



Cunhados em comum: transformações do parentesco entre os *Ye'pâ-Mahsã* (Tukano)¹

Geraldo Andrello²

Resumo

Este artigo consiste em uma revisão parcial dos modelos de organização social produzidos pela etnografia referente aos povos de língua tukano do rio Uaupés, a partir dos anos de 1960, por meio dos quais ficaram conhecidos por suas peculiaridades no contexto dos estudos sobre o parentesco amazônico. Discutindo alguns traços desses modelos a partir de sua expressão nos mitos de origem, procura-se reconsiderar a pertinência do conceito de afinidade potencial entre esses povos, e, com isso, recolocá-los em um debate mais amplo e problematizar o emprego do conceito de hierarquia no âmbito das relações entre seus *sibs* ou clãs.

Palavras-chave: Tukano; noroeste amazônico; parentesco; mitologia; hierarquia.

Abstract

This article consists of a partial review of social organization models produced by ethnography referring to tukanoan peoples of the Uaupés River since the 1960s, through which they became known for their peculiarities in the context of the studies on Amazonian kinship. Discussing some traits of these models from their expression in the myths of origin, we seek to reconsider the relevance of the concept of potential affinity among these peoples, and, with this, to put them back in broader debates and problematize the employment of the concept of hierarchy in the context of the relations between their *sibs* or clans.

Key Words: Tukanoan; Northwest Amazon; kinship; mythology; hierarchy.

1 As reflexões contidas neste artigo foram desenvolvidas no âmbito do projeto “Repensando a Estrutura Social do Uaupés”, apoiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) (Linha Regular de Apoio à Pesquisa, processo 2011/23559-8). Agradeço a Mauro Almeida, Stephen Hugh-Jones, Eduardo Viveiros de Castro, João Vianna, Melissa de Oliveira, Piero Leirner e Antônio Guerreiro os comentários a versões preliminares do texto.

2 Professor do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR) e doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). E-mail: andrello.geraldo@gmail.com





Os mitos de origem da humanidade entre os povos tukano do rio Uaupés (noroeste amazônico) podem ser tomados, entre outras possibilidades, como um vasto campo de reflexão sobre os processos de surgimento, crescimento, segmentação e (re)ordenamento hierárquico que seus *sibs*, ou clãs, experimentaram ao longo de um extenso período de tempo, e a partir dos quais se dispersaram por toda a zona drenada pelo curso médio e alto do rio Uaupés e de seus afluentes Papuri e Tiquié. Fundamentalmente, o principal propósito dessas narrativas parece ser um esforço para dar conta da ligação do grupo do próprio narrador ao processo global de constituição da extensa rede social da região, tratando, para tanto, das várias modalidades de relação que mantêm com as outras unidades do sistema. Nesses grandes relatos, se conta a origem compartilhada dos inúmeros grupos e subgrupos atuais, e de como relações originárias de consanguinidade se diversificam, com algumas delas convertendo-se crucialmente em relações de afinidade. Essas transformações, atribuídas a um tempo pré-humano, subjazem e dão forma à dinâmica social do Uaupés no tempo propriamente humano, constituindo, a meu ver, uma via estratégica para a compreensão de seus processos sociopolíticos internos.

Este artigo dedica-se a tal reflexão, revisitando algumas das clássicas monografias realizadas no rio Uaupés, cuja marca característica é a formulação de modelos de organização social que distinguem seus povos no contexto amazônico mais geral, e cujos princípios vêm sendo tanto debatidos quanto reafirmados nos estudos etnográficos mais recentes³. O experimento que proponho consiste em uma tentativa de elucidar alguns problemas que emergem desses modelos por meio do tratamento que recebem nos mitos tukano, em particular naqueles episódios que definem os termos do parentesco humano e das relações políticas que implicam. O horizonte mais geral é o de contribuir para a compreensão dos modos de funcionamento dos sistemas regionais na Amazônia.

Apontando a carência de estudos dedicados a esses sistemas, Eduardo Viveiros de Castro (1993) sugeriu que, nessa região, grupos locais e aglomerados regionais não apresentariam uma “estrutura finalizada em termos de descendência ou território”, seriam, por outro lado, não totalizáveis, reticulares, policêntricos, em suma, mais históricos que estruturais; suas unidades apresentavam-se como “condensações transitórias”. Como veremos a seguir, esses adjetivos não se aplicam imediatamente às categorias que a etnografia do noroeste amazônico identificou em suas descrições, tais como, grupos exogâmicos (tribos, povos, etnias), fratrias, clãs ou *sibs*, papéis rituais fixos e assim por diante, todas elas ocupando porções bem delineadas em um modelo englobante de estrutura social. Mas veremos também como seu uso enfrenta dificuldades persistentes, via de regra apontadas por todos seus etnógrafos. Dessa produção etnográfica, emerge o seguinte quadro geral.

Habitam na região do noroeste amazônico vinte e dois povos indígenas, representantes das famílias linguísticas tukano oriental (Cubeo, Desana, Tukano, Miriti-Tapuia, Arapasso, Tuyuka,

3 Dentre as mais antigas, destacam-se, Goldman [1963(1979)], Reichel-Dolmatoff (1971), C. Hugh-Jones (1979), S. Hugh-Jones (1979), Bidou (1976), Arhem (1981), Jackson (1983), Chernela (1993); já dentre as mais recentes, e que possuem uma afinidade mais direta com as questões que serão aqui tratadas, destaco Lasmar, (2005), Andrelo (2006), Cabalzar (2008), Cayón (2013), Oliveira (2016) e Rodrigues (2012), todas dedicadas a povos de língua tukano. Ver também Vianna (2017), sobre os Baniwa, de língua arawak.

Makuna, Bará, Barasana, Siriano, Carapanã, Wanano e Pira-tapuia), arawak (Tariano, Baniwa, Kuripako, Warekena e Baré) e maku (Hupda, Yuhup, Nadeb e Dow). Esses grupos ocupam cerca de setecentos 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 trinta e três mil pessoas, montante que incorpora os cerca de sete a oito mil índios que vivem nos pequenos centros urbanos regionais (SCOLFARO; OLIVEIRA; HERNANDEZ, 2013)⁴. As bacias desses rios são incluídas em um conjunto de seis Terras Indígenas contíguas, cuja extensão ultrapassa os dez milhões de hectares. Essas significativas cifras demográficas e territoriais dão 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 um número considerável de *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. A partir de fins do século XVII, a colonização passou a exercer um novo conjunto de pressões no interior desse sistema, promovendo descimentos, escravização, deslocamentos forçados para os seringais, refluxo para zonas mais isoladas, concentrações em centros missionários, e, mais recentemente, um acentuado processo de urbanização. Não obstante, esses povos permaneceram articulados entre si, levando a etnografia regional, que se consolidou a partir da década de 1960, a descrevê-los como partes de um grande sistema de trocas matrimoniais, rituais e econômicas.

Neste artigo, irei me concentrar no caso dos povos de língua tukano situados no rio Uaupés, ao sul da bacia do alto rio Negro. O texto está organizado em duas partes: na primeira, apresento uma revisão de alguns aspectos da etnografia tukano produzida nas últimas décadas do século XX e dos modelos de organização social que gerou; na segunda, procuro oferecer uma interpretação alternativa a esses modelos por meio de um mapeamento de alguns de seus traços tal como elaborados no discurso mítico. Este exercício tem como horizonte um tratamento das relações sóciopolíticas entre os povos do Uaupés face às teorias do parentesco amazônico que identificam na afinidade o idioma que codifica as relações supralocais. Assim, na primeira parte, retendo os termos e o vocabulário de etnografias já clássicas, trato da resistência que apresentam ao uso do conceito de afinidade potencial (o englobamento da consanguinidade pela afinidade em âmbitos marcados pela distância genealógico-espacial, cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1993; 2011). A segunda parte, por sua vez, valendo-se da reelaboração proposta mais tarde ao conceito (na qual a linguagem do englobamento é substituída por aquela do “dado e do construído”, cf.

4 Os grupos tukano e arawak, sedentários e agricultores, possuem suas comunidades estabelecidas nas margens desses rios, ao passo que os grupos maku, caçadores/coletores seminômades, ocupam as áreas interfluviais da bacia do rio Uaupés. Os números apresentados referem-se à parte brasileira da extensa região do noroeste amazônico. Se consideramos o lado colombiano, essas cifras possivelmente dobrariam.





VIVEIROS DE CASTRO, 2002), e lançando mão dos mitos de origem, procuro mostrar que no Uaupés a afinidade potencial se expressa enquanto “coafinidade potencial”, relação eminentemente ambígua, e que denota um potencial de inimizade embutido tanto em relações de afinidade como de consanguinidade. Minha hipótese é a de que a compreensão das relações hierárquicas entre coletivos no Uaupés depende, antes de mais nada, desse reconhecimento.

A etnografia clássica e seus termos

As etnografias do Uaupés são unânimes em reiterar que os povos que ali habitam explicam sua chegada à região através da extensa viagem subaquática de uma (em alguns casos, de várias) “cobra(s)-canoas”, em tukano, *pamuri-yukesé*, literalmente “canoas de transformação/fermentação”, que subiu pelos rios em sentido Leste-Oeste. Ao passar do meio aquático ao meio terrestre, esses coletivos finalmente se humanizam e se organizam enquanto grupos exogâmicos⁵ que passam a trocar esposas entre si. Foi esta embarcação mítica que os conduziu a seus territórios de fixação ao longo dos rios formadores da bacia do alto rio Negro. No interior desses territórios específicos, cada aldeia ou comunidade corresponderia a um segmento específico desses grupos, em geral designados por *sibs* ou clãs, composto por um conjunto de irmãos agnáticos casados com esposas oriundas de outros grupos. A proto-humanidade se constitui, assim, paulatinamente nesse deslocamento primordial, com os irmãos maiores correspondendo às partes do corpo da cobra mais próximas à cabeça, e os irmãos menores às partes mais próximas à cauda. Uma vez em meio terrestre, essa disposição se inverte, com os maiores estabelecendo-se a jusante e os menores buscando seus territórios a montante. No interior de cada grupo exogâmico, cada um dos germanos é portador de um nome, que, em seu conjunto, conformam o estoque de nomes pessoais empregados pelos *sibs*. Esses nomes condensam sua vitalidade, são em geral equacionados a uma das almas da pessoa, e reciclados em gerações alternadas.

Atualmente, algumas pessoas da região referem-se aos episódios relacionados à viagem da cobra-canoa como “o antigo testamento dos índios”, o tempo da indistinção entre humanidade e não humanidade. A etnografia regional, por sua vez, qualifica esse tempo como “era pré-descendência”, nos termos sugeridos por Christine Hugh-Jones (1979) a partir de seu estudo sobre os processos espaço-temporais entre Barasana, isto é, um período de gestação da humanidade anterior à sua organização social em grupos exogâmicos compostos por *sibs* hierarquizados. De acordo com a autora, a origem sequencial dos grupos marca o fim da era pré-descendência; a partir de então se inicia o tempo humano, ou genealógico, propriamente dito, paralelo àquilo que entendemos por “história”. Apesar de não se verificar a existência de memória genealógica profunda, estaria presente a concepção de um conjunto de gerações que se sucede no tempo. Assim, a autora vai sustentar que a relação entre o presente e o passado mítico no Uaupés é garantida

⁵ Saliento aqui que o uso da expressão “grupos exogâmicos” equivale ao que se convencionou chamar na região de povos, ou mesmo “etnias”: Tukano, Desana, Pira-Tapuia, Wanano, Cubeo etc.

através dos nomes próprios. Em suas palavras, a nomeação,

serves to keep the stock of patrilineal names which existed in the beginning in circulation, so that, ideally speaking, each alternate generation consists of the very same names and the very same souls. Thus the bonds between father and son, having a firmer physiological base, are eroded by time while names which are consciously and ritually bestowed transcend time (C. HUGH-JONES, 1979:164).

Se do tempo mítico, os grupos atuais guardam os nomes ancestrais, sua reciclagem por gerações alternadas fornece uma noção referente à sucessão geracional, e que corresponde a uma transmissão contínua de vitalidade, ou de força de vida. A inexistência de memória genealógica profunda deve-se ao número limitado de nomes disponíveis no estoque de cada grupo exogâmico, o que faz com que a cada geração haja um altíssimo grau de repetição de nomes.

Esse é o motivo pelo qual as sociedades do Uaupés foram qualificadas como “sociedades ioiô”, entre as quais a ordem mítica, ou pós-mítica, seria refeita integralmente ao longo das gerações. Ainda que sua existência seja inscrita no tempo, essas sociedades habitariam um tempo reiterativo, pautado pela transmissão geracionalmente alternada de nomes. Esse argumento foi proposto por Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro (1985) em um artigo hoje clássico sobre as guerras de vingança e o canibalismo tupinambá. Em contraste com os Tupinambá, entre os quais a memória do inimigo remete mais ao futuro do que ao passado, a um permanente fazer-se através de vinganças futuras, as sociedades do Uaupés privilegiariam a relação com o passado mítico – no primeiro caso, trata-se de uma memória guardada pela morte violenta do inimigo, e registrada em seus nomes e cantos que o matador então obtinha; tudo que, no segundo caso, advém dos antepassados. Reiteração, reprodução, luta contra a entropia, itens que remetem a uma “aceitação apenas aparente do tempo” (CARNEIRO DA CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1985:73), seriam as palavras-chave do Uaupés, onde tudo aquilo que os Tupi-Guarani buscavam no exterior, na alteridade, viria dos ancestrais do tempo mítico. Outros autores vieram a esboçar esse contraste uaupesiano ao esquema da chamada predação ontológica em outros termos, tais como “transmissão vertical da identidade” (FAUSTO, 2002) ou “troca generalizada” (DESCOLA, 1993), isto é, transmissão (vertical) como alternativa à predação (horizontal), e troca, ou melhor, exogamia linguística entre grupos de descendência agnáticos como alternativa à endogamia de parentela, que vigora preferencialmente na maior parte dos grupos amazônicos que enfatizam o idioma do canibalismo (Tupi-Guarani, Jívaro, guianenses).

Essas ressalvas mais recentes tomam como base a síntese magistral de Viveiros de Castro (1993) sobre o dravidiano e a socialidade amazônicas, na qual desponta o conceito de “afinidade potencial”. Formulado com base em um dualismo concêntrico de alta difusão na Amazônia entre afinidade e consanguinidade, tal conceito permitiu dar conta de vários fenômenos exteriores ao parentesco como centrais para a reprodução do *socius*, tais como o ritual, a guerra e o canibalismo.





Este movimento abriu a possibilidade de integrar as relações locais, ou internas ao grupo local, a relações intercomunitárias, ou externas: no plano local a consanguinidade englobaria a afinidade, já que afins efetivos são consanguinizados no plano do comportamento e das atitudes, ao passo que nas esferas progressivamente mais distantes a consanguinidade vai sendo englobada pela afinidade, até que esta se torna um valor genérico, de modo que o Outro, e mesmo o inimigo, é antes de mais nada um afim – não efetivo, isto é, potencial.

Nesse sentido, os assim chamados afins potenciais corresponderiam a uma série extremamente diferenciada de mediadores translocais, a conectar o grupo local a uma rede mais ou menos extensa de relações supralocais, desempenhando o papel de aliados políticos e/ou rituais. As trocas que com eles se fazem corresponderiam a um movimento de captura e apropriação de potências exteriores, na forma de nomes, cantos, adornos cerimoniais ou mesmo partes de corpos. O rol de fenômenos etnográficos abarcados é extenso, todos eles envolvendo confrontos verbais entre “amigos rituais” e/ou diferentes modalidades da predação canibal. Esses afins classificatórios, dos quais os afins cognatos corresidentes – que compõem o circuito matrimonial endogâmico do grupo local – representariam uma versão despotencializada e reduzida, constituem um polo de alteridade que confere ao grupo local uma existência sempre instável, uma vez que o tráfego entre essas posições é uma possibilidade em aberto. Sobre essas personagens, que se interpõem entre os polos da interioridade e da exterioridade, “se apoia toda política da multiplicidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011:346) – em suma, trata-se do elemento dinâmico do sistema, oriundo daqueles grupos locais situados à média distância, e que conformam a zona de segurança e incerteza em torno de cada aldeia.

Viveiros de Castro (2011) sugere, assim, que essa política da multiplicidade reverbera o tema clastreano da “sociedade contra o estado”, modo de ser característico da “sociedade primitiva”, mas que de seu ponto de vista corresponde a um “funcionamento” gerador de efeitos políticos dispersivos, mais do que uma essência una e indivisa que rechaça a concentração do poder. Seria aquele terceiro termo, o afim potencial, que, modulando ritualmente a guerra, converte a indivisão interna na fragmentação externa e vice-versa. Nesse sentido, propõe o autor, mesmo entre os povos amazônicos que exibem elementos de hierarquia e centralização, como é o caso tukano, seria preciso determinar as condições de atualização desse “funcionamento virtual onipresente” (Op. cit.: 343). Um dos pontos avançado pelo autor que parece relevante aqui diz respeito, precisamente, à relação entre as perspectivas interna e externa, isto é, entre a comunidade local indivisa e o conjunto multicomunitário – a “socialidade-contra-o-estado” que impede a emergência de chefes locais poderosos e o estado latente de hostilidade guerreira entre grupos locais dispersos que promove a emergência de líderes guerreiros supralocais. Em suma, a aldeia e a sociedade mais ampla, em uma geometria de círculos concêntricos.

O ponto de inflexão que permite a integração dessas perspectivas é a constatação de que a indivisão interna se traduz de fato na inexistência de divisões verticais, mas que teria como correlato a proliferação de divisões horizontais que impedem a concentração de poder. O interior

aparece agora como já projetando um exterior fragmentado, ao mesmo tempo que é atravessado por ele:

a existência já de um faccionalismo endêmico, onde as famílias extensas e seus líderes competem pela posse da perspectiva ‘total’ da comunidade, já de sistemas de multissegmentação cerimonial, onde as lealdades, líderes e poderes se veem (estruturalmente) distribuídos entre diversos segmentos não ressoantes (Op. cit: 350).

O substrato etnográfico para esta sugestão provém dos povos altoxinguanos e timbira, mas me parece altamente estimulante para retornar ao Uaupés e repassar alguns pontos da etnografia da região referentes a seus grupos exogâmicos, fratrias e *sibs* sob nova luz. Ainda que ali essas segmentações sociocêntricas insinuem estabilidade e, portanto, continuidade no tempo conforme um molde fixo, a profusão heterogênea de grupos e subgrupos entre os povos tukano que mencionei no início — e às quais voltarei logo adiante — não deixa de apontar igualmente para uma verdadeira multiplicidade de coletivos em várias escalas. Seria preciso, assim, nuançar aquela imagem de fixidez e finitude projetada pela noção de uma ordem social reiterada em gerações alternadas, e verificar onde se localizam eventualmente aqueles atributos de mediação político-ritual associados, em outras paragens, à figura do afim potencial.

A paisagem da sociedade ameríndia amazônica que subjaz ao modelo da afinidade potencial compõe-se de um conjunto de traços básicos, elencados por Almeida (s/d) da seguinte maneira: endogamia, terminologia de parentesco dravidiana, ambilocalidade e cognação. Entre os povos tukano do Uaupés, para além da terminologia dravidiana que ali ocorre com ligeiras (mas importantes) variações, os demais traços são ausentes: há exogamia de *sibs*, há virilocalidade e há agnação. Além disso, os grupos exogâmicos encontram-se em geral distribuídos em grupos locais ao longo do curso dos rios, uma disposição socioespacial de tipo linear, e não concêntrica. E como apontou C. Hugh-Jones (1979), apesar da terminologia dravidiana especificar duas classes de parentes, os consanguíneos e os afins, que regulariam as alianças matrimoniais na forma de uma organização dual, na prática há uma quantidade aberta de grupos exogâmicos entre os quais é possível obter esposas. Não obstante, Viveiros de Castro (1993) irá apontar que, mesmo no ambiente exogâmico que vigora entre os povos tukano, a afinidade encontra-se modulada por um gradiente de distância espacial, que se expressa pelas múltiplas possibilidades de intercâmbio matrimonial entre grupos mais ou menos afastados entre si (cf. ARHEM, 1981), de modo que possivelmente muitas situações de afinidade virtual (aquelas possibilidades não efetuadas na prática) poderiam operar segundo o modelo sugerido. Há, porém, que considerar um outro aspecto de ambiguidade próprio à região: também a consanguinidade se encontra aí modulada por um gradiente de distância, isto é, há irmãos maiores rio abaixo, assim como irmãos menores rio acima. E mais, há grupos exogâmicos distintos que não trocam cônjuges, porque não se consideram cunhados entre si, mas que tampouco são consanguíneos plenos, por assim dizer; são os chamados “filhos de mãe”, cuja expressão genealógica é a do primo paralelo matrilateral (MZS), que embora filho





de um homem de um grupo distinto do de ego e de seu pai não é considerado cunhado – isto é, alguém com cuja irmã ego não deveria se casar.

Há, portanto, consanguíneos distantes que de fato não são afinizados e tampouco fazem parte do núcleo de identidade consanguínea que marca os grupos locais amazônicos de modo generalizado. Em suma, há também diferença (alteridade?) na consanguinidade, na medida em que ela não é necessariamente, ou não apenas, um fenômeno local circunscrito ao grupo local, mas encontra-se distribuída ao longo do curso dos rios e mesmo em diferentes sub-bacias. Se a afinidade é possível também no Uaupés estabelecer modalidades, ali a consanguinidade parece submetida a um grau de elaboração igualmente complexo, e, portanto, possivelmente tão dinamizador do sistema como a relação entre cunhados. E de fato, o idioma da hierarquia que atravessa a etnografia da região é pautado pelas relações de senioridade entre *sibs*. Em diferentes trabalhos, esse aspecto verticalizante da socialidade uaupesina veio a ser diretamente associado à esfera político-ritual, na qual trocas de alimentos e performances rituais parecem ocupar o lugar da guerra (S. HUGH-JONES, 1993; 1995; ANDRELLO, 2006). De acordo com relatos sobre eventos situados em um passado mais distante, no Uaupés a guerra era direcionada a grupos remotamente situados, e com o fim primeiro de obtenção de esposas por rapto ou roubo de ornamentos cerimoniais; precisamente os itens fundamentais para a realização de rituais e festas para as quais aliados matrimoniais mais próximos eram convocados.

Para explorar essas particularidades, passo a uma seleção significativa a meu ver de alguns aspectos da etnografia clássica da região. Um bom começo me parece ser o problema tão constante da hierarquia entre *sibs*, o emblema que marca a especificidade dos povos do Uaupés em relação ao ambiente amazônico igualitário mais geral. Mantere aqui os termos e conceitos com os quais essas descrições etnográficas foram produzidas, deixando seu exame crítico para a próxima seção. Mais adiante, portanto, buscarei experimentar outras noções e formulações para alguns problemas que me parecem aguardar um novo encaminhamento. Entre eles, figura sem dúvida o tema da hierarquia.

Essa questão veio, com efeito, chamando a atenção sistematicamente dos etnógrafos da área, pelo menos desde o trabalho pioneiro de Irving Goldman (1963) entre os Cubeo. Para esse autor, o sistema hierárquico dos povos do Uaupés teria pouca importância social, pois seus *sibs* e fratrias não corresponderiam a grupos corporados com controle sobre recursos, como é o caso de linhagens com formas elaboradas de registro genealógico. Ainda assim, a distribuição diferencial de nomes cerimoniais no interior de um conjunto de *sibs* agnáticos corresponderia, de acordo com o autor, a uma distribuição desigual de *status*. *Sibs* em posição hierárquica superior gozam do privilégio de controlar e transmitir os nomes mais importantes, mas se trata de um *status* que se expressa, mais uma vez, nos rituais, ocasiões em que as histórias de origem dos *sibs* são recitadas publicamente. Goldman argumenta, significativamente, que um dos fatores a inibir a emergência de um sistema mais efetivo de hierarquia seria o alto potencial de fissão que demonstram os *sibs* do Uaupés, ponto enfatizado também por Arhem (1981) para o caso Makuna, entre os quais o autor

documentou processos de segmentação por crescimento demográfico, como também processos de declínio demográfico que levam à extinção de *sibs*.

Esse fator responde pela significativa variação de composição interna e dispersão territorial dos diversos grupos exogâmicos do Uaupés: os Tukano, por exemplo, listam, em certos casos, mais de quarenta nomes de *sibs* diferenciados (FULOP, 1954, 1956; BRUZZI, 1977; GENTIL, 2005), ao passo que os Tuyuka apresentam quinze (CABALZAR, 2008). A solução à qual comumente se recorreu para dar conta da variação do número de *sibs* no interior dos diferentes grupos exogâmicos apontava, em geral, para a série de papéis rituais hierarquizados e especializados por eles ocupados. Os que primeiro saíram da cobra-canoa a terra são considerados mais velhos, e os que vieram em seguida os mais novos; o primogênito sendo considerado chefe dos demais, ao passo que os irmãos mais novos são considerados seus servidores. De acordo com o modelo proposto por C. Hugh-Jones (1979: 18ss), haveriam cinco papéis rituais diferenciados hierarquicamente, pois além de chefes e servidores, que ocupam as pontas da escala, há três outras posições intermediárias ocupadas por *sibs* específicos, como as de cantores, guerreiros e xamãs. Mas, além disso, os grupos exogâmicos poderiam se configurar como “simples” ou “compostos”: os primeiros seriam formados por apenas uma série de *sibs* hierarquizados desempenhando suas respectivas funções, já entre os segundos haveria duas ou mais dessas séries, formando fratrias⁶. O diagrama em caixas proposto pela autora sugeria que as séries de um grupo composto situar-se-iam em um mesmo *continuum* hierárquico, o qual replicaria ainda o padrão ideal de distribuição geográfica, de *sibs* maiores a jusante e menores a montante (ver especialmente CHERNELA, 1998)⁷.

Goldman (1963:99) agrega ainda que diferentes modalidades de relacionamento entre os grupos, da exogamia à participação conjunta em rituais, facilitaria a assimilação de novos segmentos a unidades maiores. O autor sugere então que a história no Noroeste amazônico pode ser tomada como um processo permanente de formação e fissão de entidades sociopolíticas. Citando o próprio autor:

6 O uso do termo fratria na etnografia do Uaupés é bastante variável, situando-se em diferentes níveis. Na verdade, C. Hugh-Jones (1979) utiliza o termo para indicar a associação de diferentes grupos exogâmicos que se consideram irmãos, e, assim, não trocariam esposas. Goldman (1963) e Arhem (1981), por sua vez, o utilizam para designar os conjuntos de *sibs* entre os Cubeo e Makuna respectivamente, que, aqui sim, trocariam esposas entre si. Ou seja, esses dois autores lançam mão do termo para sugerir o que seriam duas exceções à regra da exogamia, isto é, esses *sibs* manteriam alianças matrimoniais entre si observando sua alocação em diferentes fratrias internas às grandes unidades Cubeo e Makuna. Para uma problematização dessa “exceção”, ver Andrello (2016), onde se empreende um exame sobre o uso mais ou menos extensivo desses etnônimos que levaram a tais interpretações em termos de exceções.

7 Eis aqui outro aspecto ideal que nem sempre se confirma na prática. Cabalzar (2008), por exemplo, propondo a noção de “nexo regional”, bem como a de “ambientes sociais” distintos no interior de um mesmo nexo regional, mostrou para o caso dos Tuyuka, distribuídos por um trecho contínuo do alto rio Tiquié, que no ambiente central, ocupado por clãs de alta hierarquia, operaria mais marcadamente o princípio da descendência, com ênfase na memória genealógica, na tradição e nos rituais, ao passo que nos ambientes periféricos a montante e a jusante operaria a aliança, onde localizam-se clãs de baixa hierarquia. Nesse ambiente periférico, a importância dos casamentos com afins próximos espacialmente seria muito maior.





From these observations it may be inferred that the history of the Northwest Amazon has been one of constant formation and disruption of sociopolitical entities. What a tribe is at a time is a core of sib segments that may have preserved through time and then have drawn to them new sibs from people speaking the same as well as other languages. The Cubeo tribe [...] seems to be an aggregate of Tucanoan-speaking, Arawakan-speaking, and Macuan-speaking peoples. A particular sib that belongs to one tribe today may incorporate itself into another tomorrow (GOLDMAN, 1963: 99-100).

O diagnóstico dessa dinâmica é coerente com sua proposição final de que, no Uaupés, a hierarquia constitui um “esqueleto aristocrático” envolvido por um “*ethos* igualitário”. Mas, fica a questão: se a hierarquia efetiva se vê neutralizada pelo potencial de fissão das unidades sociais, fenômenos referentes à fusão de grupos, como a incorporação ou o englobamento de *sibs* por grupos exogâmicos mais abrangentes, não ocorreria por meio de parâmetros estabelecidos por distinções hierarquizadas entre si? Isto é, podemos estar seguros de que, ainda que expressas em ocasiões sobretudo rituais, diferenças hierárquicas (ideais) não produzem efeitos sociológicos (pragmáticos)? Em princípio, não parece haver razão para descartar tal possibilidade, tendo em vista as próprias observações de Goldman acerca da formação de grupos. S. Hugh-Jones sugere, nessa linha, um *ethos* virtual de respeito e consideração a posições hierárquicas herdadas, mas cuja atualização dependeria de habilidades peculiares por parte daqueles que ocupam tais posições. As malocas desses homens tornam-se centros cerimoniais destacados à medida em que agregam um grande número de parentes agnáticos em torno de si, garantindo o desempenho de funções rituais essenciais, bem como a posse de itens de riqueza e prerrogativas especiais, como os ornamentos e as flautas cerimoniais (S. HUGH-JONES, 1995: 243). Isto é, ainda que a autonomia dos *sibs* permita-lhes contestar ou subverter relações hierarquizadas, tomá-las como um construto de caráter apenas ideal diria muito pouco acerca de suas possíveis formas de operação e efetuação.

Não se trata de contestar que o movimento de expansão da série de *sibs* de um grupo exogâmico específico seja expresso e reconhecido nessa arena de intercâmbios rituais, seja naqueles mais restritos ao grupo local, como a nomeação e a iniciação, seja naqueles que articulam uma esfera política ampliada, com a participação de diferentes *sibs* em uma mesma ocasião de trocas, os *dabucuris*⁸. Um exame mais acurado das narrativas acerca da conformação e crescimento dos grupos no período pós-mítico – i.e. um exame da maneira pela qual inumeráveis eventos moleculares de fissão e dos processos molares de fusão de unidades são descritos – mostra, no entanto, que esses processos de escala mais regional são disparados em muitos casos no âmbito de relações de parentesco que se desenrolam no cotidiano, incluídas aqui aquelas entre cunhados tradicionais – aqueles que trocam irmãs desde sempre – e aquelas estabelecidas no curso da história humana propriamente dita – no movimento contínuo de busca por esposas. São essas relações que criam

⁸ Sobre os *dabucuris*, ver, além de S. Hugh-Jones (1979; 1993; 1995; 2001), Chernela (1993), Journet (1988), Hill (1987) e Brandhuber (1999).

ambientes e contextos locais marcados pelo cognatismo no próprio interior do cenário agnático geral do alto rio Negro. É nessa outra escala que as mulheres majoritariamente circulam e se fixam nas comunidades de seus cônjuges garantindo seu crescimento.

O problema da coexistência dos princípios linear e cognático entre os povos do Uaupés veio a ser, com efeito, tratado por S. Hugh-Jones (1993; 1995) por meio do conceito levistraussiano de “casa”, a partir do qual a linguagem do parentesco (consaguinidade) e a da aliança forneceriam conjuntamente os termos para a continuidade de unidades sociais, isto é, forneceriam a linguagem para processos de reprodução social baseados, de fato, na manutenção de um patrimônio material (território, ornamentos e instrumentos cerimoniais) e imaterial (nomes, cantos, prerrogativas). No caso do Uaupés a coexistência desses princípios corresponderia para S. Hugh-Jones a momentos rituais diferenciados, a casa He, quando são realizados os rituais de iniciação masculina e reforçados os laços internos dos clãs patrilineares, e a “*food-giving house*”, ou dabucuris, quando as alianças entre grupos afins são celebradas em rituais de oferecimento de comida. Porém, seguindo ainda S. Hugh-Jones (2013: 369ss), uma das características dessas formações especialmente realçada no caso do Uaupés seriam as diferentes possibilidades de combinação de formas distintas de aliança matrimonial que um grupo local, ou *sib*, pode lançar mão a seu favor, o que dificultaria igualmente sua inserção em tipologias fixas⁹.

Como reitera o autor, verificar-se-ia três diferentes formas de obtenção de esposas entre os povos tukano: duas mais extremas e opostas, expressas pelo rapto de uma mulher entre grupos geograficamente distantes e pela obtenção da esposa entre parceiros tradicionais, em geral vizinhos. No primeiro desses casos, há tanto a possibilidade de acirramento de tensões e retaliações como o estabelecimento de uma negociação que poderá durar; já no segundo, trata-se em geral de uma esposa obtida como contrapartida a outra anteriormente cedida ou a ser cedida posteriormente. Em nenhum deles se trata de uma troca de irmãs com retorno imediato. Um terceiro caso intermediário seria aquele no qual dois grupos relativamente próximos espacialmente estabelecem uma troca recíproca e imediata de esposas – Hugh-Jones retira esses exemplos da etnografia pioneira de Arhem (1981) sobre parentesco e casamento entre os Makuna. De modo importante, o ponto que interessa salientar é que, para o autor, trata-se de alternativas que não se excluem, e que podem envolver inclusive casos de “serviço da noiva” por parte de *sibs* de baixo *status* ou de substituição de pessoas por bens de valor entre *sibs* de maior *status*. Face a essas possibilidades, salienta ainda o autor, constitui-se um campo aberto a escolhas e estratégias individuais. O ponto em comum é que a origem exterior das esposas não é jamais apagada, de modo que aparecem como “dádivas” que guardam a marca de sua origem em outros *sibs*, contexto no qual a possibilidade de ocorrência de processos de consaguinização de afins parece, portanto, cancelada. No contexto desse artigo, que remete a debates travados na etnologia já na década de 1980, Hugh-Jones propõe que as sociedades do Noroeste amazônico dificilmente podem ser alinhadas ao padrão igualitário mais

9 O autor se refere aqui à usual classificação das sociedades indígenas amazônicas na rubrica das “*bride-service societies*”. No caso rionegrino, a residência pós-marital virilocal inviabilizaria usualmente a prestação de serviços do genro ao sogro.





geral dos povos amazônicos, entre os quais a residência uxorilocal e o serviço da noiva combinam-se com a tendência de endogamia no interior de grupos locais dispersos e atomizados – e, assim, igualitários entre si (KAPLAN, 1975; RIVIÈRE, 1981).

Poderíamos ponderar, portanto, que, ao lado da assimetria de senioridade que marca a relação entre os *sibs* e/ou grupos locais, o sucesso nas possíveis e variadas estratégias matrimoniais são cruciais para a reiteração, ou não, dessas posições idealmente transmitidas através das gerações. Assim, antes de postular sua natureza meramente ideal, caberia precisar o foco de instabilidade que parece envolver as relações de hierarquia e em que medida o código agnático (relações de mesmo sexo) no qual se fundamenta não seria infletido pelas relações com os cunhados e suas irmãs, isto é pelo esforço necessário e constante de obtenção de esposas (relações de sexo oposto), caso em que lançar mão de todas as formas disponíveis para diversificar alianças seria um fator estratégico para a consolidação de unidades sociais, cuja estabilidade dependeria assim de um balanço bem orquestrado entre relações espacialmente próximas e distantes — sem falar na perspectiva das mulheres, que tendem a atuar no sentido de reiterar uniões matrimoniais entre o *sib* do marido e seu *sib* de origem. De modo importante, seguindo ainda Irving Goldman, desavenças entre corresidentes, acusações de feitiçaria e, frise-se, casos de adultério, militam contra o estado de ânimo almejado e necessário para a estabilidade dos grupos locais, de modo que o humor e o ânimo coletivo aparecem como condições fundamentais para o “conforto psíquico” interno que promove o crescimento continuado de um coletivo¹⁰ (GOLDMAN, 1963: 277-78).

Com efeito, divisão e crescimento diferencial de grupos podem ser tomados como faces de um mesmo processo. Nas narrativas tukano que tratarei mais adiante é possível claramente identificar alguns casos nos quais se verifica o afastamento entre *sibs* agnáticos em função de um crescimento mais rápido daquele que ocupa a posição hierárquica inferior. Trata-se de fato de um processo que pode ocorrer igualmente entre linhas internas de um mesmo *sib*, cuja relação é formalmente análoga à relação entre *sibs* (para um exemplo desse tipo de processo, ver RODRIGUES, 2019). Em qualquer um desses contextos, esse tipo de situação acarreta, não raras vezes, um incômodo tal que pode deflagrar em conflitos abertos e acusações de feitiçaria, ou os dois ao mesmo tempo. Na mesma linha, Goldman, aponta ainda o deleite de membros de um *sib* ao avaliar o quanto seu grupo é maior do que outros, bem como o temor persistente de que possa se fragmentar.

Nesse sentido, parece-me que há um aspecto da escala hierárquica entre *sibs* que não foi suficientemente considerado pelos etnógrafos, muito embora tenha sido anotado pela maioria deles (em particular CHERNELA, 1993). Refiro-me a uma terminologia intergeracional empregada como vocativo e referência entre diferentes *sibs* agnáticos, e que é preciso apresentar tendo em vista os argumentos que irei formular na próxima seção. Essa terminologia corresponde ao modo pelo qual as distâncias em uma escala de senioridade são registradas e reconhecidas, e remonta

¹⁰ Joanna Overing (1991) tomou esse aspecto da etnografia de Goldman para generalizar a noção de “conhecimento estético” para os povos amazônicos a partir dos Cubeo e Piaroa, isto é, aquele que garante a manutenção de relações tranquilas e harmoniosas no cotidiano.

às relações entre os termos da série de germanos que originaram os *sibs*. Seguindo o modo como estes referem-se entre si, os membros dos diferentes *sibs* que deles derivam adotam o uso dos mesmos termos entre si. Assim, dois germanos que ocupam posições sucessivas, ou contíguas, na sequência de irmãos que originam os *sibs* tratam-se reciprocamente como “irmão mais velho” e “irmão mais novo”, expressões designadas em tukano com o par de termos *mami/nihá* (algo como primogênito/ caçula), de modo que este tratamento vem a ser coextensivo à relação entre os dois coletivos: há *sibs* primogênitos e caçulas uns em relação aos outros e que se reconhecem como tais na medida em que seus membros replicam essa forma de tratamento entre si. Mas essa ênfase na idade relativa produz outros efeitos importantes no sistema, o que leva ao uso de termos intergeracionais para marcar distâncias ainda maiores nessa mesma escala, isto é, quando passamos do dualismo primogênito-caçula para a série mais extensa de germanos. É, pois, frequente ouvir alguém de um clã superior referir-se a pessoas de clãs menores valendo-se também de termos como “tio” (FB, *meé* em tukano) ou “avô” (FF, *pakiroho* em tukano) para denotar uma diferença ainda maior entre mais velho e mais novo. Qual o sentido disso?

Como esclareceu um informante bará a Jean Jackson (1983), o irmão mais velho, tendo surgido antes que o irmão mais novo, já teria filhos, e talvez netos, quando este vem a aparecer. Ou seja, o deslocamento espacial da cobra-canoa pelo qual a origem da humanidade é concebida pauta-se tanto por intervalos espaciais como intervalos temporais: à distância espacial entre os diferentes sítios de origem dos germanos corresponde um intervalo temporal. O movimento de subida pelas águas suscita, assim, um crescimento contínuo, de modo que, quando um novo termo se origina, o que veio antes já passou por certo crescimento. Essa defasagem espaço-temporal entre os termos de uma mesma geração os diferencia em termos de idade relativa, de modo que filhos e netos daqueles que vieram antes situam-se na mesma faixa etária dos que surgirão posteriormente. E assim, quando se trata de fixar a atenção em uma mesma geração etária haverá homens que entre si serão sobrinhos/tios ou netos/avôs. Aqueles pertencentes a *sibs* maiores serão sobrinhos e netos, e os pertencentes a *sibs* menores serão tios e avôs. Como se vê, trata-se da transposição da uma terminologia de parentesco egocentrada para o âmbito sociocentrado, pois se, no mito, trata-se de uma série de irmãos que dão origem a linhas de filhos e netos, na era pós-mítica, trata-se de coletivos que virão a replicar as relações de germanidade assimétrica oriundas do tempo mítico (ver MAIA; ANDRELLO, 2019)

Portanto, uma vez que a diferenciação originária entre *sibs* se baseia na idade relativa de seus ancestrais de referência, com o tempo e mesmo na ausência de um reconhecimento genealógico minucioso, os vocativos irmão menor, tio e avô prestam-se a designar diferenças hierárquicas cada vez mais acentuadas, a ponto de que se alguém se referir a um parente como avô, isso significará uma atitude deliberada de rebaixamento do interlocutor. O par *mami/nihá*, primogênito/caçula, corresponde, assim, a um dualismo não balanceado, ou em perpétuo desequilíbrio, uma vez que essas posições serão atualizadas como tais somente se os *sibs* que assim se reconhecem se reproduzirem em ritmo equivalente. Caso isso não ocorra, isto é, se um dele é melhor sucedido





na obtenção de esposas entre os cunhados, essas posições poderão ser reavaliadas pelas partes envolvidas ao longo do tempo. Netos poderão passar à posição de sobrinho e mesmo à de irmão menor, e vice-versa. Portanto, se optarmos por seguir falando em hierarquia no Uaupés, é preciso ter em mente que se trata de um dispositivo potencialmente reversível, uma vez que, de um ponto de vista sociocentrado, o crescimento demográfico é índice de vitalidade e proeminência.

Esse dispositivo opera entre *sibs* de um mesmo grupo exogâmico, mas não parece ser muito relevante na relação entre *sibs* de diferentes grupos exogâmicos, isto é, entre *sibs* de cunhados. Portanto, como sugeri mais acima, as relações de consanguinidade no Uaupés mostram-se tão problemáticas, ou dinâmicas, quanto as de afinidade na Amazônia de modo mais geral. Nesse âmbito mais amplo, a afinidade efetiva constitui-se como uma versão mais fraca, por assim dizer, da afinidade potencial – e a consanguinidade como um aspecto não problemático do parentesco, ainda que continuamente tenha que ser produzida. Já no Uaupés, a consanguinidade aparece como a condição originária de uma (proto) humanidade, mas que se constitui como uma multiplicidade de posições instáveis.

Para tratar deste problema, e buscando apreendê-lo através de sua formulação nos mitos de origem, passemos à segunda e conclusiva seção do artigo.

Afinidade potencial como coafinidade potencial

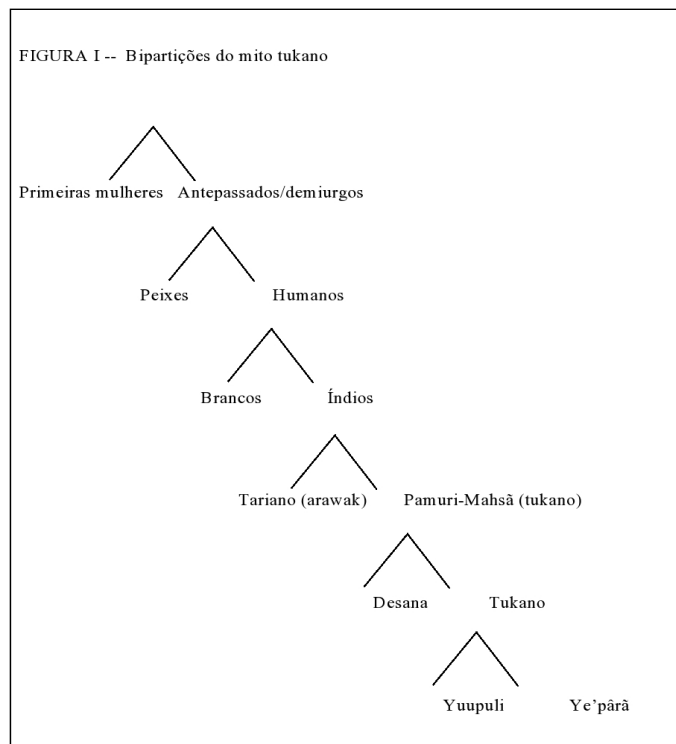
O ponto de partida agora é certa parte de meu material de pesquisa parcialmente trabalhado em publicações anteriores (ANDRELLO, 2006; 2016). Refiro-me ao registro e análise de uma versão do mito de origem dos povos do Uaupés fornecido por membros do *sib* tukano Yeparã-Oyé, originalmente situado no médio rio Papuri. Esse relato culmina em uma exposição da composição interna da chamada “etnia tukana” em mais de trinta *sibs* hierarquizados (ver MAIA; ANDRELLO, 2019). Não há espaço para expor os detalhes dessa narrativa, de modo que aqui me concentro em suas linhas gerais – o leitor interessado poderá consultar as publicações mencionadas acima¹¹.

A análise desse material apontou para um esquema sequencial de diferenciações cosmológicas, que liga o tempo da transformação-emergência mítica às histórias de dispersão e fixação dos *sibs* em seus respectivos territórios. Tal esquema foi deduzido de um extenso conjunto de episódios encadeados na mesma narrativa, a qual incorpora o já mencionado motivo da viagem da cobra-canoa, em cujo interior os ancestrais de todos os grupos indígenas foram conduzidos ao rio Uaupés desde um lago de leite situado no extremo Leste do mundo. As diferenciações tematizadas na narrativa ocorrem antes, depois e ao longo dessa “viagem-gestação” (C. HUGH-JONES, 1979; REICHEL-DOLMATOFF, 1971), levando à fixação de uma verdadeira humanidade em distintos trechos do rio Uaupés e seus afluentes, na forma de variados grupos exogâmicos: em seu conjunto, tais diferenciações – daquela primordial de gênero até aquelas que separam cunhados próximos

¹¹ Esta narrativa foi publicada integralmente na Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro da FOIRN (ver MAIA & MAIA, 2003).

e distantes e irmãos maiores e menores – constituem um campo relacional do qual a exogamia e os dabucuris, rituais de troca de alimentos e performances, são a principal expressão no tempo pós-mítico. É importante notar que as diferenciações do tempo mítico são efetuadas à medida que aparecem na narrativa certos operadores materiais, tais como as flautas sagradas (roubadas pelas primeiras mulheres, que adquirem com isso capacidades reprodutivas específicas), os adornos cerimoniais (obtidos pelos ancestrais junto às divindades, e que irão propiciar a diferenciação entre humanos e peixes), a cerveja de mandioca e o alucinógeno caapi (cujas variedades e potências irão distinguir os grupos exogâmicos entre si). Nas narrativas, esses objetos e substâncias são partes de corpos. As flautas e o caapi, em seus diferentes tipos e variedades, surgem a partir do corpo decomposto dos filhos que as primeiras mulheres gestam sem a participação masculina, ao passo que os adornos em seu conjunto irão realçar a forma do corpo dos primeiros seres humanos¹². De modo geral, narrativas desse tipo oferecem versões particulares de um extenso ciclo mítico compartilhado. Em suas partes finais, a narrativa se particulariza, pois, após detalhar minuciosamente a origem compartilhada de todos os grupos da região, bem como sua divisão em subconjuntos, que passam a se relacionar coletivamente como cunhados ou como irmãos maiores e menores, os narradores passam a tratar da história de seu próprio *sib*, ou clã, de seu estabelecimento em um território e de sua dispersão e crescimento.

A narrativa enuncia assim uma cadeia de diferenciações sociocosmológicas, que engloba tanto aquelas que usualmente qualificamos como “míticas” – feminino/masculino, animalidade/humanidade, brancos/índios – como aquelas que tratamos como “históricas” – arawak/tukano,



12 Para uma discussão aprofundada sobre a relação entre artefatos e pessoas, bem como sobre o modo de reprodução artefactual dos seres míticos e suas consequências para a humanidade atual, ver S. Hugh-Jones (2009).





os cunhados distantes, desana/tukano, os irmãos-cunhados próximos, yupuri/yeparã, diferentes *sibs* tukano. Mas o que haveria em comum entre elas?

Como o diagrama acima já sugere, a resposta parcial que ofereci em outra ocasião inspirava-se em Lévi-Strauss, especificamente em *A História de Lince*. Como se pode notar, estou me referindo aqui à noção de “dualismo em perpétuo desequilíbrio”, proposta pelo autor como uma característica intrínseca do modelo dicotômico do pensamento indígena, e de acordo com o qual o processo de organização do mundo e da sociedade dependeria de uma cadeia de bipartições, cujas partes resultantes jamais alcançam uma perfeita simetria. Com efeito, à medida que o primeiro bloco de oposições (gêneros, animalidade/humanidade, índios/brancos) conecta-se ao segundo bloco (arawak/tukano, irmãos/cunhados, irmão maior/irmão menor), verificamos um mesmo princípio, ou modo de operação, presente de ponta a ponta nesse sistema transformacional, ou em estado de desequilíbrio dinâmico (LÉVI-STRAUSS, 1993a: 60ss). O corolário disso é que o processo descrito no mito, que leva ao aparecimento da “gente de transformação”, segue se replicando no tempo humano, o que ocorre na forma de uma multiplicação de *sibs* agnáticos¹³.

O passo seguinte lançou mão de um modelo sugerido por Eduardo Viveiros de Castro (2002), através do qual esse autor experimentava uma formulação mais apurada e aprimorada do conceito de afinidade potencial (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Como vimos, esse conceito fora inicialmente formulado com base em um dualismo concêntrico entre afinidade e consanguinidade, e que permitiu dar conta conceitualmente de vários fenômenos exteriores ao parentesco como centrais para a reprodução social dos grupos indígenas das terras baixas sul-americanas, tais como a guerra e o canibalismo. Na nova formulação, o dualismo concêntrico foi substituído por um dualismo recursivo, o qual mantém íntima relação com a noção de desequilíbrio dinâmico de Lévi-Strauss. Por essa via, a relação entre afinidade e consanguinidade é reformulada em termos de uma relação entre afinidade e não afinidade, no sentido de que a consanguinidade – o parentesco – deriva da afinidade na medida em que se extrai de um fundo virtual de afinidade potencial, cuja expressão encontra-se, precisamente, na mitologia: “onde se acha registrado o processo de atualização do presente estado de coisas a partir de um pré-cosmos dotado de transparência absoluta, no qual as dimensões corporal e espiritual dos seres ainda não se ocultavam reciprocamente”(VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 419). Se antes, o exterior era uma condição do interior, agora o exterior é uma de suas dimensões, já que aquele fundo virtual de afinidade potencial é inesgotável, restando sempre algum resíduo de diferença naqueles polos de identidade consanguínea.

Nos termos das oposições que deduzimos do mito tukano, a conclusão seria a de que todos os termos que figuram na posição à direita de cada bipartição correspondem a instâncias sucessivas e cada vez mais localizadas de não afinidade; por sua vez, todos os termos da primeira posição correspondem a esferas a cada passo mais específicas de afinidade. No começo de tudo, estaria a

13 Para uma visão geral da multiplicidade de clãs agnáticos que conformam o grupo exogâmico mais inclusivo que veio a ser conhecido como Tukano, comparar Maia e Andrello (2019) e Fulop (1954).

pura afinidade potencial, o fundo infinito de diferença intensiva, fonte primeira de todos os estados extensivos presentes. Cada etapa do processo opera de modo análogo ao anterior, por recursão, ou seja, a diferenciação dos coletivos no Uaupés afigura-se nessa narrativa como um processo contínuo de determinação da afinidade, bem como de sua contraparte mais e mais localizada de não afinidade. Desse modo, a narrativa dá ainda testemunho da coextensividade entre parentesco (consaguinidade) e humanidade, um traço via de regra amplamente realçado entre diversos povos amazônicos (VIVEIROS DE CASTRO, Op. cit.; VILAÇA, 2002; COELHO DE SOUZA, 2019)¹⁴.

Esse percurso foi apresentado como uma sugestão a ser aprofundada. O argumento enquadrou os grupos do Uaupés em um modelo mais geral, mas visava ainda apontar algumas especificidades para desenvolvimentos futuros. A principal delas era a de que as transferências que marcam a relação de afinidade potencial (nomes, princípios vitais, essências, e, sobretudo, um ponto de vista os quais provêm da alteridade) inscrevem-se na ordem da diacronia. Em resumo, aquilo que, alhures, se obtém por meio da relação de afinidade potencial seria, no Uaupés, transmitido através das gerações de uma linha agnática, e cuja origem vamos encontrar entre as personagens do fundo metamórfico do mito. Nesse sentido, aquilo que emana do fundo genérico da afinidade potencial, e que faz os Tukano “humanos verdadeiros” (*diagi-mahsã*), diria respeito mais a uma distância temporal que espacial, ou genealógica, pois são itens que vieram a se materializar como os “bens culturais” do tempo humano – os operadores que impulsionam a sequência de diferenciações. Há, porém, duas particularidades subjacentes ao esquema tukano que me parecem relevantes para problematizar essa conclusão parcial: em primeiro lugar, a distinção entre afins (próximos e distantes) e consanguíneos é imediatamente posterior à distinção entre animalidade e humanidade, de modo que esta última posição inclui explicitamente os cunhados (Tariano e Desana), tornando-os algo consanguíneos (enquanto tripulantes da cobra-canoa, são igualmente humanos). Em segundo lugar, a última bipartição refere-se à distinção entre irmão maior e irmão menor, alocando o primeiro na linha da afinidade, o que torna certos consanguíneos (agnatas primogênitos) algo afins. Portanto, no que concerne ao par consanguinidade/afinidade, verificamos ao longo da sequência inversões em sentidos contrários entre termos e predicados. Isto é, entre os polos da afinidade e da consanguinidade haveria um campo graduável, englobando em seu interior tanto afins consanguíneos, como consanguíneos afins – o que não é novidade para as teorias do parentesco amazônico, mas que neste caso parece assumir uma feição muito particular. Para esclarecer esse ponto, reexaminemos a sequência de ponta a ponta.

De modo significativo, a primeira das bipartições corresponde à distinção de gêneros. Isto é, uma primeira ordem de diferença extensiva corresponde à diferença sexual, não obstante o fato de que somente mais tarde, já no tempo humano, as uniões conjugais de homens e mulheres

14 Para fixar bem esse ponto, vale a seguinte menção a uma passagem de Coelho de Souza (2019): “So the fabrication of kinship identity against this background of universal affinity, corresponds to the ‘speciation’ of humans as kin to each other, people of the same body, and of communities as ‘bodies of people’. It is in this sense that the fields of kinship and humanity are ideally coextensive: if humanity is a relation, this relation is called kinship (‘consanguinity’)”.





terão lugar. A diferença sexual surge, assim, desde o início como condição de uma diferenciação mais tardia, interna à humanidade, entre consanguíneos e afins efetivos. No tempo mítico, ao contrário, as mulheres são antagonistas que, regurgitadas incidentalmente pelo ancestral desana, se apropriam indevidamente das flautas sagradas, os instrumentos que garantiriam aos homens sua reprodução monossexual. Desde então, o corpo feminino guardaria a potência desses objetos – que se manifesta na menstruação e cujo termo em tukano, *a'mó*, designa também o estágio crisálida de insetos que passam por metamorfoses completas, isto é, um termo que sugere uma potência transformativa interiorizada no corpo feminino. Em um primeiro episódio, as mulheres ocultam as flautas dos homens, introduzindo-as em suas vaginas¹⁵. Sem as flautas, é a subida reprodutiva dos peixes pelas águas que vem a fornecer o meio para a emergência da humanidade, inicial e paulatinamente constituída por um conjunto de germanos e seus respectivos grupos – o movimento da cobra-canoa rio acima é, da perspectiva humana atual, uma piracema, na qual seus antepassados vieram se multiplicando em forma de peixes. Na cachoeira de Ipanoré, situada no médio Uaupés, a humanidade emergirá através de um grande buraco de uma de suas lajes, o *pamuri-pée*, o “buraco de transformação”, o que só ocorre na medida em que se despem de sua *wai-sutiró*, “roupa de peixe”. Até então, a proto-humanidade cresceu fazendo piracemas, isto é, dançando nos rituais subaquáticos dos peixes, valendo-se de seus cantos e instrumentos cerimoniais, contexto no qual ainda não havia a diferenciação intra-humana consanguíneos / afins, pois os peixes, cujas espécies são concebidas como irmãos maiores e menores, se reproduzem internamente a seus respectivos grupos, e sem intercuro sexual, nas corredeiras que se sucedem ao longo da subida dos rios.

É, pois, precisamente na passagem para o mundo humano que a relação de afinidade virá a ser instituída. Nesse sentido, ainda que a sequência de bipartições realce a sucessão entre episódios, a emergência da humanidade é praticamente simultânea à instauração da diferenciação entre irmãos e cunhados, sendo esta o motivo central do episódio que se passa, significativamente, na última parada da cobra-canoa antes da emergência da humanidade na cachoeira de Ipanoré. Conhecida como *Dia Wii*, “casa do rio”, esta casa de transformação corresponde a um conjunto de lugares às margens do Uaupés em que há grande concentração de pedras, todas elas representando uma cristalização dos eventos que ali se passaram. É nessa localidade que as relações entre Tukano, por um lado, e Tariano e Desana, por outro, serão desde então pré-definidas como relações de afinidade efetiva: trocarão irmãos, serão cunhados – os primeiros, de língua arawak, retornarão rio abaixo até o rio Negro para, em seguida, adentrar o rio Içana, os últimos, de língua da família tukano, seguirão rio acima para, tal como os Tukano, fixar-se no rio Papuri.

Dia Wi'i marca o início do território onde os povos do Uaupés iriam “fazer sua história”,

15 O espaço aqui é insuficiente para entrar nos pormenores relativos às transações entre homens e mulheres envolvendo as flautas sagradas no tempo mítico, e de como os homens, de fato, irão recuperar esses instrumentos no início do tempo humano. Para essa discussão, remeto o leitor a S. Hugh-Jones (2001), trabalho que propõe uma alternativa àquela interpretação dessas transações como uma espécie de “jogo de soma zero”, no qual o que um sexo ganha o outro perde – i.e. se os homens têm as flautas, as mulheres menstruam, plantam, cozinham etc e vice-versa.

tradução usual do termo *ni'kaká'ro*, literalmente “ponto de partida”, expressão que carrega consigo a ideia de uma trajetória futura, isto é, o processo de expansão do parentesco. Trata-se, portanto, do início de uma fase em que os seres humanos estão presentes no cosmos, ainda buscando por seus lugares, mas já conhecendo os meios com os quais contariam para seguir crescendo e, assim, fazer sua história, isto é, tratar-se-ia, a partir de então de obter esposas entre aqueles que passaram a ser considerados cunhados. Em *Dia Wii*, os tripulantes da cobra-canoa irão encontrar uma “cuia de vida”, cujo conteúdo deveria ter sido por eles experimentado, e que lhes proporcionaria a eterna juventude por meio de uma troca de pele na velhice. Como havia insetos peçonhentos em suas bordas, eles hesitaram, mas as mulheres, que reaparecem precisamente nesse episódio, vieram a experimentar do amido de mandioca ali contido. O resultado da ingestão do amido de mandioca foi sua gravidez imediata – isto é, se no primeiro episódio em que aparecem, as mulheres roubaram as flautas, aqui elas tomam a frente dos homens na ingestão de uma substância que, ainda que resultante de processos culinários femininos, aparece associada ao sêmen. A participação masculina neste caso diz respeito à abertura da vagina feminina pelos irmãos, para o que se valem ora da ponta da forquilha de seu cigarro, ora de seus brincos laminados.

As mulheres deram à luz *Itaboho O'akihi* e a *Kaperinihi*. O primeiro originará mais tarde a palmeira paxiúba, com cuja madeira se fabrica as flautas rituais de hoje; o segundo origina o alucinógeno caapi (*banisteriopsis caaapi*, a ayahuasca). Foi por ocasião do nascimento deste último, e sob o transe que provocou, que a diferenciação intra-humana ocorre: os irmãos passaram a falar línguas diferentes. Esse último ponto é fundamental, pois algumas pessoas costumam comentar que aqueles que adquiram línguas minimamente compreensíveis entre si foram os que se tornaram cunhados. Tudo se passava ali como uma festa em uma grande maloca, de modo que esses protocunhados, embriagados sob o efeito do caapi, escoravam-se uns nos outros para não cair. Esse gesto de apoiar-se mutuamente é designado pelo termo tukano *te'ya* ou *tehá*, aquilo que permite manter o equilíbrio. Essa casa foi, por isso, também chamada de *Te'ya-Wii*, expressão comumente traduzida como “casa dos cunhados”. E assim a afinidade efetiva entre em cena na vida humana, diferenciando-a das demais formas de existência.

A posição ocupada pelos Desana na narrativa tukano é notoriamente complexa, pois no começo de tudo seu ancestral, Sol, ocupa a posição de irmão maior, o responsável por conduzir a cobra-canoa a seu destino. Sua primogenitura é, no entanto, cedida ao ancestral tukano, Lua, seu irmão menor, uma vez que, em vários episódios demonstra o caráter precipitado e imoderado de um deceptor – um deles se refere, precisamente, ao aparecimento das primeiras mulheres que regurgitou, em uma tentativa irrefletida de criar a humanidade abruptamente (sobre a relação demiurgo-deceptor, cf. LÉVI-STRAUSS, 1993). Associados no mito respectivamente a Sol e Lua, Desana e Tukano trocam de posições, invertendo a ordem de senioridade. Essa inversão é assinalada pela passagem da condução da cobra-canoa do Desana ao Tukano no começo da narrativa. Já no episódio *Dia Wii* os dois passam a cunhados. É interessante notar que Sol e Lua são traduzidos pelo mesmo termo na língua tukano, *muhipu*, o que denota uma diferença entre eles





não contrastiva, e sim de intensidade. Mas tornados cunhados, essa diferença em intensidade irá se converter em uma diferença extensiva e equipolente, marcada pelo fato de que nesse episódio já são chamados respectivamente de *Umukoho-Mahsã*, “gente-dia” (o Desana), e *Ye’pâ-Mahsã*, “gente-terra” (o Tukano). Daí em diante, cada qual oferece ao outro algo equivalente – a troca de irmãs, caução da ordem social futura.

Com isso, chegamos finalmente à última bipartição do diagrama da Figura 1, aquela entre irmãos maiores e menores. Essa distinção, enunciada na forma de um extremo afastamento espacial, já ocorre no tempo humano, exclusivamente entre os Tukano, em um momento de sua trajetória em que todos os *sibs* encontravam-se concentrados no igarapé Turi, afluente da margem direita do baixo rio Papuri, isto é, em um período anterior à sua dispersão por várias localidades. Foi nessas circunstâncias iniciais da vida social que o grupo liderado pelo irmão menor tukano, *Ye’pa*, cresce de modo mais acelerado que o de seu irmão maior, *Yuupuli*. Daí se origina o conflito entre os dois, pois do ponto de vista desse último, a situação era inaceitável, o que sugere que crescimento e vitalidade são os índices privilegiados da senioridade. No desenlace do episódio, ocorrerá um fratricídio, com *Yuupuli* sendo morto por *Ye’pa* em um duelo que o primeiro propôs. Seu filho, acompanhado por outros clãs menores, deixarão para sempre a região. Descem os rios e vão viver entre os brancos, com cujas mulheres passarão se casar. Segundo se conta, seus descendentes já vivem como brancos, adquiriram sua aparência, e dominam suas técnicas. Alguns aparecem disfarçadamente vez por outra na região, na figura dos pilotos das aeronaves da FAB que abastecem os Pelotões de Fronteira do Exército ou dos médicos do Hospital Militar regional. Há quem afirme ter ouvido alguns desses profissionais falando em tukano entre si. Com efeito, apesar de serem como brancos, não esqueceram sua língua original e os conhecimentos tradicionais tukano. Eis que, assim, o irmão maior vem a ocupar uma posição que evoca a figura do afim potencial: ele é o detentor do almejado conhecimento técnico dos brancos, aquele cuja aquisição se deu por ocasião do famoso motivo da má escolha das armas, no qual os ancestrais indígenas não souberam manejar a arma de fogo, restando com o arco e flecha – mas também com os enfeites de penas e outros adornos; e os brancos com o seu variado leque de mercadorias. *Yuupuli*, o irmão maior, vem assim a ocupar a última posição na linha da alteridade.

Temos, assim, que as últimas bipartições elaboram de modo muito particular as posições de consanguíneos e afins, primeiramente afinizando um irmão que já passara de maior a menor (o Desana), para em seguida aproximar aos brancos, esse afim potencial superlativo, um irmão maior em vias de ver sua posição superada por um irmão menor. Na primeira situação, o resultado é a afinidade efetiva, aquela associada a casamentos próximos, que reiteram alianças anteriores de modo relativamente balanceado. Trata-se, em suma, de um intercâmbio que ocorre no interior de uma esfera cognático-doméstica, por assim dizer, na qual a influência das mulheres no casamento dos filhos é considerável – em geral as mães se esforçam em prol do casamento de suas filhas com os filhos dos irmãos, o casamento preferencial no Uaupés, MBD, favorecendo o crescimento de seu clã de origem. Este tipo de casamento sela a aliança entre “cunhados *te’ya*”, aquela relação

“prescritiva” definida do mito, de apoio mútuo, que corresponderia no Uaupés aos afins cognáticos da Amazônia dravidiana¹⁶. Na segunda situação, trata-se de uma relação entre não afins, os germanos assimétricos em disputa pela magnitude de seus respectivos *sibs*, cujas posições podem virtualmente alternar-se caso o critério enunciado no primeiro caso não seja estritamente observado, isto é, quando os *sibs* empreendem estratégias suplementares para obtenção de esposas, ampliando sua esfera de alianças para além da prescrição terminológica. Caso se mantenham fiéis à regra, ocorrerá que uma esposa cedida em uma geração resulte no retorno de sua filha na geração seguinte, mas permanecem em aberto as outras possibilidades indicadas anteriormente (cf. HUGH-JONES, 2013): o roubo de uma esposa, muito raro hoje em dia, ou as transações entre parceiros distantes, sem falar na capacidade crescente de atrair esposas que homens com empregos remunerados e/ou familiaridade com o mundo dos brancos vêm angariando.

Portanto, as duas situações implicam-se mutuamente, com a primeira atendendo a uma prescrição terminológica egocentrada, e a segunda expressando uma estratégia política de ampliação sociocentrada de alianças empreendida por um *sib*¹⁷. Voltaremos a esse ponto. Mas para melhor elucidá-lo é importante registrar a entrada em cena de uma terceira figura na narrativa, e que corresponde a uma posição que parece, precisamente, operar uma mediação entre as relações de afinidade e consaguinidade.

Com efeito, para além da introdução dos cunhados, a narrativa faz referência a uma outra figura no episódio *Dia Wíi*, e que parece abrir possibilidades futuras de reclassificação. Vejamos, neste caso, o texto original da narrativa, pois se trata de detalhes que excedem as posições indicadas na Figura 1 nas quais nos concentramos até aqui:

Foi depois disso que surgiu, repentinamente, um bando chamado upî-miroa-masa, “gente-pássaros-velozes”. Esses pássaros vinham baixando de encontro aos ancestrais com grande velocidade. Ye’pâ-masi logo desconfiou que esses pássaros não eram verdadeiramente pássaros, mas sim gente. Ele pegou então seu cigarro de transformação e assoprou a fumaça em sua direção. Ao passar pela fumaça do cigarro, esses pássaros imediatamente se transformaram em pessoas. Estes eram os ancestrais dos Wanano. Rapidamente, Ye’pâ-masi chamou esses Wanano por pê’yagí,¹⁸ indicando com isso sua vontade em tê-los como cunhados. Porém, os Wanano não aceitaram. Então Ye’pâ-masi os chamou por Basúki¹⁹, e eles também não aceitaram. Então Ye’pâ-masi

16 Entre os Barasana, segundo Stephen Hugh-Jones (comunicação pessoal, 2018), essa figura é chamada de *he-tenya*, os cunhados prototípicos pré-definidos no mundo *He* do tempo mítico.

17 Esta formulação inspira-se em Vianna (2017), que, tomando como referência o trabalho de Coelho de Souza (2019) entre os Kinsedje sugere que tais parâmetros, tal como enunciados nos mitos baniwa, correspondem às condições-limite do parentesco na região do alto rio Negro.

18 Termo empregado para o marido da irmã ou para o irmão da esposa, isto é, “cunhado”.

19 Primo-cruzado, usado para filho da irmã do pai ou filho do irmão da mãe, mas especialmente para o patrilinear.





resolveu chamá-los por *pako-makí*, filho de mãe, e, com essa consideração, os Wanano aceitaram. É por este motivo que os Wanano são considerados “primos-irmãos” do Ye’pâ-masa, de modo que, até hoje, não pode haver casamentos entre essas duas etnias. Com isso, os Tukano passariam a usar certo tipo de tratamento para os Wanano, considerados seus irmãos menores. E assim se referem aos Wanano usando palavras como, *nihá*, “irmão mais novo”, *meé*, “tio”, *pakí*, “avô” (MAIA & MAIA, 2004: 76).

O trecho acima introduz, de fato, vários ingredientes àquilo que até então vinha se passando entre os irmãos. Aqui entra em cena um novo grupo que se deslocava em sentido contrário e por outros meios (pelo ar, não pela água). Os Wanano, grupo situado hoje no alto Uaupés, vinham descendo em forma de pássaros, para juntar-se aos *pamuri mahsã* e retornar rio acima com a cobra-cobra. Não aceitam a relação de cunhado, e mesmo a de primo cruzado – que seria o cunhado preferencial (MBS ou FZS, com preferência enfatizada para o segundo, como vimos). Mas sim a de “filhos de mãe”, comumente reconhecidos como os “terceiros incluídos” terminológicos (CABALZAR, 2008; VIANA, 2017); isto é, aquele que, na geração de ego, não é irmão ou cunhado, mas um terceiro termo. Entre os povos do alto rio Negro, entre os quais vigora uma terminologia de parentesco de duas seções de tipo dravidiano, esta figura representa uma particularidade. Este termo adiciona uma dimensão de complexidade ao padrão dravidiano dessas terminologias (ver C. HUGH-JONES, 1979; ARHEM, 1981; JACKSON, 1983, CHERNELA, 1993; CABALZAR, 1996), pois, muito embora esses indivíduos pertençam a um grupo distinto do de pai de ego, e junto ao qual este obteve sua esposa, o casamento com suas mulheres é julgado impróprio na geração de ego, pois são primos paralelos matrilaterais. O termo introduz, com efeito, uma diferenciação no campo dos primos paralelos, operando uma distinção entre patri e matrilateralidade. O primo paralelo patrilateral é referido com o mesmo termo para “irmão”, cabendo a distinção entre mais velho e mais novo. Mas o matrilateral, não sendo “irmão”, tampouco é “cunhado”, sendo referido com a expressão que aparece pela primeira vez na narrativa acima, *pako-makí*, literalmente “filho de mãe”, com cujas irmãs o casamento costuma ser evitado.

Cabalzar (2008) e Viana (2017) apresentam interpretações relativamente divergentes desse fenômeno, entre os Tuyuka (de língua tukano) e Baniwa (de língua arawak) respectivamente. Para o primeiro, essa categoria de parentes inclina-se para a consanguinidade, na forma de uma “reconsanguinização” de agnatas distantes que se casam com mulheres de um grupo afim intermediário; para o segundo, a categoria apontaria para a afinidade potencial, para o terceiro incluído, que emergiria no próprio seio do parentesco agnático, correspondendo entre os Baniwa a um estágio intermediário que um agnata distante vem a ocupar na medida em que se aproxima espacialmente de ego, do qual, no estágio seguinte, poderá se tornar um afim de fato – caso em que a afinidade potencial estaria alojada entre agnatas distantes, disfarçada de consanguinidade. Esse desacordo, a meu ver, pode estar relacionado às diferentes situações nas quais esses estudos foram realizados. Restringindo-me ao caso dos povos tukano, a expressão *pako-makí* parece sobretudo qualificar

a relação entre dois grupos cofins cujas esposas possuem a mesma origem em um terceiro: no contexto do rio Tiquié onde Cabalzar realizou sua pesquisa, os Desana e Tuyuka que se casam com mulheres tukano são um desses casos; em Iauaretê pude constatar o mesmo fenômeno entre os Desana e Tariano, que ali se casam igualmente com mulheres tukano. Já a relação indicada na narrativa, entre Tukano e Wanano, é coerente com situações como essa, pois ambos se casam com mulheres tariano.

Nesse sentido, parece-me que a posição de “filho de mãe” dos Wanano corresponde a uma figura do contrafluxo do parentesco: eles descem o curso do rio por via aérea, ao contrário dos irmãos e cunhados que sobem o rio por via aquática. Mas ao se integrarem aos demais, sua posição já antecipa a conformação futura de uma esfera de intercâmbios exterior ao parentesco, por assim dizer, aquela na qual terão lugar as relações políticas entre as unidades locais mais ou menos próximas e que parece acrescentar um grau a mais de complexidade à consanguinidade de fundo que perpassa as relações entre todos os grupos do Uaupés. Na narrativa tukano, aliás, os filhos de mãe são descritos com tons de rivalidade, o que se expressa por meio de termos vocativos específicos de que lançam mão os Tukano para se referir a eles, como irmão menor, tio e avô, em tukano *nihá*, *meé* e *paktí*, respectivamente. Não são, portanto, termos de afinidade, mas de consanguíneos situados em gerações sucessivas, aqui utilizados de modo a marcar distâncias hierárquicas variáveis no interior de uma mesma série de germanos. Essas posições mais inferiores, de “tio” e “avô” já não fazem parte do esquema que apresentei na Figura 1, pois aqui passamos dos pares recursivos em cascata, que conectam o tempo pré-humano ao tempo humano, para a multiplicidade de grupos e subgrupos de hoje, e cujas relações políticas constituem o enredo propriamente humano do cosmos. Ponto relevante é que esta terminologia serial que designa uma sequência agnática, constituída por consanguíneos mais velhos e mais novos, aponta para um traço de desequilíbrio dinâmico, pois, estes termos referem-se a posições cuja estabilidade só é mantida caso os coletivos assim classificados cresçam a passo equivalente, isto é, se logram obter esposas de modo equilibrado entre si, como vimos ao final da seção anterior. Ou seja, se se mantém de algum modo fiéis à regra prescritiva que identificamos acima.

Com efeito, o filho de mãe parece enfatizar as ambiguidades e as incertezas que levam as relações de parentesco (consanguinidade) e afinidade verterem-se umas nas outras. Como já indicava C. Hugh-Jones (1979), dois grupos de cunhados terminológicos podem ser reclassificados como filhos de mãe se um terceiro grupo se impõe como cunhado de ambos. Nesse caso, suas irmãs movimentam-se em uma mesma direção, convertendo-se em esposas entre seus cunhados em comum. Estes, por sua vez, no âmbito das relações com seus próprios consanguíneos incrementariam, a meu ver, sua posição, eventualmente fazendo jus à posição de um irmão maior em função de seu crescimento numérico. Eis assim que parece claro agora como as alianças matrimoniais interferem nas relações hierarquizadas entre clãs agnáticos, pois a disputa por cunhados efetivos constitui-se como um recurso de que agnatas lançam mão para arriscar uma troca de posições entre si.





Essa dinâmica afeta, portanto, tanto aqueles que passam por este processo de reclassificação ao cederem mulheres ao mesmo parceiro, como a deste parceiro dominante com seus próprios consanguíneos, já que com eles pode vir a disputar as mesmas esposas. Dessa maneira, ao fortalecer sua posição, um clã estará diversificando suas alianças, e, necessária e simultaneamente, induzindo afins diferentes a trocas para com ele – tornando-os coafins – e tornando-se ele mesmo coafim de um outro clã agnático que obterá preferencialmente esposas entre os mesmos parceiros. A relação de coafinidade surge desse modo como a metarrelação por excelência aqui, uma vez que se insinua como uma virtualidade que atravessa relações de afinidade efetiva e consanguinidade – consanguinizando afins e/ou afinizando consanguíneos em um mesmo movimento. Significativamente, o coafim é chamado em tukano de *pe'su*, termo que é traduzido por “inimigo”. E sendo assim, cada um dos casos apresentaria derivas opostas. No primeiro, coafins não consanguíneos poderão eventualmente superar essa condição se se tornarem aliados, isto é, se estabelecem uma troca matrimonial, passando de coafins a afins efetivos, e, assim, apoiando-se mutuamente, como vimos acima – haveria eclipsamento do inimigo em favor do afim efetivo. Esta possibilidade não ocorre no segundo caso, no qual coafins consanguíneos poderão acentuar, atenuar ou mesmo reverter uma ordem de senioridade. Aqui a transformação é graduável e, consequentemente, menos estável. Não há eclipsamento de qualquer um dos termos implicados, mas a produção de um efeito estético, por assim dizer, que clãs agnáticos projetam uns sobre outros, e cuja finalidade seria a de extrair uma consideração favorável, que lhes permite passar a ser visto como irmão maior, ou mesmo como sobrinho ou neto. Em tukano, este tipo de consideração é dita *ehopeosehé*, um termo cuja raiz (*ehó* ou *ehá*) significa tanto respirar como tornar-se²⁰. Assim, a figura do inimigo rondaria talvez mais de perto os consanguíneos que os afins efetivos.

Viveiros de Castro (2002) sugeriu que, na Amazônia, consanguinidade e afinidade não são categorias taxonomicamente descontínuas, mas zonas de intensidade em um mesmo campo escalar. No Uaupés, a afirmação também faz sentido, basta lembrar de como Tukano e Desana passam de irmãos a cunhados no mito, e, sobretudo, o modo como o irmão maior tukano expressa no mesmo relato atributos de afim potencial para com seu irmão menor. Do ponto de vista do autor, é, de fato, a afinidade potencial, esse fundo de diferença infinita expressa no discurso mítico, que comanda o processo. No Uaupés, pode-se aventar, assim, que tal fenômeno assume a forma de uma “coafinidade-potencial”, uma potencialidade afim irreduzível que permeia as relações de consanguinidade entre germanos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 441, nota 33). Essa relação pode derivar para a complementaridade e o companheirismo (*bahpá*, em tukano), quando dois clãs agnáticos empreendem trajetórias compartilhadas (ver OLIVEIRA, 2016), mas cuja continuidade no tempo dependerá, em alguma medida, do crescimento equilibrado de ambos. Caso contrário, mesmo acontecimentos triviais e cotidianos, podem evoluir para conflitos sérios

20 Agradeço a Melissa de Oliveira pelas conversas em torno desta noção, que também aguarda uma exploração mais aprofundada. Sobre a ideia de “efeito estético”, ver as considerações sobre o tema de Marilyn Strathern (1988) a partir da etnografia de Simon Harrison entre os Manambu da Melanésia. Escusado dizer que se trata igualmente de outro ponto a ser retomado em outra ocasião.

e rupturas, tornando-os *pe'su*, inimigos entre si (ver RODRIGUES, 2012). Quanto à relação de afinidade efetiva entre cunhados, as histórias contadas no Uaupés dão conta mais frequentemente de situações de aproximação e apoio mútuo. E mesmo naqueles relatos que tratam de casos antigos de roubos de mulheres junto a cunhados virtuais distantes, salienta-se que, passado algum tempo, o genro levaria os filhos para que o sogro pudesse conhecer seus netos e uma conciliação se tornasse possível. Irmãos na origem, diferenças entre cunhados seriam objetos de negociação e entendimento, sobretudo porque uma mulher cedida seguirá zelando por seus parentes agnáticos ao esforçar-se por casar sua própria filha com os filhos dos irmãos. A figura do afim efetivo representaria um ponto crítico no sistema quando se torna cunhado simultaneamente de dois irmãos, ativando o elemento de rivalidade entre eles quanto à posição de senioridade.

Distintos modos de obtenção de cônjuges apontam, portanto, para as “condições-limite” (cf. VIANNA, 2017; COELHO DE SOUZA, 2019) do parentesco do Uaupés: por um lado, o casamento dentro de uma esfera local compartilhada por cunhados prescritivos; por outro, o investimento em novas alianças, que permitiria, não sem riscos, ampliar vantagens performativamente. Tais condições-limite, ao contrário do que possa parecer, não circunscrevem um campo no interior do qual se verifica um conjunto finito de uniões possíveis, mas se constituem como possibilidades que pressupõem e contradizem uma à outra, pois em qualquer circunstância a escolha de uma alternativa leva ao descarte da outra, mesmo que temporário. Para sinalizar algum caminho para futuros desenvolvimentos, eu diria que a realização/obviação local de uma forma em favor da outra é o que gera a grande heterogeneidade de arranjos sociológicos que se verifica na região do alto rio Negro como um todo, tornando este “sistema regional” algo inapreensível desde um ponto de vista global. Vemo-nos, assim, novamente face à dialética entre o local e o global, entre as estruturas reversíveis do parentesco prescritivo e as flutuações irreversíveis das estratégias políticas.

Considerações finais

As formulações que estive experimentando na segunda parte deste artigo buscaram mostrar que uma alternância virtual de posições marca as relações assimétricas, ou hierárquicas, entre irmãos e *sibs* agnáticos no Uaupés. A razão disso se deve, a meu ver, à forma específica que a afinidade potencial assume entre os povos tukano: a de uma coafinidade potencial, definida como uma condição a que tanto afins como consanguíneos podem vir a experimentar entre si, mas com efeitos distintos. Assimetria e hierarquia seriam, assim, como que efeitos possíveis gerados nesses processos, relações com as quais as teorias do parentesco amazônico mostraram-se inicialmente recalitrantes. Mais recentemente, o aspecto verticalizante da socialidade amazônica passou a ser objeto de um renovado interesse, pautado pela ampla ocorrência da noção de “dono/maestria” como operador sociocosmológico que atravessa os âmbitos do parentesco, da relação com animais amansados, do xamã com seus espíritos auxiliares e mesmo da relação com os brancos. Muito





sinteticamente, esta personagem apareceria como um passo intermediário entre a predação e a familiarização na constituição do parentesco, entre a meta-afinidade simétrica e a metafiliação assimétrica, esta última manifestando-se nos laços de alimentação que unem um dono a seus filhos/xerimbabos (FAUSTO, 2008; COSTA, 2017). Ainda que não ausente, a figura do dono não parece ser tão saliente no Uaupés: o irmão mais velho é idealmente o dono de uma maloca composta com seus irmãos corresidentes (cf. CAYÓN, 2013), mas, como espero ter ficado claro, novos donos estão sempre por se fazer no interior da série de germanos. Isso porque, nesse contexto, um terceiro termo está sempre a se insinuar, precisamente, o coafim, que lhes desestabiliza a relação.

Os povos do Uaupés me parecem, portanto, nos solicitar um modelo no qual a oposição complementar entre predação e familiarização, a “predação familiarizante” (FAUSTO, 2008), não diz respeito a dois momentos distintos do processo do parentesco, mas a um mesmo movimento a aguardar por uma definição conceitual mais precisa – e que desse conta, afinal, do que poderia ser essa “hierarquia em perpétuo desequilíbrio”. Em um dos primeiros textos em que iniciou o tratamento dos sistemas de parentesco indiferenciados – as “sociedades de Casa”, modalidade que, como vimos, já se aventou para os povos tukano – Lévi-Strauss sugeria que tais sistemas exibiriam um “exoesqueleto”, ao contrário dos sistemas unilineares clássicos que se estruturam com base no “endoesqueleto” da descendência: um patrimônio de riquezas materiais e imateriais, para cuja transmissão e continuidade no tempo aliança e descendência operariam como fatores equivalentes. E como os artrópodes, também dotados de exoesqueleto, apresentariam a capacidade de mudar de forma ao longo de sua existência (cf. LÉVI-STRAUSS, 1967; 1983). Nessa configuração, endogamia e exogamia, agnatismo e cognatismo, serão sempre relativos, uma vez que a linguagem do parentesco passa a ser empregada para fins políticos. Acaso e estrutura, manipulação e regra, são aqui faces de um mesmo processo, no qual, ainda de acordo com Lévi-Strauss, as “mulheres são operadoras de poder”.

Em comentário sobre essas questões da última fase da obra de Lévi-Strauss, Almeida (1990) indicou sugestivamente que tais unidades, flutuantes e instáveis, “tratam seu entorno como fonte de matéria e informação, para, ‘longe do equilíbrio’, convertê-lo em ordem e continuidade internas”. E como nos casos discutidos, no Uaupés o entorno de uma unidade seria formado por outras unidades homólogas. Eis, a meu ver, alguns temas que o sistema regional do Uaupés nos solicita a (re)pensar. Como vimos, os processos de alteração entre as posições do Eu e do Outro, do consanguíneo e do afim, envolvem uma série de operadores materiais que promovem transformações – formariam um exoesqueleto no sentido de Lévi-Strauss? Se tomarmos as flautas e, sobretudo, suas analogias aos corpos femininos, somos levados a crer que, de fato, o exterior de uns forma o interior de outros, faces inexoráveis dos processos pelos quais os grupos locais unem-se e opõem-se, isto é, compõem-se contínua e reciprocamente, eventualmente intercambiando suas posições.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Mauro. Symetry and Entropy. Mathematical Metaphors in the work of Lévi-Strauss. *Current Anthropology*, v. 31, núm. 4, p. 367-385, 1990.

_____. s/d. Resenha de “A Inconstância da Alma Selvagem” de Eduardo Viveiros de Castro. Mss., 19 pp.

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

_____. Nomes, posições e (contra) hierarquia”. Coletivos em transformação no rio Negro. *Ilha. Revista de Antropologia*, v. 18, núm. 2, 2016.

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.

BIDOU, Patrice. 1976. “Les fils de l’anaconda celeste. (Lês Tatuyo). Étude de la structure socio-politique”. Tese de doutorado, EPHESC, Paris.

BRANDHUBER Gabriele. “Le dabucuri: à propôs d’un rituel d’échange dans Le Nord-ouest amazonien”. Paris, D.E.A. en Anthropologie Sociale, École dès Hautes Études en Sciences Sociales, 1999.

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

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

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Vingança e Temporalidade: os Tupinambás”. *Anuário Antropológico 1985*, pp. 57-78, 1985.

CAYÓN, Luis. *Pienso, logo creo. La teoria Makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de História y Antropologia, 2013.

CHERNELA, Janet. 1993. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A Sense of Space*. Austin: University of Texas Press, 2003.

COELHO DE SOUZA, Marcela. “Cross-Twins and Outcestous Marriages: How Kinship (Under) Determines Humanity for the Kĩsêdjê (Central Brazil)”. In J. Kelly e P. Pitarch (eds), pp. 187-210, *The Culture of Invention in the*





Americas Anthropological Experiments with Roy Wagner. Canon Pyon: SK Publishing, 2018.

COSTA, Luiz. *The Owners of Kinship. Asymmetrical Relations in Indigenous Amazonia*. Chicago: HAU Books, 2017.

DESCOLA, Phillippe. “Lês affinités sélectives: alliance, guerre et prédation dans l’ensemble Jivaro”. *L’Homme*, vol. 126-128, p. 171-190, 1993.

FAUSTO, Carlos. *Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP, 2001.

_____. “Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, vol. 14, n. 2, p. 329-266, 2008.

FULOP, Marcos. “Aspectos de la cultura Tukana - Sistema de Parentesco”. *Revista Colombiana de Antropología* vol. 4, p. 123-64, 1954.

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

HILL, Jonathan. “Wakuénai Ceremonial Exchange in the Venezuelan Northwest Amazon”. *Journal of Latin American Lore*, vol. 13, n. 2, p. 183-224, 1987.

HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River: Spatial ad 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 Organisation”. *L’Homme*, vol. 126-128, p. 95-120, número especial, La remontée de l’Amazone, 1993.

_____. “Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia”. In J. Carsten & S. Hugh-Jones (eds.), *About the house. Lévi-Strauss and Beyond*, pp. 226-252. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. “The Gender of Some Amazonian Gifts. An Experiment with an Experiment. In T. Gregor & D. Tuzin (eds), *Gender in Amazonia and Melanesia*, pp. 245-278. Berkeley: University of California Press, 2001.

_____. “Bride-service and the absent gift”. *Journal of Royal Anthropological Institute*, vol. 19, p. 356-377, 2013.

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

Cambridge University Press, 1983.

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

LÉVI-STRAUS, Claude. *Les Structures Elementaires de la Parenté*. 2a. Edição. Paris: Mouton & Maison des Sciences de l'Homme, 1967.

_____. Histoire et Ethnologie. *Annales*, vol. 38, n. 6, p.1217-1231, 1983..

_____. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

MAIA, Moisés. & MAIA, Tiago. *Isa Wekisimia Masike. O conhecimento de nossos antepassados*. São Gabriel da Cachoeira: COIDI/FOIRN, 2003.

MAIA, Arlindo & ANDRELLO, Geraldo. 2019. “Ye’pâ-Di’iro-Mahsã, gente de carne da terra: os Tukano do rio Vaupés”. *Mundo Amazônico*, vol. 10, n. 1, p. 53-81. Disponível em: e74221. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n1.74221>

OLIVEIRA, Melissa Santana. *Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirõ e Nahuri*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, UFSC, 2016.

OVERING KAPLAN, Joanna. *The Piaroa, a people of the Orinoco basin: a study of kinship and marriage*. Oxford: Clarendon, 1975.

OVERING, Joanna. “A Estética da Produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e Piaroa”. *Revista de Antropologia* vol. 34, p. 7-34, 1991.

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

RIVIÉRE, Peter. *Individual and society in Guiana: a comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

RODRIGUES, Raphael. *Relatos, trajetórias e imagens: uma etnografia em construção sobre os Ye’pâ-masa do baixo Uaupés (alto rio Negro)*. Dissertação de Mestrado, UFSCar, 2012.

SCOLFARO, Aline., OLIVEIRA, Ana Gita. & HERNANDEZ, Natalia. *Cartografia dos Sítios Sagrados*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2014.





STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.

VIANA, João. *Kowai e os Nascidos: a mitopoesis do parentesco baniwa*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, UFSC, 2017.

VILAÇA, Aparecida. "Making kin out of others in Amazonia". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 8, n.2, p. 347-365, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Alguns Aspectos do Dravidianato na Amazônia". In M. Carneiro da Cunha & E. Viveiros de Castro (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHI/USP, 1993

_____. 2002. "Atualização e contra-efetuação: o processo do parentesco". In *A Inconstância da Alma Selvagem*, pp. 401-456. São Paulo: Cosac & Naif.

_____. "O Intempestivo, ainda". Posfácio a P. Clastres, *Arqueologia da violência. Pesquisas de antropologia política*, pp. 297-361. São Paulo: Cosac & Naif, 2011.