

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**DIEGO ROSA PEDROSO**

“Quem veio primeiro?”: Imagens da hierarquia no  
Uaupés (Noroeste Amazônico)

Versão Corrigida

São Paulo

2013

“Quem veio primeiro?”: Imagens da hierarquia no  
Uaupés (Noroeste Amazônico)

DIEGO ROSA PEDROSO

Dissertação de mestrado, sob orientação do Prof. Dr. Renato Sztutman,  
apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do  
Departamento de Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras, e  
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Versão Corrigida

São Paulo

2013

## Resumo

Esta dissertação se constitui a partir de pesquisa bibliográfica e tem como objeto *a categoria de hierarquia* entre os povos tukano orientais do rio Uaupés, no noroeste amazônico, com particular foco sobre a *etnografia cubeo*. Dois objetivos estão no seu horizonte: em primeiro lugar, busca-se, por meio da discussão da literatura acumulada, sobretudo nas décadas de 1960-80, uma apreensão da particularidade e sentido da noção de hierarquia nessa região, com especial foco na relação que esses povos estabelecem com o espaço, na tentativa de delinear as imagens da hierarquia que atravessam a literatura considerada. Em segundo lugar, opera-se um cruzamento entre as formulações acerca dessa noção no Uaupés e aquelas de Louis Dumont feitas a partir de material indiano. Trata-se, nesse caso, de avaliar em que medida a teoria da hierarquia que Dumont elabora apresenta algum rendimento analítico para o contexto etnográfico uaupesiano.

**Palavras-chave:** Tukano Oriental; Uaupés; Hierarquia; espaço; Cubeo; Louis Dumont.

## Abstract

The present dissertation is constituted from bibliographic research and its object is the *category of hierarchy* among the eastern Tukanoan-speaking societies of the Uaupés river, located in Amazonian Northwest, and it has particular focus upon the *cubeo ethnography*. There are two purposes on its horizon: foremost, through the discussion of accumulated literature in the decades of 1960-80, it pursuits an apprehension of the meaning and the particularity of the hierarchy notion in the region, with especial focus in the relation established between these people and the space. This is likewise an attempt to outline the images of hierarchy that permeate the regarded bibliography. Secondly, it performs a crossing between that notion as presented by the material of the Uaupés and the one presented by Louis Dumont regarding his research in India. This aim to evaluate the extended to which Dumont's hierarchy theory shows any analytical strength towards Uaupés' ethnographic context.

**Keywords:** Eastern Tukanoan-speaking societies; Uaupés; Hierarchy; Space; Cubeo; Louis Dumont.

## Agradecimentos

Certa feita Charles Wright Mills escreveu que a condição ideal do trabalho intelectual é cercar-se de pessoas com questões e preocupações semelhantes, pessoas com quem o diálogo seja constante fonte de inspiração e incentivo; toda minha trajetória ao longo do mestrado apenas foi possível porque encontrei essas pessoas.

Em primeiro lugar, o agradecimento (muito além do que essas palavras me permitem expressar) vai ao orientador Renato Sztutman por ter me auxiliado no processo de “conversão” da filosofia à antropologia. As suas orientações no meu entendimento das particularidades da leitura de monografias, quando eu achava ingenuamente que podia ler etnografias segundo *la méthode structurelle* aprendido a duras penas na minha graduação em filosofia, a atenção, paciência, seriedade, e as infinitas leituras críticas e sugestões: um muito obrigado.

Ainda no contexto acadêmico uspiano, quero agradecer aos amigos e interlocutores sempre presentes: Ana Yano, cuja seriedade como pesquisadora e dedicação a antropologia foram constante referência e inspiração; obrigado pelas conversas nos momentos mais tensos e difíceis, pelas sugestões e, sobretudo, pelas lições de estilo e cuidado com a escrita (ainda estou aprendendo!). André Drago pelas conversas, sugestões de leitura e escrita e a oportunidade de apresentar junto um seminário comparativo sobre hierarquia no rio Negro e Brasil Central, no qual colhi muitas ideias para organizar a presente dissertação. Renato Soares, pelas conversas, nossos seminários sobre Louis Dumont e, sobretudo, por ter me oferecido a oportunidade de ir a campo e conhecer os Cubeo de Querari, no alto Uaupés brasileiro, bem como pelo suporte e estadia em São Gabriel da Cachoeira. Quero agradecer também a Danilo Ramos pelas conversas, as sugestões e leituras críticas de meus textos, e pela amizade (sobretudo pela companhia na reta final da escrita). Tatiana Amaral pelas conversas etnológicas, pelo incentivo e apoio. E aos participantes (antigos e novos) do grupo de seminário conduzido por Renato Sztutman, onde tive oportunidade de apresentar meu projeto de pesquisa e também versões preliminares de meus capítulos: Rafael, Henrique, Larissa, Aline, Renan, André e, sobretudo a Joana Farias,

amiga e leitora crítica e atenta dos meus textos: obrigado pela amizade, o apoio, conversas e infinitas sugestões e correções aos meus textos!

Durante o mestrado, tive a oportunidade de realizar duas viagens de campo. Minha primeira viagem foi a Manaus para assistir a banca de Rivelino Barreto, indígena tukano, que então defendia uma dissertação sobre a organização social do grupo tukano ao qual ele pertence, e fazer entrevistas com ele e seus familiares a respeito de temas da etnologia rio negrina. Quero agradecer a Rivelino pelas conversas, pelos ensinamentos sobre antropologia tukano, e ao seu pai, Sr. Luciano, com quem conversei muito; também agradeço a família de Rivelino pela atenção e cuidado com que me receberam em Manaus.

A segunda viagem foi ao alto Uaupés, onde vivem os indígenas cubeo. Essa viagem apenas foi possível porque contei com o apoio e assistência de Thiago Chacon, estudioso da língua cubeo, que me ofereceu a oportunidade de conhecer o Uaupés e os Cubeo das comunidades de Querari e Açaí no contexto da realização de oficinas sobre o tema dos lugares sagrados cubeo. Um obrigado ao João Veiga, que também seguiu nessa viagem aos Cubeo, pelas conversas e amizade. E um agradecimento especial aos Cubeo de Querari pela hospitalidade, pelo cuidado com alguém pouco familiarizado com as corredeiras e a mata, pelas conversas, pelas tardes de futebol e banho de rio; sobretudo a Marcela e Osvaldo pelos cuidados e apoio, e ao Luiz por ter feito o primeiro convite para ir a campo. Agradeço também ao exército brasileiro pelo suporte em Iauaretê e Querari, sobretudo o 2. PEF de Querari, onde fiquei hospedado por aproximadamente duas semanas.

Aos professores Márcio Silva e Geraldo Andrello agradeço por terem participado da banca de qualificação de mestrado e pelas inestimáveis sugestões e críticas, que espero ter conseguido desenvolver aqui. Ao professor Andrello vai um agradecimento especial pela disponibilidade em me receber em São Carlos, pelas conversas sobre pesquisa no rio Negro, e pelos inspiradores cursos de etnologia amazônica oferecidos na UFSCar.

Agradeço também aos etnólogos do rio Negro com quem tive oportunidade de conversar em algum momento de minha pesquisa e ouvir sugestões: Aloísio Cabalzar, Luis Cayón e Stephen Hugh-Jones.

Agradeço a minha família que, mesmo não estando de pleno acordo com minhas escolhas profissionais, nunca deixou de me apoiar e oferecer todo suporte para realização de meus projetos. A paciência e atenção de meus pais, Penha e Cássio, foram essenciais para que eu pudesse passar meus dias inteiros apenas lendo e escrevendo em meu escritório, com calma e tranquilidade; momentos esses apenas rompidos pelas intervenções de minha irmã Stefanny, querendo uma opinião sobre algum desenho, ler uma história infantil juntos, ou então ver um filme (Chaplin!); a essa pequenina que, como nos versos de Fernando Pessoa, ensina-me a sempre olhar o mundo como se fosse a primeira vez vai um agradecimento muito especial.

Não poderia deixar de lembrar e agradecer aqui aos amigos de conversas, bebedeiras e outras coisas mais: Alex, Sergio (kantiano), Michel, Bruno, Ramirez, Wilson (meu “irmão mais velho”, agradeço a amizade em todas as situações), Sergio e Fernando (amigos de infância), Fábio Marques (primeiro meu professor de filosofia no colégio, e depois amigo e interlocutor), e também a Angélica.

Aos monitores do CEstA, e especialmente ao Frank pelo suporte institucional, e auxílio na primeira viagem ao campo, e também a secretaria do departamento de antropologia pelo suporte durante a pesquisa.

Agradeço a FAPESP por ter me oferecido bolsa de mestrado, sem a qual não teria condições de levar a pesquisa a cabo.

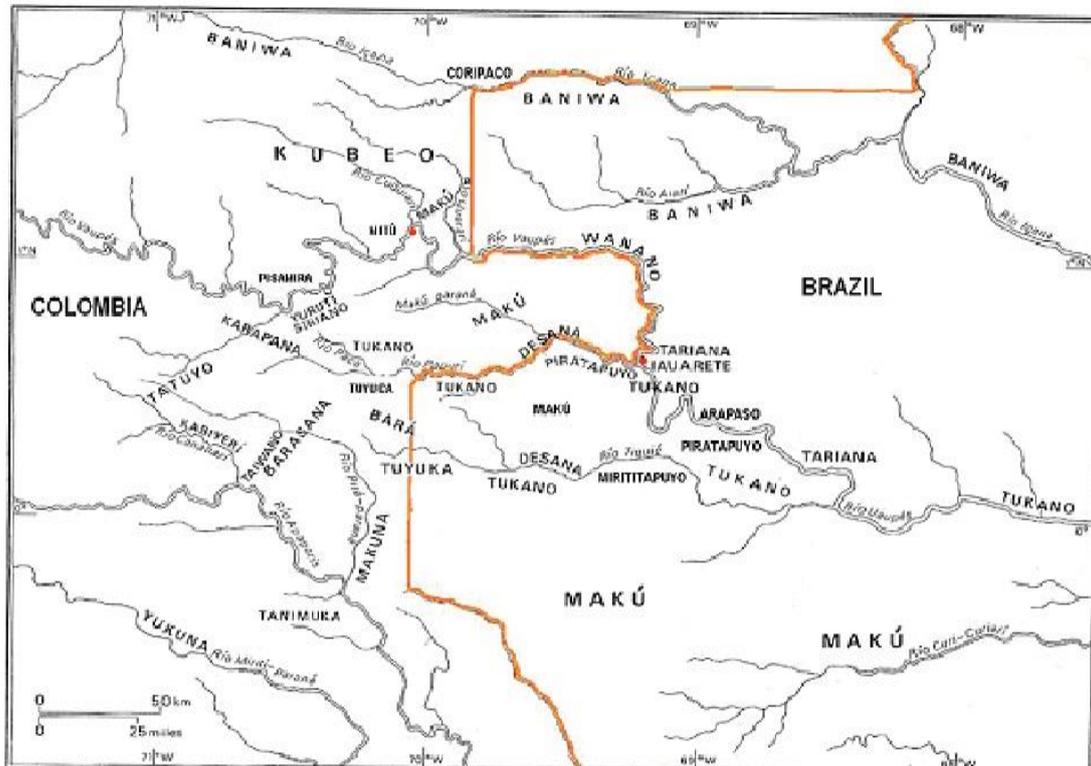
Por fim, vale lembrar aqui que as insuficiências etnográficas, as generalizações e todas as possíveis interpretações equivocadas (no mal sentido e não no de Viveiros de Castro) e distorções dos trabalhos aqui considerados são de minha responsabilidade.

À memória de Irving Goldman, *irmão mais velho* dos etnólogos do Uaupés

## Sumário

<b>Mapa da região do Uaupés.....</b>	<b>10</b>
<b>Introdução.....</b>	<b>11</b>
Notas de viagem.....	14
Problemas, material e método.....	17
O Uaupés e seus antropólogos.....	22
Modelos de organização social no Uaupés.....	30
<b>1. Imagens da hierarquia no Uaupés.....</b>	<b>46</b>
1.1. Onde tudo começou: as narrativas de origem e transformação e os arranjos sociais.....	48
1.2. Território e hierarquia nas sociocosmologias amazônicas do Uaupés.....	77
1.3. “Quem veio primeiro?”: imagens da hierarquia.....	89
<b>2. “Castas” no Uaupés? Alguns equívocos.....</b>	<b>93</b>
2.1. A teoria do sistema de castas indiano de Dumont.....	95
2.2. Casamento: endogamia, exogamia e hierarquia.....	106
2.3. Especialização profissional e sistema de papéis especialistas.....	113
2.4. Hierarquia dumontiana no Uaupés?.....	118
<b>Considerações Finais.....</b>	<b>136</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>142</b>
<b>Anexos.....</b>	<b>149</b>

## Mapa da região do Uaupés



Mapa: A região do Uaupés com a localização atual dos grupos linguísticos. Fonte: STENZEL, K. (2005: 3). Disponível em: <[http://www.ailla.utexas.org/site/cilla2\\_toc\\_sp.html](http://www.ailla.utexas.org/site/cilla2_toc_sp.html)>

## Introdução

“A terminologia é o momento poético do pensamento”

Giorgio Agamben

“A indiferença pelo debate sobre palavras se acompanha ordinariamente por uma confusão de ideias sobre a coisa”

Paul Veyne

Em 1939, Irving Goldman, então aluno de Franz Boas na Universidade de Columbia, desembarcava no rio Cuduiari, afluente do Uaupés<sup>1</sup> colombiano, para realizar junto aos Cubeo<sup>2</sup>, grupo tukano oriental<sup>3</sup>, aquela que seria a primeira etnografia “moderna” de um povo da região do noroeste amazônico<sup>4</sup>. Sua etnografia apresenta vários aspectos da vida social cubeo; no que diz respeito àquelas dimensões subsumidas nas categorias de *organização social* e *mitologia*, Goldman observa, dentre outras coisas, o fato segundo o qual a *ordem de nascimento* desempenha um papel importante na sociologia e cosmologia desse povo. Expliquemos.

Segundo os dados desse antropólogo, os Cubeo possuem uma organização social baseada em *sibs patrilineares, localizados e nomeados*, os quais, por sua vez, estão agrupados em três *fratrias não nomeadas e exogâmicas*<sup>5</sup> (Goldman, 1948; 1963; 1993). Esses arranjos dos sibs e das fratrias dos Cubeo são formulados e fundamentados em

---

<sup>1</sup> Há dois termos para esse rio: no Brasil, é designado “Uaupés”; na Colômbia, “Vaupés”. Para facilitar a leitura adoto aqui o uso do termo “Uaupés” para se referir tanto ao lado brasileiro quanto colombiano.

<sup>2</sup> A autodenominação desse grupo é *Pamí’wa*. Contudo, de acordo com Goldman, “among Cubeo, ‘Pamí’wa’ is an occult term used in conversations about traditional history, but it is not heard in vernacular conversations anywhere within the region (...). Asked who they are, they may judge the interlocutor as incompetent on such matters and reply, ‘We are Cubeo’” (2004:1). Em geral, o termo mais usado para denotar o grupo ao qual se pertence é o nome do *sib*. Voltarei a essa noção mais adiante.

<sup>3</sup> Para evitar confusões adoto o seguinte padrão: quando escrevo “tukano” estou me referindo aos grupos que compõem a família lingüística tukano oriental; e “Tukano” (inicial maiúscula) refere-se especificamente a um dos grupos que compõem essa família. Quanto aos termos indígenas e modos de escrever os etnônimos, adoto sempre o uso que faz o autor em questão, o que explica a presença de grafias diferentes para o mesmo termo em alguns momentos de meu texto.

<sup>4</sup> Primeiro grupo do noroeste amazônico a receber um tratamento etnográfico sistemático, os Cubeo permanecerão (salvo exceções que apontarei mais adiante), contudo, não revisitados pela etnologia regional.

<sup>5</sup> Que o leitor pouco familiarizado com literatura etnográfica do Uaupés não se assuste com essa terminologia; voltaremos às noções que constituem os modelos de organização social da região na última seção dessa introdução.

longos relatos míticos: trata-se das *narrativas de origem e formação da humanidade*. Com efeito, “the narrative of origin is a necessary starting point for an explanation of institutions and customs” (Goldman, 2004:19). Em linhas gerais, o relato de origem, compartilhado com variações em suas versões pelo conjunto dos povos do Uaupés, fala da viagem de uma Cobra Canoa ancestral, que conteria em seu interior a humanidade em gestação. Em certo momento, os homens saem dessa Cobra Canoa, e essa ordem de emergência (ordem de senioridade) corresponderia à posição ocupada pelos grupos sociais cubeo numa escala a qual Goldman se refere por meio da *noção de hierarquia*, arranjo esse que definiria determinadas modalidades de relação entre pessoas no interior de grupos e entre grupos<sup>6</sup>. Portanto, *os Cubeo pensam a sua estrutura social como um sistema que se desenvolveu a partir da ordem primordial de nascimento*.

Contudo, apesar de notar a presença de *modalidades de relações ditas hierárquicas* compondo a estrutura social cubeo, Goldman reserva na sua primeira monografia (1963) um tratamento secundário a essa questão, afirmando tratar-se de um princípio pouco importante no cotidiano, e que se manifestaria apenas em contextos rituais, ou seja, sem *implicações de ordem econômica e política* para as relações sociais cubeo, relações essas marcadas fundamentalmente por um *ethos igualitário*.

Mais de vinte anos depois, no final da década de 1960, Goldman<sup>7</sup> retorna aos Cubeo para nova pesquisa de campo; dessa vez, realiza sua pesquisa junto a outro grupo: os *Hehénewa*, um grupo<sup>8</sup> dito de *alta hierarquia*. Esse novo campo terá implicações ao lugar reservado pelo antropólogo norte-americano ao *problema da hierarquia*, pois, se na primeira pesquisa observou a pouca importância dada ao assunto pelos próprios Cubeo, dessa vez a questão da ordem de senioridade se faz presente cotidianamente nas falas nativas, levando Goldman a reformular a importância dessa

---

<sup>6</sup> Uso ao longo da dissertação a noção de “grupo” para designar coletivos de qualquer nível de inclusão. Desde a “comunidade local” até o “povo” ou a “tribo”, como também o “clã” (“sib”), ou mesmo os sistemas multiétnicos.

<sup>7</sup> Para fins de clareza, segue um esboço da trajetória intelectual de Goldman no noroeste amazônico: o primeiro campo desse antropólogo entre os Cubeo foi realizado em 1939-40, e resultou na publicação de dois artigos (1940; 1948), e uma monografia (1963). Em seguida, Goldman se dedicará a pesquisa bibliográfica sobre a Polinésia (1970) e sobre os Kwakiutl (1975) do noroeste norte-americano. Seu retorno aos Cubeo do Cuduiari acontece nos anos 1969-70 e em 1979, e resultará na publicação (póstuma) de sua segunda monografia (2004) sobre essa população indígena. Durante esse intervalo de tempo, publica alguns artigos onde elabora seus dados de campo, com foco, sobretudo, no tema da descendência e da hierarquia (1976; 1977; 1993). Um apanhado sistemático da trajetória desse antropólogo bem como de seu estilo e concepção de antropologia pode ser encontrado na introdução de Peter J. Wilson a segunda monografia de Goldman (2004:xix-xlv).

<sup>8</sup> Considerado um sib na primeira monografia (1963), esse grupo passa a ser entendido como uma fratria na segunda (2004); voltarei a essa questão no primeiro capítulo da presente dissertação.

noção para a vida social desse povo e concluir que no Uaupés, de modo geral, estaríamos diante de grupos com estruturas sociais atravessadas por relações hierárquicas.

Além dos trabalhos de Goldman, na década de 1960 uma nova leva de pesquisas foi realizada na região (p. ex., Christine Hugh-Jones, 1979; Jackson, 1983; Arhem, 1981; Chernela, 1993). Com efeito, nas etnografias desses pesquisadores notamos a presença da categoria de hierarquia relacionada à ordem de nascimento e suas elaborações sociológicas e cosmológicas. Assim, Christine Hugh-Jones notará para os Barasana:

*Exogamous Groups are collections of sibs arranged in a hierarchical order, modeled on the birth sequence of an agnatic male sibling group. This principle of birth order, which I shall call "seniority", is found at every level of organization within an exogamous unit so that each individual, each sub-unit within each sib and each sib itself has a unique position in the order composed of similar units. Among sibs of an Exogamous Group there is a 'first born', a 'next born', a 'next born' and so on to the 'last born'. Each sib is either an 'older brother' or a younger brother' from the point of view of any other sib (1979:19. Grifo meu).*

Jean Jackson, trabalhando junto aos Bará, dirá que “*the sibs in a given language group are ranked*. The order of ranking is explained as corresponding to the order in which a group of brothers, the ancestors of the various sibs, emerged from the rocks at a particular rapids site” (1983:72). Por fim, Janet Chernela, que realizou pesquisas junto aos Wanano, observará que “the social organizations of the Indians inhabiting Brazil’s Uaupés River basin, then, represent an exceptional case in the literature of a present-day ranked society inhabiting the continental tropical lowlands” (1993:7).

Portanto, como o leitor pode notar nesses quatro casos etnográficos que citei, é manifesto que a *categoria da hierarquia* constitui um dos problemas centrais da etnologia da região do Uaupés; essa importância é sintetizada por Cabalzar nos seguintes termos: “A *hierarquia é o principal mecanismo de produção de relações sociais, de geração de diferenças em todas as esferas da vida social*; repercutindo em espaços, coisas, modos, pessoas. Como pensada e falada no noroeste amazônico, tem inúmeras associações socioespaciais e sociocosmológicas” (2009:337-338. Grifo meu). Uma pesquisa que busque explorar os sentidos da *categoria de hierarquia*, e os *problemas indígenas* que a mesma recobre é, portanto, plenamente justificável. Como o

leitor já terá notado, é tal proposta de pesquisa que anima essa dissertação. O que segue são alguns comentários preliminares sobre a questão que nos ocupará ao longo desse trabalho, procurando apontar para o leitor alguns aspectos acerca das circunstâncias da pesquisa, do arranjo do material etnográfico, do método, e o quadro etnológico sobre o qual nos debruçaremos.

### *Notas de viagem*

Esta pesquisa é resultado de um trabalho com etnografias, isto é, trata-se da conhecida “revisão bibliográfica”, tendo como foco a *categoria de hierarquia* e sua intersecção com outras dimensões da vida social dos povos indígenas do Uaupés, tais como *parentesco, política e sistemas de especialização funcional*. Contudo, no terceiro ano da pesquisa do mestrado realizei uma viagem de campo que, embora não constitua a fonte principal dos dados considerados nesta dissertação, não é extrínseca à mesma, implicando a redefinição de meu foco e conseqüentemente o rearranjo de meus argumentos. Sendo assim, que o leitor me permita uma breve “crônica” de viagem, tão comum ao gênero de escrita etnográfico, com o propósito de elucidar a relevância e conseqüências dessa viagem para o trabalho que ora apresento.

Logo no início da pesquisa de mestrado, durante a leitura de parte da bibliografia sobre os grupos tukano orientais do Uaupés, deparei-me com as monografias de Irving Goldman (1963; 2004) sobre os Cubeo do rio Cuduiari (Colômbia); o interesse pelo grupo foi imediato, pois além das questões etnográficas propriamente ditas, as monografias desse antropólogo apresentavam análises minuciosas de dados etnográficos e proposições teóricas avançadas com firmeza, tudo encadeado por meio de uma escrita fina e clara<sup>9</sup>. Em suma, o fato de os Cubeo serem o primeiro grupo do noroeste amazônico sistematicamente estudado e ter sido pouco revisitado posteriormente<sup>10</sup>, a riqueza dos dados coletados por Goldman e o grande

---

<sup>9</sup> Robin Wright (2008:123) destaca mesmo que a primeira monografia de Goldman (1963) serviu de modelo para muitas gerações de pesquisadores; esse lugar da monografia goldmiana na antropologia também é lembrado por S. Hugh-Jones (2004:405-412), e Jackson (2003:155).

<sup>10</sup> Pesquisadores do SIL estiveram em algumas comunidades cubeo do lado colombiano, realizando pesquisas lingüísticas junto a essa população nas décadas de 1970 e 1980 (como, p. ex., Salser, 1971). Além disso, temos também pesquisas lingüísticas atualmente conduzidas por Thiago Chacon (2012; 2013) junto às comunidades do lado brasileiro, e uma monografia escrita por um indígena cubeo (Restrepo, 2001) sobre os *Hehénewa* do lado colombiano. Além dessa monografia de Restrepo, esse

número de questões que tais dados suscitavam despertaram em mim a curiosidade e interesse de fazer pesquisas junto a esse grupo. Eis que em maio de 2013 surge a oportunidade de uma breve pesquisa entre eles.

Thiago Chacon, lingüista especializado no estudo da língua cubeo, partia para a comunidade de Querari, no lado brasileiro do Uaupés, com o propósito de realizar uma oficina<sup>11</sup> de produção de mapas e gravação de narrativas de origem relacionadas aos lugares considerados sagrados por essa população indígena; feito os acertos logísticos próprios das viagens de campo parti como assessor do projeto.

Partindo de São Gabriel da Cachoeira chegamos à comunidade de Querari após quatro dias subindo o rio Uaupés de voadeira<sup>12</sup>. Aqui, algumas notas acerca da distribuição geográfica dos Cubeo na região se fazem oportunas (e necessárias): essa população indígena vive em comunidades localizadas nos dois lados da fronteira. Do lado brasileiro, temos as comunidades de Iauaretê-Ponta<sup>13</sup>; de Açaí, que conta com uma escola e uma maloca<sup>14</sup>, e onde vivem atualmente seis famílias, totalizando aproximadamente 22 pessoas, pertencentes a fratria *Yúriwawa*<sup>15</sup>; e a comunidade de Querari, que constitui a maior comunidade cubeo do lado brasileiro, onde vivem atualmente algo entre 35 e 40 famílias, num total de aproximadamente 150 pessoas<sup>16</sup>

---

grupo não recebeu novas investidas por parte da antropologia como a realizada por Goldman, com trabalho de campo prolongado e discussão dos dados etnográficos no contexto teórico-etnológico mais amplo do Uaupés.

<sup>11</sup> A oficina “Lugares Sagrados Kubeo” foi realizada no mês de maio de 2013, junto à comunidade cubeo de Querari, e teve apoio do Museu do Índio/FUNAI - RJ. Consistiu em oficinas de fotografia, vídeo, uso de computadores e produção de mapas, e numa viagem de dois dias a alguns lugares considerados sagrados pelos Cubeo dessa comunidade.

<sup>12</sup> Partimos com duas voadeiras, pois além de nossa bagagem e dos indígenas cubeo que nos acompanhavam, levávamos muitos litros de gasolina que seria usada nas viagens aos lugares sagrados, e também como “moeda” de troca por favores ao longo do caminho (troca essa que constitui atividade comum na região).

<sup>13</sup> Infelizmente não consegui visitar essa comunidade; mas as informações a que tive acesso dizem que não há mais famílias vivendo nela. O lugar parece ser usado por famílias das comunidades de Açaí e Querari como residência temporária para passar fins de semana, pescar e caçar.

<sup>14</sup> A maloca de Açaí é usada para outras finalidades que não aquelas tradicionalmente observadas de habitação (uma descrição apurada da ocupação tradicional da maloca pode ser encontrada, entre outros, em S. Hugh-Jones, 1979; 1993; 1995). No caso, funciona principalmente como espaço para reuniões da comunidade e realização de festas, algo, portanto, como um “centro comunitário”. Esse novo “uso” do espaço da maloca é amplamente destacado na literatura etnográfica contemporânea (cf., p. ex., Caetano da Silva, 2012:43-50, para os Waikhana do rio Papuri; e Rocha, 2012:97-104, para os Kotiria do rio Uaupés).

<sup>15</sup> Voltarei, no capítulo seguinte, à questão da particularidade dessa comunidade: é correto atribuir ao conjunto de seus moradores a categoria de “fratria”? Nesse caso, estaríamos diante de uma quarta fratria cubeo (lembramos que Goldman indicava apenas três fratrias)?

<sup>16</sup> Dentro dessa contagem há algo em torno de 10 famílias que são formadas por soldados do exército provenientes de outros lugares (Iauaretê, São Gabriel da Cachoeira etc.), e pertencentes a outros grupos

entre as quais a maioria pertencente ao grupo *Yúremawa*; conta com escola, posto de saúde, e fica ao lado do *Segundo Pelotão Especial de Fronteira* (2. PEF)<sup>17</sup>. Por fim, no lado brasileiro, também há Cubeo vivendo em comunidades no rio Ayari. No lado colombiano, onde se encontra a maior densidade populacional desse povo, os Cubeo estão distribuídos em comunidades ao longo dos rios Querari e Cuduiari, tributários do Uaupés; Também há uma recente presença Cubeo no rio Guaviare (Chacon, 2012:10). Em meu breve campo, permaneci a maior parte do tempo em Querari, com breves visitas a Açai e Puerto Colômbia (essa última no rio Querari, no lado colombiano da fronteira).

Embora os dados de campo não constituam o principal elemento a partir do qual elaboro o presente texto<sup>18</sup>, dado que incorreria inevitavelmente em formulações apressadas e impressionistas que cumpre ao etnógrafo evitar, os mesmos motivam minha escrita a partir da leitura das monografias, no sentido de funcionar como uma grade temática que lanço sobre o emaranhado de dados etnográficos que elas apresentam. Por isso meu recorte sobre as intersecções da *noção de hierarquia* com algumas dimensões da vida social cubeo, especificamente aquelas subsumidas nas categorias de *parentesco*, *política* e, sobretudo, o *espaço*; dimensões essas que despontaram em vários momentos da pesquisa de campo. Além dessa presença diretiva implícita, o leitor encontrará também breves notas comparativas, onde alguns dados de campo serão apresentados sempre que julgar tais notas de algum interesse e tiver alguma segurança na sua citação, dado o pouco tempo de campo. Por fim, uma última implicação diz respeito à economia interna da dissertação: *embora considere o quadro amplo das etnografias acerca dos grupos tukano produzidas pela primeira geração de pesquisadores do Uaupés*<sup>19</sup>, maior espaço é reservado aos dados etnográficos cubeo, aqui tomados como foco e eixo central da dissertação. Encerremos essa breve “crônica de viagem” e passemos à consideração das questões e métodos que guiaram minha incursão na literatura etnográfica do Uaupés.

---

tukano.

<sup>17</sup> Nos anexos dessa dissertação o leitor encontrará um breve histórico dessa comunidade segundo fontes que encontrei no arquivo do *Segundo Pelotão Especial de Fronteira* de Querari.

<sup>18</sup> Esse campo constitui o início de uma pesquisa sobre os Cubeo, que demanda outros retornos e mais tempo de elaboração. Pretendo dar continuidade a essa investigação no doutorado.

<sup>19</sup> Mais especificamente, além dos trabalhos de Goldman: Christine Hugh-Jones (1979), Jean Jackson (1983), Kaj Arhem (1981), Dominique Buchillet (1983) e Janet Chernela (1993). Embora não pretenda ser exaustivo, farei também referências a etnografias contemporâneas que permitam fundamentar meus argumentos e análises aqui apresentados.

### *Problemas, material e método*

Trabalho de campo sistemático certamente é necessário e essencial para que se possa alcançar maior compreensão acerca dos arranjos sociais dos vários grupos que vivem ao longo do rio Uaupés e seus afluentes. Contudo, o que se propõe nessa dissertação é algo como um trabalho de “crítica etnológica” (Drago, 2012:24-25), o qual consiste em tomar por objeto o *corpus* etnográfico<sup>20</sup> acumulado acerca dos grupos tukano orientais uaupesianos e tentar explorar as implicações e formulações feitas a partir dos dados etnográficos apresentados nas respectivas monografias<sup>21</sup>. Não se trata portanto de questionar esses dados, trabalho para o qual o campo é indispensável, mas sim de, diante deles, tentar responder as seguintes questões: *que sentidos a categoria da hierarquia recobre? Que problemas indígenas estão subsumidos por essa noção?* Estou ciente dos limites desse tipo de pesquisa, sem o aporte do campo, contudo, a mesma pode ser vista como um “experimento intelectual”, uma tentativa de fazer a crítica de uma categoria analítica antropológica a partir da consideração de certo *corpus* etnográfico. Na economia desse *corpus*, especial ênfase será dada aos Cubeo, onde examinarei os trabalhos de Goldman, sobretudo as duas etnografias (1963; 2004) sobre essa população indígena, e a monografia de Restrepo (2001), esse um pesquisador *Hehénewa*<sup>22</sup>.

Nessa empreitada de submeter a categoria da hierarquia à uma crítica etnográfica, há uma outra ordem de questões que enfrentaremos e que partem de uma sugestão feita por Viveiros de Castro (1983) em resenha dedicada a um livro de Alcida Ramos sobre relações interétnicas entre populações indígenas no Brasil. Com efeito,

---

<sup>20</sup> O *corpus* etnográfico sobre os grupos tukano orientais é vasto, pois se trata de uma das famílias mais bem estudadas do noroeste amazônico; tendo isso em vista, adoto como estratégia de pesquisa um recorte sobre as etnografias da primeira geração (anos 1960-80) de pesquisadores que se dirigiram a região. Etnografias contemporâneas serão oportunamente citadas, contudo, que fique claro, *não se propõe aqui uma síntese exaustiva da literatura etnológica do Uaupés acerca da hierarquia*.

<sup>21</sup> Adoto aqui o “presente etnográfico” das etnografias consideradas. No que diz respeito à técnica descritiva do presente etnográfico, recupero uma citação feita por Bruno Marques: “... consiste em descrever o modo de vida de um grupo – modo tradicional ou passado – utilizando o presente do indicativo. Esta convenção narrativa pode, deliberada ou involuntariamente, induzir o leitor a pressupor que o objeto da descrição é contemporâneo, não apenas à observação etnográfica, mas ao ato mesmo de sua leitura” (Eduardo Viveiros de Castro *apud* Marques, 2009: 8).

<sup>22</sup> Esses trabalhos constituem minha principal fonte de dados acerca dessa população indígena (outros trabalhos que localizei dizem respeito à língua cubeo, sem muitas informações etnográficas). Assim, que o leitor não estranhe o número de referências a esses dois pesquisadores (sobretudo a Goldman) ao longo da dissertação.

Ramos (1980) propõe explicitar a natureza das relações hierárquicas entre alguns grupos indígenas, o que inclui a relação entre Tukano e Makú, no noroeste amazônico, como um dos casos etnográficos examinados pela antropóloga; contudo, e essa é uma das críticas de Viveiros de Castro, a autora não leva em consideração a teoria daquele que foi “o antropólogo que trabalhou mais sistematicamente o conceito de hierarquia” (Viveiros de Castro, 1983:254): trata-se de Louis Dumont. É certo que não se trata de realizar a “aplicação” das ideias de Dumont, forjadas num contexto etnológico indiano, mas, como sugere o próprio Viveiros de Castro, “seu uso crítico” (idem), o que significa, no nosso caso, recuperar as formulações desse autor e seu esforço teórico de conceitualização da hierarquia e confrontá-lo com o quadro etnográfico do Uaupés. Desse modo, a pesquisa buscará explorar as seguintes questões:

1) Será que a noção dumontiana de hierarquia, entendida como “relação de englobamento do contrário”<sup>23</sup> (Dumont, 2008:370), rende para pensar o material etnográfico uaupesiano? Dado que a teoria dumontiana da hierarquia foi forjada a partir do contexto indiano, o que nos coloca já um problema de ordem comparativa, contudo, não podemos deixar de pensar qual a “relevância” dessas formulações acerca do problema da hierarquia para a etnologia dos povos do Uaupés.

2) Suas formulações são “boas para pensar” ou a recuperação de seu trabalho constitui apenas a adição de mais um item à nossa bibliografia (o que significa afirmar sua dispensabilidade)? E, se a noção dumontiana de hierarquia não apresenta nenhum rendimento, que outra categoria se pode entrever tendo em vista os trabalhos analisados?

Nesse momento seria legítimo se perguntar por que, a despeito da tentativa de Louis Dumont de explorar o tema da hierarquia tal como esse se manifesta na Índia, culminando com a elaboração de uma teoria de ambição geral, e apesar de Dumont e os citados etnólogos do Uaupés serem contemporâneos, nota-se nas etnografias dessa região a *quase* ausência de referências ao trabalho desse antropólogo francês?<sup>24</sup> Uma

---

<sup>23</sup> Essa é a definição que Dumont oferece para hierarquia, complexa e de grande importância na antropologia. Limite-me aqui a recuperar essa definição básica; ela será examinada com cuidado no capítulo dois dessa dissertação.

<sup>24</sup> Stephen Hugh-Jones (1993) é uma exceção entre os antropólogos dessa geração, pois, ao revisar a literatura etnográfica acerca da organização social tukano, propôs a noção dumontiana de “esquema hierárquico” para apreender esses dados. No capítulo dois da presente dissertação o leitor encontrará uma discussão crítica dos argumentos de Hugh-Jones acerca do rendimento da hierarquia dumontiana para os

resposta poderia ser simplesmente, desconhecimento. Contudo, é difícil aceitar essa resposta, uma vez que, senão se encontra muitas referências ao trabalho sobre hierarquia, encontram-se referências a outros trabalhos de Dumont, notadamente ao seu trabalho sobre sistema de parentesco dravidiano (1953). Outra resposta seria dizer que se trata de dois contextos etnológicos distintos: noroeste amazônico e Índia. Mas será essa a razão? Então a problemática da hierarquia indiana não diz nada ao noroeste amazônico? Aceitemos essa possibilidade. Mas pensemos: se a teoria da hierarquia de Dumont não pode de nenhuma forma ser aproximada daquilo que se chama “hierarquia” no Uaupés, não se teria aqui, portanto, uma razão para cruzar esses dois contextos aparentemente tão distintos? Isto é, se aceitamos que a teoria de Dumont não serve para o Uaupés, devemos explicar porque e, ao fazer isso, não estaríamos explicitando a especificidade dessa noção no Uaupés? Um exercício de uso crítico de uma teoria pelo seu inverso, portanto; dito de outro modo tratar-se-ia de afirmar o não rendimento e não pertinência do modelo dumontiano para o Uaupés, e ao fazer isso seria necessário explicitar a especificidade da hierarquia na região.

Por fim, a ideia de avaliar criticamente o modelo de Dumont para o contexto amazônico foi recentemente proposta pelo etnólogo Renato Athias (2000; 2008), preocupado com o caráter das relações assimétricas entre grupos tukano e Makú do alto rio Negro. Sendo assim, não estou sozinho nessa empreitada, e uma avaliação crítica dos argumentos de Athias constitui estratégia analítica para “testar” o uso da teoria da hierarquia dumontiana no Uaupés. Apresentado o problema, passo agora a breves considerações de método e natureza do material explorado. Em seguida, para encerrar essa introdução, será apresentado um quadro geográfico e etnológico no qual a pesquisa proposta se inscreve.

Quanto ao material, trata-se fundamentalmente de pesquisa de natureza bibliográfica, como já dito. Contudo, mal esboçamos alguns contornos da pesquisa e já nos vemos assaltados por certas questões: em primeiro lugar, a ausência de uma primazia do trabalho de campo; ausência essa que não pode deixar de implicar a questão: qual o rendimento de um trabalho bibliográfico? Informamos desde já ao leitor, antes que ele nos tome por algo como um “espanador de múmias”, ou *armchair*

---

dados tukano. Também Dominique Buchillet (1983) faz uma rápida menção a Dumont em sua tese. A teoria de Dumont será explorada apenas mais recentemente, no trabalho de Renato Athias (2000; 2008), como veremos. Esses antropólogos constituem, portanto, os únicos a se referirem à teoria da hierarquia dumontiana.

*anthropologist* equipado com métodos de carbono 14, que a resposta a essas questões é o próprio corpo da presente pesquisa. Entretanto, algumas notas preliminares, a título de antecipar e responder possíveis objeções acerca da natureza dessa pesquisa, podem ser fornecidas aqui.

Em primeiro lugar, tomemos como nosso ponto de partida a seguinte afirmação feita por ninguém menos que o primeiro etnógrafo do noroeste amazônico: Irving Goldman<sup>25</sup>

There is a difference between the way one approaches *one's own fieldwork* and the way in which one uses, interpretively, *the fieldwork of others*. *The development of anthropology depends upon the interplay between field and armchair* (Goldman, 1989:559. Grifo meu).

E prossegue o antropólogo, fazendo uma distinção que me interessa particularmente,

*Fieldwork demands a special exercise of responsibility*. The field report, the ethnographic study is a primary resource. If it is falsified inadvertently, it permanently distorts the recorded data, giving an unfortunate twist to theoretical understanding. *On the other hand, using the variety of studies and having the freedom for conjecture and interpretation of the published ethnographies is part of the play of the anthropological imagination and is necessary for the formulation of fresh hypotheses* (1989:559. Grifo meu).

Portanto, recusa de qualquer escala de valores no que diz respeito ao trabalho de campo (“fieldwork”) e ao trabalho bibliográfico, de “gabinete” (“armchair”), realizado a partir do trabalho de outros, que pressupõe um particular modo de pensar a natureza dos dois trabalhos: responsabilidade com os dados no trabalho de campo, e liberdade para conjecturas num exercício de *imaginação antropológica* no trabalho com

---

<sup>25</sup> Escolha estratégica visto tratar-se de alguém que frequentou os dois gêneros de pesquisa: primeiro etnógrafo a fazer trabalho de campo sistemático no noroeste amazônico nos anos 1939-40 e depois entre 1968-70 e 1979, e também pesquisador que realizou importante pesquisa bibliográfica sobre os grupos nativos da Polinésia (1970).

etnografias. Eis, portanto, a primeira aposta dessa pesquisa: a possibilidade de levantar algumas questões, de formular algumas “*fresh hypotheses*”, a partir de um trabalho de cunho bibliográfico<sup>26</sup> e comparativo<sup>27</sup>.

Como dito, trata-se aqui de *explorar a categoria de hierarquia* na etnologia do Uaupés. Sendo assim, a pesquisa desenvolve uma sugestão de Sztutman, que ao comentar o fato de certas noções clastreanas como “primitivo”, “simples”, “indiviso”, terem entrado em apuro diante de novas investigações etnológicas, historiográficas e arqueológicas, afirma: “é preciso fazer com que outras noções, como ‘complexidade’, ‘*hierarquia*’, ‘subordinação’, submetam-se ao mesmo processo de estranhamento; afinal todas elas pertencem à mesma bagagem conceitual que baliza a imaginação política e social do Ocidente” (2012:42-43. Grifo meu). *Pretendo, no limite, colocar a noção de hierarquia em apuro*. Contudo, que fique desde já claro para o leitor que não pretendo aqui explorar diretamente os *discursos indígenas* sobre hierarquia, mas sim explorar os *discursos etnológicos* sobre hierarquia. É sabido que essa distinção entre *discursos etnológicos* e *discursos nativos* não é simples, e remete aquela outra da relação entre *conhecimento antropológico* e *conhecimento nativo* (como mostra, por exemplo, Marcio Goldman, 2006). Pretendo aqui tão somente explicitar ao leitor que trabalharei fundamentalmente com etnografias, sem o trabalho de campo e o diálogo *direto* com os indígenas acerca da problemática tratada como fonte principal dos dados considerados.

Sendo assim, o que pretendo é explicitar as imagens sobre hierarquia construídas pelos diversos discursos etnológicos que versaram sobre os grupos tukano dessa região, atentando para seus referenciais teórico-analíticos e o modo particular como tal referencial forneceu vocabulário e balizas para a formulação do problema. Nesse sentido, a proposta dessa pesquisa se aproxima daquela de Figueiredo: com efeito, a autora pretende analisar “os discursos sobre a política xinguana pela articulação desses discursos a modelos descritivos usados na história da antropologia em diferentes épocas e sob diferentes orientações teóricas” (2006:vi). Esta pesquisa

---

<sup>26</sup> A natureza da pesquisa que empreendo aqui, bibliográfica e comparativa, inspira-se no tipo de trabalho realizado, entre outros, por Figueiredo (2006) sobre o Alto Xingu, e Drago (2012) sobre os Jê do Brasil Central.

<sup>27</sup> A ideia de *comparação* que orienta essa pesquisa baseia-se na seguinte afirmação de M. Strathern (1996): “I take it for granted that we do not ‘find’ similarity and difference but create these in the process of making comparisons”.

pretende, em suma, contribuir com uma investigação sobre essa noção de grande complexidade e importância no Uaupés.

No que diz respeito ao método, compartilho com Lévi-Strauss a tese segundo a qual o método se impõe com a realização do próprio trabalho (2004 [1964]:23), sugestão essa que se aproxima daquela de Marcel Granet (*apud* Ginzburg, 2007:294), segundo a qual “*la méthode, c'est la voie après qu'on l'a parcouru*”, o que torna supérfluo, portanto, um discurso preliminar sobre o método. Se há alguma orientação metodológica nessa pesquisa, seria antes no sentido do “método filológico” de Roman Jakobson que, como lembra o historiador Ginzburg (*idem*: 301-2) consiste em nada mais que uma “leitura atenciosa”, “lenta” dos textos. Avancemos, portanto.

### *O Uaupés e seus antropólogos*

A região comumente referida na literatura etnológica como *Noroeste Amazônico* e a suposta tese da existência de uma *unidade*, qualquer que seja sua natureza, entre os povos circunscritos por essa área, possui uma longa história. Parece-me trabalho de grande interesse avaliar como a construção dessa área se dá nos relatos de viajantes e naturalistas que passaram pela região ao longo do século XIX. Entretanto, interessa-me aqui operar com o referencial imediato dos etnólogos foco dessa pesquisa, o que significa que minha análise começa com a teoria das áreas culturais tal como essa é elaborada no projeto do *Handbook of South American Indians*<sup>28</sup>. Vejamos, portanto, como se dá a constituição do Noroeste Amazônico<sup>29</sup> enquanto área etnológica: seus contornos geográficos e conceituais<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Organizado por Julian Steward entre 1940-47, e publicado entre 1946-59 com o apoio do *Smithsonian Institution*.

<sup>29</sup> O leitor certamente não deixará de notar uma flutuação terminológica nos trabalhos examinados (e ao longo de meu próprio texto): ora se fala em *noroeste amazônico* (em geral, aparece nas monografias britânicas, francesas e norte-americanas), ora em *alto rio Negro* (uso comum nos trabalhos produzidos no Brasil), ora em *povos do Uaupés* (uso que adoto, para efeitos de circunscrição espacial e etnográfica). Tentei não padronizar essas noções, sempre usando os termos do etnógrafo em questão. Acerca dessas distinções de terminologia espacial, há comentários em Rocha (2012:47-49).

<sup>30</sup> Poder-se-ia levantar questionamentos acerca da relevância de tal trabalho “arqueológico”, afinal, tal procedimento, ora sintético, ora mais desenvolvido, constitui algo como um *tópos* dos trabalhos (dissertações e teses) sobre a região. Entretanto, trata-se aqui de trabalho não apenas relevante, mas necessário, visto que pretendo discutir no capítulo dois a suposta existência de uma *unidade*, de um *sistema social* amplo na região, noções indissociáveis daquela que constitui foco de nossa pesquisa, a hierarquia, como veremos.

Steward propõe, com o propósito de organizar a diversidade de povos e culturas do continente sul-americano, quatro grandes tipos hierarquizados em função do nível de complexidade. A essa tipologia corresponderia uma determinada distribuição geográfica. Assim, teríamos: a) os povos *marginais*; b) as tribos da *floresta tropical*; c) os povos da região circuncaribenha; d) e, por fim, os povos dos Andes Centrais.

Os povos de cultura *marginal* seriam compostos de tribos de caçadores e coletores do Brasil Oriental, Chaco, Pampas, Patagônia e Terra do Fogo; estes “laivos dispersavam-se em pequenas e evanescentes *unidades sociopolíticas*, recortadas conforme as básicas diferenças de sexo, idade e parentesco e, em geral, conjuntadas por sanções *informais* de conduta e pela *operação inconsciente do costume tribal*” (Drago, 2012:16)<sup>31</sup>. Em seguida, temos os grupos horticultores da *floresta tropical*, de “estrutura produtiva mais eficiente e tecnologicamente mais avançados (...) cujas unidades, maiores, mais densas e estáveis, conquanto ainda internamente dominadas por distinção de parentesco, sexo e idade, haviam *infundido*, por recurso a ficção de uma descendência comum, grupos antes irrelatos, dotando-se de uma constituição *comunitária* que se estendia para além do parentesco prosaico e no qual o chefe e o xamã podiam dar-se as mãos e exercer *controles sociopolíticos mais convencionais*” (idem). A terceira área cultural diz respeito ao *Circum-Caribe* e o *Sub-Andes* que, apesar das similaridades com as tribos da *floresta tropical* no que diz respeito à tecnologia e cultura material, “had a more effective subsistence complex which supported a denser population and larger and more permanent villages” (Steward, 1949:673). Por fim, a quarta área, constituída pelos *Andes centrais* e suas civilizações, as quais têm “the most developed agriculture in South America, the most dense population, and very efficient transportation, the combination of which permitted the growth of true urban centers and the extension of social interrelations and political controls over large áreas” (idem).

A região do *noroeste amazônico*, nosso foco de interesse aqui, localiza-se na área da *floresta tropical*, ou, nas palavras de Goldman: “The Northwest Amazon is designated as a *subarea of the tropical forest* in the *Handbook of South American*

---

<sup>31</sup> Para essa recuperação da *teoria das áreas culturais* de Steward me apóio sobre a fina leitura realizada por André Drago (2012:15 e ss.), limitando-me a apresentar tal teoria de modo apenas esquemático. Desde já, remeto o leitor ao citado trabalho para um tratamento mais apurado.

*Indians*” (1963:5. Grifo meu). Essa subárea será caracterizada e delimitada por Goldman no artigo (1948) para o terceiro volume do *Handbook*. Vejamos.

Nesse artigo, Goldman usa a denominação *Uaupés-Caquetá* para circunscrever essa subárea da *floresta tropical*, considerada uma “província cultural” (1948:763-64) que é circunscrita pelos seguintes limites: ao norte, limita-se pelo rio Guaviare; a leste pelos rios Negro e Guainia; ao sul pelo rio Caquetá-Japura; e a oeste pelos Andes (idem). Essa região é habitada por diferentes grupos étnicos das famílias linguísticas Tukano Oriental, Arawak e Makú. Os “traços” característicos dessa área cultural seriam:

primary emphasis upon bitter manioc cultivation and fishing, with hunting of secondary importance; the use of large multifamily houses, each constituting a local kinship group, rather than villages; a complex of men’s rites associated with an ancestor cult, inadequately referred to in the literature as yurupari; the existence of patrilineal sibs; painted bark-cloth masks, unevenly distributed in the area; frequent and prolonged chichi drinking, with intoxication common; chewing of powdered coca mixed with leaf ash and use of vision-inducing lianas; shamanism associated with the jaguar; and striking emphasis upon sorcery. Tribal organization is either weak or absent, with authority vested in the leader of the sib or local kin group. Cannibalism has been attributed to most of the tribes in the area (Goldman, 1948:763-64).

Antes da tipologia de Steward, porém, o etnólogo Curt Nimuendajú (1982[1927]) já havia realizado, a pedido do Serviço de Proteção aos Índios/SPI, expedição de reconhecimento pela região, mais especificamente, pelos rios Içana, Ayari e Uaupés, se limitando, contudo, a região brasileira do Amazonas e Acre. No relatório de Nimuendajú, além da descrição propriamente dita da viagem, encontramos dados estatísticos, linguísticos e a respeito da situação dos indígenas diante do Estado brasileiro; dentro desse quadro de informações, interessa-me aqui a *teoria dos estratos de cultura* que o etnólogo apresenta nesse relatório, trata-se, veremos, de teoria acerca da formação e povoamento da região do noroeste amazônico.

Segundo Nimuendajú, é possível distinguir na região do noroeste amazônico três camadas de “civilização indígenas” (1982[1927]:168), correspondendo cada uma a determinadas famílias linguísticas e representando três fases da história desta região

(1982[1927]:168-169). A primeira camada diria respeito a uma população “extremamente rudimentar, desconhecendo a princípio a cerâmica, a arte têxtil, a navegação, a lavoura e as construções permanentes, levando uma vida errante pelos centros da mata” (1982[1927]:169). A essa população primeva Nimuendajú identifica como atuais representantes os Makú. O segundo estrato, ao contrário do primeiro, seria formado “de tribus portadoras de uma das culturas mais adiantadas desenvolvidas por índios da região da mata tropical” (idem). Essa população se caracterizaria pelo “alto desenvolvimento da arte cerâmica, da lavoura, especialmente da mandioca, e da arquitectura das malocas, conseqüências estas de uma vida sedentária, pelos usos das ubás, das carauatánas, dos escudos e das redes de fibras de tucum (...) eram divididas em clans exogamicos com sucessão em linha paterna, professam o culto do Kaái-Yurupari (...)” (1982[1927]:169). Essas tribos chegaram à região do rio Negro por ondas migratórias vindas sucessivamente em sentidos diversos. A primeira onda, vinda do norte, era formada por tribos Arawak; a segunda, vinda do oeste, era formada por tribos da família linguística tukano oriental<sup>32</sup>. Nimuendajú também explicita uma segunda onda migratória dos Arawak para o rio Uaupés já em tempos “relativamente modernos” (idem: 170): a invasão dos Tariana. Segundo o etnólogo, as tribos da família tukano e os Tariana exerceriam forte influência sobre a cultura dos Makú da bacia do Uaupés. Por fim, a terceira camada de cultura é “um produto híbrido, formado pelo contacto da cultura do segundo estrato com a civilidade europeia desde o século XVIII para cá” (1982[1927]:171). Essa camada, portanto, teria adotado certos traços dos “civilizados”, como as roupas, as ferramentas, as armas e o uso da língua geral; ao mesmo tempo teriam conservado traços próprios das culturas locais, como o culto koai-Yurupari, os dabucuris e numerosas pequenas indústrias caseiras (idem).

Essa delimitação geográfica, e a ideia de uma *unidade social* na região será constantemente evocada por várias outras gerações de pesquisadores que se dirigiram a região. Assim, Stephen Hugh-Jones afirmará “I am convinced that a proper understanding of the Indian societies of Northwest Amazonia will only come when the different socio-linguistic groups or ‘tribes’ are seen as forming *an open-ended regional system* that spreads across cultural and linguistic boundaries and when *their cultural differences are seen as variations on a common theme*” (1979:241. Grifo meu). Na

---

<sup>32</sup> Nimuendajú usa o termo ‘Túcana’.

década de 1990, muito mais tarde, portanto, Berta Ribeiro, a partir da constatação de uma série de semelhanças em estrutura social e cultura, fala ainda em uma “área cultural do Alto Rio Negro” (Ribeiro *apud* Lasmar, 2005:17), sugerindo que “o sistema de troca de bens e a especialização artesanal funcionam como mecanismos de *homogeneização cultural* e criação de laços de dependência recíproca” (idem:27. Grifo meu). Muitos outros etnólogos falam em um vasto “sistema social formado por vários grupos lingüísticos que, interseccionando-se, partilham *uma cultura bastante homogênea* em vários aspectos” (Cabalzar, 2009:37. Grifo meu). Com efeito, essas etnografias têm mostrado a importância de uma perspectiva regional para entender o sistema social do Uaupés, visto que as “sociedades indígenas do Noroeste [Amazônico] são interligadas por uma rede de vínculos sociais, comerciais, políticos e religiosos que desafia qualquer tentativa de definir sociedades individuais como entidades distintas e autônomas. (...) o que tem sido descrito como *um sistema ‘aberto’ e ‘fluido’ de interdependência regional*” (Wright, 1992:263. Grifo meu).

\*\*\*

Circunscrita a *região do Noroeste Amazônico*, coloquemos agora a questão das pesquisas realizadas nessa área. “No region of the South American tropical Forest can claim greater anthropological interest than any other. The entire area of the two great river basins, the Orinoco and the Amazon, is still an anthropological terra incognita” (Goldman, 1963:1). Com essas palavras, Irving Goldman abre a introdução de sua monografia pioneira sobre os Cubeo. De fato, é apenas a partir de meados da década de 70 que a etnologia da Amazônia indígena inicia um crescimento “sem precedentes” (Viveiros de Castro, 2002:319); é somente a partir desse momento que “muitas sociedades foram pela primeira vez descritas segundo padrões técnicos aceitáveis”, e que “algumas delas foram estudadas por sucessivas levadas de pesquisadores, oriundos de diferentes tradições teóricas” (idem). Antes disso, a região era ainda “an anthropological terra incognita”. Diante desse quadro, qual era a situação da região onde habitam os grupos tukano?

O histórico de contato dos indígenas dessa região com os brancos remonta ao

século XVI. Goldman (1948:768-69) indica que as primeiras referências ao rio Uaupés, sem descrição dos povos que o habitavam, encontram-se em Hernán Pérez de Quesada (in 1538) e Phillip von Hutten (in 1571)<sup>33</sup>. O estabelecimento das primeiras missões religiosas na região data do século XVII. Contudo, é a partir de meados do século XIX e XX que vários viajantes, destacando-se naturalistas e etnógrafos, passaram pela região do Uaupés; os relatos e estudos legados por esses estudiosos constituem um conjunto de fontes bastante heterogêneo,

Abarcando desde os autores que permaneceram por pouco tempo até os que se internaram durante anos na região, desde aqueles sem nenhum preparo para a observação etnográfica até os grandes investigadores, que primaram pela perspicácia na análise e pelo cuidado nas descrições (Cabalzar, 2009:69).

Dentre esses estudiosos, os trabalhos mais conhecidos são os de Alfred Russel Wallace, considerado por Goldman como o autor da “earliest detailed account of Indians of the Rio Negro and Vaupés river” (1948:768); Ermano Stradelli; o botânico Spruce; Henry Coudreau; Thomas Whiffen; os trabalhos de Theodor Koch-Grünberg, “the best and most detailed published accounts of Northwest Amazon culture” (Goldman, 1948:769); e, por fim, Curt Nimuendajú (1982[1927]). A consideração desses trabalhos é imprescindível para um histórico do conhecimento dos povos do Uaupés, e constitui, evidentemente, fonte de muitas informações etnográficas<sup>34</sup>. Entretanto, esses etnógrafos/naturalistas não produziram “análises sistemáticas da organização social dos grupos habitantes” (Cabalzar, 2009:69). Irving Goldman, que realizou sua pesquisa de campo em 1939-1940, foi o primeiro a levar tal empresa a cabo, estudando os Cubeo do Cuduiari<sup>35</sup>, e nesse sentido foi um pesquisador pioneiro, que “propôs a primeira síntese mais exaustiva da organização social de um grupo lingüístico do Uaupés” (Cabalzar, 2009:77), a primeira e “only scientific monograph on

---

<sup>33</sup> Infelizmente não localizei essas referências bibliográficas citadas; confiemos, portanto, nas informações de Goldman.

<sup>34</sup> Embora tais fontes não estejam incluídas no conjunto da literatura aqui analisada, teremos essas obras no nosso horizonte e recorrerei a elas quando se mostrar necessário sempre distinguindo, para efeito de rigor, os vários momentos e registros discursivos nos quais elas se inserem.

<sup>35</sup> A monografia de Goldman sobre essa população indígena foi publicada apenas em 1963. Antes disso, ele publicou dois artigos sobre os Cubeo (1940; 1948), sendo o segundo um artigo que preparou sobre a organização social do Uaupés para o *Handbook of South American Indians*, no qual apresenta parte dos dados de seu campo.

any tribe of the Colombian Northwestern Amazon” (Reichel-Dolmatoff, 1967:58), ou ainda, “The first modern ethnography of Tukanoan peoples, the book is still considered a seminal contribution to Amazonian studies and a splendid example of ethnographic writing” (Jackson, 2003:155), ou, nas palavras do próprio Goldman,

The modern period in Vaupés studies began, I suppose, with my own fieldwork (1939-1940, 1968, 1969-1970, 1979) and writing about Cubeo, a Tukanoan tribe, with its focus upon cultural configurations that reflected native concepts of a natural order (Goldman, 1981:383).

Contudo, essa quase ausência de pesquisas na região começa a mudar a partir do final da década de 1960; com efeito, nos termos bem-humorados de Stephen Hugh-Jones, “a small but steady stream of anthropologists were already heading for Amazonia, with a heady mix of Castañeda, Ché Guevara, and Lévi-Strauss in Mind” (2004:405). Esses antropólogos se dirigiram ao Uaupés colombiano, uma região que despertou o interesse dos pesquisadores particularmente por duas razões (Hugh-Jones, idem): a primeira delas diz respeito ao apelo feito por Reichel-Dolmatoff (1967) aos pesquisadores “to come and work on the region’s many different ethnic groups, an appeal given added weight by the rich cosmology revealed in his book on the Desana (1968)” (Hugh-Jones, idem). A segunda razão se deve aos trabalhos de Goldman sobre os Cubeo (1948; 1963).

Essa nova geração de pesquisadores era composta por antropólogos de países e orientações teóricas diversas<sup>36</sup>. Stephen Hugh-Jones, Christine Hugh-Jones e Peter Silverwood-Cope, alunos de Edmund Leach em Cambridge<sup>37</sup>, se dirigiram ao noroeste amazônico no final da década de 60. O casal Hugh-Jones estabeleceu-se entre os

---

<sup>36</sup> Cabe aqui um comentário acerca da orientação presente na escolha dos lugares para realização da pesquisa de campo desses pesquisadores. Com efeito, encontramos nos prefácios e introduções de suas monografias (p. ex., S. Hugh-Jones, 1979; C. Hugh-Jones, 1979; Jackson, 1983) a formulação do propósito de trabalhar com grupos “isolados”, “tradicionais”, “não aculturados”, ou seja, sem muito contato com os brancos. Essa orientação foi, portanto, um dos principais fatores na escolha dos respectivos campos.

<sup>37</sup> Além desses três, havia um quarto pesquisador, Bernard Arcand, esquecido pela literatura regional (não encontrei referências a esse antropólogo, salvo breves menções em Silverwood-Cope, retomadas depois por Ramos, 1980) que fez trabalho de campo junto aos Cuiva da Colômbia, indígenas pertencentes ao grupo linguístico Guahibo, e depois deixou a etnologia amazônica para se dedicar a outros temas tais como sexualidade e relação entre cultura e pornografia na sociedade ocidental moderna.

Barasana, na região do Pirá-Paraná, com os quais desenvolveram pesquisa de campo entre setembro de 1968 e dezembro de 1970. Como escreve S. Hugh-Jones

In one sense Christine and I were sent by Leach to look at Lévi-Strauss's work empirically. In other words, part of our project was take a critical look at *Mythologiques* using data collected specifically for that purpose in the field. So, in our fieldwork and in our books we focused on familiar themes like space, animals, houses, mythology, etc" (2008:21-22).

P. Silverwood-Cope, por sua vez, chega em 1968 ao rio Pirá-Paraná em busca de grupos Makú na região, com o propósito de contribuir para aumentar o conhecimento sobre esses povos, por conta do pouco número de dados etnográficos existentes até então (Silverwood-Cope, 1990:193).

Além desses alunos de Leach, também se dirigiram a região alunos do próprio Lévi-Strauss, como é o caso de Patrice Bidou, que inicia sua pesquisa entre os Tatuyo do Pira-Paraná em dezembro de 1968, e permanece no campo até dezembro de 1970, retornando para uma segunda fase de pesquisa entre agosto de 1973 e agosto de 1974. Kaj Arhem, aluna da Universidade de Uppsala, chega ao Uaupés colombiano em outubro de 1971, para realizar pesquisa entre os Makuna (1981), com foco particular no tema da organização social. A pesquisadora Dominique Buchillet realiza seu campo entre os Desana, sob orientação de Henri Lavondés, entre agosto de 1980 e outubro de 1981. Jean Jackson, pesquisadora do MIT (EUA), chega ao Uaupés em 1968, inicialmente com o propósito de estudar crenças e práticas relacionadas à doença e cura entre os Tikuna, sul do Uaupés, mas devido a uma série de dificuldades no campo, acaba desenvolvendo uma pesquisa sobre a estrutura social dos grupos tukano, mais especificamente, sobre a estrutura social de uma comunidade Bará de Pumanaka buro. Reichel-Dolmatoff, por sua vez, iniciará sua investigação sobre os Desana em 1966, que resultará num trabalho focado no tema da mitologia e do simbolismo. Por fim, não podemos deixar de incluir nessa breve apresentação de alguns dos principais pesquisadores que passaram pela região do noroeste amazônico o trabalho de Janet M. Chernela, que afirma: "my choice to study in the Northwest Amazon was inspired by the excellent ethnographies of Irving Goldman and Gerardo Reichel-Dolmatoff (no other monographs existed at the time), and the articles of Kaj Arhem, Christine and Stephen

Hugh-Jones, Jean Jackson, Pierre-Yves Jacopin, and Arthur Sorensen” (1993:xv), e que realizará seu trabalho de campo junto aos Wanano (grupo tukano oriental) do lado brasileiro, tendo como foco da pesquisa investigar a natureza do *sistema de ranques* encontrado nessa região.

A partir dos anos 90, como nos mostra Stephen Hugh-Jones (2004), novos temas de estudo surgem: cultura material, música, nutrição, saúde, educação indígena. Além disso, é nesse período que também ocorre uma mudança no cenário de pesquisas etnológicas, com a presença crescente de pesquisas conjuntas com indígenas<sup>38</sup>, e um crescimento da produção etnológica brasileira<sup>39</sup>. Encerremos por aqui esse sobrevôo na história da pesquisa etnológica no noroeste amazônico<sup>40</sup>, e fiquemos com essa caracterização sumária, suficiente para montar o contexto das pesquisas etnológicas na região, e mostrar ao leitor onde se inscrevem os trabalhos que examinarei aqui. Avancemos.

### *Modelos de organização social no Uaupés*

Ao nos debruçarmos sobre a organização social do Uaupés, notamos imediatamente a variedade de modelos que procuram dar conta das configurações sociais observadas na região. Isso se deve, e concordo com a formulação de Cabalzar, às “distintas situações etnográficas pesquisadas por cada um, que representam variantes da

---

<sup>38</sup> Assim, no prefácio que Stephen Hugh-Jones escreveu para a edição espanhola de seu livro, encontramos a seguinte formulação: “Como muchos de nuestros colegas latinoamericanos del movimiento proindígena de los 1970, nuestra tendencia en Europa fue hablar a favor de la población indígena. Lo que pocos de nosotros habíamos anticipado era que la población indígena pronto estaría en posición de hablar por sí misma, de defender sus derechos y de asumir un control mayor de su propio destino. (...) *Este proceso ha cambiado mi manera de pensar acerca del proyecto antropológico y acerca de ellos: para mí, ya no son los ‘informantes’ a los que me refiero en este libro, sino más bien mis colegas y amigos*” (2011:20. Grifo meu).

<sup>39</sup> Entre os trabalhos dessa nova geração de pesquisadores brasileiros, destaco os de Andrello (2006) sobre o povoado indígena multiétnico de Iauaretê; Cabalzar (2009), que fez pesquisa a respeito da organização social tuyuka, no rio Tiquié; e o trabalho de Lasmar (2005) sobre mulheres indígenas em São Gabriel da Cachoeira. Também é possível notar um interesse renovado pela etnologia dos povos Makú (Marques, 2009), e a crescente produção de pesquisas conduzidas pelos próprios indígenas do alto rio Negro (Rezende Barreto, 2012; Barreto, 2013).

<sup>40</sup> Além dos citados trabalhos, outros autores de importantes etnografias acerca de populações do noroeste amazônico produzidas nas décadas de 1970-80 (e que não serão examinados ao longo da dissertação) poderiam ser citados, como: Thomas Langdon (trabalhou com o tema das restrições alimentares entre os Barasana), Howard Reid (desenvolveu pesquisa com grupos makú), e Pierre-Yves Jacopin (trabalhou com os Yukuna da Colômbia).

estrutura social do Uaupés”<sup>41</sup>; além disso, também “resultam do viés teórico-analítico e do tipo de dado coletado” e, por fim, se deve ao fato das monografias terem sido “elaboradas em diferentes momentos da discussão teórica no âmbito da etnologia” (Cabalzar, 2009: 67-68). Diante disso, gostaria de acrescentar alguns comentários a dois aspectos dessa variedade de modelos: o primeiro diz respeito ao *pressuposto de uma homogeneidade sociocultural* na região; o segundo, à própria noção de “*organização social*”.

Com efeito, encontramos na literatura etnográfica do Uaupés a tese segundo a qual a região constituiria um *sistema social*<sup>42</sup> onde haveria uma série de traços compartilhados pelos vários povos da região indicando certa homogeneidade cultural. Assim, encontramos tal tese enunciada já no artigo de Goldman para o HSAI (1948: 763-764), ideia que também será afirmada por Stephen (1979: 22) e Christine Hugh-Jones (1979: 11-12), a qual proporrá a noção de “sistema social aberto” (“open-ended social system”) para pensar a região; ideia também presente em Jean Jackson (1983: 5-8), e Kaj Arhem (1981: 19-22). Todos esses etnólogos compartilham, portanto, o pressuposto segundo o qual haveria um *sistema social uaupesiano*, sendo cada um dos casos etnográficos examinados pelos respectivos etnólogos considerados como *variações* desse sistema geral. Diante de tal pressuposto compartilhado pelos etnólogos da região, ao ler suas etnografias notamos certa preocupação em estabelecer algo como uma adequação terminológica entre os modelos, o que implica o uso ou reformulação do arsenal teórico-analítico forjado para dar conta das configurações sociais uaupesianas: *sib, fratria, tribo, grupo lingüístico* etc<sup>43</sup>.

Um segundo aspecto dessa variedade de modelos e categorias analíticas diz respeito à própria noção de “*organização social*” operada pelos etnólogos, a qual

---

<sup>41</sup> Esse é outro *tópos* da literatura etnográfica do Uaupés: a ideia segundo a qual estaríamos diante de um sistema social regional, onde as configurações sociais locais representariam variantes dessa estrutura geral (ideia essa introduzida, salvo engano, por Stephen Hugh-Jones, 1979).

<sup>42</sup> Renato Athias, um de nossos interlocutores na discussão que se seguirá no capítulo dois acerca do rendimento da teoria dumontiana da hierarquia para o Uaupés, insistirá na importância dessa noção de “sistema social uaupesiano”, pressuposto fundamental para seu argumento acerca da adequação da noção de *relação hierárquica* de Dumont aos dados etnográficos do Uaupés.

<sup>43</sup> Uma das consequências dessa variedade teórico-analítica da literatura etnológica regional é que todo etnólogo que comece a fazer investigações na região, sobretudo quando relacionadas ao tema da organização social, é levado antes a fazer um trabalho de “arrumar a casa”, isto é, ordenar e ter claro as variações de sentido das categorias analíticas operadas entre os diferentes modelos, e indicar ao leitor com quais sentidos usará as categorias disponíveis na literatura (p. ex., Cabalzar, 2009:67 e ss.; Caetano da Silva, 2012:29 e ss.; Rocha, 2007:1 e ss.). Mapear tais deslocamentos e reformulações constitui o principal empreendimento dessa seção.

possui consequências no tratamento que cada um dá aos seus dados etnográficos. Tal aspecto é sublinhado por Arhem (1981); assim, no que diz respeito à monografia de Christine Hugh-Jones (1979), dirá Arhem

In her excellent work on the Barasana, C. Hugh-Jones presents a model of Vaupés social structure (...). Her study is a study of the Barasana system of social classification. It deals with the structure of ideas rather than with observed patterns of behaviour. *Her notion of social structure refers to an idealized and abstract model of social reality* (1981: 20).

Portanto, Christine Hugh-Jones operaria com uma noção de *estrutura social* que diria respeito a um modelo idealizado e abstrato do que Arhem chama de *realidade social*. De modo diferente, teríamos outra concepção de “*estrutura social*” mobilizada por Jackson (1983), a qual “apparently uses *an empirical notion of social structure* in her study of the Bará. *To her, Vaupés social structure is defined in terms of concrete social units and relations*” (Arhem, 1981:20. Grifo meu). Jackson, e isso vale também para Goldman, estaria operando com uma noção empírica de “*estrutura social*”, dado que nem Jackson, e nem Goldman em sua monografia sobre os Cubeo (1963), “make any explicit distinction between ideals and actual behaviour, and it is not always clear whether they are speaking of cultural norms or statistical patterns” (idem). Portanto, um dos aspectos da diversidade de modelos, segundo a formulação de Arhem, diz respeito à própria noção de “*estrutura social*” operacionalizada pelos antropólogos. Essas considerações, por fim, nos remetem à ideia apresentada por Jackson (mas poderíamos dizer que os outros etnólogos também compartilham dela, ainda que implicitamente) acerca da impossibilidade de um modelo geral que dê conta das configurações sociais particulares encontradas ao longo do Uaupés e seus afluentes<sup>44</sup>: “*I do not believe that the Vaupés system – capable though it is of being described, explained, and formulated into models – can ever be reduced to a coherent, logical, unitary system*” (1983:9).

Feita essas considerações, e tendo em vista meu propósito de investigar a *categoria de hierarquia* tal como aparece nessa literatura etnográfica sobre os povos

---

<sup>44</sup> Voltarei a esse ponto da (im)possibilidade de um modelo geral para o Uaupés no primeiro capítulo dessa dissertação ao discutir a noção de *ponto de vista*.

tukano do Uaupés, o que segue é uma tentativa de reconstituição dos modelos elaborados, reconstituição essa atenta aos diferentes sentidos e formulações propostas por cada etnólogo em particular<sup>45</sup>.

\*\*\*

Em 1939, Irving Goldman, após seu primeiro trabalho de campo entre 1935-36 sobre a organização social dos Alkatcho Carrier da Columbia Britânica, o qual resultou na sua tese defendida na Universidade de Columbia em 1941, sob orientação de Franz Boas, desembarcava na região do Uaupés colombiano, no noroeste amazônico, onde ficaria até 1940, para pesquisa de campo junto aos Cubeo (Rubel e Rosman, 2003). De tal pesquisa resultará sua monografia “*The Cubeo*”<sup>46</sup> (1963), que inaugura os estudos sobre organização social na região do Uaupés e introduz os temas que se tornaram recorrentes em trabalhos posteriores (Cabalar, 2009: 70). Esses temas e teses de Goldman foram “incorporados, aperfeiçoados e reformulados pelos etnógrafos posteriores que continuaram a investigar as organizações sociais do Uaupés” (idem: 77). Portanto, eis um primeiro motivo pelo qual Goldman constitui nosso ponto de partida.

Antes da publicação de sua monografia sobre os Cubeo, Goldman publicou dois artigos (1940; 1948), o primeiro dedicado aos Cubeo propriamente, e o segundo dedicado aos povos habitantes da região do Uaupés-Caquetá de modo geral, com especial atenção ao sib cubeo *Bahúkiwa*, e onde ele apresenta parte dos dados coletados no seu trabalho de campo junto a esse grupo da família tukano oriental durante os 10 meses em que permaneceu na região, que depois serão publicados de modo mais detalhado e sistemático em sua monografia. Vejamos, portanto, o modelo de organização social construído ao longo desses trabalhos.

---

<sup>45</sup> O leitor notará que a organização dessa seção tenta seguir uma possível ordem (na teia de circulação de dados e noções) de elaboração e apropriação de categorias entre os pesquisadores do Uaupés nos anos 1960-80.

<sup>46</sup> Importante que o leitor tenha em mente desde já que esse primeiro trabalho de campo de Goldman aconteceu junto ao sib *Bahúkiwa* do rio Cuduiarí. Sobre isso, Goldman esclarece: “Although I have made some effort to present ‘Cubeo’, the point of view is unavoidably that of the *Bahúkiwa*, a low-ranking sib and perhaps even an alien sib of probable Macú ancestry” (1963: 23). Explorarei as implicações dessa observação acerca do “ponto de vista” no primeiro capítulo dessa dissertação.

A primeira exposição de dados relativos ao arranjo social cubeo encontra-se no artigo de 1940, onde Goldman oferece uma breve síntese dos dados de sua pesquisa de campo acerca do universo cosmológico desse povo: a narrativa de origem, a teoria da vida pós-morte, e a relação com os seres que habitam as florestas e os rios. No que diz respeito à organização social, encontramos uma breve referência no seguinte trecho

Some thirty *gentes*, grouped into three exogamous unnamed phratries comprise the tribe. The Cubeo Indians refer to themselves as *pámiwa* 'first people'. The *gens* is the local group, and for the most part members of the same *gens* occupy the same long house. *Gentes* of the same phratry tend to occupy adjacent sites along the river. The principles of *gens* and phratric organization condition Cubeo cosmological beliefs. (...) The Cubeo are a river people, and according to their traditions their ancestors first emerged from the rocks at river rapids; thereafter all Cubeo lived along the rivers (Goldman, 1940: 242. Grifo meu).

Nesse trecho, Goldman apresenta os Cubeo como uma “*tribo*” composta de trinta “*gentes*” agrupados em três grupos exogâmicos não nomeados<sup>47</sup>, as *fratrias*; Também afirma o pertencimento dos “*gentes*” de mesma *fratria* a lugares adjacentes ao longo do rio. Nessa breve formulação, gostaria de chamar a atenção para o uso que Goldman faz da noção de “*gens*”<sup>48</sup> para se referir aos *grupos locais* que compõem a *fratria*; essa noção será abandonada e substituída pela noção de “*sib*”<sup>49</sup>, que é introduzida em 1948, no artigo para o HSAI, e se tornará de grande relevância para a etnologia regional. Avancemos.

Em 1948 é publicado o artigo *Tribes of Uaupés-Caquetá*. Aqui, embora seja o propósito de Goldman tratar sumariamente dos povos que habitam a região que ele

---

<sup>47</sup> O leitor verá mais a frente que a questão da nomeação das fratrias é problemática, e será revista pelo próprio Goldman em trabalho subsequente (2004).

<sup>48</sup> Seria interessante buscar o sentido que Goldman atribui a essa noção, e pensar as razões pelas quais ele adota o uso de “*sib*”, que busca em Lowie (1920), e abandona a categoria de “*gens*”. Infelizmente, não localizei referências que permitissem tal análise; deixo, contudo, registrado o interesse dessa questão, dado tratar-se de uma noção que atravessa toda a literatura etnográfica do Uaupés.

<sup>49</sup> Em Goldman, encontramos certa flutuação vocabular: ora ele fala em “*sib*”, ora em “*clã*”, mas ambos os termos possuem o mesmo sentido (a própria tradução francesa de “*Primitive Society*” de Lowie, de 1935, usa “*clã*” ao invés de “*sib*”). Outros etnólogos distinguirão esses termos. K. Arhem, por exemplo, afirma que, no caso dos sibs makuna, há semelhanças com o conceito de “*clã*”, contudo, “the Makuna sib is not easily defined in terms of the common criteria of either lineages or clans” (1981: 141). Na literatura etnográfica contemporânea da região que acessei é muito freqüente o uso de “*clã*” como sinônimo de “*sib*”, sendo que “*clã*” também é comumente usado pelos próprios indígenas (entre os Cubeo de Querari, p. ex., notei um uso freqüente desse termo em conversas sobre os pertencimentos sociais), dado a ausência de termos nativos equivalentes a essa noção (como lembra Andrello, 2013:1).

denomina “Uaupés-Caquetá”, seu foco recai novamente sobre os dados etnográficos a respeito dos Cubeo, num apanhado que apresenta dados sobre a organização das comunidades e das malocas, ornamentos, ciclo de vida, xamanismo, mitologia e aspectos da economia e política desse povo. No que diz respeito especificamente à organização social, encontramos as seguintes formulações

Investigations by the present author in 1940 among the *Cubeo* of the Cuduiarí River disclosed a social organization based upon patrilineal sibs. (...) The patrilineal sib among the *Cubeo* is basically a local group, all its male members and their wives inhabiting one or more multifamily houses, each divided into 8, 10 or 12 ‘apartments’. (...) *Cubeo* sibs are further grouped into three unnamed exogamous phratries, each occupying a more or less continuous territory, so that in some cases marriage would be with someone at a considerable distance (Goldman, 1948: 780).

De modo geral, nenhum avanço em relação ao primeiro artigo (1940), exceto pela introdução da noção de “*sib*” para designar os *grupos locais patrilineares* que compõem as *fratrias* cubeo. Além disso, encontramos também nesse artigo dados a respeito das narrativas de origem e a disposição dos *sibs* e *fratrias* de acordo com essas narrativas, tema que explorarei com mais pormenor no capítulo seguinte. Por ora, nos concentremos no modelo de organização social cubeo que, esboçado nesses dois artigos, será sistematizado e aprofundado na monografia de 1963.

Para elaborar seu modelo de organização social, Goldman adota como a categoria mais inclusiva a noção de “*tribo*”<sup>50</sup>; sendo assim, os Cubeo seriam uma *tribo* que “consists of some 30 or more patrilineal, exogamous sibs that are grouped into three unnamed confederations or phratries of unequal size that are also exogamous” (Goldman, 1963: 24); sendo a língua o critério que permite subsumir os grupos na categoria *tribo*. Os arranjos<sup>51</sup> dos *sibs* e das *fratrias* dos Cubeo, como já observamos, são formulados em longos relatos: trata-se das narrativas de origem e formação da humanidade, as quais, segundo a ordem de surgimento dos ancestrais de cada *sib*, estabelecem a ordem que esses *sibs* ocupam no conjunto da configuração social desse grupo indígena. Voltarei a esse ponto no capítulo seguinte.

---

<sup>50</sup> O leitor verá nos trabalhos dos etnólogos posteriores a Goldman, como Jackson (1983), Christine Hugh-Jones (1979), Arhem (1981) e Chernela (1993), uma série de críticas ao uso da noção de “*tribo*”, que será abandonada pela etnologia recente do Uaupés.

<sup>51</sup> Uso “arranjo” para me referir ao ordenamento, a seqüência de disposição dos *sibs* que é dada pela senioridade.

O segmento básico da organização social Cubeo, portanto, é o *sib*. Goldman o define nos seguintes termos:

The Cubeo sib is a unilineal descent group whose members regard themselves as being descended from common ancestors but cannot establish an actual genealogical relationship. Sibs are named, normally localized, exogamic, patrilineal, and patrilocal (1963:90).

Os sibs estão arranjados em unidades maiores, as *fratrias*, três ao todo, não nomeadas<sup>52</sup> e exogâmicas, dentro das quais os sibs “occupy an *order of rank* that expresses the sequence in which they emerged during their mythical first emergence” (1963:90. Grifo meu). Os membros de cada sib, por sua vez, como Goldman observou, afirmam serem descendentes do homem que compunha o par ancestral de irmãos irmão-irmã<sup>53</sup>, e são identificados pelo nome do sib. *O sib é, portanto, o centro da estrutura social Cubeo*.

Como vimos, os sibs e as fratrias são exogâmicos; esse aspecto merece algumas considerações. Segundo Goldman

The rule in marriage is that a wife cannot be taken from within the sib or phratry. She may be taken from another tribe and, of course, from any of the other two phratries (1963: 136).

Apesar da exogamia das fratrias, como se nota nessa observação de Goldman, há casamentos dentro da tribo, entre membros de diferentes fratrias; portanto, a tribo cubeo seria, dessa forma, endogâmica, constituindo, assim, uma exceção<sup>54</sup> ao padrão de grupos lingüísticos exogâmicos atestado pela literatura etnográfica como generalizado na região. Os Cubeo manteriam a preferência pelo casamento com alguém distante da comunidade, e também teriam um padrão de casamento de primo cruzado, o qual cria uma aproximação e fortalecimento dos laços entre os sibs paternos e maternos (1963:

---

<sup>52</sup> Na monografia sobre os *Hehénewa* (2004) Goldman volta a essa questão dos nomes, a fim de rever a noção de “*fratria*”: “In my earlier work on Cubeo, the true nature of the phratry escaped me” (2004: 75). O etnólogo afirma que concluiu, incorretamente, que as fratrias não são nomeadas. Prova disso é o fato de *Hehénewa* ser o nome de uma fratria, a qual “includes several sibs that are regarded as different kinds of Hehénewa, along with others whose names do not include a Hehénewa designation” (idem). Permanece, portanto, a questão do nome das fratrias que já destaquei em nota anterior, e a qual voltarei no capítulo seguinte.

<sup>53</sup> Há várias versões das narrativas de origem; aqui cito a versão mobilizada por Goldman nessa monografia (1963) apenas. Voltarei aos relatos de origem no próximo capítulo, onde tratarei da noção de hierarquia.

<sup>54</sup> Além dos Cubeo, outra exceção ao padrão de exogamia lingüística do Uaupés são os Makuna (Arhem, 1981).

137). Tomando o sib *Bahúkiwa*, Goldman faz uma contagem dos casamentos desse grupo, mostrando que, embora se verifique alguns poucos casamentos com membros de outros grupos lingüísticos, como Wanano e Karapana, os casamentos se dão predominantemente entre os sibs cubeo, provando assim a exceção desse grupo indígena à regra da exogamia lingüística do Uaupés<sup>55</sup>.

Esse modelo de Goldman, o primeiro a ser proposto para o Uaupés, constitui algo como uma “herança” etnológica as futuras gerações de pesquisadores da região que, aceitando ou reformulando suas noções, estarão continuamente em diálogo com as categorias analíticas e formulações propostas por esse antropólogo. Vejamos como essa teia complexa de apropriações e reformulações se delineia com as novas pesquisas dirigidas na região por Jean Jackson (1983), Christine Hugh-Jones (1979), Janet Chernela (1993) e Kaj Arhem (1981).

Jackson chega ao Uaupés colombiano no final da década de 1960, e desenvolverá pesquisa junto a um grupo tukano oriental: os Bará da comunidade de Pumanaka buro, no rio Papurí; seu interesse consiste, de modo geral, em investigar as relações entre multilinguismo, parentesco e casamento, com foco na questão da identidade social tukano e os modos como esta se define. Ao longo dessa pesquisa, Jackson elabora um modelo de organização social que, se recupera formulações de Goldman, também difere dele em muitos aspectos. Essa diferença Jackson atribui àquilo que chama de “*fluidéz*”, um aspecto que seria próprio dos grupos sociais tukano do Uaupés

The social structure of the Vaupés, at its most abstract so seemingly clear-cut and unambiguous (...), is a dynamic system incorporating a lot of slippage, fluidity, and imprecision. (...) *Any Tukanoan can, if so inclined, present a clear picture of the social categories in the Vaupés and their articulation with one another. A clear picture of sibs and language groups will emerge, a picture involving common ancestry, geographical location, linguistic indicators, and exogamy; variability emerges, however, in the answers from different individuals (or even from the same individual over a period of time), a variability built into the basic structure of the system. It is foolish to assume that one version is right and one wrong. As we have seen, this variability occurs in name, in definitional criteria, and in the emphasis a group of Tukanoans will place on a given criterion over another* (1983: 83. Grifo meu).

---

<sup>55</sup> Aqui é preciso introduzir um matiz para evitar confusões: a endogamia opera no nível da tribo e da fratria; os sibs, por outro lado, são exogâmicos.

A constatação dessa variabilidade leva Jackson a propor seu modelo como uma variante de um sistema social uaupesiano mais geral, como já observamos. Vejamos, portanto, os traços principais do modelo elaborado por essa antropóloga.

Antes de tudo, Jackson dirige uma série de críticas à categoria de “tribo” usada por Goldman. Segundo essa antropóloga, é possível elencar uma série de definições que tal termo possui na literatura antropológica, sendo que nenhuma delas se adequa aos dados etnográficos da região do Uaupés. Por isso, ela propõe como noção mais adequada a de *grupo lingüístico*. Os *grupos lingüísticos*, no seu entender, seriam compostos pelos sibs (ou clãs), que são grupos de descendência patrilinear localizados, exogâmicos, nomeados e ranqueados (1983: 71). A noção de *sib* empregada por Jackson, portanto, é a mesma proposta por Goldman. Além disso, e no que diz respeito à relação entre *sib* e *grupo local*, Jackson observa algumas diferenças, contudo não opera nenhuma distinção rígida. Com efeito, se Goldman identificava certa sobreposição entre essas noções, para Jackson “the local descent group is (ideally) composed only of those people who are born there and who are one another's closest agnatic kin” (1983: 70). Ainda no que diz respeito a relação entre o *grupo local* e os *sibs*, Jackson avança a seguinte formulação

At present, very few local descent groups are exactly coterminous with the sibs to which they belong. A local descent group may be a lineage forming part of a sib, part of two sibs, or two entire sibs (...). Usually this lack of fit does not matter, and sibs and local groups are spoken of as if they were always the same thing, and in many respects they are. Both are local groups” (1981: 72).

Afirmada essa sobreposição entre grupo local e sib, Jackson elenca um conjunto de sete características para a organização tradicional de *grupos locais* no Uaupés

(1) communal multifamily longhouses, one per settlement; (2) named patrilineal, exogamous, localized sibs; (3) patrilocal rule of residence; (4) settlement exogamy; (5) a tendency to classify affines as ‘not like us’, or ‘outsiders’; (6) a list of personal names possessed by each sib given at birth in a specified order; (7) sib names that sometimes have a ‘totemic’ flavor, that is, an association with a plant or animal (1983: 77).

Por fim, outra importante categoria analítica do modelo de organização social uaupesiano de Jackson é aquela de *fratria*, proposta como categoria mais inclusiva e, portanto, diferente da definição de Goldman (que propunha “tribo” como grupo mais inclusivo). Jackson define *fratria* nos seguintes termos

*I am defining the phratry (...) as an unnamed unit composed of various language groups whose members are not supposed to intermarry, because an agnatic relationship exists among them. The phratry thus is the most inclusive exogamous unit recognized by Tukanoans. Qualification as a phratry includes a consciously stated principle that a given pair or group of language groups are not supposed to intermarry. (...) Certain combinations of language groups probably do not intermarry for reasons having nothing to do with social structure (1981:86. Grifo meu).*

As formulações de Jackson, por sua vez, juntamente com aquelas de Goldman, serão incorporadas ao modelo de Christine Hugh-Jones, modelo esse que se tornará bastante influente na literatura etnológica da região. O modelo de Christine foi elaborado a partir de sua pesquisa de campo junto aos Barasana, no rio Pirá-Paraná, mais especificamente, junto ao sib *Meni Masa*, localizado no Caño Colorado, no período de 1968-1970.

No seu modelo Christine Hugh-Jones propõe a categoria de *grupos exogâmicos*, os quais seriam compostos de sub-unidades; em seus termos “the Tukanoans are divided into patrilineal, exogamous descent groups with further internal divisions according to patrilineal descent” (1979: 15). Esses grupos exogâmicos “are *collections of sibs arranged in a hierarchical order, modeled on the birth sequence of an agnatic male sibling group*” (1979: 19. Grifo meu). No que diz respeito às noções de “*sib*” e “*fratria*”, Christine opera com os mesmos sentidos que aqueles atribuídos por Jackson, mas recusa a noção de “*grupo lingüístico*”, propondo, por sua vez, as noções de *grupo exogâmico simples* e *grupo exogâmico composto*<sup>56</sup> (1979: 15). Portanto, esquematicamente, teríamos um modelo onde um conjunto de cinco *sibs*<sup>57</sup> ordenados hierarquicamente constitui um *grupo exogâmico simples*; um conjunto de dois ou mais

---

<sup>56</sup> Que o leitor não se perca diante dessas noções: a noção de “*grupo exogâmico*” pode se referir a um “*grupo exogâmico simples*” (conjunto de sibs organizados funcionalmente) ou a um “*grupo exogâmico composto*” (quando há mais de um desses conjuntos ligados por descendência comum) (Cabalzar, 2009: 84).

<sup>57</sup> Correspondentes aos cinco papéis especializados: chefe, cantor/dançador, guerreiro, xamã e servo.

sibs, por sua vez, constitui um *grupo exogâmico composto* (1979: 19), o qual tenderia a coincidir com uma unidade lingüística<sup>58</sup>. Os grupos exogâmicos compostos, por fim, são circunscritos pela categoria mais inclusiva de *fratria*.

Além disso, no que diz respeito aos sibs, Christine Hugh-Jones elabora uma teoria segundo a qual a organização dessas unidades entre os Barasana (mas isso vale, segundo essa antropóloga, para o conjunto dos povos do Uaupés) seria ordenada funcionalmente, isto é, trata-se de sua *teoria do sistema de papéis especialistas* (“specialist role”)<sup>59</sup>. Nos termos dessa antropóloga

There are five hierarchically organized specialist roles, each of which is allocated to a single sib, so that five sibs belong together in a functionally integrated unit. These roles, in descending hierarchical order, are chief, dancer/chanter, warrior, shaman and servant (1979: 19. Grifo meu).

Por fim, vale notar que, se Christine Hugh-Jones e Jackson compartilham noções semelhantes de *fratria*, a qual é diversa daquela de Goldman, notamos também que o sentido de *fratria* em Goldman corresponde, grosseiramente, ao de “*grupo exogâmico*” de Christine Hugh-Jones. Apresento a seguir um gráfico<sup>60</sup> que sintetiza o uso de termos para descrever a organização social dos grupos tukano feito pelos antropólogos até aqui considerados:

		Unidades exogâmicas		
Goldman (Cubeo)	tribo <sup>61</sup>	-	Fratria	Sib
Jackson (Bará e	-	Fratria	Agregado lingüístico <sup>62</sup>	Sib

<sup>58</sup> “The ideal coincidence of language unit and Exogamous Group boundaries leads Indians to use language as a way of talking about descent” (C. Hugh-Jones, 1979:18). Contudo, Christine Hugh-Jones adotará uma posição no sentido contrário dessa suposta correspondência entre grupo lingüístico e grupo exogâmico.

<sup>59</sup> Voltarei a essa teoria no segundo capítulo da dissertação.

<sup>60</sup> Reproduzo esse gráfico de Christine Hugh-Jones (1979: 16).

<sup>61</sup> O traço definidor dessa categoria, segundo Goldman (1963), é a língua.

<sup>62</sup> Aqui também temos a língua como característica definidora (Jackson, 1983).

vizinhos)				
C. Hugh-Jones (Barasana e vizinhos)	-	Fratria	Grupo exogâmico simples ou composto	Sib

Esses três modelos de organização social se tornaram referência para as futuras gerações de pesquisadores que se dirigiram a região, constituindo uma teia de categorias e ferramentas analíticas com as quais os etnólogos que se dirigem ao Uaupés necessariamente têm que se haver. Além deles, gostaria de recuperar aqui, dado que suas etnografias serão consideradas na presente dissertação e seus modelos também constituem referência para a etnologia regional, os aportes de Janet Chernela e Kaj Arhem aos estudos sobre organização social no Uaupés.

Chernela fez sua pesquisa entre os Wanano do médio Uaupés, em território brasileiro, entre os anos de 1978 e 1981 (1993: xi; 1983: 59); mais especificamente, seu campo se deu principalmente junto a comunidade wanano de Wapu. O modelo de organização social que essa antropóloga propõe consiste basicamente no seguinte: a estrutura social do Uaupés consistiria num “sistema de grupos de descendência verticais, exogâmicos e ordenados hierarquicamente, e que são entrecortados por classes matrimoniais, de *status* horizontal, aqui chamadas ‘classes de geração’<sup>63</sup>” (1983: 59).

Em sua descrição, Chernela também dirige críticas ao uso da noção de “*tribo*”, tal como já o tinham feito Jean Jackson e Christine Hugh-Jones, e opera com as noções de *grupo linguístico* e *sib*. O *grupo linguístico* é o “o grupo nominado de afiliação mais inclusivo”, sendo conceitualizado por seus membros como “um grupo de ágnatas que traçam descendência a partir de um conjunto de irmãos fundadores ancestrais, dentre os quais o Irmão Mais Velho fundador é o ascendente focal do grupo inteiro” (1983: 61). A noção de *sib* operada por Chernela é a mesma de Goldman, Jackson e Christine Hugh-Jones, isto é, trata-se de “grupos de descendência nominados e localizados, cujos membros se consideram descendentes de um dos irmãos ancestrais que fundaram o

---

<sup>63</sup> Essa noção de “classe de geração” será analisada minuciosamente no capítulo dois, onde realizo o cruzamento entre os dados do Uaupés e a teoria do sistema de castas indiano elaborada por Louis Dumont, e tento explorar a ideia de casamento entre membros de grupos de mesma hierarquia.

grupo lingüístico” (idem). Por fim, a noção de *fratria* é abandonada por Chernela, preferindo o uso de *grupo lingüístico*. Dado que o objeto da etnografia de Chernela é o sistema de ranques wanano, explorarei mais detalhadamente as categorias de seu modelo em outro momento, por ora, que o leitor tenha diante de si esses traços gerais. Para encerrar essa discussão de modelos e categorias, passemos ao elaborado por Kaj Arhem, que fez suas pesquisas entre os Makuna no início da década de 1970.

Segundo o modelo elaborado por Arhem, os Makuna estão divididos em unidades de descendência (*masa*) patrilineares e nomeadas que ele denomina sibs, os quais “are numerically small and genealogically shallow” (1981: 101) – como acontece para os grupos tukano do Uaupés em geral – e todos os membros do sib reconhecem sua descendência de um ancestral mítico comum. No que diz respeito especificamente a noção de *sib*, Arhem a recupera de Goldman; além disso, Arhem conceitualiza o sib como sendo “internally differentiated into unnamed segments of different spans and orders of segmentation. (...) The minimal sib-segment contains only two generations and consists of the children of one father. The order of segmentation defines the relations between segments; it indicates the level of segmentation from a common, known ancestor” (1981:101).

Além disso, como categoria mais inclusiva dos grupos sociais, Arhem usa a noção de *fratria*, que pode ser entendida em dois níveis de inclusão: como “*segmento frátrico*” e “*categoria frátrica*”. Segundo o antropólogo, no que diz respeito à noção de “*segmento frátrico*”, temos a seguinte conceitualização

Sibs are externally ordered in a framework of higher-order, exogamous and patrilineal-descent units which embraces most Tukanoan groups of the Vaupés region. A set of closely related sibs, classified as elder or younger brothers (*bai masa, kien masa*), constitutes what I call a phratic segment. *The phratic segment is a discrete descent unit, the sibs of which are arranged in a fixed order of seniority modelled on the differentiation of agnatic brothers in the relationship terminology. The phratic segments may be named or unnamed. The member-sibs of each phratic segment stipulate patrilineal descent from a common, named or unnamed, mythical ancestor. The phratic segment is conceived as a group of true brothers, the sons of one father* (1981: 101. Grifo meu).

A noção de *segmento frátrico*, por sua vez, corresponde àquela de “*grupo exogâmico*” de Christine Hugh-Jones (1979). Outra noção proposta por Arhem é aquela de “*categoria frátrica*”, que constitui a esfera exogâmica mais abrangente, e que é uma categoria agnática vagamente definida; a *categoria frátrica* é constituída por todos os sibs classificados como irmãos do ponto de vista de qualquer sib no sistema, isto é, nos termos de Arhem, a “*phratric category is an open-ended, ego-centred and vaguely defined, agnatic category. The identity of its constituent units, sibs and phratric segments, varies from the point of view of different phratric segments. It is thus not a discrete descent unit, nor is the order of seniority between its constituent units fixed*” (1981: 102. Grifo meu); Essa noção corresponderia grosseiramente a de “*fratria*” de Jackson: “My use of the terms 'phratric segment' and 'phratric category' corresponds roughly to the terms 'exogamous group' and 'phratry' respectively used by C. Hugh-Jones (1977) and Jackson (1972)” (1981: 102).

Para explicar as razões que o levaram a substituir o “*grupo exogâmico*” de Christine Hugh-Jones por “*segmento frátrico*” e a “*fratria*” de Jackson por “*categoria frátrica*”, Arhem aponta duas ordens de considerações. Em primeiro lugar, a noção de *grupo exogâmico* de Christine Hugh-Jones “derives from a model of social structure based on the ordering of sibs into sets of five agnatic brothers. This is an ideal model, based on an ideological reality which only vaguely corresponds to the actual Makuna social reality” (1981: 102); Sendo assim, Arhem explicita que escolheu basear suas categorias analíticas mais nas propriedades sociológicas<sup>64</sup> que nas ideológicas do sistema de descendência; além do mais, “the concept of exogamous group conveys the idea that this is the primary exogamous unit in the descent system. This is not so. Sibs as well as phratric categories are exogamous. And among the Makuna, the set of sibs forming an exogamous group in C. Hugh-Jones's sense of the term is hardly a group in the sociological sense. It is rather a category” (1981:102).

Em Segundo lugar, a categoria de *fratria* “conveys the idea of a closed system or group of phratrically related, descent units”; Arhem escolheu o termo “*categoria*

---

<sup>64</sup> Entenda-se: nos comportamentos (para usar os termos do autor) diretamente observados em campo. O leitor deve lembrar aqui que Christine Hugh-Jones (1979), ao elaborar seu modelo dos papéis especialistas, dado a ausência dos mesmos no momento da realização de seu campo (a autora encontrou entre os Barasana apenas duas categorias ativas: xamã e cantor/dançador), é levada a propor um modelo ideológico, baseado em fontes indiretas, a respeito do que pode ter sido o sistema de papéis especializados no passado, ou seja, elabora um modelo com elementos que não observou diretamente em campo.

*frátrica*”, “to emphasize the fact that it denotes an open-ended and loosely defined, descent category, the primary function of which is to regulate marriage and to identify the widest, exogamous, agnatic category in the descent system” (1981: 102-3). Eis, portanto, os traços gerais, e por ora suficientes, para a discussão que se seguirá sobre *hierarquia*, do modelo de organização social elaborado por Kaj Arhem para os Makuna.

\*\*\*

O leitor tem diante de si, portanto, os caracteres gerais de alguns modelos de organização social que, elaborados a partir de pesquisas conduzidas nas décadas de 1960-80, constituem o arsenal teórico-analítico da etnologia dos grupos tukano orientais do Uaupés. Como apresentei no início, todas as etnografias consideradas compartilham a ideia de *um sistema social uaupesiano*, contudo, essas mesmas etnografias reconhecem que seus respectivos modelos constituem elaborações parciais, variações de um padrão mais geral. Como vimos, não se trata apenas de terminologias diferentes, com uma ou outra equivalência, mas também de noções de “*organização social*” distintas, que implicam modos diversos de conceber a relação entre *ideal e real*, ou, dito de outra forma, entre *modelo abstrato e realidade social*; além disso, os modelos foram elaborados em momentos diferentes, tendo como base etnográfica grupos distintos. Por fim, o leitor poderá achar tedioso tal trabalho de reconstituição dos modelos, entretanto, o que tentei evidenciar aqui é que a literatura etnográfica do Uaupés nos coloca diante de um emaranhado de modelos e categorias analíticas, sendo que cada novo trabalho se constitui a partir da crítica dos trabalhos anteriores, o que implica empréstimos, deslocamentos conceituais, abandono e proposição de novas categorias (o que nos remete a fórmula bachelardiana segundo a qual “o ato de conhecer dá-se contra um conhecimento anterior, destruindo conhecimentos mal estabelecidos”, *apud* Barreto, 2013). Penso que o etnólogo interessado em entender a natureza da vida social uaupesiana e das relações que a constituem não pode abrir mão desse trabalho de compreensão dos modelos e sua complexa teia de conexões, não pode fazer tabula rasa. Afinal, o que todos esses modelos fazem é colocar a nossa disposição ferramentas

analíticas para o entendimento dos problemas postos pela etnografia dos povos uaupesianos. Cabe a nós, portanto, fazer o *uso crítico* desse instrumental<sup>65</sup>.

Concluída essa reconstituição dos principais modelos de organização social do Uaupés, passemos a análise específica do *problema da hierarquia* tal como ele se apresenta nas citadas etnografias. Nesse sentido, a dissertação se organiza em dois capítulos: o primeiro buscar delinear o quadro das imagens da hierarquia presentes no *corpus* etnográfico uaupesiano aqui considerado, com foco nos Cubeo e na relação entre *hierarquia e espaço*. O segundo capítulo recupera a teoria da hierarquia de Louis Dumont e explora a sugestão segundo a qual seria possível fazer seu “uso crítico” no contexto do Uaupés, tomando como interlocutores dois etnólogos que em algum momento pensaram o Uaupés a partir de Dumont: Stephen Hugh-Jones (1993) e Renato Athias (2000; 2008). Algumas considerações gerais acerca da problemática da hierarquia na bibliografia contemporânea são oferecidas na seção final dessa dissertação, bem como algumas hipóteses acerca do tema que nos ocupa.

---

<sup>65</sup> Limitei-me aqui a recuperar as categorias analíticas elaboradas pela primeira geração de pesquisadores do Uaupés, pois diz respeito ao *corpus* etnográfico principal com o qual trabalharei ao longo dessa dissertação. O tema da organização social na região foi revisitado pela etnologia regional contemporânea e, entre os trabalhos dedicados ao tema, destacam-se aqueles de Aloísio Cabalzar (2009) sobre os Tuyuka do rio Tiquié, e de Luis Cayón (2010), sobre os Makuna do rio Pirá-Paraná.

## Capítulo 1 - Imagens da hierarquia no Uaupés

*“Hierarchy is always a culturally defined term”*

Irving Goldman

*“As generalizações empíricas na Antropologia, como os bons vinhos, não viajam bem”*

Anthony Seeger

Desde suas primeiras investigações, em 1939-40, conduzidas na região do Uaupés colombiano entre os Cubeo do rio Cuduiari, Irving Goldman observou uma variedade de relações sociais que, por suas características, foram subsumidas na *categoria da hierarquia*. Após décadas de pesquisas na região, os dados apreendidos por essa categoria ainda desafiam a imaginação teórica de pesquisadores, estimulando uma série de debates sobre seu rendimento e as relações (os problemas nativos) que a mesma recobre.

Diante de parte da literatura acumulada sobre os povos tukano orientais do Uaupés pelas primeiras gerações de pesquisadores da região (entre os anos 1960-80), sobretudo a literatura acerca dos Cubeo, proponho uma tentativa de sistematizar as formulações em torno da citada categoria, isto é, trata-se de delinear as *imagens da hierarquia no Uaupés*<sup>66</sup>. Sendo assim, as questões que movimentam esse capítulo consistem nas seguintes: *o que se chama de hierarquia no Uaupés? E quais os problemas indígenas que tal categoria recobre?* Buscar as formulações nativas, implodir o termo “hierarquia” para que as questões indígenas venham à superfície constitui o alvo desse capítulo.

Para levar tal proposta a cabo, adoto a seguinte estratégia de texto: dado que, como veremos, a categoria recobre relações que se manifestam em todas as esferas da vida social, tomo duas dimensões como objeto de meu esforço analítico, algo como duas chaves de leitura do *corpus* etnográfico considerado: primeiramente, procuro pensar sua intersecção com a chamada “*organização social*”, o que nos remeterá às

---

<sup>66</sup> Uso o termo “*imagem*” no mesmo sentido que aquele empregado por Marina Vanzolini Figueiredo (2006), quando propõe delinear as “*imagens da política*” no Alto Xingu. Trata-se, portanto, de *explicitar as concepções de hierarquia mobilizadas no material etnográfico em questão*.

narrativas de origem e transformação da humanidade; em seguida, exploro as associações socioespaciais da hierarquia<sup>67</sup>. Ao final desse percurso, tentarei oferecer ao leitor uma síntese das discussões na qual, espera-se, sejamos capazes de delinear as imagens da hierarquia que atravessam essa literatura. Por ora, o que segue são algumas considerações iniciais de ordem terminológica e contextual. Vejamos.

\*\*\*

Ao elaborar um balanço da etnologia amazônica, Viveiros de Castro (2002) toma como ponto de partida aquilo que chama de “*imagem tradicional da Amazônia*”, isto é, trata-se da imagem derivada do *Handbook of South American Indians*<sup>68</sup>, obra em sete volumes editados por Julian Steward na década de 40 ([org.], 1946-1950). Essa imagem “tradicional”, que combinava “um esquema de áreas culturais, uma tipologia de ‘níveis de integração sociocultural’ e uma teoria da ação determinante do ambiente sobre o ‘núcleo cultural’ de cada sociedade” (Viveiros de Castro, 2002:320), criou raízes “profundas no imaginário etnológico” (idem). Diante desse quadro, cabe-nos perguntar *se e como* o “modelo padrão” da Amazônia balizou o tratamento dos dados etnográficos feito pelas primeiras gerações que se dirigiram ao Uaupés amazônico no que diz respeito ao problema da hierarquia. Essa questão nos remete a noção de *floresta tropical*<sup>69</sup>.

Essa categoria foi desenvolvida por Robert Lowie e Julian Steward no terceiro volume do HSAI (1948). Com efeito, com essa noção procura-se descrever “the patterns of economic, social and cultural organization of the indigenous populations living in the Amazon region and the tropical rainforests of eastern South America” (Neves, 1998:9). Além disso, a noção de *floresta tropical* remetia também a um estágio evolucionário, representativo de certo nível de integração sociopolítica (idem). Na sua caracterização da categoria, Lowie apresenta uma série de traços ausentes e outros presentes (sempre

---

<sup>67</sup> Chave essa motivada, sobretudo, pelo meu campo entre os Cubeo de Querari, como explicitado na introdução.

<sup>68</sup> Doravante “HSAI”.

<sup>69</sup> A região do Uaupés, como apontado por Goldman (1963:5), constitui uma subárea da *floresta tropical*, segundo a tipologia do *Handbook*.

em relação às outras áreas culturais) nas sociedades de *floresta tropical*; no que nos interessa mais imediatamente, os aspectos sociopolíticos, essas sociedades seriam caracterizadas como *agrupamentos autônomos*, e com *descentralização política*<sup>70</sup> (Lowie, 1948:32). Quando Lowie indica esses traços, é importante ter em vista aqui que o padrão comparativo era estabelecido pelas sociedades politicamente centralizadas dos Andes centrais (Neves, 1998:9); sendo assim, a “tribo” típica da floresta tropical “era uma pequena constelação de *aldeias autônomas, igualitárias*, limitadas em suas dimensões e estabilidade por uma *tecnologia simples* e pelo *ambiente improdutivo*, incapazes, portanto, de gerar o excedente indispensável à emergência da *especialização econômica*, da *estratificação social* e da *centralização política* presentes em outras áreas do continente” (Viveiros de Castro, 2002:321. Grifo meu). “*Especialização econômica*”, “*estratificação social*” e “*centralização política*” seriam os traços, no esquema tipológico do HSAI, das culturas andinas, culturas tidas como *hierarquizadas*. Eis nos, portanto, diante de uma série de oposições que terão longa vida na etnologia americanista.

Ao viajar ao rio Cuduiari em 1939 para realizar seu campo, eis que Goldman observará uma série de traços que apontam para a presença de *relações ditas hierárquicas* na vida social cubeo. Paradoxo? Como resolver essa tensão entre as formulações do HSAI, o “modelo padrão”, e os dados apreendidos em campo?<sup>71</sup>

### **1.1. Onde tudo começou: as narrativas de origem e transformação e os arranjos sociais**

O *problema da hierarquia* é indissociável dos relatos de origem e transformação<sup>72</sup> da humanidade. Essa indissociabilidade é amplamente atestada pelas

---

<sup>70</sup> E, associado a isso, também a ausência de organização de templos e cultos religiosos (Lowie, 1948:32).

<sup>71</sup> No que segue, o leitor notará a presença das categorias de *hierarquia* e *ranque*. Usadas como sinônimos em certos contextos, diferem em outros, estando *ranque* em geral associado à ideia de posição ocupada numa escala ou sistema. Destacarei, ao longo das análises que seguem e sempre que se mostrar adequado, os sentidos das respectivas noções, e seus pontos de intersecção e diferença, apontando também alguns de seus limites na tentativa de apreensão dos dados. Para uma análise dessas noções de *ranque* e *hierarquia* na economia do HSAI, sobretudo nas formulações de Lowie e Steward, remeto o leitor ao trabalho de Drago (2012:111 e ss).

<sup>72</sup> Adoto aqui o uso das noções de “relato” e “narrativa”, por serem mais amplos e afastarem a assunção de certos pressupostos problemáticos. Esse uso é deliberado, e parte das críticas dirigidas por alguns

etnografias (Goldman, 1963:90 e ss.; Chernela, 1993:5; Jackson, 1983:72 e ss.). Assim, por exemplo, Goldman dirá que “the narrative of origin is a *necessary starting point* for an explanation of institutions and customs” (2004:19. Grifo meu). Sendo assim, foquemos nossa atenção nos dados etnográficos cubeo acerca dessa questão.

A primeira exposição desses relatos, registrada entre os Cubeo do Cuduiari por Goldman, encontra-se em artigo de 1940, no qual ele oferece uma breve síntese dos dados de sua pesquisa de campo que versam sobre as crenças cosmológicas desse grupo e, entre outros tópicos, a narrativa de origem, a teoria cubeo da vida pós-morte, e a relação dos Cubeo com os seres que habitam a floresta e os rios; encontramos o mesmo relato um pouco mais desenvolvido no artigo que Goldman prepara para o HSAI (1948)<sup>73</sup>. Com efeito, Goldman formula a narrativa de origem nos seguintes termos:

The first people emerged from three different sites along the lower Vaupés River, thus accounting for the tripartite grouping. These first ancestors emerged in the form of anacondas from the rocks forming the river rapids. As each pair of anacondas shed their skins, they became brother and sister and sought others in marriage. The offspring of each of the males formed the present sibs. Of course, brother and sister, as well as people emerging from the same site, were forbidden to marry. The first male to emerge, the ancestor of *the first ranking sib*, named all of the succeeding sibs of his phratry. The name of the sibs describe some characteristic trait (...) (1948:780-81. Grifo meu)<sup>74</sup>.

Goldman prossegue comentado que o *ancestral* de cada sib é o responsável pelo conjunto dos *nomes* que serão atribuídos às crianças do sib, destacando que muitos desses nomes se referem a animais, pássaros e peixes, o que implica também a proibição aos membros do sib de consumirem os seres referidos pelos respectivos nomes<sup>75</sup>. A

---

pesquisadores aos limites da noção de “mito”, que não daria conta da complexidade de gêneros discursivos encontrados no Uaupés (Hugh-Jones, 2012:148; Rezende Barreto, 2012:42 e ss.; Barreto, 2013:17, 53 e ss.). Há, portanto, toda uma etnografia da fala e dos gêneros discursivos a ser feita na região do Uaupés.

<sup>73</sup> Não há muitas diferenças entre as exposições feitas da narrativa de origem nesses dois artigos (1940; 1948); citamos a versão do artigo para o HSAI, pois faz uma breve referência ao tema do arranjo social, o que não aparece no primeiro artigo (1940). Contudo, um ponto interessante de se notar no que diz respeito a esses dois textos é que Goldman faz uso, para se referir aos grupos que compõem a fratria, da noção de “*gens*” no primeiro texto (1940); a categoria de “*sib*”, que ele busca em Lowie (1921), e que se tornarã uma noção de grande relevância para a etnologia regional, aparece em 1948, conforme já comentamos na introdução dessa dissertação.

<sup>74</sup> Interessante observar que nessa versão da narrativa de origem encontramos referência não ao tema da Anaconda Ancestral, mas a uma multiplicidade de anacondas, sendo que parte delas assume a forma masculina e outras a forma feminina.

<sup>75</sup> Os regimes de nomação no noroeste amazônico possuem profundas consequências sociológicas e

exposição da narrativa de origem é concisa, e esse antropólogo não vai além do dito no trecho citado. Pouco nos diz acerca do arranjo social cubeo, portanto. Vejamos como o mesmo assunto é tratado na monografia de 1963.

Com efeito, Goldman retomará a narrativa de origem e formação dos grupos sociais cubeo no terceiro capítulo de sua monografia (1963), o qual é dedicado à noção de *sib*. Antes, porém, de examinar esse capítulo segue uma pequena digressão. Nos dois artigos citados (1940; 1948), o antropólogo norte-americano apresenta o relato de criação e formação da humanidade de modo geral, sem especificar a *fonte da narrativa*; na monografia que examinaremos (1963), contudo, deixa claro ao leitor que a versão da narrativa de origem apresentada é aquela dos *Bahúkiwa*, um sib dito de *baixa hierarquia* (“*low-ranking sib*”). Essa questão é importante, pois como nos alerta esse antropólogo

The reader, however, will understand that this study has a *special perspective*. Although I have made some effort to present ‘Cubeo’, the point of view is unavoidably that of the *Bahúkiwa*, a low-ranking sib and perhaps even an alien sib of probable Macú ancestry. Strictly speaking, *a Cubeo perspective can be only an artificial composite pieced together and generalized from the distinctive perspectives of each of its principal sibs*. I would imagine that the Cubeo presented from the point of view of the *Hehénewa*, a high-ranking sib, would bring out somewhat more emphasis upon social status and upon the authority of the headman<sup>76</sup> (1963:23. Grifo meu).

Chamo aqui a atenção para esse ponto segundo o qual *a questão do ponto de vista do qual se fala, isto é, do sib de onde se fala*, tem consequências para o modo como se concebe certa visão de conjunto dos Cubeo; voltaremos a essa questão. Retornemos ao terceiro capítulo da monografia “*The Cubeo*”.

Goldman apresenta uma tradução livre da narrativa de emergência da primeira *gente*, a qual possui mais um caráter evocativo de nomes de lugares que propriamente descrição de eventos<sup>77</sup>. Também aqui ele fala de pares de anaconda que emergem no

---

cosmológicas (Hugh-Jones, 2002; Rocha, 2007; Andrello, 2013); voltaremos ao tema da nomenclatura em outros momentos do texto sem, contudo, nos determos nesse assunto (indico ao leitor a dissertação de Rocha, 2007, para uma síntese desse tema).

<sup>76</sup> O leitor verá, como mostrarei mais adiante, como essa intuição de Goldman acerca dos *Hehénewa* é verdadeira, sendo confirmada em seu retorno, no final da década de 60, para pesquisa junto a esse grupo, dito de *alta hierarquia*.

<sup>77</sup> O modo como Goldman descreve a narrativa de origem nessa etnografia (1963), isto é, como evocação de nomes de lugares, parece-me ser outro indicativo da pouca importância que esse antropólogo concede a esse tema na economia dessa primeira monografia. Como veremos, tais narrativas serão centrais na etnografia *hehénewa* (2004).

mundo, e após trocarem as peles se tornam pares de irmão-irmã, os quais se casam com pessoas de outros lugares, dando origem assim aos primeiros homens, os *ancestrais* das fratrias. Também aqui a narrativa de origem ocupa um lugar pequeno, limitando-se a essa apresentação de uma tradução livre, a qual havia sido apresentada de modo resumido no artigo para o HSAI (1948). O que temos de novidade nesse texto é o fato de Goldman explicitar e insistir que *o relato de origem varia de acordo com o sib que o narra*, e destacar a importância das ocasiões em que tal narrativa é ativada; de fato,

*The sib has permanence and it has continuity with the past. The ‘history’ of each sib is known and is recited at all major ceremonial occasions. In narrating sib ‘history’, distinctions are drawn between original sibs, later comers, and the newest-formed sibs (1963:93. Grifo meu).*

Além disso, aqui Goldman destaca duas versões da narrativa de origem: a versão que já citei, dos pares de anaconda, e outra, em que os sibs das fratrias são descendentes de uma única Anaconda Ancestral chamada *Pwénte aínkü* (“pessoa anaconda”), que se dividiu em segmentos, a *cabeça* se tornando o principal sib da fratria, e cada segmento subsequente formando o restante da ordenação das fratrias (idem). No caso da primeira versão da narrativa, como vimos, é o primeiro par de irmãos a emergir que se torna o sib principal, e são eles que fornecem os nomes para todos os outros que vêm em sequência.

As duas versões, portanto, nos falam da *sequência de emergência dos ancestrais* dos sibs, isto é, da *ordem de senioridade*, aquilo que Goldman chamará de *hierarquia dos sibs*: na primeira versão “the sib pairs moved upstream and located themselves according to *the sequence of their emergence*” (1963:94. Grifo meu); na segunda versão, “the Cubeo visualize the phratry as the body of the anaconda spread along a river with its head anchored at the site of emergence and its tail lying upstream to form the lowest-ranking sib” (idem). Importante aspecto a ser destacado, o tema da descendência comum não diz respeito ao *ancestral* anaconda, uma vez que entre os Cubeo não há dúvidas que todos os seres humanos descendem da anaconda, mas sim ao fato dos sibs terem surgido num mesmo lugar, isto é, “all sibs of the same phratry should ideally have emerged from the same rapids” (idem). Portanto, para os Cubeo do

Cuduiari, é o lugar de emergência que determina a identidade das fratrias<sup>78</sup>.

Insisto em destacar a questão do sib de onde provém a narrativa de origem, e essa insistência não é desprovida de razões. Com efeito, embora ofereça um tratamento mais detalhado do tema da criação e formação da *primeira gente* nessa monografia (1963) que no artigo para o HSAI, o lugar ocupado por tal tema na economia interna da monografia é reduzido. Tal tratamento deve-se, penso, às circunstâncias do primeiro campo de Goldman, realizado entre os *Bahúkiwa*<sup>79</sup>, sib considerado de *baixa hierarquia*, no sentido que vimos esse antropólogo atribuir a esse termo; essa circunstância de ordem prática implica um trabalho de natureza sociológica. Quando retorna aos Cubeo, em 1969, ele se estabelece entre os *Hehénewa*, um sib<sup>80</sup> dito de *alta hierarquia*. Tal circunstância não é isenta de consequências, pois se entre os *Bahúkiwa* o tema da criação e transformação é pouco presente no cotidiano das pessoas, entre os *Hehénewa*, por outro lado, é tema constante, implicando uma monografia onde a dimensão simbólica, cosmológica e metafísica constitui sua substância (Goldman, 2004:8 e ss.).

Numa tentativa de síntese do que vimos até aqui, direi que Goldman equaciona a *noção de hierarquia* com aquela de *ordem de senioridade*. Mas há mais. Perguntemos: essa ordem de senioridade tem consequências para a vida social cubeo?<sup>81</sup> Eis nos diante de uma questão que atravessa quase toda a literatura etnográfica do Uaupés. Recuperemos alguns aspectos do arranjo social cubeo apresentado na introdução da presente dissertação com o propósito de ver como Goldman formula sua resposta a essa questão.

O segmento básico da organização social Cubeo, como vimos, é o *sib*. Goldman o define nos seguintes termos:

The Cubeo sib is an unilineal descent group whose members regard themselves as being descended from common ancestors but

---

<sup>78</sup> O leitor encontrará na seção seguinte um tratamento mais sistemático do tema da configuração socioespacial dos grupos tukano no Uaupés e sua relação com a hierarquia.

<sup>79</sup> Lembro que na sua segunda monografia cubeo (2004:2) Goldman precisa ao leitor que sua pesquisa anterior (1963) seu deu não exatamente junto ao sib *Bahúkiwa*, mas sim a uma seção desse sib, ou sub-sib.

<sup>80</sup> Os *Hehénewa*, segundo esse segundo campo de Goldman (2004), constituiriam também uma fratria cubeo. Voltarei a esse ponto.

<sup>81</sup> Eis-nos, portanto, diante da questão da relação entre *mitologia* e *sociologia*, tema-chave da literatura etnológica do Uaupés (cf., p. ex., S. Hugh-Jones, 1979; Goldman, 2004; Rezende Barreto, 2012; Andrello, 2013); alguns apontamentos serão feitos mais adiante acerca da imbricação entre essas dimensões da vida social dos grupos tukano.

cannot establish an actual genealogical relationship. Sibs are named, normally localized, exogamic, patrilineal, and patrilocal. (1963:90).

Os sibs, por sua vez, estão arranjados em unidades maiores, as *fratrias*, três ao todo, não nomeadas e exogâmicas, dentro das quais os sibs “occupy an *order of rank* that expresses *the sequence in which they emerged* during their mythical first emergence” (1963:90. Grifo meu). Aqui, algumas considerações sobre a noção de *fratria* se fazem oportunas.

Agrupamentos de sibs, as *fratrias*, se ditas não nomeadas por Goldman em sua primeira monografia (1963) serão objeto de reformulações na segunda monografia (2004). Com efeito, Goldman sustentará que os *Hehénewa*<sup>82</sup> constituem uma *fratria* (seriam a *fratria-I*), nomeada, portanto; mas Thiago Chacon, lingüista que realizou pesquisa entre os Cubeo do Uaupés brasileiro nos anos 2000, discorda, pois segundo esse pesquisador “what seems to be the case is that some groups within Phratry-I have the name *Hehenawa* added to their sib names, while some other sibs of the same phratry do not have *Hehenawa* in their ethnonyms” (2012:2)<sup>83</sup>; Mas ainda assim permaneceria a questão de saber que dinâmica de sibs está subjacente a essa presença do termo *Hehénewa* (ou *Hehénawa*) junto ao nome de alguns sibs, e de outros não. Outro pesquisador (ele mesmo um indígena cubeo *Hehenéwa*), Miguel López Restrepo (2001), sustenta que os *Hehénewa* (“~*Hehénava*”, na grafia desse pesquisador) constituem um *grupo* cubeo que “*se divide en un número de clanes con diferentes nombres y en parte con muy distinto origen, y cada clan conforma el gran pueblo cubeo ‘Pamiva’, al interior del grupo existen vários subgrupos de habla cubeo pero de origen diferente como los Yurémava, Yurivava, Hiriva, Korova, Bióva, Bioíbova, Neabová, Miadavá, Tarabiavi, Betóva*” (2001:52. Grifo meu)<sup>84</sup>. Além da questão da nomeação das *fratrias*, outra questão discutível é aquela de seu número; Goldman conta três *fratrias* cubeo (1963), mas Chacon afirma que há quatro *fratrias* (2012:3), sendo a quarta *fratria* localizada na comunidade de Açaí, no Uaupés brasileiro. Esse quarto grupo seria

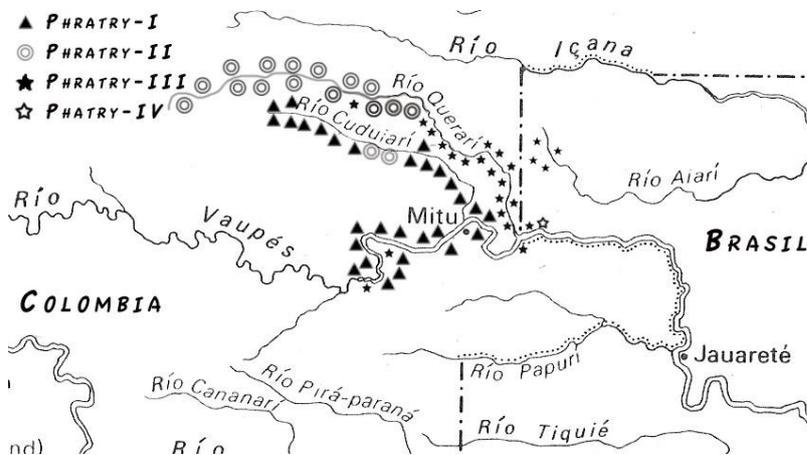
---

<sup>82</sup> Há aqui uma flutuação terminológica: Goldman usa o termo “*Hehénewa*” (1963; 2004), ao passo que Thiago Chacon usa “*Hehénawa*” (2012), e Restrepo “~*Hehénava*” (2001).

<sup>83</sup> Incluo, como anexo dessa dissertação, uma lista completa dos sibs tal como apresentada por Goldman; sugiro ao leitor a sua consulta, portanto.

<sup>84</sup> Ao final da dissertação, nos anexos, também segue a relação dos grupos cubeo sistematizada por esse pesquisador; aqui me limito a apontar a questão dos arranjos sociais cubeo, sem indicar uma solução, pois trata-se de questão que demanda campo para que algum caminho possa ser apontado.

composto de apenas um sib chamado *Yúriwawa*<sup>85</sup>, ““people of the Yúri deity”” (Chacon, 2012:3). O mapa abaixo mostra a distribuição das fratrias cubeo no noroeste amazônico.



Fratrias Cubeo (Chacon, 2012:3).

Os membros dessa quarta fratria, ainda segundo os dados de Chacon (2012:3), podem se casar com membros de qualquer outro sib Cubeo. Feitas essas breves considerações sobre a fratria, voltemos aos sibs<sup>86</sup>.

Os membros de cada sib, por sua vez, afirmam serem descendentes do homem do par ancestral de irmãos (irmão-irmã), e são identificados pelo nome do sib. *O sib é, portanto, o centro da estrutura social Cubeo.* Além disso, nos termos de Goldman, é “the only true political unit since only a sib has a headman” (1963:90)<sup>87</sup>.

<sup>85</sup> No lado brasileiro, como já dito, além dos *Yúriwawa* de Açaí, há também a comunidade de Querarí, onde vivem cubeo do grupo *Yúremawa*. Acerca desse último grupo, na versão de Restrepo (2001): “El grupo étnico ~YUREMAVA emigra a la cabecera del río AYARÍ, pero sigue acosado por otros grupos que los obligó a entrar al territorio del grupo ~Hehénava en ~Iparari ~Takíve (Santa Cruz de Waracapuri), y allí permanecen viviendo durante mucho tiempo dentro de la selva.

Un grupo Borová (*Makú*) de los ~Hehénava en ~Iparari ~Takíve encuentran al grupo *Yuremava* que eran Curripaco en esa época y le avisan a su jefe del clan *Makákibikiyo* de la existencia de este grupo, el jefe del clan *Makákibikiyo*, conocedor de la guerra identifica a los ~YUREMAVA y los invita a intercambiar mujeres y buscar su asentamiento en el río Querarí.

Los ~YUREMAVA poco a poco fueron saliendo de la selva, se apropiaron del río Querarí y establecieron alianzas exogámicas y oriundo del Raudal de Waracapuri” (2001:59).

<sup>86</sup> Eis, portanto, uma questão que merece investida sistemática por parte da etnologia regional; com efeito, em Açaí estamos diante de um *sib* ou uma *fratria*? Se *Yúriwawa* configura uma fratria, então poderiam seus membros se casar entre si? Haveria outros sibs descendentes do mesmo ancestral *Yúri*? E que relações poderiam ser traçadas com os Cubeo da comunidade de Querarí, onde vivem os *Yúremawa*, grupo que Goldman (1963) categoriza como pertencentes à fratria III (seriam um sib, portanto), mas que meu breve campo apontou como sendo um grupo que inclui vários sub-grupos (uma fratria, portanto)? Essas questões permanecem abertas, e uma pesquisa acerca das trajetórias de constituição dos grupos (sibs/fratrias) cubeo nessa região ainda está por ser feita.

<sup>87</sup> Voltarei a tema da relação entre *chefia* e *sib* mais adiante, quando examinar a noção cubeo de liderança.

Ao apresentar, partindo das narrativas de origem e transformação, a formação e arranjo dos sibs Cubeo, Goldman se vê diante de um problema. Como vimos no início, certa noção de *igualitarismo* é atribuída aos povos que habitam a dita *floresta tropical*, área onde se inserem os Cubeo. Contudo, Goldman se vê diante de um agrupamento social ordenado segundo determinada ordem de *hierarquia*, isto é, uma *ordem de senioridade*. Estaríamos diante de uma contradição? Vejamos como esse antropólogo lida com essa questão.

A *fratria* Cubeo é uma *organização hierárquica*, isto é, um conjunto de sibs arranjados segundo uma escala onde a posição ocupada por cada segmento é estabelecida de acordo com a ordem de emergência dos sibs da Anaconda Ancestral, como vimos. Segundo Goldman, “ranked sibs suggest a *hierarchical social structure* and hence a *political organization of some complexity*” (1963:98). Essa formulação é importante para nós, pois aqui Goldman equaciona “*estrutura social hierárquica*” com a ideia de uma “*organização política de alguma complexidade*”, associação essa que fará fortuna na literatura etnológica da região, constituindo *certa imagem da hierarquia*. É a partir dessa equação, de uma imagem de hierarquia de antemão já dada, portanto, que Goldman amarrará os dados etnográficos cubeo, e oferecerá uma curiosa solução para o aparente problema da relação entre *hierarquia* e *igualitarismo*.

Com efeito, em primeiro lugar, ele mostra que “*the leading sibs of a phratry had no actual jurisdiction over any of the lower-ranking sibs*, nor was there any formal way in which the rank order of sibs was expressed other than by listing” (1963:98. Grifo meu). Afastado esse aspecto, trata-se de afirmar o “sentimento de igualitarismo”<sup>88</sup> que atravessa a ordem social Cubeo, e essa afirmação é feita por Goldman em dois momentos. Num primeiro momento, quando trata dos *nomes*; e, num segundo momento, quando trata das *histórias particulares de cada sib*.

Primeiro os *nomes*. Como dito, os sibs são nomeados; além disso, cada sib detém um conjunto de nomes que são compartilhados entre seus membros. Esses nomes se distribuem por gerações alternadas, isto é, de avô para neto. Se a geografia<sup>89</sup> determina a identidade das fratrias, de acordo com o lugar de emergência dos sibs, as relações genealógicas determinam a identidade do sib. Contudo, segundo as observações de Goldman, os nomes possuem “apenas” *conotações honoríficas*, e

---

<sup>88</sup> A expressão é do próprio Goldman.

<sup>89</sup> Goldman fala em “geografia”, mas talvez, dada a associação com o rio, fosse mais adequado falar em “hidrografia”.

circulam dentro do sib. Portanto, “it should be said at once that while the notions of sib rank and of the distinction between more honorific and less honorific names suggests a structured system of social status, *the social significance of status hierarchy is not great. The Cubeo have the skeleton of an aristocratic system that is fleshed with an egalitarian ethos*” (1963:92. Grifo meu). Demoremo-nos um pouco aqui, pois eis uma tentativa de solução do aparente paradoxo entre *hierarquia* e *igualitarismo*, e uma resposta para aquela questão das implicações sociais da hierarquia.

A resposta a essa questão, como vemos, é negativa. As consequências sociais da ordem de senioridade são pequenas, “the social significance of status hierarchy is not great” (1963:92); os nomes possuem um estatuto “apenas” honorífico, apontando “apenas”<sup>90</sup> para uma *economia do prestígio*. Como o leitor já começa a perceber, essa resposta negativa é possível porque Goldman parte de uma *imagem da hierarquia* que a equaciona com uma “*organização política de alguma complexidade*”. Avancemos na nossa análise para ver se essa leitura de fato se mostra válida.

O segundo aspecto de diferença entre os Cubeo, onde Goldman novamente destaca o *sentimento de igualitarismo*, diz respeito, como já destaquei, às versões dos *relatos de origem, os quais variam de acordo com o sib de onde os mesmos são narrados*; quando se narra a “história” do sib, “distinctions are drawn between original sibs, later comers, and the newest-formed sibs. Since ancientness is honorific and *the Cubeo have a sentiment of egalitarianism*, these distinctions are underplayed” (1963:93. Grifo meu). Portanto, a *antiguidade* (“ancientness”) do sib é “apenas” honorífica, os Cubeo são atravessados, novamente, por um *sentimento de igualitarismo*. Avancemos.

Com efeito, e de modo geral, ao sintetizar no capítulo final de sua monografia (1963:273 e ss.) os princípios que constituiriam o *padrão cultural* cubeo, Goldman dirá que a estrutura social desse grupo é regulada por relações de duas naturezas: relações laterais e hierárquicas; desse modo, “all social structures are regulated by *bonds of relatively equivalent status relationships*, as well as by *bonds of nonequivalent or unequal status relationships*. The former, existing on roughly the same social plane, are called *lateral*, and the latter, existing on different social planes, are called *hierarchical*” (Goldman, 1963:278. Grifo meu). No que diz respeito ao modo como tais relações se

---

<sup>90</sup> “Apenas”? Coloco o termo entre aspas, e repito o mesmo deliberadamente no texto, pois o leitor verá, e boa parte da literatura etnográfica da região mostra isso, que a *economia do prestígio* é justamente um dos grandes temas que atravessam as etnografias dos vários grupos tukano orientais do Uaupés, e um dos grandes desafios das atuais gerações de etnólogos dessa região (como atestam, entre outros, os trabalhos de Adrello, 2006; Caetano da Silva, 2012).

articulam na ordem social cubeo, teríamos *uma estrutura social fortemente lateral e fracamente hierárquica*, isso porque, segundo Goldman, “even the ranking of sibs has *ritualistic* rather than *political significance*” (1963:279. Grifo meu), e continua, “ranking confers *prestige* but no *Power*”<sup>91</sup> (idem). Eis, portanto, a solução de Goldman para a aparente contradição entre *igualitarismo e hierarquia*. Os Cubeo possuem uma *ordem social hierárquica* (“the skeleton of an aristocratic system”), fundamentada num *sistema de ranques*, isto é, posições estabelecidas pela ordem de emergência no passado ancestral; entretanto, tal hierarquia “apenas” confere *prestígio*, não confere *poder*, não implica *desigualdades de ordem social ou material-econômica*, em outros termos, e para recorrer a outro texto bem posterior desse antropólogo, “the inequalities and the modes of dependency they impose are those of *status* and arise from symbolic strengths and weakness” (1993:137-38. Grifo meu); isso porque, no Uaupés, “there is little actual basis for material dependency. Economic self-sufficiency and sentiments of local autonomy are, actually, so strongly established in this region that there is little substantive foundation for a *central authority* either” (1993:138. Grifo meu). Em suma, como já apontava Pierre Clastres (2004:100 e ss.), não se confunde *prestígio* com *poder*.

Eis-nos, portanto, diante do modo como Goldman formula o problema da hierarquia. Os Cubeo são atravessados por um sentimento de igualitarismo e relações laterais; as *relações hierárquicas* dizem respeito a uma economia do prestígio, dissociada de toda *ideia de poder*, de *dependência material e econômica* e *autoridade central*: ideias essas, em suma, que constituem a *categoria de hierarquia* que Goldman traz em sua caixa de ferramentas analíticas para o noroeste amazônico. Por não encontrar tais ideias que definem sua pré-noção de hierarquia entre os Cubeo, esse pesquisador dirá que os mesmos são “fracamente hierarquizados”, que seu arranjo hierárquico possui uma “importância antes ritual que social” ou, como avançará no citado texto de 1993, que se trata, no Uaupés, de formas “pré-políticas” ou “elementares” de hierarquia. Aqui, que o leitor permita algumas observações sobre essa “política” a qual se refere Goldman, bem como acerca da relação entre chefia e hierarquia, com o propósito de sustentar essa leitura que avançamos acerca de suas formulações.

---

<sup>91</sup> Interessante notar que a distinção entre *poder político* (entendido como coerção) e *prestígio* foi apontada por Pierre Clastres na década de 1960 (2004), e nesse ponto esse autor e Goldman convergem; contudo, diferem quanto à *concepção de poder político* mobilizada em seus respectivos trabalhos. Voltarei a esse ponto mais adiante e, no capítulo seguinte, o leitor verá também um afastamento entre a concepção de política de Clastres e aquela de Dumont (2008).

\*\*\*

Hierarquia aparentemente política, contudo, nos termos de Goldman, no contexto do Uaupés tratar-se-ia de uma *hierarquia ritual* (“ritual hierarchy”), sem implicações econômicas e sociológicas, “apenas” se manifestando em contextos rituais. Pois bem. Goldman (1963; 1993) sustentará que as condições para a emergência de *dependência econômica* ou um *poder centralizado* no Uaupés são pequenas, e que a quase ausência de condições dessa natureza é consequência da *autossuficiência econômica* e do *sentimento de autonomia* dos sibs. Vejamos.

No que diz respeito ao *sistema econômico cubeo*, Goldman oferece a seguinte caracterização: “the Cubeo economy may be characterized as essentially *inelastic, sustenance-oriented, and egalitarian*” (1963:85. Grifo meu). *Igualitário* no sentido de que, em outras regiões do mundo, como Oceania<sup>92</sup> e África, a economia está submetida ao *status social* e ao *poder político*, resultando em desigualdades econômicas (idem). No caso dos Cubeo, por outro lado, “*social status is a minor issue in production, while the headman, who in Oceania and in Africa plays a commanding role in economic distribution, has here only the most diffuse economic functions*” (1963:85. Grifo meu).

Outro fator relevante para ausência de condições de emergência de *dependência econômica* ou um *poder centralizado* entre os Cubeo é a *autonomia dos sibs*. Como vimos, um dos princípios<sup>93</sup> que Goldman atribui a organização social cubeo é aquele do *potencial/capacidade de fissão*, ou “*fissibilidade*” (“fissility”)<sup>94</sup>, isto é, *o princípio segundo o qual cada segmento da estrutura social tem a capacidade de separar-se do*

---

<sup>92</sup> Interessante notar a permanência do interesse de Goldman no tema da *hierarquia* e dos *sistemas de status* ao longo de sua carreira acadêmica. Após o trabalho com os Cubeo do rio Cuduiari (1963), esse pesquisador realizará uma síntese bibliográfica sobre os povos da Polinésia (1970), tendo como foco a natureza do sistema de status nessa região. Retorna aos Cubeo *Hehénewa* (2004) no final da década de 1960 e novamente a questão da hierarquia ocupa lugar privilegiado na economia de suas formulações. Uma pesquisa sobre a trajetória e experiência intelectual desse antropólogo seria, portanto, de grande interesse.

<sup>93</sup> A primeira monografia (1963) desse antropólogo é motivada pela preocupação de se alcançar o *padrão cultural* cubeo e seus *princípios* (preocupação, como mostra Wilson na introdução à monografia de 2004, herdada de Franz Boas, de quem Goldman foi aluno e, sobretudo, da versão de Ruth Benedict das ideias boasianas). Assim, no capítulo final dessa monografia (1963:273-294), a partir dos dados etnográficos apresentados nos capítulos anteriores, Goldman extrairá alguns princípios gerais da organização social cubeo (com o propósito declarado de dar início a constituição de uma tipologia social das sociedades indígenas do noroeste amazônico): o princípio da *ligação-autonomia* dos grupos; o princípio das *relações laterais e hierárquicas*; o princípio do *potencial de fissão* (ou “*fissibilidade*”); o da *periodicidade*; e, por fim, o princípio da *polaridade-complementaridade*.

*corpo maior*; esses segmentos que se separam incluem os grupos de sibs (“clusters”), os sibs, as unidades domésticas (“households”) e os indivíduos (Goldman, 1963:279-80).

O alto potencial de fissão dos sibs cubeo é tal que Goldman chega mesmo a afirmar, generalizando, que a história do noroeste amazônico pode ser vista como um processo constante de fissão e formação de entidades sociopolíticas<sup>95</sup>:

From these observations it may be inferred that *the history of the Northwest Amazon has been one of constant formation and disruption of sociopolitical entities*. What a tribe is at a time is a core of sib segments that may have preserved through time and then have drawn to them new sibs from people speaking the same as well as other language (1963:99-100).

No caso da *tribo* Cubeo, a mesma “seems to be an aggregate of Tucanoan-speaking, Arawakan-speaking, and Macuan-speaking peoples. A particular sib that belongs to one tribe today may incorporate itself into another tomorrow” (1963:100). Portanto, embora os sibs estejam articulados por relações agnáticas no interior da fratria, cada sib dispõe de ampla *autonomia*, o que significa que eles podem decidir acerca de sua participação em rituais inter-comunitários, festas e também acerca da permanência ou não em territórios compartilhados com outros sibs.

No que diz respeito a esse potencial de fissão dos sibs<sup>96</sup>, não deixa de ser interessante o fato de Goldman interpretá-lo segundo a *noção de crescimento*, noção essa apresentada na primeira monografia (1963), e largamente explorada em seu trabalho sobre os *Hehénewa* (2004). A constituição e multiplicação de sibs é formulada por esse antropólogo, portanto, em termos de *crescimento*.

The capacity of a society to continue *to grow* through the proliferation of linkages must also be related to cultural concepts that define the values of *social growth*. It is clear that linkages do have positive value for the Cubeo. There is great satisfaction in multisib drinking parties and ceremonies that bring together a great many people from many sibs (Goldman, 1963:277. Grifo meu).

---

<sup>95</sup> Tal processo constitui mesmo um dos temas chave e desafio teórico-analítico da etnologia regional contemporânea, como é indicado por alguns pesquisadores (Andrello, 2006; Rocha, 2012).

<sup>96</sup> Para os Barasana, p. ex., S. Hugh-Jones dirá: “each family represents a potential household and, in the end, tensions between them (typically over food, sex and authority) lead to the break-up of the group” (1993:99).

Contudo, não há qualquer tipo de exercício de autoridade do sib ou da fratria para proporcionar esse crescimento, ou seja, “these feelings that one comes upon for growth of phratry and of sib are rather indefinite. They are not clearly voiced, they are not embodied in specific ritual or traditions, and concern for growth is not delegated to any effective authority” (idem). Além disso, por outro lado, a ênfase sobre a noção de crescimento entre os Cubeo, de acordo com Goldman, diz respeito ao *indivíduo*, ao *crescimento corporal*,

In short, the point to be made is not that the Cubeo lack interest in social growth, but that they place their main emphasis upon the person and not upon the community. Such an emphasis, needless to say, tends to favor autonomy over linkage (1963:277-78).

É em seu retorno aos Cubeo no final dos anos 1960 que Goldman voltará a esse tema do “crescimento” e ao paralelo entre *sociologia dos ranques* e *biologia do nascimento e crescimento*, tema e paralelo esse que parecem ter grande rendimento para a compreensão da teoria social desse povo do Uaupés<sup>97</sup>. Voltaremos a esse ponto. Ofereço agora mais algumas considerações acerca do que Goldman vem chamando de “política”<sup>98</sup>; diante de tudo o que vimos, e partindo da afirmação desse pesquisador segundo a qual os sibs são as únicas unidades propriamente políticas dos Cubeo, no sentido de que têm *um chefe* (“headman”)<sup>99</sup>, perguntemos: *qual a relação entre chefia e hierarquia?* Haveria alguma associação entre *posição hierárquica do sib* e *autoridade*? Vejamos como Goldman formula resposta para essas questões.

Apenas os sibs têm um líder; *liderança* (“leadership”) e *autoridade*, entre os Cubeo, estão dissociadas, pois, nos termos de Goldman, se aquela deriva do fato do *líder* ser aquele que dá mais do que recebe, a *autoridade*, por sua vez, segue o princípio

---

<sup>97</sup> E não apenas para o caso cubeo; também Christine Hugh-Jones (1979:107 e ss.) desenvolverá o paralelo entre desenvolvimento individual e desenvolvimento (crescimento) do grupo social em sua etnografia acerca dos Barasana, como comentarei rapidamente mais a frente.

<sup>98</sup> Categoria de difícil definição, como apontado por alguns pesquisadores que se debruçaram sobre o tema (p. ex., Drago, 2012; Perrone-Moisés, 2003), adoto aqui o uso que dela fazem as etnografias consideradas, ou seja, trata-se, de modo geral, de uma categoria que diz respeito às relações entre *chefe* e *grupo*, seus pressupostos e modalidades.

<sup>99</sup> O leitor notará certa flutuação terminológica em Goldman no que diz respeito ao uso dos termos *chefe* (“headman”) e *liderança* (“leadership”), aparentemente tomados como sinônimos; de fato, esse antropólogo não parece estabelecer matizes entre essas noções, tal como o fará, p. ex., e muito mais tarde, num contexto etnográfico mais amplo e num de esforço para pensar as políticas ameríndias, Sztutman (2012).

oposto, ou seja, diz respeito a receber mais do que dar (Goldman, 1963:151). Além disso, a autoridade “can be established on a personal basis of personality and prowess” (idem), e possui implicações econômicas, implicações essas ausentes no que diz respeito à liderança cubeo, desprovida de função econômica significativa. Portanto, o chefe (“headman”) Cubeo “gives all of his effort and ability to the community”, e a comunidade, por sua vez, “has no obligation to give anything to him” (idem).

Além de ser desprovido de função econômica, o *chefe Cubeo* é uma *figura secular*, desprovida de poderes mágicos ou religiosos (1963:151). No que diz respeito às situações de conflito, ele *pode ser* um líder de guerra, mas isso não é necessário. Mesmo nessas situações, seu poder de comando está reduzido a um grupo muito pequeno. Portanto, conclui Goldman, “the Cubeo headman is lacking in precisely those attributes that in other parts of the world have traditionally played a prominent part in political evolution” (1963:152).

Os Cubeo têm dois termos para designar liderança, cada um com atributos distintos: “*habókü*” e “*kénami upákü*”. O “*habókü*”, que significa “homem de substância” (“a man of substance”), é o líder “whose presence, enhanced by a muscular physique, commands respect, who has undisputed skill in hunting, in fishing, in crafts, and who commands ceremonial lore. He possesses the full range of ceremonial regalia, feather headdresses, necklaces, and girdles. His equipment is of the best quality and in excellent condition” (1963:152); além disso, em tempos de guerra, ele é o líder dito “natural”. Por sua vez, o “*kénami upákü*”, que significa “o dono da casa” (“owner of the house”), é o chefe (“head”) da maloca, aquele que a construiu.

As relações entre *habókü* e *kénami upákü* não são simples. O *habókü* pode ser o chefe da casa, mas o chefe da casa não precisa ser *habókü*, “although as a leader he will possess some *habókü* attributes” (1963:152). Além disso, essa relação varia de acordo com os sibs; sibs ditos de alta hierarquia, como o sib *Hehénewa*, usualmente qualificam o chefe da casa como *habókü*; sibs ditos de baixa hierarquia, como o *Bahúkiwa*, não o fazem. A existência da noção de *habókü*, segundo Goldman, também operaria como um estímulo para a ambição do chefe do sib, apesar dos status ser “apenas” de *natureza honorífica*; “the *habókü* commands respect everywhere in the tribe, but his authority, such as it is, is limited to his own sib. Sibmen share in the prestige of having a *habókü* as headman” (1963:152). Além disso, os sibs também diferem quanto ao modo de entender a noção de *habókü*; com efeito, “the *Bahúkiwa* define *habókü* as an achieved

*status and the Hehénewa as a hereditary status*, but only in the sense that it pertains to high-ranking sibs. Within the proper sib any man may acquire the insignia and the status of *habókü*” (idem. Grifo meu).

Outro aspecto que distingue o *habókü* é a ornamentação. Com efeito, a ornamentação tem um papel importante entre os Cubeo, sendo considerada como um requisito para o status básico, “one might say for human status” (1963:153). As insignias do *habókü*, em sibs ditos de alta hierarquia, incluem, “first, a quartz cylinder worn as a pendant, a jaguar-tooth girdle, an armadillo-vertebrae girdle, and, finally, *mápena*, the ceremonial headdress of feathers and monkey hair” (Goldman, 1963:152). Esse aspecto, em suma, dentre outros apontados nas etnografias de Goldman sobre os Cubeo, nos colocam diante de toda uma *economia do prestígio indígena*; economia essa baseada na distinção entre *prestígio e poder*, e que se manifesta de vários modos, além da *ornamentação* e dos *nomes*, como já vimos, também em certas habilidades como: *discurso, ocupações, e estilo de vida* (cf, p. ex., Goldman, 1993:139).

No que diz respeito à forma como alguém se torna líder, segundo Goldman, a liderança, seja de status *habókü* ou *kenámi upákü*, normalmente permanece dentro de uma linhagem particular, isto é, passa de pai para filho, ou entre irmãos, ainda que ninguém tenha um direito específico ou tradicional ao cargo (“Office”). O cargo “may go from a father to his eldest son or from a man to his next younger brother, depending upon circumstances and upon which of these pushes himself forward most effectively” (Goldman, 1993:154). Embora nenhuma linhagem tenha um direito a liderança garantido pela tradição, “the tendency of the headmanship to stay within a lineage conforms to the natural tendencies of sons to model their behavior on their father, and of a group of brothers, who form among the Cubeo a particularly intimate sibling group, to share common interests” (1993:155). No caso do chefe que é apenas conhecido como o “dono da casa”, temos que o mesmo é chefe porque foi quem construiu a maloca, por isso, quando a chefia muda, é preciso construir uma nova maloca, e isso acontece quando “a headman has died or when the old maloca needs to be replaced either because of its deteriorated condition or because new manioc gardens need to be planted at a new site” (idem). Quando a maloca fica pronta, aqueles que aceitam morar nela também aceitam a liderança do novo chefe; contudo, nenhum homem é obrigado a aceitar essa liderança, ele pode se declarar independente e construir uma nova maloca.

Portanto, “the building of a maloca constitutes an election – one that occurs every five years or so, the period of duration of a house and of a manioc clearing” (1993:155)<sup>100</sup>.

Estabelecido o chefe, o “dono da casa”, quais são suas atribuições enquanto detentor desse “cargo”? Como já vimos, ele deve dar mais que receber; além disso, enquanto dono da casa, suas atribuições são as seguintes

He is in charge of the hospitality of the house, the receiver of guests, and the main organizer of drinking parties. He is responsible for ceremonies and for all ceremonial equipment, including tobacco, coca, and *mihí*. He is chairman of discussions and arbiter of disputes<sup>101</sup>. *He has no authority to order punishment*, although his opinion as to punishment carries weight. *No Cubeo headman has rights over person, over life, or over property* (Goldman, 1963:156. Grifo meu).

São essas, portanto, as atribuições do chefe dentro do sib. No contexto mais amplo da fratria, o chefe é o responsável pela organização das “drinking parties”<sup>102</sup>, “festas”<sup>103</sup> essas que governam as relações entres sibs de mesma fratria, responsáveis por unificar os sibs, nas quais o prestígio do sib e seu próprio prestígio estão envolvidos. Essas festas, por sua vez, constituem um dos contextos onde a ordem de senioridade dos sibs adquire relevo<sup>104</sup>, vem ao primeiro plano; com efeito, dirá Goldman, “I could not

---

<sup>100</sup> Essa relação entre *chefia* e *maloca* é presente num amplo *corpus* etnográfico da região; assim, o leitor encontrará considerações sobre essa relação, entre outros, em C. Hugh-Jones (1979:45 e ss.); K. Arhem (1981:217 e ss.); e sobretudo S. Hugh-Jones (1993:98 e ss).

<sup>101</sup> O chefe é responsável, dirá Goldman, pelo “manejo do ânimo”, importante noção proposta para dar conta da ordem social cubeo, que infelizmente não discutiremos nesse trabalho. O termo original é “management of mood”, traduzido por Rocha (2012) como “gerenciamento do ânimo”, que não julgo uma boa tradução, por seu tom “empresarial”; “manejo do ânimo”, tal como encontramos na tradução de um texto de Overing (1991), parece mais adequado.

<sup>102</sup> Durante meu campo junto aos Cubeo de Querari e Açai, não pude deixar de notar a presença e importância da organização das festas de Caxiri, realizadas aos fins de semana (em geral, começam na sexta, e se estendem até a noite de domingo), e que envolvem quase toda a comunidade. Em açai (acompanhei duas festas de caxiri nessa comunidade), essas festas acontecem na maloca da comunidade e, além dos moradores de Açai, reúne alguns Cubeo de Querari e outros de Puerto Colômbia (comunidade cubeo localizada no lado colombiano da fronteira). Em Querari não há maloca, e as festas de Caxiri, em geral, acontecem nas casas e palhoças das famílias, o que cria certa mobilidade, fazendo com que os moradores dessa comunidade alternem constantemente entre um lugar e outro ao longo do final de semana.

<sup>103</sup> Perrone-Moisés (2013), em artigo ainda inédito, chega mesmo a sugerir o interesse de pesquisas em torno da noção de “festa”, e da hipótese segundo a qual “a chave das políticas ameríndias é a festa – não o que chamamos de ritual, nem o que chamamos de festa, mas o que eles chamam de festa” (2013:87). Eis, parece-me, uma hipótese que mereceria ser explorada no contexto do Uaupés.

<sup>104</sup> A literatura etnográfica contemporânea ainda registra as festas de caxiri como um dos momentos onde a noção de hierarquia se faria presente, se atualizaria; assim, para citar apenas um exemplo, Pedro Rocha dirá, para os Kotiria do médio Uaupés, que hoje “a hierarquia opera sobre outras bases, e de maneira bastante sutil, nas entrelinhas. Mas existem determinadas situações em que a questão da hierarquia surge de forma pronunciada. Uma delas é a festa de caxiri” (2012:158). Novamente, mais uma indicação do

determine definitely the pattern of intersib drinking parties, but I believe that *an important principle is one of social rank*” (1963:202. Grifo meu). A ordem de senioridade é patente na distribuição das atividades para realização da festa, na ordem de chegada dos convidados, na disposição dos mesmos no interior da maloca, e nas disputas que por vezes irrompem nos momentos de embriaguez.

Em suma, no que diz respeito especificamente à hierarquia, notamos ressonâncias da mesma na questão da sucessão do “cargo” de chefe, que passa do chefe para seu filho, ou para seu *irmão mais novo* (ou “*irmão menor*”). Entretanto, isso não é regra, nem sancionado pela tradição, como vimos; mas varia de sib para sib. Com efeito, “today, as in the past, each sib has its habókü, who is the local leader. *In sibs of high rank the position is inherited through the sênior line*” (Goldman, 1993:150), em outras palavras, “In its fully hierarchical form, *chiefship is a historical office with the special historical mission of caring for the continuity of descent*” (1993:151. Grifo meu). O mesmo não se verifica, entretanto, em sibs ditos de baixa hierarquia.

Os dados de Goldman acerca da chefia são do final da década de 1960. Mais recente, a etnografia de Restrepo (2001:35 e ss.) traz alguns elementos para pensarmos o problema. Segundo esse pesquisador (fala do grupo *Hehénewa*), a figura máxima de autoridade nas comunidades cubeo é a do capitão (*habokî*), e suas funções são as seguintes: é o responsável pelo bem estar social da comunidade; responsável pela unidade e manutenção da ordem; deve manter um ambiente de justiça, pressionando os transgressores de normas a deixar a comunidade; é o mediador nas relações interfamiliares; responsável pelo crescimento do grupo, buscando que os matrimônios fomentem as relações com outros clãs; responsável pelo bem estar da comunidade, alimentação e saúde; dirige os trabalhos coletivos na comunidade; indica onde as famílias podem construir suas casas; como representante da comunidade é o responsável pelo seu prestígio e pelo êxito em todos os acontecimentos na comunidade em relação com o exterior; recebe os estrangeiros ou visitantes; controla os negócios com os brancos. Segundo a descrição de Restrepo “el capitán debe ser respetado como autoridad y las ordenes que se imparten son cumplidas por todas la comunidad. Además del capitán existen jóvenes lideres quienes son los inmediatos colaboradores para la ejecución de los trabajos” (2001:35).

Além desse chefe, Restrepo também descreve a figura do “cabeza de família”, o qual seria responsável por velar pelo bem-estar social do grupo, mediar matrimônios e assessorar o capitão. Contudo, segundo esse pesquisador, tal figura perdeu seu valor na comunidade (2001:36). Numa síntese dessas duas figuras, esse pesquisador afirma que o “cabeza de família” exerce “una función de dirección y coordinación del danzador; también es un conocedor de ceremonias y encargado de enseñarlos; y encargado del equipo ceremonial” (idem). Descreve que antigamente o chefe cubeo (*Habòk i*) oferecia todos seus esforços e habilidades a comunidade; como líder, “*Habòk i*” impunha respeito por sua habilidade na caça, na pesca, nas artes e por ser aquele que regula as cerimônias. Além disso, ele também possuía todo o conjunto das insígnias cerimoniais. Seu equipamento era sempre o de melhor qualidade e sempre estava em excelentes condições. Em suma, “el *k írami Upak i* (dueño de la casa) es simplemente la cabeza de familia. El “*Habòk i*” esta en actitud de ser cabeza de la casa. Un jefe de casa no siempre necesita ser un *Habòk i*, los de sibs de rango superior como los *Orovaba*, *Aùboavi*, *Vari Hehénava*; por lo común lo son. Y los de rango inferior como los *Bahúkiva*, *Pie ~Hehénava*, *Abuhu Hehénava*; no lo son, serán *Habok i* en su grupo (Clan)” (2001:36-37).

A guisa de conclusão dessas considerações acerca da chefia, gostaria de destacar brevemente mais dois casos etnográficos nos quais também encontramos a dissociação apontada mais acima entre *formas de poder* e *chefia*. O primeiro se refere à etnografia de Chernela sobre os Wanano. Com efeito, dirá Chernela, “For the Wanano and other Eastern Tukanoans who are without figures of comparable authority, *there is no assumption that a leader is inherently powerful*” (1993:1. Grifo meu). Jackson, nosso segundo caso, ao examinar seus dados relativos à chefia bará também afirmará que, em geral, os líderes dos grupos uaupesianos têm pouco poder e autoridade (1983:65-66); essa dissociação entre *chefia* e *formas de poder/autoridade* leva essa pesquisadora a afirmar que “much more research needs to be carried out in this area [Uaupés], and *the meaning of such concepts as power, authority, or influence in societies of this type needs to be better understood*” (1983:66. Grifo meu).

Feitas essas observações acerca daquilo que Goldman chama de *política* cubeo, e sobre como a *figura dos chefes* se associam a noção de *hierarquia*, voltemos ao tema mais amplo dos arranjos sociais e as narrativas de origem.

\*\*\*

Como disse anteriormente, se na primeira monografia Goldman identifica relações que caracteriza como “fracamente” hierárquicas por conta de seu lugar secundário na estrutura social cubeo, no seu retorno a esse grupo em 1968, e 1969-70, o tema da senioridade adquirirá outro realce, e será objeto de novas formulações. O principal motivo desse deslocamento se deve ao fato de Goldman ter passado da pesquisa com um grupo dito de *baixa hierarquia* (os *Bahúkiwa*) a pesquisa junto a um grupo dito de *alta hierarquia* (os *Hehénewa*). Sobre isso, ele dirá: “as a result of the restudy, especially from the perspective of a high-ranking sib I have modified many of my previously published views on social structure and religion”<sup>105</sup> (1977:183). Uma questão de *ponto de vista*, portanto.

Essa *questão do ponto de vista* merece maiores considerações. Como apontado por mim em muitos momentos ao longo desse capítulo, *as narrativas de origem variam de acordo com o sib ao qual pertence quem a enuncia, de indivíduo para indivíduo no interior de um mesmo sib e até ao longo da vida um mesmo indivíduo* (como nos lembra Jackson, 1983:83), dado que segundo a posição (*rank*) ocupada pelo sib (ou indivíduo) na ordem de senioridade, o tema da hierarquia pode fazer-se mais ou menos presente. Tais indicações nos remetem a um problema complexo que ainda aguarda um tratamento analítico por parte da etnologia regional. Contudo, recorro aqui, mesmo que a título provisório, às sugestões de Aline S. Caetano da Silva (2012) para pensar esse problema.

Com efeito, na sua etnografia da uma comunidade waikhana do rio Papuri, afluente do Uaupés brasileiro, a pesquisadora se depara com a mesma questão do *ponto de vista* que vimos despontar nos dados cubeo de Goldman. Numa tentativa de oferecer um tratamento analítico a essa *qualidade perspectivista* encontrada nas falas waikhana, essa pesquisadora recorre às análises de Tânia Stolze Lima<sup>106</sup> sobre a problemática do dualismo (2008).

---

<sup>105</sup> Assim, a comunicação de Goldman (1977) para o *XLII Congresso Internacional de Americanistas*, bem como seu artigo sobre a noção de descendência cubeo (1976) constituem um ponto de inflexão no conjunto de seus trabalhos sobre os Cubeo do rio Cuduiari.

<sup>106</sup> Voltarei a essas formulações de Tânia Stolze Lima (2008) que, como constatará o leitor, fundamenta parte de meu argumento acerca do rendimento da teoria dumontiana da hierarquia no Uaupés, no próximo capítulo.

Nesse Artigo, Lima propõe explorar a sociologia bororo-lévi-straussiana construída nos anos 1950, e seu foco é “a tese de Lévi-Strauss, segundo a qual existe ‘uma complexidade inerente às organizações dualistas’” (2008:210). Para tanto, a autora examina os textos de Lévi-Strauss onde esse antropólogo desenvolve a noção de dualismo. É, portanto, no decorrer dessa análise que Lima desenvolverá a noção que *perspectiva indígena* “que Lévi-Strauss introduziu em sua crítica ao dualismo clássico” (2008:214) combinada com a *noção indígena* de perspectiva que essa autora extraiu de seus dados etnográficos yudjá.

Segundo Lima, ao analisar os casos Bororo e Winnebago, sociedades ditas dualistas, Lévi-Strauss mostrava a concorrência entre visões da organização socioespacial e suas metades, que variavam de acordo com a posição do informante no sistema social. Segundo as análises dessa autora, essa divergência de visões nos coloca diante do problema etnográfico da *perspectiva*. Desse modo, segundo Lima,

Quer se maneje a perspectiva diametral, quer a concêntrica, o ponto de vista é sempre da ordem das metades, é sempre da ordem das partes. Em meu entendimento, é este o ponto crucial: *não há ponto de vista do todo! De um todo superior à metade!* O que não significa, todavia, que uma perspectiva não seja um todo. Em sua rica série de estruturas segmentares, na maioria das vezes divergentes, a sociologia bororo parece furtar-se ao postulado da unidade, se por esta compreendêssemos a unificação traduzida pela figura do todo hierárquico (2008:231. Grifo meu).

Voltemos à leitura que Caetano da Silva faz desse artigo de Lima. Assim, numa síntese do argumento dessa antropóloga, Caetano da Silva dirá:

Para Lima, (...), tratava-se, pois, de levar a sério esta “indecidibilidade”, ou esta divergência de perspectivas, como uma positividade constitutiva do próprio pensamento e universo indígena, o qual seria irredutível à nossa lógica classificatória (e à nossa ontológica, poderíamos também dizer). Aqui não caberia a idéia de uma estrutura social *mais real*, ou total (coisa em si, em suma), sobre a qual se construiriam as representações nativas parciais ou as versões particulares de cada metade, e à qual caberia ao analista desvendar. Cada perspectiva seria em si tão real quanto total, na medida em que não haveria nada que as englobasse enquanto partes de um todo superior: para além da perspectiva haveria apenas outra(s) perspectiva(s) (2012:95).

Poderíamos, assim, entrever aqui uma convergência entre os dados de Goldman e essas formulações de Caetano da Silva (que recupera o argumento de Lima) a respeito dessa questão do *ponto de vista* como uma dimensão positiva do pensamento indígena, uma positividade da indecidibilidade. Em suma, além dessa convergência mais geral, poderíamos também apontar outra: dado que o tema da hierarquia implica perspectiva, poderíamos pensar que “o que parece haver são maneiras diversas de conceber a estrutura e a natureza da hierarquia, as quais variam de acordo com o pólo enunciador do discurso, isto é, de acordo com a posição ocupada por aquele que conta a história das segmentações e que apresenta o princípio de sua organização” (Caetano da Silva, 2012:95), e “que *não se trata, pois, de versões ou representações mais ou menos parciais acerca de uma estrutura empírica que existiria independentemente de qualquer perspectiva. Ao contrário, é o próprio sistema que parece se fazer e se refazer a partir dos diversos pontos de vista em disputa*”, desse modo, “estas divergências de forma alguma se colocariam enquanto uma contradição passível de resolução, já que, como no caso do dualismo, contradição seria aqui uma qualidade do próprio sistema, algo ativamente produzido” (Caetano da Silva, 2012:95-96. Grifo meu). Feitas essas breves (e provisórias) considerações sobre a questão do ponto de vista, voltemos à monografia de 2004.

Nessa monografia sobre os *Hehénewa*, encontramos, portanto, uma descrição apurada das narrativas de criação e emergência da humanidade e da cosmologia cubeo<sup>107</sup>. Em termos gerais<sup>108</sup>, as tradições cubeo atribuem a criação humana a *Kúwai*, o qual, por sua vez, é uma figura central da trindade fraternal que controla as origens e o subsequente desenvolvimento de toda a ordem social cubeo (1993:141; 2004:22 e ss.), sendo os outros dois *Aínyehinkü* e *Mavichikori*, cada um responsável por certos aspectos da criação da humanidade. No que diz respeito a essa trindade, a mesma também opera como modelo para a hierarquia; com efeito,

In metaphysical terms, the same trinitarian structure that engendered human origins serves as a primordial model for the kin-based and socially ascribed hierarchies that are characteristic of the

---

<sup>107</sup> Outro aspecto saliente no tratamento dispensado por Goldman aos dados etnográficos nessa monografia e que vale a pena destacar diz respeito a algo como um esforço de apreensão de uma teoria cubeo do social. Assim, parece-me, teríamos um percurso de uma teoria da organização social cubeo (1963) para uma teoria cubeo do social (2004).

<sup>108</sup> O que segue é uma apresentação sintética dessas narrativas *Hehénewa*, complexas e ricas em detalhes. Para acompanhar esses detalhes, remeto o leitor à leitura da própria monografia (2004).

Vaupés. *Such systems rest on the premise that the order of birth within a fraternal line expresses the innately fixed and differentiated functions of the generative powers that are associated with descent. From this premise follows what is, for Cubeo at least, a general maxim of hierarchy: the firstborn initiates an action and the younger brothers complete it* (1993:142. Grifo meu).

Em linhas gerais, o relato de origem e emergência pode ser apresentado nos seguintes termos: *Kúwai* concebe os seres humanos em sua mente (“mind”); *Aínyehinkü*, o irmão mais jovem de *Kúwai* e *Mestre dos Alimentos* (“Master of Food and Nourishment”) produz os instrumentos musicais para representar a forma original dos ancestrais, sua “forma alma” (“form soul”). *Kúwai* traz os primeiros seres humanos à existência dando a eles *nomes*, *vozes* e “*almas vida*” (“life souls”). Em seguida, o terceiro membro da trindade, *Mavichikori*, deus da magia, do conhecimento esotérico e da morte, completa a criação introduzindo a morte (Goldman, 2004:17 e ss.). Isso resume o primeiro estágio da criação; passemos ao seguinte.

Os seres espirituais ancestrais entram em uma casa de pedra, conhecida como “*House of People*”, onde a ordem de seus nascimentos, isto é, a saída da pedra, é determinada “by the ancestral grandmother, *Yurédo*, who is also midwife and ritual godmother” (Goldman, 1993:143). Em seguida, os espíritos ancestrais entram no rio, considerado como uma esfera de transição, a ligação permanente desses espíritos com as origens. Aqui, há divergências nos relatos; como vimos, algumas versões dizem que esses espíritos surgem do rio em pares de irmão-irmã, na forma de anacondas, e após trocar de pele se tornam humanos; outra versão, mais comum segundo Goldman (1993:143), fala que esses espíritos habitaram uma única Anaconda Ancestral<sup>109</sup>. Dentro da Anaconda, esses espíritos já encontrariam as mulheres formadas<sup>110</sup>.

Quando saem da Anaconda, o rio é ocupado por eles segundo a ordem de seus nascimentos, aqui entendido como saída do interior do corpo da Cobra Ancestral, “moving upstream, the first born settled at the mouth, the second born above him, and the last proceeded to the river source” (1993:145). Portanto, “a hierarchical order,

---

<sup>109</sup> Em meu breve campo entre os Cubeo do Querari notei a ausência, nas conversas sobre narrativas de origem, do motivo da “Cobra Canoa Ancestral”; com efeito, os velhos com quem conversei me falavam que seus ancestrais, antes da transformação em humanos, tinham uma forma-peixe, e viajaram em cardumes, sem nenhuma referência a Cobra Ancestral. As vezes que mencionei esse motivo da Cobra, diziam-me que “era coisa dos Tukano”. Eis, portanto, um ponto que mereceria algum desenvolvimento.

<sup>110</sup> O tema do surgimento das mulheres nas narrativas de origem também mereceria maiores explorações, pois seu surgimento não parece ser problematizado aqui. Quais seriam as razões disso?

perceived as inherent in nature, is transposed to the biology of sequential births where it acquires substantive significance” (2004:38-39). Gostaria de chamar a atenção do leitor aqui para a relevância dessa analogia com a biologia, a qual se faz presente na figura de *Yurédo* e da Anaconda, como nos diz Goldman: “the point seems to be that in the figure of *Yurédo*, a sociology of ranks is equated with the biology of birth. Similarly, the Anaconda, whose body structure is a spatial expression of rank is equated with the biology of organic structure” (2004:39). Eis-nos, portanto, novamente diante da noção de *crecimiento*. Com efeito, dirá Goldman, a analogia com a biologia possui um lugar central na sociocosmologia cubeo.

Uma aproximação entre organização social e biologia também aparece na etnografia barasana de Christine Hugh-Jones (1979), na qual a autora propõe descrever o ciclo de vida como um processo dual que diz respeito, de um lado, a reprodução fisiológica e espiritual do indivíduo e, de outro lado, a reprodução da estrutura social, dado que os dois processos estão relacionados por metonímia, isto é, “the social structure is built up by the biological reproduction of individuals” (1979:107). Assim, Christine mostra que “ideology and ritual bring the biological facts of life, such as birth, growth, menstruation, sexual reproduction and death, into line with the existence of localised exogamous patrilineal descent groups” (1979:107). Mas voltemos aos Cubeo.

Relações que eram consideradas de pouca importância, secundárias no plano sociológico, quando da pesquisa junto aos *Bahúkiwa*, passam a ocupar um lugar central na sociocosmologia *hehénewa*. Na formulação precisa de Goldman “*hierarchy has emerged here as principle of order because it touches upon issues that are vital to the growth and the continuity of the sibs and only secondarily as a matter of personal status and honor*” (2004:89. Grifo meu). Como fundamento desse lugar da hierarquia, Goldman desenvolve uma teoria da distribuição dos poderes ancestrais dotada de uma dimensão temporal. Essa teoria toma como fundamento uma noção que esse antropólogo considera central no pensamento cubeo: trata-se da concepção de “*umé*”, que os cubeo traduzem em espanhol como “*espíritu*” ou “*alma*”, termos que, segundo o autor, não apreendem completamente o sentido nativo da noção de “*umé*”. Na formulação de Goldman, deve-se tratar essa noção “as part of a general notion of energy that expresses in Cuban thought a unified theory of cosmic action” (2004:347); e prossegue, “it is not diverseness in itself that would lead us to regard *umé* as a form of energy, as a physicist might think of it; it is also, as I shall try to show, that the manipulation or the management of this form of energy is governed by rules that

constitute an elementary prime – a coherent corpus of seriously considered knowledge” (idem)<sup>111</sup>. Além disso, todas as configurações sócio-espaciais cubeo (a maloca, o rio, a roça etc.) seriam manifestações metafóricas de seu sistema de poder, ou seja, “each spatial configuration has its own supply of *umé*, its own provenance and functions” (2004:350). Teríamos, portanto, uma distribuição de poder, “while the hierarchical concept may be well established, it contends with a view of a diminished Kúwaiian presence and of local, specialized powers” (2004:35051)<sup>112</sup>.

Assim, a partir dessa teoria teríamos que sibs de *alta hierarquia* seriam aqueles que saíram primeiro da Cobra Canoa Ancestral, e que por isso estariam mais próximos da fonte ancestral de poder, sendo que os sibs subseqüentes foram gradativamente (no espaço e no tempo, dimensões aqui indissociáveis) se afastando dessa fonte de poderes. Ainda nessa chave Goldman também elabora uma crítica da *noção de descendência patrilinear*, não mais entendida tanto sob seus aspectos sociológicos, mas antes em termos de transmissão de forças e poderes metafísicos (2004:44). Eis que Goldman nos revela, nessa segunda etnografia, toda uma dimensão metafísica da hierarquia<sup>113</sup>. Mas ainda assim, formulada em termos cosmológico-metafísicos, *permanecem as teses da pouca significação social na vida cotidiana cubeo da hierarquia, a qual se manifestaria “apenas” em contextos rituais*<sup>114</sup>.

Por fim, além dessa fundamentação metafísica, Goldman reformula sua consideração a respeito das relações de igualdade e hierarquia entre os Cubeo feita na primeira monografia (1963), “In my earlier fieldwork, I concluded that Cubeo had clothed an aristocratic system in an egalitarian ethos” (2004:101); segundo o autor, isso se deu porque realizou seu campo junto aos *Bahúkiwa*, sib de baixa hierarquia e que por esse motivo mesmo não faziam questão de falar sobre sua origem e ordem de emergência no passado ancestral. Contudo, afirma Goldman, sua asserção não estava

---

<sup>111</sup> “Invisible and intangible like air or breath (...), *umé* is nevertheless a substance with mass that can be broken up and carried off. Imagined as air, it seems to be continuous and undifferentiated, a force filling all space evenly. But this is not the case. Like an Einsteinian conception of gravitational space, *umé* shapes itself to conform to the substances that it animates or suffuses with its vitalizing energy. In the human body, it is concentrated in the heart (*uméndüi*) and flows outward to become the energizing force of each organ. (...) One can speak of *umé* of thought as well as of vision, speech, digestion, sexual function, and so on. It is the force that capacitates” (Goldman, 2004:348).

<sup>112</sup> Kúwai, na concepção cubeo, é a fonte original de todo o *umé* do cosmos.

<sup>113</sup> Esse modo de formular a noção da hierarquia, baseada numa gradação de forças vitais, será retomado na etnologia regional contemporânea, p. ex., por Flora Cabalzar (2010:301 e ss.), e Aline S. Caetano da Silva (2012:153 e ss.).

<sup>114</sup> Por “contextos rituais” Goldman entende, sobretudo, as cerimônias de troca de alimentos (os *dabucuris*), os ritos relacionados ao ciclo de vida (como o rito de iniciação masculina e o de morte) e as festas de *caxiri* (1963:190 e ss.; 2004:185 e ss.).

completamente errada. Acontece que é preciso fazer uma distinção que apenas esse segundo campo entre os *Hehénewa* lhe permitiu perceber: trata-se da separação entre relações entre fratrias e relações entre sibs; “this earlier observation of mine is not, however, altogether unjustified. It was faulty, in principal, because I failed to distinguish *phratric relations, the locus of lofty aristocracy*, from those of sib, the habitat of true but earthly genealogical brothers who emphasize their egalitarianism even though all are differentiated by primogeniture, order of birth, and by filiation with internal lineages of relative seniority” (2004:101. Grifo meu), portanto, “the solidarity of the phratry depends upon clear-cut distinctions of rank and class, that of the sib upon a countervailing sentiment of fraternal closeness” (2004:101).

Em suma, espero ter mostrado ao leitor alguns aspectos do modo como Goldman formula e entende a problemática da hierarquia, essa *noção chave* compartilhada por todos os povos do Uaupés (Goldman, 1993:138). Numa tentativa de sintetizar o que vimos até aqui, e avançar mais algumas análises, vejamos uma síntese que o próprio Goldman oferece.

Como vimos, *os Cubeo pensam a sua estrutura social como um sistema que se desenvolveu a partir da ordem primordial de nascimento*. Portanto, “those who emerged from the same rock house were, with some exceptions, brothers. These were the founders of patrilineal, patri-virilocal, and exogamic phratries, each (again with exceptions) a fraternal federation of sibs ranked by a concept of seniority” (Goldman, 1993:145). Essa ordem de ranques dos sibs é tomada pelos Cubeo como referência primária de todos os vários modos de organização hierárquica (1993:146)<sup>115</sup>; por isso Goldman a chama de “*ranque primário*” (“primary rank”). A partir desse *ranque primário*, esse antropólogo subsume as relações hierárquicas entre os Cubeo em três *modos adicionais de ranques entre os sibs*; esses modos adicionais são os seguintes:

- (a) A three-class system of seniors, juniors, and servants; (b) a dyadic system of kin relations such as older brother/younger brother, grandfather/grandchild, paternal uncle/paternal nephew, and (c) a serial order of ritual ranks that is no longer operative but is still remembered. This last order consisted of chiefs, ritual leaders, blowing shamans, water-pouring shamans, perhaps warriors, and

---

<sup>115</sup> Goldman retomará essa ideia na sua última monografia; com efeito, segundo esse antropólogo, “in general, the foregoing social hierarchies are of two kinds: one represents a *variety of serial orders*, and the other a *number of dyadic relations*. The serial orders concern the twin issues of ongoing growth and the gradations of force and efficacy. The dyadic orders set up paired relationships that are dual and complementary, such as senior and junior and others” (2004:89. Grifo meu).

servants (1993:146).

No que diz respeito ao sistema de três classes<sup>116</sup> de agrupamentos dos sibs, os critérios de categorização derivam das premissas básicas do *ranque primário*, isto é, a *senioridade*: “the seniors (*híbuna*), also know as *méana* (‘the good people’), commonly include the first three top-ranking sibs. The juniors (*imána*), who are *uménükriwü* (‘ordinary souls’), are represented by all lower sibs except for the lowest. The servants (*yebákaküwü*), those who are ‘under the command’, area group set apart” (Goldman, 1993:147). Esses servos aos quais Goldman se refere remetem aos Makú.

O segundo modo adicional de hierarquia, o *sistema diádico*, “converts the primary order of rank into *sets of kinship pairs that express what are for Cubeo the most elemental relations of hierarchy*, and those are the developmental cycles inherent in kinship” (Goldman, 1993:147. Grifo meu). No que diz respeito a esse modo de hierarquia, é a díade fraternal “irmão mais velho” (ou “irmão maior”) e “irmão mais novo” (ou “irmão menor”) que desempenha um papel significativo como força produtiva e que num sistema de descendência patrilinear atualiza o conceito de estrutura hierárquica (idem). O sistema de parentesco seria, portanto, atravessado pelo par “irmão mais velho” e “irmão mais novo”. No caso da oposição “grandfather/grandchild”, seus valores são invertidos, isto é, “the sib that is called grandfather is at the bottom, equated with ‘tail’ and with servant, and as such is reciprocally bound with the grandson sib that is at the top, as the ‘head’, and in principle the ruling sib, that is, whereas the lowest-ranking sib is grandfather to all other sibs of the phratry, the top-ranking sib is grandson only to the sib at the bottom” (1993:147-48)<sup>117</sup>. Por fim, no caso da terceira díade, a “dyad of paternal uncle/paternal nephew (...) has its place in the order as a courtesy extended to a newly adopted sib who will be addressed as avuncular and accorded the respects owed the father’s brothers” (1993:148). Aqui, cabe destacar que as díades “older brother/younger brother”, bem como “grandfather/grandchild” e “paternal uncle/paternal nephew” não correspondem necessariamente ao sistema de parentesco cubeo; tal sistema diádico indicaria antes e de modo geral distância hierárquica.

O terceiro modo de hierarquia, a organização ritual dos ranques, diz respeito a

---

<sup>116</sup> Aqui apenas referida, tal noção de “classe” que Goldman formula a partir dos dados cubeo (e que será discutida também por Chernela, 1993), será recuperada em detalhes no capítulo seguinte, quando discutirmos as intersecções entre essa noção a teoria da hierarquia dumontiana.

<sup>117</sup> Voltarei a esse uso particular dos termos vocativos no capítulo, ao discutir a noção de “classe de geração”.

um conjunto hierarquizado de papéis (ou funções) de “especialistas” (“specialist roles”)<sup>118</sup>, descritos por Christine Hugh-Jones (1979) em sua monografia sobre os Barasana; nesse sistema, a cada sib é atribuído um papel específico, e Christine Hugh-Jones enumera cinco sibs “especialistas”: chefe, dançarino/cantor, guerreiros, xamãs e servos, nessa ordem. Esse conjunto de papéis especialistas obedeceria à ordem de senioridade, e se replicaria em níveis distintos: papéis especialistas para os membros de um sib, e para conjuntos de sibs no grupo exogâmico.

Em suma, a concepção cubeo de *ordem social* é indissociável de suas *narrativas de origem*. Deixemos o próprio Goldman falar:

What we have observed in the Vaupés is no simple rank order but a complex organization of hierarchy that combines several modes of ranking within a coherent set of general principles. These principles, in substance a metaphysics of social existence, form the ideological bases for social and ritual relations (1993:158).

Vejamos agora de modo mais detido a concepção de hierarquia subjacente as formulações de Christine Hugh-Jones, o que nos remete a já citada teoria dos papéis especialistas.

Christine Hugh-Jones (1979), a partir de dados etnográficos barasana do rio Pirá-Paraná, desenvolve a teoria do *sistema de especialização funcional* (ou “*papéis especialistas*”); apesar de partir desses dados, a antropóloga sugere que tal teoria não se limita a esse grupo tukano e pode ser estendida para o contexto do Uaupés de modo geral (1979:27)<sup>119</sup>. Ao elaborar seu modelo, Christine toma o cuidado de alertar o leitor que se trata da *reconstituição* de um sistema passado, pois a antropóloga encontrou entre os Barasana apenas fragmentos (especificamente: apenas os papéis de xamã e cantor/dançador), referências ao que pode ter sido um sistema mais denso e forte no passado. Assim, segundo essa autora,

---

<sup>118</sup> Tal teoria também será objeto de tratamento detalhado no capítulo subsequente, quando avaliarei suas aproximações e afastamentos em relação à especialização funcional do sistema de castas indiano.

<sup>119</sup> Nas citações que se seguem da monografia de Christine Hugh-Jones, o leitor encontrará referência ao “presente”; que fique claro, contudo, que esse “presente” diz respeito ao momento em que essa pesquisadora realizou seu campo no Pirá-Paraná, isto é, final da década de 1960 (sobre a questão do presente etnográfico, remeto o leitor à introdução dessa dissertação).

The function of *the specialist role system* is more problematic. *It is an ideological system and can be analysed as such whatever its practical functioning: it is this approach that the present-day anthropologist is bound to adopt.* The content of the role categories can be drawn from the specialist individual roles existing in present-day society – there are dancers, chanters and shamans – and from idealized descriptions of the other roles of chief, warrior and servant. However, *speculation about the past is inevitable* (1979:27-28. Grifo meu).

A teoria dos papéis especializados de Christine Hugh-Jones, como já destaquei na introdução, afirma que os Barasana estão arranjados em grupos exogâmicos simples, isto é, um conjunto de cinco sibs ordenados segundo uma escala hierárquica (a ordem de senioridade);: *chefe, cantor/dançador, guerreiro, xamã e servo*. Contudo, ao apresentar em detalhes esse sistema, Christine é levada a considerar os papéis especializados em termos individuais<sup>120</sup>. Desses cinco papéis, a autora encontrou apenas três: xamã, cantor e dançador (sendo que cantor e dançador pertencem à mesma categoria). Os outros três papéis (chefe, guerreiro e servo) foram descritos a partir de fontes indiretas, implicando especulações sobre o passado (1979:54)<sup>121</sup>.

Segundo essa autora, a organização do conjunto dos papéis especialistas pode dar-se de duas maneiras: a) uma hierarquia derivada da associação do conjunto de papéis com a ordem de nascimento (do primogênito ao último a nascer); e b) uma organização bilateral simétrica baseada nas inter-relações de três domínios: o chefe e servo inserem-se no domínio político-econômico; o dançador/cantor e o xamã no domínio metafísico; e o guerreiro no domínio orientado para as relações com o fora, o que é externo à sociedade barasana.

Por fim, Christine Hugh-Jones observou mais algumas particularidades do sistema em relação ao modo como devia ser no passado. Primeiro, em geral, “the specialist roles essential to a functioning of present-day society are performed in an individual capacity. Individual specialists are not confined to sibs of the same

---

<sup>120</sup> “First of all, the ideal behaviour associated with the roles must be presented in more detail. The difficulty with this, as suggested before, is that sib roles barely function at all at a practical level and therefore *I am obliged to present a system, which above all applies to specialist groups, in terms of individual specialist roles*” (1979:54. Grifo meu).

<sup>121</sup> Importante destacar aqui que esse sistema de papéis oferece um modelo de coesão para os sibs, isto é, “data from the Pirá-Paraná show that even when all five roles cannot be clearly identified among a cohesive set of sibs, the notion of the functionally interdependent set of roles provides an important model of cohesion” (1979:27).

speciality” (1979:28). Assim, no presente, a posse de um papel ritual não impede o indivíduo de possuir outro, e “for any specialist role there are degrees of competence and recognition” (1979:28).

Eis, portanto, o modelo em seus traços essenciais; voltemos à categoria de hierarquia. Com efeito, Christine Hugh-Jones chama esse sistema de “estrutura hierárquica” e isso acontece “because *the set of specialist roles are associated with the ‘hierarchical’ birth order of the occupant siblings (groups or individuals)*. The birth order of these siblings may be understood as a political order, with the older sibling always having the superior power but, when we look at the specialist roles in isolation from sibling relations, it seems that this political order is only reflected in the outer roles of chief and servant. The position of these roles gives the entire set the appearance of a hierarchical order but, in fact, there is nothing obvious in the intrinsic nature of the middle three roles (dancer/chanter, warrior and shaman) to suggest why they should occur in this particular order” (1979:65. Grifo meu).

Aqui, para explicar a ordem hierárquica da sequência xamã, guerreiro, cantor/dançador (ordem crescente), Christine Hugh-Jones apresenta duas hipóteses (relacionadas): “the first treats the set of roles as analogous to five stages in the passage of an individual male through a single descent-group generation” (1979:75)<sup>122</sup>, e a segunda “treats the set of roles as a model for relating the internal functioning of Exogamous Groups to the range of modes of communication with outside groups” (1979:75)<sup>123</sup>.

Numa síntese do que vimos até aqui, diria que é possível delinear a seguinte imagem da hierarquia. Segundo os dados e as análises dos pesquisadores considerados (Goldman, 1963; 2004; Christine Hugh-Jones, 1979), há uma equação entre *hierarquia* e *senioridade*. No caso de Goldman, hierarquia parece ser entendida tal como a imagem

---

<sup>122</sup> Para essa primeira explicação, Christine Hugh-Jones explora as seguintes analogias: servo/criança, xamã/iniciado, guerreiro/homem na fase do casamento, dançador-cantor/homem casado (fase da procriação), chefe/homem casado (fase do crescimento dos filhos) (1979:65 e ss.).

<sup>123</sup> Essa segunda explicação mostra que todos os papéis especialistas são duais, isto é, possuem um aspecto externo e outro interno. Nessa explicação, do ponto de vista das relações com o exterior, teríamos o seguinte quadro (em ordem crescente de relação com o exterior): servos (sem nenhum contato com o exterior), xamã (responsável pelas agressões metafísicas aos outros grupos), guerreiro (agressão física direta aos outros grupos), dançador/cantor (contato semi-amigável, ambíguo), chefe (organiza e inicia todos os diferentes modos de contato) (1979:69 e ss.).

do HSAI<sup>124</sup>, o que fica evidente na dificuldade desse autor em adequar os pressupostos dessa noção com os dados etnográficos; assim, esse antropólogo tenta resolver a aparente contradição entre *hierarquia* e *igualitarismo* dizendo tratar-se no noroeste amazônico de sociedades igualitárias atravessadas por uma “fraca hierarquia”, ou por “formas elementares de hierarquia”, “pré-políticas” e “pré-econômicas” (Goldman, 1993:138), que se manifestaria privilegiadamente em contextos rituais<sup>125</sup>, sem grande significação social. Christine Hugh-Jones (1979) – e Stephen Hugh-Jones (1979) – por sua vez, fala do sistema de papéis especialistas hierarquizados, e, na mesma linha de Goldman, também afirma os contextos rituais como momento próprio de atualização das relações hierárquicas, sendo tais relações sem muita importância na vida cotidiana. Note-se que essa tese de Christine Hugh-Jones (1979) acerca do sistema de papéis especialistas, também sustentada por Stephen Hugh-Jones (1976; 1979), remete a um debate acerca do lugar da *hierarquia* nas formações sociais do passado. Assim, pesquisadores como Kaj Arhem (1991) e Stephen Hugh-Jones (1993) sustentam que essas formações do passado seriam fortemente hierarquizadas, sendo que hoje estaríamos diante de resquícios de uma configuração hierárquica própria das formações sociais complexas anteriores a conquista européia; Stephen Hugh-Jones, p. ex., “alude às teses de Roosevelt sobre a várzea para sugerir que as hierarquias clônicas do Noroeste amazônico teriam tido, no passado, uma significação socioeconômica muito mais marcada” (Viveiros de Castro, 2002:329)<sup>126</sup>.

Feita essas considerações acerca da hierarquia a partir das narrativas de origem para os Cubeo do Cuduiari e da teoria dos papéis especialistas de Christine Hugh-Jones, foquemos agora nas associações da hierarquia com a ordem espacial.

## 1.2. Território e hierarquia nas sociocosmologias amazônicas do Uaupés

---

<sup>124</sup> Aqui tento matizar meu argumento, pois se o mesmo é passível de ser sustentado em relação a Goldman, autor que como mostrei desposa – com exceção de sua monografia de 2004, na qual hierarquia aparece formulada em termos de “energia”, formulação mais próxima aos dados etnográficos, portanto – essa concepção do HSAI de *hierarquia* e a noção de *sociedades de floresta tropical*, no caso de Christine Hugh-Jones (e também Stephen Hugh-Jones, Jackson, Arhem e Chernela) não podemos afirmar a mesma ressonância do HSAI sem incorrer em distorções.

<sup>125</sup> O que leva Goldman a afirmar que no Uaupés estaríamos diante de forma particular de hierarquia, que ele chama de “hierarquia ritual” (1993:138).

<sup>126</sup> Para um resumo desse debate, cf. a tese de Eduardo Neves (1998).

Trata-se nessa seção de discutir a relação entre *hierarquia* e *espaço*<sup>127</sup>; de recuperar, portanto, as formulações sobre as noções de “*comunidade*”, “*rio*”, “*floresta*” e suas múltiplas associações com a questão da ordem de senioridade. Vejamos, portanto, o lugar da categoria de “território” no nosso *corpus* etnográfico e sua relação com a hierarquia.

As narrativas de origem cubeo falam da ocupação do território segundo a ordem de emergência dos sibs da *Cobra Canoa Ancestral*. Sendo assim, o *rio* ocupa um lugar central na cosmologia e vida social desse povo, constitui seu território mais importante. O rio é considerado uma zona masculina, mas isso não quer dizer que haja restrição contra as mulheres, as quais podem usá-lo para tomar banho ou lavar coisas, mas o rio é domínio masculino (Goldman, 1963:31).

O alinhamento dos sibs ao longo do rio se dá “on the basis of degree of closeness and of rank” (Goldman, 1963:44). A orientação dos Cubeo se dá na direção do rio, e não da floresta<sup>128</sup>. A importância do rio para os Cubeo se evidencia também no conhecimento que os mesmos possuem dele. Ao passo que a floresta é considerada um lugar indiferenciado, “the rivers are known to every turn and outcrop of rock or other feature” (Goldman, 1963:44). Esse conhecimento dos rios é patente, por exemplo, no tempo que os Cubeo consomem navegando, isto é, a maior parte do tempo dos homens é consumida nessa atividade. Aqui, que o leitor permita uma digressão sobre esse conhecimento dos rios, com o propósito de mostrar que tal conhecimento já era notado por pesquisadores anteriores a Goldman.

“Não há inferno para os que viajam pelas cachoeiras!”; com esse provérbio brasileiro, Theodor Koch-Grünberg abre seu capítulo sobre suas viagens pelas

---

<sup>127</sup> Além dos motivos propriamente etnográficos da escolha do tema do espaço para um tratamento analítico, que ficarão claros a seguir, o recorte sobre esse tema reflete também meu breve campo entre os Cubeo em maio de 2013, onde o foco residiu no mapeamento de lugares sagrados e gravação de narrativas relacionadas a esses lugares. A relação entre *hierarquia* e *espaço* foi um assunto recorrente entre os indígenas cubeo nesse período, o que despertou meu interesse e justifica parte da investida analítica que levo a cabo nessa seção.

<sup>128</sup> Evidência disso é a clássica divisão entre “povos do rio” (referência aos Tukano), e “povos da floresta” (grupos Makú), como aponta, entre outros, Renato Athias (2008). Contudo, poderíamos dizer que tal divisão não dá conta da variedade e complexidade das relações desses povos com os ambientes de floresta e rio, valendo aqui a mesma crítica que Viveiros de Castro (2002) formula para outra divisão “clássica” (essa proposta pela ecologia cultural): aquela entre “várzea” e “terra firme”, isto é, não é possível subsumir nessas categorias uma complexa variedade pedológica, florística, faunística e de interações humanas (e não-humanas, diríamos também).

cachoeiras do Uaupés, nos anos 1903-1905. Segue uma descrição que Koch-Grünberg faz da experiência de navegar por essas cachoeiras

(...) quem viajou através de um tal rio de cachoeiras e saboreou durante semanas, cada dia, sempre de novo a excitação e o cansaço que uma passagem de corredeiras variadíssimas traz consigo – onde frequentemente um golpe de remo decide entre a vida e a morte – para ele não há tão facilmente um inferno (2005:413).

Ao viajante, nessas circunstâncias, cabe confiar no conhecimento e habilidade do prático<sup>129</sup>. O termo “cachoeira” é um nome coletivo que em geral se usa para “todos os obstáculos da navegação e do trânsito, mesmo que eles sejam tão diferentes, cada um com feição própria e conforme o nível das águas” (2005:413). Sendo assim, cabe ao prático conhecer essas diferenças para o sucesso da navegação<sup>130</sup>.

Além disso, é interessante notar que já em Koch-Grünberg encontramos referências à questão do espaço e seus significados; na sua passagem por Matapý, esse viajante-naturalista conheceu um Desana chamado Toánamaxkö, com o qual realizou algumas viagens: “durante os três dias seguintes ele, com o seu pessoal, nos levou rio acima, e mencionava os muitos nomes de cada ilha, ponta de terra, cada rochedo, que eu mal conseguia anotá-los, porque o sábio senhor os recitava com tamanha velocidade” (2005:420).

Anos depois, a navegação pelos rios e as habilidades exigidas para isso também chamará a atenção de Goldman, como já aponte, segundo o qual “no description of native life would be complete that did not relate the Indian to the river as a canoe man or that failed to bring out the motor rhythms of canoeing” (1963:45). Ainda segundo esse pesquisador, todos os indígenas da região conhecem o rio e suas correntes.

---

<sup>129</sup> Termo usado na região do alto rio Negro para designar aquele que conduz a voadeira, o “piloto”.

<sup>130</sup> Durante meu campo viajei em voadeira conduzida por um prático cubeo (atualmente morador de Iauaretê); contudo, em certos trechos do rio, dada a força das águas e quantidade de pedras, tivemos que recorrer ao conhecimento e habilidade dos moradores do próprio lugar. Assim, para citar um caso, recorreremos aos Wanano da comunidade de Caruru, no Uaupés, para passar pelas cachoeiras desse trecho do rio, pois apenas eles conheciam o rio suficientemente bem para saber o melhor “caminho”. Essa observação parece apontar para algo como uma “especialização” no conhecimento de determinadas partes do rio, que não deixa de ter implicações (por exemplo, se conta com a solidariedade em alguns casos, em outros é preciso pagar um valor, oferecer algo em troca etc.).

*Rio e floresta*, nos termos de Goldman, se opõem. Além da questão do perigo, outro tipo de oposição também se faz presente na etnografia desse antropólogo: o *rio* é considerado fonte dos poderes ancestrais, seus benefícios e malefícios; a *floresta*, por outro lado, é considerada fonte de perigos. Por isso,

*The river is literally and symbolically a binding thread for the people. It is a source of emergence and the path along which the ancestors had traveled. It contains in its place names genealogical as well as mythological references, the latter at the petroglyphs in particular (Goldman, 1963:44. Grifo meu).*

Além disso, o rio tem suas fronteiras naturais, isto é, os segmentos do rio são demarcados por cachoeiras e tributários. A fronteira define somente o território do sib. Não se verifica o mesmo para a fratria. Esse “domínio” que os sibs exercem sobre determinados segmentos do rio não implica o impedimento do tráfico de viajantes, o rio é sempre aberto para aqueles que por ele viajam, e os mesmos podem pescar e caçar ao longo do rio livremente<sup>131</sup> (1963:45). As “fronteiras” não valem para a floresta.

O tema do “território” será retomado na monografia que Goldman dedicou aos *Hehénewa* (2004). Com efeito, dirá o antropólogo nessa monografia que “the Cubeo territory is riverine” (2004:70). Além disso, o território “is mainly a concept that has developed around movements of emergent humans along river systems and of proto-humans coming out from birth holes” (2004:70). Aqui, Goldman observa a associação entre rio e linhas de descendência cubeo: “the segmentation of rivers where the flow of water is interrupted by *cacheveras* (...) is fused in the Cubeo mythological imagination with a corresponding segmentation of the main descent lines” (idem)<sup>132</sup>.

---

<sup>131</sup> Durante meu campo, no mês de maio de 2013, ouvi de alguns Cubeo algo diferente dessa afirmação de Goldman; diziam eles que não é necessário pedir autorização somente no caso de pesca e/ou caça para consumo próprio e familiar, isto é, em pequena escala. Mas isso não vale quando o pescador/caçador pretende obter muita caça/pesca, nesse caso seria preciso pedir autorização ao grupo ao qual “pertence” o território, o que aponta para uma espécie de “ética” de uso dos territórios. Eis uma questão, portanto, que certamente merece uma investigação mais profunda.

<sup>132</sup> Essa imagem das linhas de descendência como associadas aos rios se insere no contexto de reconceitualização da teoria da descendência que Goldman inicia em seus artigos na década de 1970 (1976; 1977), e cuja elaboração final é apresentada nessa monografia (2004). Estamos aqui, em suma, diante um tema central da etnologia uaupesia que, contudo, não explorarei nessa dissertação. Para uma crítica sistemática dessa noção, bem como mais alguns comentários acerca das metáforas relacionadas a

Do ponto de vista mitológico, os rios são identificados com as origens ancestrais (2004:70); num nível cognitivo, “the river systems provide a visible model of a comprehensive order” (2004:70). Além disso, “The river systems and their emergence holes are schematic blueprints for the stable and authentic distribution of the tribal population. Phratry and river are parallel expressions of linear configurations. The emergence holes are the definition points of the several descent groups; each is a phratric center, literally the heart and the source of its soul-forces” (2004:70-71).

Portanto, Goldman reconhece a importância do espaço para os Cubeo, o qual é rico em significados sociais (2004:71). E continua: “there is no generalized space along the Rivers. *Cacheveras*, the emergence sites, are also centers of forces that are visible in the rush of waters and in the frothing of spume that myth describes as ‘milk’. Each bend of the river, each of its pools, each sandbar, and each promontory is named and associated with an ancestral activity. The entire stretch of a river is graded by measures of efficacy and worth” (2004:71).

No que diz respeito à questão da relação entre hierarquia e distribuição no espaço, “*higher ranking sibs* traditionally live *downstream*, the *lower ranks* reside *upstream*” (2004:71). Portanto, os rios são visivelmente linhas de organização dos ranques, e as “*cacheveras* are territorial markers for the various descent lines” (idem).

Contudo, algumas diferenças despontam nos dados de Goldman. Com efeito, se os *Bahúkiwa* (1963) falavam do rio (*hyá*) como espaço desprovido de perigos, sendo o perigo próprio da floresta, já os *Hehénewa* dirão que o rio é “perceived by Cubeo as an open and uneasily shared territory and consequently as strange and dangerous. True, it is an essential source of food, but it is not a ‘natural’ territory like the forest. Its natural inhabitants – fish and other creatures of the waterways that share the river – are like themselves part of the substance of the primordial Anaconda and are, therefore, unlike land animals, direct human antecedents” (2004:138).

O rio, portanto, tem múltiplos significados para os Cubeo. Num primeiro sentido, constitui a conexão material e espiritual com outras comunidades e com as origens ancestrais (2004:138). Nesse sentido, o rio se opõe ao espaço residencial da

maloca e as roças (*chagras*)<sup>133</sup>, pois ao passo que essas estão relacionadas ao doméstico, aquele “is an open avenue to all wider social relationships and to the ancestral past, and, at the same time, it is the compelling metaphor for the linearity of existence” (2004:139).

Em outro sentido, o rio “is perceived as strange, even menacing, because the other creatures that inhabit it are never reconciled to human ascendancy. That Cubeo view the river as both nurturing and hostile may be seen from the traditions that meticulously record their claims to it as native territory but leave unresolved the larger question as to who are its real masters, human beings or the Anaconda/fish” (2004:139).

Como toda esfera de relações dentro das quais os Cubeo se movem, “the river is also a double world – of surfaces and their commonplace appearance and inner depths accessible only to shamans who can see and know the spirits of its fish and the interior of the river itself” (2004:139). Portanto, o que é verdadeiramente característico do rio é sua natureza particular como uma interface permeável entre diferentes modos de realidade (idem).

Além dos dados cubeo, encontramos a mesma multiplicidade de significados atribuídos ao território/espaco em outras monografias uaupesianas. Jean Jackson (1983) faz importantes observações sobre o *rio* e a *floresta* no que diz respeito aos Bará. Segundo essa autora, “the fluvial environment dominates Tukanoan life, and the Bará in particular see themselves as a riverine people: higher-ranked Bará sibs refer to themselves as Waí Mahsã, ‘fish people’” (1983:42). A pesquisadora não deixará de notar também que “the most impressive characteristic of Vaupés rivers is their rapids and cataracts” (1983:16). Sendo assim, “as may be expected, rapids are important landmarks for Tukanoans, who frequently choose them as longhouse and village sites (...). Also may be expected, rapids have great significance in Tukanoan myth and cosmology” (idem).

---

<sup>133</sup> Acerca dos termos nativos cubeo para os diferentes lugares, Goldman observa que “a residence site is commonly called *tavá*, (...). A related term that is also used is *taíbo* (a made place), a clearing. These two terms refer then to that part of the territory that has been prepared both for cultivation and for housing. A more inclusive territorial term is *makáno*, that embraces the uncleared forest and can also mean ‘forest’. Still another term for a residence site is *hobónu*, based on *hobá*, a cleared place for planting. More commonly, however, the manioc cultivations are called *hawabó* (food place)” (1963:29).

Jackson destaca a importância que assume a localização dos sibs ao longo do rio, “riverine resources vary from one place to another, as does the social value of different longhouse sites, especially in terms of distance from headwaters and river mouth” (1983:42). Sobre esse ponto, Jackson concorda com Goldman (1963), e afirma que ele está correto em enfatizar a importância dos rios para a organização social tukano (1983:99), dados que os rios “provide natural highways for communication and transportation, and as has already been indicated, are extremely important in Tukanoan conceptualizations of the cosmos” (idem).

Aqui também, tal como Goldman fez para os Cubeo, Jackson não poderia deixar de observar e destacar o conhecimento que os Bará possuem do rio; uma das provas desse conhecimento é o alto desenvolvimento de sua tecnologia de pesca, a qual inclui “detailed knowledge of the habits of various species, of daily, seasonal, and microecological variations, and especially of the fishing prospects at different locations” (1983:43). Além da tecnologia de pesca, o conhecimento que os homens têm do rio também merece destaque, dado que “canoes and river travel are a vital part of Tukanoan life”, e por isso todos os homens “are excellent boatmen” (1983:43); “everyone knows a great deal about the rivers of the region, even those far from home. This knowledge involves, it must be remembered, familiarity with each river in several drastically different states at various seasons of the year” (1983:43). Além disso, como vimos para os Cubeo, aqui também viajar pelo rio Uaupés é perigoso e requer concentração e familiaridade com o território (1983:43-44), e por isso “Tukanoan success in their riverine adaptation depends to a considerable extent on their canoe-building skills” (1983:45).

O conhecimento geográfico dos indígenas também chamou a atenção dessa pesquisadora, “I was fortunate to be able to travel often by canoe because it showed me the range of geographical knowledge held by Tukanoans – for most of them it encompasses the entire region – and their feeling that all of it was their territory” (1983:44).

Contudo, no que se refere ao “uso” do rio, Jackson discorda de Goldman em alguns pontos: “each man has his favorite fishing spots, and these become familiar to his sons as they grow up. Unlike Goldman (1983:55) I was not told that individuals could lay claim to fishing rights in particular streams or stretches of river. They can,

however, install and make exclusive use of weirs, although weir owners are expected to let through enough aquatic life to supply other individuals and longhouses” (1983:43). Em outro texto, Jackson (1976:68) afirmará que, entre os Bará, nenhuma unidade social discernível ocupa nichos econômicos distintos, nem localiza seus assentamentos em pontos estratégicos particulares na paisagem.

Portanto, em geral, os rios atravessam todos os aspectos da vida social, cosmológica e tecnológica tukano, “as boundary markers, the connecting links between settlements, and the most obvious landmarks in the environment, they are the principal means by which people orient themselves, give directions, and describe themselves. Settlements are usually located near rapids, and when they are not, they often take their name from a characteristic feature of the river (for example ‘lagoon’)” (1983:45). Em suma, os rios são fundamentais na cosmologia tukano (1983:46); “One’s humanness, one’s self-image as a full-fledged human being and a Tukanoan, involves riverine ritual and symbolism” (1983: 45). Outros indicativos dessa importância dos rios são: “the first human beings ascended into the Vaupés by river in an anaconda canoe. The first ancestors emerged at the various rapids sites in the region. The main feature of the underworld (the universe is, strictly speaking, composed of five levels, but the lower two are often spoken of as one) is a river: Opekõ ida (‘milk river’). It flows in the opposite direction from rivers of this level; that is, it goes from east to west” (1983:46).

Além do rio, outro espaço importante é aquele da floresta, mas, tal como Goldman observou entre os Cubeo, não na mesma medida. Assim, “the forest is conceived of as quite separate and distinct from the world of humans, symbolized by the longhouse and to some degree by the river. Although an extremely important domain in Tukanoan cosmology, in general the forest is more foreign, less connected to human life, and less benign than the river. Nevertheless, although quite separate from the habitat of humans, the forest and its denizens intersect with the human world in a number of ways, of which hunting is the most important” (Jackson, 1983:46).

Também Kaj Arhem, em seu campo junto aos Makuna, não deixou de observar a importância e natureza dos rios para esse povo tukano. Segundo esse antropólogo

each phratic segment ideally occupies a contiguous territory, conceived of in terms of the rivers that structure it. Each sib and

phratic segment is associated with a particular river or river-section and is said to be the owner (*uhu*) of the river and the tract of land drained by it. Descent units are conceived of as territorial units. This concept derives from the myths about ancestral journey and the origin of sibs (1981:114).

Além disso, “the territory owned by each sib or phratic segment is intimately connected with the mythical birthplace of the sib ancestor or the ancestor of the phratic segment all sibs who emerged from the same place and thus originated from the same ancestral house are supposed to live spatially close together, like a group of brothers belonging to the same paternal house” (idem).

Desse modo, e aqui Arhem se aproxima das formulações já referidas de Goldman e Jackson, “sibs of the same phratic segment are ideally arranged along the river in order of seniority, so the senior (first-born) sib occupies the area around the mouth of the river and the most junior (last-born) sib occupies the headwaters area. *On a large scale, this means that higher-order, descent units or units of senior rank occupy the larger rivers, while the lower-order units of junior rank occupy the smaller rivers and tributaries*” (1981:114. Grifo meu).

Como acontece para os Cubeo e Bará, também entre os Makuna o padrão ideal de distribuição espacial deriva das narrativas (Arhem usa “mito”) sobre a Viagem Ancestral, isto é, a “spatial distribution of descent units reflects the mythical birth order of sib-ancestors, as the ancestral anacondas swam up the rivers from the eastern doorway of the earth towards the centre, where all the Rivers originate” (1981:114).

No que diz respeito aos Barasana do Pirá-Paraná, tal como descritos por Christine<sup>134</sup> e Stephen Hugh-Jones, também encontramos destaque para os significados e importância dos rios na vida social desse povo. Assim, Christine Hugh-Jones, por exemplo, ao falar das malocas, dirá que são construídas próximas aos rios, com a porta principal (porta dos homens) voltada para ele e que “the river which bounds the ‘social’ area on one side is seen as a spiritual power supply connecting the house to other

---

<sup>134</sup> A monografia de Christine Hugh-Jones (1979) certamente constitui a discussão mais elaborada de que dispomos acerca da noção de espaço (e tempo), mostrando uma gama de paralelos espaciais que atravessam a sociocosmologia barasana (e dos grupos tukano de modo geral): o espaço do universo, da maloca, das roças, dos rios, e suas associações com o corpo humano. Apesar da riqueza de suas análises, me limito a apontar aqui apenas alguns traços, concentrando a atenção na relação entre território e hierarquia.

communities and to the source of ancestral power in the east” (1979:45). Além disso, Christine mostra que entre os Barasana há uma associação entre “the seniority order among sibs and their position in the body of the Exogamous Group anaconda ancestor, as well as the ideal correspondence between downstream residence and seniority” (1979:241). Contudo, Christine Hugh-Jones sustenta que “although main river and downstream locations are definitely regarded as more prestigious than sidestream and headwater ones, there is no exact correlation among Pirá-paraná groups between descent seniority and location. However, there is a general correlation for the units of the large Compound Exogamous Group to which our home community belonged (...)” (1979:25). Portanto, essa pesquisadora afirma que, para os Barasana, “in daily life, the *hierarchical ranking of sibs* [...] are of almost *no practical significance*” (1979:37. Grifo meu).

Mas todos esses pesquisadores que citei parecem concordar em não atribuir à posição ocupada ao longo do rio, idealmente associada à ordem de senioridade, privilégios de ordem econômica, que implicariam algum tipo de desigualdade material-social, configurando certa imagem da hierarquia como desprovida de consequências de ordem sociológico-econômica. Chernela (1993), contudo, em sua pesquisa entre os Wanano, argumentará em outro sentido no que diz respeito à funcionalidade da hierarquia na vida cotidiana dos povos tukano-falantes.

Com efeito, partindo da importância do rio na vida social dos Wanano, a pesquisadora sustentará a tese segundo a qual a posição ocupada pelos sibs ao longo do rio, idealmente dada pela ordem de emergência da Cobra Canoa Ancestral, implica acesso privilegiado aos recursos econômicos por parte dos grupos ditos de alta hierarquia; teríamos, assim, uma espécie de “zoneamento hierárquico”. Com efeito, “The Wanano association of *rank* with *abundance* would suggest that *higher-ranked sibs* would inhabit *locations with more abundant food supplies* – particularly fish (...). On examination, this turns out to be the case” (1993:93. Grifo meu). Há, portanto, segundo essa pesquisadora, uma relação entre *hierarquia dos sibs* e *controle dos lugares* (“sites”) *de pesca*. Mas se é assim, por que a hierarquia não implicaria distinções de ordem material-social, isto é, por que, a despeito dessa diferença no acesso aos recursos alimentares, se observa entre os Wanano uma igualdade de condições

materiais?<sup>135</sup> Chernela resolve o problema da hierarquia por meio da noção de “sukulência”, um *valor* que estaria diretamente associado às posições hierárquicas elevadas dos sibs. Vejamos.

Segundo as formulações de Chernela, de acordo com a ideologia wanano “sibs are arranged along the river as the first ancestors, pamori mahsa, emerged from the body of the ancestral anaconda. The senior groups are thought to have emerged from the head of the anaconda and the junior groups from the tail. Accordingly, the most chiefly sibs should be located downriver, the less chiefly, in descending order, should be situated upriver” além disso, continua a pesquisadora, a ocupação dos lugares

is legitimized by myths of several kinds, including that of the anaconda. In addition, each chiefly sib has its own origin myth, in which its first ancestor appears at the sib’s site, leaving signs of his occupation in markings in the site’s landscape, most typically in stone. Furthermore, chiefly sibs have litanies which repeat the sib order, and which they recite to visiting younger brother groups. These sibs litanies stress ‘sitting’ in the ancestral ‘sitting place’, for only in this way can the ancestral soul return” (1993:93-94).

É, portanto, com base na ordem ancestral de emergência da Anaconda primordial que os direitos dos sibs a locais específicos são fixados.

Contudo, há algumas restrições que devem ser feitas; “the alignment of groups departs from the strict downriver/senior, upriver/junior pattern in the following ways. First, sibs designated as ‘servants’ live among chiefly sibs downriver” (1993:93). E segundo, “there are exceptions to the correspondence of sib order with order on the river” (1993:95).

Para sustentar seus argumentos acerca do “zoneamento hierárquico” wanano, a pesquisadora realiza coleta de uma série de dados sobre os usos do meio, as tecnologias operacionalizadas, e dados estatísticos sobre a relação entre produção de alimentos e lugar; assim, conclui Chernela, “as noted, the data show that the most productive

---

<sup>135</sup> Novamente, eis a velha oposição “hierarquia” e “igualdade” desafiando a imaginação teórico-analítica dos pesquisadores do Uaupés.

habitats are, first, flooded forests, and, second, cataracts. Together, these sites account for 80 percent of all fish captured” (1993:93).

Para desenvolver seu argumento, como já apontamos, Chernela propõe a noção de “suculência”. Sendo assim, afirmará essa pesquisadora que “seniority is thus commensurate with social ‘succulence’ and related to geographic ‘placement’. For seniors to behave ‘seniorly’ they must occupy highly productive sites. The fundamental expression of seniority as succulence is manifested and reiterated in the succulence of nature: the one identifies the other” (1993:98). Segundo Chernela, haveria uma dinâmica entre *hierarquia* e *suculência*, como forma de dar conta do aparente paradoxo entre *hierarquia* e *igualdade de condições materiais*. O argumento de Chernela, grosso modo, consiste em mostrar que se há acesso privilegiado dos sibs de alta hierarquia aos recursos alimentares dado pela ocupação tradicional de determinados lugares, são também esses sibs que distribuem esses recursos em certos cerimoniais wanano. Em outros termos, a prerrogativa hierárquica de acesso aos territórios com recursos mais abundantes apenas se atualiza completamente quando ocorre a distribuição desses recursos nas cerimônias de troca *po’a*<sup>136</sup>. Com efeito, é durante a realização desses rituais de troca que os chefes, como representantes de seus *sibs*, podem demonstrar a sua “suculência”, demonstração essa que implica um modo de legitimar sua posição. O jogo entre a noção de “suculência” e a instituição da hierarquia tem como resultado uma dinâmica social na qual hierarquia resulta em distribuição, que reforça a hierarquia entre os sibs e que, por sua vez, gera redistribuição; eis-nos diante da dinâmica social responsável pela articulação entre hierarquia e igualdade material. Estaríamos, por fim, diante de uma peculiar organização do trabalho; nos termos de Chernela, “the unique feature characterizing ranked societies is a particular type of organization of work not found in egalitarian societies” (Chernela, 1993:7).

---

<sup>136</sup> O *po’a*, em linhas gerais, consiste numa cerimônia de troca entre sibs que estrutura a redistribuição dos recursos. Há três categorias de “coisas” que podem ser trocadas no *po’a*: “(1) specialized, manufactured items; (2) cooked animal (and fish) foods; and (3) raw fruits and vegetables” (1993:111); sendo que todas as trocas são acompanhadas pela bebida de caxiri. Chernela distingue três tipos de *po’a*: a) aquele realizado entre grupos afins, no qual prevalece uma relação de interdependência entre os grupos, e “with notable exceptions, the rules of *po’a* call for the Exchange of items that are in the same category and have the same rank and related value” (idem); b) *Po’a* realizado entre, para usar os termos da autora, índios do rio (Wanano) e índios da floresta (Makú), no qual as trocas são fechadas, isto é, não criam laços de solidariedade entre os grupos, e uma troca realizada não significa a realização de mais trocas; c) por fim, o *po’a* entre grupos agnáticos, no qual se verifica uma reciprocidade assimétrica, isto é, os grupos ditos de alta hierarquia distribuem alguns itens aos grupos ditos de baixa hierarquia sem a expectativa de receber outros de igual valor, ou mesmo sem expectativa de receber nenhum item em troca. A noção de suculência, portanto, diz respeito ao *po’a* entre grupos agnáticos.

\*\*\*

Portanto, vemos como o tema do espaço foi desde o início observado e elaborado teoricamente pelos antropólogos da região; aqui, uma nota. Essa importância foi recentemente retomada pelas novas gerações de pesquisadores, sendo o antropólogo Luis Cayon um dos primeiros a chamar a atenção da etnologia regional para a importância do *espaço*. Segundo ele,

(...) comecei a pensar que *havia todo um sistema de conhecimento codificado nos lugares*, e sei que se expandirmos os estudos comparativos sobre os lugares no Noroeste amazônico vamos entender algumas questões muito mais profundas sobre a forma como os indígenas desta região constroem e transmitem seus conhecimentos (2010:10-11. Grifo meu).

Cayon propõe que esse tema pode trazer importantes contribuições para a etnologia regional<sup>137</sup>, fazendo um convite para a realização de pesquisas comparativas sobre o tema dos “lugares” na região do noroeste amazônico<sup>138</sup>. Mas voltemos ao nosso *corpus* etnográfico.

### 1.3. “Quem veio primeiro?": Imagens da hierarquia

Trata-se, nessa seção, de sintetizar a discussão realizada até o momento. A partir da ideia atestada nas etnografias segundo a qual a categoria de hierarquia subsume relações que atravessam quase todas as dimensões da vida social dos grupos do

---

<sup>137</sup> Esse pesquisador chega mesmo a apontar um vazio etnográfico sobre esse tema na literatura etnológica, o que, como espero ter demonstrado, é no mínimo injusto com a primeira geração de etnólogos do noroeste amazônico.

<sup>138</sup> Outra evidência desse interesse renovado pelo tema é a publicação do livro “*rotas de criação*” (Andrello, 2012), coletânea de artigos sobre os significados dos lugares e suas associações simbólicas, bem como prova do interesse e fecundidade de estudos relacionados aos lugares e concepções nativas de espaço presentes na região do Uaupés. Destaque-se também a patrimonialização da Cachoeira de Iauaretê (Cachoeira de Iauaretê, 2007), lugar considerado sagrado para os povos que vivem na confluência dos rios Uaupés e Papuri (sobretudo Tariano e Tukano).

Uaupés<sup>139</sup>, destaquei algumas dimensões (narrativas de origem e morfologia social, e o espaço) do pensamento e vida social cubeo (também Wanano, Bará, Makuna e Barasana) e sua intersecção com a noção de hierarquia. Diante disso, penso que podemos dividir algumas imagens da hierarquia.

Em primeiro lugar, o *corpus* etnográfico considerado equaciona hierarquia com ordem de senioridade (ordem de emergência ou nascimento dos ancestrais dos grupos sociais). A partir disso, no caso de Goldman, encontramos num primeiro momento (1963; 1993) uma imagem da hierarquia associada às noções de *centralidade política e desigualdade na distribuição de recursos materiais e econômicos*, imagem essa que leva esse antropólogo a afirmar que a vida social cubeo é constituída, em parte, de relações “fracamente hierarquizadas” (1963), ou então que os Cubeo, dado a ausência de *centralização política e controle dos recursos econômicos*, possuem uma “hierarquia elementar”, isto é, “pré-política” e “pré-econômica”, ou, outro termo usado por esse autor, uma “hierarquia ritual”, dado tratar-se de relações que se manifestam privilegiadamente em contextos rituais, sem grande significação no cotidiano cubeo. É, em suma, por meio dessas formulações que Goldman resolve a aparente contradição entre a imagem herdada das tipologias do HSAI segundo a qual na *floresta tropical* teríamos sociedades igualitárias (a hierarquia sendo uma característica própria das sociedades andinas), e uma aparente hierarquia cubeo observada em campo.

Contudo, é preciso ficar atento aos deslocamentos conceituais feitos nas etnografias de Goldman, visto que esse antropólogo opera uma reformulação da noção de hierarquia a partir de seu campo junto aos *Hehénewa*. Com efeito, na segunda monografia cubeo (2004) a hierarquia passa a ser fundamentada na teoria das forças ancestrais (teoria nativa do *umé*), e vista como uma relação que opera no nível das fratrias, sendo as relações entre sibs igualitárias; mas ainda aqui permanece a tese da pouca significação da hierarquia no cotidiano cubeo.

Essa imagem da hierarquia como baseada na ordem de senioridade é compartilhada, de modo geral, por Christine Hugh-Jones<sup>140</sup>. A despeito das diferenças

---

<sup>139</sup> Lembremos Cabalzar: “a hierarquia é o principal mecanismo de produção de relações sociais, de geração de diferenças em todas as esferas da vida social; repercutindo em espaços, coisas, modos, pessoas. Como pensada e falada no noroeste amazônico tem inúmeras associações socioespaciais e sociocsmológicas” (2009:337-338).

<sup>140</sup> E, nessa linha, podemos colocar também os trabalhos de Stephen Hugh-Jones (1976; 1979; 1993),

de orientação teórica subjacente ao seu trabalho<sup>141</sup> e o de Goldman, esses autores concordam na questão da ausência de significações sociais de tais relações, que se manifestariam apenas em *contextos rituais*<sup>142</sup>. Christine Hugh-Jones, além disso, elabora a teoria do sistema de papéis especialistas, no qual a hierarquia desempenha um lugar central. Além dessa primeira imagem geral da hierarquia (com os matizes que aponte), de outro lado, temos a imagem delineada por Janet Chernela, que contestará a concepção da hierarquia enquanto modalidades de relações assimétricas atualizadas apenas em contextos rituais, sem consequências de ordem sociológica e econômica.

Com efeito, Chernela argumenta que as relações hierarquizadas resultam em desigualdade no acesso a certos recursos, sendo aqueles grupos ditos de alta hierarquia os que teriam acesso a regiões ecologicamente mais ricas. Contudo, Chernela, preocupada com a “velha” chave da oposição hierarquia/igualitarismo, mostra que tal desigualdade no acesso aos recursos não implica desigualdades de ordem social-material, isto é, essa desigualdade no acesso aos recursos é contrabalanceada pela distribuição dos recursos alimentares, que impede que se cristalizem desigualdades de ordem material e social. Assim, salva-se o velho *tópos* do HSAI do igualitarismo das sociedades de *floresta tropical*, sem recusar a existência de relações assimétricas subsumidas na categoria da hierarquia. Teríamos, assim, de modo geral, duas imagens da hierarquia no Uaupés (já apontadas em Neves, 1998:138-39).

---

Jean Jackson (1983) e Kaj Arhem (1981). Também Dominique Buchillet (1983) parece pensar a hierarquia como relação própria aos contextos cerimoniais/rituais; assim, ao falar da *especialização funcional* e da *ordem nascimento/senioridade* como os dois traços principais do clã (sib), essa autora afirmará que “*cette classification des clans selon l'ordre de naissance et une fonction spécialisée, ne semblait avoir de sens qu'au moment des rituels* ou les membres de chaque clan devaient remplir pour les autres, le rôle qui leur était imparti du fait de leur appartenance à tel ou tel clan. En d'autres termes, *l'organisation fonctionnelle de cet ensemble de clans n'avait de sens qu'au moment de la vie cérémonielle ou rituelle*, les clans ne fonctionnant de façon interdépendante que pendant celle-ci” (Buchillet, 1983:76. Grifo meu); e prossegue “l'appartenance à un clan de chef ou de serviteur, pour prendre les deux positions les plus extremes, ne se traduisait pas, dans la vie quotidienne, par un mode de vie différent des individus (...). Le standard de vie entre clans de niveaux différents est identique em dehors du fait, néanmoins, que les clans de têtes occupaient l'aval de rivières reputé comme plus prestigieux” (idem).

<sup>141</sup> Diferença essa que diz respeito, sobretudo, ao que esses autores entendem por “contexto ritual”.

<sup>142</sup> Stephen Hugh-Jones (1993), em artigo onde revisa o problema da organização social tukano e propõe uma nova categoria analítica para pensá-lo, a categoria lévi-straussiana de *Casa*, embora coloque a oposição *hierarquia* e *igualitarismo* em novos termos, não mais pensada como oposição mas antes relações complementares, ainda insistirá na tese segundo a qual relações hierárquicas são da ordem dos rituais, e relações igualitárias da ordem do cotidiano, como veremos no próximo capítulo.

Num quadro síntese, poderíamos representar graficamente as concepções de hierarquia do seguinte modo<sup>143</sup>:

Hierarquia = ordem de senioridade	Hierarquia = modalidades de relações assimétricas que se manifestam, sobretudo, em contextos rituais	Irving Goldman (1963; 2004); Christine Hugh-Jones (1979) <sup>144</sup>
	Hierarquia = modalidades de relações assimétricas que implicam acesso privilegiado a recursos econômicos	Janet Chernela (1993)

Em suma, o que essas formulações nos mostram é a resistência dos dados etnográficos uaupesianos a serem subsumidos na categoria de hierarquia, isto é, toda nossa discussão nesse capítulo acerca da dificuldade de apreensão dos dados pelas categorias antropológicas, tentando explicitar ao leitor os esforços de ajuste dos dados etnográficos uaupesianos na camisa de força da categoria de hierarquia herdada do HSAI (para o caso de Goldman), poderia ser vista como um comentário da formulação de Anthony Seeger segundo a qual as teorias antropológicas, como os bons vinhos, não viajam bem. A realidade etnográfica, como se vê, é sempre muito mais complexa que as categorias de que dispomos para dar conta dela. Ainda bem.

---

<sup>143</sup> Que o leitor veja nesse quadro uma representação gráfica muito geral, com as principais imagens da hierarquia que de um modo ou outro serão recuperadas em outras etnografias. Importante observar que no interior desse esquema há alguns matizes (que apontei na síntese acima) como a re-elaboração da noção de hierarquia por Goldman (2004) a partir da teoria do “*umé*” cubeo, e a teoria dos papéis especialistas de C. Hugh-Jones (1979) (sem considerar as diferenças de orientação teórica subjacente ao *corpus* etnográfico considerado).

<sup>144</sup> Indico aqui apenas os trabalhos de Goldman e Christine Hugh-Jones por serem os autores que mais sistematicamente se debruçaram sobre o tema da hierarquia, mas poderíamos incluir aqui também, como já apontei, Jean Jackson (1983), Buchillet (1983) e Arhem (1981).

## Capítulo 2 – “Castas” no Uaupés? Alguns equívocos

“*Anthropology, then, is ‘about misunderstandings’*”

Eduardo Viveiros de Castro

O leitor certamente achará estranho o título do presente capítulo. Como, de uma discussão sobre as *concepções de hierarquia* na literatura etnográfica acerca de alguns povos tukano da bacia do Uaupés (Cubeo, sobretudo) passa-se a uma discussão sobre a hierarquia no *sistema de castas* indiano? E mais: Por que o trabalho de Louis Dumont vem ocupar as páginas que seguem? Qual o interesse e rendimento de suas formulações sobre o tema que nos ocupa, a hierarquia, para a etnologia do Uaupés?

A presente dissertação, como enunciado na introdução, consiste em algo como um “experimento de pensamento”, isto é, trata-se, de modo geral, de realizar uma leitura teoricamente orientada de um conjunto de etnografias. Se num primeiro momento busquei delinear as imagens da hierarquia na literatura uaupesiana, não poderia deixar de considerar, num segundo momento e conforme sugestão de Viveiros de Castro, a obra daquele que foi “o antropólogo que trabalhou mais sistematicamente o conceito de hierarquia” (1983: 254): Louis Dumont. Busco recuperar as formulações desse pesquisador sobre o sistema de castas indiano, tendo em vista sua teoria da hierarquia, com o propósito de avaliar seu possível rendimento para o contexto do Uaupés, ou seja, fazer seu “uso crítico” (idem). Não pretendo, portanto, “aplicar” a teoria de Dumont aos dados do Uaupés; antes, avaliar as possíveis alternativas teóricas e analíticas que suas formulações proporcionam aos problemas postos pelos dados etnográficos uaupesianos.

Além dessa sugestão de Viveiros de Castro, há dois outros etnólogos – ambos com pesquisa de campo na região uaupesiana - que em certo momento de suas investigações também apostaram no interesse da teoria dumontiana para a apreensão dos dados etnográficos acerca da problemática da hierarquia: Stephen Hugh-Jones (1993), que numa revisão do material etnográfico dos grupos da família tukano acerca do problema da organização social, na qual explora o rendimento da categoria lévi-straussiana de “Casa” para os Tukano, propõe a noção dumontiana de “esquema

hierárquico” como via analítica para a compreensão desses dados; em seguida, Renato Athias (2000; 2008) que, preocupado com a natureza das relações interétnicas entre os Makú (Hupd’äh) e grupos tukano, também aposta no rendimento do modelo dumontiano para entender essas relações. Veremos em detalhes no que consiste a proposta dos respectivos etnólogos, bem como seus limites, problemas e avanços (ou recuos) em relação às imagens delineadas no capítulo anterior<sup>145</sup>. Por ora, seguem mais algumas considerações preliminares.

De início, uma primeira questão desponta: ao falarmos em *hierarquia* para os contextos indiano e uaupesiano estamos diante da mesma noção? Dito de outra forma, a homonímia entre essas noções recobriria uma sinonímia? Não estaríamos aqui diante de um *equivoco*, no sentido que Viveiros de Castro (2004) dá ao termo?<sup>146</sup> Ao desenvolver tais questões, *pretendo, em última instância, explorar a hipótese segundo qual a teoria da hierarquia indiana de Dumont apresentaria algum rendimento para o Uaupés*. Contudo, não cometerei o erro de tomar as formulações de Dumont como dadas, disponíveis ao antropólogo para serem operacionalizadas, “aplicadas”; sendo assim, esse capítulo se inicia com um breve ensaio que tem em vista apresentar ao leitor o modo como leio Dumont. Em seguida, trata-se de realizar um esforço analítico de cruzamento dos dados etnográficos do Uaupés com as formulações desse antropólogo, explorando os *equivocos* em torno da noção de hierarquia e o possível rendimento da teoria dumontiana em contexto uaupesiano.

---

<sup>145</sup> Além desses etnólogos encontrei uma referência muito rápida à hierarquia dumontiana em Dominique Buchillet quando a autora fala da organização social desana; com efeito, Buchillet afirma que são dois os traços principais do clã: 1) ordem de nascimento; 2) especialização funcional. No que diz respeito ao primeiro traço, não haveria consenso entre os clãs acerca da ordem de nascimento, motivo de disputas entre os mesmos; é acerca dessa competitividade existente entre os clãs desana que Buchillet afirma “selon L. Dumont (1966) la compétitivité est inscrite dans l’ordre même d’une organisation hiérarchique” (1983:81). É uma referência breve e da qual a autora não tira demais consequências.

<sup>146</sup>Viveiros de Castro propõe a noção de “equivocação” como um modo de reconceitualização da comparação, entendida como matéria-prima e ferramenta primária da antropologia. Essa noção é definida como uma teoria da alteridade referencial entre conceitos homonímicos, como o modo de comunicação por excelência entre perspectivas diferentes, e como condição de possibilidade e limite da investigação antropológica. Segundo Viveiros de Castro, “*the equivocation is a properly transcendental category of anthropology, a constitutive dimension of the discipline’s project of cultural translation. (...) It is not merely a negative facticity, but a condition of possibility of anthropological discourse – that which justifies the existence of anthropology (...). To translate is to situate oneself in the space of the equivocation and dwell there. (...) the equivocation is not that which impedes the relation, but that which founds and impels it (...). To translate is to presume that an equivocation always exists. It is to communicate by differences, instead of silencing the Other by presuming a univocality – the essential similarity – between what the Other and we are saying*” (2004:6-7).

## 2.1. A teoria do sistema de castas indiano de Dumont

Empregado, a partir de 1936, no *Musée des Arts et Traditions Populaires* (futuramente incorporado ao *Musée de l'Homme*) como datilógrafo e ajudante na catalogação do acervo, Dumont começa então a desenvolver interesse por pesquisas etnográficas. Inicialmente interessado em expressões populares, o que lhe rende uma monografia sobre uma festa popular na região de Provence, na França, chamada Tarasque, começa na década de 1940 a se interessar pela Índia. Movido por esse interesse parte, em fins de 1948, para uma pesquisa de dois anos no sul desse país, onde trabalha com uma subcasta chamada *Pramalai Kallar*<sup>147</sup> (Leirner, 2003: 13). Dumont voltará à Índia, para uma segunda pesquisa de campo, no final do ano de 1955, ficando 15 meses em Uttar Pradesh, uma aldeia do norte indiano<sup>148</sup>. Essas pesquisas, veiculadas em vários artigos e objeto de muitos debates ao longo das décadas de 1950-60<sup>149</sup>, encontrarão sua síntese na publicação, em 1966, de “*Homo hierarchicus*”<sup>150</sup>. Após a publicação da obra, Dumont direciona suas pesquisas para o Ocidente, concentrando seus interesses teóricos sobre a temática da *ideologia moderna* que, segundo esse antropólogo, oposta à *ideologia da Índia*, consideraria o *indivíduo* como seu valor cardinal, fato esse digno de pesquisas sistemáticas (Toffin, 1999: 9-10); Dumont se tornará, assim, um sociólogo das ideias, um historiador das ideologias. Antes de prosseguirmos com o exame da monografia de 1966, que o leitor me permita uma breve digressão.

Como apontado, além do “*Hh*” Dumont possui um vasto conjunto de trabalhos dedicados à etnologia da Índia. No que diz respeito ao tema que me interessa mais especificamente, a hierarquia, o mesmo é formulado nessa obra de 1966, e será recuperado, movido por um propósito generalizante, em obras posteriores, dedicadas ao

---

<sup>147</sup> O resultado dessa primeira pesquisa será publicado em 1957 como “*Une sous-caste de l'Inde du sud*”.

<sup>148</sup> Interessante observar a relação entre pesquisa de campo e trabalhos publicados em Dumont: seu estudo sobre sistema dravidiano de parentesco (1953) é feito com base em dados obtidos a partir do primeiro campo no sul da Índia; “*Homo hierarchicus*” (1966) é escrito, sobretudo, com material obtido a partir de seu segundo campo na década de 1950, no norte da Índia. Esses “dois momentos” da fase etnológica de Dumont (que a partir da década de 1970 desenvolverá estudos do chamado Ocidente, fase de “historiador das ideias”, poderíamos dizer) encontrarão uma síntese em Viveiros de Castro (2002:89-180) que recupera sua teoria do parentesco dravidiano e a noção de englobamento do contrário para pensar o parentesco ameríndio.

<sup>149</sup> Esses artigos e debates tiveram como principal veículo um periódico lançado pelo próprio Dumont, em parceria com David Pocock, em 1957, chamado “*Contributions to Indian Sociology*”.

<sup>150</sup> Doravante “*Hh*”. Usarei ao longo do capítulo a edição brasileira desse livro (de 2008).

tema do *individualismo* e do *pensamento econômico* ocidentais<sup>151</sup>. Contudo, não se trata aqui de nos embrenharmos nos caminhos do pensamento de Dumont, acompanhando suas formulações, reformulações, hesitações e tensões. Procuo, por outro lado, tentar estabelecer um “diálogo” entre os dados e as formulações acerca da teoria do sistema das castas indiano tal como apresentado no “*Hh*” e alguns dados do Uaupés. Sendo assim, minha estratégia consiste em considerar exclusivamente as formulações feitas na economia interna do “*Hh*”, e se tensões há em Dumont é no interior dessa monografia que as buscarei<sup>152</sup>.

Qual o propósito geral do livro? Trata-se de um estudo da *organização social tradicional* da Índia, de um *ponto de vista comparativo* (Dumont, 2008:41). “Tradicional”, pois Dumont não pretende examinar os efeitos das mudanças políticas e econômicas operadas ao longo do século XX nesse país; “comparativo”, dado que Dumont se apropria de um vasto material etnográfico, que se estende de norte a sul da Índia, não se limitando, portanto, a uma região específica. Entre os vários objetivos do trabalho, destaca-se o de questionar algumas ideias preconcebidas da sociologia que impediram (até Dumont) o progresso das pesquisas sobre o sistema tradicional de castas indianas. Entre esses preconceitos, dirá Dumont, o principal deles consiste no nosso desconhecimento da *hierarquia*, pois o homem moderno, pautado pelo *ideal de*

---

<sup>151</sup> Parece haver, no conjunto da obra de Dumont, um movimento que parte da formulação de uma teoria etnográfica em direção a uma teoria universal (ou “geral”, como Dumont coloca no posfácio) da hierarquia, que propõe pensar a hierarquia em contraposição ao ideal igualitário do Ocidente. Tal leitura, certamente, mereceria ser fundamentada textualmente; contudo, dada nossa restrição ao “*Homo Hierarchicus*”, deixo tal questão apenas apontada ao leitor.

<sup>152</sup> De modo mais geral, Louis Dumont foi um autor que encontrou certa receptividade na antropologia brasileira. Em artigo onde avalia as ressonâncias desse autor no Brasil, Mariza Peirano (1991) destaca que foi, sobretudo, sua teoria do individualismo que encontrou eco em alguns trabalhos pelo menos desde meados dos anos 1980, e que tal teoria foi introduzida no Brasil através das pesquisas de Roberto da Matta sobre o carnaval, e de Gilberto Velho sobre a relação entre cultura e individualismo (ambas publicadas nos anos 1980). Mais recentemente, esse autor foi recuperado por Piero de Camargo Leirner, em investigações sobre a hierarquia militar brasileira; Luiz Fernando Duarte operacionalizou as noções de pessoa e indivíduo de Dumont para entender a situação da classe trabalhadora urbana no Rio de Janeiro; e por fim, Mariza Peirano cultivou, em certo momento de sua carreira, interesse pela etnologia da Índia (certamente há outros trabalhos, mas pretendo aqui apenas indicar algumas ressonâncias, não se trata, portanto, de ser exaustivo). No que diz respeito à etnologia americanista, além dos trabalhos de Stephen Hugh-Jones (1993) e Renato Athias (2000; 2008), foco de nosso interesse nas seções seguintes desse capítulo, a *noção de englobamento do contrário* encontrou eco na teoria de Viveiros de Castro do parentesco ameríndio (autor esse que explora também a noção de dravidianato, originalmente sistematizada por Dumont [1953], explicitando as particularidades do caso amazônico; cf. Viveiros de Castro, 2002:89-180). Quanto ao tema do parentesco, vale destacar que seu artigo sobre o sistema dravidiano (1953) constituiu referência para a primeira geração de etnólogos do Uaupés; assim, poderíamos dizer que, enquanto o Dumont da teoria do parentesco dravidiano era conhecido por essa geração de etnólogos, o Dumont da teoria da hierarquia permaneceu, salvo as citadas exceções, não problematizado.

*igualitarismo*, é “incapaz de a reconhecer por completo” (Dumont, 2008: 43). Trata-se, portanto, de investigar a natureza da hierarquia, reconhecendo-lhe seu devido lugar no sistema de castas indianas.

De modo geral, o ponto de partida de Dumont enunciado em sua “introdução” consiste em apontar a oposição entre duas *ideologias*<sup>153</sup>: a *ideologia moderna ocidental*, baseada nas noções de *indivíduo* e *igualdade*; e a *ideologia indiana*, assentada no sistema de castas, o qual, por sua vez, está estruturado em torno do princípio da *hierarquia*. Essa oposição permite a Dumont expor ao leitor a necessidade, por meio de um esforço sociológico, de ultrapassar os limites impostos pela ideologia igualitária na compreensão do sistema de castas indianas e de avaliar adequadamente o lugar da hierarquia nesse sistema. Apresentados esses propósitos na “introdução”, a monografia está organizada em onze capítulos, os quais percorrem temas como a história das ideias de casta; o princípio da oposição entre puro e impuro, a divisão do trabalho, a regulamentação dos casamentos e das regras relativas ao contato e ao alimento; e as noções de poder, território e autoridade, e suas implicações sociológicas; encerrando com alguns apontamentos acerca da questão da casta na Índia contemporânea (década de 1960), e também em contextos fora da Índia.

Quando Dumont se propõe a investigar o sistema das castas, seu ponto de partida, que será explorado e matizado ao longo da monografia, é a definição oferecida por Celestin Bouglé de casta e apresentada em seu “Essais sur le Régime des Castes”, de 1908. Segundo essa definição, *a noção de casta diz respeito a um tipo de agrupamento social hereditário caracterizado por três aspectos* que as separam e unem: *separação em matéria de casamento*, isto é, as castas seriam, tradicionalmente, vistas como endogâmicas, e de *contato* (alimentos); *divisão do trabalho*, tendo cada um desses

---

<sup>153</sup> *Ideologia*, em Dumont, não tem sentido negativo, associado à noção marxista, mas antes designa de modo amplo “um conjunto mais ou menos social de ideias e valores” (Dumont, 2008: 51). Desse modo, afirmará Dumont, “pode-se, assim, falar da ideologia de uma sociedade e também das de grupos mais restritos, como uma classe social ou um movimento, ou ainda de ideologias parciais, que incidem sobre um aspecto do sistema social como o parentesco. *É evidente que existe uma ideologia fundamental, uma espécie de ideologia-mãe ligada à linguagem comum e, portanto, ao grupo lingüístico ou à sociedade global.* Certamente existem variações – às vezes contradições – segundo os meios sociais, como por exemplo as classes sociais, mas elas são expressas na mesma linguagem: proletários e capitalistas falam francês na França, caso contrário não poderiam opor suas ideias, e em geral têm em comum muito mais do que podem pensar com relação, digamos a um Hindu. *O sociólogo necessita do termo para designar a ideologia global e não pode se inclinar diante do uso especial que limita a ideologia às classes sociais e lhe dá um sentido puramente negativo*, lançando assim com fins partidários o descrédito sobre as ideias ou “representações” em geral” (2008:51. Grifo meu).

grupos uma profissão tradicional, não podendo seus membros se afastarem dentro de certos limites; finalmente, por uma *gradação de estatutos de hierarquia*, que ordena os grupos em posições relativamente superiores e inferiores umas às outras. A essa definição e a partir de sua síntese etnográfica, Dumont dirigirá uma série de críticas, reformulando a própria noção de “sistema de castas”. Antes, recuperemos em linhas gerais as considerações desse antropólogo acerca da história da ideia de casta.

Do ponto de vista etimológico, a palavra “casta”<sup>154</sup>, segundo Dumont, é de origem espanhola e portuguesa, e designa “propriamente qualquer coisa não misturada, do latim *castus*, casto” (2008:69). Ainda seguindo essa etimologia, “a palavra parece ter sido utilizada no sentido de raça pelos espanhóis e ter sido aplicada à Índia pelos portugueses em meados do século XV. Em inglês, observa-se um emprego (*cast*) no sentido de raça de homens em 1555, e o sentido indiano aparece no começo do século XVII”; além disso, “em inglês como em francês, houve durante muito tempo uma falta de distinção entre casta e tribo, e uma confusão com a divisão antiga da sociedade indiana em quatro categorias” (2008:69-70).

Além dessa etimologia, Dumont distinguirá de modo esquemático três atitudes (que corresponderiam a três períodos na história dos estudos acerca dessa noção<sup>155</sup>) na concepção ocidental das castas indianas. Os três períodos seriam: a) predominância de uma *atitude explicativa*, onde se procura *explicar a existência* do sistema das castas, dado que a existência do mesmo surpreendia seus observadores; b) período “que se abre um pouco antes do século XX” (2008:70) e no qual predomina o cuidado de *descrição*; c) por fim, o período contemporâneo, a partir de 1945, caracterizado pelos *estudos intensivos em campo*, com predomínio das considerações sociológicas, que tendem a substituir a pesquisa das origens (idem)<sup>156</sup>.

---

<sup>154</sup> Importante observar que a noção de “casta” não é estranha a literatura etnográfica do Uaupés. Irving Goldman (1963; 1993; 2004) para citar apenas um caso, usa o termo em muitos momentos; nesse caso, com o sentido de especialização funcional dos sibs (veremos melhor o sentido disso mais adiante, ao tratar da especialização profissional das castas e suas diferenças em relação ao sib).

<sup>155</sup> Importante observar que essa circunscrição em períodos é metodológica; com efeito, há sobreposições e desenvolvimentos simultâneos.

<sup>156</sup> No interior de cada um desses períodos, por sua vez, Dumont distingue tipos de explicações dadas pelas gerações de pesquisadores que se dedicaram ao tema (2008:70 e ss.). Não recupero em detalhes esse quadro por entender que seria uma digressão desnecessária a linha de argumentação que desenvolvo nesse capítulo.

Como balanço dessa história das investigações acerca do sistema de castas indiano, Dumont afirma que “se progresso houve na consideração detalhada dos diversos aspectos do sistema, os obstáculos ainda existem” (2008:79). Ainda segundo esse antropólogo, a observação direta não põe fim às considerações ocidentais, atomistas, materialistas e behavioristas, que conduzem, por exemplo, à confusão entre casta e racismo, entre tantas outras (2008:79-80). No conjunto, vê-se que o inevitável sociocentrismo do primeiro período se fez sentir no segundo e ainda não está ausente no terceiro. Suas principais manifestações são: a redução do religioso ao não-religioso; a tendência de tomar a parte pelo todo; a subestimação, a não-consideração, a redução da hierarquia ou a incapacidade de compreendê-la. Diante desse balanço crítico, o que dirá Dumont sobre a noção de casta? Vejamos as formulações dumontianas propriamente ditas.

Dumont mostra inicialmente que a noção de *elemento* não se adéqua a natureza dos agrupamentos designados como “castas”<sup>157</sup>, sendo mais adequada a noção de “sistema”, dado que a casta é definida por ele antes como “estado de espírito”; assim, segundo esse antropólogo,

A casta, unificada do exterior, é dividida do interior. Mais geralmente, uma casta particular é um grupo complexo, um encaixe, se se quiser, de grupos de diversas ordens ou níveis, onde as funções diferentes (profissão, endogamia etc.) se ligam em níveis diferentes. Finalmente, muito mais que um “grupo” no sentido comum, a casta é um *estado de espírito*, um estado de espírito que se traduz pela emergência, em diversas situações, de grupos de diversas ordens a que se dá geralmente o nome de “castas”. Eis porque não se deve ver o conjunto a partir da noção de “elemento”, segundo a qual se conheceriam pelo nome e pela natureza os elementos constituintes, mas a partir da noção de “sistema”, segundo a qual alguns princípios fixos presidem ao agenciamento de “elementos” fluidos e flutuantes (2008:84).

Antes de avançar na consideração dos “princípios fixos” indicados por Dumont, demoremo-nos um pouco mais na *noção de sistema*. Com efeito, o que esse antropólogo

---

<sup>157</sup> Aqui vale notar o aspecto de segmentação da casta, isto é, a “casta não é um nicho ou tijolo, ela em geral se subdivide, pelo menos num primeiro nível, em diferentes subcastas, e em muitas com frequência” (2008:111).

entende por “sistema” de castas? Segundo Dumont, “a palavra reveste dois sentidos diferentes, um *sentido empírico* e um *sentido ideológico*” (2008:85. Grifo meu)<sup>158</sup>.

Desse modo,

Pode-se falar tanto do conjunto das castas concretas que estão reunidas num território determinado quanto de um sistema geograficamente circunscrito de castas. (...) Uma consideração desse tipo é, então, útil, mas do ponto de vista teórico ela não é suficiente, nem primeira. Com efeito, esses conjuntos concretos, supostamente isolados, são semelhantes, repousam sobre princípios comuns. É nesse sentido que se pode falar *do* sistema das castas como de uma instituição pan-indiana. Nesse nível, o sistema das castas é antes de tudo um sistema de ideias e valores, um sistema formal, compreensível, racional, um sistema no sentido intelectual do termo (...). Nossa primeira tarefa consiste em apreender esse sistema intelectual, essa ideologia (2008:85).

Segundo Dumont, a noção de casta remete à ideia de um *sistema de oposições*, uma *estrutura*, portanto. Seu primeiro cuidado consiste em precisar o uso desse termo, dado que essa palavra “é empregada hoje de modo amplo e diverso” (2008:90); seu sentido, esclarece, é aquele oferecido por Lévi-Strauss em “Antropologia Estrutural”. Vejamos agora os “princípios fixos” que atravessam o sistema das castas.

Um desses princípios, na verdade, o principal deles, que permite classificar as castas numa certa ordem, é aquele da *oposição entre puro e impuro* como princípio ideológico comum aos três aspectos imediatos do sistema<sup>159</sup> (*casamento, divisão do trabalho e hierarquia*), e no qual a hierarquia desempenha um papel fundamental (Dumont, 2008:94-95). Essa oposição subentende a hierarquia, que é a superioridade do puro sobre o impuro; ela subentende a separação no que diz respeito ao casamento (e também ao contato e alimentação); e subentende também a divisão do trabalho (dado que as ocupações puras e impuras devem ser mantidas separadas)<sup>160</sup>. Portanto, o “conjunto está fundado na coexistência necessária e hierarquizada desses dois

---

<sup>158</sup> Essa distinção e a ordem de considerações que seguem são importantes para as críticas que dirigirei ao trabalho de Renato Athias (2000; 2008); voltarei, portanto, a esse ponto.

<sup>159</sup> Importante lembrar que Dumont se refere aqui aos três aspectos apontados por Bouglé em seus estudos sobre a casta e que “é bastante evidente que tudo isso ocorre em conjunto e que a separação dos três aspectos é uma distinção analítica introduzida pelo observador” (Dumont, 2008:94).

<sup>160</sup> Voltarei ao tema do casamento e da divisão do trabalho mais a frente, num esforço de explicitar os pressupostos da noção de hierarquia que atravessa essas dimensões da vida social indiana.

*opostos*”<sup>161</sup> (Dumont, 2008:94. Grifo meu). Sendo assim, ao falar em castas, não estamos nos referindo a *todos* isolados e fechados, mas antes a *agrupamentos agenciados segundo o princípio da oposição puro/impuro*. O julgamento pelo qual se atribui uma posição a uma casta com relação às suas vizinhas está baseado nesse princípio<sup>162</sup>: para estabelecer a posição, faz-se uso de certo número de critérios<sup>163</sup>, e se observa que pelo menos dois critérios são indispensáveis<sup>164</sup>; “o que é preciso notar é que cada um desses dois julgamentos elementares tem por efeito dividir o conjunto das castas considerado em duas partes, respectivamente inferior e superior (...). A casta encontra sua posição, em consequência, efetuando uma série de dicotomias desse tipo, e no mínimo duas (...): uma dicotomia que a separa do que está abaixo dela, e outra do que está acima dela, cada uma solidarizando-a ao mesmo tempo com o complemento correspondente”<sup>165</sup> (Dumont, 2008:107). Assim, dessas considerações, de modo geral, Dumont estabelece três pontos: a) todos os critérios de distinção surgem à consciência como formas diferentes do mesmo princípio; b) todos permitem operar uma dicotomia global da sociedade; c) nela reside verdadeiramente o princípio hierárquico. Dito isso, é hora de passar à formulação dumontiana da noção que até o momento me referi sem, contudo, explorá-la sistematicamente: a *noção de hierarquia*.

Essa noção recebe muitas formulações ao longo do “Hh”, e uma elaboração sucinta no posfácio a edição “Tel”, onde encontramos uma tentativa de aproximação de uma teoria de caráter mais geral, que extrapole o âmbito etnográfico indiano<sup>166</sup>. Por ser a

---

<sup>161</sup> “O fato é de extrema importância, pois ele nos leva de imediato para um universo puramente estrutural: *é o todo que comanda as partes, e esse todo é concebido, muito rigorosamente, como fundado numa oposição*” (Dumont, 2008:95. Grifo meu).

<sup>162</sup> “Para começar, que se saiba que nós não estamos inventando nada: *a preocupação com o puro e o impuro é constante na vida hindu* (...); não pretendemos que a oposição puro/impuro ‘funde’ a sociedade senão no sentido intelectual do termo; *é por referência implícita a essa oposição que a sociedade das castas parece coerente e racional para os que nela vivem*. O fato é, a nosso ver, central” (Dumont, 2008:95. Grifo meu).

<sup>163</sup> Há um grande número de critérios relacionados a essa oposição fundamental, que Dumont explora recorrendo a muitos dados etnográficos que recobrem toda a Índia. Assim, “admitimos que o fundamento elementar e universal da impureza está nos aspectos orgânicos da vida humana, de onde deriva diretamente a impureza de certos especialistas (lavadeiro, barbeiro, no caso mencionado); com a veneração da vaca já encontramos um critério, que se liga evidentemente à oposição puro/impuro (...). Toda uma série de outros critérios surgiu (...)” (Dumont, 2008:106).

<sup>164</sup> “Por exemplo, pode-se imaginar os próprios membros da casta declarando: ‘somos vegetarianos, o que nos coloca acima de X, Y, Z, que têm um regime carnívoro; mas autorizamos o recasamento das viúvas, o que nos coloca abaixo de A, B, C, que o iterditam’” (Dumont, 2008:107).

<sup>165</sup> Veremos algo semelhante no par “irmão mais velho” e “irmão mais novo”, oposição comum aos povos tukano do Uaupés; contudo, há diferenças entre esses pares de oposição que implicam a não adequação do modelo dumontiano de hierarquia ao contexto do Uaupés. Voltarei a esse ponto.

<sup>166</sup> Na economia do livro “Hh”, como aponta Pauline Kolenda (1976), poderíamos distinguir sete tipos de

versão mais operacionalizada pelos seus leitores<sup>167</sup>, e por essa razão aquela que tomarei como alvo dos argumentos apresentados nas seções seguintes; vejamos em detalhe como Dumont elabora a teoria da hierarquia no posfácio para a edição “Tel” (que corresponde ao terceiro sentido indicado por Kolenda, 1976).

Inicialmente, Dumont aponta as dificuldades colocadas por nossa<sup>168</sup> aversão pela hierarquia. Em seguida, afasta uma série de definições (três ao todo) que não condizem com os dados etnográficos indianos, isto é, o autor acredita “que a hierarquia não seja essencialmente uma cadeia de ordens superpostas, ou mesmo de seres de dignidade decrescente, nem mesmo uma árvore taxonômica, mas uma relação a qual se pode chamar sucintamente de *englobamento do contrário*” (2008:370). O que vem a ser o “englobamento do contrário”? Dumont recorre a um exemplo bíblico de *relação hierárquica* para esclarecer o sentido no qual emprega o termo: trata-se da narrativa da criação de Eva a partir de uma costela de Adão. Vejamos:

Deus criou primeiro Adão, ou seja, o homem indiferenciado, protótipo da espécie humana. Depois, num segundo tempo, extraiu de algum modo desse primeiro Adão um ser diferente. Eis face a face Adão e Eva, protótipos dos dois sexos. Nessa curiosa operação, por um lado Adão mudou de identidade, porque de indiferenciado que era se tornou macho, por outro lado surgiu um ser que é ao mesmo tempo membro da espécie humana e diferente do representante maior dessa espécie. Tudo junto, Adão, ou, na nossa língua, o homem, é duas coisas ao mesmo tempo: o representante da espécie humana e o protótipo dos indivíduos machos dessa espécie. Num primeiro nível, homem e mulher são idênticos; num segundo nível, a mulher é o oposto ou o contrário do homem. Essas duas relações tomadas em conjunto caracterizam a *relação hierárquica*, que não pode ser mais bem simbolizada senão pelo englobamento material da futura Eva no corpo do primeiro Adão (2008:370. Grifo meu).

---

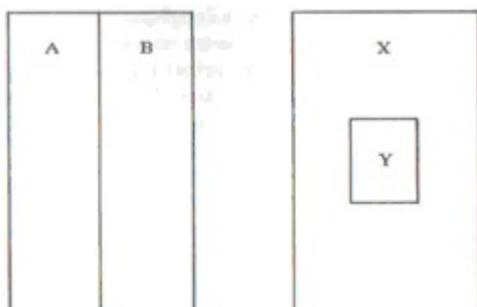
hierarquia: 1) o primeiro tipo corresponderia à tétade inspirada por Bouglé, isto é, trata-se do conjunto de quatro elementos constituintes da casta: hierarquia, separação, interdependência e pureza/impureza; 2) o ranqueamento da teoria clássica das *varnas*; 3) o par englobante/englobado; 4) estrutura holística; 5) comparação entre sociedades segundo um valor universal e hierarquia de valores universais; 6) hierarquia hindu em contraste com a igualdade ocidental; 7) a figura do renunciante. Comentarei ao longo desse capítulo alguns aspectos dessas definições, detendo-me, contudo, na terceira definição. Para esse inventário de formulações da hierarquia no interior do “Hh” remeto o leitor ao citado artigo de Kolenda.

<sup>167</sup> No caso, penso em Stephen Hugh-Jones (1993) e Renato Athias (2000; 2008).

<sup>168</sup> Por “nossa” entenda-se o “Ocidente”, no sentido que Dumont confere ao termo.

Eis o que Dumont chama de “*relação hierárquica*”, isto é, a relação “que existe entre um *todo* (ou um conjunto) e um *elemento* desse todo (ou desse conjunto): o elemento faz parte do conjunto, é-lhe nesse sentido consubstancial ou idêntico, e ao mesmo tempo dele se distingue ou se opõe a ele. É isso o que designo com a expressão *englobamento do contrário*” (2008:370).

A ideia da relação englobante-englobado surgiu quando Dumont orientava a tese de doutorado de um aluno, Raymond Apthorpe. Quando Apthorpe usa a noção de englobante-englobado é para designar a relação onde “uma categoria (a superior) inclui a outra (a inferior) que, reciprocamente, a exclui” (Dumont, 2008:371). Para explicar esse ponto, Dumont recorre a um exemplo visual, usando retângulos, do seguinte modo:



Assim, segundo o autor, no primeiro caso, “tomadas em conjunto, as duas classes A e B esgotam o universo do discurso. Pode-se dizer que elas sejam complementares em relação a esse universo, ou ainda contraditórias, no sentido de que uma exclui a outra e de que não existe uma terceira possibilidade” (2008:371). No segundo caso, que corresponde ao esquema hierárquico, “a classe X é coextensiva ao universo do discurso, e a outra é distinguida no interior da primeira, como um retângulo Y contido em X: Y faz parte de X e ao mesmo tempo dele difere, como Eva de Adão”; e prossegue Dumont “acredito que a formulação mais clara é obtida com a distinção e a combinação dos dois níveis: no nível superior existe unidade; no nível inferior, existe distinção, existe, podemos dizer, como no primeiro caso, complementaridade ou contradição. A *hierarquia consiste na combinação dessas duas proposições de nível diferente. Na hierarquia assim definida, a complementaridade ou contradição está contida numa unidade de ordem superior*” (2008:371-72. Grifo meu). Contudo, apesar do caráter aparentemente estático do esquema hierárquico, há um processo temporal em seu

interior, é aquele da *diferenciação*, do desdobramento das oposições em vários níveis. Além disso, Dumont ressalta “que a diferenciação não altera o quadro global dado uma vez por todas: num esquema hierárquico pode-se multiplicar os encaixes sem alterar a lei”<sup>169</sup> (2008:372).

Por fim, há um terceiro aspecto que Dumont examina e que tem o propósito de explicitar uma dimensão intrínseca da hierarquia, a saber, aquela do *valor*<sup>170</sup>; trata-se do problema da “preeminência da mão direita” tal como formulado por Hertz. Ora, segundo Dumont a oposição entre mão direita e mão esquerda “foi tratada como uma polaridade qualquer, elidindo-se a *referência à totalidade* que dela é constitutiva: não existe direita e esquerda senão por referência ao corpo humano (...)”; sendo assim, o problema da “preeminência da mão direita” é um falso problema, “ou pelo menos está mal colocado: a referência implícita ao todo do corpo tem como consequência necessária a preeminência de uma das mãos sobre a outra. As mãos não podem ser iguais numa situação qualquer porque elas são sempre vistas em relação a um todo que as define e as organiza” (2008:373). Isso significa que “o *valor* relativo das mãos, determinado por sua relação ao todo de que fazem parte, é constitutivo de sua distinção, significa que o valor não pode se dissociado, como se houvesse de um lado uma ideia de polaridade simples e, de outro, um valor que lhe seria acrescentado” (2008:373). Eis, portanto, que “diferentemente da simples relação distintiva, *a relação hierárquica inclui a dimensão do valor*” (idem. Grifo meu).

Por fim, Dumont oferece uma última ordem de considerações. *A hierarquia supõe a distinção de (dois) níveis, isto é, a hierarquia é intrinsecamente bidimensional.* Segundo esse autor, “dado que afirmamos uma relação de superior com inferior, é preciso que nos habituemos a especificar em que nível essa mesma relação hierárquica se situa. (...) A hierarquia abre, assim, a possibilidade do retorno: aquilo que era

---

<sup>169</sup> Veremos, mais adiante, que é exatamente essa formulação que Stephen Hugh-Jones (1993) buscará em Dumont para explicar os dados tukano; na citação que esse etnólogo inglês usa encontramos: “Differentiation does not change the global setting, given once and for all; *in a hierarchical schema the parts that nest one inside the other may increase in number without changing the Law*” (Dumont *apud* Hugh-Jones, 1993:95. Grifo meu).

<sup>170</sup> Segundo Leirner, “tentando resumir de maneira bastante esquemática, a ideia que Dumont procura avançar sobre a noção de estrutura de Lévi-Strauss é que a oposição que forma uma estrutura sempre contém um sistema de valores que a organiza, o que coloca os termos em uma relação dita *hierárquica*. O resultado final é que a organização do sistema de valores repercute diretamente sobre a configuração sociológica desta ou daquela sociedade. Por exemplo, Índia e Ocidente são dois arranjos diferentes da estrutura” (2003:29).

superior num nível superior pode se tornar inferior num nível inferior” (2008:373-374)<sup>171</sup>. Encerro aqui a análise desse componente; voltemos à noção mais ampla de sistema de castas.

Nos capítulos finais da monografia (capítulos 10 e 11), quando tenta pensar a pertinência de se falar em casta entre os não hindus e fora da Índia, Dumont oferece algo como uma definição mínima dessa noção: para que se possa usar o termo “casta”, segundo esse antropólogo, é preciso que se verifique dois pontos: a) é preciso que exista sistema de castas no sentido de que o conjunto das castas compreende todos os membros da sociedade, isto é, é preciso que a sociedade seja inteiramente e sem resíduo constituída de um conjunto de castas; b) além disso, para decidir se se pode falar ou não de um sistema de castas numa sociedade, é preciso fazer a seguinte pergunta: o *estatuto* e o *poder* estão nela completamente dissociados? Isso porque essa dissociação é fundamental na compreensão da natureza do regime de castas indianas. O *estatuto* diz respeito ao domínio religioso e está, portanto, relacionado ao princípio do puro e impuro; o *poder*, por sua vez, diz respeito ao domínio não-religioso, mais especificamente, ao *espaço político*, o qual, por sua vez é definido como “monopólio da força legítima sobre um território determinado” (Dumont, 2008:210), o poder é, assim, entendido por Dumont como força legítima<sup>172</sup>. Em suma, *hierarquia* e *poder* estão dissociados: hierarquia, de modo geral, é entendida aqui como princípio de gradação dos elementos de um conjunto em relação ao conjunto. *Hierarquia é gradação*, e não poder ou autoridade.

Eis, portanto, os principais aspectos que considero importante expor; encerro assim esse breve excuro teórico e passo agora ao problema da hierarquia no Uaupés e possíveis cruzamentos com as análises de Dumont. Como visto, a hierarquia recorta várias dimensões da vida social indiana. Dumont, ao formular a noção de *sistema de castas*, apresenta-a como constituída por três aspectos centrais. Sendo assim, minha

---

<sup>171</sup> Quero chamar a atenção do leitor para esse aspecto da noção dumontiana de hierarquia, pois tentarei mostrar mais adiante sua inadequação aos dados etnográficos do Uaupés.

<sup>172</sup> Curioso observar que se todo o esforço teórico de Dumont em “Hh” consiste em dirigir críticas a um uso da noção de hierarquia que assume uma série de pressupostos estranhos aos dados etnográficos indianos, o mesmo cuidado não se verifica em relação as *noção de poder* e *política*, naturalizadas por esse autor. Esse tipo de uso será submetido a uma crítica etnográfica por Pierre Clastres (2004), que a partir de material ameríndio mostrará o pouco rendimento de se partir de uma *noção de poder entendido como monopólio da força legítima* para os dados etnográficos da América do Sul (mas o mesmo poderia se pensar para o caso indiano). Nesse sentido, *a noção dumontiana de política permanece anti-clastreana*.

estratégia analítica no que segue consiste em analisar cada aspecto do sistema de castas<sup>173</sup> um a um, buscando fazer comparações<sup>174</sup> com o material uaupesiano e, ao explicitar as diferenças entre os materiais etnográficos<sup>175</sup>, delinear algumas especificidades da hierarquia no Uaupés. Ao final desse percurso, apresento ao leitor meus argumentos acerca do rendimento da teoria dumontiana para a etnografia tukano. Começamos, pois pela consideração do casamento<sup>176</sup>.

## 2.2. Casamento: endogamia, exogamia e hierarquia

Qual a importância do casamento na Índia? Ora, o casamento, segundo Dumont, domina a vida social do Hindu e ocupa um grande lugar em sua religião; essa importância é visível em aspectos tais como: é a cerimônia familiar mais prestigiosa, a mais dispendiosa e, aspecto mais importante para nós aqui, é “uma questão estritamente codificada para cada casta, tendo certos usos o valor de critérios hierárquicos positivos, como o casamento de crianças, a interdição do recasamento das viúvas e até mesmo a ausência do divórcio” (Dumont, 2008:164). Quanto a sua caracterização, desde a definição oferecida por Bouglé a casta é considerada endogâmica, isto é, caracterizada pela obrigação de se casar no interior do grupo (2008:161); para o “senso comum ocidental, a ‘casta’ é antes de tudo um grupo ‘fechado’: permanente, exclusivo, auto-suficiente. Um homem de casta X, se casa com uma mulher de casta X, e os filhos que tiverem pertencem a casta X” (Dumont, 2008:166). Contudo, se é verdade que, grosso modo, o sistema das castas define grupos endógamos, “isso naturalmente é um pouco

---

<sup>173</sup> Exploro a seguir os temas do casamento e da divisão funcional entre grupos; infelizmente não entram aqui considerações relativas ao contato e aos alimentos, outro aspecto das castas amplamente explorado por Dumont no “Hh”.

<sup>174</sup> Lembremos Viveiros de Castro: “Put concisely, what I am saying is that *doing anthropology means comparing anthropologies*. (...) And if this is true, then *comparison is not just our primary analytic tool – it is also our raw-material and our ultimate grounding*” (2004:1).

<sup>175</sup> O “Hh” de Dumont possui o peculiar estilo analítico de iniciar os capítulos com formulações gerais, e em seguida sustentar e matizar essas formulações com casos etnográficos provenientes de toda a Índia; diante disso, as análises que faço a seguir tentam extrair o que considero essencial, os argumentos principais desse antropólogo, sem me alongar nas minúcias etnográficas e inúmeras diferenças entre o Norte e Sul indiano que atravessam todo o livro.

<sup>176</sup> Ao adotar tal estratégia já começamos a nos afastar das análises de Renato Athias (2000; 2008), que considerará apenas a dimensão da relação hierárquica, esquecendo que a mesma é elaborada como parte da noção de sistema de castas. Como o leitor verá, interessa-me explorar as diferenças entre as formulações etnográficas indianas e uaupesianas, mais que simplesmente “aplicar” a noção de hierarquia como englobamento do contrário aos dados uaupesianos, o que implica assumir semelhanças etnográficas que não se verificam. Elaboro melhor essa crítica a Athias na última seção do presente capítulo.

simples demais para ser verdade”<sup>177</sup> (2008:167). A partir dessa observação, Dumont apresenta seu argumento, sustentado por dados etnográficos provenientes do sul e norte indiano, segundo o qual *o princípio da separação operante no regime matrimonial é englobado pelo princípio hierárquico* (2008:161). Vejamos em linhas gerais seu argumento.

Em primeiro lugar, se a casta aparece como auto-suficiente e capaz de se reproduzir a si mesma, ela é, contudo, dependente de outras castas do ponto de vista hierárquico e em virtude da divisão do trabalho (2008:167). Em segundo lugar, “não é em geral a própria casta, mas uma subdivisão da mesma natureza, um segmento, que é a *unidade de endogamia*<sup>178</sup> no sentido de grupo fora do qual o casamento está interdito” (2008:167). A partir dessas afirmações iniciais Dumont mostra que *o princípio essencial operante nas relações matrimoniais é o estatuto*<sup>179</sup> (idem) isto é, “certas irregularidades são sancionadas simplesmente por uma queda de estatuto e, no fundo, é a exigência da manutenção do estatuto do grupo que comanda a endogamia” (2008:167. Grifo meu). Assim, “as castas se reproduzem a si mesmas porque isso é uma condição da aplicação do princípio hierárquico que as ordena” (idem). É nesse sentido, portanto, que Dumont afirmará dois princípios gerais sobre o casamento: a) *a endogamia é mais um corolário da hierarquia* do que um princípio primeiro; b) é preciso distinguir entre o casamento primeiro e os casamentos subsequentes (2008:168).

No que diz respeito ao segundo princípio geral, Dumont distingue duas noções: *isogamia* e *hipergamia*. Quando o que está em questão é a igualdade de estatuto no casamento principal<sup>180</sup>, trata-se então de uma *relação isogâmica* (comum no sul da

---

<sup>177</sup> Aqui, Dumont aponta dois traços da noção de casta que a particularizam; a) o casamento é feito dentro do grupo (endogamia), que distingue a casta da ideia de tribo (que permitiria o casamento fora do grupo); b) a filiação (transmissão da qualidade de membro do grupo) depende dos dois pais, traço esse que distingue a casta do clã, em que a filiação é (uni-) linear, tanto em linha paterna quanto em linha materna (Dumont, 2008:166-67).

<sup>178</sup> Segundo Dumont, “a noção de endogamia exige, para conservar toda sua força, ser relacionada ao grupo no interior do qual se pode casar não importa onde (segmento) e não ao grupo mais vasto (casta) que pode ser dito ‘endógamo’ no sentido amplo; chamamos ao primeiro ‘unidade de endogamia’. Isso não se refere à exogamia, que se relaciona, inversamente, ao grupo mais vasto no qual o casamento é interdito” (2008:167). Importante sublinhar que por meio dessa noção de “unidade de endogamia” é possível entender que haja proibições de casamento entre membros de uma mesma casta, mas pertencentes a sub-grupos (sub-castas) diferentes.

<sup>179</sup> *Estatuto* que, lembremos ao leitor, remete a oposição entre puro e impuro que atravessa todo o sistema de castas indiano.

<sup>180</sup> Dumont aponta a distinção entre dois tipos de casamento: o *principal* (ou *primário*) e o *secundário*. O *casamento primário* diz respeito aquele em que os cônjuges, sobretudo a mulher, não passaram por outros casamentos anteriores. No caso de morte do marido, ou divórcio, a mulher pode se casar novamente,

Índia); no caso da *hipergamia* (comum no Norte da Índia), observa-se uma ligeira diferença de estatuto, e uma ligeira inferioridade de “estatuto da família da esposa com relação à do esposo é considerada como normal e não afeta em nada o estatuto dos descendentes. É porque, num casamento como esse, a filha se casa numa família superior à sua que a fórmula foi chamada, com ou sem razão, de *hipergâmica*” (Dumont, 2008:171). Assim, além das uniões ilegítimas, cujos produtos são mais geralmente desvalorizados do que excomungados, *os casamentos são hierarquizados*; as instituições tendem a manter o estatuto do grupo, mas não impedem, como suplemento, a proliferação de estatutos inferiores.

Portanto, *no casamento (como em outras dimensões da vida social indiana) o princípio hierárquico se impõe*. Em resumo, “do ponto de vista do conjunto da Índia hindu, a endogamia na época moderna é apenas um resultado médio e geral, num nível ou noutro, do princípio hierárquico” (Dumont, 2008:178). Feitas essas considerações gerais acerca do casamento na Índia, vejamos como elas se cruzam com os dados do Uaupés.

Diante dos dados indianos e uaupesianos, podemos observar uma primeira diferença entre os regimes matrimoniais desses dois contextos etnográficos: no Uaupés<sup>181</sup> predomina a exogamia lingüística (a língua é, de modo geral, o critério operacionalizado para a realização de casamentos), ao passo que na Índia trata-se, como vimos, de grupos endogâmicos. Contudo, no contexto uaupesiano há duas exceções tukano para o regime exogâmico: os Cubeo, e os Makuna, grupos considerados endogâmicos. Com efeito, para os Cubeo, embora a regra ideal diga que “a wife cannot be taken from within the sib or phratry” (1963:136), o casamento dentro da tribo é muito comum, como notado por Goldman (1963:136 e ss.). Aqui, é preciso matizar: os Cubeo seriam *endogâmicos*

---

contudo, esse casamento (*casamento secundário*) é considerado uma união menos prestigiosa, e menos ritualizada. Além disso, segundo esse antropólogo não são todas as castas que permitem o casamento secundário, o que também é um traço diferenciador do estatuto dos grupos (2008:168).

<sup>181</sup> Em linhas gerais, as terminologias de parentesco das populações que habitam a floresta amazônica são variações de estruturas do tipo dravidiana, e por ela se classifica todas as demais pessoas do universo social (excetuando-se os brancos), em duas categorias fundamentais na geração de qualquer ego (G0): consanguíneos (irmãos mais velhos/ irmãos mais novos) e afins (cunhados). Além delas, “também existe a categoria *hako makü* ou *hako ria* (“filhos de mãe”), a qual, de acordo com Cabalzar (1995), reforça o caráter patrilinear do sistema, já que é uma forma diferenciada de denominar os primos paralelos matrilaterais (MZCh) sem associá-los aos *siblings*, como acontece no caso dos primos paralelos patrilaterais (FBCh)” (Cayon, 2010:94).

no nível da tribo, e *exogâmicos* no nível do sib e da fratria<sup>182</sup>. Além dessa diferença de regimes exogâmicos/endogâmicos muito geral, há outro aspecto relacionado ao casamento entre os grupos tukano e que nos interessa mais imediatamente por ser onde o princípio da hierarquia se manifesta: trata-se da noção de “*classes de geração*” elaborada por Chernela, a partir de material etnográfico wanano. Vejamos do que se trata.

Como vimos na última seção da introdução dessa dissertação, dedicada ao tema dos modelos de organização social uaupesianos, Chernela propõe para o conjunto dos grupos sociais do Uaupés um modelo de estrutura social constituído por um sistema de grupos de descendência verticais, exogâmicos e ordenados hierarquicamente, e que são entrecortados por classes matrimoniais, de *status*<sup>183</sup> horizontal, as “*classes de geração*” (Chernela, 1983:59). Assim, teríamos duas modalidades distintas de relação: de um lado, as relações dentro do grupo de descendência, que seriam governadas por parentesco e se caracterizariam por relação de dominação e subordinação<sup>184</sup>; de outro lado, as relações entre grupos de descendência, as quais seriam governadas pelo casamento, que pode ocorrer apenas entre pessoas de *status* igual. Vejamos agora mais pormenorizadamente que problemas a categoria de “*classe de geração*” recobre.

Segundo Chernela, essa categoria diz respeito a um sistema de classificação que utiliza a nomenclatura de geração para indicar *distância hierárquica*. Essa terminologia, segundo a pesquisadora, é usada de dois modos: de um lado, “serve como um esquema classificatório no qual todos os sibs de um grupo lingüístico são classificados, como *grupos*, em “Netos”, “Tios”, e “avós””<sup>185</sup> (1983:63-64). Esses grupos são

---

<sup>182</sup> Aqui é válido lembrar as proposições de Lévi-Strauss (1982 [1949]) acerca do significado relacional das noções de endogamia e exogamia, que se adequam perfeitamente ao caso cubeo: “Convém distinguir dois tipos diferentes de endogamia: uma que é apenas o inverso de uma regra de exogamia, e só se aplica em função desta; e a *endogamia verdadeira*, que não é um aspecto da exogamia, mas se encontra sempre dada conjuntamente com esta embora não na mesma relação, e simplesmente em conexão. Toda sociedade, considerada deste último ponto de vista, é ao mesmo tempo exógama e endógama” (p. 85-56. Grifo meu).

<sup>183</sup> É importante que o leitor tenha claro que, embora Chernela e Dumont operem com termos semelhantes - “*estatuto*” e “*status*” são usados pelos dois pesquisadores – tais termos ativam pressupostos diferentes, sendo que no caso indiano tais termos dizem respeito à oposição puro/ímpuro; no caso de Chernela seu uso é mais vago, apontando para a “*posição*” (*rank*) ocupada pelo grupo na escala hierárquica de modo geral.

<sup>184</sup> Não encontrei em Chernela (1983; 1993) algum detalhamento acerca do sentido dessa noção de “*dominação/subordinação*”; assim, “*dominação*” em qual sentido? “*subordinação*” em qual sentido?

<sup>185</sup> Cabe esclarecer que, embora utilizem termos de parentesco, a noção de *classe de geração* não diz respeito a relações reais de parentesco, submetendo esses termos a outro uso e sentido.

hierarquizados entre si; assim, os “netos” ocupam a posição mais alta na hierarquia, os “tios” a posição do meio, e os “avôs” a posição mais baixa.

Além dessa classificação, há um segundo modo: dentro do grupo de descendência esse sistema classificatório está ligado a um sistema de referência e vocativo com cinco termos de geração que são aplicados reciprocamente pelos três estratos. Abaixo, segue o esquema que Chernela utiliza para ilustrar o entrecruzamento desses dois modos de classificação (no esquema, para efeito de simplificação, a autora utiliza apenas as formas masculinas):

Classe de Geração do falante:	Classe do receptor do vocativo		
	Neto	Tio	Avô
Neto	Irmão	Tio	Avô
Tio	Sobrinho	Irmão	Tio
Avô	Neto	Sobrinho	Irmão

Passemos aos dados etnográficos wanano para entender melhor essa categoria de “classe de geração”. Chernela identifica um conjunto de 25 sibs wanano; estes, por sua vez, estariam arranjados segundo uma *ordem hierárquica* da seguinte maneira: os dez primeiros sibs são coletivamente conhecidos como *Wamisiana* (seriam os “irmãos mais velhos”); os sibs de onze a quinze recebem o nome de *Tibahana* (os “irmãos mais novos”<sup>186</sup>); e os sibs de dezesseis a vinte e cinco, por fim, seriam coletivamente conhecidos como *Wiroa*, e estes seriam os “criados”, ou “servos”, aqueles que ocupam o lugar mais baixo na escala hierárquica. Assim, para recuperar a terminologia da classe de geração, teríamos que “os *Wamisiana* são classificados como Netos, os *Tibahana* como Tios e os *Wiroa* como Avós” (Chernela, 1983:65).

Esse sistema de classes de geração, desnecessário afirmar, possui implicações de ordem sociológica; a principal delas, e que nos interessa particularmente, diz respeito ao

---

<sup>186</sup> Deve estar claro para o leitor já que “*mais velho*” e “*mais novo*” não são indicadores de idade, mas de nível (*ranque*) relativos. Como lembra Rocha “o que conta na definição da posição hierárquica é a relação preexistente entre meu pai e o pai da pessoa em questão. Se meu pai se dirige a esta pessoa como “irmão mais velho” igualmente eu me dirigirei aos seus filhos como meus “irmãos mais velhos”, independentemente da idade real dessas pessoas” (2007:30). Mais adiante voltarei a esse ponto.

casamento. Com efeito, *o casamento apenas pode ocorrer entre sibs da mesma classe de geração, isto é, sibs que possuiriam um mesmo estatuto hierárquico*, e entre grupos de descendência diferentes, por conta da exogamia linguística (Chernela, 1983:65)<sup>187</sup>. Assim, recupero aqui o gráfico apresentado por Chernela (1983:66), que tem o mérito de facilitar a apreensão por parte do leitor da relação entre *casamento* e *classes de geração*:



Um ponto merece consideração aqui: apesar de ter elaborado a noção de “classe de geração”, Chernela (1983) não oferece nenhuma explicação para a inversão dos termos de referência; encontramos uma explicação para isso em Jackson (1983:74)<sup>188</sup>. Segundo essa antropóloga, os primeiros ancestrais de todos os sibs de um grupo linguístico eram irmãos um do outro. O *irmão mais velho* emergiu primeiro das rochas nas corredeiras, e o *mais novo* depois. Contudo, explica Jackson, há um espaço de tempo considerável entre o nascimento do *irmão mais novo* e do *irmão mais velho*. Desse modo, no momento em que o *irmão mais novo* surge nas corredeiras, o *irmão mais velho* já é muito velho e já tem bisnetos. Portanto, apesar do *mais velho* e o *mais novo* chamarem um ao outro de “irmão”, por conta do tempo entre o nascimento de um e do outro os *irmãos mais jovens*, mesmo possuindo a mesma idade dos indivíduos do sib do *irmão mais velho*, se dirigem a esses com o termo “neto”. Portanto, “this is why, today, when people of about the same age are heard using grandparent and grandchild terms to each other, it is the one who says “grandfather” and who is called “grandson”

<sup>187</sup> Algo semelhante é indicado por Dominique Buchillet para os Desana; assim, ao falar da hierarquia entre os clãs e sua relação com o casamento, essa autora dirá que “il faut toutefois signaler que cette stratification des clans avait des répercussions sur le plan des règles du mariage: on ne pouvait se marier qu’avec quelqu’un appartenant à un clan d’un niveau équivalent mais cette règle semble surtout s’appliquer pour les clans de serviteurs: ceux-ci devaient toujours prendre leurs épouses dans un clan de serviteur d’un autre groupe linguistique. (...) Il y a donc une certaine endogamie tendancielle par niveau, mais c’est pour les clans de serviteurs qu’elle est la plus explicite. *La différence de statut est ainsi essentiellement marquée par l’accès différentiel aux femmes des autres groupes*” (1983:76-77. Grifo meu).

<sup>188</sup> Explicação também recuperada e comentada por Andrello (2013:5-6).

who is higher rank” (Jackson, 1983:74). Aqui é interessante notar que tal situação aponta para o caráter não fixo da hierarquia no Uaupés, ou seja, não se trata de um escala de senioridade estabelecida de modo definitivo no passado ancestral, mas antes de uma ordem em movimento, passível de inversões e reversibilidades e, conseqüentemente, motivo de disputas entre grupos (e mesmo entre membros dos grupos)<sup>189</sup>. Veremos mais adiante como esse aspecto resiste à noção de hierarquia como englobamento do contrário (e como essa não fixidez prática da hierarquia foi desconsiderada por Athias, 2008).

Elaborada por Chernela, a noção de *classe de geração* também aparece nos dados de Goldman acerca dos Cubeo, como vimos no primeiro capítulo dessa dissertação. Com efeito, esse antropólogo aponta como constituindo um modo de relação hierárquica o que ele chama de *sistema de três classes*: seniores, juniores e servos (Goldman, 1993:146-47; 2004:99-100). Assim, de modo sintético, “the native system of classification converts an order of rank, that is, a system of graded statuses and powers into a tripartite division of hereditary classes (...)” (2004:99). Ainda, se referindo ao passado cubeo, Goldman sustenta que “It was in this historic period that seniors, juniors, and servants married exclusively into affinal sibs of their own rank and class” (2004:99-100).

No que diz respeito ao lugar desse sistema no presente (entenda-se, década de 1970), Goldman afirma que “phratric ranking is more form than substance”, e segue, “there is no common agreement, for example, as to the original ranking of the sibs. The dyadic relations of El.Br./Yo.Br., however, still hold in ritual relations and in settlement patterns, and, generally speaking, the older system is remembered well enough to nourish sentiments of the prestige of rank and class” (2004:100-101).

A título de conclusão, vimos que tanto na Índia como no Uaupés *o princípio da hierarquia atravessa a dimensão do casamento*, e isso se manifesta principalmente no fato do casamento se dar preferencialmente entre indivíduos que ocupam um mesmo nível, uma mesma “classe” hierárquica (compartilham um mesmo “estatuto”, dirá Dumont). Contudo, eis que aqui é preciso permanecer atento ao *equivoco* (no sentido de Viveiros de Castro, lembremos): se a *hierarquia* atravessa e regula de algum modo as

---

<sup>189</sup> Inversões e reversibilidades essas também comentadas por Andreello (2013:6 e ss.).

relações matrimoniais na Índia e no Uaupés, temos que essa noção não recobre o mesmo referente, remete antes a pressupostos diferentes. Na Índia esse princípio remete à noção de *estatuto*, que por sua vez nos conduz a oposição entre puro e impuro; no Uaupés, no que diz respeito ao casamento, a hierarquia remete antes a ordem de nascimento dos sibs, isto é, há aqui a ideia de uma *escala descontínua de gradação* do “mais velho” para o “mais novo”. Além disso, não há referência a uma noção de *unidade* última (que no caso indiano é a oposição puro/impuro organizando todo o sistema). Ordem de gradação descontínua<sup>190</sup> sem referência a uma unidade superior: eis aqui justamente um dos sentidos de hierarquia criticado e abandonado por Dumont logo no início de seu posfácio à edição “Tel” (2008:370); nesse sentido, o Uaupés está longe da hierarquia dumontiana.

### 2.3. Especialização profissional e sistema de papéis especialistas

Em determinado momento do “Hh” Dumont afirma que há na Índia duas noções de hierarquia: aquela do sistema de castas, e que diz respeito a oposição do puro/impuro, oposição essa pertencente a dimensão religiosa<sup>191</sup>; e outra noção relacionada a teoria hindu tradicional das quatro *varna*, “*cores*” ou *estados*: *Brâmanes* ou sacerdotes, no nível mais alto; abaixo deles, *Kshatriyas* ou guerreiros; depois os *Vaishyas* ou comerciantes; e por fim, os *Shudras*, servidores ou criados<sup>192</sup>. Dumont introduz considerações sobre essa teoria tendo em vista pensar o lugar do poder e da autoridade na sociedade, noções essas que não poderiam se explicadas considerando “apenas” (nos termos desse antropólogo) o domínio religioso. Embora casta e *varna* sejam noções distintas, que remetem a diferentes pressupostos, as relações entre esses dois sistemas são complexas, sendo frequentemente alvo de confusão por parte de seus estudiosos (2008:118-119). Apesar do interesse em se explorar essa teoria, detenho-me a seguir apenas na especialização profissional dos grupos (castas e sub-castas), sobretudo por

---

<sup>190</sup> Lembremos que Goldman caracteriza a hierarquia, de modo muito geral, como sendo de dois tipos: ordem serial (escala de senioridade do irmão mais velho ao mais novo) e relações diádicas (irmão mais velho/irmão mais novo, sênior/Junior, avô/neto, tio/sobrinho) (2004:89).

<sup>191</sup> Dumont opera com a separação entre duas dimensões: religiosa e não-religiosa (ou secular); para entender o lugar do poder na sociedade (dimensão secular), segundo esse antropólogo, é preciso considerar a teoria tradicional das quatro *varna*, e suas relações com a casta.

<sup>192</sup> Além dessas quatro categorias, há ainda uma quinta (mantida fora do conjunto): os *intocáveis* (Dumont, 2008:119).

dizer respeito ao primeiro sentido de hierarquia<sup>193</sup>, com o qual venho construindo meu argumento ao longo desse capítulo e que me permitirá formular algumas críticas ao rendimento da teoria dumontiana no Uaupés mais a frente. Vejamos, portanto, o que esse antropólogo chama de *especialização profissional* (ou divisão do trabalho).

Segundo as formulações dumontianas, o sistema das castas compreende uma *especialização* e uma *interdependência* dos grupos que ele constitui (2008:145), sendo que a especialização, embora comporte uma separação entre os grupos, está orientada para o conjunto, traço esse que aproxima, segundo esse antropólogo, a divisão do trabalho da hierarquia. Mas perguntemos aqui, qual é a relação entre *casta* e *profissão*?

Em primeiro lugar, Dumont afirma que não se trata de uma identidade pura e simples, isto é, o sistema de castas não é simplesmente um sistema profissional, a “casta não é idêntica a uma corporação de profissão”<sup>194</sup> (2008:146). Nesse momento, Dumont aponta que casta e profissão estão ligadas por intermédio da religião<sup>195</sup>; entretanto, essa afirmação não é isenta de dificuldades, dado que há profissões religiosamente neutras que são exercidas por inúmeras castas diferentes (idem).

Aqui, é preciso considerar a noção de “sistema *jajmani*”, isto é, o “*sistema correspondente às prestações e contraprestações que ligam à aldeia o conjunto das castas e é mais ou menos universal na Índia*”<sup>196</sup> (2008:150. Grifo meu). Em que consiste o princípio do sistema *jajmani*? Por um lado, ele articula a divisão do trabalho por meio de relações pessoais hereditárias, ou seja, cada família dispõe, para uma tarefa particular, de um conjunto de especialistas (2008:152); por outro lado, ele regulamenta de maneira costumeira as prestações e contraprestações<sup>197</sup>. Segundo Dumont, esse

---

<sup>193</sup> Segundo Dumont, a hierarquia das varnas é uma série de dicotomias ou de encaixes sucessivos; assim, “o conjunto das quatro varnas se divide em dois: a última categoria, a dos Shudras, se opõe ao bloco das três primeiras, cujos membros são ‘duas-vezes-nascidos’, no sentido de que tomam parte na iniciação, segundo nascimento, e na vida religiosa em geral. Esses duas-vezes-nascidos, por sua vez, se dividem em dois: os Vaishyas se opõem ao bloco formado pelos Kshatriyas e pelos Brâmanes, que se dividem também em dois”; esse sistema de encaixes leva Dumont a concluir que se a hierarquia sobre o qual ele repousa “é muito semelhante formalmente à das castas, se é, também, religiosa no essencial, é ao mesmo tempo menos sistemática e diferente em seus princípios” (2008:120).

<sup>194</sup> O que significa, entre outras coisas, que um membro de determinada casta pode recorrer ao exercício de alguma profissão distinta daquela que é tradicional na casta da qual faz parte (Dumont, 2008:146).

<sup>195</sup> Isso significa que a relação entre as profissões se daria por meio do *estatuto de pureza relativa*, isto é, haveria profissões mais puras e menos puras (2008:146).

<sup>196</sup> “Trata-se também da economia fechada da aldeia indígena, que encontra ou encontrava em si mesma ou em sua vizinhança imediata os produtos e sobretudo os serviços indispensáveis” (Dumont, 2008:150-51).

<sup>197</sup> “(...) para as tarefas habituais o pagamento se fez em natureza e não se aplica individualmente a cada prestação particular, mas vige por todo o ano, como é natural numa relação permanente em meio agrícola

sistema escapa daquilo que chamamos “economia”, porque se fundamenta numa referência implícita ao conjunto, que é da ordem da religião<sup>198</sup>. Assim, se “as prestações diretamente religiosas e as prestações econômicas se confundem, isso acontece no interior da ordem prescrita, religiosa. As necessidades de uns e de outros são concebidas como diferentes em função da casta, da hierarquia, mas o fato não deve dissimular essa *orientação para o conjunto do ‘sistema’ inteiro*” (2008:159. Grifo do autor). Portanto, o que nos mostra a divisão do trabalho não é uma justaposição mais ou menos gratuita de tarefas religiosas e de tarefas não religiosas ou “econômicas”, mas antes, e ao mesmo tempo, o fundamento religioso e a expressão religiosa da interdependência.

A partir dessa ordem de considerações, o argumento geral desse antropólogo, em suma, é que “a ideia essencial (...) é a orientação para o conjunto que, mesmo quando não é consciente, determina as mínimas atitudes porque ela preside a especialização e a interdependência” (2008:161), sendo que essa “visão de um conjunto ordenado que comanda o lugar de cada um é fundamentalmente religiosa”, e “é no interior dessa visão global que se situam as diversas funções e especialidades que nos parecem ser inegavelmente religiosas em si mesmas” (idem), o que significa dizer que a ligação entre casta e profissão é sobretudo uma questão de estatuto, remete pois, a oposição do puro e impuro<sup>199</sup>. Eis, portanto, que *o princípio da hierarquia atravessa o arranjo profissional das castas*, e a noção de estatuto se impõe novamente. Voltemos ao Uaupés.

Como mostrei no capítulo anterior, Christine Hugh-Jones (1979), a partir de suas pesquisas junto aos Barasana do rio Pirá-Paraná, desenvolve a teoria dos “*papéis especialistas*”. O grupo exogâmico simples – lembremos o modelo dessa autora – é constituído por cinco sibs ordenados hierarquicamente, sendo que a cada sib é atribuído um papel (ou função) particular, segundo uma ordem de senioridade. Desse modo,

---

(...)” (Dumont, 2008:152).

<sup>198</sup> O sistema jajmani “escapa àquilo que chamamos economia, porque se fundamenta numa referência implícita ao conjunto, que é da ordem da religião, ou, se se quiser, dos valores últimos. Ele amarra a essa referência aquilo que de outro modo seria econômico. Exprime numa linguagem uniforme aquilo que distinguimos, e não há nisso nenhum abuso e nenhuma fraude, nem muito menos um fenômeno superficial, mas a essência da coisa” (2008:159).

<sup>199</sup> “Assim como vimos a ideologia do puro e do impuro servir para a expressão de todos os tipos de coisas, também aqui (...) a relação propriamente religiosa dá a forma universal da relação. (...) Em outros termos, o ‘religioso’ é aqui o modo de expressão universal, e isso é perfeitamente coerente se se sabe que *a orientação global é religiosa, que a linguagem religiosa é a da hierarquia, e a hierarquia – necessariamente, como vimos – é a do puro e do impuro*” (2008:161. Grifo meu).

teríamos os papéis de *chefe, cantor/dançador, guerreiro, xamã e servo*. Vimos também que Christine Hugh-Jones sustenta que tal teoria, uma reconstituição de um sistema passado, não se limita aos Barasana e pode ser estendida para o contexto do Uaupés de modo geral (1979:27)<sup>200</sup>.

Com efeito, essa teoria ganhará destaque na etnologia do noroeste amazônico<sup>201</sup>, e aparecerá em outras etnografias. Goldman (1993; 2004), quando volta aos dados cubeo, já tendo conhecimento do modelo elaborado por Christine Hugh-Jones, apontará em seus dados ressonâncias dessa teoria. Assim, vimos no capítulo anterior Goldman sistematizar as modalidades de relações hierárquicas em três categorias: a) sistema de três classes: sênior, junior e servos; b) sistema diádico de relações de parentesco; e por fim, c) uma série ordenada de posições rituais que, nos termos desse antropólogo, embora não mais operativas, ainda são lembradas (1993:146): chefes, líderes rituais, xamãs, guerreiros e servos<sup>202</sup>. Segundo esse antropólogo, “it is unfortunate (for scholars only) that what appears to have been *the most elaborate expression of hierarchy – namely, the organization of ritual ranks, or, as they have been called, ‘specialist roles’* (Hugh-Jones 1979) – no longer exists anywhere in the Vaupés” (1993:148). Assim, Goldman compartilha da tese segundo a qual estaríamos diante um sistema do qual restam apenas “fragmentos”, isto é, “*only a skeletal infrastructure of hierarchical relations now sustains what had been a total system*. Cubeo recall the existence of the former system and so do the Barasana of the Río Pirá-Paraná” (1993:148). Portanto, “neither the Cubeo nor the Barasana authorities could describe in substantial detail how the older system worked. But we can reconstruct it from proffered recollections, from the remaining forms of these ranks as they are today, and ultimately from our perception of the whole structure of rank that originally contained these ranks” (1993:149).

---

<sup>200</sup> Interessante notar aqui que Stephen Hugh-Jones, em certo momento de seu texto (1993), fala em “casta” no sentido de papéis especialistas de Christine Hugh-Jones; assim, segundo esse autor, no que diz respeito a organização social tukano, “groups are divided into one or more sets of sibs internally ranked as elder/younger brother as if the component sibs were a group of male siblings, the sons of the anaconda father. Sets of sibs, ideally numbering five (...), claim specialised roles as their ritual prerogatives (...). Thought *this caste-like division* is expressed at sib level during ritual, in daily practice it operates only at an individual level” (1993:106. Grifo meu).

<sup>201</sup> Além de ser explorada por muitos etnólogos posteriores a Christine Hugh-Jones, como Goldman e Chernela, que citei acima, tal teoria também será objeto de investigações e debate na arqueologia amazônica, como o leitor pode constatar na tese de doutorado de Eduardo Neves (1998).

<sup>202</sup> Curioso notar que a ordem apresentada por Goldman (1993) para os Cubeo difere daquela de Christine Hugh-Jones para os Barasana (1979) quanto à posição do xamã: em Goldman ele vem antes da posição de guerreiro, em Christine vem depois.

Além de Goldman, Chernela (1983), em sua pesquisa entre os Wanano, também apontará para a existência das categorias de “chefe” e “servo”, que remeteriam ao sistema de papéis especialistas de Christine Hugh-Jones. Aqui também está subjacente ideia de um sistema que não mais existe tal como no passado. Assim, segundo Chernela Christine Hugh-Jones (1979) apresenta “um modelo no qual os grupos de descendência do Uaupés estão subdivididos em unidades locais de cinco sibs funcionalmente interdependentes, cada um desempenhando um papel especializado. A autora encontra sibs pertencentes a dois papéis (xamã e cantador) e postula, através de lembranças dos informantes, os ‘papéis ausentes de chefes, guerreiros e criados’ (p. 54). Os Uanano fornecem evidência concreta para a existência de sibs nas categorias nominadas de ‘chefe’ e ‘criado’”, porém, e aqui Chernela se afasta de Christine Hugh-Jones, “sugerem um padrão de pares interdependentes localizados, em oposição a complementos locais de cinco” (Chernela, 1983:67).

Por fim, também Dominique Buchillet (1983), em sua etnografia dos Desana, recuperará essa teoria dos papéis especialistas, afirmando-a como um dos traços definidores do clã. Assim, na formulação dessa pesquisadora os clãs desana seriam unidades de filiação patrilinear, e comporiam grupos no interior do qual se organizariam segundo dois princípios que se superpõem: a) ordem de nascimento (ordem de emergência dos ancestrais míticos fundadores do clã que se expressaria no par “mais velho”/ “mais novo”); b) especialização, isto é, “certains clans sont spécialisés c’est-à-dire qu’ils sont associés à une fonction spécifique déterminée par l’ordre de naissance des ancêtres mythiques fondateurs” (1983:74).

Aqui também Buchillet se deparou apenas com vestígios desse sistema, tentando uma reconstituição com base em lembranças de seus informantes desana. Assim, Buchillet identifica quatro clãs: a) clã do chefe; b) clã do mestre de cerimônia; c) clã dos antepassados (substituiriam a função de xamã); d) clã dos servidores. Esses clãs, como ditos, estão organizados segundo a ordem de emergência de seus ancestrais; além disso, “l’organisation fonctionnelle de cet ensemble de clans n’avait de sens qu’au moment de la vie cérémonielle ou rituelle” (1983:77).

Num esforço de comparação entre os dados dos dois contextos, vemos que novamente *o princípio de hierarquia atravessa certa dimensão das relações sociais*, no caso, as especializações funcionais das castas indianas e dos grupos uaupesianos. A

especialização das castas na Índia se organiza fundamentalmente em torno da noção de *estatuto* – o que por sua vez remete à hierarquia – e este é regulado pela oposição do puro/impuro. No caso do Uaupés, a especialização também é atravessada e ordenada pela noção de hierarquia: há uma ordem na distribuição dos papéis, do mais alto nível (“mais velho” ou “maior”), o chefe, ao último (“mais novo” ou “menor”), o servo. Novamente, ambos atravessados pela *hierarquia*; novamente, *hierarquia* em sentidos (e com premissas) diferentes (eis o *equivoco*). Aqui, insisto no argumento apresentado na seção anterior: ausência, no Uaupés, de referência da escala hierárquica a uma *unidade última*. Feito essas considerações acerca das relações matrimoniais e de especialização funcional das castas, passemos ao componente da hierarquia propriamente dito.

#### 2.4. Hierarquia dumontiana no Uaupés?

Passemos ao componente que mais me interessa nessa discussão: *a hierarquia*. Dumont, como já aponte, realiza um esforço de “limpar o terreno”, de afastar uma série de noções ativadas ao falar em hierarquia que impediam uma compreensão da particularidade dessa categoria na Índia. Com efeito, a intuição dessa necessidade de “limpar o terreno” parece ser uma das grandes virtudes de seu trabalho e lição para a etnologia uaupesiana; pode-se criticar vários aspectos de sua teoria da hierarquia, contudo não se pode acusá-lo de ter assumidos os “pré-conceitos” da tradição no que diz respeito a essa questão<sup>203</sup>. Vejamos.

Vimos o que Dumont entende por *hierarquia*: noção que recebe mais de uma formulação ao longo do “*Hh*” é apresentada de forma sintética no posfácio que esse antropólogo acrescenta a segunda edição francesa de seu livro, onde apresenta de modo sucinto *a noção de hierarquia como englobamento do contrário*. No caso da noção uaupesiana de hierarquia, tentei delinear alguns de seus sentidos no capítulo anterior dessa dissertação. Feito isso, cabe agora cruzar as análises, e para tanto gostaria de concentrar minha atenção na consideração de duas sugestões de etnólogos americanistas acerca do rendimento da teoria de Dumont para os grupos tukano orientais: Stephen Hugh-Jones (1993) e Renato Athias (2000; 2008).

---

<sup>203</sup> Assim, penso que do ponto de vista analítico meu esforço se inspira nesse de Dumont. Trata-se de afastar pressupostos e projeções que amarram os dados etnográficos numa espécie de “camisa de força conceitual” para que os problemas nativos venham à tona.

Stephen Hugh-Jones (1993)<sup>204</sup> volta ao tema da organização social tukano com os seguintes propósitos principais: fazer uma crítica etnográfica da noção de descendência, problemática, segundo esse autor, no contexto do Uaupés; propor o uso da noção lévi-straussiana de “*Casa*” para pensar a organização social dos grupos dessa família lingüística, e explorar o problema da socialidade dual do Uaupés, isto é, trata-se da coexistência de *relações hierárquicas* e *relações igualitárias*. Portanto, o ensaio de Hugh-Jones é apresentado como um experimento e um documento; como sintetiza esse etnólogo, “in it I want to examine whether some of Lévi-Strauss’ ideas concerning “sociétés à maison” can provide fresh insight into certain features of the social organisation of the eastern Tukanoan-speaking societies of Northwest Amazonia. At the same time I want to explore the ramifications of *wii* or house as an indigenous category and to provide some account of the rich sociological and symbolic imagery that surrounds Tukanoan architecture” (1993:96).

Com esse propósito, Hugh-Jones começa por caracterizar certas particularidades da região, sobretudo as dificuldades relacionadas à noção de descendência, a qual seria relevante em *contextos rituais e mitológicos*, contextos esses distintos, como veremos, daquele relacionado ao *cotidiano*, onde predomina um *ethos* de consanguinidade (1993:96). Nesse sentido, o etnólogo apresenta um esquema do modo como a organização social tukano é tipicamente caracterizada na literatura etnográfica; dada a importância dessa caracterização para o argumento de seu texto, recuperemo-la integralmente:

Horizontal affinal exchanges between different groups have their complement in the vertical or hierarchical ordering of agnatic relations within each one. Each group, descended from an anaconda ancestor, is divided into a number of clans or sibs ranked according to the birth order of their founding ancestors, the anaconda’s sons. Members of a given sib refer to other sibs as their elder or younger brothers. In theory, each sib should live in a single communal long-house or *maloca*; in practice the residence group typically consists of a sib-segment or minimal lineage, a group of brothers living with their parents and their in-married wives. The *maloca* community is the minimal exogamic unit and residence is virilocal: on marriage, wives

---

<sup>204</sup> Interessante observar que, no quadro da primeira geração de etnólogos do noroeste amazônico (cf. introdução, onde apresento esses pesquisadores), Stephen Hugh-Jones está entre aqueles que têm se dedicado a rever seus dados de campo a luz das novas formulações e sínteses teóricas da etnologia americanista (como lembra também Andrello, 2010:7).

move in whilst sisters move out. Tukanoan life is river oriented; in theory, and to some extent in practice, sib rank is reflected in spatial organisation. Senior sibs live downstream relative to junior sibs who live towards the headwaters. Finally there are restrictions on marriage between some groups; those who do not intermarry are related as brothers and belong to vaguely-defined, un-named and dispersed phratries (1993:97).

O argumento de Stephen Hugh-Jones consiste em apresentar “an alternative to this male-centred, lineal view”; nesse sentido, ele argumenta que os Tukano conceitualizam as relações sociais de dois modos diferentes e complementares. Assim, “one, corresponding to the anthropologists’ descent, *emphasizes hierarchy* and a general masculine ethos and is most salient in the context of male initiation rites” (1993:97. Grifo meu); o outro modo de conceitualização é *mais igualitário*, associado com um *ethos* mais feminino e enfatiza noções de parentesco e consanguinidade. “Though especially pertinent to daily life, it too is given ritual expression during inter-community exchange feasts” (1993:97). Essas duas conceitualizações, em suma, correspondem a “two different, gendered readings of the house as a physical structure” (1993:97). Stephen Hugh-Jones dirá que, apesar da tendência dos etnógrafos de enfatizar a *descendência unilinear*, a *exogamia*, a *virilocalidade* e o caráter agnático do grupo residencial, essa conceitualização coexiste com outra que enfatiza a *afinidade* ou *aliança*. Assim, “if the descent model is inextricably bound up with notions of hierarchy (...), the alliance model, ritually expressed during ceremonial exchanges of food, gives recognition to the *equal-but-different status* of affinally-related maloca communities and of the groups to which they belong” (1993:105. Grifo meu). Eis, portanto, o argumento geral do autor. Voltemos ao nosso ponto.

Ao explorar os dados relativos à organização social tukano Hugh-Jones mostra como a mesma é atravessada por uma série de encaixes e pares do tipo continente-conteúdo, contexto no qual esse autor recuperará a formulação de Dumont sobre hierarquia. Vejamos.

Em primeiro lugar, Hugh-Jones define a noção de “*comunidade*”: “the community or ‘people of one house’ (*koho wiiãda*) is made up of a group of brothers, their wives and children and their unmarried sisters” (1993:98). Além disso, a comunidade constitui um compromisso entre *unidade* e *divisão*, entre *forças centrífugas*

e *centrípetas* (1993:98). Novamente, ao caracterizar a comunidade, Stephen Hugh-Jones opera com a distinção entre “*vida cotidiana*” e “*contexto ritual e mitológico*”<sup>205</sup>. Assim, no plano da *vida diária*, diferenças de senioridade, afinidade e interesses familiares particulares são minimizados em favor da ênfase na unidade expressa pelo idioma da família, parentesco e alimentação (1993:100). Dentro do espaço da maloca, o compartilhamento de alimento é central para a manutenção da coesão social; quando isso não acontece, é sinal de tensões e divisões entre seus moradores. Desse modo, “*the ideal maloca community, identified with the house it builds, is thus one that acts and thinks like a single family and outside the context of ritual, social relations are informal and egalitarian and an ideology of kinship prevails*” (1993:100. Grifo meu).

Em seguida, Stephen Hugh-Jones descreve as relações da comunidade num espaço mais amplo, a saber, no contexto dos “Food-giving house”, caracterizado pelas relações entre grupos afins e troca de alimentos entre anfitrião e convidado. Ao descrever esses rituais de troca de alimento, Hugh-Jones sintetiza: “the image of a food-exchanging, commensal couple living their children in a single residential space generates a nested series which extends from family compartment through maloca community to the territorial group, a series whose connecting thread is marriage and reproduction” (1993:101-102). Expliquemos.

O autor aponta aqui uma série de encaixes: compartimento familiar no interior da maloca, e a comunidade da maloca no espaço do grupo territorial; sendo o fio condutor dessa série o casamento e a reprodução. O casamento entre uma mulher e um homem cria a família no compartimento. O casamento de seus filhos cria a comunidade da maloca na qual se celebra as relações de afinidade com as comunidades vizinhas por meio dos rituais de troca de alimentos. Esses rituais, por sua vez, proporcionam o contexto para novos laços e casamentos. Quando os filhos se casam e têm outros filhos, a comunidade da maloca se dissolve e se replica a si novamente, por meio da criação de outras famílias. É por isso que Hugh-Jones afirma “like daughters of women who become mothers in their turn, each compartment represents a future house. Not surprisingly, the maloca itself is sometimes spoken about as a woman: the rounded rear

---

<sup>205</sup> Veremos mais adiante Athias (2008) propor uma distinção muito semelhante entre *plano ideomitológico* e *plano funcional*.

of the house is her head, the front entrance is her vagina, and the cavernous interior is her womb” (1993:101-102).

Descrita essa série de encaixes, Stephen Hugh-Jones aponta uma segunda série ao falar da maloca. Segundo esse etnólogo, o sistema de encaixes se dá em vários níveis. “In myth and shamanic discourse, the nested imagery of *womb and child, compartment and family, maloca and community, territory and neighbourhood group* extends outwards to embrace the *cosmos and humanity*” (1993:102. Grifo meu). Assim, a maloca replica e modela a estrutura do cosmos: seu chão é a terra e seus postes são as montanhas suportando o telhado ou céu (1993:102). Hugh-Jones recupera em seu artigo uma narrativa Desana sobre a origem do universo e a viagem da Cobra Canoa Ancestral para confirmar “the suggestion of the nesting series – womb-child<compartment-family<maloca-community<territory-neighbourhood<cosmos-humanity” (1993:105).

É nesse contexto, após apresentar essas duas séries de encaixes continente-conteúdo, que Stephen Hugh-Jones sugere o “uso” da noção de “*esquema hierárquico*” de Dumont para apreender essa replicação de uma mesma estrutura em dimensões progressivamente mais abrangentes. Assim, segundo esse etnólogo, a ordem mais baixa, a unidade de descendência localizada, um grupo de co-residência, replica a condição ancestral do grupo de irmãos nascidos do mesmo pai anaconda (“anaconda father”). Desse modo, “in theory, all members of one sib should live in the same house and perhaps did so in the past; in ideal terms it matters little whether they do or not for there is a sense in which this replication means that they do so by definition. *This is the force of Dumont’s characterisation of a hierarchical schema (...). The counterpart of the nested series of family<household<territorial group<humanity is the reduplication of a basic structure consisting of a father and his ranked sons which applies at any level from house through sib-segment, sib, sib-set to whole exogamic group.* In myth, these are all one and the same and are rendered equivalent to one another by transmission of names and by other ritual devices” (1993:106-7. Grifo meu). Eis como Dumont aparece como via analítica para os dados tukano do Uaupés.

Diante dos argumentos de Stephen Hugh-Jones, minha primeira ordem de considerações diz respeito à noção de hierarquia propriamente dita operacionalizada por esse etnólogo: Hugh-jones opera com a ideia de esquema hierárquico, isto é, a ideia de replicação de uma mesma estrutura em vários níveis. Hugh-Jones não se compromete

com a noção dumontiana, uma vez que não considera nesse “uso” que faz o pressuposto fundamental da teoria de Dumont que é a noção de *totalidade*, pois, lembremos essa replicação de uma mesma estrutura em níveis diferentes, na formulação dumontiana, sempre ocorreria com referência a um *todo*, a uma *unidade* num nível superior, isto é, a dicotomia é sempre o desdobramento de uma unidade superior. Hugh-Jones fala em séries como: compartimento familiar<comunidade da maloca<grupo territorial; ou então em séries como criança<útero, família<compartimento, comunidade<maloca, território<vizinhança, cosmos<humanidade; mas qual seria o terceiro elemento, a *unidade referencial superior* dessas relações? Se minha leitura do etnólogo inglês não está errada, parece-me, portanto, que a relação *continente-conteúdo* explicitada por esse etnólogo não é mesma que a *englobante-englobado* de Dumont.

Diante dessas considerações, perguntemos: em que sentido se poderia falar em “totalidade” no Uaupés? Como vimos ao considerar a noção de *ponto de vista* nas etnografias de Goldman (no capítulo anterior), no Uaupés parece que estaríamos diante de uma noção de *todo* que não implica relação entre *parte* e *conjunto*, ou seja, *se tomamos hierarquia no sentido dumontiano, no Uaupés, portanto, estaríamos diante de regimes contra-hierárquicos*, no sentido de que recusam os pressupostos da noção dumontiana. Seguem mais algumas considerações.

Stephen Hugh-Jones volta ao tema da organização social e rendimento da categoria de “Casa” em artigo de 1995<sup>206</sup>, contudo aqui não há qualquer referência ao “*esquema hierárquico*” dumontiano. Em texto posterior (2013), esse etnólogo abandonará a noção dumontiana de hierarquia em favor da concepção de “*pessoa fractal*” de Roy Wagner para pensar os arranjos sociais tukano<sup>207</sup>. Assim, dirá Stephen Hugh-Jones:

---

<sup>206</sup> Esse segundo texto (1995) parece ser uma versão condensada do anterior (1993), dado que mantém os mesmos argumentos e análises sem, contudo, conforme indicado, fazer referência a noção dumontiana de “*esquema hierárquico*”.

<sup>207</sup> Gostaria de destacar ao leitor que essa afirmação é uma leitura hipotética dos textos de Hugh-Jones, leitura essa que me parece razoável quando se considera os citados artigos numa perspectiva linear, e também os pressupostos teóricos subjacentes ao uso de Dumont no primeiro (1993) e de “*pessoa fractal*” no segundo (2013), onde o contraponto etnográfico é a Melanésia (o que aponta também para um estreitamento entre as etnologias amazônicas e melanésias, nos anos 2000). Penso que uma arqueologia da noção de “*pessoa fractal*” talvez pudesse remeter às críticas dirigidas a noção de totalidade dumontiana, como mostram Rio e Smedal (2012). Contudo, sem condições de desenvolver esse ponto aqui, apenas deixo apontado o comentário.

East Tukanoan exogamous groups and their component clans are houses, corporate social units or moral persons defined in relation to an estate made up of material and immaterial property which persist through time by successfully transmitting this estate across the generations. These groups are also 'corporate' and 'persons' in that they are identified with the body and person of the anaconda ancestor from whom they derive; *individual, lineage, clan, and exogamous group are expansions-contractions of the same fractal person* (2013:59. Grifo meu).

Contudo, explorar tal substituição exigiria um alargamento de nossa base etnográfica, bem como das teorias antropológicas no contexto americanista e melanésio. Fiquemos, pois, com essa primeira formulação, aguardando melhor ocasião (e deixando a sugestão ao leitor) para explorar a contraposição e rendimento das respectivas noções formuladas em contextos indiano e melanésio. Por ora, interessa-me apenas enfatizar a apropriação “formal” (diria também “parcial”) que Hugh-Jones faz da noção dumontiana, evitando se comprometer com os pressupostos que a hierarquia como englobamento do contrário projeta.

Passemos ao segundo etnólogo que trabalhou com a teoria de Dumont no noroeste amazônico: trata-se de Renato Athias. Com efeito, se S. Hugh-Jones (1993), como mostrei, faz uma breve referência a categoria dumontiana de hierarquia, e não retorna a ela em trabalhos posteriores, Renato Athias, por outro lado, insistirá sistematicamente no projeto de construir um modelo analítico de relações sociais para o Uaupés baseado na teoria dumontiana *do englobamento do contrário*. Vejamos.

Athias (2008), em sua tese de doutorado apresentada em Paris em 1995, tenta elaborar um modelo que dê conta das relações interétnicas entre Tukano e Makú (Hupd'äh) no alto rio Negro. Com base em pesquisa de campo realizada entre os anos 1983-88 e 1996-97, e a partir de uma constatação do destaque dado ao caráter assimétrico das relações interétnicas pelos vários viajantes e cronistas que passaram pela região no século XIX e início do XX, Athias nota a ausência de um modelo analítico para dar conta desse problema (2000:4; 2008:11 e ss.). Eis, em suma, seu propósito: construir um modelo analítico que permita apreender as relações interétnicas assimétricas na região do Uaupés.

O primeiro esforço nesse sentido e que constitui o ponto de partida desse antropólogo é o trabalho de Alcida Ramos (1980). Com efeito, essa pesquisadora

propõe retomar a matriz dos sistemas interétnicos de Roberto Cardoso de Oliveira (1976) e desenvolver a noção de *relação assimétrica intertribal*. Desse modo, recupero a seguir a matriz proposta por Cardoso de Oliveira para dar conta das diversas modalidades de relações entre grupos indígenas<sup>208</sup>:

	<b>Relações intertribais</b>	<b>Relações interétnicas</b>
<b>Simetria</b>	Relações igualitárias	Relações igualitárias
<b>Assimetria</b>	Relações hierárquicas	Relações de dominação e sujeição

Partindo dessa matriz, e para levar seu propósito a cabo, Ramos (1980) examina três casos etnográficos: a) as relações entre Sanumá e Maiongong no estado de Roraima; b) aquela entre Índios do rio e Índios Makú no alto rio Negro<sup>209</sup>; c) as relações entre os índios Kaingang e Guarani no estado do Paraná. Vejamos o caso do rio Negro.

A antropóloga começa recuperando uma imagem tradicional na literatura da região do Uaupés, a saber, aquela segundo a qual os Makú seriam os *servos* dos Tukano. Segundo Ramos, há relações do tipo patrão e cliente entre *índios do rio* (os Tukano) e Makú<sup>210</sup> (*índios do mato*), afirmando que a relação entre essas populações indígenas tende mais para a troca, para certo equilíbrio entre serviços e obrigações, reformulando, assim, a tradicional imagem dos Makú explorados e servos dos índios do Rio (Tukano). Assim segundo Ramos,

A situação de interação Maku/Índios do Rio, em termos das dependências que um grupo tem do outro, é bem mais equilibrada do que pretendem tais representações. As relações entre os dois parecem antes um ciclo cumulativo de tentativas mútuas de exploração, o qual chega a um ponto de saturação tal, que provoca o rompimento de uma ou de ambas as partes. Segue-se uma suspensão das relações, um afastamento mútuo, cheio de medos e de suspeitas de magia de parte a

---

<sup>208</sup> Segundo Cardoso de Oliveira, as várias modalidades de relações intertribais (relações entre grupos indígenas) e interétnicas (relações entre grupos indígenas e brancos) poderiam ser subsumidas nessa matriz. Ramos (1980) parte de uma crítica a um dos componentes da matriz: a relação intertribal assimétrica, isto é, hierárquica, que segunda essa pesquisadora não foi suficientemente desenvolvida por Cardoso de Oliveira, propósito esse que a autora leva a cabo em seu livro.

<sup>209</sup> Aqui, uso os termos da autora.

<sup>210</sup> O termo “Makú” diz respeito a família linguística que recobre seis grupos distintos: Hupda, Bara (Kakwa), Yuhupde, Nadöb, Dow e Nukak (Athias, 2008:11 e ss).

parte. Enquanto rompidas, assim, as relações entre “patrão” Índio do Rio e “cliente” Maku, tanto um como outro procuram outros parceiros para iniciar novos laços do tipo patrono/cliente (1980:171).

Portanto, designa-se a relação que se estabelece entre os Makú e o Índio do Rio (Tukano) de patrono/cliente (1980:171). Os “patrões” são os Tukano, Desana, Wanano, Pira-tapuia, Cubeo, enfim, “todos os Índios do Rio que habitam a área do Rio Uaupés e seu afluente, o Papuri. Não se sabe com qual grupo ribeirinho se originou esse tipo de relação patrono/cliente. De qualquer maneira, para que ela se estabeleça, é necessário que exista Maku morando relativamente próximo ao Índio do Rio e que o ‘patrão’ disponha de bens suficientes para que possa pagar os serviços e produtos que lhe fornece o Maku” (Ramos, 1980:172).

Contudo, Athias considera que o trabalho de Ramos não coloca argumentos sólidos para a caracterização das relações Makú e Tukano enquanto relações simbióticas do tipo “patrão” e “cliente” (Athias, 2000:6; 2008:15-17). Segundo esse antropólogo, “le modèle patron/employé proposé par Wolf<sup>211</sup> ne semble pas bien caractériser les relations Tukano/Hupd’äh. Wolf y fait référence à la coercition et cette caractéristique semble absente des relations entre les deux groupes” (2008:143). O problema da natureza das relações hierárquicas no rio Negro permanece, portanto. “Il faut donc présenter un autre type de modèle analytique qui rende compte des relations Hupd’äh-Maku/Tukano” (2008:143). *Athias propõe desenvolver esse problema tomando como referencial teórico a noção de hierarquia tal como desenvolvida por Louis Dumont.* Desse modo, esclarece que o modelo proposto “a pour base *le concept d’opposition hiérarchique* tel qu’il a été développé par Dumont (1966) et que nous allons tenter d’appliquer à la structure des relations sociales entre Hupd’äh et Tukano du bassin du Uaupés. (...) Cette analyse emploie de nouveaux concepts qui permettront peut-être une meilleure compréhension générale des groupes indigènes qui entretiennent une relation asymétrique avec d’autres groupes indigènes” (2008:143. Grifo meu).

Em seu balanço acerca das contribuições teóricas de Dumont, Athias afirma que algumas delas são particularmente interessantes para a apreensão dos dados

---

<sup>211</sup> Autor que constitui referência teórica de Ramos (1980).

rionegrinos<sup>212</sup>. Assim, destaca que a primeira delas é a “*démonstration du potentiel analytique des concepts de hiérarchie et de valeur*. De l’interprétation de processus historiques spécifiques, Dumont tire deux principes ayant trait aux organisations et aux idéologies: le principe holiste et le principe individualiste” (2008:143. Grifo meu).

Ao passo que a ideologia holista “qui valorise le tout et y subordonne les parties (les individus), opere par oppositions asymétriques (ce qui suppose l’idée de valeur)”, a ideologia individualista “opère par oppositions symétriques, distinctives, qui n’attribuent pas de valeur aux idées, occultant ainsi la relation entre les parties et le tout” (2008:143). Na leitura de Athias, “À partir de l’analyse du système des castes en Inde, Dumont (...) élabore une théorie de la hiérarchie qui’il tente ensuite d’appliquer à d’autres sociétés” (2008:143)<sup>213</sup>.

No que consiste, segundo Athias, o *princípio da hierarquia* elaborado por Dumont? Esse princípio está baseado na proposição seguinte: “les termes d’une opposition opèrent presque toujours au sein de relations différenciées, à l’intérieur d’un tout que celles-ci composent. Ainsi, *la relation est distinctive et indissociable d’une référence à un tout qui, à son tour, hiérarchise les relations entre elles*” (2008:144. Grifo meu). Como vemos, Athias, tal como Stephen Hugh-Jones (1993) também o fizera, opera com a definição oferecida no posfácio para a edição “Tel”. Contudo, dado que tal noção foi elaborada a partir de material etnográfico indiano, Athias precisa fazer alguns ajustes que permitam seu uso adequado para os dados do rio Negro. Vejamos.

O primeiro desses ajustes diz respeito ao pressuposto de uma *concepção sistêmica no Uaupés*, onde “*o conjunto de relações sociais é visto com um todo e cada forma dessas relações interpretada no seio do sistema cultural hierarquizado*” (Athias, 2000:6. Grifo meu). Desse modo, “Le modèle doit rendre compte de tous les peuples indigènes qui habitent et son en interaction permanente dans le bassin du Uaupés, en tant qu’intégrants d’un *système culturel homogène et cohérent*. Le bassin du Uaupés doit être vu comme un aire abritant *un système intégré où les relations interethniques*

---

<sup>212</sup> Que o leitor não estranhe a flutuação terminológica ao longo de meu texto: “Uaupés”, “noroeste amazônico” e “alto rio Negro”; embora eu adote o uso de “Uaupés” de modo geral como referência a região onde habitam os povos aqui considerados, vario o termo quando as etnografias em questão usam termos diferentes (como já esclareci na introdução).

<sup>213</sup> Quero apontar aqui uma discordância em relação a essa formulação de Athias: com efeito, Dumont propõe uma teoria “geral” da hierarquia, e indica a possibilidade da mesma se verificar em outros contextos que não apenas o indiano; contudo, parece-me, esse antropólogo não tenta aplicar essa teoria a outras sociedades, como afirma Athias (sem base textual).

*ont pour base une compréhension culturelle commune aux différents groupes ethniques”* (2008:16. Grifo meu). Athias toma como pressuposto, em suma, que os grupos indígenas participam de um conhecimento comum e identificam territórios e fronteiras. Nesse sentido, a ideologia da exogamia patrilinear seria “o eixo norteador a partir do qual se definem restrições e não restrições a estas relações. As instituições deste sistema forjam-se na história da estruturação da organização social e explicitam-se nos códigos dos mitos de Jurupari, nas trocas especializadas do Dabucuri e na Maloca, a casa comunal onde as relações internas de um sib/clã são evidenciadas” (2000:6-7).

Na elaboração de seu modelo analítico, Athias afirma que as relações interétnicas existentes entre os diferentes povos podem ser identificadas e visualizadas em dois níveis distintos, ao mesmo tempo complementares e opostos (2008:16). O primeiro desses níveis de relação “se situe sur une sphère de l’univers culturel symbolique que nous qualifions **d’idéo-mythologique**. C’est à ce niveau que se trouvent les interprétations de la réalité au travers des mythes et que s’exprime la complémentarité, la réciprocité et l’opposition. C’est la base de toutes les relations” (2008:16). E segue, “les trois éléments que l’on trouve à ce niveau et que partagent tous les groupes indigènes du Uaupés sont *le jurupari, le dabucuri et la maloca*. Et tous les groupes indigènes partagent non seulement un même territoire mais aussi un même symbolisme. On retrouve, dans chacun de ces groupes, une même idéologie où les trois éléments susnommés sont fortement liés entre eux” (2008:145. Grifo meu). Nesse nível, segundo o antropólogo, “il y a unité d’un univers idéologique present dans toutes les relations interethniques” (2008:145).

O segundo nível diz respeito ao plano da *vida cotidiana*; com efeito, Athias afirma que nesse nível, chamado por ele de *funcional*, “les relations sont intégrées à une économie d’exploitation des ressources naturelles mettant en jeu les specializations artisanales de chaque groupe indigene. C’est à ce niveau que l’on peut identifier les différences entre les divers groupes indigènes, différences qui sont, à leur tour, la marque d’une identité ethnique et d’un role défini au sein de ce système” (2008:16). Neste nível, “les différences entre groupes indigènes sont indentifiées et hiérarchisées par tous les groupes indigènes de la région” (2008:145).

Acerca dos dois níveis, segundo Athias, “*il faut souligner l’inséparabilité, le caractère dyadique, de ces deux niveaux (idéo-mythologique et fonctionnel) de relation*.”

Comprendre pourquoi un Hupd'äh effectue un service ou établit des échanges d'aliments avec un Tukano, n'est possible que s'il y a compréhension de la réciprocité, en particulier du rôle prescrit par le mythe d'origine" (2008:16)<sup>214</sup>.

Assim, para pensar as relações interétnicas no rio Negro, Athias sustenta que “lorsque l'on décrit les relations entre Hupd'äh et Tukano au niveau idéo-mythologique, on perçoit que les Tukano englobent les Hupd'äh dans leur conception cosmogonique, et vice versa. À ce niveau, il existe une hiérarchie dans laquelle chaque groupe a une place spécifique, suivant un ordre qui va du plus vieux au plus jeune, du supérieur à l'inférieur, et qui est fonction de l'ordre de naissance des ancêtres fondateurs” (2008:145-46. Grifo meu).

Athias opera, como já destaquei, com a noção de “sistema”; assim, segundo esse antropólogo, “il existe un système hiérarchique au sein de chaque sib ou clan. (...) Il en va de même en ce qui concerne la région, analysée comme un tout: chaque groupe linguistique a un rôle au sein de la hiérarchie et chaque groupe a ses spécialités (artisanales)” (2008:146. Grifo meu).

De forma sintética, eis a aposta de Athias no modelo proposto: “L'analyse qui se fonde sur le modèle de l'opposition hiérarchique permet de déterminer le lien entre l'idéologie collective et la pensée individuelle, non plus en tant que relation directe où la structure de l'une déterminerait le fonctionnement de l'autre, mais en tant que relation indirect – moyennant l'agrégation synthétique de la participation de divers acteurs – entre deux modèles d'organisation différents. Ce modèle suggère, en somme, que la relation entre les deux plans est discontinue et complexe” (2008:147. Grifo meu).

Apesar do interesse da proposta de Athias, seu modelo analítico não permanece isento de críticas. Vejamos. Em primeiro lugar, o modelo é apresentado pelo antropólogo apenas no final de sua tese, nas conclusões (2008:141-147); ora, não renderia mais analiticamente apresentar o modelo no início da tese e, a partir da consideração dos dados etnográficos acumulados nos longos anos de campo “testar” se o mesmo funciona para o esclarecimento do problema proposto? Em segundo lugar, Athias desconsidera o contexto no qual o modelo foi elaborado, a saber, o contexto

---

<sup>214</sup> A caracterização desses dois níveis, aqui feita em termos vagos, parece apontar para a distinção que recorta a literatura etnográfica uapésiana entre “contexto ritual e mitológico” e “cotidiano”, e que, como vimos, foi elaborada de modo sistemático por S. Hugh-Jones (1993).

indiano, operando com a definição oferecida no posfácio da edição “Tel”, e deixando de lado o fato de que, no modelo de Dumont, a hierarquia é um dos aspectos da noção de “*sistema de casta*”, aspecto que atravessa e organiza esse sistema. Como vimos, uma consideração dos componentes da casta indiana permite explicitar as diferenças entre a hierarquia na Índia e no Uaupés, e delinear suas especificidades. Mas Athias faz o movimento inverso: busca semelhanças, não diferenças, e ao propor a teoria de Dumont para o Uaupés assume pressupostos que forcem os dados etnográficos tukano na camisa de força do modelo dumontiano. Acerca desses pressupostos destaco o de um “*sistema social homogêneo*” no Uaupés, tomado por esse antropólogo como indicativo de uma “*totalidade*” uaupesiana, isto é, Athias parece forçar uma aproximação entre “sistema social do Uaupés” e “todo” indiano de Dumont. Mas, poderíamos objetar, todo o Uaupés não cabe no “todo” dumontiano. Com efeito, a noção dumontiana implica relação entre parte e todo; os desdobramentos das partes sempre remetem a um todo último. Isso não se verifica no Uaupés. Mais alguns considerações são necessárias para avançar esse argumento.

A partir do que foi dito até aqui, penso já poder adiantar que a dificuldade no “uso crítico” da teoria de Dumont no Uaupés reside justamente no seguinte ponto: é possível falar em “todo” no Uaupés? Parece-me, em suma, que *no Uaupés trata-se de relações hierárquicas que não pressupõem uma relação entre parte e todo*. Vejamos.

Segundo Dumont, “a hierarquia é no sistema nada menos que a forma consciente de referência das partes ao todo” (2008:117); na página seguinte encontramos: “Definiremos então a hierarquia como princípio de gradação dos elementos de um conjunto em relação ao conjunto” (2008:118). No caso do Uaupés, grande parte da literatura etnográfica aqui considerada (como vimos na introdução) mostra que há algo que se poderia chamar de *sistema cultural uaupesiano*, o qual estaria unificado em torno das concepções fundamentais de organização social (sibs dispostos hierarquicamente, e arranjados em grupos de exogamia linguística), relações de troca, e noções de ordem cosmológica (a narrativa de origem da Cobra Canoa Ancestral é compartilhada pelos povos do Uaupés, variando segundo o ponto de vista de quem conta), concepções essas atravessadas pela noção chave de hierarquia.

Contudo, ao recuperar os dados e análises de Goldman acerca dos Cubeo do Cuduiari, vimos que um problema consistia na questão do *ponto do vista* que se

assumia, e aponte um argumento de Tânia Lima (sugerido por Caetano da Silva, 2012:93 e ss.) como possível saída<sup>215</sup>. Pois bem, *sustento que a teoria da hierarquia de Dumont não vai de encontro com os dados etnográficos do Uaupés por pressupor uma relação entre parte e todo que, como apontam, sobretudo, os dados cubeo, não se verifica no Uaupés*. Se o trabalho de Athias fica apenas no nível da sugestão, não avança nas análises, isso se deve ao fato do próprio modelo não se adequar ao contexto uaupesiano. Penso que a mesma constatação se aplica ao argumento da replicação de uma mesma estrutura em várias escalas apresentado por Stephen Hugh-Jones (1993), e que o abandono da referência ao “esquema hierárquico” dumontiano se deve ao fato de que os problemas que a noção de “*unidade*” / “*todo*” que essa teoria pressupõe não são adequados ao contexto uaupesiano.

Por fim, uma quarta ordem de considerações diz respeito à ideia de escala hierárquica fixa que Athias apresenta. Segundo esse antropólogo, retomemos, “*il existe une hiérarchie dans laquelle chaque groupe a une place spécifique, suivant un ordre qui va du plus vieux au plus jeune, du supérieur à l’inférieur, et qui est fonction de l’ordre de naissance des ancêtres fondateurs*” (2008:145-46. Grifo meu). Athias esquece algo amplamente atestado pela etnografia regional: refiro-me às *disputas* entre grupos (ou membros desses grupos) em torno da posição hierárquica. Nesse sentido, Buchillet, ao citar Dumont, lembra precisamente desse ponto: “selon L. Dumont (1966) la compétitivité est inscrite dans l’ordre même d’une organisation hiérarchique” (1983:81)<sup>216</sup>. Ora, num contexto onde as posições estão em disputa não faz sentido insistir numa suposta escala fixa e absoluta de hierarquia<sup>217</sup>. Mas isso não é tudo.

Com efeito, há outro aspecto relacionado à *disputa* por posições hierárquicas: trata-se da alternância e reversibilidade entre os grupos no Uaupés. Isto significa que um grupo “maior” (“mais velho”) pode, segundo certos critérios (o principal deles sendo o do crescimento, cuja importância vimos ressaltada por Goldman, 2004; e C. Hugh-

---

<sup>215</sup> Concordo com Caetano da Silva (2012:93, nota 49) quando sugere que o trabalho de Tânia Lima e suas elaborações acerca da noção de “ponto de vista” pode ser uma interessante via analítica para explorar a problemática da hierarquia no Uaupés; assim, essa dissertação também tenta lançar algumas pistas iniciais nessa direção.

<sup>216</sup> Aqui, a despeito da precisão dessa referência de Buchillet a Dumont, parece-me que a noção de competitividade dumontiana não é a mesma dos clãs desana (e isso vale para demais grupos tukano do Uaupés). Esclarecerei essa observação nas linhas que seguem.

<sup>217</sup> Aqui é importante lembrar que, se há referência a uma suposta escala fixa de hierarquia no sistema, ela seria antes formal; na prática, como lembra Andrello (2013:7), o que temos são disputas internas em torno de posições hierárquicas.

Jones, 1979), vir a ser considerado “menor”. Ora, no caso da noção de englobamento do contrário de Dumont, há relações de inversão<sup>218</sup>, mas entre níveis distintos; assim, uma casta A pode ser superior a casta B num nível, e inferior a casta C em outro, mas não há reversibilidade num mesmo nível, isto é, as castas não invertem suas posições num mesmo nível. Nesse sentido, a noção de englobamento do contrário não seria adequada ao contexto uaupesiano, dado que sua inversão de grupos intra-níveis não dá conta das inversões e reversibilidades dos grupos tukano. Aqui minhas considerações parecem muito gerais; voltemos ao solo etnográfico uaupesiano para que essa objeção fique mais clara.

Chernela (1993) dedica o penúltimo capítulo de sua monografia a descrição etnográfica de uma disputa em torno do acesso a certos recursos naturais envolvendo três sibs de Bucacopa<sup>219</sup>. Segundo a descrição da autora, esse lugar era habitado (década de 1970) por três sibs: *Biari Pona*, um sib wanano de alta hierarquia, e detentor do acesso privilegiado aos recursos da região; esse sib era constituído por uma mulher Biari Pona(iro) chamada Nicho, seu marido desana e dois filhos. *Simi Paro Pona* constituía o sib desana ao qual pertencia o marido da mulher *Biari Pona*; esse sib era composto por dois irmãos, seus filhos (um deles era o marido de Nicho) e netos. O terceiro grupo, *Wari Yuturia*, dizia respeito a um sib relacionado agnaticamente ao *Biari Pona* (seus ‘irmãos menores’), e que vivia em relação de subordinação com o sib *Biari*; eram, portanto, os servos de *Biari Pona*. Montado o quadro social de Bucacopa, vejamos o conflito.

Nicho era casada com um Desana. Com a morte do último homem *Biari*, e sem a possibilidade de continuidade da descendência, instaura-se a crise envolvendo o controle sobre os recursos. O sib desana reclamava seus direitos com base na autoridade de Nicho, uma vez que ela era casada com um Desana. Contudo, os Desana não tinham nenhuma obrigação de generosidade e redistribuição dos recursos em relação aos *Wari Yuturia* (tal como acontecia entre estes e seus irmãos “mais velhos”, os *Biari Pona*). Os *Wari Yuturia*, por outro lado, não estavam obrigados a aceitar a autoridade desana, os

---

<sup>218</sup> Dumont aponta mesmo disputas entre castas (ou entre sub-divisões internas segundo determinados critérios, aquilo que o autor chama de “sub-castas”) em torno da hierarquia, ou mais especificamente, em torno dos critérios que permitem a um grupo se colocar como superior/inferior a outro (2008:106 e ss.).

<sup>219</sup> Esse caso etnográfico também é recuperado e comentado por Raphael Rodrigues (2012:85 e ss.), onde o autor o compara com a história da comunidade tukano de Ananás, no baixo Uaupés, e recupera as discussões em torno da relação entre disputas envolvendo grupos, legitimidade sobre territórios e hierarquia.

quais eram considerados, apesar do tempo de co-residência, como “visitantes”. Diante desse conflito, a autoridade de Nicho se mostrava insuficiente, uma vez que não possuía a prerrogativa masculina de produzir descendência *Biari Pona*.

Se os *Simi Paro Pona* reclamavam seus direitos com base no fato de um membro do grupo ser casado com Nicho, os *Wari Yuturia* baseavam sua reivindicação no ranque (Chernela, 1993:138). Eles reclamavam não apenas direitos de uso dos recursos, mas reconhecimento enquanto membros de um sub-grupo dos *Biari Pona*, isto é, “they state that their sib is, in terms of descent, one of the ‘Firsts’, rather than one of the ‘Lasts’; in this way they lay claim to the rights associated with descent position. They have incorporated the Biari name into their own, becoming the Wari Yuturia Biari Pona” (Chernela, 1993:138).

Eis, portanto, um caso etnográfico que nos mostra a articulação entre organização social, controle de recursos e sucessão legítima (posição hierárquica). Nessa situação, as relações de co-residência entre um sib chefe (os *Bari*), um sib servo (os *Wari Yuturia*), e um sib afim (os *Desana Simi Paro*) se desenvolvem na direção de um conflito quando o sib chefe se aproxima da dissolução. Esse caso exemplifica um fenômeno maior na região do Uaupés: o crescimento e a dissolução de grupos (no caso aqui citado, função das flutuações demográficas)<sup>220</sup>. Aqui, como vimos, esse fenômeno envolve disputas em torno da ordem de senioridade, “a Junior sib may exploit the decline of a sênior descent line to usurp its position” (1993:142).

Em suma, esse caso etnográfico, aqui recuperado de modo esquemático, mostra como a noção dumontiana de englobamento do contrário não dá conta desses movimentos de inversão e reversibilidade próprios dos grupos do Uaupés. Com efeito, a disputa entre sibs não é o desdobramento num nível inferior de uma unidade superior, constituindo a hierarquia, aqui, idioma de contestação e afirmação de posições que implicam acesso aos recursos naturais do território<sup>221</sup>.

---

<sup>220</sup> Aqui, vale lembrar o que já dizia Goldman em sua primeira monografia sobre os Cubeo (e já citado no primeiro capítulo dessa dissertação): “From these observations it may be inferred that *the history of Northwest Amazon has been one of constant formation and disruption of sociopolitical entities*. What a tribe is at a time is a core of sib segments that may have preserved through time and then have drawn to them new sibs from people speaking the same as well as other language” (1963:99-100. Grifo meu).

<sup>221</sup> Citei aqui apenas um caso etnográfico. Poderíamos lembrar também da explicação oferecida por Jackson (1983), e que recuperei na discussão sobre classes de geração, para o uso invertido dos termos de parentesco para se referir às relações de distanciamento hierárquico, caso esse que mostra como as

Em suma, eis as críticas que minhas leituras permitiram sustentar. Parece-me, após todo esse trajeto, que explorar *a teoria da hierarquia de Dumont interessa justamente pelos pressupostos e formulações diferentes que ativa*. Não se trata de forçar aproximações – como faz Athias – para tentar encaixar os dados do Uaupés no modelo analítico dumontiano (que assim passa a operar como uma camisa de força), e sim mostrar que uma *equivocação controlada* dessa noção pode apontar possíveis caminhos analíticos para a etnologia regional: a necessidade uma crítica etnográfica da noção de “todo” / “totalidade”; de uma revisão da tão citada (na mesma proporção que é não problematizada) homogeneidade cultural uaupesiana; e uma elaboração etnograficamente orientada da noção de “ponto de vista” segundo os contornos particulares que assume no Uaupés.

Além disso, à guisa de conclusão, diria que Dumont também constitui leitura proveitosa aos etnólogos do Uaupés no sentido das lições que se pode extrair de seu esforço analítico, tais como a necessidade de evitar a projeção sobre os dados etnográficos de concepções ocidentais, a saber, evitar confundir *hierarquia* com *estratificação social* e, sobretudo, evitar a confusão entre *hierarquia* e *poder* (entendido como poder coercitivo), distintas no contexto indiano e também uaupesiano. Se sua teoria se aproxima do Uaupés no sentido de mostrar como a hierarquia é um princípio que atravessa várias dimensões da vida social (no caso, casamento e especialização funcional), contudo, atento ao *equivoco* que tal aproximação projeta, mostrei que as diferenças se sobressaem quando nos questionamos acerca do referente de tal noção, pois se estamos diante de um mesmo termo (hierarquia), os referentes são diferentes; um *equivoco* (no sentido de Viveiros de Castro), portanto.

\*\*\*

Aqui, seguem algumas considerações finais acerca da discussão realizada ao longo desse capítulo. Busquei indicar algumas diferenças (e os pressupostos que tais diferenças ativam) entre a noção de hierarquia que atravessa o sistema de castas indiano

---

posições hierárquicas não são fixas, mas antes objeto de disputa. Essa situação de inversão e reversibilidade também é comentada por Andreello (2013:5 e ss.).

e aquela relativa aos dados uaupesianos, bem como argumentos acerca da possibilidade do “uso crítico” da teoria da hierarquia de Dumont para os dados etnográficos do Uaupés<sup>222</sup>; penso que essas indicações são suficientes para mostrar que um retorno aos trabalhos de Dumont não é desprovido de interesse, e que o mesmo pode ser tomado “criticamente” para pensar o problema da hierarquia no Uaupés, e talvez em outros contextos etnográficos também. Contudo, parece-me que o saldo ao final desse percurso é que a teoria da hierarquia de Dumont apresenta pouco rendimento para o contexto do Uaupés; a lição de Dumont para os etnólogos do Uaupés (e americanistas de um modo geral) parece apontar mais na direção da necessidade constante de uma crítica etnográfica do vocabulário analítico e teórico, necessidade de afastar pressupostos que bloqueiam a compreensão das formulações nativas.

---

<sup>222</sup> Outra comparação entre as proposições de Dumont e a literatura etnográfica uaupesiana que não explorei na economia dessa dissertação, mas que quero registrar aqui, diz respeito ao âmbito da *oposição entre hierarquia e igualitarismo*. No Uaupés, trata-se de um problema interno aos grupos tukano, atravessados, segundo a literatura etnográfica, pelas duas relações. No caso indiano (tal como formulado por Dumont), teríamos uma oposição (ideológica) externa, que opõe, nos termos de Dumont, Ocidente (pautado pela ideologia igualitária) e Índia (atravessada pela hierarquia) (essa oposição poder ser verificada em Dumont, 2008:293 e ss.).

## Considerações finais

*“Vós vos levantai para tomar da palavra: não é neste próprio instante que mais duvidais de vós mesmos, que desejais corrigir, não alguns lugares, mas tudo?”*

Plínio, O Jovem. *Correspondência*. VII, 17.

*“O percurso normal das coisas na antropologia, como em outras ciências, é o pesquisador ser submetido ao caos, seguido do longo trabalho de reduzi-lo a algum tipo de ordem usando todos os poderes do pensamento analítico”*

Peter Gow

É chegado o momento de concluir. Tal como Penélope, meu trabalho de tessitura de argumentos a partir dos dados etnográficos não tem outro propósito senão aguardar o dia seguinte quando será desfeito, e refeito subsequentemente, num movimento em espiral, espero. À guisa de considerações finais (provisórias), lancemos um olhar retrospectivo sobre o percurso dessa dissertação, com alguns apontamentos mais gerais acerca do problema da hierarquia e algumas hipóteses.

A presente dissertação propôs examinar as *concepções de hierarquia* presentes no *corpus* etnográfico produzido pela primeira geração de pesquisadores que se dirigiram ao noroeste amazônico e realizaram trabalho junto a grupos tukano orientais, tendo como eixo e foco as etnografias disponíveis acerca dos Cubeo do Uaupés colombiano. Com esse propósito, explicitarei alguns aspectos dessa categoria herdados do HSAI, bem como *a existência de duas grandes imagens da hierarquia* na literatura etnográfica considerada. A partir da noção de hierarquia como ordem de senioridade, apontei: a) uma imagem que pensa essa noção como uma modalidade de relação que se atualizaria em contextos rituais, sem significações sociais (ou com manifestações muito fracas no cotidiano), e b) outra que afirma as implicações sociológicas e econômicas da hierarquia, determinando o acesso privilegiado de grupos ditos de alta hierarquia a lugares com abundantes recursos alimentares. Em seguida, a dissertação focou na teoria elaborada por Louis Dumont e na sugestão segundo a qual ela poderia proporcionar

ferramentas analíticas para tratar os dados uaupesianos. Tentei mostrar que ao falar em hierarquia dumontiana estamos diante de um *equivoco* no sentido de Viveiros de Castro, explicitando parte da diferença referencial de hierarquia quando usada para o Uaupés e quando usada para a Índia. Mostrei, em suma, que a teoria dumontiana apresenta problemas quando “usada criticamente” no contexto do Uaupés, e isso se deve as seguintes razões: a) ao fato dela operar com certa noção de “*todo*” (ou “*unidade*”) a qual os dados do Uaupés oferecem resistência; b) ela pressupõe um valor absoluto, uma *unidade* última (a oposição puro/impuro no caso indiano) que não se verifica no Uaupés; c) No Uaupés, a hierarquia é motivo de disputas entre pessoas e grupos, e está sujeita a inversões e reversibilidades, o que não pode ser apreendido pela noção dumontiana de englobamento do contrário dado que, se inversões há no modelo de Dumont, as mesmas operam em níveis distintos, nunca no mesmo nível. Feita essa síntese, gostaria de sugerir algumas hipóteses que me pareceram razoáveis ao longo da leitura das etnografias (e de algumas etnografias atuais). Vejamos.

Em primeiro lugar, é notável na literatura etnográfica regional que o tema da hierarquia continua desafiando a imaginação teórica dos etnólogos, e isso pode ser atestado em trabalhos como o de Rocha (2012) acerca dos Kotiria (Wanano) do médio Uaupés, no qual esse antropólogo propõe tomar a hierarquia como uma forma de pensamento (volto a essa ideia mais adiante), Caetano da Silva (2012) sobre os Waikhana (Pira-Tapuia) do rio Papuri e a hierarquia num contexto de movimentos de “revitalização e resgate da cultura”, Cabalzar (2009) sobre a organização social dos Tuyuka do rio Tiquié e, sobretudo, na série de textos que Andrello vem dedicando ao tema (2006; 2008; 2013) a partir de material etnográfico tariano e tukano. Esses trabalhos<sup>223</sup> apontam para novas configurações e contextos sociais onde o tema da hierarquia se impõe: o surgimento de novas posições de prestígio tais como a de professor, enfermeiro, soldado do exército, cargo político, etc. e suas imbricações com o idioma da hierarquia; os ditos “movimentos de resgate e revitalização da cultura” e as disputas de posições hierárquicas aí envolvidas, como mostra Caetano da Silva para o caso waikhana (2012); e o surgimento dos movimentos e organizações indígenas que colocam a questão da relação entre posição hierárquica e cargo ocupado nessas

---

<sup>223</sup> Indiquei aqui apenas alguns trabalhos da ampla literatura antropológica produzida e que vem sendo desenvolvida acerca dos povos da região do Uaupés e que tocam no tema da hierarquia. Um balanço bibliográfico dessa produção mais ampla pode ser encontrado em Stephen Hugh-Jones (2004).

associações (Soares, 2012). Diante dessas considerações de caráter geral, o que segue são algumas hipóteses acerca da hierarquia feitas a partir de minhas leituras.

Em primeiro lugar, a noção “nativa” compartilhada por todos os grupos do Uaupés é aquela de *senioridade*, isto é, a ordem de nascimento/surgimento dos ancestrais dos sibs. Tal noção, sempre que ativada, opera com a dicotomia entre “irmão mais velho” e “irmão mais novo”; embora nosso *corpus* etnográfico trate das relações sociais entre humanos propriamente ditos, essa noção de senioridade e a dicotomia que a ativa é mobilizada em vários outros contextos, inclusive para falar sobre os domínios vegetal e animal (além de se projetar no espaço, como vimos, constituindo “lugares superiores”, que são tidos como de domínio das pessoas de *sibs* hierarquicamente elevados). Desse modo, João Paulo Barreto (2013) mostra como o par “irmão mais velho” (ou “irmão maior”) e “irmão mais novo” (ou “irmão menor”) é ativado para se referir às relações entre peixes, no domínio aquático, e entre animais, de modo mais geral. O fundamento dessas dicotomias, nesse caso, segundo João Paulo, seria o “tamanho”, dado que “o porte da espécie, na concepção tukano, está diretamente associado à inteligência e habilidade dos animais, que estão associados ainda ao maior perigo e poder de agressão aos humanos” (2013:14). Outro caso etnográfico de hierarquia no mundo vegetal é apontado por Chernela (1993) quando trata da troca *po'a*; com efeito, dirá essa autora se referindo à categoria de troca de frutas no *po'a*, “this category includes all raw foods, most of which are forest fruits. *Values and equivalencies of these goods are determined by a ranking system that orders the natural world, as the Wanano's designation of ranked brothers has ordered the social world*” (1993:112. Grifo meu).

Sendo assim, a sugestão de Pedro Rocha (2012) segundo a qual a hierarquia (ordem de senioridade) seria antes um “modo de pensar” parece-me razoável. Segundo esse pesquisador, a hierarquia, “mais (ou menos) que um mecanismo de subordinação entre grupos humanos, é um modo de classificação da realidade objetiva, *um modo de pensamento*. Conforme pude constatar em campo, o modelo hierárquico é projetado sobre o reino animal – os animais possuem irmãos mais velhos e irmãos mais novos, ‘chefes’ etc. – e mesmo vegetal – como, por exemplo, a hierarquia dos tipos de pimenta” (Rocha, 2012:142).

Diante desse quadro e lembrando as dificuldades de Goldman com certa noção de hierarquia quando pensada no contexto uaupesiano (cf. o primeiro capítulo dessa

dissertação) talvez fosse mais fecundo o uso da noção de *senioridade* pela etnologia da região, no sentido que essa noção auxilia no afastamento de alguns pressupostos que a noção de hierarquia implicitamente ativa, noção carregada por camadas de formulações e debates antropológicos. Mas se é para insistir no uso de “hierarquia”, termo já incorporado pela literatura etnográfica do Uaupés, torções e deslocamentos conceituais ainda precisam ser operados pela etnografia regional<sup>224</sup>. Vejamos mais algumas sugestões acerca dessa questão.

Aloísio Cabalzar, que trabalhou com os Tuyuka do rio Tiquié, oferece uma formulação sintética da noção de hierarquia, segundo a qual a “hierarquia é o principal mecanismo de produção de relações sociais, de geração de diferenças em todas as esferas da vida social; repercutindo em espaços, coisas, modos, pessoas. Como pensada e falada no noroeste amazônico, tem inúmeras associações socioespaciais e sociocosmológicas” (2009:337-338). Assim, penso que os dados considerados ao longo dessa dissertação e essa formulação de Cabalzar nos indicam que teria algum rendimento formular a hierarquia como *uma categoria que subsume relações que operam como um dispositivo potencial de produção/geração de diferenças* que se atualiza em certos contextos/momentos<sup>225</sup>. Dess modo, se tomamos aqui a formulação de Joanna Overing (1991) segundo a qual “diferença” não é a mesma coisa nem implica necessariamente “desigualdade”, afastaríamos o *tópos* stewardiano da oposição hierarquia/igualitarismo<sup>226</sup>. Assim, trata-se de pensar as relações que se fundamentam na ordem de senioridade, e a mobilizam como *idioma* de disputas, como produtoras de *diferença*. Eis porque é necessário reconceitualizar, colocar em “apuro” a *noção de hierarquia* no Uaupés, é preciso afastá-la da tradicional chave que associa *hierarquia* e

---

<sup>224</sup> Aqui, vale lembrar as palavras de Viveiros de Castro: “O objetivo, em poucas palavras, é uma reconstituição da imaginação conceitual indígena nos termos de nossa própria imaginação. Em nossos termos, eu disse – pois não temos outros; mas, e aqui está o ponto, isso deve ser feito de um modo capaz (se tudo ‘der certo’) de forçar nossa imaginação, e seus termos, a emitir significações completamente outras e inauditas. A antropologia, como se diz às vezes, é uma atividade de tradução; e tradução, como se diz sempre, é traição. Sem dúvida tudo está, porém, em saber escolher quem se vai trair” (Viveiros de Castro, 2002, 15-16).

<sup>225</sup> Assim, para sustentar essa ideia da atualização contextual, podemos lembrar da festa de caxiri. Com efeito, afirmará Rocha, o recurso à descrição da festa de caxiri “serve para mostrar que a hierarquia não é algo como uma “lei”, ou seja, não se trata de um costume reificado que opera de maneira onipresente na sociedade, mas antes uma forma discursiva de estabelecimento de diferenças, diferenças essas que são sempre contextuais” (2012:174).

<sup>226</sup> Ao pensar a categoria da hierarquia como subsumindo relações que produzem diferença, não significa negar que haja formas de desigualdade ou formas de riqueza entre os grupos do Uaupés, como mostra Stephen Hugh-Jones (2002) em relação ao regime de nominação no noroeste amazônico, mas antes afastar a equação “clássica” entre relações ditas hierárquicas e produção de desigualdade.

*centralização política, hierarquia e desigualdade*, e opõe *hierarquia e igualitarismo*. Tal sugestão nos faz ler o problema do aparente paradoxo entre *hierarquia e igualitarismo* apontado nas etnografias como um falso problema, o que sugere que as tentativas de Goldman e Chernela, entre outros, seriam algo como as batalhas de D. Quixote contra moinhos de vento. Não se critica os esforços analíticos desses pesquisadores, autores de monografias inquestionavelmente “clássicas”, mas antes a caixa de ferramentas analíticas operacionalizada. Assim, uma “sociedade fortemente hierarquizada” não implica necessária e imediatamente centralização política, nem controle econômico ou desigualdade social<sup>227</sup>. Antes, significa algo mais próximo de *uma produção contextual das diferenças*, e um “modo de pensamento” que opera com dicotomias, produção essa fundamentada no idioma da ordem de senioridade tal como formulada nas narrativas de origem e transformação, E aqui não me afasto muito da formulação de Goldman em sua segunda monografia (2004) sobre os Cubeo, na qual a hierarquia aparece como uma ordem serial (senioridade) e, baseada nessa ordem, uma série de relações diádicas (irmão mais velho/mais novo, avô/neto, tio/sobrinho).

Como disse, a linguagem nativa mobilizada é aquela da ordem de senioridade, e a formulação da dicotomia entre “irmão mais velho” e “irmão mais novo” para relações de várias ordens; no que diz respeito ao termo “hierarquia”, verifica-se a ausência de um vocábulo nativo nas línguas dos grupos do Uaupés para essa palavra, há termos para “irmão mais velho” e “irmão mais novo”<sup>228</sup>, mas não para hierarquia. O que temos são palavras aproximadas, em geral são termos que denotam “respeito”. Assim, por exemplo, no meu campo entre os Cubeo do Querari, sempre que eu perguntava sobre *hierarquia* indicavam-me que se tratava de uma relação de “respeito” em relação aos mais velhos (aqui uma dificuldade de imprecisão que só notei depois revendo as anotações do caderno de campo: seria esse “mais velho” uma referência a idade, ou a ordem de senioridade ancestral? Nessas situações assumi “mais velho” como sendo usado no sentido indicado acima, de senioridade, sem contudo formular a questão aos Cubeo). Rocha, ao discutir essa ausência de termos nativos para “hierarquia” entre os

---

<sup>227</sup> Tampouco “estratificação social”. Interessante lembrar ao leitor que afastar essas associações da categoria de hierarquia constitui justamente um dos esforços de Louis Dumont. Ao tentar elaborar uma teoria etnográfica da hierarquia indiana esse autor começa por fazer um trabalho de “limpar o terreno”, apontando os falsos problemas e associações, como já afirmei anteriormente. Eis que tal esforço aponta também para a necessidade de trabalho semelhante no Uaupés, isto é, a necessidade de pensar uma teoria etnográfica – no sentido apontado por Marcio Goldman (2006) – da hierarquia a partir do Uaupés.

<sup>228</sup> O leitor já deve ter claro que dicotomia “irmão mais velho” e “irmão mais novo” não indica idade, mas antes posição (como alerta Rocha, 2012:57).

Kotiria também aponta para a noção de “respeito” como o termo mais próximo (Rocha, 2012:141 e 148). Além disso, na língua cubeo não há termo correspondente para “hierarquia”; há, por outro lado, termos para “irmão mais velho” e “irmão mais novo”. Assim, teríamos: *mami -ki, -ko, -na* = “irmão, irmã, irmãos mais velhos”; *yó -ki, -ko, -wa* = “irmão, irmã, irmãos mais novos”. Encerro assim essas considerações gerais acerca da hierarquia.

\*\*\*

À guisa de conclusão, cabe lembrar que minhas análises circunscrevem-se a parte do material etnográfico produzido pela primeira geração de pesquisadores do Uaupés, embora meu texto seja atravessado por referências a etnografias contemporâneas, citadas como apoio aos meus argumentos e como modo de mostrar a ressonância de certas formulações acerca da hierarquia na literatura atual. Esta pesquisa, portanto, não pretende apresentar uma síntese exaustiva do problema da hierarquia na literatura dos grupos do Uaupés, trata-se, antes, de contribuir com uma investigação acerca da categoria da hierarquia delineando algumas imagens que foram produzidas pela primeira geração de pesquisadores da região. Como tentei destacar aqui, a literatura produzida a partir da década de 1990, principalmente como fruto de pesquisas empreendidas por etnólogos no lado brasileiro, apresenta novos problemas, novas formulações, e outras imagens da hierarquia poderiam ser delineadas a partir dela. Apontei também, e esse talvez seja um dos pontos principais dessa dissertação, a necessidade de uma revisão constante da linguagem antropológica, a qual deve ser constantemente submetida a revisões e críticas etnográficas. Desse modo, concluo afirmando mais uma vez a necessidade de seguir nessa busca incessante de “contribuir para a criação de uma linguagem analítica à medida (à altura) dos mundos indígenas” (Viveiros de Castro, 2002:15), o que constitui um dos propósitos centrais da antropologia (ao menos do tipo de antropologia com a qual simpatizo).

## Bibliografia

ANDRELLO, G. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo, Editora UNESP, ISA; Rio de Janeiro, NUTI, 2006.

\_\_\_\_\_. Política indígena no rio Uaupés: hierarquias e alianças. In: *Teoria & Pesquisa: Revista de Ciência Política*, vol. 17, n. 2, 2008.

\_\_\_\_\_. Falas, objetos e corpos: Autores indígenas no alto rio Negro. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 25, n. 73, 2010.

\_\_\_\_\_. Peixes e Pessoas: problemas cosmopolíticos no Uaupés. Comunicação realizada no XXXVII Encontro Anual da ANPOCS, 2013. Ms.

ARHEM, K. *Makuna social organization: A study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the North-Western Amazon*. Uppsala, 1981.

\_\_\_\_\_. Los Macuna en la historia cultural del Amazonas. In: *Boletín Museo del Oro*. n. 30, 1991.

ATHIAS, R. Hierarquia e Fragmentação: Análise das Relações Interétnicas no Rio Negro. Comunicação realizada no XXIV Encontro Anual da ANPOCS, 2000. Ms.

\_\_\_\_\_. *Hupd'äh/Tukano: les relations inégales entre deux sociétés du Uaupés amazonien (Brésil)*. Recife, Livro Rápido, 2008.

BARRETO, J. P. L. *Wai-Mahsã: Peixes e Humanos. Um ensaio de Antropologia Indígena*. Manaus, PPGAS/UFAM (dissertação de mestrado), 2013.

BUCHILLET, D. *Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Uaupés (Brésil)*. Paris (tese de doutorado), 1983.

CABALZAR, A. *Filhos da Cobra de Pedra: Organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)*. São Paulo, Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro, NuTI, 2009.

CABALZAR, F. F. S. D. *Até Manaus, até Bogotá. Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos: Geração e Transformação de conhecimentos a partir do alto rio Tiquié (noroeste Amazônico)*. São Paulo, PPGAS/USP (tese de doutorado), 2010.

CACHOEIRA DE IAUARETÊ. Dossiê Iphan, 7. Brasília, DF, Iphan, 2007.

CAETANO DA SILVA, A. S. *Falas Waikhana: conhecimento e transformações no alto rio Negro (rio Papuri)*. São Carlos, PPGAS/UFSCar (dissertação de mestrado), 2012.

CAYÓN, L. *Penso, logo crio. A teoria Makuna do mundo*. Brasília, UNB (tese de doutorado), 2010.

CHACON, T. C. *The phonology and morphology of Kubeo: the documentation, theory, and description of an Amazonian language*. University of Hawai'i, Phd thesis, 2012.

\_\_\_\_\_. Kubeo: linguistics and cultural interactions in the Upper Rio Negro. In: EPPS, P. & STENZEL, K. (eds.) *Upper Rio Negro: Cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia*. Rio de Janeiro, Museu Nacional; Museu do Índio – FUNAI, 2013.

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

\_\_\_\_\_. Estrutura social do Uaupés. In: *Anuário Antropológico*, Fortaleza/UFC; Rio de Janeiro/Tempo Brasileiro, 81, 1983, p. 59-69.

CLASTRES, P. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac Naify, 2004.

DRAGO, A. *Formas políticas ameríndias: Etnologia jê*. São Paulo, PPGAS/USP (dissertação de mestrado), 2012.

DUMONT, L. The dravidian kinship terminology as an expression of marriage. In: *Man*, vol. 53, 1953, p. 34-39.

\_\_\_\_\_. *Homo hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações*. São Paulo, EDUSP, 2008 (2. Ed.).

FIGUEIREDO, M. V. *Centralização e faccionalismo: Imagens da política no Alto Xingu*. Rio de Janeiro, PPGAS - MN/UFRJ (dissertação de mestrado), 2006.

GINZBURG, C. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

GOLDMAN, M. Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, vol. X (1), 2006, p. 161-173.

GOLDMAN, I. Cosmological beliefs of the Cubeo Indians. In: *The Journal of American Folklore*, vol. 53, n. 210, 1940, p. 242-247.

\_\_\_\_\_. Tribes of the Uaupés-Caquetá region. In: STEWARD, J. H. (Ed). *Handbook of South American Indians*. V. III. Washington, Smithsonian Institution, 1948.

\_\_\_\_\_. *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon*. Urbana, The University of Illinois Press, 1963.

\_\_\_\_\_. *Ancient Polynesian Society*. Chicago and London, University of Chicago Press, 1970.

\_\_\_\_\_. *The Mouth of Heaven: An Introduction to Kwakiutl Religious Thought*. New York, John Wiley and Sons, Inc., 1975.

\_\_\_\_\_. Perceptions of Nature and the Structure of Society: The Question of Cubeo Descent. In: *Dialectical Anthropology*, 1, 1976, p. 287-292.

\_\_\_\_\_. Time, Space and Descent: the Cubeo exemple. In: *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*. vol. 2, 1977, Paris, p. 175-183.

\_\_\_\_\_. Reflections of Nature in Vaupés Cultures. Reviews of *From the Milk River* (Christine Hugh-Jones) and *The Palm and the Pleides* (Stephen Hugh-Jones). *American Ethnologist*, 8, 1981, p. 383-389.

\_\_\_\_\_. Hierarchy and Power in the Tropical Forest. In: HENDERSON, J. S.; NETHERLY, P. J. *Configurations of Power: Holistic Anthropology in Theory and Practice*. Ithaca, Cornell University Press, 1993.

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

HUGH-JONES, C. *From the milk river: Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, S. Like the leaves on the forest floor...: space and time in Barasana ritual. In: *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, Paris, vol. II, 1976.

\_\_\_\_\_. *The Palm and the Pléiades: Initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

\_\_\_\_\_. Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of Tukanoan social organization. In: *L'Homme*, 126-128, XXXIII (2-4), 1993, p. 95-120.

\_\_\_\_\_. Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia. In: CARSTEN, J. & HUGH-JONES, S. *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. Nomes secretos e riqueza visível: nomeação no Noroeste Amazônico. *Mana*, Rio de Janeiro, 8(2), 2002, p. 45-68.

\_\_\_\_\_. Afterword. In: GOLDMAN, I. *Cubeo Hehenewa Religious Thought: Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*. New York, Columbia University Press, 2004, p. 405-412.

\_\_\_\_\_. A courtship but not much of a marriage. *Journal de la Société des Américanistes*. Paris, Tome 94-2, Au siège de la Société Musée Du Quai Branly, Paris, 2008.

\_\_\_\_\_. Prefacio a la Edición en español. In : HUGH-JONES, S. *La palma y las pléyades: iniciación y cosmología en la Amazonia noroccidental*. Bogotá, Universidad Central, 2011.

\_\_\_\_\_. Escrever na pedra, escrever no papel. In: ANDRELLO, G. (org.) *Rotas de criação e transformação: Narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo, Instituto Socioambiental/FOIRN, 2012.

\_\_\_\_\_. Pandora's Box – Upper Rio Negro style. In: EPPS, P. & STENZEL, K. (eds.) *Upper Rio Negro: Cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia*. Rio de Janeiro, Museu Nacional; Museu do Índio – FUNAI, 2013.

JACKSON, J. *The fish people: linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

\_\_\_\_\_. Irving Goldman (1911-2002): A Brief Remembrance. In: *Tipiti: The Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. 1 (1), 2003, p. 155-159.

KOCH-GRÜNBERG, T. *Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil*. Manaus, EdUA, FSDB, 2005.

KOLENDA, P. Seven kinds of hierarchy in *Homo Hierarchicus*. In: *The Journal of Asian Studies*, Vol. 35, Issue 04, 1976, p. 581 – 596.

LASMAR, C. *De volta ao Lago do Leite: Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo, Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro/NuTI, 2005.

LEIRNER, P. de C. *Hierarquia e individualismo em Louis Dumont*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003.

LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis, Vozes, 1982 [1949].

\_\_\_\_\_. *O cru e o cozido*. São Paulo, Cosac Naify, 2004 [1964].

LIMA, T. S. Uma história do dois, do uno e do terceiro. In: QUEIROZ, R. C. de & NOBRE, R. F. (orgs.) *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2008.

LOWIE, R. *Primitive Society*. New York, Horace Liveright, 1920.

MARQUES, B. R. *Figuras do movimento: os Hupda na literatura etnológica do Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro, PPGAS – MN/UFRJ (dissertação de mestrado), 2009.

MASON, J. A. The languages of South American Indians. In: *Bureau of American Ethnology*, Bulletin 143, vol. 6, 1950, p. 157-317.

NEVES, E. G. *Paths in dark waters: Archaeology as indigenous history in the Upper Rio Negro Basin, Northwest Amazon*. Phd dissertation, Indiana University, 1998.

NIMUENDAJÚ, C. Reconhecimento dos rios Içana, Ayarí e Uaupés [1927]. In: MOREIRA NETO, C de A. (Org.). *Curt Nimuendaju, Textos indigenistas*. São Paulo, Loyola, 1982, p. 123-191.

OLIVEIRA, R. C. de. *Identidade, etnia, e estrutura social*. São Paulo, Pioneira, 1976.

OVERING, J. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, n. 34, 1991 [1989], p. 7-33.

PEIRANO, M. *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília, Editora da UNB, 1991.

PERRONE-MOISÉS, B. *O estudo do político entre os indígenas americanos: alguns marcos teóricos e metodológicos*. 2003. Ms.

\_\_\_\_\_. *Festas e guerras: a vida social ameríndia*. 2013. Ms.

RAMOS, A. *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil*. São Paulo, HUCITEC, 1980.

REICHEL-DOLMATOFF, G. A brief report on urgent ethnological research in the Valpés area, Colombia. In: *Bulletin of the International Committee on Urgent*

*Anthropological and Ethnological Research*, Vienna, International Union of Anthropological and Ethnological Sciences, n. 9, 1967, p. 53-62.

RESTREPO, M. L. *Los Cubeos: su historia, su tradición, sus pensamientos*. Mitú, 2001. Ms.

REZENDE BARRETO, J. R. *Formação e transformação de coletivos indígenas do noroeste amazônico: do mito à sociologia das comunidades*. Manaus, PPGAS/UFAM (dissertação de mestrado), 2012.

RIO, K. M. & SMEDAL, O. H. Totalization and detotalization: alternatives to hierarchy and individualism. In: *Anthropological Theory*, vol 8 (3), 2008, p. 233-254.

ROCHA, P. *Bahsare Wamã. Parentesco e onomástica na Bacia do Uaupés*. Rio de Janeiro, PPGAS - MN/UFRJ (dissertação de mestrado), 2007.

\_\_\_\_\_. *Antes os brancos não existiam: corporalidade e política entre os Kotiria do Alto Uaupés (AM)*. Rio de Janeiro, PPGAS - MN/UFRJ (tese de doutorado), 2012.

RODRIGUES, R. *Relatos, trajetórias e imagens: uma etnografia em construção sobre os Ye'pâ-masa do baixo Uaupés (alto rio Negro)*. São Carlos, UFSCar (dissertação de mestrado), 2012.

RUBEL, P.; ROSMAN, A. Irving Goldman (1911-2002). In: *American Anthropologist*, 105:4, 2003, p. 886-889.

SALSER, J. K., Jr. Cubeo phonemics. In: *Linguistics*, LXXV, 1971, p. 74-79.

SILVERWOOD-COPE, P. *Os Makú: povo caçador do noroeste da Amazônia*. Brasília, UNB, 1990.

SOARES, R. *Das comunidades à federação: associações indígenas no alto rio Negro*. São Paulo, PPGAS – USP (dissertação de mestrado), 2012.

STENZEL, K. Multilingualism in the Northwest Amazon, Revisited. In: *Memorias del Congreso de Idiomas Indígenas de Latinoamérica*, University of Texas (Austin), 2005.

STEWART, J. (org.). *Handbook of South American Indians*. Washington, Smithsonian Institution, vols. 1-6, 1946-1950.

STRATHERN, M. For the motion: the concept of society is theoretically obsolete. In: INGOLD, T. (Ed.) *Key Debates in Anthropology*. London, Routledge, 1996.

SZTUTMAN, R. *O profeta e o principal: ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo, EDUSP, 2012.

TOFFIN, G. Louis Dumont (1911-1998). In: *L'Homme*, 39, n. 150, 1999, p. 7-13.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Hierarquia e simbiose em questão. In: *Anuário Antropológico*. V. 81, 1983, p. 252-262.

\_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac Naify, 2002.

\_\_\_\_\_. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. In: *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. Vol. 2, n. 1, 2004.

WILSON, P. J. Editor's introduction: Irving Goldman and the spirit of Franz Boas. In: GOLDMAN, I. *Cubeo Hehénewa Religious Thought: Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*. New York, Columbia University Press, 2004.

WRIGHT, R. M. História indígena do noroeste amazônico: Hipóteses, questões e perspectivas. In: CUNHA, M. C. da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras/FAPESP, 1992, p. 253-266.

\_\_\_\_\_. Cubeo Hehénewa religious thought: metaphysics of a Northwestern Amazonian people (book review). In: *Tipiti: The Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 6 (1), 2008, p. 123-127.

## Anexos

### A. Listas de sibs cubeo:

#### I. Sibs cubeo listados por Irving Goldman (1963) (organizados segundo ordem decrescente de senioridade)<sup>229</sup>:

##### **Fratría I**

*Órobawa*

*Aúnbwawü*

*Hehénewa*

*Byá-Hehénewa* (sub-sib)

*Wathariwa*

*Byá-Wathariwa* (sub-sib)

*Urérariwa* (sub-sib)

*Bahúkiwa*

*Bahúküdjawü* (sub-sib)

*Bahukuonówa* (sub-sib)

*Bahúkübawü* (sub-sib)

*Pedíkwa* (sub-sib *Hehénewa*)

*Kenánikawü* (sub-sib)

*Kenámbwawa* (sub-sib)

*Utcíwaiwa*

*Baryáwatiwaiwa*

*Piaráwa*

*Pyéndo-Hehénewa*

---

<sup>229</sup> Mantive as respectivas grafias dos termos indígenas usadas pelos autores. Importante lembrar que essa lista foi elaborada a partir de dados coletados por Goldman junto ao sib *Bahúkiwa* do rio Cuduiari.

*Hwáni-Hehénewa* (sub-sib *Hehénewa*)

*Aúnwewa* (sub-sib *Aúnbwawü*)

*Kompaínyewa*

*Abóxo-Hehénewa*

*Ambomamára*

*Byarí-Hehénewa* (sub-sib *Hehénewa*)<sup>230</sup>

*Papulí-Hehénewa*

*Kenámbwawa*

## **Fratría II**

*Bwoíbowa*

*Byówa*

*Hürüwá*

*Wadjá-Hürüwá* (sub-sib)

*Korówa*

*Waláola*

*Mianáwa*

## **Fratría III**

*Djurémawa*

*Tóriawü*

*Konéntaraboiwü*

*Yániwa*

*Yokókübewü*

---

<sup>230</sup> Esse sib está extinto, segundo Goldman (1963:103).

## Sibs não identificados:

*Batóua*

*Ilhéadowa*

*Káua*

## Lista de sibs *Hehénewa*<sup>231</sup> (Goldman, 2004:77-79):

### a. *Hehénewa* que emergiram de Waracapurí no Uaupés<sup>232</sup>:

1. Nome comum: *Yaví-Hehénewa*

Nomes próprios: (A) *Uráhen*, (B) *Bümüi*, (C) *Namáb*, (D) *Uménahodo*

2. Nome comum: *Yavícare-Hehénewa* ou *Namáboawu*

Nomes próprios: (A) *Uménahokü*, (B) *Emíharakaru*, (C) *Bedé-büküko* – feminino, (D) *Miáco-dhavi* – feminino, (E) *Pa-büküko*

3. Nome comum: *Macakü-Turu-Yahúbo*

Nomes próprios: (A) *Máku-Turu*, (B) *Namápodha* – origem: *Wahúya*, (C) *Piará-Büküyo* – *Impananí-Papurí*

4. Nome comum: *Tuíbuawü* ou *Urádho-Yahúbo*

Nomes próprios: (A) *Bedé-podha*, (B) *Miánriwe-Tuibu*, (C) *Cowue-tuibu* – vive no Timbo

5. Nome comum: *Warín-Hehénewa* ou *Ihovedoawu*

Nomes próprios: (A) *Nahóru*, (B) *Uren-borícakü*, (C) *Namadho*, todos vivem em *Namocírba*, *Cuduiarí*

6. Nome comum: *Órobawa*

Nomes próprios: (A) *Uménaho-tucáru*, (B) *Aúnku mamákü*, (C) *Cowue* – vive em *Waracapurí*

7. Nome comum: *Wádhariwa*

---

<sup>231</sup> Goldman lista aqui sete sibs segundo sua ordem de emergência (senioridade) de Waracapurí no Uaupés.

<sup>232</sup> Goldman classifica os quatro primeiros sibs dessa lista como “seniores” e os outros três como “juniores” (2004:79). Para comentários sobre a noção de “classe” operacionalizada por esse antropólogo remeto o leitor ao capítulo 2 dessa dissertação.

Nomes próprios: (A) *Warímbükükuo*, (B) *Cuábe Hurebo* – vive em Tatu, (C) *Warín* – Wacurava, *cachevera* de Umarí

**b. *Hehénewa* que se separaram do grupo geral:**

1. Nome comum: *Aumboawu* (originário de Cuva-Havabo)

Nomes próprios: (A) *Urapenaba*, (B) *Buturakü*

2. Nome comum: *Aunvewa* (originário de Cuma-campi, Quevarí)

Nomes próprios: (A) *Uracómoakü*, (B) *Buva*, (C) *Aunve*, (D) *Miarinkü-turebo*

3. Nome comum: *Abuhu-Hehénewa* (origem: Macapimbo, *cachevera* de Waracu, Cuduiarí)

Nomes próprios: (A) *Uramákuve*, (B) *Namakü-curanru* (yaví, payé), (C) *Miarinkü*

4. Nome comum: *Pedikuanwu* (origem: Pediva, Toidibo, Cuduiarí)

Nomes próprios: (A) *Pedido*, (B) *Cumau-bedebo*

5. Nome comum: *Pien-Hehénewa* (origem: Piendo, cabeceira do Cuduiarí)<sup>233</sup>

Nomes próprios: (A) *Pavakü-tarave*, (B) *Hiadhapi-macadho*, (C) *Hauvadho*, (D) *Evadho*

6. Nome comum: *Piarava* (origem: Puria-yuicun, morro próximo a Mitú)

Nomes próprios: (A) *Piarachina*, (B) *Pavakü*, (C) *Piara-mamakü*

7. Nome comum: *Uchivaiwa* (Uchivai-hoedu)

8. Nome comum: *Baruawa* (Baruaro, Yuruparí)

## II. Listas de Restrepo (2001):

### Lista de grupos de fala cubeo (*pamié*) (2001:68-69):

1. *Hehéneva*

2. *Aúboa ~Hehéneva*

---

<sup>233</sup> Nota de Goldman: “Pien-Hehénewa were enemies of all Héhénewa and were almost completely eliminated in warfare with them” (2004:79).

3. *Aúveva*
4. *Oroba ~Hehénava*
5. *Varí ~Hehénava*
6. *Yavikareva ou papurí ~Hehénava*
7. *Vadariva*
8. *Pedi ~Kíaví*
9. *Piédokaví*
10. *Uçivaiva*
11. *Bar íáva*
12. *~Maravá*
13. *Bahúkíva*
14. *Piaráva*
15. *Hehénav íaví*
16. *Emihehénava*

**Grupos cubeo de origem diferente que falam a língua cubeo (*pamié*):**

**Lista A<sup>234</sup>:**

1. *Yurémava*
2. *Taráb íaví*
3. *Yoká kíbeví*
4. *Yúrivava*
5. *Betóva*
6. *Tor íaví*

**Lista B:**

---

<sup>234</sup> Essa organização em “lista A” e “lista B” é minha, para fins de sistematização.

1. *Koróva*
2. *Bióvá*
3. *Bíoibová*
4. *Miadáva*
5. *Hiríva*

**Lista dos “verdadeiros” ~*Hehénava* de nome tradicional e conhecidos por sua mitologia de origem (Restrepo, 2001:26)<sup>235</sup>:**

1. *Kuábe*
2. *Henakí*
3. *Nahokí*
4. *Makakí Bikiyo*
5. *Miarikí*

**Lista do “grupo menor” (Restrepo, 2001:26):**

1. *Hoéharab ikirí*
2. *Pavákí Yaví*
3. *Aukitiribí*

### **III. Thiago Chacon (2012:3-4):**

Considera a lista de três fratrias de Goldman (1963) e afirma existir uma quarta: os *Yúriwawa*<sup>236</sup>, da comunidade de Açaí, no rio Uaupés.

---

<sup>235</sup> Restrepo (2001:26) se refere a estes clãs como “grupo maior”; a lista seguinte diz respeito aos clãs do “grupo menor”.

<sup>236</sup> Chacon classifica os *Yúriwawa* como quarta fratria, e afirma na sequência que ela constitui-se de apenas um sib. A comunidade de Açaí (onde vive esse sib/fratria) certamente mereceria mais investigações por parte da etnologia para tentar esclarecer essa questão.

## B. Histórico da comunidade de Querari

No campo que realizei em maio de 2013, encontrei no arquivo do *Segundo Pelotão Especial de Fronteira* (2º PEF) de Querari alguns documentos<sup>237</sup> com breve história da comunidade<sup>238</sup>.

Segundo esses documentos, a comunidade de Querari localizava-se na década de 1970 na região de Pacú (no rio Uaupés), e tinha como chefe o sr. Henrique Rodrigues. No local onde hoje se encontra a comunidade Querari morava um “português” remanescente do ciclo da borracha chamado sr. Adriano Godinho (casado com uma indígena) e sua família; ele possuía um sítio e fazia comércio com as populações locais. No ano de 1977 se iniciou a construção da pista de pouso de Querari, que originariamente devia ser em Pacú, local onde não havia terreno propício para tal obra.

O sr. Adriano mudou-se para Santa Isabel do Rio Negro, deixando sua casa como abrigo para a COMARA e sede do futuro destacamento de Querari. O transporte até esta época se resumia à canoas a remo, com ocasionais passagens de canoas a motor (voadeiras). Não havia profissionais fixos de saúde, a não ser passagens ocasionais de profissionais da FUNAI e missionários.

A partir de 1977, a comunidade de Pacú foi aconselhada a se mudar para os arredores da pista, sendo os primeiros moradores conduzidos por Francisco Rodrigues (que foi indicado para fazer o balizamento da pista), filho de Henrique Rodrigues, e o sr. Prudêncio Porto, que era cunhado do “português”. Em 1980 havia cerca de quatro famílias próximas a pista (20 pessoas).

Em Pacú havia uma pequena escola municipal (chamada “Marechal Rondon”) formada por professores vindos de Iauaretê e outros locais. Após a construção da pista a escola mudou-se para a comunidade de Querari, ao lado da atual capela, onde passou a se chamar *Escola Estadual Imaculada Conceição*. Os dados mais antigos coletados

---

<sup>237</sup> Relatório elaborado por indígenas cubeo com histórico da comunidade de Querari: chegada do exército, construção da pista de pouso e mini-hidrelétrica, bem como da escola e posto de saúde.

<sup>238</sup> O que segue é um resumo do texto que encontrei nessa documentação.

(1984) mostram que atendia da pré-escolar à 4ª série primária, com média de 15 alunos por ano. Paulatinamente os moradores de Pacú foram construindo suas casas, cuja distribuição praticamente não mudou, na região onde hoje é a comunidade de Querari. A presença militar em Querari funcionou com a presença de um destacamento comandado por um sargento e aproximadamente com efetivo de 20 homens, trocado a cada mês.

Em 1987 iniciou-se a construção do 2º PEF, sendo que a comunidade estava praticamente estabelecida em Querari, cerca de 10 famílias. Em 02 de Setembro de 1988 o pelotão foi inaugurado e a escola passou a funcionar no antigo pavilhão de terceiros do pelotão.

Em 1992 a escola passou a atender alunos da 5ª à 7ª séries, coincidindo com o funcionamento pleno da micro-usina hidrelétrica. Daí então a comunidade passou a receber energia elétrica do pelotão. Em 1997 a pista começou a ser asfaltada.

Em 1998, com a “tomada de Mitú”, a comunidade foi proibida de adentrar ao pelotão de forma que a escola passou a se localizar novamente no antigo pavilhão da COMARA. Desde então, foram instaladas na comunidade: a) Internet via satélite do Projeto do Governo Eletrônico de Sistema de Atendimento ao Cidadão (GESAC); b) Instalação em 2004 dos Telefones públicos no interior do 2º PEF; c) Em 2008 recebeu reformas onde foram retiradas as palafitas das instalações e colocadas no solo todas as dependências; d) E recebimento dos Computadores destinados ao GESAC.