



A Coafinidade Baniwa:

descrições e modelos no Noroeste Amazônico¹

João Vianna²

Resumo

O artigo busca situar as relações extraparentesco (de afinidade potencial) na construção do parentesco do Alto Rio Negro a partir de uma etnografia entre os Baniwa do rio Aiari, posicionando-se no debate sobre o dravidianato amazônico. A partir de controvérsias classificatórias envolvendo categorias sociocentradas (fratrias e clãs) e egocentradas (terminologia dravidiana tripartida entre consanguíneos, afins e coafins), de casamentos viabilizados pela coafinidade (entre “filhos de mãe” ou aparentamento uterino) e de casamentos não prescritos, procura-se explicitar uma dinâmica em que parentesco agnático e uterino negam-se mutuamente sem que nenhum deles se estabeleça de modo fixo ou possa ser considerado paradigmático. Conquanto o parentesco agnático (com suas classificações sociocêntricas) seja mais saliente na descrição da região, busca-se no artigo instigar uma reflexão a respeito do parentesco uterino e sua codificação nos termos da coafinidade, que considere o coeficiente de afinidade das relações do parentesco amazônico. Evidencia-se uma dinâmica onde a agnação e a consanguinidade podem ser entendidas como subordinadas à cognação e à afinidade potencial. Por fim, espera-se demonstrar que a afinidade enquanto esquema de diferença explicita dinâmicas importantes entre parentesco e extraparentesco, entre os domínios humano e não humano, revelando as condições de produção de coletivos e parentes entre os Baniwa no Alto Rio Negro.

Palavras-chave: Noroeste Amazônico; Baniwa; Afinidade Potencial; Coafinidade;

Abstract

The article seeks to locate the extrakinship relations (or potential affinity) in the construction of the kinship of the Upper Rio Negro, from an ethnography among the Baniwa of the Aiari river, in the debate on the Amazonian dravidianate. Based on classification controversies involving sociocentric categories (fratrias and clans) and egocentric categories (dravidian terminology's tripartition between consanguines, affines and co-affines), marriages made possible by co-affinity (between “mother's children” or uterine kinship) and non-prescribed marriages, an attempt is made to explain a dynamic in which agnatic and uterine kinship deny each other without any of them being established in a fixed way or being considered paradigmatic. Although the agnatic kinship (with its sociocentric classifications) is more prominent in the description of the region, the article tries to encourage reflection on uterine kinship and its codification according to co-affinity, considering the affinity coefficient of Amazonian kinship relationships. It highlights a dynamic where agnatic kinship and consanguinity may be understood as subordinated to cognation and potential affinity. Finally, it is expected to demonstrate that affinity as a scheme of difference explains important dynamics between kinship and extrakinship, between human and non-human domains, revealing the production conditions of collectives and relatives between the Baniwa in the Upper Rio Negro.

Keywords: Northwest Amazonia; Baniwa; Potential Affinity; Co-affinity;

¹ Agradeço a Nicole Soares-Pinto, Geraldo Andrello e pareceristas anônimos pelos comentários, sugestões e críticas ao texto prévio que resultou neste artigo.

² Professor na Universidade Federal do Espírito Santo e Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: joaobjvianna@gmail.com.





Introdução

Neste artigo pretendo explorar, a partir da minha pesquisa etnográfica entre os Baniwa, a relação entre as categorias de parentesco codificadas pela terminologia dravidiana e a noção de hierarquia entre os seus clãs. A análise se dedicará em especial à categoria da coafinidade, considerando as classificações baniwa das relações entre os clãs e entre as pessoas que os compõem. A coafinidade ficou conhecida na literatura do Noroeste Amazônico por sua designação de “filhos de mãe” (JACKSON, 1977; C. HUGH-JONES, 1979) e é caracterizada por ocupar uma posição irregular, funcionando como uma dobradiça entre a consanguinidade e a afinidade (CABALZAR, 2008). Assim, a coafinidade chamou atenção para a pertinência do parentesco uterino nos estudos de estrutura social no Noroeste Amazônico, descrita em geral sob o domínio do parentesco agnático. Abordarei etnograficamente as relações dos clãs nas fratrias baniwa, notando o papel que desempenham a coafinidade e o parentesco uterino nas controvérsias classificatórias que surgem no estabelecimento de sua ordem hierárquica. Descreverei o modo como casamentos não preferenciais entre pessoas do mesmo clã e entre pessoas de clãs cofins, sob signo do incesto, são tornados possíveis pela ativação do parentesco uterino codificado nos termos da coafinidade baniwa. Notaremos que estas diferentes demonstrações etnográficas revelam uma dinâmica entre planos distintos (relações egocentradas e sociocentradas, parentesco uterino e agnático) que serão compreendidos não somente como sendo opostos e/ou complementares, mas em relação de obviação (WAGNER, 2010). Isso significa que esses planos são considerados coexistentes, desde que não possam ser evidentes ao mesmo tempo, mas alternativamente salientes, ou seja, negam-se mutuamente sem por isso se anularem.

Os Baniwa fazem parte do que se designou como sistema regional aberto e integrado do Rio Negro, situado na região do Noroeste Amazônico, na qual habitam 22 povos indígenas. Esses povos se distribuem por mais de 700 povoados de tamanhos variáveis, estabelecidos ao longo dos rios Negro, Uaupés, Tiquié, Papuri, Içana, Aiari, Xié e vários outros afluentes menores, perfazendo uma população total de cerca de 33 mil pessoas, a qual incorpora ainda os cerca de 7 a 8 mil indígenas que vivem na própria sede do município de São Gabriel da Cachoeira no Estado do Amazonas (SCOLFARO, OLIVEIRA, HERNÁNDEZ, GÓMEZ, 2013; ANDRELLO, 2019). São estes povos representados pelas seguintes famílias linguísticas: Arawak (Baniwa, Koripaco, Tariana, Werekena, Baré, Yukuna e outros que habitam principalmente as margens de rios das bacias do Negro e Içana); Tukano Oriental (Cubeo, Desana, Tukano, Miriti-Tapuia, Arapasso, Tuyuka, Makuna, Bará, Barasana, Siriano, Carapanã, Wanano e Pira-tapuia que habitam principalmente as margens de rios da bacia do Uaupés); e Maku (Hup, Yuhup, Dâw, Nadëb, Kakua e Nikak que habitam principalmente os interflúvios da bacia do rio Uaupés).

Estas comunidades onde vivem as pessoas identificadas com diferentes coletividades (povos, fratrias e clãs/*sibs*) não se concebem isolados, mas em uma rede de relações que extrapola o grupo local, motivo pelo qual as descrições etnográficas apontam para relações intercomunitárias

bastante elaboradas. O parentesco agnático e sua expressão na descendência é o modo pelo qual a etnologia regional formula paradigmaticamente as diferenças socio-morfológicas na região, enquanto a descrição das relações entre tais termos pode variar entre a aliança matrimonial, as guerras (no passado), o xamanismo agressivo, o ritual, o comércio e as políticas do associativismo indígena. Desta forma, a utilização da noção de sistema social regional tem na literatura rionegrina pelo menos dois propósitos: primeiro, apontar a importância de uma rede ampla entre os povos que o integram; segundo, permitir a descrição de uma estrutura social comum a estes povos. Podemos caracterizar esta estrutura como sendo marcada pela descendência patrilinear em uma profusa segmentação hierarquizada, terminologia dravidiana, virilocalidade com “serviço da noiva” (períodos uxoriocais temporários), exogamia linguística ou frátrica.

O sistema clânico na bacia do Içana no Brasil onde estão concentradas as mais de 90 comunidades baniwa, com uma população de aproximadamente 4411 pessoas (FOIRN/FUNAI/ISA, 2017), é o horizonte etnográfico mais imediato deste artigo, especificamente a região do baixo e médio rio Aiari, afluente do rio Içana, mas consideraremos também as relações que conectam os clãs baniwa ao sistema social mais amplo do Noroeste Amazônico. Como apontado, a análise se dedicará à coafinidade (“filhos de mãe”), no entanto, ressalto, proporei que esta categoria seja entendida como índice de uma tendência à afinidade. Isso diverge da maior parte da literatura regional³ que tende compreendê-la como sendo o limite interno da consanguinidade, ou então, como categoria que faz tender os processos de parentesco à consanguinização. Defenderei que a coafinidade rionegrina, a partir do exemplo baniwa, é uma transformação do problema da afinidade na Amazônia (VIVEIROS DE CASTRO, 1993; 2002a).

Atualizações do terceiro

Um esboço da classificação social baniwa pode ser apresentado por meio da diferenciação entre: 1) parentes consanguíneos (*-kitsinape*); 2) parentes afins (*-limatana*); 3) parentes coafins (*-doenai*). Essas três classificações são articuladas em dois níveis no universo social baniwa: um cognático, que se direciona a um território que implica convivência e onde as pessoas localizam umas às outras em uma rede de parentesco; outro clânico, caracterizado por clãs distribuídos em um extenso território, com grupos de parentes que vivem próximos e distantes, conhecidos e desconhecidos. Portanto, há por um lado, pessoas-parentes e uma classificação egocentrada e, por outro, clãs-parentes e uma classificação sociocentrada. Devemos ficar atentos, pois a relação entre estes dois domínios do parentesco não é sempre e simplesmente a da sobreposição. Isso porque há parentes terminologicamente consanguíneos em outros clãs, os primos paralelos matrilineares (MZS, MZD), como também se nota a presença de afins terminológicos no mesmo clã, a irmã do

3 S. Hugh-Jones (1996) nos alertou para a atenção enviesada com que os antropólogos estabelecem um sistema social no Noroeste Amazônico, pois segundo o autor, os etnólogos da região consideram como abordagem paradigmática os aspectos desdobrados das etnografias tukano. Antes dele, Reid (1979), etnógrafo dos Hupda, apontava o “*bias* Tukano” da literatura etnológica do Noroeste Amazônico (MARQUES, s/d).





pai (FZ), neste caso, uma parenta agnática, mas não consanguínea⁴.

O termo *-doenai*, objeto da nossa análise, funciona como uma coletivização dos parentes *-doeri* que designa, para ego masculino, o marido da irmã da esposa, e *-doero* que designa, para ego feminino, a esposa do irmão do esposo. Trata-se da relação entre concunhados e da relação entre concunhadas. Assim, o termo *-doenai* designa estritamente os coafins, mas, ponto importante, mais amplamente pode designar também os parentes uterinos. Quando aplicado estritamente à relação existente entre dois homens casados com duas irmãs, o parentesco uterino não é verificável, a não ser, a partir da sua descendência, quando seus filhos serão entre si primos paralelos matrilineares – neste caso a perspectiva é de ego masculino. Journet (1995, p.66) sugere que, etimologicamente, *-doe* (de *-doeri*, *-doero* ou *-doenai*) é um derivado do termo baniwa para mãe (*-doa*). É verdade que este dado carece de um tratamento linguístico mais cuidadoso, mas o mobilizamos aqui para reforçar que os parentes *-doenai* baniwa são equivalentes aos “filhos de mãe” entre os Tukano, já bem conhecidos na literatura, designando clãs considerados parentes por via uterina que não são classificados nem como afins e nem propriamente como consanguíneos, embora sejam afins dos afins de ego, os primos paralelos matrilineares. Os termos vocativos dos parentes coafins (*-doenai*) são o *nodoe* para “meu primo matrilinear”, considerando assim todos os parentes da mesma geração de um clã *-doenai*, e *paidoe* para “tio matrilinear”, considerando todos os parentes de geração consecutiva de um clã *-doenai*. *Nodoe* é, portanto, um primo paralelo matrilinear, um irmão classificatório, mas que não obstante é um Outro, porque literalmente de outro clã (*apadawa inewikika*).

Esta proposição da tripartição do campo terminológico, a saber, em parentes consanguíneos, parentes afins e parentes coafins, no Noroeste Amazônico, foi realizada pioneiramente na literatura regional por Jackson (1977) e C. Hugh-Jones (1979), talvez não coincidentemente, ambas antropólogas mulheres, com pesquisas na bacia do rio Uaupés entre povos de língua tukano. Reticente a essa formulação, Journet (1995) em sua etnografia entre os Koripako, caracteriza a terminologia koripako (e baniwa)⁵ por meio de duas categorias: a afinidade e a consanguinidade,

4 O termo de referência para sogra em baniwa é *-nhêro* (Ramirez, 2001) ou em curripaco *-hñerru* (Journet, 1995), mas o seu uso diante desta afim pode ser ofensivo, devendo ser evitado (Op. cit.:155). No lugar utiliza-se o termo de referência *-koiro* ou o vocativo *koikoi* que designa FZ (ou MBW). Classificatoriamente, tia paterna é o mesmo que sogra (FZ=WM).

5 Na Venezuela, os clãs e pessoas que aqui denomino Baniwa podem se denominar sob o etnônimo Wakuénai (cf. HILL, 1993) e também Koripako (Coripaco, Kuripaco ou Curripaco); na Colômbia e no curso alto do rio Içana, ainda no Brasil, os clãs se denominam exclusivamente como sendo Koripako (JOURNET, 1995; XAVIER, 2013). Existe um importante debate entre pessoas baniwa e koripako a respeito de um etnônimo apropriado a esses grupos de fala arawak, em nada relacionado à busca por uma autodesignação “verdadeira”, uma vez que estes são os nomes dos clãs. Os Koripako do Alto Rio Içana no Brasil não admitem serem chamados de Baniwa, do mesmo modo os Baniwa não admitem o Koripako como uma designação. As iniciativas conjuntas entre os clãs do alto, médio e baixo Içana são sempre designadas como sendo Baniwa-Koripako: “Assembleia Baniwa e Koripako”, “Escola Baniwa e Koripako” etc. A diferença linguística entre o baniwa e o koripako que os seus falantes marcam como sendo da ordem de línguas distintas, o linguista Ramirez (2001) qualifica como sendo apenas dialetal. Assim, sob estas ressalvas, mas em proveito da fluidez do texto, utilizarei a partir de agora a denominação Baniwa para apontar o universo social mais amplo que compreende pessoas e clãs que falam uma língua arawak, cujos ancestrais nasceram por intervenção de Ñapirikoli em uma cachoeira mítica.

admitindo os *-doenai* (parentes coafins) apenas como “uma subcategoria dos *-kitsinape* (consanguíneos)” (Op. cit.: 162, tradução minha). Por sua vez, Cabalzar (2008) revisita as proposições de Jackson e C. Hugh-Jones compreendendo, em acordo com as autoras, a coafinidade como uma terceira categoria. Mas este autor avança ao extrair consequências importantes da coafinidade na descrição do parentesco tuyuka no Uaupés, na medida em que nota que esta categoria, por sua posição irregular “entre” a consanguinidade e afinidade, permite uma dinâmica na qual se verificam reclassificações sociais. Mas se, por um lado, Cabalzar distancia-se de Journet ao apontar para uma terceira categoria, recusando-a enquanto uma subcategoria, por outro, reaproxima-se da definição deste autor ao enfatizar que a dinâmica das reclassificações sociais tuyuka impulsionadas pela coafinidade tende à consanguinização. A partir do material baniwa, espero demonstrar como a coafinidade, tal como propõe Cabalzar, é uma terceira categoria dotada de valor para a compreensão das dinâmicas de parentesco que podemos notar nas reclassificações sociais mas, diferentemente, proponho que ela pode revelar uma tendência dos processos baniwa de parentesco à afinidade.

Antes de avançarmos na descrição etnográfica que pode nos levar a esta conclusão, cabe considerar algumas questões acerca da terminologia dravidiana⁶ na Amazônia e no Alto Rio Negro. A este respeito, Viveiros de Castro (1993; 2002) propôs um dravidianato amazônico que, ao invés de exprimir um campo de parentesco dividido em duas seções (afins e consanguíneos), delineia a ternarização do campo terminológico por meio da afinidade potencial enquanto um terceiro termo que engloba os dois primeiros. O autor se contrapunha à utilização na Amazônia da equipolência dumontiana das categorias de afinidade e consanguinidade como estando dispostas diadicamente, projetando no dravidiano amazônico um terceiro domínio que não era até então formalmente considerado nos estudos de parentesco. Esse terceiro termo era a afinidade potencial, representada tanto pelos inimigos nas relações de predação guerreira quanto pelos não humanos nas relações de predação cósmica transespecífica.

Notemos, portanto, que há uma divergência importante entre a proposição da tripartição amazônica e a tripartição rionegrina do campo social. A ternarização amazônica, proposta por Viveiros de Castro por meio da afinidade potencial, redefine o próprio campo do parentesco ao considerar o domínio do extraparentesco como englobando o parentesco e suas categorias de consanguinidade e afinidade; já no Alto Rio Negro, a ternarização, tal como até agora descrita por meio da coafinidade, restringe-se ao campo estrito do parentesco, com nenhuma de suas categorias sendo englobada por outra. Por isso, a ternarização rionegrina acaba por funcionar, ainda que com algumas especificidades, como na descrição clássica do dravidiano.

À luz do dravidianato amazônico, a tripartição do campo terminológico no Alto Rio Negro descrita na literatura regional parece limitada por um entendimento de parentesco restrito a um dado sistema social em um domínio ontológico humano. Portanto, sem consideração ao extraparentesco

⁶ A terminologia dravidiana descrita por Dumont para o Sul da Índia exprime um campo de parentesco de duas seções, isto é, dividido entre afins e consanguíneos, que implica aliança simétrica e casamento codificado na grade terminológica.





(aos afins potenciais), imagina-se as dinâmicas de parentesco ocorrendo enredadas por relações recursivas em um contexto social estrito. O que enfatizarei aqui é que a coafinidade não funciona tanto como um vetor de fechamento ou de dinamização interna (às fratrias baniwa, aos clãs, e aos nexos exogâmicos), mas sobretudo como abertura do campo de parentesco para “fora”. Isto é, como um modo de elicitar a diferença que emana dos outros clãs, povos, dos estrangeiros, dos inimigos e, no limite, dos não humanos. Assim, a questão que se descortina para nós é: como compreender a ternarização amazônica (isto é, o lugar da afinidade potencial) no parentesco baniwa?

Alguns problemas *entre* o Noroeste Amazônico e a Amazônia

Os povos do Noroeste Amazônico são descritos na literatura etnológica americanista como produzindo e renovando incessantemente distinções entre os seus grupos sociais. Esta organização social marcada por uma segmentação generalizada, cuja forma prototípica são os “clãs” (ou *sibs*), é ainda caracterizada pelas relações hierárquicas destes grupos. Deste ponto de vista, “hierarquia” e “descendência” singularizariam estes povos na Amazônia indígena, esta última mais amplamente descrita como “igualitarista” e composta por ideologias de cognação. Entretanto, isso não deve significar que as singularidades rionegrinas se contrapõem à “teoria da relacionalidade generalizada” amazônica (VIVEIROS DE CASTRO, 1993; 2002a; 2002b).

Sobre os contrastes e aproximações entre diferentes contextos regionais nas Terras Baixas da América do Sul (TBAS), mais especificamente, entre Amazônia e Brasil Central, Coelho de Souza observa:

[...] as diferentes formas sociais observadas na Amazônia indígena não correspondem a tipos distintos de sociedade que se poderia remeter a outros tantos modelos nativos, mas a atualizações historicamente particulares, não exatamente de um mesmo modelo, mas de uma ‘mesma’ relação — a de afinidade como esquema de uma diferença cuja atualização responde, por um lado, pela produção de coletivos capazes de portar identidades singulares e, de outro lado, pela reposição continuada das diferenças (‘internas’ e ‘externas’) que constituem a condição de todo o processo. O que precede não deve ser tomado pois como uma tentativa de minimizar as diferenças entre os diferentes grupos timbira (ou, de modo mais geral, jê, ou amazônicos), mas de gerá-las (COELHO DE SOUZA, 2002: 212).

O entendimento de que as designações Amazônia, Brasil Central e, no caso do artigo, Alto Rio Negro, indicam atualizações historicamente particulares de uma “mesma” relação interessa sobremaneira a este trabalho. A autora, ao desconfiar dos modelos de sociedade nas TBAS que refutam uma relação comum na região, afirma a afinidade enquanto esquema de diferença e condição de produção de coletivos e identidades singulares⁷. Isso parece bastante razoável,

7 Hill & Santos-Granero (2002) descrevem o sistema arawak, o “conjunto” de povos falantes de língua arawak,

desde que entendamos o que se quer dizer por “comum”, e quanto a isso a autora prossegue: “A questão é que isso que elas têm em comum não se pode atualizar senão diferentemente, e que a diferenciação — de umas em relação às outras, de cada uma em relação a si mesma — é portanto condição de sua ‘reprodução’” (Ibid.). Tentemos, portanto, perseguir o modo como os povos do Alto Rio Negro se transformam, tendo em comum com a Amazônia e o Brasil Central uma ideia de relacionalidade imposta pela afinidade enquanto valor genérico.

Em primeiro lugar, se mencionei acima que a hierarquia e a descendência configuram uma estratégia antropológica para singularizar o Alto Rio Negro em relação à Amazônia, é importante ressaltar que a literatura regional não marca o sistema rionegrino como sendo exclusivamente dominada por esses princípios. Muitos etnólogos o descreveram a partir da complementariedade com outros princípios, constituindo assim um dos principais dispositivos descritivos da região (GOLDMAN, 1963; C. HUGH-JONES, 1979; HILL, 1993; S. HUGH-JONES, 1995; CABALZAR, 2000; entre outros). Estes autores delineiam, de um lado, a hierarquia das relações entre consanguíneos e uma ênfase nas ideias de descendência patrilinear, e, de outro lado, o igualitarismo que baliza a relação entre afins efetivos com destaque ao idioma da aliança⁸. A questão que proponho é a seguinte: se, por um lado, a complementariedade permite lidarmos com a complexidade social regional, por outro lado, a dinâmica complementar pode insinuar uma simetria que acaba por encobrir os “desequilíbrios perpétuos” entre os dois princípios e, por conseguinte, a dominância da afinidade na socialidade rionegrina.

Viveiros de Castro (1993; 2002b) aponta que o axioma do igualitarismo nas sociedades amazônicas é a noção da afinidade (potencial) como um *valor genérico*:

[...] a dominância hierárquica da afinidade sobre a consanguinidade certamente cria diferenciais de poder — entre afins de gerações adjacentes, por exemplo (Turner 1979b, 1984) —, mas ao mesmo tempo restringe drasticamente o potencial de hierarquia político-segmentar presente nos regimes com dominância institucional da consanguinidade (descendência) (Id., 2002b: 427).

O englobamento hierárquico da consanguinidade pela afinidade funciona como uma trava também no Noroeste Amazônico, de modo que até podemos observar entre estes povos uma política segmentar hierarquizada, mas não aquelas típicas aos regimes de dominância institucional da consanguinidade. Este é um dos marcos que deixa evidente que o Alto Rio Negro enquanto

como encarnando “especificidades ontológicas”, o que se faz notar, segundo os autores, no compartilhamentos destes povos de ideias de hierarquia, chefia hereditária e estratificação social. Acerca disso, Soares-Pinto (2018) observa que outros pesquisadores de povos arawak recusam a estes um tal conjunto de índices que perfariam unidades sociocosmológicas (GOW, 2001; MATOS, 2018). Enfim, desconfiamos aqui também não somente de modelos de sociedade, mas da descrição de tipos ontológicos que não reconhecem a afinidade enquanto esquema de diferença e condição de produção de coletivos e identidades singulares.

8 O epítome ritual desta dualidade são as cerimônias (Jurupari) de iniciação masculina realizadas idealmente entre parentes consanguíneos e os rituais (dabucuri) realizados entre parentes afins efetivos (S. HUGH-JONES, 1995; HILL, 1993).





atualização historicamente particular não configura um modelo próprio. Nesse sentido, a ênfase descritiva na região do Noroeste Amazônico em ideias de “hierarquia” e da “descendência” têm como efeitos, por um lado, como já dito, a sua singularização na região amazônica mais ampla⁹, mas, por outro lado, a relativização da importância da alteridade, do exterior e das relações de predação, bem como das ideologias da cognição e da consubstanciação.

Apontar que a etnologia regional relativiza o valor da alteridade não significa indicar a ausência de referências a ela, mas assinalar as possíveis consequências teóricas e etnográficas que os estudos de parentesco na região, atualmente raros, poderiam desdobrar se considerassem a afinidade enquanto esquema de diferença e condição de produção de coletivos e identidades singulares. A questão, para mim, é se encontraríamos outros modos para a descrição da socialidade rionegrina ao considerar a anterioridade lógica do exterior em relação ao interior, o que designou Viveiros de Castro (2002) de a axiomática canibal. Mais uma vez, isso não significa que a importância da alteridade já não conste fartamente nos muitos estudos da região, para apenas um exemplo, Reichel-Dolmatoff em sua análise sobre o mito do “Jurupari” afirma:

We now enter the dimension of animal imagery, so important in Tukanoan thought. Animals are prominent actors in oral traditions because, for morphological, behavioral, and the other reasons, they come to represent pollinators, inseminators, potential allies and spouses, potential evil, potential transformers (1996: 108-109).

Neste caso, o potencial exercido pela não humanidade é considerado inclusive para fins de casamento e para o processo de parentesco. Minha defesa é de que o rendimento da afinidade potencial, incluindo os não humanos, para o entendimento da socialidade rionegrina deve assumir, também nas análises de parentesco, um lugar de destaque.

De modo análogo, Coelho de Souza (2002) aponta que na literatura do Brasil Central pesou-se a pena para descrever suas sociedades como sendo caracterizadas por “fechamentos”, “autonomia” e “autosuficiência”, motivo pelo qual os valores expressos pela guerra e a importância do exterior restavam frequentemente atenuados. Brasil Central e Alto Rio Negro sempre funcionaram em conjunto nas comparações dentro das TBAS como um contraponto à Amazônia “típica”, descrita a partir das Guianas, Yanomami e alguns povos tupi. Uma das consequências da utilização deste contraste entre Jê-Tukano (Brasil Central/Alto Rio Negro) e Tupi (Amazônia) é a caracterização dos primeiros não por aquilo que falta, mas sobretudo por aquilo que excede (hierarquia, classes) em relação aos primeiros¹⁰. Evidentemente, não recuso aqui a importância da

9 É preciso notar neste ponto a complexidade dos modos de construção das relações agnáticas/cognáticas na literatura regional (GOLDMAN, 1963; C. HUGH-JONES, 1979; S.HUGH-JONES, 1979; JOURNET, 1995; ANDRELLO, 2006; CABALZAR, 2008; entre tantos outros), no que a estratégia apontada mostra-se muito bem sucedida.

10 O entendimento etnológico do Alto Rio Negro é, como já apontado, costumeiramente enviesado, assim, se nestas comparações pensássemos o sistema rionegrino a partir do material baniwa e arawak (ou nadëhup, por exemplo) ao invés do material tukano, teríamos que ajustar o contraste.

hierarquia entre os grupos no Alto Rio Negro, mas não considero que ela e seus ideais associados constituam um valor dominante em relação ao igualitarismo. Ao contrário, proponho que a alteridade em sua exterioridade é sustentadora das relações contra-hierárquicas na região, ocupando esta posição de anterioridade lógica, delineando um fundo a partir do qual a consanguinidade e as segmentaridades hierarquizadas podem ser concebidas, formuladas e, inclusive, projetadas como uma configuração singular na Amazônia.

Neste exercício de recalibragem, alcançamos, após a hierarquia e o igualitarismo, um segundo problema: o lugar e valor da alteridade no Alto Rio Negro. Sobre isso, Andreello, Guerreiro e S.Hugh-Jones apontam:

It is interesting to add that while alterity, as classically understood in Amazonia, is a relation between groups with connotations of relative equality, the hierarchy of the Xingu and Rio Negro inverts this, introducing alterity as an intra-group relation (2015: 700).

Se a alteridade foi descrita mais frequentemente (ou prototipicamente) na teoria amazônica a partir das relações guerreiras entre grupos inimigos, a propósito do esquema da predação canibal¹¹, importante ressaltar que não o foi exclusivamente inscrita nesta ordem de fatos, na medida em que inclui igualmente a predação cósmica não humana. Nesta teoria, a consanguinidade é definida como um valor-limite da afinidade (cf. Viveiros de Castro, 2002b), de modo que o fato de a alteridade ser no Noroeste Amazônico e Xingu interna aos grupos não implica que ela não seja pertinente às relações com o exterior e que não provenha justamente de fora da sociedade. Isso nos remete à contraposição realizada por Overing¹² entre sociedades que “introjetam” e sociedades que “expulsam” a alteridade. Diante disso, Viveiros de Castro (1986) propôs o seguinte:

De um lado [Brasil Central e Noroeste Amazônico], a multiplicação sistemática das diferenças internas, a segmentarização generalizada — mecanismo altamente produtivo, onde o estabelecimento de uma oposição diferencial significativa gera automaticamente uma contra-oposição,

11 S. Hugh-Jones (2013) minimiza a importância da noção de predação e do canibalismo como forma de troca paradigmática com a afinidade no Noroeste Amazônico, no entanto, este autor realiza tais asseverações por meio dos estudos entre povos tukano da bacia do Uaupés. Entre os Baniwa e Koripako, o canibalismo e a atividade guerreira contra os inimigos possuíam, no passado – hoje aquela prática está abandonada, ao menos em sua forma convencional –, uma importância central. Journet (1995) descreve a sistemática da guerra como uma forma estabelecida de relação e a antropofagia como a forma mais completa de guerra entre eles. Journet descreve ainda a tomada de troféus de guerra, o fêmur do inimigo, a partir do qual o assassino confecciona uma flauta (*waaru*) que captura a alma da sua vítima. Assim, o assassino incorpora a vítima, e ninguém a não ser ele próprio pode tocar a flauta-fêmur sob o risco de emudecê-la, podendo, por isso, perder sua eficácia protetiva contra os espíritos e os inimigos. Além do mais, os ritos pós-assassinato são marcados por cantos do assassino em que ele assume a perspectiva da vítima. Entre os Baniwa e Koripako não parecia haver qualquer restrição do assassino em comer a carne de sua vítima, e um mesmo tratamento pode ser conferido atualmente às onças, matando-as, dispensando a cabeça, comendo-as e de seu fêmur produzindo uma flauta *waaru* (JOURNET, 1995: 167).

12 “The Piaroa and the Guianese Amerindians in general do their best in local group organization to suppress the differences of which society must be comprised, while the Gê, the Bororo and the North-West Amazon cultures stress them” (OVERING 1983-1984 apud COELHO DE SOUZA, 2002: 196).





transversal à primeira, por uma espécie de ‘vontade de paridade’ que busca deter o dinamismo assimétrico e a diferença bruta inerentes ao real [...] — deste lado ainda, uma tendência à representação ou exteriorização emblemática de toda diferença pensável ou possível, e à captura das descontinuidades do real para lhes impor um sobre-valor de significação. Do outro lado [Guianas e Amazônia “típica”], a dispersão das diferenças até um limiar de assignificação, a circulação de uma substitutibilidade ou complementaridade gerais ao longo de todo o corpo social — em que suas partes, em vez de complementares, são equivalentes ou redundantes —, a projeção das diferenças para fora da Sociedade. Desse lado também, uma vontade de desmarcação, de minimização das oposições, de invisibilização de significações; uma ênfase na continuidade interna do sistema social. E mais: um esforço de recuperação das diferenças que foram extrojadas, através de mecanismos de metamorfose ou metonímia — i. e., processos sem mediação. Sociedades metafóricas vs. sociedades metonímicas, poder-se-ia dizer; ou sociedades ‘totêmicas’ versus sociedades ‘sacrificiais’” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986: 45-46).

Interessa notar nessa citação que Viveiros de Castro (1986) marca o contraste em tons fortes entre o que seriam, de um lado, sociedades metafóricas/totêmicas e, de outro, sociedades metonímicas/sacrificiais. Mas o próprio autor posteriormente, na continuidade de seus estudos de parentesco amazônico (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, 2002b), irá desmarcar esta distinção, no sentido de não deixar margem para ser compreendida como uma oposição. O que tão bem captou Coelho de Souza (2012) ao assinalar que essas distinções são, antes, atualizações históricas específicas – e não modelos ou tipos de sociedades – de uma “mesma” relação.

Assim, poderíamos entender, num primeiro momento, que a alteridade é interna no Noroeste Amazônico como constatam Andrello *et all*, mas porque ela é “introjetada” (OVERING, 1983-1984) ou, dita de outra maneira, “multiplicada” na forma de uma “segmentarização generalizada” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986). À luz dos últimos desenvolvimentos na etnologia americanista, podemos dizer que esta alteridade interna é uma expressão do fato de a consanguinidade ser um valor-limite da afinidade – o que reelabora o argumento acima citado de que a afinidade engloba hierarquicamente a consanguinidade. Isto significa dizer que o que parentesco amazônico calcula é o “coeficiente de afinidade nas relações, que não chega jamais a zero, visto que não pode haver identidade consanguínea absoluta entre duas pessoas, por mais próximas que sejam” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b: 422). Assim, mesmo entre consanguíneos ou entre germanos, o “núcleo duro” de um grupo de descendência patrilinear (um clã rionegrino), a consanguinidade e a identidade clânica não são plenamente alcançadas, porque a afinidade como o dado é o fundo a partir do qual estas relações consanguíneas e as identidades dos clãs são fabricadas¹³. Não é que a afinidade emerja da ou na germanidade, mas é que mesmo nessa relação ela nunca foi zerada.

13 Lembremos da elaboração levistraussiana sobre o mito guarani dos gêmeos desiguais. Mesmo irmãos gêmeos, o que poderíamos entender como sendo o máximo de identidade possível, não podem ser assim compreendidos do ponto vista indígena. A partir disso Lévi-Strauss (1993) descreve no pensamento ameríndio dualidades imperfeitas, propulsoras de desequilíbrios dinâmicos.

A partir disso, neste artigo proporei que no domínio do parentesco e da organização clânica baniwa a coafinidade é o modo de elicitar a afinidade (potencial)¹⁴ em um conjunto de germanos, em um núcleo agnático ou em um nexos exogâmico de parentesco. C. Hugh-Jones, sobre o parentesco uterino e a importância dos “filhos de mãe” na socialidade tukano, observa que “It should be considered an uppermost limit of exogamic organization at which the consistency between the viewpoints of separate groups breaks down in a fundamental way” (C. HUGH-JONES, 1979: 21). Entende-se aqui que o mais alto limite desta organização é a alteridade e a coafinidade (-doenai), enquanto a codificação do parentesco uterino na terminologia baniwa, pode ser entendido como sua expressão atual entre pessoas e clãs. Na tentativa de tirar consequências etnográficas deste ponto em que a consistência das segmentaridades estão em questão e em que as perspectivas estão evidentemente em disputa, proponho notar no parentesco uterino não somente os limites da consanguinidade, mas também a manifestação da afinidade. Deste modo, veremos que a categoria da coafinidade é capaz de incluir no campo do parentesco os afins potenciais, os estrangeiros e, no limite, os não humanos.

Clãs

Pode-se definir o clã baniwa (*inewikika*) como sendo uma unidade social, um grupo patrilinear baseado nas relações de parentesco agnático. Os seus membros compartilham um patrimônio material e imaterial, além de uma origem mítica na cachoeira de *Hipana* por meio de um animal epônimo que emerge como ancestral, a quem chamam de avô (-*wheri*). A importância da agnação para a definição do clã baniwa está dada em um plano mítico e não genealógico, e isto é crucial. Não se pode traçar genealógicamente pontos de “origem” para as “linhagens” clânicas, tampouco identificar substâncias herdadas biologicamente ou prerrogativas legadas juridicamente. Nestes termos, podemos ponderar o uso do termo “descendência”, tão frequente na literatura do Alto Rio Negro para expressar princípios e ideias, de um modo que não é autoevidente. Aproximamo-nos, portanto, da noção de “comunidade de costumes” (JOURNET, 1995) e de clã como uma “pessoa moral”, proposta realizada por S. Hugh-Jones (1995: 241) a partir da “sociedade de casa” de Lévi-Strauss. O debate que estes autores propõem permite-nos apontar que clã é não apenas uma categoria sociológica, mas também mítica e cosmológica.

As pessoas baniwa de um clã se definem como netos de um ancestral animal: os Walipere são os netos da anta, os Awadzoro são os netos da paca, os Hohodene são netos do Inambu, os Maolieni são netos da vespa, e assim por diante. Os epônimos dos clãs baniwa são exclusivamente animais, ainda que possam eventualmente guardar referência a outros entes do cosmos.

14 Viveiros de Castro (2002: 128) distinguiu três afinidades: atual (efetiva), virtual (cognática) e potencial (sócio-política). A afinidade atual (cunhados, genros etc.) e a afinidade virtual (primos cruzados, tios maternos etc.) desde Lévi-Strauss (2003 [1967]) já se apresentavam como pertinentes aos estudos de parentesco, mas a afinidade potencial não era, até então, considerada como propriamente relacionada ao escopo destas investigações. Isso porque a afinidade potencial trata dos estrangeiros, dos inimigos, dos espíritos, dos animais e, em suma, dos não humanos, justamente aqueles considerados “não parentes”.





Por exemplo, Walipere pode ser traduzido literalmente como os “netos das Plêiades”, mas isso não escamoteia o fato de que eles são os netos da anta. Nesse sentido, as almas (*ikaalemi*) das pessoas deste clã, após a morte, vão para *Heemapana*, a “casa das antas”. Assim, se Baniwa é um etnônimo importante no contexto interétnico, o clã expressa a autodenominação mais importante entre eles próprios. Não somente por conta do seu valor operatório para o cálculo dos casamentos, mas também no que concerne aos contextos rituais, aos nomes pessoais, à construção da pessoa e de um corpo propriamente baniwa, à escatologia, ao território e ao xamanismo. É deste modo que podemos compreender o patrimônio dos clãs enquanto artefatos¹⁵, conhecimentos e prerrogativas, tal como Kowai¹⁶, fórmulas xamânicas (conhecidas regionalmente por benzimentos), espécies de pimenta e de tabaco específicas, bem como um território (*-hipaite*) e uma casa *post mortem* para onde vão idealmente¹⁷ as almas (*ikaalemi*).

A partir disso, Journet (1995: 49) aponta que fazer parte de um clã é distinguir-se dos outros clãs, *apadawa inewikika*, ‘outras gentes’, e dos outros grupos humanos, os estrangeiros, *apadawatsa inewikika*, ‘outras gentes diferentes’, entre os quais figuram, em geral, os não baniwa, incluindo os não indígenas. No entanto, este autor chama atenção que, mais importante do que se diferenciar entre humanos, ser de um clã significa ser um humano, “ser gente”, em contraposição aos animais, aos espíritos *yóopinai*, às plantas e aos heróis míticos. Assim, se, por um lado, *-newikika* (clã) endereça-se às relações intra-humanas, a notar pelo fato de que *nonewikika* (meu clã) pode ser traduzido também como “minha gente”, em um plano transespecífico nota-se que o termo utilizado para clã se revela como sendo derivado da palavra *newiki*, que denomina as pessoas humanas em contraposição àquelas que não são. O clã, portanto, funciona como um pronome cosmológico (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1996) e, por este motivo, todos que possuem um clã conhecido, por implicação possuem uma alma clânica (*ikaale*) e são, nesse sentido, gente humana.

A descrição dos clãs enquanto unidades exogâmicas permite-nos delinear as suas associações, conformando conjuntos exogâmicos mais amplos. Estes conjuntos exogâmicos de clãs foram designados de fratrias pela literatura sobre os Baniwa e sua associação é descrita por meio de relações sobretudo agnáticas, e eventualmente uterinas, em uma ordem hierarquizada que é enunciada por um narrador baniwa de acordo com o nascimento mítico dos ancestrais dos atuais

15 Para ver uma discussão mais aprofundada sobre o papel dos objetos na relação com os clãs a partir da etnografia tukano, ver S. Hugh-Jones (2009; 2014).

16 Kowai é nome de um herói mítico, de cujo corpo foram fabricados os aerofones utilizados nas cerimônias de iniciação masculina. A visão de Kowai é interdita às mulheres e aos não iniciados. Estima-se o conjunto completo destes instrumentos *Kowai* como sendo formado por 32 peças (GONZÁLEZ-ÑÁÑEZ, 2007 *apud* WRIGHT, 2013). Cada clã considera como sendo propriamente seu, de um a três instrumentos deste conjunto mais amplo, chamando-os de seus avôs (*-wheriki*), os quais têm nome de animais. Chamo aqui de aerofones ou “flautas sagradas”, acompanhando a bibliografia, mas em contraposição a isso, Francineia Fontes, antropóloga baniwa, em sua dissertação de mestrado, explica que: “Esta pesquisa surge a partir da inquietação do meu pai, sobre textos escritos por antropólogos em chamarem os ‘animais sagrados’ de ‘flautas sagradas’, hoje digo e afirmo que eles são ‘animais sagrados’ vivos” (2019: 15).

17 Idealmente porque este é o destino desejado, ocorre que se alguém morre porque foi capturado pelos *yóopinai*, o destino pode ser a casa destes espíritos.

clãs (OLIVEIRA & GALVÃO, 1973; OLIVEIRA, 1975; WRIGHT, 1981; HILL, 1993; JOURNET, 1995). No nível fraterno, contudo, os distintos clãs associados não compartilham estritamente uma relação ancestral mítica comum, tampouco um patrimônio e outras prerrogativas. Acerca desta distinção de níveis na organização social baniwa, se “clã” é, como já vimos, uma tradução de *inewikika*, a utilização de “fratria” não decorre de uma tradução do mesmo tipo, na medida em que não parece haver um termo baniwa diretamente equivalente.

De acordo com a mitologia baniwa, Ñapirikoli, avô criador e herói cultural, retirou em sequência da cachoeira de *Hipana* os ancestrais de cada clã e distribuiu para cada um deles o seu patrimônio clânico. Ñapirikoli com seu irmão Dzooli conferia a estes ancestrais clânicos uma forma propriamente humana ao conferir a eles a capacidade de fala e, em algumas versões (JOURNET, 1995: 304), extirpavam de seus corpos partes animais que traziam do subterrâneo, como um rabo. Em outras versões (FONTES, 2019), estes ancestrais clânicos não possuíam partes animais, mas eram acompanhados dos Kowai, os “animais sagrados”. Esta história é contada por um narrador baniwa que relata a emergência mítica da humanidade, restringindo-se a indicar o nascimento dos clãs que ele considera como sendo seus clãs irmãos (*-kitsinape*). Em geral, estas fratrias entre os Baniwa têm uma composição variando entre 3 a 5 clãs que se consideram clãs-irmãos *-kitsinape* (consanguíneos), não se casando entre si. A sequência de nascimento em *Hipana* determina a ordem hierárquica e é formulada pela senioridade entre germanos, de modo que o irmão mais velho (*-phenai*) é o clã-chefe dos clãs irmãos mais novos (*-mhererinai*). Há importantes controvérsias nestes ordenamentos que veremos a seguir¹⁸.

Perspectivas dos clãs baniwa sobre suas “fratrias”: o caso Awadzoro

Os principais clãs baniwa do Aiari, aqueles que são donos de uma comunidade (*idzakale iminali*)¹⁹, neste rio e seus afluentes, são: os Hohodene, os Walipere, os Maolieni e os Awadzoro. Estas pessoas se distribuem neste curso de rio, territorializando-se por meio de grupos locais (comunidades e sítios) que, por sua vez, conformam nexos exogâmicos (em laranja, na Figura 1). O conjunto destes nexos exogâmicos mais estritos, podemos entender como o nexo endogâmico do Aiari (em amarelo, na figura abaixo), uma vez que delinea as principais alianças matrimônias

18 A noção de fratria para os Baniwa foi utilizada de modo significativamente distinto em relação aos povos de língua Tukano Oriental da bacia do Uaupés. A diferença reside basicamente no fato de que fratria é, para os povos de língua Tukano Oriental, a unidade mais abrangente da classificação social. Na literatura do Uaupés, fratria é formada por “grupos exogâmicos compostos” (cf. C. HUGH-JONES, 1979) ou ainda “grupos de descendência exogâmicos” (cf. A. CABALZAR, 2008) distintos. Por exemplo, os Bará, estudados por Jackson (1983) e os Tukano, estudados por Andrello (2006), são de uma mesma fratria, pois ainda que falantes de línguas diferentes estão, segundo o mito, relacionados agnaticamente e, por isso, não casáveis entre si. Nestes casos, as fratrias são mais abrangentes que as unidades sociais abrigadas sob o signo dos etnônimos que motivam as etnografias no Uaupés. Já os Baniwa, tal como descritos por seus principais etnógrafos (GALVÃO, 1964; WRIGHT, 1981; HILL, 1988; JOURNET, 1995; GARNELO, 2003), são segmentados em diferentes fratrias exogâmicas, cuja totalidade representa o povo Baniwa. As fratrias baniwa casam-se entre si, assim as alianças matrimoniais baniwa são, antes, mas não exclusivamente, internas a este povo.

19 Donos da comunidade é uma referência ao clã da família que fundou e é chefe do grupo local.





estabelecidas neste território entre os nexos exogâmicos (ver Figura 1).

Por nexo exogâmico podemos entender um conjunto de comunidades ou sítios baniwa que, no rio Aiari, pode variar entre 3 e 7 destes grupos locais, contíguos e identificados por um clã sob o parentesco agnático, ou então, de clãs diferentes, mas de uma mesma fratria, relacionados por parentesco uterino. Estes grupos locais, cada qual autônomo politicamente, associam-se, conformando um espaço intercomunitário onde ocorrem trocas mais intensas de informações, alimentos, bens e visitas, mas não casamentos. Isto quer dizer que a exogamia frátrica, entre os Baniwa, espacializa-se na forma de nexos exogâmicos, sem exaurir a fratria, na medida em que ela pode conformar outros nexos exogâmicos em distintos territórios²⁰.

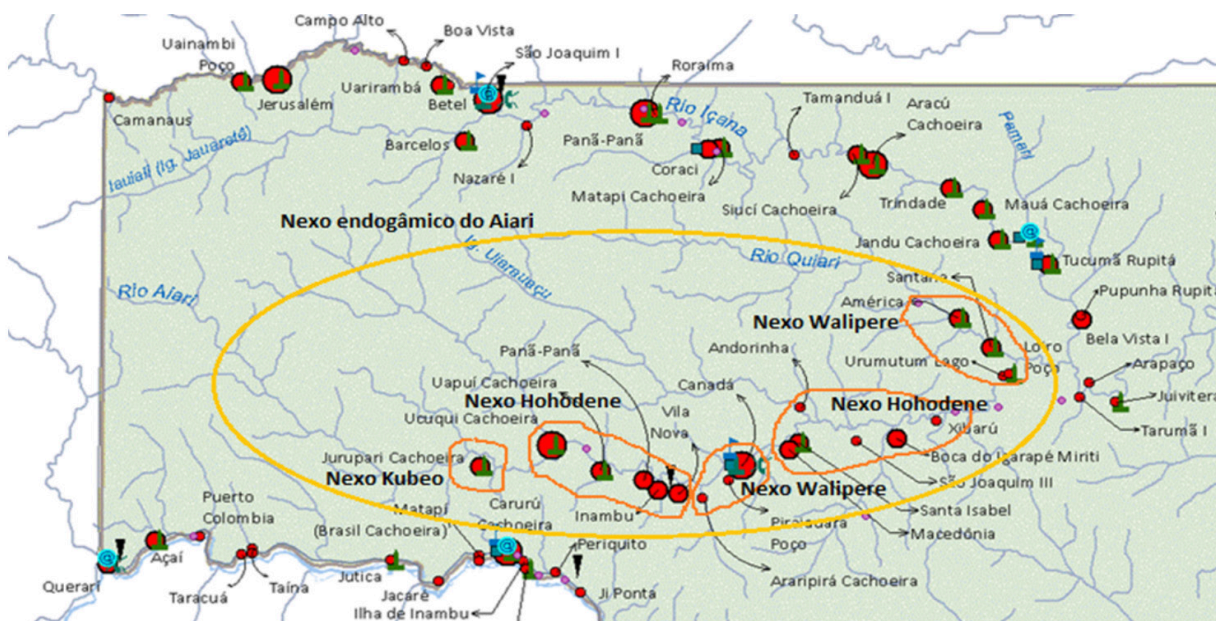


Figura 1 - Mapa ilustrativo - Médio e Alto rio Içana e rio Aiari e os nexos exogâmicos e endogâmico do rio Aiari. Adaptado de (FOIRN/ISA, 2011).

Durante minha pesquisa de campo, estabeleci uma relação de interlocução principalmente com pessoas walipere, hohodene e awadzoro, clãs que são chefes (de suas fratrias). Todavia, estes últimos, os meus principais anfitriões, não são reconhecidos como um clã chefe pela maioria dos

²⁰ A noção de nexo (endogâmico e exogâmico) foi inspirada na designação de “nexo regional” desenvolvida por Cabalzar (2000; 2008; 2013) para os Tuyuka. Segundo este autor, um nexo regional trata de “[...] um trecho de rio em que se sucedem vários grupos locais de um mesmo grupo de descendência exogâmica [...] Nestes ambientes, prevalecem os parentes agnáticos, os intercâmbios rituais e a língua do grupo de descendência” (2008: 26). Em comum, estas noções de nexo oferecem meios para descrever e compreender as relações agnáticas que os habitantes de um nexo possuem entre si em um dado território. Mas é preciso notar que, diferentemente, Cabalzar não propõe um nexo mais amplo, endogâmico, que circunscreva territorialmente as alianças preferenciais. No caso baniwa, é importante considerar os dois tipos de nexo para descrever modalidades distintas, mas articuladas, da sociabilidade baniwa, bem como sua distribuição dinâmica em um dado território.

Baniwa. Os Awadzoro reconhecem o igarapé Pamáali como sendo seu território tradicional, dividindo-os com os seus cunhados Walipere, que também reconhecem neste igarapé um território tradicional. Os Awadzoro, tal como os Hohodene, têm uma longa aliança matrimonial com os Walipere e por isso designam em comum esse clã como sendo *noolimatairi*, “meus cunhados”. Tanto o clã Hohodene quanto o clã Awadzoro consideram o clã Walipere como afim preferencial, enquanto os dois primeiros, em princípio, não se casam e possuem uma relação marcada pelo concunhadio clânico.

Os Hohodene consideram os Awadzoro como sendo um clã “irmão mais novo” (*-mhererinaï*) deles, classificando-os como consanguíneos (*-kitsinape*) por parentesco agnático. Ocorre que os Awadzoro não se reconhecem desta maneira, mas como um clã “irmão mais velho” (*-phenai*) de sua própria fratria e, então, classificam os Hohodene como sendo seus parentes coafins (*-doenai*), por parentesco uterino. Apesar disso, em algumas situações, os Awadzoro podem admitir os Hohodene como sendo os seus “irmãos mais velhos” e, igualmente, o clã Hohodene pode admitir também o clã Awadzoro como seus coafins (*-doenai*), abdicando, provisoriamente, da classificação realizada sob os termos da germanidade.

As classificações baniwa não são marcadas sempre pela recursividade, uma vez que pessoas como as dos clãs Hohodene e Awadzoro podem se tratar, alternativamente, como parentes de clãs consanguíneos (*-kitsinape*), via parentesco agnático (*brotherhood*), e como parentes de clãs coafins (*-doenai*), via parentesco uterino (*uterine siblings*). Assim, importante apontar que a senioridade entre germanos é justamente a expressão da hierarquia entre clãs entre os Baniwa e, portanto, recusar o parentesco agnático, via parentesco uterino, é recusar estas relações hierarquizadas. Tentemos compreender, então, as circunstâncias e situações que favorecem e permitem estas classificações, reclassificações, atribuições e “concessões” de ambos os clãs.

Dentro da comunidade de Santa Isabel, a única da qual os Awadzoro são donos no rio Aiari, a utilização dos termos do parentesco agnático entre as pessoas destes clãs é rara, pelo menos em situações públicas. Evita-se no centro comunitário²¹ utilizar termos que designem a senioridade entre clãs *-kitsinape*, irmãos (consanguíneos), privilegiando os termos *-doenai* (coafins) entre as pessoas awadzoro e hohodene. Estes parentes se esquivam de se referirem mutuamente pela hierarquia implicada no parentesco agnático. Os Hohodene se consideram “irmãos mais velhos” dos Awadzoro, a partir da sequência de nascimento em *Hipana*, mas habitam a comunidade cujos donos são pessoas deste último clã e, por isso, adotam cautela na utilização dos vocativos *-kitsinape*. Assim, se os Hohodene, nas muitas comunidades das quais são donos (*idzakale iminali*) no rio Aiari, não possuem constrangimentos em afirmar a posição de clã irmão mais velho, em Santa Isabel eles não podem asseverar esta postura do mesmo modo, dado o domínio político

21 Em todas as comunidades baniwa há um centro comunitário onde ocorrem as refeições coletivas diárias. Não seria exagero apontar o centro comunitário como sendo a alma-corção (*ikaale*) da sociabilidade baniwa observada no cotidiano da comunidade. O centro comunitário é não somente o palco, mas, digamos, o laboratório das relações, onde elas são demonstradas, testadas e produzidas, e não somente a respeito da própria comunidade, mas em relação às outras comunidades e todas as gentes, humanas ou não, que a circundam.





dos Awadzoro no grupo local. Entretanto, isso não significa que a afirmação Hohodene esteja sufocada, mesmo na comunidade de Santa Isabel, pois ela está fortemente apoiada em todo o rio Aiari, dada a importante dimensão populacional e política neste rio deste clã. A pequena população Awadzoro, decorrente de sua diáspora, apresenta-se como um obstáculo na sustentação da posição de chefes que reivindicam. Esta parece ser uma das razões pela qual o modo como os Awadzoro classificam a si próprios não transforma o modo pelo qual eles são classificados pelos outros clãs.

Os Awadzoro ao reivindicarem uma fratria para si ativam o nome Daapa Dakenai, literalmente os “netos da paca”, como designação específica do clã irmão mais velho, chefe da fratria Awadzoronai. Nessa fratria, os Awadzoronai estão associados: aos Ayolinai, seus servos (*-maakunai*), um clã já extinto; aos seus irmãos mais novos, o clã Adzaneni que vivem principalmente na Colômbia; e aos Talidza, nome baniwa para os Tariano, que vivem na bacia do rio Uaupés. A relação entre os Hohodene e Awadzoro é marcada por um desequilíbrio neste aspecto, e apesar destes últimos afirmarem a posição de clã chefe e irmão mais velho por meio de uma fratria própria, não são capazes em todos os contextos de sustentar esta reivindicação.

No Aiari, o “assédio” hohodene é forte, mas no médio rio Aiari é controlado e contraposto, em grande medida, pelo homem mais velho Awadzoro, cuja posição de coafim é sustentada politicamente – e ritualmente por meio da *camaradagem*²² – pelo fato dele ser o fundador e chefe da comunidade onde vivem os Hohodene em questão. Esse chefe, além de ser uma liderança supralocal, é uma espécie de “patrão” capaz de verter um fluxo de mercadorias da cidade para a comunidade, o que o coloca em uma posição de certo prestígio entre os seus parentes no rio Aiari. Deste modo, estas assimetrias, a saber, de um lado, a chefia local Awadzoro permite mascarar e subverter outras assimetrias, como clã “irmão mais velho” e clã “irmão mais novo”, que os Hohodene afirmam apoiados nos seus outros parentes hohodene do rio Aiari. Mas se os Awadzoro são capazes de controlar razoavelmente este processo de consanguinização assimetrizante na comunidade de Santa Isabel, não são capazes de controlá-lo fora dela, onde predominam os Hohodene, motivo pelo qual a controvérsia citada acima está estabelecida e oscila entre diferentes soluções.

Em suma, os Awadzoro questionam a posição que lhe é atribuída pelos Hohodene. Assim, na “disputa” performada na comunidade Santa Isabel, a relação com os Hohodene é mediada pelos vocativos *-kitsinape* (consanguíneos), *-doenai* (coafins), e pelos termos da relação de *camaradagem* que se sobrepõem aos termos de parentesco tanto agnático quanto uterino. Ao invés de se chamarem de irmãos (mais velhos e mais novos), ou ao invés de se chamarem de *nhidoe*, “primos paralelos matrilaterais”, os chefes Awadzoro e Hohodene em Santa Isabel podem se chamar ainda de *kamara*. A reclassificação terminológica efetuada pelos termos do parentesco uterino e por relações rituais de amizade (camaradagem) mascara a ordem hierárquica entre germanos em um

22 A camaradagem baniwa é uma relação de amizade ritual formalizada entre parentes distantes (coafins e afins potenciais). A noção de “terceiros incluídos” proposta por Viveiros de Castro (2002: 152) nos ajuda a entender esta relação em que afins potenciais são incluídos ritualmente entre os cognatos. Vale registrar que a camaradagem engendra termos vocativos que se sobrepõem aos termos de parentesco. Para esta relação, ver o capítulo 4 de Vianna (2017).

movimento contra-hierárquico. Em suma, o que acompanhamos ocorrer até aqui é a coafinização de parentes *-kitsinape* (consanguíneos) e/ou o inverso, a consanguinização de parentes coafins. Esta dinâmica, porém, abre espaço para a afinização efetiva destes parentes entre eles.

Se, em Santa Isabel, a geração dos homens mais velhos awadzoro e hohodene modula a hierarquia pelo seu eclipsamento e desvelamento, fazendo-os variar entre o parentesco agnático (hierárquico) e o uterino (contra-hierárquico), na geração mais nova, a de seus filhos e netos, o foco recai em um processo de afinização efetiva. A geração mais nova de pessoas hohodene e awadzoro tem experimentado entre elas namoros e casamentos, referindo-se mutuamente também pelos termos de afinidade efetiva e virtual (*-limatairi*), o que não conta com o entusiasmo dos mais velhos. Importante apontar que o casamento entre conjugues de clãs coafins é, em alguns casos, objeto de questionamentos e repreensões, mas não pesa sobre este a censura endereçada aos casamentos entre pessoas do mesmo clã.

Para apenas um exemplo, vejamos os dados nas tabelas seguintes do nexu exogâmico Hohodene do médio e baixo Aiari, onde situam-se sete comunidades que, além de Santa Isabel, são: Macedônia, Miriti, São Joaquim, Cará, São José e Xibaru.

| Clãs | Comunidades | | | | | | | Total |
|-------------------|-------------|-----------|--------------|-------------|----------|-----------|-----------|------------|
| | Macedônia | Miriti | Santa Isabel | São Joaquim | Cará | São José | Xibaru | |
| <u>Adzaneni</u> | | 7 | | | | | | 7 |
| Awadzoro | 5 | | 19 | | | 1 | | 25 |
| Baniwa | | | | | | 1 | | 1 |
| Baré | | | | | 1 | | | 1 |
| Desana | | | 4 | | | | 1 | 5 |
| <u>Hohodene</u> | | 33 | 26 | 22 | 4 | 18 | 31 | 134 |
| Kapiti | | | 1 | | | | | 1 |
| Komada | 1 | | | | | | | 1 |
| <u>Maapatsika</u> | 2 | | 4 | 4 | 3 | | | 13 |
| <u>Maoliene</u> | 23 | | | 1 | | | | 24 |
| Walipere | 7 | 12 | 22 | 13 | 1 | 2 | 2 | 59 |
| Total | 38 | 52 | 76 | 40 | 9 | 22 | 34 | 271 |

Fonte de dados brutos: SESAI/2013

Tabela 1 – População de indivíduos por clãs nas comunidades no nexu exogâmico Hohodene do Baixo e Médio rio Aiari em 2013²³.

23 Os dados que subsidiam esta análise são do censo do ano de 2013 realizado pela Secretária Especial de Saúde Indígena (SESAI), vinculada ao Ministério da Saúde, cuja unidade de organização local é o Distrito Sanitário Especial Indígena Alto Rio Negro (DSEI/ARN). Como tratamento realizado a estes dados, incluí a categoria referente ao pertencimento clânico de cada indivíduo, ausente na pesquisa original. Essa inclusão não foi realizada por meio de um recenseamento direto com cada indivíduo e/ou grupo doméstico, mas a partir da indicação dos meus interlocutores awadzoro, hohodene e walipere mais próximos que vivem nas comunidades de Santa Isabel, médio Aiari, e Ucuqui Cachoeira, Alto Aiari. Essa metodologia, apesar de suas limitações, permitiu estabelecer um panorama geral





| Clãs do Marido | Clãs da Esposa | | | | | | | Total |
|-----------------|----------------|----------|-----------|-----------------|------------------|-----------|-----------|-------|
| | Awad zoro | Desan a | Hoho dene | Kapiti minan ai | Koma da minan ai | Maoli eni | Walip ere | |
| <u>Adzaneni</u> | Amarelo | Verde | Amarelo 1 | Verde | Amarelo | Amarelo | Verde | 1 |
| Awadzoro | Vermelho | Verde | Amarelo 1 | Verde | Amarelo 1 | Amarelo | Verde 3 | 5 |
| Baré | Verde | Verde | Verde 1 | Verde | Verde | Verde | Verde | 1 |
| Desana | Verde | Vermelho | Verde | Verde | Verde | Verde | Verde 1 | 1 |
| <u>Hohodene</u> | Amarelo 1 | Verde 1 | Vermelho | Verde 1 | Verde | Vermelho | Verde 18 | 21 |
| <u>Maolieni</u> | Amarelo | Verde | Vermelho | Verde | Verde | Vermelho | Verde 7 | 7 |
| Walipere | Verde 1 | Verde | Verde 4 | Verde | Verde | Verde 1 | Vermelho | 6 |
| Total | 2 | 1 | 7 | 1 | 1 | 1 | 29 | 42 |

Fonte de dados brutos: SESAI/2013

Tabela 2 – Alianças matrimoniais de clãs no nexo exogâmico Hohodene do Baixo e Médio rio Aiari em 2013²⁴

No universo recortado de sete comunidades baniwa no rio Aiari (conforme Tabela 1), há o registro total de 42 matrimônios, 38 desses casamentos sinalizam relações entre cônjuges de clãs considerados afins (em verde na Tabela 2), com destaque para os casamentos entre pessoas walipere e hohodene. Sabemos, portanto, que as pessoas baniwa se casam preferencialmente com pessoas de clãs afins, priorizando as históricas alianças entre estes grupos afins. No entanto, neste universo, 4 desses casamentos ocorrem entre pessoas de clãs considerados coafins (em amarelo na Tabela 2). O casamento entre clãs coafins é evidentemente menor que aqueles entre clãs afins, mas proponho que eles demonstram justamente uma fissura onde ocorrem processos de afinização. Esta abertura fica ainda mais saliente se considerarmos que nenhum casamento entre pessoas de clãs considerados consanguíneos ocorreu, assim, é como se a coafinidade fosse um dispositivo para que casamentos verdadeiramente incestuosos não acontecessem.

A ideia da coafinidade como dobradiça entre consanguíneos e afins ganha então uma nuance importante, porque se, por um lado, eles podem ser considerados irmãos classificatórios (primos

da população do rio Aiari, ponderando na sua composição demográfica a categoria de pertencimento a um clã, não considerada em nenhum dos censos de que dispomos hoje para esta região. Agradeço ao economista Paulo Vianna e ao estatístico Alex Lima pela enorme contribuição na tabulação e organização destes dados quantitativos.

24 As cores definem a classificação das relações matrimoniais estabelecidas, são elas: vermelho, consanguinidade; amarelo, coafinidade; verde, afinidade. As linhas representam os clãs dos maridos e as colunas os clãs das esposas. Assim, os números desta tabela correspondem às relações e não aos indivíduos, ou seja, os números que aparecem sob a cor verde correspondem a casamentos entre conjugues de clãs afins, os números que aparecem sob a cor vermelha são de casamentos entre conjugues de uma mesmo clã ou de clãs considerados consanguíneos (*-kit-sinape*), e os números sob a cor amarela são casamentos entre conjugues de clãs considerados coafins.

paralelos matrilaterais), por outro, são irmãos que não são hierarquizados pela senioridade. Assim, os parentes coafins podem ser pensados como irmãos, tal como os consanguíneos por parentesco agnático, mas estão dispostos em uma relação não hierarquizada, tal como ocorre com os afins efetivos e cognáticos. Então, se o termo vocativo da coafinidade é o mesmo da consanguinidade, a relação implicada é a da afinidade. É a partir desta ambivalência que notamos a afinização como um dos corolários possíveis do processo de coafinização motivado por movimentos que desestabilizam a senioridade hierarquizante entre os clãs *germanos baniwa*. Assim, podemos entender a afinização como um segundo ato do movimento contra-hierárquico permitido pela coafinização, pois do mesmo modo que o *ranking* estabelecido entre clãs *-kitsinape* (consanguíneos) não é pertinente à relação entre *-doenai* (coafins), tampouco é pertinente à relação entre *-limatairi* (afins efetivos e cognático-virtual).

O casamento entre pessoas do mesmo clã: o caso Walipere

A fratria Hohodene, do seu próprio ponto de vista, é composta pelo clã Hohodene, que lhe confere nome, além do clã Maolieni e do clã Awadzoro, entretanto, não podemos apontar o mesmo para a fratria Walipere. Esta última fratria não possui, no rio Aiari, uma composição marcada por segmentações clânicas. Assim, o contingente populacional da fratria Walipere é representado no rio Aiari por um único clã, os Walipere, que lhe dão o nome, posto que os outros clãs atribuídos a essa fratria estão no médio rio Içana, como no caso do clã Koteroeni, na Colômbia, o clã Toke Dakenai, e ainda, no Uaupés, o clã Talidza, do povo Tariano²⁵. De um lado, temos o clã Hohodene (chefe e irmãos mais velhos) que convive com outros clãs (servos e irmãos mais novos) de sua fratria e, de outro lado, os Walipere, que são uma fratria, mas que, na prática, se apresenta como um único e grande clã no rio Aiari: um “superclã”. Por conta disso, notemos que há, em especial

25 Em termos gerais, ao descrever as perspectivas dos clãs sobre as suas próprias fratrias, nota-se que todo clã baniwa pode potencialmente se ver como um clã chefe e irmão mais velho de sua fratria. Nesse âmbito, a distância ganha destaque como um princípio determinante, posto que clãs concebidos como sendo irmãos mais novos estão quase sempre projetados para fora do nexos endogâmico, o que implica grandes distâncias geográficas. As pessoas de clãs *germanos* não convivem num mesmo território e, quando eventualmente a distância espacial entre elas é suprimida, se impõe uma reclassificação dos termos *-kitsinape* (consanguíneos) em termos *-doenai* (coafins). Com isso, repõe-se a distância entre os clãs, não mais por meio do espaço mas por meio de uma distância classificatória. Este é o caso da relação entre os Hohodene e Awadzoro quando estes últimos migraram do médio rio Içana, seu território tradicional, para o médio rio Aiari, território tradicional dos Hohodene, na década de 1980. Compreendo que a distância permite “divergências” e disputas entre clãs irmãos mais velhos e mais novos, conferindo a dinâmica do sistema clânico baniwa, somente vislumbrada nas relações supralocais. Assinalo que no caso Baniwa a fratria não está contingencialmente dispersa, mas deliberadamente projetada para fora, marcada por distâncias (espacialmente, temporalmente e/ou genealógicamente) longínquas. A questão, vista assim, torna evidente que se trata do problema da distância para a qual Viveiros de Castro (2002) apontou como pertinente as transformações amazônicas realizadas sobre o paradigma dravidiano de base. É com base nisso também que sugiro que os coafins são a manifestação da afinidade potencial sem a distância espacial que lhes caracteriza. Sem espaço para maiores desenvolvimentos neste artigo, remeto o/a leitor/a a outro trabalho (Cf capítulo de 3 de VIANNA, 2017) para o problema da distância nas classificações sociais baniwa.





para este último caso, uma imprecisão quanto às fronteiras que definem o que é o “clã” Walipere e a “fratria” Walipere. Suspeito que esta confusão habite potencialmente todas as fratrias baniwa, mas no caso específico dos Walipere do rio Aiari esta característica fica mais evidente.

Acima, ao esquematizar os matrimônios no nexo Hohodene do médio e baixo Aiari, registrei que entre eles não havia nenhum casamento entre pessoas do mesmo clã, mas apenas entre pessoas de clãs afins e coafins, agora vou justamente descrever o caso de casamentos entre pessoas do mesmo clã entre os Walipere. Para tanto, vamos analisar esses casamentos tal como ocorreram nos nexos exogâmicos Walipere do: 1) Baixo rio Aiari, onde situam-se as comunidades América, Santana e Urumutum Lago e 2) Médio rio Aiari, onde situam-se as comunidades Araripirá, Canadá e Piraiwara. Para tanto, atentemo-nos para a inflexão entre o plano das classificações sociocentradas e das classificações egocentradas, posto que os casamentos que descreverei como tendo ocorrido entre parentes consanguíneos (*-kitsinape*), porque de um mesmo clã, somente podem ser assim considerados no plano sociocentrado, posto que no plano egocentrado eles não podem ser classificados como um casamento entre consanguíneos, parentes verdadeiramente *-kstinape*, mas como parentes coafins (*-doenai*).

Nexo Exogâmico Walipere do Baixo rio Aiari:

| Clãs | Comunidades | | | Total Geral |
|--------------------|-------------|-----------|---------------|-------------|
| | América | Santana | Urumutum Lago | |
| <u>Adzaneni</u> | | 14 | | 14 |
| Baniwa* | 1 | | 2 | 3 |
| Baré | | 1 | | 1 |
| <u>Hohodene</u> | 1 | 10 | 2 | 13 |
| Kapiti Minanai | | | 2 | 2 |
| Komada Minanai | 7 | 3 | | 10 |
| Kubeo | | 1 | | 1 |
| <u>Maapatsika</u> | 1 | 2 | 5 | 8 |
| Tariana | 1 | 1 | | 2 |
| Walipere | 14 | 50 | 31 | 95 |
| Wanano | | 1 | | 1 |
| Total Geral | 25 | 83 | 42 | 150 |

* Pessoas baniwa cujos clãs não foram identificados.

Fonte de dados brutos: SESAI/2013

Tabela 3 - População de indivíduos por clãs nas comunidades no Nexo Exogâmico Walipere Baixo rio Aiari em 2013

| Clãs do Marido | Clãs da Esposa | | | | | | Total |
|-------------------|----------------|----------|-------------------|-------------------|---------|----------|-------|
| | Baré | Hohodene | Kapiti Minanai | Komada Minanai | Tariana | Walipere | |
| Adzaneni | | | | | | 3 | 3 |
| Hohodene | | | | | | 1 | 1 |
| Komada Minanai | | | | | | 1 | 1 |
| Walipere | 1 | 5 | 2 | 2 | 2 | 2 | 15 |
| Total | 1 | 5 | 2 | 2 | 2 | 7 | 20 |

Fonte de dados brutos: SESAI/2013

Tabela 4 – Quantidade de alianças matrimoniais por clãs no nexu exogâmico Walipere do Baixo rio Aiari em 2013

Nexu exogâmico Walipere do Médio rio Aiari:

| Clãs | Comunidades | | | Total |
|------------|-------------|--------|-----------|-------|
| | Araripirá | Canadá | Piraiwara | |
| Awadzoro | | 1 | | 1 |
| Baniwa | | 7 | 1 | 8 |
| Baré | | 10 | | 10 |
| Colômbia | | 2 | | 2 |
| Desana | | 2 | | 2 |
| Hohodene | 1 | 21 | 3 | 25 |
| Kapiti | | | 2 | 2 |
| Kubeo | | 9 | | 9 |
| Maapatsika | 2 | 1 | 4 | 7 |
| Maolieni | | 4 | 1 | 5 |
| Tukano | | 1 | 2 | 3 |
| Walipere | 4 | 84 | 31 | 119 |
| (Vazio) | | 4 | | 4 |
| Total | 7 | 146 | 44 | 197 |

Fonte de dados brutos: SESAI/2013

Tabela 5 – População de indivíduos por clãs nas comunidades no nexu exogâmico Walipere do Médio rio Aiari em 2013





| Clãs do Marido | Clã da Esposa | | | | | | | | Total | |
|-----------------|---------------|------|------|------|-----|------|------|------|-------|----|
| | Kapi | | | | | | | | | |
| | Awa | Hoh | | | ti | Maol | | | | |
| | dzor | Desa | oden | Mina | Kub | Tuka | Wali | | | |
| o | Baré | na | e | nai | eo | ieni | no | pere | | |
| Baré | | | | | | | | | 2 | 2 |
| Desana | | | | | | | | | 1 | 1 |
| <u>Hohodene</u> | | | | | | | | | 2 | 2 |
| Kapiti minanai | | | | | | | | | 1 | 1 |
| Kubeo | | | | | | | | | 1 | 1 |
| <u>Maolieni</u> | | | | | | | | | 1 | 1 |
| Walipere | 1 | 1 | 1 | 10 | 1 | 1 | 3 | 2 | 1 | 21 |
| Total Geral | 1 | 1 | 1 | 10 | 1 | 1 | 3 | 2 | 9 | 29 |

Fonte de dados brutos: SESAI/2013

Tabela 6 – Alianças matrimoniais de clãs no nexó exogâmico Walipere do Médio rio Aiari em 2013

Os Walipere no rio Aiari, como afirmei, são uma fratria cujas diferenças internas estão mascaradas. Disso decorre que os Walipere imprimem a aparência não de um conjunto segmentado de clãs associados, isto é, uma fratria, mas de um superclã, no qual as relações internas não são evidentemente demarcadas. De qualquer forma, percebem-se infiltrações que insinuam o estabelecimento de distinções. Assim, não me parece fortuito que os casamentos entre cônjuges de clãs consanguíneos registrados nas tabelas acima sejam justamente entre pessoas da fratria Walipere e não, por exemplo, da fratria Hohodene.

O casamento entre cônjuges de um mesmo clã pode ser alvo de censura, porém, conforme acompanhei nos casos em vermelho nas Tabelas 4 e 6, esses matrimônios são melhor entendidos como uma certa controvérsia do que como um julgamento normativo. Isso porque, à primeira vista, aparentemente incestuosas, essas relações ao serem analisadas de perto demonstram as condições de sua possibilidade. Vimos que esses casamentos entre pessoas walipere ocorreram em dois nexos diferentes: dois casamentos no nexó exogâmico Walipere do baixo Aiari (Tabela 4) e um casamento no nexó exogâmico Walipere do médio Aiari (Tabela 6). Dois desses três casamentos ocorreram na comunidade de Santana, de homens walipere desta comunidade com mulheres walipere da comunidade de Canadá. Nesses dois casamentos, os dois homens são irmãos entre si, filhos do dono da comunidade de Santana, e as duas mulheres, primas paralelas (*-kitsidoa*) entre si, da comunidade de Canadá. O outro casamento ocorreu em Canadá, entre conjugues walipere que já viviam na mesma comunidade. Em todos esses três casos, pode-se dizer que os conjugues consideram que são do mesmo clã, o que poderia desdobrar uma classificação em termos *-kitsinape* (consanguíneos), mas isso não ocorre. Apesar de um mesmo clã, não se verifica

genealogicamente uma relação agnática entre eles e disso parece haver a possibilidade de derivar relações classificadas sob os termos do parentesco uterino. Em parte, isso revela um problema do antropólogo que, ao se ver diante de uma “inconsistência” do modelo projetado no parentesco agnático baniwa, recorre à classificação genealógica para resolvê-lo. É certo que a genealogia é um recurso importante e não somente para os antropólogos, porque também para os Baniwa, mas estes últimos fazem dela outra coisa que a considerar uma entidade dada, substancializada e fixa à espera de uma consulta.

Os parentes destes casais, quando perguntados sobre esse casamento atípico entre pessoas de um mesmo clã, alegavam que os conjugues não eram primos paralelos patrilineais *-kitsini* (consanguíneos). No caso específico do casamento em Canadá, é possível apontar que os pais dos cônjuges walipere, atualmente falecidos, não se tratavam mutuamente como *-kitsinape* (parentes consanguíneos) e seus termos derivativos *-kistini* (primo paralelo patrilineal), mas pelos termos *-doenai* (coafins), usando o vocativo *nodoe* (primo paralelo matrilineal). Os termos para a coafinidade entre parentes de um mesmo clã expressam não um ascendente agnático comum, mas duas linhas agnáticas distintas e, portanto, uma diferença interna ao “superclã” Walipere. Vejamos:

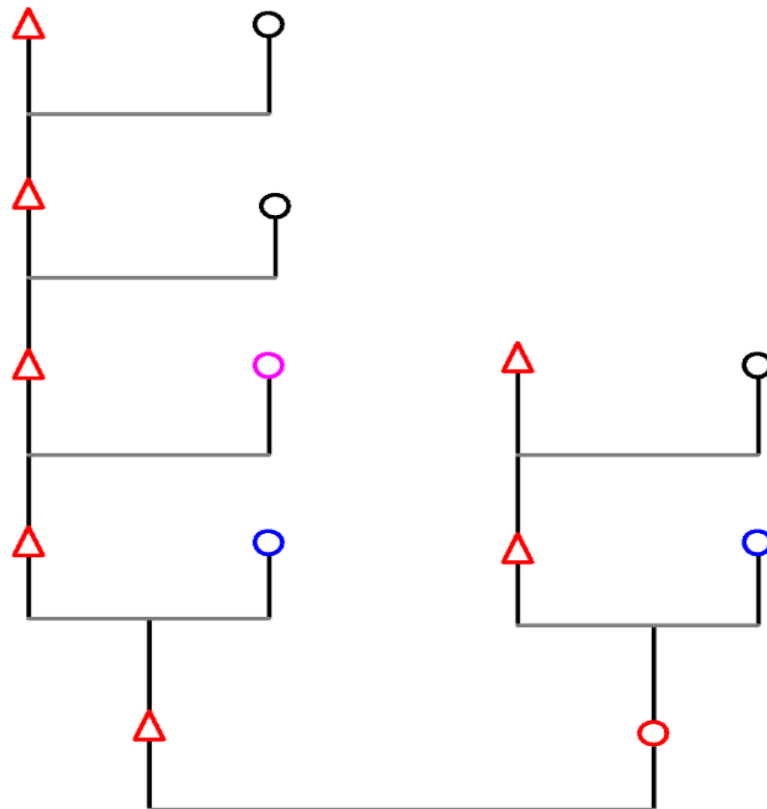


Figura 2 – Representação genealógica do casal de conjugues walipere na comunidade Canadá, cuja relação de ascendência entre as linhas agnáticas não é determinada. Em vermelho, clã Walipere; em azul, clã Hohodene; em rosa, povo Kubeo; e em preto, clã não especificado.





Nesses casos, a coafinidade ajuda-nos a complexificar uma fratria – ou um clã –, na medida em que revela a atualização das diferenças intensivas que a compõem em diferenças extensivas (linhas agnáticas, clãs etc.). Pretendo destacar que a eclosão de uma segunda linha não se trata simplesmente de uma exceção, mas da atualização de diferenças (e linhas) sempre possíveis de virem à tona, tornando-se visíveis.

Podemos notar essas diferenças codificadas pela coafinidade não somente em um domínio do parentesco humano, interespecífico, mas em um parentesco cósmico ou transespecífico. Essas relações tendem a ficar fora das análises de parentesco, mas são expressas e tornadas visíveis justamente neste idioma. *Nodoe*, primo matrilateral, é um termo tipicamente utilizado para designar relações transespecíficas; *-wheri*, avô, designa as relações entre pessoas humanas e não humanas de gerações alternas, quanto a isso, na definição de clã, já vimos, os Baniwa chamam os animais epônimos de seus clãs de *-wheri*. Então, quando os Walipere viajam a *Heemapana*, casa post mortem para as almas deste clã, eles pedem licença, dizendo “*Whewhe* (vovô) somos os seus netos, não nos machuquem, estamos somente de passagem!”. Enfim, os animais são considerados avôs e assim designados pelos Baniwa. Por sua vez, o termo *nodoe* designa relações entre pessoas humanas e não humanas da mesma geração, esse é por exemplo o modo mais apropriado, disse-me um interlocutor, de tratar um espírito animal que ele reconheceu em sonho como sendo provavelmente seu parente. A utilização destes termos para narrar episódios dos mitos entre os Baniwa é muito comum, bem como para as narrativas de sonhos e no tratamento endereçado aos espíritos Donos dos lugares perigosos ou sagrados (em baniwa, os *iarodatti*).

Os motivos para que esses termos assumam essa função nessas relações é, parece-me, a ambiguidade que essas posições assumem no parentesco baniwa. Os heróis míticos *Hekoapinai*, os animais-espíritos (*yóopinai*), os *donos* dos animais e, também, os mortos, podem ser designados pelo termo vocativo *-wheri* (avô), aliás, todo não humano, *a priori*, pode ser tratado como um “avô”. Do ponto de vista humano, avô é um termo que guarda ambiguidade, o que está expresso na terminologia baniwa, na medida em que não se pode distinguir em $g+2$ ou $g-2$ se este parente é afim (*noolimatana*) ou consanguíneo (*nokitsinape*). Essa imprecisão, sugiro, aponta para afinização potencial desses parentes, como um ricochete para fora. Esse é um problema análogo ao dos coafins, posto que não se pode ter certeza se ele é consanguíneo ou afim, configurando-se como uma dobra entre um e outro. Assim, tanto *nodoe* quanto *-wheri*, longe de consubstanciarem uma relação de parentesco inequívoca, comportam potências e possibilidades múltiplas.

No caso específico dos termos da coafinidade, pode-se apontar que os Baniwa designam de *nodoe* um outro próximo (ou aproximado), isto é, um “terceiro incluído” (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2002a). Não devemos confundir um *outro próximo* com um *outro mesmo*²⁶ que é, nesse último caso, a definição aristotélica de “amigo”. Apesar de não conhecer nenhuma menção na literatura regional à definição do coafim como um “outro mesmo”, ela parece expressar razoavelmente bem a interpretação dos coafins como um “quase” consanguíneo ou da coafinidade como

26 Adjetivo e não advérbio.

uma subcategoria da consanguinidade e ainda desses parentes como expressando uma tendência às (re)consanguinizações. Quero recusar isso para atribuir ao coafim o sentido de um outro-outro, mas incluído ou próximo.

Voltando aos casos de casamentos descritos acima, no caso Hohodene, até onde pude verificar, somente os clãs distintos da fratria se tratam como parentes coafins (*-doenai*), ativando o parentesco uterino, como no caso da relação Awadzoro com os Hohodene. Em conversa com interlocutores awadzoro e hohodene, esses me disseram achar algo inapropriado que pessoas de um mesmo clã se tratem como *-doenai*, o que do ponto de vista Walipere é não somente plausível, mas corrente. Portanto, a mesma relação que pode ser externa, isto é, entre diferentes clãs, pode ser interna a um clã, mas em ambos os casos ela é codificada pela coafinidade. O casamento de conjugues de um mesmo clã, Walipere, em Canadá, revela no estudo de seu caso que eles não são parentes relacionados agnaticamente (*-kitsinape*), mas classificados como parentes uterinos (*-doenai*).

A possibilidade de tais casamentos são as relações de coafinidade. Acima aponte, para os casos no nexu Hohodene, que a coafinidade funcionava como uma espécie de dispositivo anti-incesto, no entanto, talvez seja melhor formular essa categoria como um índice da tendência à afinidade, na medida em que codifica o decaimento da consanguinidade e/ou a expansão da afinidade. Do fato de que na fratria Walipere do Aiari as diferenças internas não assumem as feições de um clã, poderíamos supor que, por um lado, a fratria Walipere subsumiu no tempo os diferentes clãs em uma coletivização ou, por outro lado, que o clã cresceu a ponto de aparentar uma fratria. Nas duas hipóteses, as reclassificações terminológicas que descrevi expressariam justamente a reposição da diferença, mesmo que não incidindo sob a forma de clãs diferentes, de modo que para notá-las precisamos recorrer às classificações egocentradas.

Vejamos agora um caso citado por Journet (1995), em sua etnografia com os Koripako na Colômbia, para o casamento entre pessoas do clã Walipere e Adzaneni. Trata-se de um caso em que uma pessoa *maapatsika* (bastarda) declara sua filiação ao clã da mãe, sob consideração do parentesco uterino, e não do pai, sob consideração do parentesco agnático, o que permite o seu casamento:

Tsudarim nasceu de uma relação adúltera de seu pai, um homem [do clã] Adzaneni, tendo sido por ele abandonado e criado por uma irmã celibatária de sua mãe, do clã Walipere dakenai. Quando Tsudarim demandou esposar a filha do irmão de seu pai “biológico”, o seu padraço, com quem vivia, decretou que Tsudarim já tinha o sangue dos Walipere em suas veias e que, portanto, a união matrimonial era legítima. Uma vez casados, o sistema normal de termos de parentesco direto foi adaptado. Porém, ninguém considera Tsudarim como pertencente verdadeiramente ao clã Walipere, porque ele continua a chamar de *kiri* o irmão de sua mãe. Tsudarim era considerado por alguns como um “homem sem clã” (*menaikikhadari*) (JOURNET, 1995: 212, tradução minha).





Esse caso é em tudo análogo aos outros casos de reclassificação terminológica acima, em que as injunções de casamento preferencial são elaboradas não pelo “método das classes”, mas sim pelo método das relações, para usar a terminologia lévi-struassiana²⁷. O padrasto que não é Walipere defende que seu enteado, Tsudarim, é Walipere, enfatizando a filiação materna dele, possibilitando o seu casamento. De outro modo, pelo parentesco agnático, isto é, se Tsudarim tivesse sido assumido por seu pai “biológico” ou reivindicado a sua paternidade, ele e sua esposa seriam primos paralelos patrilaterais. No plano egocentrado, a sua esposa seria filha do irmão de seu pai e, por isso, sua irmã classificatória (*-kitsidoa*), além do mais, do ponto de vista das classificações clânicas, seriam do mesmo clã, Adzaneni. Ocorre que Tsudarim assumiu a filiação materna e o clã de sua mãe, Walipere, razão pela qual pode casar-se com aquela que de outra perspectiva seria sua prima paralela patrilateral, uma irmã classificatória. As reversões figura-fundo entre o parentesco agnático e uterino apresentam-se como uma possibilidade no parentesco baniwa, como ficou evidente na reinvidicação de Tsudarim da sua filiação ao clã materno e, por conseguinte, na efetivação do casamento. Mas isso não significa que tais reversões são necessariamente estabilizadas, não garantindo ao Tsudarim o seu pleito irrestritamente, exigindo dele uma construção contínua, exercício análogo aos Awadzoro de se afirmarem enquanto coafins dos Hohodene, que os consideram seus consanguíneos (irmãos mais novos/*-mhererina*). Se então a “invenção” de Tsudarim foi aceita, tornando possível o seu casamento, essa pode não funcionar igualmente bem em reivindicações de outras naturezas²⁸. Isso porque, apesar da plausibilidade, a filiação por via uterina é concebida como um modo artificial de reivindicar um clã quando em relação ao parentesco agnático, tomado como um “dado” pelos Baniwa.

No caso awadzoro, a coafinidade é ativada contra a consanguinização Hohodene, afirmando uma diferença que sustenta a recusa de relações hierarquizadas pela senioridade entre germanos. Já no caso walipere, a coafinidade permite um casamento entre pessoas de um mesmo clã, produzindo uma diferença que desestabiliza a coletivização de um superclã. Por sua vez, no caso de Tsudarim, a coafinidade não aparece codificando o parentesco uterino como nos outros casos, todavia é justamente a assunção da filiação materna que produz a diferença necessária para o casamento de conjugues que poderiam ser lidos como sendo consanguíneos. Nos três casos, esses casamentos não expressam a preferência e podem mesmo ser considerados por alguns como sendo inapropriados, no entanto, como vimos, não encarnam relações incestuosas. Para os dois primeiros casos, nenhum interlocutor da minha pesquisa sinalizou categoricamente a impertinência dos casamentos, ao contrário, eles se esforçavam em apontar justamente os aspectos e relações que os permitiram. Ao que parece, de perto nenhum casamento é incestuoso. Assim, podemos

27 Agreço a um das/os pareceristas anônimas/os por ter me chamado atenção para isso.

28 Garnelo (2010: 21), por exemplo, descreve a história de uma família do clã baniwa Dzawinai que vive no médio rio Içana, mas que é apontada por muitos de serem “na verdade” um clã do povo Kubeo. Nesse caso, a afirmação Dzawinai é bem aceita no contexto do associativismo indígena, de modo que ninguém questiona sua posição dentro do movimento indígena Baniwa, por outro lado, fofocas e diversos comentários questionam o lugar no qual essa família fundou sua comunidade, posto que situado no território clânico (*-hipaite*) dos Dzawinai, conhecido por sua piscosidade.

pensar como o parentesco uterino, codificado ou não em termos da coafinidade, funciona como uma abertura do parentesco no seio agnático de um clã e fratria.

Podemos observar ainda, notando as tabelas acima, que o “desvio”, “incesto” ou “exceções” nos nexos Hohodene encarnam-se nos casamentos entre pessoas de clãs coafins, enquanto nos nexos Walipere encarnam-se nos casamentos entre pessoas de clãs consanguíneos. Essa diferença diz muito sobre as fratrias Hohodene e Walipere, tal como configuradas no rio Aiari, em que a primeira se apresenta bem segmentada em clãs distintos, enquanto a segunda se apresenta como um superclã, cujos segmentos não são tão demarcados. De qualquer forma, mesmo no caso Walipere, em que poderia parecer que a coafinidade está fora de cena, haja vista os casamentos entre pessoas de clãs consanguíneos, vemos que no fundo esses casamentos são permitidos por relações de parentesco uterino codificados nos termos da coafinidade os quais só podemos notar por meio das relações egocentradas. Assim, esses casamentos entre clãs considerados consanguíneos encobrem relações entre pessoas que se consideram coafins entre elas, performando uma relação afim por meio de termos que podem ser confundidos com o da consanguinidade.

Não podemos simplesmente atribuir aos casamentos entre clãs coafins e clãs consanguíneos o rótulo de exceção, pois que eles não significam somente um desvio, mas uma dinâmica. Defendo que esses casos não configuram uma falha do parentesco, ao contrário, trata-se da otimização do parentesco baniwa que mobiliza todos os seus recursos para lidar com a ameaça da diferença ser subsumida pela identidade (o caso Walipere) ou de que as relações hierarquizadas entre clãs (o caso Awadzoro) sejam institucionalizadas em um regime de dominância institucional da consanguinidade. O que sabemos a partir desses casos é que o parentesco agnático como princípio que tende a organizar os nexos exogâmicos, os clãs e as fratrias, pode ser obviado dando lugar ao parentesco uterino. Isso demonstra que os parentescos agnático e uterino, expressos entre sociocentramento e egocentramento, projetam uma dinâmica na qual estes planos e escalas em negação mútua não podem se estabelecer de modo fixo. Mesmo considerando que estes planos e escalas são assimétricos, no sentido de que o parentesco agnático e as classificações sociocentradas são mais visíveis, nenhum deles isoladamente pode ser pensado como paradigmático para a descrição da estrutura social baniwa.

Conclusão

O argumento desenvolvido nesse artigo propõe que entre os Baniwa a coafinização modula o problema da afinidade, insinuando-a em um seio agnático de parentes, revelando vias para a afinização de consanguíneos. Trata-se de uma abertura camuflada do campo de parentesco para a alteridade. Viveiros de Castro (2002) propôs que, na Amazônia indígena, a afinidade potencial é um elemento ternarizador da dualidade entre afins e consanguíneos, o que observamos também no Noroeste Amazônico. Nessa região específica, podemos verificar que a coafinidade (os parentes e clãs coafins) funciona como um ternarizador do dualismo consanguíneos e afins, aos moldes





dos “terceiros incluídos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), de modo a exceder essa categoria. Isso porque os clãs e parentes coafins não estão restritos às relações de parentesco ritual, mas inscritos enquanto posições e categorias nas terminologias de parentesco e da organização social.

Pensar a coafinidade como uma modulação da afinidade implica notar que ela não está somente “dentro” do campo do parentesco mais estrito, mas também “fora”, funcionando como uma passagem do campo do parentesco para o domínio do extraparentesco. Trata-se de considerar o parente coafim, um parente uterino ou “filho de mãe”, como um parente ambíguo, aquele sobre o qual se tem dúvidas se é ou não parente (consanguíneo). Analogamente, podemos encontrar essa hesitação na formulação da coafinidade na mitologia baniwa por meio de Kowai, o Jurupari baniwa, um herói transumano que levanta a questão: este ser é ou não humano? Um “quase parente” e um “quase humano”, em que pese este quase, deixa entrever a alteridade como um fundo virtual de todos os parentes baniwa. Sobre isso, vimos que os termos utilizados para parentes humanos, *-wheri* e *nodoe*, podem ser utilizados para (não) parentes não humanos.

Nesse sentido, vimos que clã é um grupo relacionado ancestralmente com um animal epônimo a quem os Baniwa chamam de avô. No nascimento em Hipana, os ancestrais dos atuais clãs ainda não eram propriamente humanos ao ascenderem à superfície terrestre, Ñapirikoli precisou conferir-lhe a capacidade de fala, uma língua, e cortar deles os excessos animais, como um rabo. Contra um fundo de animalidade, o herói criador dos Baniwa produziu pessoas humanas, de modo análogo, um clã baniwa não está dado, pois é produzido na dinâmica de relação entre parentes, o que vimos no caso entre pessoas Awadzoro e Hohodene, nos casamentos Walipere e na história de Tsudarim. A coafinidade foi um modo aqui escolhido para estarmos atentos às passagens entre domínios descontínuos, humanos e não humanos, relações agnáticas e uterinas, planos sociocentros e egocentros.

É certo que, por vezes, como demonstrou Cabalzar (2008), a coafinidade pode, por meio de reclassificações, “expulsar” a afinidade de dentro de um nexos de parentesco ou, dito de outro modo, obviá-la ao promover “reconsanguinizações”, o que atesta o caráter ambivalente da categoria em questão. Mas se ampliarmos o foco, não nos restringindo ao campo mais estrito do parentesco, notaremos processos de afinização que apontam que o limite que projeta a coafinidade é o da afinidade potencial. Podemos compreender, assim, que a afinidade potencial e a alteridade, enquanto seu fundo virtual, situam-se no exterior do cosmos Baniwa, sendo elicitadas nas comunidades/malocas entre um conjunto de germanos e em nexos de parentesco via coafinidade.

Vimos o parentesco agnático e o parentesco uterino como modos articulados que operam as relações sociais baniwa, em uma dinâmica figura-fundo na qual para um estar visível o outro precisa estar eclipsado. Tratei esta dinâmica como um parentesco em obviação, inspirado pelo conceito de Wagner (2010) que designa, em linhas gerais, a possibilidade de planos alternativos de parentesco coexistirem, sendo, sem se excluírem, alternativamente determinantes. Com isso, foi possível renunciar à noção de exceção, compreendendo que o parentesco uterino, apesar de menos evidente, não é um aspecto residual da socialidade baniwa. O parentesco agnático é mais

saliente e enfatizado nas relações de clãs e pessoas baniwa, o que se verifica tanto pela descrição dos antropólogos quanto pelas explicações dos Baniwa. Entretanto, o parentesco uterino não estava ausente nas elaborações sociais dos meus interlocutores e, por isso, pode-se apontar que ele coexiste com o parentesco agnático. O aspecto menos manifesto do parentesco uterino não é decorrente de uma importância secundária, mas porque sua capacidade para funcionar como um plano determinante das relações sociais baniwa ocorre, em geral, a partir de um plano virtual.

Referências Bibliográficas

ANDRELLO, Geraldo. De irmãos e cunhados. Formas da diferença no rio Uaupés. In.: SÁEZ, Oscar Calavia (Org.). *Ensayos de teoría etnográfica en las tierras bajas de América del Sur*. Madrid, Nola Editores, 2019.

_____. *Cidade do Índio. Transformações e cotidiano em Iauareté*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

ANDRELLO, Geraldo; GUERREIRO, Antonio; HUGH-JONES, Stephen. Space-time transformations in the Upper Xingu and Upper Rio Negro. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 05, n. 03, p. 699 – 724, 2015.

CABALZAR, Aloisio. Descendência e aliança no espaço tuyuka. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 43 n. 1, 2000.

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

_____. Organização socioespacial e predomínios linguísticos no rio Tiquié. In.: EPPS, P. & STENZEL, K. (coords). 2013. *Upper Rio Negro: cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI/Museu Nacional. p. 129-161, 2013.

COELHO DE SOUZA, Marcela. *O traço e o círculo. O conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ, 2002.

FOIRN/FUNAI/ISA. TERCEIRO BOLETIM. *Governança e Bem Viver Indígena: Planos de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas do Alto e Médio Rio Negro*. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN/FUNAI/ISA, 2017. Disponível em: https://issuu.com/instituto-socioambiental/docs/governanca3_web. Acesso em: 25 de abril. 2018.

FONTES, Francineia Bitencourt. *Hiipana, Eeno Hiepolekoa: Construindo um pensamento antropológico a partir da mitologia Baniwa e de suas transformações*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Rio de Janeiro,





Museu Nacional/UFRJ, 2019.

GARNELO, Luiza. Reinventando o cotidiano: Trajetórias familiares e estratégias de territorialização baniwa. In.: ALMEIDA, Alfredo Wagner e FARIAS JUNIOR, Emanuel (Org.). *Mobilizações étnicas e transformações sociais no Rio Negro*. Manaus: UEA e UFAM, 2010. p. 21 – 49.

GOLDMAN, Irving. *The Cubeo: indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press, 1963.

GONZÁLEZ-ÑÁÑEZ, Omar. *Las literaturas indígenas Maipure-arawakas de los pueblos Kurripako, Warekena y Baniva del estado Amazonas*. Caracas: Fundación editorial el perro y la rana, 2007.

GOW, Peter. *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

HILL, Jonathan. *Keepers of Sacred Chants. The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society*. Tucson: The University of Arizona Press, 1993.

HILL, Jonathan & SANTOS-GRANERO, Fernando. (Orgs.). *Comparative arawakan histories: rethinking languages family and cultural area in Amazonia*. Champaign: University of Illinois Press, 2002.

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

HUGH-JONES, Stephen. Caixa de Pandora: estilo alto-rio-negrino. *R@U*, v. 6, n. 1, p. 155-73, 2014.

_____. “Bride-service and the absent gift”. *JRAI*, v. 19, p. 356-377, 2013.

_____. “The fabricated body: objects and ancestors in NW Amazonia”. In: Santos-Granero, Fernando (ed.), *The Occult Life of Things*. Tucson: University of Arizona Press, 2009.

_____. La paix des jardins: Structures sociales des Indiens curripaco du haut Rio Negro (Colombie). *Nicolas Journet. American Anthropologist*, v. 98, p. 672–673, 1996.

JACKSON, Jean. *The fish people*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

_____. Bará zero generation terminology and marriage. *Ethnology*, n.XVI, p.83-104, 1977.

JOURNET, Nicolas. *Les paix des jardins: Structures sociales des Indiens curripaco du haut Rio Negro (Colombie)*. Paris: Institut D’Ethnologie, Musée de L’Homme, 1995.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003 [1967].

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

MARQUES, Bruno. *A zarabatana e o adorno ritual: predação, assimetria e perspectiva nas relações Maku-Tukano* (não publicado).

MATOS, Marcos. *Organização e história dos manxineru do alto rio Iaco*. 336 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

OLIVEIRA, Adélia Engrácia de. A terminologia de parentesco baniwa - 1971. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Nova série: Antropologia, Belém, v. 56, p. 1-34, 1975.

OLIVEIRA, Adélia Engrácia de & GALVÃO, Eduardo. A situação atual dos Baniwa (Alto Rio Negro) - 1971. In.: O Museu Goeldi no ano do Sesquicentenário. *Publ. Avulsas Mus. Pa. Emílio Goeldi*, Belém, v. 20, p. 27-40, 1973.

RAMIREZ, Henri. *Dicionário da Língua Baniwa*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2001.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Yurupari. Studies of an Amazonian Foundation Myth*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996.

REID, Howard. *Some aspects of movement, growth and change among the Hupda Maku indians of Brazil*. Cambridge: Univ. of Cambridge. (Tese de Doutorado). 1979.

SCOLFARO, Aline, OLIVEIRA, Ana Gita; HERNÁNDEZ, Natalia; GÓMEZ, Silvia. *Cartografia dos Sítios Sagrados*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2014.

SOARES-PINTO, Nicole. Uma incontornável diferença: parentesco nas Terras Baixas da América do Sul (1996-2016). *BIB*, São Paulo, n. 87, v. 3, p. 105-132, 2018.

VIANNA, João. *Kowai e os Nascidos: a mitopoese do parentesco Baniwa*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: ANPOCS/Jorge Zahar Editor, 1986.

_____. “Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico,” in: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Amazônia: Etnologia e História Indígena*, Série Estudos. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP/FAPESP, 1993. p. 149-210.





_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

_____. “O Problema da afinidade na Amazônia” In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac e Naify, 2002a. p. 87-180.

_____. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac e Naify, 2002b. p 401-456,

WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo, Cosac e Naify, 2010.

WRIGHT, Robin. *Mysteries of the jaguar shamans of the northwest Amazon*. University of Nebraska Press, 2013.