



Dumont no rio Negro? Pequeno ensaio sobre hierarquia e parentesco

Piero Leirner¹

Resumo

Este ensaio pretende testar aproximações e divergências dos conceitos de hierarquia e sistema em relação ao modo que eles foram pensados por Louis Dumont para a Índia. Parte-se de uma problematização a respeito do “transporte” de conceitos aplicados a realidades etnográficas bastante distintas, para depois tentar, em um regime de aproximações sucessivas, observar quais são as vantagens e desvantagens de se colocar no horizonte do alto Rio Negro um fundo comparativo como este. O caminho percorrido sugere que embora uma visão substancialista que compare modelos de organização social seja problemática, quando vistos sobre a ótica de um “método de relações”, tal qual pensados no parentesco indiano, hierarquia e sistema podem revelar contrastes interessantes sobre as duas áreas.

Palavras-chave: Hierarquia; Sistema; alto Rio Negro; Grupo; Relações; Parentesco Dravidiano.

Abstract

This essay intends to test approximations and divergences of the concepts of hierarchy and system in relation to the way they were thought by Louis Dumont to India. It starts from a problematization about the “transportation” of concepts applied to very different ethnographic realities, and then try, in a regime of successive approximations, to see what are the advantages and disadvantages of placing in the horizon of the upper Rio Negro a fund comparative like this. The way forward suggests that although a substantialist view comparing models of social organization is problematic, when viewed on the optics of a “method of relations,” as thought in Indian kinship, hierarchy and system may reveal interesting contrasts on the two areas.

Keywords: Hierarchy; System; high Rio Negro; Group; Relations; Dravidian kinship.

¹ Professor do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR) e Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: pierolei@gmail.com.





O objetivo deste texto será testar aproximações e divergências de dois conceitos centrais na leitura que Louis Dumont fez das castas na Índia, quando transportados para o alto rio Negro (doravante ARN): um conceito de “hierarquia” (dos vários que ele usa²) e o conceito de “sistema”, quando está articulado ao primeiro. O sentido desse teste justifica-se ao apelo “etnográfico” do primeiro – “hierarquia” é um termo, em português, bastante usado pelos indígenas da região³ –, e etnológico do segundo – praticamente todos os autores que trabalharam na região, com poucas exceções, falam em um “sistema altonegrino”. Por fim, procurou-se entender se há ou não alguma pertinência em se tentar produzir aproximações entre paisagens etnográficas tão distantes, mas cujos conceitos relacionados a elas parecem ter algum ar de familiaridade. Por isso, esse pequeno ensaio talvez trate mais de um problema da disciplina antropológica – a pertinência ou não de se deslocar conceitos no tempo e espaço – do que das realidades empíricas que ela trata.

Como se trata de um problema que toca uma linha muito tênue de distinção entre realidades e conceitos nativos, cabe dizer também que a hierarquia foi reconhecida por trabalhos consagrados como um traço presente ao longo dessa região etnográfica. Vemos isso no primeiro trabalho na região (GOLDMAN, 1963) e outros posteriores (p.ex. para o caso Barasana, C. HUGH-JONES, 1979: 19; para o caso Bará, JACKSON, 1983: 72; para o caso Wanano, CHERNELA, 1993: 7 e ss.); e, mais recentemente, em duas das monografias que trataram de maneira mais detida o problema da hierarquia: a de A. Cabalzar (2009) e a de D. Pedroso (2013, este com uma proposta algo semelhante a que estou pensando aqui). Já a ideia de “sistema” pode ser pensada sobretudo a partir dos trabalhos de Christine e Stephen Hugh-Jones (1979; 1979), que sugerem que a região tem uma característica geral e localmente é composta por pequenas variações. Às vezes, tomada de maneira mais “aberta” ou “fechada”, “reduzível” ou “irreduzível”, é preciso ter claro que essa noção de “sistema” está longe de ser consensual, como bem mostram as revisões realizadas tanto por Cabalzar (2009) quanto por Pedroso (2013).

Como veremos logo à frente, a ideia de uma “unidade social” de referência (clã, grupo local, casa, etnia, etc.) sempre representou passos em direção a uma busca por um modelo geral para o ARN. No entanto, parece-me que as especificidades que cada caso etnográfico elencou atuaram como motor que volta e meia produziu o sentido contrário a uma generalização da própria noção de “unidade social”. Se, por exemplo, um grupo qualquer era tomado como referência para se pensar um modelo rionegrino, não raro, sua própria fragmentação jogava os dados etnográficos

2 Dentre os mais usados estão os de “sistema de castas”, “estrutura de castas”, “oposição hierárquica” e “englobamento do contrário” (DUMONT, 1996 [1967]). Para uma visão de como estas noções aparecem interconectadas, ver PARKIN (2002); para uma crítica que aponta “sete usos distintos de hierarquia em Homo-Hierarchicus”, ver KOLENDA (1976).

3 Não vou neste ensaio, que é um exercício de “teoria”, me debruçar sobre como os indígenas estão usando a noção de “hierarquia”. No entanto, cabe mencionar que ela apareceu, para mim pelo menos, quando discutia com um interlocutor tukano sobre parentesco, especialmente sobre casamentos “fora da regra” (LEIRNER, 2018). Mas, o termo também foi usado em discussões acaloradas sobre “política”, “chefia” e “liderança” indígenas, por exemplo, nos debates sobre eleições e representações na Federação dos Povos Indígenas do Rio Negro (cf. IUBEL, 2015). Talvez o que mais interesse aqui é o fato de que ela estava longe de constituir um “ponto pacífico”, e tentarei demonstrar isto como parte da conclusão deste pequeno artigo.

contra essa tendência. Como bem coloca Andreello (2016), para cada relação que se produz em um nível, outras tantas são desfeitas, em outros níveis. Observando isso, a intenção aqui passa, assim, por produzir uma relação entre essas “relações e escalas”, visando um ponto de chegada, e não de partida. “Hierarquia” e “sistema”, assim, serão pensados menos como “categoria” e “modelo” e mais como “forma” e “relação”, e é neste sentido que pensaremos em aproximações sucessivas ao caso indiano levantado por Dumont. Vejamos melhor isso.

De certo modo, essa ideia foi inspirada quando me deparei com o seguinte trecho do livro de 2004 de Irving Goldman, que, como disse acima, foi o primeiro etnólogo a trabalhar na região:

The **system** is epitomized by its treatment of kinship **categories** as castes of older and younger siblings and of grandchildren and grandparents. Caste is the quintessential archaic social order. Nevertheless, as a **system** of authority that must deal with changes and with challenges, it becomes part of the world of active social relations, even as its traditional expressions of authority continue to reflect the archaic criteria of caste (GOLDMAN, 2004: 96-7, grifos meus)⁴.

Goldman foi direto ao aproximar parentesco à casta, e aqui certamente há algo a se relacionar com algo que tem um ar de familiaridade bastante evidente com a Índia. Mas não creio que essa aproximação tenha a ver com a forma sociológica mais evidente, e sim com outros elementos. Nesse sentido, uma outra aproximação, elaborada por Pedroso (2013: 111-112), que trabalhou com o mesmo grupo que Goldman, foi na direção contrária, tendendo mostrar a inaplicabilidade das noções dumontianas “casta” e “sistema” no ARN – especialmente pela incompatibilidade entre as noções de “estatuto” [Índia] e “classes etárias” [ARN]. Gostaria de, ao mesmo tempo concordando com Pedroso, tentar outra aproximação, que vai por um caminho diferente. Não se trata aqui de pensar numa aproximação em relação a ideia de “grupo” que estaria por trás de regimes hierárquicos (tanto na Índia quanto no Rio Negro), mas, antes numa ideia de “relação” que estaria por trás de uma noção de “sistema” de parentesco. Para tanto, gostaria de propor um recuo a uma noção de Viveiros de Castro (1996), quando esse pensa o problema em termos dos “rótulos e etiquetas” dos próprios antropólogos associados a essa outra categoria do mundo indiano, a de dravidiano. Trata-se de uma questão de transporte de conceitos antropológicos, já convertidos pelos agentes da catequização disciplinar em suas “comparações descontroladas”, para usar uma analogia de Sahlins (1963).

Assentemos de início uma questão onomástica. O uso de etiquetas como ‘dravidiano’ ou ‘iroquês’ para designar tipos terminológicos não pressupõe que os povos epônimos sejam os exemplares mais ‘puros’ dos tipos, e muito menos que eles tenham qualquer papel histórico na produção de

4 O sistema é sintetizado por seu tratamento de categorias de parentesco como castas de irmãos mais velhos e mais novos e de netos e avós. A casta é a ordem social arcaica por excelência. No entanto, como um sistema de autoridade que deve lidar com mudanças e com desafios, torna-se parte do mundo das relações sociais ativas, mesmo que suas expressões tradicionais de autoridade continuem a refletir os critérios arcaicos de casta.





seus análogos morfológicos. Estas são designações convencionais, que não deixam certamente de ter seus problemas... Com efeito, houve quem suspeitasse que os iroqueses não usavam uma terminologia ‘iroquesa’ (Kronenfeld 1989); a generalidade do paradigma ‘dravidiano’ proposto por Dumont e Trautmann foi questionada para a própria Índia do Sul (Good 1980, [s.d.]); e (...) que os Kariera não são um bom exemplo da terminologia homônima. Mas não é preciso perder muito tempo com rótulos, que refletem as contingências históricas da disciplina mais que qualquer outra coisa. Também não há porque temer além da conta a projeção indevida das particularidades etnográficas dos casos-tipo sobre seus análogos alhures: ‘dravidiano’ ou ‘iroquês’ deveriam funcionar para os antropólogos mais ou menos como ‘devoniano’ ou ‘cambriano’ para os geólogos e paleontólogos... O que importa, enfim, é produzir uma definição apropriada dos tipos, não discutir seus nomes. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996: 10-11)

Evidentemente todo esse transporte tem um custo. Muita água rolou desde que o hoje clássico texto publicado por Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro (1979) falou de algo que poderia nos alertar para as impropriedades desse tipo de exercício conceitual, mostrando os riscos, por exemplo, de uma extrapolação de conceitos como o de “linhagens” quando saem da África. Mas não se viu exatamente o mesmo problema quando aplicamos o rótulo de “dravidiano” como um sistema matrimonial dominante na paisagem amazônica – algo que a preocupação da citação acima já preparava o espírito para uma mudança em termos de foco: da substância dos grupos para a forma das relações.

Por isso, é verdade também que para a qualidade daquilo que o “dravidianato” se aplica, ao que diz respeito a um modo de realizar operações matrimoniais e cálculos relacionais, difere em muito de noções que pressupõem conteúdos mais “prefixados”, como “linhagens ou grupos”. Seria o caso então de se pensar também se “hierarquia” e “sistema” correspondem a analogias relacionais ou substantivas, e assim evitar os riscos homólogos anunciados por Viveiros de Castro. Esses podem ser problemas tanto para a análise dumontiana da Índia quanto para seu transporte para a Amazônia, e o ARN não poderia ser diferente. Buscar um “Santo Graal” a partir de um elemento ou mesmo relação substantiva entre grupos ou redes não é a intenção aqui. Sendo assim, já adiantando o caminho que pretendo seguir, gostaria de tentar aproximar “hierarquia” e “sistema” mais pelo caráter dos cálculos e relações que estes termos evocam do que pelos “estilos sociológicos” que nos levariam a uma comparação, ainda que no fim ela não seja impossível. Vejamos, então, como o problema das “unidades sociais” foi pensado a partir de uma terminologia própria do ARN, para posteriormente relacioná-las a “sistema” e “hierarquia”.

O problema das unidades sociais

Para começarmos a entender o problema do “sistema” rionegrino será necessário antes fazer um curto sobrevoo sobre uma questão etnológica: a escala dos elementos que estamos

lidando. Definir as unidades sociais rionegrinas é bastante complicado (ver CAYÓN, 2013; e o ensaio de ANDRELLO, 2017, esp. pp. 234-235, sobre este). Ao longo da história etnográfica da região, já vimos algumas aparecerem com mais ou menos ênfase: fratrias (GOLDMAN, 1963; ARHEM, 1981), clãs (C. HUGH-JONES, 1979), grupos linguísticos exogâmicos (SORENSEN, 1967), grupos domésticos (S. HUGH-JONES, 1979), casas (S. HUGH-JONES, 1993), nexos regionais (CALBALZAR, 2009), etnias (RICARDO, 2012), fractais (ANDRELLO, 2016). Em certo sentido, S. Hugh-Jones, na sua revisão de 1993, na qual leva em consideração o problema da casa, supõe algo como um “esquema hierárquico” dumontiano onde os níveis mais locais – a ordem de irmãos –, se replicam para “cima”, em termos dos *sibs* e a partir daí *ad infinitum*. É um interessante modo de conectar-se à ideia de sistema, embora o próprio rendimento disso em termos de uma homologia com a situação indiana seja duvidoso. Aliás, essa noção, conectada à própria ideia de Dumont de hierarquia, não teve maiores desenvolvimentos (PEDROSO, 2013: 122)⁵.

Parece-me que uma boa parte dos problemas aí é quanto à possibilidade ou não de se pensar o rendimento da ideia de “grupo” enquanto uma forma social prescrita. Talvez a proposta de S. Hugh-Jones (1993), se explorada mais radicalmente, possa de fato levar a algo como uma espécie de eterno “provisório” grupal: as pessoas enunciam seus “grupos”, desde que levando em consideração o contexto da fala (e algo semelhante ocorre em relação às castas na Índia, conforme veremos adiante). Às vezes, uns “grupos” contêm outros, mas a própria noção de “grupo” é incerta na medida em que rituais, onomástica, trocas, xamanismo e política podem fazer “pulos de escala” – para “cima ou para baixo” – na mobilização de qualquer noção que se aproxime de uma unidade substantiva (CAYÓN, 2013). Aparentemente, todos e nenhum fazem sentido, pois dependem do contexto de enunciação e da eliciação uns dos outros (ANDRELLO, 2016). Mas nenhum deles prescinde totalmente de uma articulação que leva a uma certa noção estrutural de “sistema”.

Em termos de um mapa geral da organização social isso fica bem claro, por exemplo, através da noção de clãs e como ela foi pensada principalmente a partir dos trabalhos do casal Hugh-Jones: são articuladores de papéis internos dos grupos locais, baseados numa divisão protoplasmática de 5 deles: servos, xamãs, guerreiros, cantadores e chefes. Muita gente depois debruçou-se sobre essa forma ideal e suas transformações, inclusive pensando em fusões e dissidências, mas, por hora, vamos imaginar que esses arranjos são pensados desde o grupo local, baseado em um “*age class system*” fundado na ordem de nascimento de germanos, e espalhado em nível regional para a ideia de que um clã inteiro pode ser visto como numa linha de continuidade ancestral de uma ordem de nascimento dada em algum ponto mito-histórico. Algumas das hipóteses dos anos 1980 até pouco tempo atrás associavam esse sistema a posições à jusante e montante dos rios (cf. esp. CHERNELA, 1993), podendo inclusive supor algum interesse de ordem material ou ecológica. Em nível empírico e local, isso estaria articulado em “sistema”, por exemplo, agenciando

⁵ Isto sem considerar o problema da relação entre esta noção de Hugh-Jones e o problema da totalidade, como bem demonstra Pedroso (2013).





uma série de práticas rituais que envolveriam trocas em planos simétricos e assimétricos, mas, de certa maneira, complementares.

Posso estar equivocado em minha leitura, mas acho bastante interessante o fato de que os trabalhos sobre o ARN muito mais se complementarem do que exatamente contestarem um ao outro. Nesse sentido, por exemplo, cabe notar que aqueles que se debruçam sobre as relações de reciprocidade entre “servos” maku e “chefes” tukano (p. ex. LOLLI, 2010) podem enunciar uma relação de tipo “economia-política”, com tensões e problemas típicos de um “conflito de classes”, sem que isso contradiga uma outra abordagem que diga respeito a uma relação de tipo “economia-política dos símbolos” quando tratamos de um “conflito de classes narrativas” que se coloca na disputa por versões da história e mitologia entre clãs de uma mesma etnia (ANDRELLO, 2012). Ou, ainda, como procurei argumentar numa outra tentativa de intrusão no campo rionegrista, quando falamos no conflito potencial entre irmãos do sexo masculino (e sua ordem de nascimento) e como isso afeta a dinâmica geral dos “sistemas de parentesco”, produzindo uma oscilação entre uma preferência patrilateral e um “tipo complexo” de feições individualistas (LEIRNER, 2018). Por fim, o que essas coisas querem dizer? Parece-me, então, que se a escala das unidades muda, no fundo sempre temos um problema (que talvez seja de ordem política) que seria o forte traço de integração dos agentes sociais, que nos levaria, por sua vez, a esta feição de “sistema”⁶. Como isso de uma maneira ou de outra parece carregar consigo o problema da “hierarquia” – ora discutida como figura, ora como fundo -, cabe perguntar-se se esses dois termos não levam um ao outro. É aqui que entramos com uma abertura à comparação em relação à Índia de Dumont.

Aqui há um problema semelhante ao de Dumont, mas por motivos diferentes. Em princípio ele se deparou com toda uma literatura clássica, inspirada consideravelmente em Max Weber, que associava as castas às profissões e à propriedade, reproduzindo algo parecido com a situação dos “3 Estados” antes da Revolução Francesa. Isso foi visto sobretudo a partir de uma confusão que se fez entre “castas” e “varnas”, essas últimas associadas mais a uma espécie de “coloração” que dava indicações de “posições sociais” tomadas como um sistema hierárquico fundado no prestígio. De maneira bastante genérica, a “varna” dá uma indicação do estatuto de uma pessoa, e se ela está numa posição “superior” em função deste estatuto, ou numa posição “inferior”, se ela está colocada no interior de relações de poder. Assim, um “estatuto de brâmane” é superior inclusive ao “poder de um xátria”, o governante ou guerreiro. Empiricamente, contudo, isso entrava em choque com a enorme variabilidade regional em termos das associações que se fazia entre essas “colorações” e a casta, nome e profissões no sul e no norte.

Por exemplo, “barbeiro” é uma posição/profissão/nome completamente diferente em cada lugar. Por isso, a primeira coisa que ocorre a Dumont é que as profissões e posições associadas não poderiam ser pensadas em função de seu conteúdo ou utilidade, mas sim em seu *lugar relativo*

6 Algo diferente, por exemplo, de uma “economia política da alteridade” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996) ou de uma “predação generalizada” como em outras partes da Amazônia. Mas será mesmo? Trabalhos mais recentes têm tentado demonstrar que há mais encaixe aqui do que se supunha (cf. ANDRELLO, 2016). Afinal, seria o ARN uma ilha de política em um mar de guerra?

frente às outras numa dada conjuntura. Esta precedência da relação sobre a substância é o que ele chamou nesse primeiro momento de *hierarquia*, na qual o trabalho não poderia ser pensado como “solidariedade orgânica” (o “sistema” de trabalho na verdade se chama “jajmãni”), mas como um *continuum* de relações complementares que envolvem sobretudo um intrincado sistema de dádivas e dívidas, como uma espécie de “fato social total” maussiano. Tudo isso pode ser pensado como variação da posição, da profissão e da região. Portanto, em termos empíricos, quando nos colocamos numa dada aldeia e a vemos em comparação com outras, temos mais dissonâncias do que certezas. Porém, os nativos encontram um ou mais modos de colocar isto também no modo de uma “economia política” dos termos e relações.

Quando perguntamos – e digo perguntamos como estrangeiros – a alguém “qual é a sua casta (jãti)?”, usualmente se responde com a “varna” (brâmane, xátria, vaixia, shudra ou dália), mas também pode se responder com o nome regional da casta, subcasta ou até mesmo o clã (DUMONT, 1996: 106-7). O ponto é o contexto da fala, que tipo de troca está implícita no enunciado (por exemplo, se está falando de trocas matrimoniais, o sentido é o clã, “igualitário” num “oceano de hierarquia”), o que indica que em princípio *não há grupo substantivo*, é a relação que diz qual é o nível que se fala⁷. Se avançarmos essa proposição para o problema de como ligamos unidades sociais tão distintas (e aqui o paralelo com o ARN talvez comece a fazer mais sentido), notaremos que as implicações de se sobrepor as relações aos termos aparecem tanto em nível local – por exemplo, no parentesco, na complementaridade e oposição entre consanguíneos e afins; nas castas entre o “Puro/Impuro” –, quanto em nível global – por exemplo, nas varnas, na complementaridade entre “Estatuto/Poder”. Notem, então, que o “problema da escala” das unidades sociais é central aqui, e nos remete a um certo ar de familiaridade com o caso rionegrino.

Sistema e Hierarquia: duas soluções

No entanto, há um problema fundamental de como a “complementaridade” é organizada aqui e ali – se como um “sistema aberto” ou “fechado”. Uma das grandes contribuições de Dumont para se entender as castas na Índia deve-se ao fato de que ele se recusou a vê-las como unidades independentes, não comprando uma visão isolacionista que sobrepuja a endogamia à reciprocidade (complementar) entre elas. O sistema jajmãni de dádivas/dívidas aponta não só para complementaridade e “sucessão” em termos de uma “escala de pureza” como em “interdependência”. Por exemplo, os brâmanes só puderam fixar seu estatuto de pureza na medida em que eles produziram seu contrário complementar – os dalias ou “impuros”, que justamente realizam todos os serviços rituais que mantêm as impurezas confinadas nesta casta, liberando os primeiros do contato com tais elementos (couro da vaca, cadáveres, cabelo, etc). Isso é, digamos assim, a base etnográfica para o conceito de hierarquia como “englobamento do contrário”. Em cada nível se

⁷ Nesse sentido nos afastamos de uma leitura que se fez tomando Dumont como um “substancialista” em relação às castas, enquanto era um “estruturalista” em relação ao parentesco dravidiano, avançando inclusive sobre o Lévi-Strauss das Estruturas Elementares do Parentesco.





produz uma espécie de contrário complementar: no nível do estatuto religioso, brâmanes e dâlias; num nível das relações de poder, podemos pensar na oposição entre as castas proprietárias (vaixias) e camponesas (xudras); num nível mais acima, a oposição é entre o estatuto religioso e as castas que ocupam este miolo do “poder”. O ponto central aqui é que esse sistema, ou estrutura, tem essa armação prévia, de modo que se em determinado local a conjuntura aponta para uma falta ou excesso de castas, se arranjam as relações de modo a sempre produzir este tipo de estrutura de “englobamento do contrário”, ou, em outras palavras, “hierarquia”. E por que ele chamou de hierarquia? Simplesmente para escapar do perigo de projetar nossos valores igualitários e individualistas na leitura desse sistema⁸.

Qual é a maior implicação disso, a meu ver? Trata-se do fato de que este sistema é francamente aglutinador, ele tende a se fechar e a “jogar para dentro” todas as contingências históricas que aparecerem pela frente. Assim foi, por exemplo, com as invasões muçulmana e britânica: estes elementos foram imediatamente identificados como uma casta, do ponto de vista indiano, inferior, pois não ameaçavam o estatuto de “pureza” do brâmane. A hierarquia permite, então, que aquilo que é inferior em um nível, seja superior em outro: por exemplo, ingleses são superiores, mas apenas no polo inferior das relações de poder. Deste modo, o sistema opera em níveis e contextos, sempre produzindo oposições complementares e hierárquicas que operam no registro do “englobamento do contrário”. Portanto, a chave para se pensar aqui é uma hierarquia que supõe prescrições de relações entre agentes ou grupos que de alguma forma tornam-se parte de uma aglutinação compartimentalizada. Importante reter, então, que a ideia de “grupo” não desaparece, pelo contrário: toda pessoa está prescrita a pertencer a um determinado grupo, assim como toda contingência nova que aparece projeta nos agentes a forma “grupo”.

Por que esse é um modelo que talvez não funcione no ARN? Diria que, sobretudo e antes de mais nada, porque aqui nessa paisagem amazônica o “*age class system*” funciona muito mais com um sistema de “fila” do que de “englobamento”. A maior implicação disso é que embora o “sistema” também se articule com complementaridades e prestações (sobretudo rituais), o motor da história se move muito mais como um regime de fissões e destacamentos do que de incorporações, ainda que elas existam. Aqui é preciso levantar dois pontos que parecem ajudar na sustentação dessa hipótese.

O primeiro trata das consequências que a “fila” imposta pela ordem de nascimento produz em termos históricos. Digamos que haja uma situação de partida ou inicial em que temos uma ordem de nascimento de irmãos “12345”; os “filhos de 2”, por sua vez, também produzirão uma

⁸ O que não ocorre sem problemas, dado que “hierarquia” é um termo – ou mesmo conceito – francamente ocidental. Sua origem remonta ao século XIII, elaborado pela primeira vez no Pseudo-Dionísio Aeropagita, e aparentemente procurava dar conta da descrição de uma nova estrutura organizacional da Igreja, que seria semelhante à representação das três tríades celestiais (LEIRNER, 2001). Juntou-se o “hierós” (sagrado) com o “arkhé” (governo, princípio) gregos. É verdade, contudo, que a etimologia não pode explicar o uso atual que se faz da palavra, e, creio, Dumont viu o benefício de encontrar nesta em questão alguma coisa que parecesse “o oposto” do igualitarismo embutido como “valor central” do individualismo. Mais uma vez estamos diante de um regime de custos e benefícios desses “transportes”, e este caso em específico pode ser uma referência, pela “arquitetura” da “operação dumontiana”, no que estamos tentando elaborar em relação ao ARN.

ordem “12345”; na terceira geração, os filhos de 3 vão produzir uma ordem “12345”, e assim por diante. Embora na “geração “n” possa haver o cálculo que “pertencemos ao “grupo do ancestral 2 da primeira geração”, as chances de que no meio do caminho esses posicionamentos façam um “zigue-zage” são altíssimas, e isso de fato acaba produzindo uma enorme incerteza no “sistema”. Não cabe aqui retomar todo o problema em termos empíricos, mas, como temos visto sobretudo a partir da produção de Geraldo Andrello, as narrativas que tentam dar conta desses posicionamentos são contraditórias e conflituosas. Em uma outra ocasião, procurei também mostrar que dependendo do lugar que se está na ordem de nascimento há uma tendência a se quebrar as prescrições matrimoniais, o que pode refletir numa intensificação do “embaralhamento” das relações hierárquicas entre clãs. Tudo se passa como se depois de algumas gerações a produção de “novas filas” facilitasse uma espécie de “reboot” parcial do sistema, e novas configurações poderiam assim se abrir tanto para o passado como para o futuro.

Decorre disso o segundo ponto que gostaria de levantar, que é o fato de que embora na “grande escala regional” a gente perceba uma configuração mais estável (por exemplo, do ponto de vista “tukano” eles são os primeiros da fila, e entre esses primeiros os do clã Oyé são os primeiros), quanto mais se olha “de perto” vemos uma maior possibilidade para fissões, conflitos e controvérsias, que vão com o tempo sedimentando “escalas maiores”. Segundo Andrello (2016), isso operaria também no registro de uma certa fractalidade, onde cada nível vai ser determinante para o que vem acima. Isso implica sobretudo na ideia de que aqui temos uma história de tipo “aberta”, onde as “unidades sociais”, sejam elas quais forem, não têm a garantia de prescrição como na Índia. “A fila anda”, poderíamos dizer⁹. E, mais ainda, é sempre bom lembrar que quando andamos em fila temos a tendência a enxergar melhor apenas o que está bem próximo de nós – portanto as posições extremas podem estar obliteradas umas em relação às outras. Nesse sentido, a complementaridade do tipo “extremo puro/impuro” é impensável aqui: tudo o que temos são as perspectivas de quem está em determinado lugar e em determinado tempo, o que implica em cálculos completamente diversos daqueles que observam uma fórmula prescritiva do tipo “englobante”.

Para concluir...

Gostaria apenas de sublinhar um ponto que acho no mínimo curioso. Se há algo que pode resumir o problema de Dumont, é aquela ideia de que a Índia das castas aparentemente entra em contradição com seu sistema de parentesco, cuja prescrição matrimonial, embora sugira o casamento de primos cruzados, depende completamente de um cálculo mental que parte de ego, no sentido de que a determinação entre “casáveis” e “não casáveis” é inerente ao ponto de vista de

⁹ É possível que algo semelhante possa ser notado em relação a uma certa instabilidade em relação à hierarquia xinguana, especialmente quando associada à chefia, como bem nota A. Guerreiro (2015: 125). Aliás, a imagem das filas aparece em inúmeras ocasiões rituais por ali, sugerindo mais um ponto intrigante sobre a hierarquia em sociedades que a pensam de forma “não prescritiva” (idem, *ibid.*).





uma pessoa, independente do grupo em que ela se situa. É basicamente o que se convencionou se chamar de um sistema “egocentrado”, gerando o que ele depois foi chamar de “uma ilha de igualdade num mar de hierarquia” (DUMONT, 1983). Isso foi o ponto de Dumont ao fazer a distinção entre esta “forma dravidiana” e a “australiana”, onde o “grupo” providencia o “cálculo” das relações, e o casamento parte portanto de uma fórmula “sociocentrada”. Como sabemos, essa fórmula australiana se vale de totens, ancestralidade, etc. Ou seja, se quisermos levar adiante o experimento, na Índia, ao nível da casta há “australianismo”, ao nível do indivíduo “dravidianato”. O ARN, por sua vez, parece inverter essa fórmula: o casamento, patrilateral, idealmente tem nos grupos exogâmicos a “fórmula” para se realizar: “tendo a reproduzir a linhagem do meu avô paterno”, i.e., um esquema de geração alternada com feições australianas, que aqui sim impõe alguma hierarquia no sentido de se estabelecer interdependência¹⁰. No entanto, de um ponto de vista mais amplo, os grupos tendem a assumir um ponto de vista “egocentrado”, e nesse sentido teríamos numa escala mais macrossociológica um “dravidianismo” implícito. Nesse sentido, a “hierarquia” rionegrina seria algo completamente “sem função aparente”, ou pelo menos serve muito mais ao indivíduo (que faz seus cálculos a partir da ordem de nascimento) que ao grupo. Estou falando isso para justamente voltar àquele problema inicial colocado por Viveiros de Castro, mas considerando aqui que dependendo dos níveis e contextos que falamos vemos esses “rótulos” ou “fórmulas” operarem conjuntamente, produzindo consonâncias e dissonâncias que trazem a ambos os sistemas a graça de suas transformações.

Referências Bibliográficas

ANDRELLO, Geraldo (Org). *Rotas de Criação e Transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*. São Paulo: FOIRN/ISA, 2012b.

_____. “Nomes, posições e (contra) hierarquia: coletivos em transformação no alto rio Negro”. *Ilha*, v. 18, n. 2. Florianópolis: UFSC, 2016

_____. “Aún mi cuerpo aloja una lanza de los peces”: troca e predação no noroeste amazônico. *Anuário Antropológico*, v. 42, n. 1. Brasília: UnB. p. 229-248, 2017.

ÅRHEM, 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.

CABALZAR, Aloísio. *Filhos da Cobra de Pedra*. São Paulo: Editora da UNESP, ISA, NuTI, 2009.

¹⁰ Note-se inclusive que a geração alternada opera também no regime onomástico; além disso, é notável a aproximação entre o patrilinearismo rionegrino e australiano, embora o primeiro constitua um sistema terminológico de “tipo dravidiano b” e preferência matrimonial patrilinear. Tudo leva a crer, enfim, que temos um “híbrido austra-lodravídiano” no Noroeste Amazônico.

CAYÓN, Luis. *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología y Historia, 2013.

CHERNELA, Janet. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A Sense of Space*. Austin: University of Texas Press, 1993.

DUMONT, Louis. *Affinity as a Value. Marriage Alliance in South India, with Comparative Essays on Australia*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983

_____. *Homo-Hierarchicus. O sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp, 1996.

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

_____. *Cubeo Hehénewa Religious Thought. Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*. New York: Columbia University Press, 2004.

GUERREIRO Jr., Antonio. *Ancestrais e Suas Sombras*. Campinas: Editora Unicamp, 2015.

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

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

_____. "Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of tukanoan social organization". *L'Homme*, v. 126-28, XXXIII, p. 95-120, 1993.

_____. "Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia". In CARSTEN, J. & HUGH-JONES, S. (eds.). *About the house. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 226-252.

IUBEL, Aline. *Transformações Políticas e Indígenas. Movimento e prefeitura no alto rio Negro*. Tese de Doutorado. PPGAS/UFSCar, 2015.

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

KOLENDA, Pauline. "Seven Kinds of Hierarchy in Homo Hierarchicus". *The Journal of Asian Studies*, v. 35, n. 4. (Aug., 1976), p. 581-596. Cambridge: ASA, 1976.





LEIRNER, Piero. “Contração, Expansão e a Dialética do Parentesco Tukano”. *Anuário Antropológico*, v. 43, n. 1, p. 123-154. Brasília: UnB, 2018.

LOLLI, Pedro. *As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no Igarapé Castanha, através dos benzimentos e das flautas Jurupari*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: USP, 2010.

PARKIN, Robert. *Louis Dumont and the Hierarchical Opposition*. New York: Berghahn Books, 2002.

PEDROSO, Diego Rosa. “*Quem veio Primeiro?*”. *Imagens da hierarquia no Uaupés (Noroeste amazônico)*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/USP, 2013.

RICARDO, Carlos Alberto. *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: ISA, 2012.

SAHLINS, Marshall. 1963. “Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia”. *Comparative Studies in Society and History*, v. 5, n. 3 (Apr., 1963), pp. 285-303. Cambridge: CUP.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas. *Boletim do Museu Nacional (Série Antropologia)*, v. 32. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ, 1979.

SORENSEN, Arthur. Multilingualism in the Northwest Amazon. *American Anthropologist*, New Series, v. 69, n. 6 (Dec. 1967), p. 670-684, 1967.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Ambos Os Três: Sobre Algumas Distinções Tipológicas e Seu Significado Estrutural Na Teoria do Parentesco”. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 95, p. 9-91, 1996.

_____. “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation.” *Tipiti*, v. 2, n. 1, p. 3–22, 2004.