Amazonas, Brésil). **Cahiers Amérique Latine Histoire et Memoire**, [S.l.], n. 10, p. 127-136, 2004.

FAJARDO GRUPIONI, Denise. Comparando taxonomias sociais ameríndias, investigando noções de “gente”. *In*: COFFACI DE LIMA, Edilene; Lorena CÓRDOBA. **Os Outros dos Outros**: relações de alteridade na etnologia Sul-Americana. Curitiba: Editora da UFPR, 2011. p. 119-134.

GONÇALVES, Marco Antônio. **Os nomes próprios nas sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul BIB**. Rio de Janeiro, n. 33, 1º Semestre de 1992. p. 51-72.

GORDON, Flávio. **Os Kulina do Sudoeste amazônico**: história e socialidade. 2006. 139 p. Dissertação (Mestrado) – Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2006.

GOW Peter. **The social organization of the Native Communities of the Bajo Urubamba River**. 1987. Ph.D. (These) – London School of Economics, Londres, 1987.

GOW, Peter. Gringos and Wild Indians. Images of History in Western Amazonian Cultures. *In*: L'HOMME AVRIL-DÉCEMBRE, 1993. **XXXIIIe Année**, [S.l.], n. 126-128, 1993. p. 327-348.

INGOLD, Tim *et alii*. Debate: The concept of society is theoretically obsolete. 1989. *In*: INGOLD, T. (Ed.). **Key Debates in Anthropology**. London: Routledge, 1996. p. 57-98.

KEIFENHEIM, Barbara. **Identité et alterité chez les Indiens Pano**. [S.l.]: JSA LXXVIII-II, 1992. p. p. 79-93.

KENSINGER, Kenneth M. **How real people ought to live**. The Cashinahua of Eastern Peru: Waveland Press, 1995.

KENSINGER, Kenneth. Panoan Kinship Terminology and Social Organization: Dravidian or Karia, or Something Else? *In*: SYMPOSIUM: CLASSIC PANOAN TOPICS IN LIGHT OF RECENT RESEARCH, 1991. **47th International Congress of Americanists**, New Orleans, 1991.

LEA, Vanessa R. **Riquezas Intangíveis de pessoas partiveis**. São Paulo: Edusp, 2012.

LEVI-STRAUSS, Claude. [1964]. **O cru e o cozido: mitológicas I**. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

LIMA, Tânia Stoltze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-48, 1996.

McCALLUM, Cecília. **Gender and Sociality in Amazonia**: How Real People are Made. Oxford: Berg, 2001.

MELATTI, Julio César. Estrutura social Marubo: um sistema australiano na Amazônia. [S.l.]: **Anuário Antropológico**, 1977.

RIVIÉRE Peter *et alii*. A propósito de Redes de Relações nas Guianas. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 251-273, 2007.

RIVIERE, Peter. **Individual and Society in Guiana**: a comparative study of Amerindian social organization. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte II). **Mana: Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, Série Antropologia, n. 32, p. 2-19, 1979.

STEWART, Julian H. (Ed.). **Handbook of South American Indians**. Washington, Smithsonian Institution, 1948. v. 3.

TAYLOR, Anne-Christine. **A invenção do Jivaro**: Notas etnográficas sobre um fantasma ocidental. Antropologia Ecuatoriana, homenagem a Udo Oberem, Quito: Ed. Abya-Yala, 1986.

TOWNSLEY, Graham. **Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society**. 1988. PhD (Thesis) – University of Cambridge, Cambridge, 1988.

VILAÇA, Aparecida. **Os subgrupos Wari na história**. Paper apresentado no Encontro ANPOCS GT 24, 2004. (Transformações Indígenas)

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Alguns aspectos da Afinidade no Dravidiano Amazônico. *In*: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CUNHA, Manuela Carneiro da. **Amazônia**: Etnologia e História Indígena. São Paulo: NHII/USP/FAPESP, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Ambos os três**: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco. [S.l.]: Anuário Antropológico 1995, p. 9-91.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Novos Estudos – CEBRAP**, São Paulo, n. 77, p. 91-126, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

Oscar Calávia Sáez

WAGNER, Roy. Are There Social Groups in the New Guinea Highlands? *In*: LEAF, Murray. **Frontiers of Anthropology**. Nova York: D. Van Nostrand Company, 1974. p. 95-122

ZARZAR, Alonso. **Radiografia de un contacto**: los Nahua y la sociedad nacional. Amazonía Peruana, Lima: CAAAP, n. 14, 1987.

Recebido em 18/10/2015

Aceito em 1º/04/2016

A Plasticidade Maku

Pedro Loli

Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, Brasil
E-mail: pelolli78@gmail.com

Resumo

A região do Alto Rio Negro é reconhecida como uma área habitada por uma diversidade de grupos sociais. A literatura aponta a existência de 21 nomes distintos para grupos divididos a partir de três grandes famílias linguísticas: Aruak, Tukano e Maku. O objetivo do artigo é problematizar o nome Maku de forma a examinar quais as escalas de atuação desse nome dentro dessa rede regional de nomes coletivos. Em que sentido pode-se dizer que alguém é Maku? Quem o pode dizer? Em quais situações? Como experimento para desenvolver tais questões propõe-se examinar as imagens dos Maku fornecidas por escritos de viajantes e cientistas do século XIX e analisar os seus desdobramentos em monografias etnográficas realizadas ao longo do século XX e que se referem aos Maku. Por fim, reflete-se sobre o problema de se tomar o nome Maku como uma unidade sociológica e/ou linguística.

Palavras-chave: Maku. Alto Rio Negro. Onomástica. Unidade Sociológica. Família Linguística.

Abstract

The region of the Upper Rio Negro is recognized as an area inhabited by a variety of social groups. The literature points to the existence of 21 different names for groups divided from three major language families: Arawak, Tukano and Maku. The aim of the presentation is to discuss the Maku name in order to examine their meanings in the regional social system. In that sense one can say that someone is Maku? Who can say? In what situations? To develop such issues first I examine the image built by travelers and scientists of the nineteenth century. Then I analyze the developments in ethnographic monographs of the twentieth century. Finally, I reflect on the problem of taking the Maku name as a sociological and / or linguistic unity.

Keywords: *Maku. Upper Rio Negro. Onomastic. Sociological Unity, Language Family.*

I Prólogo

O problema ao qual se dedica este artigo de certa forma se formula como uma questão onomástica na medida em que toma o nome Maku para examinar as diversas associações relacionadas a ele na região etnográfica do noroeste amazônico. Se há nomes disseminados por grandes extensões geográficas nesta área, diria que o nome Maku seria um bom candidato, na medida em que se encontra seu uso em regiões do rio Içana, do rio Apapóris e Japurá, do rio Marié, do rio Uaupés, do rio Tiquié e do rio Papuri. Isso sem levar em consideração outros registros do nome Maku, tanto em áreas vizinhas, como o Orinoco, quanto em áreas mais distantes, como lago Cuyabeno.

Maku não é somente um nome difundido numa área geográfica extensa, mas também temporalmente. Os primeiros registros desse nome são muito antigos e datam do século XVII. Desde então, tem sido apropriado não só por cientistas e viajantes do século XIX, como também missionários, antropólogos, linguistas e funcionários de instituições estatais ao longo do século XX. Em comum a todos esses registros é o valor pejorativo que esse nome carrega e que será analisado com maiores detalhes adiante.

A partir dessa análise pretende-se refletir sobre duas características que se coadunam e são muito notadas na literatura das Terras Baixas Sul-americanas, quais sejam, a de que muitos etnônimos são nomes derogatórios dados por outros e a de que muitos desses nomes foram automaticamente convertidos em unidades sociais pelos agentes do Estado e pela própria etnologia – problemas também tratados por Calavia Sáez, em artigo publicado neste volume, e que perpassaram parte das discussões empreendidas no seminário que ensejou este artigo.

2 Arqueologia do Nome

De forma a começar a desenrolar o fio condutor dessa exposição traz-se à tona as referências que tratam dos primeiros registros a respeito do nome Maku. Politis (2007) em seu trabalho etnoarqueológico sobre os Nukak-Maku afirma que, entre o século XVII e o século XVIII, escritos sobre a região do Orinoco mencionam o uso do nome *maco* para designar certos grupos. A referência *maco* também é destacada num estudo de Becerra, Calvo e Rubio publicado em 1996. Segundo esses autores, o termo *Macos* designava órfãos capturados e depois comercializados com brancos e escravos. Também indicam que tal uso foi registrado na região do Alto Orinoco. Tais autores cogitam que o termo significa ‘sem parente’ ou ‘apartado de seu grupo’. Na região do Uaupés, por sua vez, as primeiras menções ao nome Maku encontram-se nos relatos de viagem de Sampaio e Alexandre Rodrigues Ferreira (Hugh-Jones, 1981).

Ao longo do século XIX, diversos viajantes e cientistas viajaram pela região do Alto Rio Negro e registraram o uso da palavra Maku por parte dos Tukano e Aruak para designar outros grupos indígenas. É o caso de Von Martius que viajou pelo Japurá em 1820, de Natterer, viajante austríaco que passou pela região também 1820, e de Herdon que transitou pela área em 1851. Esses três registros praticamente só mencionam o nome e destacam que os índios tukano e aruak o utilizam para designarem grupos considerados “escravos”.

Spruce em sua passagem pela região do Japurá por volta de 1853 também registra o uso desse nome. Segundo ele, são “tribos” que vagueiam sem fixar residência e geralmente consideradas como uma espécie miserável de humanidade “miserable specimens of humanity” (Spruce, 1908, p. 344). No final do século XIX, em 1882, aparecem referência ao nome Maku em documentos de missionários franciscanos nos quais é mencionada a proibição expressa de capturar e vender *maku* para os brancos (Giacone, 1949).

Na virada do século XIX para o XX, continuamos a encontrar o mesmo tipo de associação ao nome Maku. Whiffen (1915, p. 60) destaca a natureza nômade dos Maku e os caracterizam como uma “[...] tribo de pessoas pequenas e escuras, universalmente consideradas e

tratadas como escravas”. Certamente, o primeiro trabalho etnográfico mais completo e célebre sobre a região foi o de Koch-Grünberg nos primeiros anos do século XX. Em seu estudo, os Maku aparecem como “índios do mato” que se caracterizam por serem nômades, caçadores que não possuem plantações e não conhecem a navegação pelos rios, mas são profundos conhecedores da floresta. Também menciona que os povos vizinhos os consideram como animais selvagens e é muito comum tomá-los como ‘escravos’ nos trabalhos domésticos e agrícolas. Em alguns casos, esses povos vizinhos os trocam por rifles e outras mercadorias europeias (Koch-Grünberg, 1906). Podemos pressupor que, apesar da proibição expressa nos documentos dos missionários franciscanos, a prática de fornecer Maku aos brancos ainda perdurava quando da passagem de Koch-Grünberg.

A partir do extenso conhecimento da região – Koch-Grünberg percorreu do Japurá ao Orinoco – esse autor registrou a menção do nome Maku em várias áreas e embasado na coleta de dados linguísticos de diferentes grupos assim designados postulou a hipótese de que eles conformariam uma família linguística. Com isso inaugura-se a primeira tentativa de conferir ao nome Maku uma unidade social através do parentesco linguístico. Hipótese que se fortaleceu com os estudos linguísticos conduzidos pelo missionário e etnógrafo Tastevin em parceria com Rivet e Kok e publicados na década de 1920 (Rivet; Tastevin 1920; Tastevin, 1923, Rivet; Kok; Tastevin, 1925). Eles compararam vocabulários coletados de grupos Maku que viviam no rio Curicuriari, Tiquie, Papuri e Jurubaxi e estabeleceram que em seu conjunto essas línguas formariam uma família linguística. Como se verá adiante, ao longo do século XX, a definição em torno do nome Maku, como uma unidade social, ganhará maior força.

Antes de me deter com mais vagar sobre a cristalização da equivalência entre unidade social e o nome Maku, gostaria de chamar a atenção para outro aspecto muito difundido nos registros do final do século XIX e início do século XX, em especial os feitos por Coudreau, Koch-Grünberg e Nimuendaju. Tais autores postulam que os Maku seriam os primeiros habitantes da região do Alto Rio Negro. A presença Aruak e Tukano seria fruto de migrações posteriores. A tese comum

desses autores é que os primeiros habitantes da região seriam caçadores, nômades, rudimentares que desconheciam a agricultura, a arte têxtil, a cerâmica e a fabricação de canoas. A onda migratória Tukano e Aruak é que teria trazido à região o modo sedentário de ocupação, a horticultura, a pesca, a cerâmica, a arte têxtil etc. Com isso chamou-se a atenção para o processo de aculturação que os grupos Maku sofreram ao entrar em contato com povos ‘superiores’. De certa maneira, a hipótese de ocupação da região visa justificar a inferioridade dos grupos chamados Maku e reifica a imagem do nômade caçador e coletor como o mais “primitivo”, o mais “selvagem”.

3 Da Selvageria à Unidade Social

Os sentidos em torno do nome Maku sofreram transformações ao longo do século XX com o desenvolvimento de inúmeros trabalhos antropológicos e linguísticos. É a esses trabalhos que me dirijo neste momento. Nunca é demais lembrar que explorarei apenas parcialmente todo o material bibliográfico disponível.

Conquanto as características já mencionadas continuem em grande parte sendo associadas aos Maku, como veremos mais adiante, os estudos etnográficos de trabalho de campo intensivos mostraram outras nuances relacionadas a esse nome. É digno de se notar que embora o nome Maku apareça na maior parte dos trabalhos dessa época, somente no final da década de 1970 é que teremos uma etnografia realizada diretamente junto a um grupo designado como Maku. Examinarei inicialmente o conjunto de trabalhos etnográficos que tratam dos grupos Maku de forma indireta.

A primeira etnografia feita nos moldes malinowskianos foi a de Irving Goldman, realizada entre a década de 1930 e 1940. Embora seja um estudo sobre os Desana, povo associado à família linguística Tukano Oriental, o nome Maku aparece algumas vezes ao longo do trabalho. Os Maku continuam sendo descritos como grupos sem horticultura que ou foram assimilados pelos Tukano e Aruak ou vivem entre estes grupos como servos ou escravos. Entretanto, Goldman traz outras informações a respeito dos Maku que se destacam da imagem cristalizada historicamente. A primeira diz respeito à fama deles de

feiticeiros poderosos (Goldman, 1963, p. 107). A segunda informação diz respeito ao fato do clã Cubeo Bahukiwa ter um ancestral Maku. Informação registrada pela primeira vez por Koch-Grünberg (2005, p. 441) e que Goldman confirma em sua monografia. Além disso, os Cubeo teriam em comum com aqueles chamados de Maku a prática do casamento entre pessoas que falam a mesma língua. Algo que contraria a regra da exogamia linguística que caracteriza a maior parte dos casamentos da região e que muitas vezes é uma marca da posição diferenciada dos Maku.

Outro trabalho da primeira metade do século XX é o do missionário salesiano Giaccone (1949) que menciona o nome Maku. Segundo ele, os Tukano, Tariano e Desana chamam também os Maku de ‘filhos do jaguar’ e os consideram como servos. Outra informação importante que gostaria de destacar do trabalho do missionário diz respeito ao fato de que na língua tukano não existe a palavra “escravo” e a palavra usada para caracterizar os Maku é *daranii*, que é traduzida como ‘trabalhadores’.

Reichel-Dolmatoff que publicou inúmeros trabalhos sobre a região a partir da década de 1960, especialmente sobre os Desana, não foge a regra e define os Maku como grupos essencialmente nômades, caçadores e coletores que vivem nas áreas interfluviais. Também destaca o baixo nível tecnológico e a diferença física em relação aos grupos Tukano e Aruak. Segundo ele, os Desana não incluem os Maku na categoria de gente verdadeira (*mahsá*) e todos os vizinhos os consideram uma espécie de classe escrava. Assim como Goldman, ressalta a fama dos Maku de feiticeiros poderosos (Reichel-Dolmatoff, 1971, p. 260).

Segundo esse autor, os Desana além de usar o nome Maku para determinados indígenas também utilizam o nome Wira-poyá, termo que o autor traduz como “Desana estragado”. Essa palavra expressa o conceito de invalidez, de incompletude, de anormalidade (1971, p. 19). Reichel-Dolmatoff também ressalta a função ritual dos Maku na preparação dos imensos cigarros cerimoniais que são fumados nas festas de celebração das alianças entre grupos: os dabucuri.

Ao longo da década de 1970, há uma profusão na produção etnográfica na Região do Alto Rio Negro que amplia ainda mais a discussão

em torno do nome Maku. É dessa época que surgem as primeiras monografias diretamente realizadas junto a um agrupamento conhecido com Maku. Antes, contudo, de tratar destes trabalhos, continuo a me referir às etnografias que tratam do nome Maku a partir do ponto de vista de grupos dos índios do rio e que trazem informações relevantes.

Em *From the Milk River*, Christine Hugh-Jones afirma que na região do rio Uaupés Maku e Tukano são as duas grandes categorias que distinguem os índios (1979, p. 14). A autora não deixa de notar que essas categorias estabelecem uma relação entre senhor e servo. Tanto que o nome Maku também é utilizado para denominar os clãs de menor hierarquia que fazem parte dos grupos Tukano. Essa relação não impede que tais grupos tenham uma relação de troca na qual os Tukano fornecem produtos cultivados e os Maku produtos da floresta. De qualquer modo, aqueles considerados Maku são vistos como pessoas que se encontram mais próximos da ordem natural na medida em que são comparados aos animais. Nesse sentido, Christine (1979, p. 59) afirma que os Maku estariam numa transição entre o natural e o social.

A etnografia realizada por Patrice Bidou (1976, p. 26) sobre os Tatuyo reforça a imagem dos Maku como não sendo gente de verdade e habitantes do interior da floresta. É interessante notar que o nome Maku também aparece sendo utilizado para se referir a um clã Tatuyo (Huná Poná). Segundo o autor, quando se faz esse uso, a intenção é denegrir e ofender a outro (Patrice Bidou, 1976, p. 168).

Jean Jackson em sua monografia sobre os Bara, povo Tukano, dedica um capítulo para refletir sobre a relação entre Tukano e Maku. Os Maku aparecem mais uma vez associados ao interior da floresta, caracterizados pelas ausências – sem “malocas”, sem canoa, sem pesca, tecnologia muito rudimentar (Jackson, 1983, p. 24) – e retratados como parte do estrato mais inferior do sistema hierárquico da região. Para a posição de inferioridade se junta a suposta falta de conhecimento cerimonial e o fato de eles não serem gente verdadeira. Atributos que dão aos Maku a fama de praticarem o canibalismo (Jackson, 1983, p. 152).

Além disso, Jackson (1983, p. 74) também nota que os grupos de maior posição tratam alguns grupos como “servos” e os consideram um grupo originalmente Maku que foi adotado como irmão menor e

ao qual foram lhe ensinados os modos corretos de se viver, a começar pelo aprendizado da língua – é o caso do grupo Wamutañara.

Chernela (1983, p. 47) em sua etnografia sobre os Uanano destaca que os Maku em geral são considerados uma espécie de “[...] sub-human, intermediate between human and animal beings [...]”, pois realizam casamentos com pessoas que falam a mesma língua. O que, do ponto de vista dos Uanano, são casamentos incestuosos. Segundo a autora, além de Maku, essas pessoas são chamadas também de *peogii*.

Em tais estudos etnográficos os grupos associados ao nome Maku vão se consolidando como um contraponto para os grupos rotulados de Tukano e Aruak cujo fundamento se apoia numa oposição sociológica que se sintetiza na diferença entre índios do mato e índios do rio. De um lado, o índio do rio: hierárquico, sedentário, horticultor, exogâmico, superior, civilizado, complexo. De outro, o índio do mato: igualitário, nômade, caçador, endogâmico, inferior, selvagem, rudimentar. Entretanto, como Jean Jackson de forma perspicaz chamou a atenção, deve-se ter o cuidado para não tomar essas oposições de forma absoluta, mas como expressões de um contínuo de transformação no qual Maku e Tukano se relacionam como extremos opostos.

4 A Heterogeneidade Maku

No final da década de 1960 e início da de 1970 foi realizado por Silverwood-Cope o primeiro trabalho etnográfico intensivo junto a um grupo considerado Maku que se autodesigna Bara. Embora já houvessem alguns trabalhos desenvolvidos diretamente com grupos Maku (Koch-Grunberg, 1906; Giacone, 1949; Schultz; 1959; Biocca; 1965), eles se basearam em estadias curtas de campo e a maior parte das informações foram registradas junto ao grupo Hupd’äh. Com a tese de Silverwood-Cope começa a se adquirir uma maior clareza das diferenças entre os grupos eclipsadas sob o nome Maku. Além de Bara, aparecem distinguidos outros dois nomes: Hupdah e Yuhupdeh.

Como o autor concentrou seu estudo de campo entre a área do rio Papuri e do Tiquié, é possível explorar mais sistematicamente uma comparação entre os Bara e os Hupd’äh, na medida em que esses grupos mantêm relações não apenas de vizinhança, mas também de

casamento. Segundo o autor, esses conjuntos Maku possuem uma proximidade linguística que os colocariam dentro de uma mesma família. É estabelecida também uma grande proximidade entre esses grupos do ponto de vista da organização social, da adaptação ecológica e da cultura material (Silverwood-Cope, 1990, p. 5). O modelo sociológico dos caçadores nômades é reificado pela etnografia de Silverwood-Cope e contrastado com o modelo sociológico dos agricultores sedentários desenvolvido pelas etnografias dos povos Tukano e Aruak.

Se por um lado o nome Maku continua operacionalizado para pensar a diferença entre índios do mato e índios do rio¹, por outro, alguns sentidos em torno dele começam a se dissolver, sobretudo em relação a sua carga pejorativa. Silverwood-Cope nota que os vizinhos Tukano dos Bara os aproximam dos animais, na medida em que ambos habitam o interior da floresta, não possuem cultivo e casam incestuosamente. Para reforçar essa imagem, os Bara-Maku são vistos como aqueles que não constroem casas apropriadas e não possuem parafernália ritual e nem conhecimento xamânico. Mesmo quando grupos Maku apresentam qualquer um desses traços considera-se que os adquiriram dos Tukano.

Entretanto, em nenhum momento os Bara-Maku concordariam que eles são menos humanos que os Tukano. Certamente eles reconhecem que são tratados como menores pelos grupos tukano, mas mesmo assim não se veem como “servos” e muito menos ‘escravos’. Algo que se confirma com as várias histórias de grupos Maku que após um tempo prestando serviços para um grupo tukano e cansados da exploração destes simplesmente os abandonavam e evadiam-se para o interior da floresta. A mesma postura é relatada por Silverwood-Cope na época da coleta da borracha. Os patrões reclamavam dos Maku devido ao fato de que eles fugiam sem qualquer aviso prévio (Silverwood-Cope, 1990, p. 31). Após essa etnografia, a imagem negativa em torno do nome Maku começa a ser problematizada na medida em que mostra como os grupos assim rotulados contestam a atribuição de animalidade e a posição de “servos” e “escravos” vinculadas a esse nome.

Outro estudo importante sobre os Maku apareceu em meados da década de 1970 e foi realizado por Howard Reid junto a grupos

Hupd'äh e baseado em extenso trabalho de campo. A região em que se desenvolveu a etnografia é a mesma onde Silverwood-Cope concentrou sua pesquisa e muitos grupos hupd'äh referidos por Reid são aqueles que tinham contato direto com grupos bara. Ainda que os Hupd'äh tivessem sido o grupo mais investigado por etnógrafos, linguistas e missionários, como já foi mencionado, as informações fornecidas no geral eram fragmentadas e parciais.

Reid é o primeiro a desenvolver um quadro mais ampliado da vida social dos grupos Hupd'äh. Não será o caso aqui de explorar a riqueza desse quadro, visto que o foco do texto é seguirmos as transformações que o nome Maku vai sofrendo ao longo do tempo. No que diz respeito a isso, gostaria de começar destacando que Reid contribui para ampliar a heterogeneidade onomástica encoberta pelo nome Maku. Além dos nomes citados por Silverwood-Cope – Bara, Hupd'äh e Yuhupdeh – também aparecem como Maku os Nadöb.

Do mesmo modo que Silverwood-Cope, Reid (1979) trata esses grupos como um conjunto que compartilham um padrão ecológico de residência, de mobilidade e de adaptação. Em contrapartida ao outro conjunto de agrupamentos indígenas que seria marcado por um padrão sedentário (Reid, 1979, p. 18). Nesse sentido, esse estudo vem reforçar o contraste entre os dois modelos de organização social encontrados na região do Noroeste Amazônico e o termo Maku vem a servir como o rótulo que permite reunir essa suposta unidade sociológica entre tais grupos. É necessário notar, entretanto, que Reid (1979) procura escapar das análises clássicas do nomadismo ao criticar oposições como simples/complexo, arcaico/desenvolvido, regressivo/progressivo.

Além disso, outras camadas de significação explicitadas pela etnografia colocam complicações para se pensar o nome Maku somente como um etnônimo. Algo que aparece claramente na discussão feita por Reid a respeito dos sentidos do nome Hupd'äh e dos nomes dados por grupos hupd'äh a outros grupos considerados Maku.

Os grupos que Reid estudou não se autodesignam de Maku, embora reconheçam, não de bom grado, que sejam assim chamados pelos índios do rio. O nome que usam quando impelidos a se autodesignarem é Hupd'äh. Nesse contexto, esse nome aparece claramente como um

etnônimo. Aqui o termo se refere a uma pessoa que não é um índio do rio tampouco um não índio que vive nas áreas interfluviais entre os rios Papuri, Tiquié e Uaupés e que falam uma mesma língua, chamada hupd'äh. Mas, isso não é tudo. Há outros usos destacados cujos sentidos não funcionam como etnônimo e demonstram a polissemia do nome. Em seu sentido mais amplo o termo Hupd'äh é usado para designar toda a humanidade e é traduzido comumente como gente. Entretanto, num sentido mais específico também é usado para designar os índios que os etnólogos em geral se referem como Maku. Por fim, é ressaltado também o uso da palavra como sendo algo correto, apropriado (Reid, 1979, p. 99). Mais recentemente, o trabalho de Ramos (2013) ressalta novamente esses usos da palavra Hupd'äh. Do mesmo modo, em minha experiência etnográfica pude verificar os mesmos sentidos em relação ao nome Yuhupdeh².

Nessa etnografia se constata que o termo Maku não se configura como um nome que abrange um conjunto de grupos. Os grupos hupd'äh não se referem a esse nome para designar o conjunto de seu agrupamento. Nem mesmo quando estes se referem a outros grupos considerados Maku com os quais mantêm relações. Reid (1979, p. 99) nota, por exemplo, que os Hupd'äh chamam grupos que se autodesignam Bara pelo nome do maior clã – “little green bird people”. Os grupos que se autodesignam de Yuhup são chamados também pelo nome do maior clã – “the children of poisonous tree grub” (Reid, 1979, p. 100). Isso não significa que os Hupd'äh não reconheçam esses grupos como Maku. Entretanto, tal designação é atribuída à perspectiva dos índios do rio e carregada de um sentido pejorativo e, portanto, reprovável.

Pozzobon (1991) em sua etnografia *Parente et démographie chez les Indiens Maku* também nota que quando os Yuhupdeh se encontram na presença dos Hupd'äh eles os chamam de *Kogn Kâ' Uydâ*, tradução de *Kogn Kegn Teihdâ* (“les enfants de l'os du singe titi”). O mesmo nome do maior clã dos Hupd'äh. Conquanto a etnografia tenha uma pretensão de abarcar o conjunto Maku, a maior parte dos dados em que se baseia provém de grupos Hupd'äh e Yuhupdeh. Pozzobon observou tanto em grupos hupd'äh quanto yuhupdeh uma tendência em considerar outros grupos com fama de Maku conforme uma relação inversamente

proporcional entre distância geográfica e distância ontológica. Quanto mais distante geograficamente, menos se compartilha de uma perspectiva e mais estranhamente percebe-se o outro – aí se encontram as acusações de feitiçarias mais abertas, o mentiroso, o invejoso, o sovina, etc. (Pozzobon 1991, p. 74-76). Algo que Reid (1979, p. 103) também aponta em sua etnografia quando afirma, por exemplo,

These same Hupdu said that the language of the downstream hupdu regional group was just as much ‘another language’ as was the language of their neighbours, the Yuhup Maku, and that spatially distant Hupdu were more likely to practice sorcery against them than the nearby Yuhup were.

Essas variações do uso dos nomes mostram que eles não são apenas etnônimos que definem unidades sociológicas dentro de um modelo de organização social, mas nomes que traçam uma trajetória dentro de um espectro de subjetividade. Pozzobon (1991) procura fazer um panorama geral dos grupos Maku e ao objetivar tal pretensão toma o nome Maku como uma unidade social de grupo. Algo que ocorre também nas etnografias anteriores. O que garante a unidade em torno desse nome é a ideia de uma estrutura social comum, qual seja, a do modelo de organização social da sociedade de nômades, caçadores, igualitários, fluidos. Isso não impediu, entretanto, de que a unidade Maku se mostrasse cada vez mais variável e difícil de ser delimitada. Na época de Pozzobon, a unidade encontra-se mais diferenciada em relação aos estudos anteriores na medida em que tinha estabilizado seus nomes sob o rótulo Maku. Além de Hupd’äh, Yuhupdeh e Bara, também são incluídos os Nukak, os Dow e os Nadöb. Aparecem também os nomes Kakwa e Kaman que seriam outra forma de se reconhecer os Bara e os Dow, respectivamente. Segundo Pozzobon, esses nomes correspondem a seis línguas diferentes que em seu conjunto formam uma família linguística (Pozzobon, 1991, p. 9-10).

Entretanto, a meu ver, Maku não é um nome para definir um grupo social que tem uma origem comum. Em outras palavras esse nome não define grupos de descendência e grupos de aliança³ do ponto de vista dos grupos assim designados. A definição e o uso do nome Maku como uma unidade social foi algo elaborado pelos trabalhos etnográficos

cos que se desenvolveram na região. O que dava certa segurança a tratar Maku como uma unidade social é que sociologicamente era possível identificar traços comuns entre aqueles grupos assim chamados. Ao ouvirem de índios vizinhos que Maku são os que vivem no interior do mato como animais, os caçadores mais exímios, os feiticeiros mais poderosos, os pesquisadores os encaixaram no modelo das sociedades de caçadores e nômades. O encaixe entre o modelo e certo discurso indígena foi muito tentador para não ser feito, ainda mais porque é recente um debate que questiona criticamente o modelo das sociedades de nômades, caçadores e coletores.

Dentre as várias consequências disso, destaco uma que diz respeito diretamente à questão da onomástica. As etnografias produzidas sob a égide do nome Maku dessa primeira geração de antropólogos manteve-se numa posição ambígua em relação às descrições. Por um lado, chamaram a atenção para o fato de que os grupos reconhecidos pelo rótulo Maku não recebiam de bom grado essa designação e destacaram a inadequação de tratar esses grupos como escravos. Por outro lado, continuaram se valendo do nome para designar um conjunto de grupos sociais como uma unidade sociológica e linguística.

5 Maku: uma família linguística?

Sem dúvida, os primeiros trabalhos etnográficos sobre os grupos chamados Maku forneceram uma imagem muito mais ampla e precisa desses grupos. Entretanto, a impressão geral é que os autores continuaram não só tratando a variedade de grupos sob uma unidade sociológica como também a colocando como externa ao sistema social do Alto Rio Negro cuja estrutura seria dada pela organização social baseada no sedentarismo e na horticultura, própria dos índios do rio – Tukano e Aruak.

Entretanto, mais recentemente, o problema em torno da unidade Maku voltou à tona junto a um debate linguístico e antropológico no qual se coloca em questão o uso desse nome para definir a composição de uma família linguística ou de conjunto sociológico. A unidade em torno da composição de família linguística, assim como da família

sociológica, nunca foi ponto pacífico dos estudos empreendidos, mas sempre foi algo almejado e novas composições foram propostas.

A existência da família linguística Maku, como já mencionado, foi postulada por estudos realizados nas primeiras décadas do século XX (Koch-Grünberg, 1906; Tastevin, 1923; Rivet; Tastevin, 1920; Rivet; Kok; Tastevin, 1925). A partir de meados do século XX, novos estudos linguísticos classificaram como parte da família linguística Maku as línguas *nukak*, *yuhup*, *hupdah*, *kakua*, *dâw*, *nadeb*, *hödi* e *puinave*. Entretanto, em nenhum momento houve consenso geral quanto a essa composição. O pertencimento das línguas *hödi* e *puinave* é o mais contestado devido à falta de dados detalhados que sustentem a aproximação. Quanto às outras línguas há maior concordância, embora haja controvérsias quanto às proximidades. Alguns estudos entendem que a língua *nadeb* se distancia mais das línguas *nukak*, *yuhup*, *hupdah*, *kakua*, *dâw* (Martins; Martins, 1999, p. 255). Outros incluem o *nadeb* e excluem as línguas *nukak* e *kakua* da família linguística (Epps, 2005, p. 8-9). Além do estudo de Epps, o de Ospina sobre a língua *yuhup* (2002) também estabelece um grau de parentesco próximo entre a língua *yuhup* e a língua *hup*; em seguida, com a língua *dâw*, e em menor grau com as línguas *nadeb*, *kakua* e *nukak*.

Mas se é possível seguir certa filiação linguística entre tais línguas, isso não dá uma sustentação firme para associar essas filiações ao rótulo Maku. Tanto que, mais recentemente, além da composição da família Maku, também se discute o nome próprio dessa família. Diante disso, além dos linguistas supracitados, antropólogos que vêm desenvolvendo pesquisa com esses grupos desde os anos 1990 (Athias, 1995; Marques, 2009; Ramos, 2013) têm se posicionado politicamente no sentido de abandonar o uso do nome Maku para designar a família linguística e sociológica, devido ao sentido pejorativo associado ao termo. Até o momento duas propostas para a família linguística se sobressaíram. Epps (2005) propõe o nome *Nadahup*, cuja família é composta por *nadeb*, *yuhup*, *hupdah* e *dâw*. O nome é uma junção abreviada das línguas que compõem o conjunto. Ramirez (2001) propõe *Negro-Japurá* ou *Uaupés-Japurá*, cuja família é composta por *yuhup*, *hupdah*, *kakua*, *dâw* e *nadeb*. Nesse caso, usa-se uma referência geo-

gráfica para delimitar o conjunto. Desse modo, não há consenso geral entre os estudiosos nem em relação a quais línguas fazem parte da família, nem em relação a qual nome utilizar para designar a família.

O caldeirão multilinguístico da região se constitui fonte inesgotável para pesquisas nas áreas da linguística e antropologia. A discussão sobre o tema é extensa e revela que a língua constitui-se como um marcador diacrítico que estabelece uma diferença entre um agrupamento e outro, a ponto da prática muito comum de casamento interlinguístico ser erigida pela antropologia como regra de exogamia linguística. Alguns trabalhos propuseram que língua e grupo exogâmico são coincidentes (Jackson, 1983; Chernela, 1983). Outros trabalhos, entretanto, chamaram a atenção para o fato de que essa diferença linguística não deve ser tratada como regra de exogamia invariante do sistema, mas como uma variável que entra na composição dos grupos (C. Hugh-Jones, 1979). Seja qual for a posição, é inegável que a língua aparece como característica fundamental para a definição das diferenças entre as pessoas.

A centralidade parece posta pelo próprio pensamento indígena da região. A começar pelo modo como aparece na história da viagem da cobra-canoa. Recordemos do célebre episódio em que as pessoas passam a falar línguas diferentes à medida que emergem do buraco de transformação em Ipanoré – é nesse momento que os grupos se diferenciam. A terminar pela reivindicação atual em torno dos projetos de escolas indígenas que preconiza a alfabetização em língua indígena.

Os indígenas são, portanto, muito ciosos das diferenças linguísticas, mas será que seus critérios para estabelecer essas diferenças sejam baseados estritamente numa análise linguística ou de estrutura social. Qual a relação entre esses dois modos distintos de estabelecer as aproximações e os afastamentos da língua? Será que os indígenas pensam as diferenças a partir de uma comparação ordenada pela ideia de leis sociais ou de regras gramaticais. Como se estabelece um limite entre duas línguas ou entre dois grupos? Destaca-se essas questões não para resolvê-las, mas para tomá-las como horizonte de reflexão.

Dentro da minha experiência etnográfica, nunca me formularam as diferenças linguísticas somente em termos de estrutura gramatical

com questões do tipo: trata-se de um dialeto ou outra língua. Embora evidentemente se fundamente em comparações de expressões linguísticas, a diferença linguística não se restringe a isso. Como refletir quando pessoas que vivem no igarapé Castanha e falam yuhup afirmam “a gente fala um pouco diferente” das pessoas que falam yuhup e vivem no igarapé Cunuri.

Parece-me que os indígenas ao pensar sobre diferenças linguísticas não estão pensando em termos de sistema simbólico e estrutura social, embora o que digam possa ser traduzido nesses termos. Organizar a comparação sob esses termos é próprio de uma teoria social que opera ferramentas conceituais de forma a transformar a imensa massa de informações advindas das experiências etnográficas numa modelagem que possibilite a comparação. A sociedade sendo o conceito fundamental que organiza essa possibilidade comparativa. É a partir desse conceito que se pode determinar que toda sociedade possui uma estrutura social com suas leis que engendram a continuidade de sua reprodução. Nesse modelo, o parentesco é pressuposto como estruturante da sociedade indígena. Seja porque a reprodução social depende da reprodução biológica (teoria da descendência). Seja porque a reprodução social depende do casamento e conseqüentemente da diferença entre grupos (teoria da aliança). A dificuldade de se definir a unidade social no sistema do Alto Rio Negro não é nenhuma novidade e foi notada pelo menos desde o trabalho de C. Hugh-Jones (1979, p. xv) quando a autora define a região como uma rede social aberta (*a network open-ended*) e ressalta a dificuldade de se delimitar as fronteiras da sociedade e conseqüentemente dos grupos.

6 Epílogo

O quadro naturalista pincelado no final do século XIX e início do XX a respeito do nome Maku acabou moldando a explicação sociológica clássica a partir de meados do século XX. A teoria do elo perdido que assombra os povos nômades e caçadores se vê como que sobreposta à perspectiva indígena da região – sobretudo pela afirmação de que os Maku são como animais. Junção que, a meu ver, oblitera alguns sentidos em torno do nome Maku. O esforço aqui é provocar um des-

lizamento entre essas perspectivas de forma a não reduzir nenhuma à outra.

Assim a especificidade em torno do nome Maku não deve ser reduzida a uma explicação sociológica que trata esse nome como uma unidade sociológica e/ou linguística circunscrita e restrita a determinada estrutura social, nem à imagem pejorativa que prevalece na visão dos índios da região. Quando esses grupos contrastam suas diferenças eles não o fazem porque suas estruturas sociais se diferenciam. Isto é, o contraste não se dá porque uns são nômades, caçadores, endogâmicos linguisticamente e igualitários e outros são sedentários, horticultores, exogâmicos linguisticamente e hierárquicos. O que não significa que a diferença não possa ser elaborada como um problema de teoria social ou mais especificamente como um problema antropológico, na medida em que se coloca em negociação a própria ideia de humanidade. Mas devemos aí mudar o eixo do que embasa a ideia de humanidade para além dos modelos tipológicos de organização social e orientá-lo para a concepção que se deixa entrever em torno do nome Maku.

Note-se bem que o desvio é focado, sobretudo, em relação a tipificação do social. Como Calavia chama a atenção, em artigo publicado neste volume, é necessário admitir que os problemas que os etnônimos colocam para a antropologia não podem se limitar apenas à dimensão extensiva, isto é, não se deve reduzir os nomes a linhagens, clãs, sib, fratria, tribo. Nada mais adequado para o caso do nome Maku, visto que não se trata nem de um nome próprio nem de um termo de autodesignação. Seria mais fácil defini-lo como uma heterodesignação, como Calavia propõe, na medida em que o nome é uma atribuição usada por vizinhos e se refere ao selvagem, ao primitivo, ao índio bravo do mato. Também corrobora para tanto a grande plasticidade do nome que é usado para se referir a um grupo específico de parentes, a um grupo local de uma aldeia ou várias, a um grupo de “índios” que não se reconhecem como parentes.

A plasticidade, entretanto, não parece ser uma característica restrita somente ao nome Maku, mas a muitos outros nomes. É o caso do nome Tukano, como Andrello sugere, em trabalho publicado neste volume, que também seria uma designação externa atribuída

por vizinhos e que ora inclui um número maior ora menor de grupos. Nesse sentido, o nome Tukano também pode ser definido como uma heterodesignação, porém distintamente de Maku, o termo não evoca um sentido pejorativo, mas jocoso e foi cunhado por grupos que casam entre si. Andrello coloca a questão “[...] em que medida adotar ou alterar um nome atribuído por outrem codificam disputas e transformações no interior de uma escala comum de pessoas e coletivos”. Com isso, a questão da onomástica se mostra indissociável dos processos de fissão e de fusão dos coletivos, tão característicos da região. Andrello, em artigo publicado neste volume, também aponta para essas transformações: “Maku torna-se Tukano sem deixar de sê-lo assim como Tukano torna-se branco sem deixar de ser Yepa-Masa”. Outros autores chamaram a atenção para essas transformações. Silverwood-Cope se refere à incorporação de clãs maku a de clãs tukano de baixa hierarquia. Jackson, analisando a relação entre Tukano e Maku, também cogita sobre a possibilidade de transformações de clãs de baixa hierarquia serem originalmente Maku (1983, p. 159). É possível encontrar também referência a esse processo em Athias (1995, p. 67).

É nesse sentido que mais acima afirmou-se que os nomes traçam uma trajetória dentro de um espectro de subjetividade cuja elasticidade se transforma conforme a perspectiva que se adote. Ser chamado de Maku ou deixar de sê-lo não define quem se é, embora inegavelmente diga algo a respeito daquele assim reconhecido. Menos que uma categoria sociológica, trata-se mais de uma fama, ou melhor dizendo, de uma má fama. Ninguém gosta de ser assim chamado, embora em determinados momentos se reconheçam sob esse nome. O ponto é que mesmo quando grupos se reconhecem como Maku nunca o fazem de forma a se reduzir a ele, pois esse nome não funciona para determinar os limites de um grupo. Como Calavia afirma, em trabalho publicado neste volume, “[...] tudo pode acontecer nela quando se desliza para esse ‘mas na verdade somos [...]’ dos etnônimos. Parece haver no nome Maku um excesso de significação que lhe garante uma plasticidade virtualmente ilimitada de uso.

Notas

- ¹ É interessante notar que, ao longo da tese, Silverwood-Cope não usa o termo Bara isoladamente, mas sempre Bara-Maku.
- ² Noto que estamos aqui no nível dos nomes que Calavia chama de autodesignações e que têm como característica carregar uma polissemia de referentes muitas vezes contraditórios entre si.
- ³ Examinar esse ponto com o devido cuidado exigiria outro artigo, mas deixo entrever o potencial da discussão. Se digo que Maku não define grupo de descendência e grupo de aliança, não quero dizer que não existam nomes que o façam. São os nomes que antropologicamente são definidos como clãs e sib. Nesse plano, os nomes podem ser entendidos conforme a linha da descendência ou a linha da aliança.

Referências

- ATHIAS, Renato Monteiro. **Hupdë-Maku et Tukano: relations inégales entre deux sociétés du Uaupés, amazonien (Brésil)**. 1995. 157 p. Tese (Doutorado) – Université de Paris X, Paris, 1995.
- BECERRA, Gabriel; FRANKY CALVO, Carlos Eduardo; MAHECHA RUBIO, Dany. Los Maku del noroeste amazônico. **Revista Colombiana de Antropología**, Bogotá, D.C., v. 33, p. 85-132, 1996/1997.
- BIDOU, Patrice. **Les Fils de l'Anaconda céleste (les Tatuyo): étude de la structure socio-politique**. 1976. 345 p. Tese (Doutorado) – Universidade de Paris, Paris, 1976.
- BIOCCA, Ettore. **Viaggi tra gli Indi Alto Rio Negro-Alto Orinoco**. Rome: Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1965. 3 v.
- CHERNELA, Janet. **Hierarchy and economy among the Uanano (Kotiria): speaking people of the middle Uaupés basin**. 1983. 180 p. Tese (Doutorado) – Columbia University, New York, 1983.
- EPPS, Patience Louise. **Grammar of Hup**. 2005. 1118 p. Tese (Doutorado) – University of Virginia, Charlottesville, 2005.
- GIACONE, Padre Antônio. **Os Tucanos e outras tribus do Rio Uaupés afluente do Negro Amazonas**. São Paulo: Imprensa Oficial, 1949.
- GOLDMAN, I. **The Cubeo: indians of the Northwest Amazon**. Urbana: University of Illinois Press, 1963.
- HUGH-JONES, Christine. **From the Milk River**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- HUGH-JONES, S. **The palm and the pleiades**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- _____. Historia del Vaupés, **Maguarí**, I, Bogotá, p. 29-51, 1981.

- JACKSON, Jean. **The fish people**: linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- KOCH-GRÜNBERG, T. Die Maku. **Anthropos**, [S.l.], v. 1, p. 877-966, 1906.
- _____. **Dois anos entre os indígenas**: viagens ao nordeste do Brasil (1903-1905). Manaus: EDUA/FSDB, 2005.
- MARTINS, Silvana; MARTINS, Valteir. Makú. In: DIXON, R. M. W.; AIKHENVALD, A. (Ed.). **The Amazonian languages**. Cambridge; New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1999, p. 251-267.
- MARQUES, Bruno Ribeiro. **Figuras do movimento**: os Hupda na literatura etnológica do Alto Rio Negro. 2009. 192 p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
- OSPINA BOZZI, Ana Maria. **Les structures élémentaires du Yuhup Makú**: langue de l'Amazonie colombienne: morphologie et syntaxe. 2002. 477 p. Tese (Doutorado) – Université de Paris VII, Paris, 2002.
- POLITIS, Gustavo. **Nukak**: ethnoarchaeology of an Amazonian people. Califórnia Walnut Creek, CA: University College London Institute of Archaeology Publications, 2007.
- POZZOBON, Jorge. **Isolamento e endogamia**: observações sobre a organização social dos índios Maku. 1983. 386 p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1983.
- _____. **Parenté et démographie chez les indiens Maku**. 1991. 255 p. Tese (Doutorado) – Univ. Paris VII, Paris, 1991.
- RAMIREZ, Henri. **Família Makú ou família Uaupés-Japura?** Belém: Encontro da ANPOLL, 2001.
- RAMOS, Danilo Paiva. **Círculos de coca e fumaça**: encontros noturnos e caminhos vividos pelos Hupd'äh (Maku). 2013. 469 p. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- REID, Howard. **Some aspects of movement, growth and change among the Hupdu Maku indians of Brazil**. 1979. 402 p. Tese (Doutorado) – University of Cambridge, Cambridge, 1979.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. **Amazonian cosmos**: the sexual and religious symbolism of the Tukano Indians. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- RIVET, Paul; TASTEVIN, Constant. Afinités du Makú et du Puinave. **Journal de la Société des Américanistes**, [S.l.], v. XII, p. 69-82, 1920.

RIVET, P.; KOK P.; TASTEVIN, C. Nouvelle contribution a l'étude de la langue Makú. **Rev. International Journal of American Linguistics**, [S.l.], v. 3, n. 2-4, p. 133-192, 1925.

SCHULTZ, Harald. Ligeiras notas sobre os Makú do Paraná Boá-Boá. **Rev. do Museu Paulista**, São Paulo, Museu Paulista, v. 11, p. 109-132, 1959.

SILVERWOOD-COPE, Peter Lachlan. **Os Maku**: povo caçador do Noroeste da Amazônia. Brasília, DF: UnB, 1990.

SPRUCE, R. **Notes of a botanist on the Amazon and Andes**. London: MacMillan and Co., 1908.

TASTEVIN, P.C. Les Makú du Japurá. **Journal de la Société del Américanistes**, Paris, v. 15, p. 99-108, 1923.

WHIFFEN, T. **The NorthWest Amazons**: notes of some months spent among cannibal tribes. New York: Duffield and Company, 1915.

Recebido em 15/10/2015

Aceito em 14/04/2016

RESENHAS

LANGDON, Esther Jean. **La negociación de lo oculto:** chamanismo, medicina y familia entre los siona del bajo putumayo. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014

Isabel Santana de Rose¹

Universidade Federal de Minas Gerais
E-mail: belderose@gmail.com

Se fizermos um sobrevoo no histórico das pesquisas antropológicas a respeito do xamanismo, veremos que até por volta da primeira metade do século XX as análises sobre esse tema tentavam encaixar esse fenômeno em categorias ocidentais pré-concebidas, resultando em discussões fragmentadas e que não davam conta da complexidade e da diversidade do fenômeno. Somado a isso, até este período, esse ainda era considerado um tema marginal na academia, já que existiam poucos trabalhos que se dedicavam especificamente a essa discussão. O *revival* dos estudos sobre esse tópico a partir dos anos de 1960 e 1970 foi estimulado por uma série de fatores que aconteciam tanto dentro quanto fora da academia, incluindo os movimentos contraculturais dos anos de 1960 que valorizavam as chamadas “plantas de poder” e a busca por estados alterados de consciência; e as pesquisas interdisciplinares dos anos de 1950 e 1960 sobre os potenciais terapêuticos de substâncias psicoativas como o LSD, entre outras (ver, entre outros, Langdon, 1996b e 2015). Como resultado dessa conjunção de fatores, a partir dos anos de 1980 as publicações e seminários dedicados a discutir o xamanismo começaram a se multiplicar. Nessa mesma época, em diferentes partes da América do Sul, grupos indígenas começaram a protagonizar processos de reinvenção e de revitalização de seus sistemas xamânicos (Langdon, 2015). Como aponta Jean-Pierre Chaumeil (1998), em muitos casos, essas respostas e novas versões

do xamanismo são surpreendentes e contrariam as imagens e as expectativas antropológicas.

Esther Jean Langdon foi uma das pioneiras nesse *revival* das pesquisas sobre xamanismo, tendo feito parte de uma geração de antropólogos que conduziu seus trabalhos de campo nas Terras Baixas da América do Sul e que contribuiu de maneira decisiva para aumentar o conhecimento a respeito dos povos indígenas dessa região. Autores como Langdon (1988; 1994a; 1996b; Langdon e Baer 1992; Cipolletti e Langdon 1992, entre outros), e Chaumeil (1983) questionaram a inclusão do xamanismo nos debates clássicos sobre as fronteiras entre magia, religião e ciência. Em contrapartida a trabalhos realizados entre os anos de 1940 a 1960 que associavam xamanismo à “mentalidade primitiva” ou à patologia, ou ainda, a análises que abordavam o xamanismo como um fenômeno privado, marginal e extraordinário, como o trabalho de Mircea Eliade da década de 1950 (Eliade, 2002), os pesquisadores dessa geração ressaltaram o caráter público e o papel social dessa instituição, que é fundamental na organização tanto da vida tanto social quanto da individual dos povos indígenas das Américas. Chamando atenção para a complexidade e a diversidade dos xamanismos indígenas, tanto Langdon (1996b) quanto Chaumeil (1983) propuseram que o xamanismo fosse pensado como um *sistema cosmológico* que se relaciona com várias esferas da vida ao mesmo tempo – política; cura, saúde e doença; aspectos estéticos; guerra, canibalismo e predação, organização social, etc. Outra discussão importante que aparece nessas etnografias pioneiras é a proposta de pensar *xamanismos em movimento* (Chaumeil, 1998), questionando as visões estáticas que costumavam marcar as análises antropológicas do período e apontando para os aspectos dinâmicos e criativos, e as constantes transformações e reinvenções, que se encontram entre as principais características dos xamanismos ameríndios (Carneiro da Cunha, 2009).

Muitas dessas ideias aparecem no livro *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Organizada por Langdon e publicada em 1996, essa foi a primeira coletânea brasileira sobre o tema, chamando atenção para a relevância do xamanismo como tópico de estudo na antropologia e para a importância de produzir modelos teóricos adequados para

compreender o xamanismo como sistema, especialmente no que diz respeito ao seu caráter dinâmico e sua presença no mundo contemporâneo (Langdon, 1996). Entre as contribuições deste e de outros trabalhos clássicos de Langdon sobre esse tema, influenciados pelo seu diálogo com autores da antropologia simbólica norte-americana, principalmente Geertz e Turner, é possível encontrar a ênfase no xamanismo como *sistema cosmológico*; o destaque para as relações entre os sistemas xamânicos e as necessidades expressivas humanas (que seriam preenchidas por meio dos ritos, dos mitos, dos símbolos e das narrativas); com a busca humana por organizar o mundo e conferir sentido à experiência; e com questões estéticas ligadas a essa necessidade de expressão. Essa autora ressalta que, embora hajam elementos comuns entre os diversos xamanismos ameríndios, os sistemas xamânicos modificam-se ao longo do tempo e podem ser compreendidos de melhor forma dentro de seus contextos culturais.

Essas preocupações também aparecem em *La negociación de lo oculto. Chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo* (2015), que consiste na tradução da tese de doutorado de Langdon, defendida na Tulane University of Louisiana em 1974. O trabalho é baseado em pesquisa de campo conduzida durante quase quatro anos na Terra Indígena de Buena Vista, localizada perto da cidade de Puerto Assis, na região do Putumayo na Amazônia colombiana², e inclui ainda o material de quatro visitas feitas ao Putumayo entre 1980 e 1992. Em todas essas visitas, Langdon dedicou-se a registrar as narrativas dos Siona, tendo coletado mais de 100 relatos na língua nativa, dos quais muitos tratam de temas como batalhas xamânicas, voos xamânicos em sonhos ou induzidos pelo consumo do *yajé*,³ e enfermidades e mortes causadas por feitiçaria (Langdon, 2015, p. 12). Sua descrição do sistema cosmológico Siona está baseada principalmente em longas discussões com seis homens Siona mais velhos que detinham conhecimento xamânico. Entretanto, seu interlocutor central, tanto aqui quanto em outros trabalhos, é Ricardo Yaiguaje,⁴ com quem a autora teve um prolongado diálogo e intercâmbio de narrativas e outros conhecimentos.

Uma das principais motivações de *La negociación de lo oculto* é a tentativa de compreender a cosmologia Siona e suas relações com as enfermidades e com os itinerários terapêuticos, com base em uma

abordagem que propõe ver a doença como processo e como experiência, e que enfatiza a negociação dos significados; as ambiguidades e as contradições presentes nas interpretações sobre os episódios de enfermidade elaboradas por diferentes atores; e as ações concretas empreendidas na vida cotidiana (Langdon, 1994b; 2001; 2015, entre outros). O trabalho consiste, portanto, em uma etnografia sobre o sistema médico Siona, estabelecendo relações entre esse sistema, o sistema xamânico e o consumo do *yajé* (Langdon, 2015, p. 23).

Uma das perguntas iniciais de Langdon neste livro é por que publicar um estudo antropológico sobre um grupo amazônico escrito há quase 40 anos (Langdon, 2015, p. 11). A autora indica que o mundo dos Siona mudou de muitas maneiras, e foi influenciado pela constituição colombiana de 1991 e as políticas públicas resultantes direcionadas para questões étnicas e identitárias; pelo impacto da violência ligada ao tráfico de drogas na região durante mais de duas décadas; e pela expansão da indústria do petróleo (Langdon, 2015, p. 20). Entretanto, apesar de todas essas transformações e dificuldades, houve uma revitalização do xamanismo Siona, ligada a um movimento ativo para fortalecer a língua e a cultura. Desse modo, em parte, a publicação do livro se justifica pelo próprio interesse dos Siona em recuperarem seu passado, sua memória, sua cultura e sua linguagem (Langdon, 2015, p. 21). Langdon também aponta que, apesar de ter sido escrito nos anos de 1970, esse livro chama atenção para a interação dinâmica entre conhecimento tradicional e experimentação e inovação, e para a constante reinvenção da tradição que caracteriza o sistema xamânico Siona.

Uma das questões destacadas neste trabalho é que, durante o período da pesquisa de campo da autora, a situação era de xamanismo sem xamãs (Langdon, 2015, p. 258), pois não havia entre os Siona nenhum *cacique curaca*, isto é, a “figura político-religiosa” responsável pelo controle social nas suas comunidades (Langdon, 2015, p. 113)⁵. Entretanto, apesar do desaparecimento dos *caciques curacas* e da redução dos rituais com o *yajé*, o sistema xamânico Siona e sua cosmologia característica persistiam ao mesmo tempo em que se transformavam para se adaptar a essa e a outras transformações. Segundo a autora,

o poder que os *caciques curaca* tradicionalmente detinham nas comunidades Siona estava ligado à influência da “realidade invisível” em todos os aspectos da vida cotidiana, que são afetados por um “vasto mundo espiritual”. Os *caciques curacas* obtinham o conhecimento para fazer a mediação entre os lados “visível” e “invisível” da realidade principalmente por meio da ingestão frequente de *yajé* e dos sonhos xamânicos. Como em outros sistemas xamânicos ameríndios, o sistema Siona é ambíguo e ambivalente, sendo que o poder do *cacique curaca* também tinha um “outro lado”: além de ser o protetor e o provedor da comunidade, ele podia ser capaz de causar enfermidades e infortúnios para seus inimigos. Desse modo, a ambiguidade do poder xamânico constituía um componente importante do controle sociopolítico empreendido pelos *curacas* (Langdon, 2015, p. 116).

Ao discutir o tema das múltiplas realidades ou mundos, os múltiplos seres e povos ou “gentes” que compõem o cosmos Siona, e o papel de mediação desempenhado pelos *caciques curacas*, como outras etnografias dessa época, o trabalho de Langdon antecipa as discussões sintetizadas no conceito de perspectivismo ameríndio proposto por Viveiros de Castro no final dos anos de 1990 (Viveiros de Castro, 1996; 2002). A descrição feita por Langdon sobre esse tema inclui aspectos como a transformação interespecífica e as “roupas” que os seres podem vestir para se transformar em outros; os “donos” das plantas e das espécies animais; o caráter ambivalente do poder xamânico; e a predação como uma parte fundamental, embora não a única, do sistema xamânico Siona. Entretanto, no lugar de enfatizar os aspectos filosóficos presentes nos sistemas xamânicos, essa autora ressalta a dimensão da *práxis*, ou seja, a interação entre os modelos teóricos e ação, em uma abordagem que destaca a emergência dinâmica da cultura e a constante transformação dos xamanismos.

Em uma reflexão autobiográfica, Langdon (2015, p. 11) argumenta que o histórico das pesquisas sobre xamanismo coincide com a própria história da antropologia, sendo que as preocupações, os conceitos empregados e as perguntas feitas pelos antropólogos nos anos de 1970 e hoje são completamente diferentes. Nesse sentido, embora quando iniciou seu trabalho de campo entre os Siona, ela tenha partido de uma visão da cultura como homogênea e uma unidade com

fronteiras claras e bem delimitadas, atualmente a autora considera que para compreender adequadamente o xamanismo ou qualquer outro fenômeno social, é preciso abandonar essa visão essencialista de cultura, bem como a voz monofônica das etnografias (Langdon, 2015, p. 255). No epílogo de *La negociación de lo oculto*, ela discute a revitalização do sistema xamânico Siona a partir dos anos de 1980, comentando que esse processo contrariou as previsões que tinha feito no final da sua pesquisa de campo em 1974. De acordo com Langdon (2015, p. 269), esse *revival* foi protagonizado por pessoas totalmente inesperadas e tomou direções surpreendentes que evidenciam tanto a inadequação do enfoque normativo sobre a cultura quanto a “*innegable fragmentación de la experiencia etnográfica*”, refletindo os temas, dilemas e mudanças na antropologia ao longo do tempo. O livro *La negociación de lo oculto* traz, assim, tanto uma rica etnografia baseada em um trabalho de campo extenso e em uma ampla coleção de narrativas Siona, quanto reflexões produzidas por Langdon com base em sua trajetória de mais de 40 anos de pesquisas sobre xamanismo.

Notas

- ¹ Este trabalho contou com o apoio do CNPq via bolsa PDJ.
- ² A comunidade de Buena Vista foi fundada nos anos 1930. Sua demarcação como terra indígena em 1967 foi um fator fundamental para assegurar a continuidade dos Siona no Putumayo, tendo em vista a crescente invasão dos seus territórios (Langdon, 2015, p. 57). Desse modo, nos anos de 1970, Buena Vista era a principal entre as comunidades Siona, sendo formada por uma população com aproximadamente 139 pessoas (28 famílias).
- ³ Os Siona também chamam o *yajé* de *eco*, termo cujo significado geral corresponde aos nossos termos “*medicina*” ou “*remédio*” (Langdon, 2015, p. 147). Esse termo é empregado para designar um conjunto amplo de substâncias e preparações (não necessariamente psicoativas) que podem ser usadas para combater enfermidades e produzir bem-estar. Entretanto, na perspectiva Siona, “*el yajé constituye la medicina por excelencia*”, sendo empregado em todos os casos de infortúnio nos quais se suspeita da intervenção de entidades invisíveis (Langdon, 2015, p. 148). Somado a isso, o *yajé* também é a principal substância usada durante o aprendizado xamânico, com o objetivo de ensinar os aprendizes a contatar os espíritos e a lidar com as forças ocultas do universo (Langdon, 2015). A importância do *yajé* no âmbito da cosmologia e do sistema xamânico Siona encontra-se ligada ao fato de que essa bebida constitui a ponte entre este mundo e o “*outro lado*” da realidade, fazendo com que ele se torne visível (Langdon, 2015, p. 149-150).
- ⁴ Ricardo era o mais velho entre esses seis homens e foi o que recebeu o treinamento xamânico mais completo. Ele era filho de um reconhecido xamã Siona, Leônidas

Yaguaje, e irmão de Arsenio, considerado como o último *cacique curaca* deste povo. Quando Arsenio morreu, todos esperavam que Ricardo ocupasse seu lugar. Entretanto, devido a sucessivas experiências ruins com o *yajé* e os ataques de feitiçaria que o levaram a perder seu poder xamânico, Ricardo não conseguiu obter o grau de conhecimento necessário para desempenhar o papel de *cacique curaca* (Langdon, 2015, p. 257-58).

- ⁵ O *cacique curaca* era a principal autoridade das comunidades Siona, reunindo as funções de liderança política e religiosa em um sistema no qual não havia separação entre o secular e o religioso (Langdon, 2015, p. 113-14) e no qual existem diferentes graus de conhecimento e de poder xamânico (Langdon, 2015, p. 154).

Referências

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Xamanismo e tradução. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 101-115.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. **Voir, savoir, pouvoir**: le chamanisme chez les Yagua du nord-est péruvien. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1983.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. Prefacio a la edición en castellano. *In*: CHAUMEIL, Jean-Pierre. **Ver, saber, poder**: chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), 1998. p. 15-38.

CIPOLLETTI, M. S.; LANGDON, E. J. (Org.). **Concepciones de la muerte y el mas alla en las culturas indígenas latinoamericanas**. Quito: Abya-Yala, 1992.

ELIADE, Mircea. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LANGDON, E. Jean. **Religião, magia ou feitiçaria**: o pensamento antropológico sobre o xamanismo. Trabalho apresentado para Concurso de Professor Adjunto na UFSC. Florianópolis, 1988.

LANGDON, E. Jean. **A negociação do oculto**: xamanismo, família e medicina entre os Siona no contexto pluri-étnico. Trabalho apresentado para concurso de Professor Titular na UFSC. Florianópolis, 1994a.

LANGDON, E. Jean. Representações de doença e itinerário terapêutico entre os Siona da Amazônia Colombiana. *In*: SANTOS, Ricardo; COIMBRA, Carlos (Org.). **Saúde dos povos indígenas**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994b. p. 115-142.

LANGDON, E. Jean (Org.). **Xamanismo no Brasil**: novas perspectivas. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996a.

LANGDON, E. Jean. Introdução. *In*: LANGDON, E. Jean. **Xamanismo no Brasil**: novas perspectivas. Florianópolis: EdUFSC, 1996b. p. 9-39.

LANGDON, E. Jean. A Doença como Experiência: o papel da narrativa na construção sociocultural da doença. **Etnográfica**, [S.l.], v. 5, n. 2, p. 241-260, 2001.

LANGDON, E. Jean. La **Negociación de lo Oculto**: Chamanismo, Medicina y Familia entre los Siona del Bajo Putumayo. Popayán: Universidad del Cauca, 2014.

LANGDON, E. Jean; BAER, G. (Org.). **Portals of power**: South American shamanism. New Mexico: University of New Mexico Press, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. *In*: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: CosacNaify, 2011. p. 345-401.

Recebido em 29/09/2016

Aceito em 07/10/2016

SAHLINS, Marshall. What Kinship is (parts one and two). **JRAY**, [S./], 17, (N.S.), 2011.

João Paulo Roberti Junior¹

Universidade Federal de Santa Catarina
E-mail: joaoroberti@gmail.com

Os sistemas de parentesco são frequentemente considerados pelos antropólogos, assim como por aqueles que os estudam, como estando no centro dos processos da comunidade, envolvendo a solidariedade, a reciprocidade, a reprodução e a aliança. Nessa oscilação, alguns movimentos ganham corpo e fundamentam a Antropologia quase que exclusivamente. Ao mesmo tempo, o estudo dos sistemas de parentesco, baseado em formas terminológicas estruturadas, cerceou-se a ser colocado como “pano de fundo”.

Nesse ínterim, o texto “What Kinship is”, de Marshall Sahlins, publicado em 2011 pelo *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, é um texto que propõe a sistematização de uma “revisão” dos estudos de parentesco, organizando por meio dessas reflexões, uma guinada na elaboração de uma contribuição para o estudo das relações de parentesco e as teorias da personalidade, mais especificamente olhando para os modos de existência entre os seres: “mutuality of being”.

O texto tem como objetivo deslocar os aspectos da existência do ser para a relação entre os seres, isto é, como citado, entender que as pessoas só existem em relação à outra, isso definiria qualidade dos modos de existência entre os seres: “*mutuality of being*”. A tentativa de Sahlins é aproximar o parentesco de análises ontológicas assim como de outros regimes, em que o “idioma da relacionalidade” seja uma possibilidade de “equalizar” o parentesco na descendência e na consanguinidade.

O exercício de Sahlins não pretende ser um modelo definitivo sobre o parentesco, ao contrário, assume uma comparação descontrolada, ao estilo Frazer, para produzir um metatexto em que possa pôr a prova sua ideia de “*mutuality of being*” – o que o autor parece sugerir é que a mutualidade/reciprocidade do ser refere-se a uma forma de “parentalidade” em que a pessoa é mútua e que vive em si mesma por meio de relações interpessoais de parentesco.

Assume-se, dessa forma, o parentesco como um processo construído que considera não somente aspectos da biologia, associados às uniões conjugais, procriação, germanidade e pelo próprio nascimento², visto que ao nascer não se garante a humanidade, pois ela é produzida muitas vezes por meio de relações que mediam diferentes seres além dos genitores (a produção da pessoa é sempre uma relação que existe de uma potência externa e/ou não humana). Outro dado importante é o partilhamento, troca e transmissão de substâncias, que não se limita a noção de que “o sangue puxa” como mostrou Schneider (1968; 1964), ou mesmo Héritier (1994; 2000), contudo, o que Sahlins deixa evidente é que a própria noção de substância é um código de construção do parentesco.

Em certos cenários etnográficos a agência de outros seres, por exemplo, das crianças mostra-se decisiva para produção do parentesco ou de uma parentela que as aceite como “*membro*” da família – produzindo, dessa forma, mais *relatedness* (agência) do que *kinship* (descendência). Nesse ponto, oscila-se no movimento conceitual que Janet Carsten em “*Culture of relatedness*” (2002) apresenta nas compreensões que diferenciem abordagens que privilegiam uma análise tradicional. Opta-se em fazer a distinção conceitual entre – *kinship* – parentesco centrado na descendência, linhagem e consanguinidade e *relatedness* – estar relacionado, que ela propõe como uma forma de demonstrar os modos comparativos de diferentes cenários etnográficos.

Segundo a autora: “I use ‘relatedness’ to convey, however unsatisfactorily, a move away from a pre-given analytic opposition between the biological and the social on which much anthropological study of kinship has rested” (Carsten, 2000, p. 4). Esse aspecto abre uma fenda para a concepção das lógicas culturais do parentesco³.

Seguindo os exemplos, Sahlins conecta diferentes dados etnográficos para demonstrar que o parentesco pode modificar papéis sociais e de gênero, e que elementos como riqueza e prestígio influenciam na criação e filiação. Desse modo, *kinship of procreation* é o parentesco construído anteriormente ao nascimento e se relaciona às potências externas postas no campo da afinidade em potencial.

Em determinado parágrafo, o autor afirma que “Kinship fashioned sociologically may be the same in substance as kinship figured genealogically made of the same stuff transmited in procreation” (Sahlins, 2011, p. 4). O que esse trecho sugere é que o autor demonstra que os mesmos mecanismos que produzem o “kinship of procreation” estão na base de produção do “kinship figured genealogically”, isto é, o parentesco relacional ou afim pode ser o mesmo parentesco genealógico, de modelo clássico: terminologias, linhagens, descendência.

O exercício em constatar o que o parentesco é e não é, passa pelo entendimento de Sahlins que nem toda descrição é prescritiva, que entre o modo como as pessoas descrevem o parentesco e como ele opera na vida cotidiana existe variações e combinações que dão outro sentido as relações de parentesco. Tomando os Inuit descritos por Nuttall, Sahlins aponta que, nesse caso, os Inuit não estão prescrevendo suas relações de parentesco, mas que são as formas que já foram descritas que possibilitam quais relações podem efetivar. Parentesco é a forma de perdurar relações instáveis.

Sahlins chama atenção para que mesmo as análises de sistemas de parentesco flexíveis como os dos Inuit, em que as relações e as posições entre os sujeitos são potencialmente instáveis, existem marcadores e códigos que enunciam as relações. Entende-se esse trecho como a “defesa do parentesco” de modo análogo ao movimento realizado em “O Pessimismo Sentimental”, Sahlins (1997) abre uma crítica à teoria pós-moderna que buscava desconstruir toda produção antropológica moderna. O parentesco era então mobilizado para reafirmar que o sistema de práticas não era condizente com o sistema de atitudes e que existe uma essencialização sobre a realidade.

A crítica ao construtivismo do parentesco ressoado em Sahlins encontra voz via o perspectivismo ameríndio, ou melhor, nas formulações

de Viveiros de Castro sobre a afinidade potencial e a corporalidade na produção das relações entre humanos e não humanos na Amazônia. Neste, o idioma do parentesco não está inscrito na biologia, mas o suporte produzido por ela – o corpo – é o lugar da teoria multinaturalista. Assim, o corpo, como o parentesco, não é biológico, é social (Viveiros de Castro, 1979).

A “virada ontológica” no parentesco tão evidente em Viveiros de Castro, Janet Carsten e Marilyn Strathern, para Sahlins já está presente em Schneider⁴, pois, Schneider distinguiu o sistema cultural de ação social (teoria do parentesco) e como ele é realizado na vida social (como as pessoas vivem suas relações). Produzindo, dessa forma, um sistema distinto das relações de parentesco de quem é “de sangue” e de quem é por “lei/norma/jural”.

Parentesco para Schneider, na visão de Sahlins, está no mesmo campo do conceito de cultura para Strathern (1992, p. 47) “[...] consists in the way people draw analogies between different domains of their worlds [...]”, em que o parentesco deixa de ser uma categoria transcultural, ganhando relevo não por sua “condição cultural”, mas no campo dos símbolos e significados onde o cultural é a operação objetivada que conecta os símbolos; significados e as relações sociais. A citação que Sahlins traz de Schneider sobre o parentesco é a operação posteriormente realizada por Roy Wagner (2010) ao falar da cultura como um conceito produzido nas relações entre os nativos e da cultura como uma linguagem de comunicação entre antropólogos e nativos.

Os estudos de parentesco que ignoram a constituição simbólica das relações sociais recaem em entendimentos que isolam esses domínios. O parentesco não é aquilo que fica latente esperando a análise antropológica, ele até pode ser isso para os antropólogos, porém para as pessoas o parentesco opera relações que produzem o social. Se o parentesco for analisado por meio de concepções dualistas que pensam as relações como “*physis*” e “*nomos*” (Sahlins, 2011, p. 17), tal concepção seria apenas mais um divisor da ontologia moderna.

Sahlins realiza uma análise que reporta a Durkheim na compreensão da independência do parentesco da genealogia, ao dar um sentido ao parentesco: relações mútuas de ser e estar, participando

de diferentes modos de existência. Sahlins faz um panorama desses pontos: situa no desajuste do valor entre parentes em sistemas matrilineares e patrilineares, em situações de sistemas totêmicos que produzem o parentesco de outra forma: epônimos, comensalidade, estética corporal, contrato de sangue.

Contudo, para a compreensão da proposta de Sahlins, a noção de corpo e pessoa múltipla é fundamental, porque demonstra que tanto na Melanésia ou África é a corporalidade, ou melhor, a produção do corpo o idioma que produz socialidade. O sistema de parentesco para Marshall Sahlins se dá nas múltiplas formas de participação por meio das mutualidades dos seres, seguindo uma linhagem que associa Strathern, Marriot e Bastide, passa por Lévy-Bruhl e Durkheim e chega a Aristóteles. O autor entende que os significados de pertencimento mútuo do parentesco: genealogia e performatividade possuem sentidos mais amplos que reprodução e simbolismo. O lugar de/do ser e suas relações são demonstrados em descrições etnográficas em que o parentesco é um processo de estar relacionado por meio de convivência, residência, trocas de substâncias, sentimentos e de experiências.

Os exemplos dados (Johansen, Edwards, Strathern e Carsten) apontam para o entendimento de que o parentesco não se restringe à noção de indivíduo, pois ele opera relações sociais e cognitivas para produção de sua existência. Ser parente pode ser produzido por meio de modos de nominação onde o sufixo produz a coletividade. Outros exemplos etnográficos dados por Sahlins buscam sustentar seu argumento sobre o que é o parentesco nas relações de reciprocidade ou de pertencimento a modos de existência que tomam pessoas e parentes como conexões fragmentadas ou parciais (Carsten, 2000). Um das coisas que o parentesco pode ser é a produção de coletividades e afinidades, assim “Kin terms indicate kinds and/or degrees of conjoint being: their reciprocals thus complete a relationship that amounts to a unity of differentiated parts.” (Sahlins, 2011, p. 12).

A pessoa partível ou compósita exposta por Strathern na Melanésia é a categoria que é por si uma relação e não se fecha como relação, não existe pessoa no singular – a noção de pessoa no plural é o fundamento do conceito de socialidade que é o contraponto a noção

de sociedade e indivíduo exposta em “O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto?” e no “*After Nature*” ambos de Marilyn Strathern. Os efeitos da noção de pessoa de Strathern são observáveis em muitas etnografias como no Brasil, onde se pode perceber o rendimento dessa perspectiva nos desdobramentos da virada reflexiva, em que a noção de pessoa melanésia – um compósito de relações e o corpo com local plural – se aproxima da noção de pessoa ameríndia – em que o corpo é um feixe de relações e o lugar da perspectiva – entretanto, como demonstra Sahlins, é preciso reconhecer as diferenças entre a noção de pessoa e as relações de parentesco. O que está em jogo é a qualidade das relações – do eu entre vários outros e os vários outros e eu – e não a natureza da pessoa.

Sahlins parte da crítica de Strathern à noção de indivíduo e da pessoa compósita como redutores das relações da pessoa ocidental ao limite do indivíduo burguês neoliberal. As relações de “fundo” não resolvem os problemas que constituem a pessoa e o parentesco, pois, as razões intersubjetivas obviam elementos da ordem do parentesco, isto é, há dimensões “objetivas” na produção do parentesco. O que o autor assinala é que existem implicações que resolvem o problema do parentesco na noção de pessoa e implicações que resolvem a noção de pessoa no parentesco. Compartilha-se da importância da noção de pessoa dividua, como chave analítica de contraposição do lugar do indivíduo moderno. O rendimento das partes divisíveis do indivíduo torna-se meios de desfocar a importância do ego, do *cum* concêntrico e dos diagramas de parentesco. Porém, o autor lembra que tal noção não pode ser tomada como “totalizadora” dos estudos do parentesco, visto que os estudos sobre a linguagem apontam outras questões sobre o significado da onomástica e relações pronominais. Pois mesmo os indivíduos modernos produzem termos que associam e relacionam diferentes pessoas em contextos específicos – produzem *relatedness* – clientes, colegas, hóspedes, estrangeiros e etc.

Sahlins ao assumir o termo “mutualidade do ser” quer fugir das interpretações do parentesco que se posicionam no campo do ser como essência (noção substancializada do ser), porque a substancialização de um conceito cria visões essencialistas. A mutualidade do ser aponta

para a indeterminação do parentesco com “instituição”, porque para o autor o parentesco evoca relações múltiplas de existência, associando diversos planos ontológicos: relacionalidade, substancialidade e aspectos mais formais das relações.

Parece que todo o argumento sobre a troca de pontos de vista dos pronomes e os *shifters* que as pessoas dão ao parentesco – como uma ação do pensamento e a existência material das pessoas – são formulações do tipo Garrafa de Klein e/ou Fita de Moëbius, porque não há como distinguir nos termos do novo parentesco (pós-Schneider e pós-crítica feminista) o que é contido e o que é contingente, o que é dentro e o que é fora, citando Sahlins (2011, p. 227) “kinship entails an internalization of the difference even as objectifies it”.

Nesse sentido, o autor traz a “*transpersonal práxis*” como um termo aliado de “*mutuality of being*”, pois se a pessoa só existe em termos de relações mútuas ou recíprocas, as práticas são extensões das relações entre pessoas, pois a experiência é mútua, assim como a pessoa.

Os longos exemplos dados por Sahlins para descrever a noção de pessoa que agrega a mutualidade do ser seguem muitos percursos etnográficos para levar o leitor a noção de corpo, corporalidade, agência e complementariedade de gênero na Melanésia – o corpo como uma práxis do parentesco – assim os conceitos strathernianos de “*nurture*” e “*consuming*” levam a questão da complementariedade das agências masculinas e femininas ou que não existe o eu porque este está difundido em todos. O corpo está no limite do agente e como sujeito que recebe a ação. O termo agência para Sahlins (2011, p. 243) é o nexos que agrega a *transpersonal práxis* a *mutuality of being* porque “*Agency is in the unity of duality*” – que difere do argumento de Strathern, pois, para Sahlins, a autora trata agência mais no ato da ação do que da mutualidade entre as dualidades.

De todo modo, nos cálculos terminológicos e nas posições geracionais, são eleitas formas de fazer do parentesco tradicionais modos de perceber como certas práticas produzem relações e transformação na descendência – marcar ego e traçar linhas de descendência, geração e filiação. As quantidades de informações etnográficas que Sahlins traz, faz com o que texto dê muitas voltas e ele queira incluir vários assuntos

que produzem “*kinship and relatedness*” que dificulta a leitura. Nesse item as inclusões de temas como vingança, comércio e produtos levam a entender que é preciso diferenciar o que os nativos dizem sobre seu sistema social e de parentesco – do ponto de vista ideal – para como eles acontecem de fato – do ponto de vista das relações de hostilidade, disputa por herança, conflitos e rupturas.

O caso dos cunhados e suas implicações de hostilidade com a irmã da mulher são amplamente conhecidos – um exemplo clássico é o mito da aquisição do fogo em “Do Mel as Cinzas” (Levi-strauss, 2004), em que o fogo é roubado dos jaguares pelo humano que se casa com um ou uma jaguar, dessa operação os homens passam a comer cozido e os jaguares passam a comer cru. A posição do cunhado é sempre ambígua – todos os americanistas citados por Sahlins: Eduardo Viveiro de Castro, Aparecida Villaça, Carlos Fausto e Philippe Descola estão relacionados ao campo da etnologia que Viveiros de Castro, denominam “economia moral da alteridade” sob o idioma da predação e no campo da afinidade em potencial.

De todo modo, o marco é que não há estabilidade nas relações, elas são processos reelaborados a todo o momento, em que a própria posição de humano é posta em dúvida. É importante lembrar-se da importância da fabricação do corpo nas terras baixas, visto que o corpo e pessoa ocupam às vezes posições iguais e diferentes. São as relações que podem ou não, serem atualizadas ou esquecidas que produzem o parentesco. O lugar da pessoa e do parentesco é no “entre”, independente de quais operadores eleitos para fazer estas marcações.

Sahlins recorre às teorias amazônicas do parentesco (animismo e perspectivismo) para realizar uma crítica às teorias do novo parentesco ou construtivistas, elaboradas sobre o efeito da crítica de Schneider ao caráter universalizante dos estudos de parentesco. Entende-se que a crítica de Sahlins está no fato de que para Schneider os termos genealógicos do parentesco não seriam úteis para análises em sistemas sociais distintos, para Sahlins o problema está na limitação de Schneider quanto à dimensão cultural do parentesco. Já na teoria da afinidade em potencial do perspectivismo ameríndio, extrapola-se essa questão pela condição de alteridade radical na produção da socialidade

ameríndia, assim, a virada ontológica no parentesco para Sahlins está na capacidade de transformar os afins em seus, isto é, apostando que os termos do parentesco podem estabelecer comparações na análise cultural dos símbolos e significados. Entendendo os meios e modos de existência entre diferentes sistemas de *kinship* ou *relatedness* (cf. Carsten, 2000) dando um novo fôlego aos estudos de parentesco.

Contudo, não se visualiza no termo proposto por Sahlins uma grande ruptura, ao chamar *relatedness* de *mutuality of being*, pois ele também está abandonando o uso de *kinship* nos termos tradicionais, em que a dicotomia entre o cultural e o natural regia as análises tradicionais. O conceito de *relatedness* permite realizar o que para os “pós-sociais” é fundamental: a comparação entre os modos de existência, pois para o novo parentesco, os termos diferem com genealogia e que as tecnologias reprodutivas tem mais haver com cultura do que com biologia.

Falar do parentesco sem a condição “natural” é defini-lo mais ao lado das análises do ponto de vista social. Sahlins procurar dar uma resposta mediadora entre os “*constructivists*” na análise antropológica do parentesco, pois ao refutarem tanto a noção de natural da produção da pessoa (aqui ele faz uma crítica à noção de pessoa e de relações sociais em Strathern), optam excessivamente pelo cultural, tornando-se uma dicotomia rentável.

O interesse e a contribuição do texto para o estudo do Parentesco estão em estabelecer um conceito para repensar o parentesco. É compreender na forma que relaciona relações (o que é muito parecido com Strathern), mas sua maior inspiração são as teorias amazônicas do parentesco (Viveiros de Castro, Villaça, Descola, entre outros). A *mutuality of being* são os modos de conexão que estabelecem as pessoas presentes na vida dos outros, contudo existem gradações nessa relação: de camadas, círculos. A saída de Sahlins é gradualista e ontológica.

Notas

- ¹ Membro estudante do GrupCiber (Grupo de Pesquisa em Ciberantropologia/Laboratório de Antropologia Social – UFSC). Mestrando em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).
- ² A constatação de Sahlins passa pela revisão pós-schneideriana e a crítica feminista, em que os antropólogos passam a questionar os termos recorrentes da análise genealógica: procriação, filiação e descendência, podendo ser também descritos como construídos por meio das relações sociais.
- ³ Como por exemplo: comensalidade, compartilhar alimentos, reencarnação, coresidência, memórias compartilhadas, trabalho coletivo, adoção, amizade, enfim, várias formas de sentimento e moralidades que não podem ser descritas apenas por questões do parentesco genealógico, pois como demonstra os coletivos falantes de língua esquimó parentesco pode ser construído e desconstruído. Ou como afirmam Strathern e Stewart (2000, p. 358-386): “Thus, we might suggest that no rigid form of analysis can be imposed upon these societies since, like all social systems, they exist because they are in a state of perpetual flux – at times greater than expected by analytical models and at other less than expected”.
- ⁴ Schneider pontua e problematiza a tomada do parentesco como o modelo universal natural e operativo-descritivo das relações (cf. Schneider, 1968; 1964). Além disso, Sahlins chama atenção para a perspectiva schneideriana do parentesco do tipo garrafa de Klein: o natural está dentro do cultural na medida e ao mesmo tempo em que o cultural está dentro do natural. Nesse sentido é que Sahlins chama atenção para a fractalidade neste sistema.

Referências

CARSTEN, Janet. **Culture of relatedness: new approaches to the study of kinship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

HÉRITIER, Françoise. Articulations et substances. **L’Homme. Question de Parenté**, Paris, n. 154-155, EHESS, 2000.

_____. **Les deux sœurs et leur mère**. Paris: Éditions Odile Jacob, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Cru e o Cozido**. Mitológicas I. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em via de extinção (Parte I e II). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, 1997.

STRATHERN, Marilyn. **Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies**. New York: Routledge, 1992.

SCHNEIDER, David M. **American Kinship: a cultural account**. New Jersey: Prentice-Hall, 1968.

_____. **A critique of the Study of kinship.** The University of Michigan Press, 1984.

STRATHERN, Andrew; STEWART, Pamela. Kinship and Commoditization: historical transformation. **L'Homme. Question de Parenté**, Paris, n. 154-155, EHESS, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A fabricação do corpo na sociedade Xinguana. **Boletim do Museu Nacional**, [S.l.], n. 32, p. 40-49, 1979.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura.** São Paulo: Cosac Naify, 2010.

Recebido em 07/10/2015

Aceito em 19/08/2016

RAMOS, Gabriela; YANNAKAKIS, Yanna (Ed.). **Indigenous Intellectuals**. Knowledge, Power and Colonial Culture in Mexico and the Andes. Duke University Press Durham and London, 2014. 323 p.

Oscar Calavia Sáez

Universidade Federal de Santa Catarina
E-mail: occs@uol.com.br

O volume organizado por Santos e Yannakakis é o resultado de uma considerável produção acadêmica dedicada aos intelectuais indígenas mexicanos e andinos do período colonial. Suas páginas reúnem uma grande parte dos especialistas no assunto, oferecendo um estado da arte desse campo de estudos. Identifica-se nele a tendência a tratar desses intelectuais indígenas como uma *intelligentsia* e não como um punhado de casos excepcionais ou como uma nota a pé de página da missão cristã ou da administração colonial.

Isso quebra algumas convenções liberais a respeito da *intelligentsia*, como a muito previsível de que apenas depois da Ilustração, e dentro de sua área de domínio, seria possível essa pluralidade de pensamentos e esse nível de autonomia, necessários para que se possa falar em “intelectuais”. A publicação recorre ao sentido mais amplo em que Gramsci usa o termo, embora, no caso, a diferença gramsciana entre intelectuais *orgânicos* e *tradicionais* resulte dúbia: não seria precisamente o recurso à tradição o que definiria um intelectual indígena como “orgânico”? Como discernir entre modos diferentes de engajamento nessa posição eminentemente ambígua dos intelectuais indígenas da colônia?

Outra convenção sob o escrutínio, talvez mais digna de reflexão, afeta a extensão do termo “intelectual”: o intelectual seria apenas o

membro dessa elite que define os símbolos e as ideias de uma época? Ou é mais acertado considerar como tal todo *letrado* em exercício? É essa última definição, mais ampla, a que se utiliza neste livro; a todas as luzes excessivas em situações modernas em que a escrita se encontra já popularizada, ela se justifica plenamente num mundo em que a escrita é uma recém-chegada que fornece um eixo essencial das relações de poder.

O livro se afasta do formato biográfico mais comum nessa área de estudos e aborda uma multiplicidade de temas que se entrecruzam: a atividade dos letrados indígenas como funcionários da coroa ou mandatários tradicionais subordinados a ela (Ramos) como tabeliões e arquivistas (Burns), ou intérpretes nos tribunais (Yannakakis). Especial atenção é dada à sua formação em internatos regidos por ordens religiosas (Charles) e às suas produções não estritamente literárias, como genealogias (Martinez) e mapas (Wake). Não faltam, de todos os modos, as abordagens biográficas nos artigos sobre os irmãos Ixtlilxóchitl (Schwaller), Juan de Zapata (Townsend), Chimalpahin (Schroeder) ou Cristóbal Choquecasa (Durston, que acrescenta uma interessante comparação com um dos mais debatidos personagens da historiografia colonial, Felipe Guaman Poma).

O contraste entre o México e os Andes permeia todo o livro, em especial os textos de introdução e de conclusão (devidos a Elizabeth Hill Boone e a Tristan Platt) e o artigo de Ramos. No México encontra-se já desde antes da colônia uma profissão, a dos *tlamatinime*, fácil de assimilar aos letrados europeus. Eles leem, escrevem e colecionam livros – pictografias sobre papel *amatl*, que os europeus reconhecem como homólogas aos seus livros – e exercem como uma aristocracia espiritual e política que não se confunde com os governantes, mesmo que esteja intimamente ligada a eles; seu florescimento tem estreita relação com a multiplicidade das cidades-estado do México indígena. Nos textos históricos produzidos já na época colonial é ainda visível essa multivocalidade no aparente caos das crônicas que justapõem histórias diferentes dentro do cânone linear da história europeia – um tema analisado por Townsend. Malgrado as dramáticas mudanças, não há solução de continuidade entre os *tlamatinime* e os letrados

indígenas da colônia, que em muitos casos assimilam com maestria a escrita alfabética e o uso do espanhol e do latim, chegam a traduzir para o nahuatl as peças da literatura clássica espanhola (é o caso de Bartolomé Ixtlilxóchitl) e colaboram com intelectuais europeus ou *criollos* – não já os missionários e inquisidores da primeira época, mas também os antiquários que no final do século XVII criaram um renascimento nahuatl, precursor do indianismo nacionalista.

O mundo andino – neste livro limitado ao Peru, com breves incursões à atual Bolívia, especialmente na conclusão de Platt – apresenta uma história bem mais árdua, que começa com um império incaico muito mais centralizado do que o mexicano, em que a expressão das histórias locais não tem espaço, e continua num regime colonial mais duro, e obcecado com a produção de metais preciosos. Os *quipus* da tradição andina, registros feitos em feixes de nós, não têm a aceitação dos códices mexicanos: são incompreensíveis para os espanhóis, que os olham com desconfiança e, apesar de admiti-los durante um tempo como documento, os consideram inseguros e forçam sua transferência ao registro escrito. A figura do *quipucamayoc*, o guardião dos cordéis, se desdobrará então na do *quilcaycamayoc*, o guardião dos papéis, uma figura cuja representação, uma das vinhetas de Guamán Poma, serve de ponto de partida a Burns para indagar sobre a extensão e a importância dessa nova classe de funcionários. O sistema colonial será nos Andes mais restritivo da diversidade linguística que no México, pressionando mais pela uniformização da comunicação em quichua – aymara no sul da região – e em espanhol. Não se encontra lá essa aristocracia letrada que acabou dando lugar ao renascimento nahuatl de finais do século XVII, e é significativo que o Inca Garcilaso – a figura andina que mais se aproxima desse modelo – desenvolva sua carreira na metrópole. Mesmo assim, não faltou também um renascimento incaico: o próprio Vice-rei Toledo – o mais drástico dos administradores coloniais – o fomentará sem saber, fazendo pintar uma galeria de retratos dos soberanos incaicos que ilustrava a teoria da transferência do Império das dinastias indígenas à coroa espanhola. Essa iconografia, criada em apoio à ideologia colonial, passará a ser perigosa quando a memória dos Incas seja reivindicada por Tupac Amaru na rebelião de 1780.

O registro do passado indígena, extensamente realizado como parte do plano colonial, tinha mostrado seu outro gume.

O sistema judicial da colônia é o principal cenário da ação dos intelectuais, em que todos eles confluem. Não era esse sistema um simples executor da dominação, a julgar pela assiduidade com que os indígenas recorriam a ele contra clérigos, autoridades e colonos, ou contra seus próprios vizinhos indígenas. De fato, as autoridades espanholas – especialmente no Peru, onde o Vice-rei Toledo insistiu em instaurar uma justiça mais sumária, entenda-se mais oral – deploram a adição indígena aos pleitos, uma inclinação que tem legado aos historiadores uma documentação riquíssima. No meio dessa proliferação burocrática, e das tramas linguísticas que aproximam o poder dos falantes do espanhol e de línguas francas indígenas, enquanto afastam dele os falantes de idiomas nativos mais periféricos, intérpretes e tabeliões indígenas acumulam um poder não raro superior ao dos governantes nativos. Acrescente-se a essa proliferação burocrática uma complexa trama linguística que beneficia aos falantes do espanhol e de línguas francas indígenas, enquanto marginaliza os falantes de idiomas nativos mais periféricos, e entenderemos como nessa situação os intérpretes e tabeliões indígenas acumulam um poder com frequência superior ao dos governantes nativos. Como eles, embora numa situação subalterna, não são simples fantoches em mãos do poder colonial: exercem um poder limitado, porém efectivo, não apenas como peões da coroa espanhola, mas também frente a esta ou, enfim, talvez com mais frequência, em benefício de si mesmos e das suas parentelas.

Mesmo os autores de histórias escrevem, direta ou indiretamente, em favor de interesses *sub judice*: a surpreendente visibilidade das mulheres nos escritos de Chimalpahin tem sentido numa situação em que o elo com o passado (e, portanto, o direito) das aristocracias indígenas se dava por linha materna. É digno de nota que não poucos desses intelectuais – é o caso da família Ixtlilxóchitl, descendente da realeza de Texcoco e de altos funcionários da coroa espanhola – fossem, de acordo com a noção colonial, “mestiços”. Mas vale a pena reparar na sua vontade explícita de conservar a identidade nativa – a despeito da mistura racial ou da hibridação cultural – ou, para ser mais

exatos, a assumir uma identidade a rigor nova, importada pela colônia: Zapata, nobre tlaxcalteca, usa o neologismo “índio” (num plural coletivo e reverencial: *tindiotzintzin*, “nós os honoráveis índios”) para aludir em conjunto aos descendentes dos diversos povos originários. Os dilemas da etnicidade têm na intelligentsia indígena da colônia as suas primeiras expressões.

É claro que para compreender essa intelligentsia é preciso saber acerca de sua formação, sobre os diversos projetos de centros de estudo (às vezes de estudo superior) destinados aos rebentos das aristocracias indígenas, embora com algumas frestas meritocráticas que podem ter possibilitado carreiras de intelectuais alheios à nobreza como Antonio Valeriano ou Chimalpahin. Carreiras que, de resto, seguem roteiros muito variados; a pedagogia da época está muito longe de pregar a autonomia do aprendiz, mas a falta de programas e currículos preestabelecidos – sendo o domínio da escrita o único ponto em comum – acaba por deixar a orientação geral nas mãos dos estudantes e de seus mestres. Há nessa formação de elites nativas – a cargo, obviamente, de ordens religiosas – um evidente propósito de conquista espiritual. O vigor com que é sustentada é proporcional à ênfase na erradicação das idolatrias, e nada mais sintomático do que esse *Colegio del Príncipe* de Lima ao lado do qual se construiu igualmente uma prisão destinada aos condenados por idolatria, administrada também pelos jesuítas. Foi nessa prisão, aliás, que um jesuíta surpreendeu um dia – como narra o artigo de Charles – os “feiticeiros” cantando com fervor hinos católicos, ensinados decênios atrás por outro agente de sua ordem: as elites católicas indígenas e a “resistência cultural” não apenas se justapõem como se misturam, muito mais do que poderia se supor a primeira vista. O artigo de Ramos apresenta dados inéditos sobre uma “Casa de San Ignacio”, uma instituição de doutrina cristã criada e sustentada por indígenas alheios à aristocracia incaica do Cusco. Embora não possa ser entendida como um centro de formação *stricto sensu*, essa Casa de San Ignacio mostra a tendência de grupos indígenas de classes inferiores a buscar por própria iniciativa vias de inserção e de ascensão no sistema colonial.

Talvez seja necessário lembrar que, em que pese ao mito civilizador da conquista, os ofícios que exigiam maestria técnica continuaram na colônia nas mãos de artífices indígenas: foram eles os que assimilam as concepções europeias e as utilizaram nas suas produções com as herdadas de uma tradição própria. A prática médica continuou em boa parte nas mãos de especialistas indígenas oficialmente reconhecidos pelo poder colonial, apenas sob a condição – amiúde ilusória – de separar seu saber etnocientífico de todo o contexto religioso nativo, doravante proscrito. A hibridação repetidamente assinalada em relação à arte – a todo esse barroco peruano e mexicano devido a pedreiros, escultores e pintores indígenas – se manifesta também na massa de mapas genealógicos e cartográficos incluídos em processos sobre questões patrimoniais ou fundiárias. Os “títulos primordiales” combinam a cultura iconográfica indígena e europeia, assim como as respectivas noções de história e descendência, para criar poderosas peças de convicção. A cartografia, de autoria também indígena, utiliza o conhecimento astronômico de tradição nativa na localização dos pontos, como elucida Wake a respeito de mapas cujas representações de astros foram por vezes entendidas como simples interpolações de emblemas astronômicos do renascimento europeu.

A ambiguidade dos intelectuais indígenas – como a da aristocracia à qual pertencem em sua maior parte – é outro dos eixos argumentais. Inseridos na estrutura colonial (política e eclesiástica) num incômodo papel de mediadores, sua legitimidade perante os índios como perante os espanhóis oscila muito, e, às vezes, torna perigosa sua posição. O poder colonial recorre a eles, mas com o tempo tende a anulá-los, sobretudo a partir do século XVIII; na época da independência são já praticamente invisíveis. Acrescenta-se: quando surgem, muito tempo depois, os movimentos indígenas e indigenistas, excluem de sua memória histórica esses agentes que complicavam o relato épico do extermínio e a resistência: se algum papel se lhes reserva é o de colaboracionistas, traidores ou no mínimo peões de uma dominação externa. E, no entanto, essa purificação diz muito mais a respeito dos purificadores, porquanto os movimentos dos dias de hoje – com as

constituições multiculturalistas, os acordos com governos, ONGs e igrejas – têm muito mais em comum com aquelas elites situadas entre dois fogos do que com os resistentes idealizados, de Cuauhtemoc a Tupac Amaru. Sua experiência é capaz de iluminar muitos aspectos da história atual. Além disso, os intelectuais da colônia são responsáveis por boa parte do nosso conhecimento sobre o mundo indígena originário: não apenas garantem a transmissão do passado indígena, como o fazem num gesto de orgulhosa afirmação. Isso, até mesmo se seus trabalhos estão vinculados a projetos inquisitoriais. O artigo de Durston atribui a Cristóbal Choquecasa, um aristocrata indígena provincial, a obra que, traduzida por Arguedas com o título de *Dioses y hombres de Huarochiri*, é até hoje uma das fontes principais para o conhecimento do passado andino. Mas essa obra, escrita como subsídio das atividades de um extirpador de idolatrias, Francisco de Ávila, está longe de ser esse testemunho oral anônimo e espontâneo que a leitura indigenista prefere. Choquecasa escreve não em prol do catolicismo e contra a cultura indígena, mas em prol de um catolicismo no qual ele se reserva uma agência pouco ortodoxa (como pode se ver nas suas lutas pessoais com as *huacas*) e contra os seus desafetos políticos no mundo indígena. E em todo esse conjunto de denúncias de idolatrias ressalta, paradoxalmente, uma evidente glorificação do mundo dos seus ancestrais, cujos feitos ele compara com os das famílias reinantes na metrópole.

A ambiguidade dos intelectuais indígenas afetava também os seus mentores e parceiros, missionários ou extirpadores de idolatrias sobre os quais sempre pesava a suspeita de que tanto empenho por esquadrinhar o passado indígena fosse afinal o modo de mantê-lo vivo. De fato, para a tendência inquisitorial (conhecer para dominar) acabou se sobrepondo, na época do despotismo ilustrado e muito mais depois da independência, outra política que a rigor se mostrou mais mortífera, a de menosprezar para excluir.

Se os Andes e o México, sedes de estados indígenas, são campos em que o estudo dos intelectuais está ainda em vias de desenvolvimento, o que dizer então – extrapolando os limites da obra resenhada – dessa maior parte não estatal da América? Sabe-se – mas não muito – de al-

guns intelectuais indígenas que tiveram um papel crucial na história da antropologia, como Ely Parker (cf. Morgan) ou George Scott (cf. Boas) ou como esse Maximiano José Roberto cuja recopilação de histórias do Rio Negro está por trás das obras de Barbosa Rodrigues, Stradelli e Brandão de Amorim. Mas eles costumam ser evocados mais para denunciar a antropologia do passado (a usurpação de autoria por seus parceiros “brancos”) do que para inspirar a antropologia do presente. O uso da escrita pelos indígenas continua a ser entendido como um índice do fim de sua história mais do que como parte desta, malgrado a copiosa escrita diplomática de Calfucurá e outros caciques que se enfrentaram para a “conquista do deserto” pelo estado argentino; ou malgrado a escrita silábica inventada pelos Cherokee em inícios do século XIX, que em curto prazo deu a eles um nível de letramento muito superior ao dos brancos que os rodeavam. O estudo dos intelectuais indígenas em situação colonial colide com dois hábitos; o de perceber o binômio intelectual/indígena como um oxímoro, e o de julgar que as relações ambíguas são menos reveladoras da ordem colonial que os confrontos nítidos.

Recebido em 05/10/2016

Aceito em 07/10/2016

Normas editoriais

ILHA – Revista de Antropologia aceita artigos, ensaios, resenhas e entrevistas originais que estejam de acordo com sua linha editorial. Os artigos são submetidos à avaliação de pareceristas *ad hoc*. Os autores receberão dois exemplares do número da revista na qual seus trabalhos forem publicados.

A submissão dos trabalhos será feita *on-line*, diretamente no *site* da revista (www.periodicos.ufsc.br/ilha).

Serão aceitos trabalhos para as seguintes seções:

Artigos ou ensaios (incluindo os artigos para dossiês e seções temáticas): (aproximadamente 10 mil palavras, incluindo notas e referências). Eles deverão ser acompanhados de resumo (em português e em inglês, entre 100 e 150 palavras), palavras-chave (em português e em inglês, de três a quatro) e título (em português e em inglês).

Debates: artigos com especial interesse teórico-metodológico, acompanhados de comentários críticos assinados por outros autores (aproximadamente 10 mil palavras, incluindo notas e referências). Eles deverão ser acompanhados de resumo (em português e em inglês, entre 100 e 150 palavras), palavras-chave (em português e em inglês, de três a quatro) e título (em português e em inglês).

Entrevistas: (até oito mil palavras), acompanhados de introdução situando a obra e o autor entrevistado), resumo (em português e em inglês, entre 100 e 150 palavras), palavras-chave (em português e em inglês, de três a quatro) e título (em português e em inglês).

Ensaio bibliográfico: resenha crítica e interpretativa de vários livros que abordem a mesma temática (até oito mil palavras, incluindo as referências bibliográficas e notas), título, palavras-chave e resumo em português e inglês.

Resenhas biblio/disco/cine/videográficas: pequenas resenhas de livros, discos, filmes ou vídeos recentes (até dois anos, até 2.500 palavras, incluindo as referências e notas).

Notas de pesquisa: relato de resultados preliminares ou parciais de pesquisa (até 3.500 palavras, incluindo as referências bibliográficas e notas).

Cartas: manifestações sobre textos publicados em números anteriores (o editor se reserva o direito de publicar apenas trechos).

Normas de apresentação e de redação:

As normas de redação e citação seguem o padrão da **NBR 6022:2003** da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT), com pequenas adaptações que serão apontadas a seguir.

1. Os textos deverão ter a seguinte formatação:
 - formato de papel = A4;
 - editor de texto: Word for Windows 6.0 ou posterior;
 - margens: superior e esquerda de 3 cm, direita e inferior de 2,5 cm;
 - fonte: Times News Roman ou Arial, corpo 12, entrelinhas 1,5; e
 - número de páginas: no mínimo 15 e no máximo 25 laudas.
2. O texto deve conter:
 - o título e o subtítulo (se houver) do texto e sua versão para a língua estrangeira (inglês);
 - o(s) nome(s) do(s) autor(es) devem estar por extenso, com a respectiva filiação institucional completa (pelo menos duas informações, como Departamento, Faculdade, Instituto ou Universidade, sem usar siglas ou acrônimos);
 - o resumo, que deverá ser redigido de acordo com a **NBR 6028:2033** da ABNT, com no máximo 150 palavras – se houver “agradecimentos”, recomenda-se incluir no último parágrafo da introdução;
 - o *abstract*, que deverá ser a tradução do resumo, também com no máximo 150 palavras;
 - entrada numérica nos títulos e subtítulos. Exemplo: 1 Introdução; 2 Desenvolvimento; 2.1 Subtítulos do Desenvolvimento; e 3 Conclusões/Considerações Finais.
3. As chamadas autor/data deverão ser incluídas no texto e **não** em nota de rodapé. Exemplo: (Castells, 1999) ou Segundo Castells (1999). **Obs.:** o uso do nome do autor em minúsculas é uma adaptação das normas da ABNT.
4. As referências devem ser incluídas no final do texto, seguindo as orientações da **NBR 6023:2002** da ABNT. Os apêndices e os anexos são elementos não obrigatórios.

5. As citações no corpo do texto deverão ser redigidas de acordo com a **NBR 10520:2002** da ABNT. As citações diretas devem ser destacadas com aspas, se for menos de três linhas; ou recuadas, se for com mais de três linhas. É **imprescindível** indicar a página da citação, quando ela for direta.
6. As notas devem ser numeradas em algarismos arábicos e utilizadas como notas de fim, ou seja, no final do texto, antes das Referências.
7. Documentos pesquisados em meio eletrônico devem trazer todas as informações exigidas pela **NBR 6023:2002**, além da data de acesso com dia, mês e ano.
8. Serão aceitas no máximo cinco ilustrações por artigo. As tabelas devem vir no mesmo programa do texto e as demais ilustrações em formato jpeg. ou tiff, com resolução de 300 dpis.
9. Ilustrações (fotos) de pessoas somente poderão ser publicadas com prévia autorização por escrito da pessoa em destaque.

Copyright: A ILHA – Revista de Antropologia tem o *copyright* dos trabalhos publicados em suas páginas, sendo que qualquer reprodução em outros veículos, desde que autorizados pelos/as autores/as, deverá dar os créditos correspondentes à revista.