

ESTRUTURAS ELEMENTARES DE RECIPROCIDADE

APRESENTAÇÃO: SYLVIA CAIUBY NOVAES*

Meados da década de 1970, mais precisamente o primeiro semestre de 1974. Todo vestido de negro, calça e casaco de couro, camisa preta, cabelo pelos ombros, um docente francês oferece na USP um curso de pós-graduação em Antropologia Política em que põe por terra a clássica visão das sociedades primitivas como sociedades sem Estado. Para Pierre Clastres, o professor que ministrava o curso, convidado pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da USP, estas eram sociedades *contra* o Estado. *La Société contre l'État: recherches d'anthropologie politique* é exatamente o título da obra de Pierre Clastres que a Editions de Minuit publicava naquele mesmo ano de 1974.

Para Pierre Clastres, as sociedades primitivas devem ser vistas como sociedades contra o Estado, sociedades em que a presença do chefe não implica poder centralizado. A ausência de relações de poder nessas sociedades não significa desordem ou anarquia e tampouco pode ser entendida como selvageria ou arcaísmo. Não é possível pensar em estruturas elementares de poder; o poder existe ou não, só existe em exercício. É próprio da natureza mesma dessas sociedades a ausência de Estado, o que

impossibilita pensar através delas a passagem da Sociedade sem Estado para as sociedades bárbaras e civilizadas, como queriam os evolucionistas.

O grande mérito de Clastres foi afirmar essas sociedades pelo que elas são e não pela negativa – sociedades sem Estado, sem escrita, sem capacidade de acumulação de excedentes. Clastres vai mostrar como essas sociedades, através de rituais de iniciação, através de uma economia de subsistência, através do rigoroso controle da natalidade, através dos atributos exigidos de um chefe indígena, conseguem se manter como sociedades igualitárias.

Dez anos depois, Joanna Overing publica este artigo, que é agora oportunamente traduzido pela **Cadernos de Campo**. Oportunamente porque nos dá a distância necessária para entender a gênese de suas reflexões e o caminho que estas reflexões puderam trilhar quase trinta anos depois.

Se Clastres identificava o poder à natureza, força que deve ser mantida fora da sociedade, para Overing a filosofia indígena identifica o poder coercitivo às forças da cultura e seu produtos; daí a necessidade de seu controle. Apesar das diferenças entre as sociedades indígenas do Noroeste Amazônico, do Brasil Central e das Guianas, há algo subjacente a esta ampla diversidade: em todas elas a **diferença** é o

* Chefe do Departamento de Antropologia - USP.

princípio metafísico ordenador da organização social. Se nas sociedades jê e bororo há uma organização dual elaborada, sem uma regra nítida de casamento prescritivo associado, há, por outro lado, uma exacerbação das diferenças internas. Entre os Bororo, por exemplo, tudo o que existe no mundo, toda a riqueza material e imaterial, como cantos, nomes e ornamentos, foi distribuído, em tempos míticos, entre os oito clãs que compõem esta sociedade. Na sociedade Bororo, a própria organização espacial da aldeia já revela a distribuição dessas diferenças, através das casas dispostas ao redor de um círculo, em posições fixas, associadas aos clãs; é entre os membros destes clãs que giram todas as prestações rituais. No Noroeste Amazônico não há organização dual, mas mecanismos elaborados de troca matrimonial exogâmica que obedecem a critérios espaciais rigorosos. A distribuição dos patri-sibs pelo território, a partir do eixo cabeça-cauda da sucuri ancestral, é uma clara demonstração da distribuição das diferenças pelos grupos sociais que compõem a sociedade – casa-se, forçosamente, com alguém de outro grupo local. Já nas sociedades das Guianas, em que a organização espacial não reflete a ordem da vida social, a regra de casamento prescritivo é de suma importância; não há organização dual e o grande esforço é no sentido de anular as diferenças.

Essas diferenças referem-se às forças da cultura, sem as quais a vida social não é possível. Por outro lado, há um risco imanente a essas forças que, se não forem devidamente controladas, impedirão qualquer possibilidade de uma vida social tranqüila e segura. Estas são as questões presentes em todas as sociedades descritas acima, a despeito da diversidade entre elas. Como controlar a diferença, como fazer para

que ela não se transforme em desigualdade? Este é o argumento central deste artigo de Joanna Overing, e é nas estruturas elementares de reciprocidade que a autora vai detectar a estratégia da filosofia política indígena.

“...it takes at least two somethings to create a difference”, diz Bateson (1979:76). Sem diferença não há, nem mesmo, possibilidade de percepção. Não há, tampouco, vida social. Mas, como aponta Overing neste artigo, é fundamental que haja uma adequada mistura de coisas que são as mesmas e de coisas que são diferentes. Grandes diferenças podem levar à desigualdade, tirando dessas sociedades seu principal atributo, que é o de serem sociedades igualitárias. Apenas a reciprocidade completa entre afins, através das práticas culturais associadas ao dualismo, entre os Jê e Bororo, ou ao casamento prescritivo, como idealizado pelas sociedades da Guiana, nas quais os afins são consanguinizados, pode assegurar a tranqüilidade da vida social. Se Clastres afirmava que nas sociedades indígenas há mecanismos que impedem que os recursos sejam apropriados e controlados por um grupo em detrimento do outro, para Joanna Overing a questão do controle é central e é no interior das relações sociais que este controle deve ser exercido.

Clastres afirmava, retomando Lévi-Strauss, que as sociedades indígenas se mantêm como sociedades igualitárias porque os três elementos que caracterizam a cultura como um sistema de troca (de bens, mensagens e mulheres) são elementos que o chefe indígena detém: ele é o grande provedor em épocas de crise, deve ter o talento da oratória e tem o privilégio da poliginia. Por outro lado, são estes mesmos elementos que o transformam em eterno

devedor para com sua comunidade. O status ontológico do chefe é, para Clastres, definido por sua relação de dívida em relação à a sociedade.

Overing vai demonstrar, através de uma análise dos dados da organização social das sociedades indígenas da América do Sul, que, se a vida social tem início a partir da posse de bens culturais diferenciados por parte dos heróis míticos que fundaram estas sociedades, é apenas quando estas forças são controladas e distribuídas (através das prestações rituais típicas das sociedades de organização dual ou do casamento endogâmico nas sociedades das Guianas) que a vida social é possível. A existência social implica, nessas sociedades, diferença e perigo (ao contrário da vida após a morte, quando há identidade e segurança), e é fundamental que se possa controlar essas forças que permitem, como mostra a autora, a saúde, a fertilidade da terra e a riqueza da comunidade. Para evitar os riscos que ameaçariam a vida social é preciso que a reciprocidade entre afins seja completa, dizia Overing em 1984.

Hoje, quase trinta anos após a primeira publicação de *Estruturas Elementares de Reciprocidade*, os textos de Joanna Overing continuam a refletir sua preocupação com a filosofia indígena. Mas, se as preocupações são as mesmas, a perspectiva que ela atualmente prioriza é certamente outra. Aliança entre afins e troca ou reciprocidade não aparecem nem mesmo como verbetes em “The Social and Cultural Anthropology – the Key Concepts”, publicado por Rapport e Overing em 2000. Suas reflexões hoje giram muito mais em torno de uma etnografia voltada para as práticas cotidianas de convívio, para a construção diária de uma sociabilidade, que propicie condições favoráveis a este convívio. “...it is not an

unusual cosmogonic vision that all forces for life, fertility, creativity *within* this world of the social have their origin in the dangerous, violent, potentially cannibalistic, exterior domains beyond the social” (Overing, 2000:6). Mas essas forças da cultura, que a autora já apontava como destruidoras da vida social, serão controladas através da vontade, intenção e habilidade dos indivíduos que participam da vida social. A ênfase agora é nas virtudes morais e na estética das relações interpessoais, muito mais do que na estrutura que conformaria estas relações. Daí a importância de investigar as emoções, a cognição, a estética e a poética, a dialógica, a fenomenologia e a organização social (idem, p. 8).

A distinção fundamental entre os domínios doméstico e jurídico da sociedade, tão enfatizada pelos pesquisadores do Harvard Central Brazil Research Project, cai por terra, principalmente por não reconhecer no domínio doméstico os aspectos que marcam a vida social. Central à crítica desta oposição é a reflexão feminista que põe a nu a posição secundária ocupada pelas mulheres nessa distinção entre o domínio doméstico e o domínio jurídico.

“The chauvinistic reductionism of the structural-functionalist and structuralist grand paradigms of society and societal ordering where the agency of women was ignored and society itself equated with male structures of domination and subordination – to be ordered through either descent or alliance – took another couple of generations to unveil and unravel. [...] Terms such as *society, community, family, kinship, descent, lineage, or structure, function, system* are to be used at the peril of totally eluding another people’s understanding of what they are doing socially – which is the *very raison d’être* of the anthropological

tradução

task” (Rapport e Overing, 2000: 221-223, grifo dos autores).

A vida social requer a ação de indivíduos que agem e pensam, pessoas, agentes morais – é disto que se constitui a sociabilidade. Se o foco é a sociabilidade, a esfera do compartilhar tem precedência sobre conceitos como troca ou reciprocidade. Nesta nova abordagem, Joanna Overing não está só. Suas reflexões somam-se a de autores como Victor Turner, Roy Wagner, Marilyn Strathern, para citar apenas alguns.

BIBLIOGRAFIA

- BATESON, Gregory. *Mind and Nature, a necessary unity*. Toronto: Bantam Books, 1979.
- OVERING, Joanna e PASSES, Alan. *The Anthropology of Love and Anger, the Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres: Routledge, 2000.
- RAPPORT, Nigel e OVERING, Joanna. *Social and Cultural Anthropology – The Key Concepts*. Londres: Routledge, 2000.

**ESTRUTURAS ELEMENTARES DE RECIPROCIDADE - UMA NOTA COMPARATIVA SOBRE
O PENSAMENTO SÓCIO-POLÍTICO NAS GUIANAS, BRASIL CENTRAL E NOROESTE
AMAZÔNICO***

JOANNA OVERING

TRADUÇÃO DE RENATO SZTUTMAN**

REVISÃO DE SYLVIA CAIUBY NOVAES***

Em *A sociedade contra o Estado*, Pierre Clastres (1977) alegou que a sutileza e a profundidade da filosofia política ameríndia reside na recusa do desenvolvimento de um poder coercitivo e, assim, neutraliza a “virulência” da autoridade política (1977:35) permitindo o estabelecimento de instituições igualitárias. Segundo Clastres, essa sofisticação filosófica (ainda que inconsciente) levou os ameríndios a identificar o poder à natureza, qual seja, a uma força que deve ser mantida fora dos domínios da sociedade. Em poucas palavras, o autor acreditava que a cultura, ao tomar o poder como ressurgimento da natureza propriamente dita, acaba por negar ambos afirmando a predominância do princípio de reciprocidade, dimensão ontológica primária da sociedade ameríndia, contra a qual se opõem tanto o poder como a natureza. Concordo com Clastres que a aceitação do poder coercitivo de modo

substantivo poderia implicar a rejeição da reciprocidade, princípio mais básico para uma política igualitária. Não obstante, pretendo argumentar que os ameríndios identificam o poder coercitivo não às forças da natureza, mas às forças da cultura, seus produtos e o controle que se deve exercer sobre eles. Não é a natureza que a sociedade ameríndia rejeita, mas a posse das forças da cultura que permitiria um uso coercitivo ou violento e poderia impor, entre outras coisas, um controle sobre a atividade econômica e seus produtos. Quando uma sociedade ameríndia atinge o ápice de tamanha rejeição, ela se torna uma sociedade sem economia política¹, em que não há quem ocupe um papel político dirigido a ordenar o trabalho alheio ou os frutos deste.

A literatura etnológica recente aponta uma variação considerável na organização social das sociedades das Terras Baixas da América do Sul. Diante desse quadro, minha interpretação sobre os dados de povos do Brasil Central, do Noroeste Amazônico e das Guianas pode parecer por demais genérica.

* Este artigo foi originalmente publicado como “Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon socio-political thought”, na revista *Antropologica* (vol. 59-62, 1983-1984, pgs.331-348; Caracas, Fundacion la Salle).

** Doutorando em Antropologia Social - USP, pesquisador do NHII - USP e do GRAVI.

*** Docente USP.

1 Por “economia política, entendo um sistema no interior do qual um grupo ou categoria social assume o controle coercitivo sobre o trabalho (e seus produtos) de outrem. Minha discussão não está, necessariamente, em contradição com o argumento de Rivière (1984), que postulava, para as Guianas, “uma economia política de pessoas” em oposição a uma “economia política de mercadorias”.

Nas sociedades jê e bororo do Brasil Central, a apreensão da sociedade como um processo inserido em um esquema cosmológico específico ganha forma espacial, que salta aos nossos olhos, tanto no *layout* circular ou semi-circular de suas aldeias como na vida ritual complexa. As classificações dicotômicas da realidade são explicitadas na vida cerimonial. Cada aldeia é repartida por um sistema de metades, ou séries de sistemas de metades, opostas de modo diádico e entre as quais relações elaboradas de complementaridade lógica são ritualmente formalizadas (ver Lave 1979, DaMatta 1979, Melatti 1979, Crocker 1979, Maybury-Lewis 1979). No Noroeste Amazônico, princípios de estrutura social são semelhantemente visíveis a olho nu, mas em graus distintos. A segmentação do corpo da sucuri ancestral, da cabeça à cauda, fornece o padrão conceitual da segmentação territorial dos *patri sibs* de um grupo exogâmico, que constituem unidades de troca com *patri sibs* de grupos exogâmicos de origem diversa no corpo da sucuri. Quando comparada à organização altamente ritualizada das sociedades do Brasil Central e ao layout bem conceitualizado das aldeias do Noroeste Amazônico, os grupos de parentesco endogâmicos dos ameríndios das Guianas aparecem como amorfos e fluidos. Nas Guianas, não há arranjos espaciais complexos que reflitam a ordem da vida social. Não há tampouco grupos de nomeação, metades que estabeleçam trocas rituais umas com as outras, refletindo cerimonialmente uma visão particular do ordenamento cosmológico ou expressando um eterno ordenamento do “outro mundo” pelo passado mítico. Não há ritual para declarar o elaborado intercruzamento das unidades pelas quais a sociedade se reconstitui. À primeira vista, os grupos

sociais guianeses são atomísticos, dispersos e altamente fluidos em sua forma.

Uma regra prescritiva de casamento associada às variações de um tipo dravidiano de terminologia de relação é, até onde se sabe, universal aos grupos ameríndios das Guianas (ver, por exemplo, Rivière 1974 sobre a organização caribe, Overing Kaplan 1972 e 1975 sobre os Piaroa, Lizot 1971 sobre os Yanomami). Por toda essa região, a união privilegiada, no sentido que Lévi-Strauss (1969:120) confere ao termo, ocorre no interior do grupo local de pertencimento, identificado então como unidade de parentes² próximos (ver Rivière 1969, Henley 1979, Albert sobre os Yanomami in Ramos & Albert 1977, Overing Kaplan 1981). O grupo local tradicional convive comumente em uma grande casa comunal que se revela um grupo de parentesco cognático endogâmico. O pertencimento à casa é normalmente baseado em um princípio de afinidade. Um adulto deve se casar no interior desta casa, mantendo ali suas relações com afins. Classifiquei, em outro momento, essa estrutura como um “grupo de parentesco baseado na aliança” (1973, 1975), visto que se mantém como unidade de cognatos pela restrição ideal da troca em seu interior. Sua unidade como tal é associada ao número de trocas matrimoniais entre homens no interior do próprio grupo local (Overing Kaplan 1984).

Como já comentei (1984), é uma ironia que nas sociedades em que a regra prescritiva

2 O termo “parente(s)” corresponde à tradução do termo em inglês *kin* ou *kinsmen*. Este termo contrasta com outro que será igualmente encontrado no texto – “aparentado”, que designa o que em inglês aparece como *relative*. Em português, o termo “parentesco” possui um campo semântico maior que o de *kinship*, já que este último reúne apenas as relações consanguíneas, reservando para o termo *relatedness* um campo que abriga os laços de afinidade. (Nota do tradutor)

de casamento é de esmagadora importância para a organização de seus grupos locais não haja evidência de uma organização dual, ao passo que na organização das relações entre as metades nas sociedades jê e bororo, a troca de mulheres entre metades assume um papel relativamente menor na compreensão da interação social (Lave 1979, DaMatta 1979, Melatti 1979, Crocker 1979, Maybury-Lewis 1979). Nas Terras Baixas da América do Sul, a organização dual não é freqüentemente associada a uma regra prescritiva de casamento, e, de fato, a presença de tal regra não implica, de modo algum, a presença de uma organização dual. Esse contraste – de um lado, sociedade com organizações duais elaboradas, mas sem regra de casamento prescritivo associado; de outro, sociedades com regra prescritiva, mas sem evidência de uma organização dual – será pertinente para a discussão seguinte a propósito da variação que encontramos entre sociedades na elaboração de princípios de troca no interior delas. Meu argumento é de que, sob tal contraste, reside um princípio unitário de sociedade. O contraste na organização reflete meramente os vários modos pelos quais uma filosofia da vida social semelhante pode expressar “estruturas elementares de reciprocidade”.

Desse modo, devo afirmar que, apesar do grande contraste na organização das sociedades do Brasil Central e do Noroeste Amazônico em relação às das Guianas e de suas estruturas sociais muito dessemelhantes, reside uma filosofia semelhante de existência social que implica também uma compreensão particular do poder político e do controle sobre as forças da cultura, ou dos recursos escassos no mundo, que tal poder poderia impor. O princípio da vida social ao qual me refiro é a idéia de que a sociedade pode existir apenas mediante o contato e a mistura apropriados entre entidades e forças, diferentes que são umas

das outras (ver Overing Kaplan, 1977 e 1981). Hesito aqui em empregar o termo “dualismos subjacentes”, preferindo diferença como termo para descrever o princípio metafísico que reivindico como princípio de ordenamento comum a todas essas sociedades. Afirmo ainda que, na teoria indígena, a “diferença” está associada ao perigo e, por isso, deve ser compreendida, em última instância, como variação no conjunto de forças na cultura e do poder em geral controlado. Em suma, a existência *social* é identificada tanto com a diferença como com o perigo e, inversamente, a existência *a-social* (por exemplo, o mundo depois da morte) com a identidade e a segurança. É por essa razão que os ameríndios conferem tanta ênfase à vida social como produto de uma adequação de elementos e forças, que devem, necessariamente, ser diferentes uns dos outros para que a sociedade exista: é apenas por meio de tal mistura “adequada” que a segurança pode ser conquistada e o perigo, afastado. Finalmente, a segurança na sociedade torna-se nada mais senão a “reciprocidade completa”, que contrasta com a “incompleta”, em que forças mutuamente perigosas encontram-se perigosamente (ver Overing Kaplan, 1984).

Tais princípios são expressos abertamente nas cosmogonias dos Piaroa³ e do Noroeste

3 A pesquisa de campo entre os Piaroa realizou-se em 1968 e 1977 com M.R. Kaplan, ao qual devo muito pelos dados coletados em conjunto. A pesquisa de 1977, da qual advêm muitos dos dados apresentados a seguir, foi financiada pela SSRC Grant HR 5028, Fundo de Pesquisa Central da Universidade de Londres, Fundo da Escola de Pesquisas Econômicas, e o Instituto de Fundos de Viagem Latino-Americana. O SSRC também concedeu-me um Research Grant (HRP 673) que me dispôs de tempo para a análise dos dados adquiridos em 1977. Os Piaroa residem nas Guianas ao longo do médio rio Orenoco. Integram um grupo lingüístico independente, o Saliva, e têm um número significativo de “intrusões” caribe em seu vocabulário. Na estrutura social e política, pertencem etnograficamente às Guianas. Ver Dreyfus (1984), que acentua a importância do tratamento das Guianas, ao lado das ilhas da Costa, como um todo unitário singular (embora complexo) no que diz respeito à sua organização política.

Amazônico e na vida cerimonial do Brasil Central. Não foi, contudo, pelo viés da análise estrutural que cheguei às minhas conclusões. A medida pela qual os grupos caribe se referem abertamente, seja no ritual, seja na cosmologia, a uma teoria que equaciona sociedade com diferença e perigo, com a reunião de forças culturais diferentes em origem, é um tema a ser explorado. Se tal discurso não aparece imediatamente como evidente, devo, não obstante, acrescentar que a estrutura social caribe, em seu ideal de união endogâmica, promove uma afirmação encoberta desses princípios que poderiam bem ser acentuados de forma mais óbvia em outras sociedades de florestas tropicais.

Os Piaroa e os índios das Guianas em geral fazem o possível para que a organização do grupo local suprima as diferenças que compõem a sociedade, ao passo que as culturas jê, bororo e do Noroeste Amazônico tendem a enfatizá-las. O reconhecimento de tal variação entre os ameríndios na manifestação social dessa diferenciação cultural ou, ao contrário, a supressão desta conduz a um longo caminho de reflexão sobre as estruturas sociais dos grupos das Terras Baixas da América do Sul. Entre os Jê, os Bororo e os ameríndios do Noroeste Amazônico, as forças da cultura são *socialmente* controladas, como evidenciado pelos princípios relativamente formais de organização típicos dessas sociedades mencionados acima. Sugiro que as estruturas sociais atomizadas, comumente encontradas nas Guianas, e os agrupamentos sociais guianeses são advindos de uma filosofia individualista⁴, fortemente veiculada por esses ameríndios, uma filosofia que contrasta

os habitantes das Guianas em geral com seus vizinhos mias “sócio-centrados” ao Sul, que destinam certos tipos de controle ao jugo da sociedade. Nas Guianas, tal controle é responsabilidade do indivíduo.

Para os Piaroa, e provavelmente outros guianeses, as forças da cultura, *a-sociais* em sua origem, são domesticadas no interior do indivíduo, que possui a responsabilidade de controlá-las privadamente. A ênfase piaroa na responsabilidade do indivíduo sobre tais forças não é senão um aspecto de uma filosofia individualista sutil, extrema em qualquer escala pela qual pode ser medida (ver Lukes, 1973), e que assume um papel excessivamente importante no pensamento social piaroa, como suspeito ser, da mesma forma, o caso dos falantes de língua caribe nas Guianas, que também enfatizam o auto-controle e a responsabilidade individual. Segundo Melatti (1979:67), entre os Krahó, falantes de uma língua jê do Brasil Central, o *self* físico recebe, durante rituais elaborados, uma roupagem externa de identidade cultural que, por sua vez, fornece ao indivíduo identidade social. De modo diverso, entre os Piaroa, o social, a cultura e suas forças – incluindo os nomes próprios – integram uma roupagem interna, cuja natureza é privada, devendo ser domesticada individualmente. Como devo ilustrar abaixo, o controle social do *self* não é senão parte de um conjunto mais amplo de idéias que os Piaroa guardam sobre a auto-identidade, a composição do *self* e a domesticação dos elementos (forças) de que é constituído.

4 Ver Rivière (1984) que também enfatiza a importância do individualismo para o pensamento sócio-político guianês.

O CONTROLE SOCIAL DAS FORÇAS DA CULTURA: EXEMPLOS DO BRASIL CENTRAL E DO NOROESTE AMAZÔNICO

Etnógrafos das sociedades jê setentrionais (Melatti 1979, Lave 1979, DaMatta 1979) observam a articulação das instituições sociais complexas com um conjunto de crenças associadas à transmissão de identidades sociais baseada em nomes, que envolvem a relação entre doadores e receptores de nomes. A continuidade da sociedade não pode ser compreendida fora de tal mecanismo de transmissão de um conjunto de nomes tomado como um todo imutável. Grupos portadores de nomes são descritos por estes autores como unidades corporadas adquirindo, em sua perpetuação, não apenas conjuntos de nomes, mas também ritos, parafernália ritual e locações de grupos rituais (ver Overing Kaplan 1981). Em outras palavras, os conjuntos de nomes dividem entre si os recursos escassos da sociedade que são, digamos (tomando a evidência do caso bororo), as forças da cultura: forças que permitem a saúde, a riqueza e a fertilidade da terra e da comunidade, e, nesse sentido, forças doadoras de vida (e destruidoras de vidas) do mundo. Para os Jê setentrionais, a transmissão do nome carrega consigo a transmissão da afiliação cerimonial, o conhecimento esotérico e os direitos e obrigações rituais: em sua aquisição, o nome fornece ao indivíduo uma identidade social e, assim, transforma-o em membro de um grupo social que possui uma parte das forças da cultura disponíveis no mundo.

A observação certamente mais clara sobre o controle social das forças culturais no Brasil Central foi oferecida por Crocker (1979) sobre os Bororo. A sociedade bororo, representada na aldeia, é composta de

metades exogâmicas, cada qual contendo quatro matrículas que permanecem em ordem espacial fixa distanciando-se uns dos outros ao redor do círculo da aldeia. Essa divisão da aldeia em oito partes corresponde às oito seções das forças do cosmo. Todos os nomes de coisas no universo estariam repartidos entre os oito matrículas, cada qual possuindo um oitavo do estoque de nomes e de sua força, o *aroe* corporado, ou “essência categórica” de cada elemento possuído. Na topografia do mundo subterrâneo, o mundo dos *aroe*, todas as “entidades totêmicas” (sua força?) e os membros mortos de um clã determinado vivem juntos na clareira alocada por aquele clã, um arranjo espacial que é replicado na aldeia. Assim, as forças da cultura, os recursos escassos possuídos por cada clã, possuem sua fonte sob a terra. A mais valiosa riqueza do clã, suas próprias “representações dos espíritos”, é dada de presente aos clãs da metade oposta para ser desempenhada pelos seus membros. Cada clã deve realizar sua responsabilidade categórica e ritual em relação aos outros clãs, representando uma das oito categorias pelas quais o universo é classificado.

Como os grupos portadores de nomes jê e os clãs bororo, o *sib* pira-paraná do Noroeste Amazônico também controla os recursos rituais e seu próprio conjunto de nomes pessoais (C. Hugh-Jones 1979, S. Hugh-Jones 1979). Como entre os Bororo, as forças da cultura apropriadas socialmente, por cada *sib*, têm sua fonte nas profundezas da terra, onde se alojam em “casas do despertar”, as casas de pedras dos *sibs* localizadas no mundo subterrâneo, de onde vêm as almas dos recém-nascidos e para onde vão as almas dos mortos. É no contexto da posse por cada clã de seus próprios estoques de nomes pessoais, reciclados em cada geração alternada, juntamente com as almas

tradução

que vivem na “casa de despertar”, que podemos compreender parcialmente o quebra-cabeça chave das sociedades do Noroeste Amazônico. Com exceção dos Cubeo, os ameríndios do Noroeste Amazônico casam-se idealmente fora de seu grupo lingüístico, o que implica que a língua que se fala é herdada do pai. Christine Hugh-Jones (1979) acrescenta que a língua deveria ser considerada como parte da propriedade do grupo de descendência, ao lado da parafernália ritual. Sendo assim, cada grupo exogâmico – um conjunto de *sibs*, que descende de uma sucuri ancestral e que tem a mesma filiação lingüística – tem seu próprio estoque de nomes de coisas no mundo. Se o *aroe* corporado, totens nomeados, de um clã bororo compreende um oitavo do universo, no Noroeste Amazônico, cada grupo exogâmico “possui” um vocabulário especial, idiossincrático em relação a si mesmo, que cobre todos os itens no mundo. É bem possível que o controle sobre um conjunto específico de nomes para coisas imponha para esses ameríndios um poder particular sobre essas coisas ou um acesso à sua força (ver Overing Kaplan 1981).

Christine Hugh-Jones (1979) conta que o casamento entre os ameríndios do Noroeste Amazônico deve ser explicitamente exogâmico não apenas em relação ao grupo lingüístico e à linhagem, mas também em relação à associação de habitat, identificação conferida pelo pertencimento ao *sib* e explicada por mitos de origem. No tempo mítico, o sol primevo dera luz a três sucuris, associadas respectivamente aos domínios do céu, da terra e da água, que são ancestrais dos três grupos exogâmicos. Por meio do intercasamento dos membros desses grupos, cada qual remontando a uma origem em

fontes de poder advindas de diferentes domínios do cosmo, a sociedade veio à luz. A distinção entre habitats cósmicos mais amplos, e as forças associadas a cada um, tornou-se, ao menos para alguns povos do Noroeste Amazônico, uma distinção primordial entre semelhança e diferença, fornecendo o idioma para a discussão da identidade e da diferença no que toca às relações sociais e, nesse sentido, possui um grau considerável de força classificatória no ordenamento da troca matrimonial e da vida ritual no Uaupés.

Entre as sociedades do Noroeste Amazônico, aqueles do mesmo grupo exogâmico são identificados a um domínio habitacional particular, ao passo que os afins são associados a um outro. O fato de a semelhança e a diferença serem expressas por meio da linguagem desse domínio sugere o reconhecimento de um controle sobre forças, econômico em sua base. A cosmogonia piarua, ao narrar a criação do mundo, a origem da cultura e dos recursos naturais da terra, narra também a ocorrência de batalhas entre os dois grandes demiurgos do tempo mítico, afins um do outro, por recursos e forças dos domínios, que cada qual havia sido o responsável pela criação e, por conseguinte, pela posse. Ambos desejavam apropriar-se do controle sobre as forças e os domínios do outro. Na cosmogonia e teogonia piarua, há uma menção explícita aos perigos graves aos quais o homem social se vê exposto quando diante do poder que procura apropriar-se dos produtos do universo, poder que assume rapidamente uma expressão coercitiva, violenta e incontrolada. Ao mesmo tempo, como no Noroeste Amazônico, essa cosmogonia associa afinidade à diferença, no que diz respeito tanto à sua fonte de origem como ao tipo de poderes adquiridos.

A mensagem mítica consiste na idéia de que a interação de tais diferenças, como pré-requisito para a vida social, é potencialmente perigosa. Trata-se de um perigo que emerge quando a reciprocidade entre afins permanece incompleta (por exemplo, quando de roubo ou incesto) e, por isso, pode ser evitado apenas por meio do estabelecimento cuidadoso da reciprocidade entre eles. Os perigos da afinidade são tão grandes que os Piaroa preferem *suprimir* lingüística e socialmente uma classificação que enfatizaria as diferenças subjacentes e necessárias para a relação afim e, desse modo, também para a ordem social. Assim, entre os Piaroa, não há associação simples de uma classificação de domínios significativos com regras de casamento e identificação grupal. A classificação dos domínios e suas forças, tão importante para a cosmogonia, não ganha projeção sobre o sistema matrimonial, tampouco fornece o meio para identificar grupos sociais.

Os Piaroa, assim como as culturas do Noroeste Amazônico, enfatizam sobremaneira as práticas matrimoniais de tempos primordiais. Foi por meio de intercassamentos entre os primeiros homens e mulheres piaroa, cuja origem se dera em espaços separados de criação – acima e abaixo da terra –, que a sociedade pôde vir à luz fazendo com que todos os Piaroa se tornassem cognatos, como o são atualmente. Apesar de o pertencimento clânico não implicar, de forma alguma, obrigações para o indivíduo nessa vida, seu clã representa a sua origem e a casa para a qual ele voltará após a morte. Os Piaroa acreditam que, no pós-vida, os membros de cada clã viverão juntos em um local espacialmente separado de todos os outros clãs – separado dos afins, dos animais, de todos os seres diferentes de si. Conceitualmente, trata-se de algo

próximo à terra dos *aroe* entre os Bororo e os casas de despertar no Pirá-Paraná. No entanto, ao contrário da imagem dos lares subterrâneos dos Bororo e do Noroeste Amazônico, os clãs pós-morte piaroa são casas sem qualquer cultura (*ta'kwarü*). Dessa feita, não há forças de vida nem de cultura que possam ser extraídas por um Piaroa vivo de sua fonte de origem, lugar desprovido de poder. Para o Piaroa, as distinções espaciais do pós-vida e da criação não são de modo algum replicadas na vida social, onde, por meio de combinações, os clãs perderam completamente sua distintividade espacial e social.

A classificação de habitats significativos é usada politicamente, sempre que as distinções são expressas ativamente por competidores políticos para estruturar suas batalhas individuais. Antes de discutir a supressão, na vida social piaroa, da diferença que, apesar de suprimida é necessária à ordem social e à sua expressão no campo político, devo descrever de maneira breve aspectos da cosmogonia piaroa, buscando esclarecer uma discussão recente⁵.

COSMOGONIA PIAROA: VIOLÊNCIA E CAOS PRIMEIROS

Ricoeur nota, em *The symbolism of evil* (1969:178), que o “mal é tão velho quanto o mais velho dos seres; o mal é o passado do ser”. Como nos mitos das civilizações antigas a que Ricoeur faz referência, a mitologia piaroa remete também a uma violência de poder inscrita na origem das coisas. Trata-se de um princípio de violência que tanto

5 Ver para um relato detalhado tanto sobre a cosmogonia como sobre o sistema clânico piaroa, Overing, “The paths of sacred words”, apresentado no seminário “Xamanismo nas Terras Baixas da América do Sul” no 44o. Congresso Internacional de Americanistas, 1982, Manchester.

estabiliza como destrói (ver Ricoeur, 1969:182-3). Os poderes incontrolados e não-domesticados envolvidos no trabalho da criação se revelam demasiado destrutivos, selvagens e venenosos para permanecerem livres como forças ilimitadas dentro do mundo social. Para que a ordem criada por eles permaneça intacta, esses poderes possantes, ao final do tempo mítico, foram apartados do mundo social, instalando-se em outros mundos. Essa separação assegura um maior controle dessa maldade, dessa potencialidade para o mal.

Antes da criação dos mundos celeste e terrestre, todas as fontes de poder do universo estavam instaladas abaixo da superfície da terra, cuja face ainda não havia se constituído. No tempo mítico, esses poderes subterrâneos, que se tornavam lentamente desgovernados, adquiriam uma força responsável pela criação de todos os elementos e seres do universo superficial e pelo conhecimento que permitia uma certa existência. A maior parte dos poderes responsáveis pela forma e vida da superfície terrestre provinha do mundo subterrâneo de Ofo/Da'a, uma Anta/Sucuri quimérica. Dois grandes afins míticos, Kuemoi e Wahari, cujo nascimento resultou de um ato de Ofo/Da'a e cujos poderes foram concedidos pelo mesmo, foram, á sua parte, responsáveis pela criação da maior parte dos elementos do mundo piaroa. Os poderes que a Anta/Sucuri transmitiu a esses dois demiurgos eram distintos em sua origem e opostos em seus efeitos. Kuemoi, senhor do domínio aquático, trazia para a superfície da terra poderes de seu local de nascimento, o mundo subaquático, permitindo desenvolver, entre outras coisas, práticas de cultivo de plantas, o fogo de cozinha, ornamentos, poderes de caça, curare, veneno de peixe. Wahari, senhor da floresta, criava

a topografia da terra, seus elementos naturais (montanhas, rochas, sistemas fluviais, cachoeiras). As forças da Anta/Sucuri, associadas a esses dois conjuntos de criação, o da cultura em oposição ao dos elementos naturais da terra e do céu, eram diferentes em qualidade e, quiçá, em força. Os poderes de Kuemoi eram venenosos e malignos por sua selvageria, ao passo que os de Wahari, relativamente controlados e benevolentes em sua força. A oposição entre selvageria e controle refletia no tipo de seres criados ao longo do tempo mítico, seres que não eram senão aspectos de seus respectivos poderes e, como tais, revelavam-se auxiliares nas batalhas contínuas pelo poder engendradas pelos dois feiticeiros mais poderosos do tempo mítico.

A fonte da cultura na terra, nas suas origens, eram as forças venenosas e selvagens de Kuemoi, que lhe foram dadas pelo pai Ofo/Da'a sob a forma de alucinógenos venenosos. Embora senhor da cultura e do cultivo, Kuemoi criou todas as cobras venenosas e insetos do mundo. Envenenou todas as grandes formações rochosas e as correntes. Ele é avô dos fermentos, pai das piranhas e criador de sapos venenosos. É também avô do sono e senhor da escuridão. O crocodilo, o jacaré e peixes perigosos são da família de Kuemoi, como o são também o esquilo e o urubu, o primeiro o que anuncia o perigo e o segundo, predador de animais selvagens. Em suma, todos os animais que mordem e que apresentam perigo e todas as coisas venenosas nesse mundo, sendo classificados como "animais selvagens" (*dea ruwa*), categoria que inclui os próprios Piaroa, são da família ou da criação de Kuemoi e são classificados como "pensamentos de Kuemoi". Assim, na cosmogonia piaroa, a cultura pertence ao poder incontrolado e venenoso de Kuemoi

e tem sua fonte na loucura do mesmo. Como provedor de cultura aos habitantes da floresta (os Piaroa e, antes deles, Wahari), seu “presente” é venenoso, tão selvagem como os seus poderes desenfreados de feitiçaria. Mesmo os seus filhos, as plantas do roçado, são venenosos.

A cultura, constituída de poderes venenosos e descontrolados que advêm da escuridão, é parcialmente domada pelas forças da luz que criaram os elementos naturais (inanimados) do universo. Wahari, genro de Kuemoi e senhor da floresta, gasta boa parte do tempo mítico não apenas tentando roubar a cultura de Kuemoi, mas também para transformar os seus estragos em forças mais controladas e mais eficazes para seu uso seguro pelos habitantes da floresta. Se o poder de Kuemoi é descontrolado, Wahari representa a possibilidade de um poder controlado. A força de seus atos espetaculares de criação derivaram de um alucinógeno não venenoso oferecido pela Anta/Sucuri quando ainda habitava a morada subterrânea de seu nascimento. Como criador da maioria das características da terra, Wahari foi denominado “senhor do mundo”. Se Kuemoi era o senhor das trevas e da noite, Wahari era o senhor da luz – seu poder era tanto que foi capaz de instalar o sol no céu. Ele era também o senhor dos animais selvagens, então humanos em sua forma, e de sua morada. Por meio de seus pensamentos, ele criou todos os animais rupestres e pássaros selvagens. Foi ele também quem criou os Piaroa valendo-se de peixes capturados em lagos. Wahari podia voar e, com efeito, sempre se transformava em beija-flores e gaviões, produtos de seu próprio pensamento, para realizar atos fantásticos, para percorrer grandes distâncias sobre a terra e dentro dela. Contrastava,

assim, com Kuemoi, que também se transformava em aspectos de seus próprios pensamentos (por exemplo, predadores, como a onça e o urubu).

Como grandes feiticeiros, Kuemoi e Wahari representam o fracionamento na Terra dos poderes de Ofo/Da’a, o deus supremo Anta/Sucuri, cuja casa se encontrava abaixo da superfície terrestre. Wahari casou-se com a filha de Kuemoi. Com a união desses dois grandes poderes, opostos pela associação de cada um com um diferente domínio do cosmo – o mundo subaquático e o mundo terrestre –, as relações sociais passaram a existir e a fertilidade do deus Anta/Sucuri ganhou expressão como sociedade. Em outras palavras, essa união conduziu à emergência do estado social em tempos míticos. Contudo, a relação afim então estabelecida permaneceu desleal, manifestando uma não-reciprocidade gritante. Como mencionado acima, a maior parte dos mitos piaroa destina-se à narração de duelos entre esses dois demiurgos pela conquista e controle de elementos, forças e domínios. Kuemoi, senhor das águas, desejava comer animais selvagens, e Wahari permanecia atento para as armadilhas que o primeiro tramava para ele e sua família. À sua parte, Wahari desejava cultura. Foi apenas em seu casamento com Maizze, filha de Kuemoi, que ele recebeu como dons plantas cultivadas e o conhecimento para a sua preparação. Depois de tê-la desposado, Wahari despendeu muito do tempo disponível roubando artefatos culturais de seu sogro, sempre procurando domá-los em proveito de seu uso. No final do tempo mítico, ele roubou artefatos culturais, possuídos pelos “pais” dos animais selvagens.

Toda a cultura que Wahari recebeu ou roubou pertence atualmente aos Piaroa, uma

tradução

das criações do demiurgo. No entanto, atualmente, os Piaroa não recebem forças de cultura de Wahari. No final do tempo mítico, Wahari matou Kuemoi em retaliação por invasões canibalísticas em seu domínio na floresta. Wahari foi então morto por membros de sua própria família em vingança pelos seus pecados a-sociais, especialmente pelo incesto cometido com a irmã, Cheheru. Ambos, Kuemoi e Wahari, foram mortos por sua irresponsabilidade social – o primeiro reencarnou na Terra como sucuri, e o último, como anta. Ambos perderam os presentes concedidos pelo criador Anta/Sucuri – as forças da cultura e as forças para domesticá-la – para outros seres, deuses que vivem, no mundo atual, uma existência etérea sob as quedas d'água de suas casas celestiais. São esses deuses que fornecem, aos Piaroa, os conhecimentos e os poderes da cultura, forças demasiadamente destrutivas e, por isso, instaladas fora do mundo terrestre, onde a vida social é conduzida de maneira selvagem e venenosa. Assim, os poderes ilimitados de Kuemoi e Wahari permanecem, sob a vigilância e a posse dos deuses celestiais, guardados em caixas de cristal.

As lições do passado mítico dizem respeito à asserção de que nenhuma vida social ordenada seria possível se tais forças vagassem livremente. Sua existência desregrada contínua encorajaria, como ocorrido no tempo mítico, atos de canibalismo, incesto, loucura e furto – compulsões a-sociais que ridicularizam as regras de reciprocidade (e a tranquilidade que delas resulta), das quais, segundo a visão piaroa, a sociedade é dependente em sua continuidade. Como será discutido a seguir, o mais adequado, ou melhor, a relação de troca mais segura é aquela que deve ser reciprocada, pois é apenas por meio da

reciprocidade repetida que o risco, intrínseco à relação afim, pode ser contornado, que o perigo da diferença absoluta pode ser afastado. Por outro lado, para que a sociedade continue, as forças da cultura devem ainda integrá-la, tanto para lhe dar vida, como para protegê-la.

O INDIVÍDUO E A DOMESTICAÇÃO DA CULTURA

Vimos antes que nas sociedades bororo e do Noroeste Amazônico, as forças culturais pertencem a clãs e sua fonte permanece de propriedade clânica, sendo ela instalada abaixo da superfície terrestre no interior das moradas primordiais de cada clã. De modo diverso, entre os Piaroa, as forças da cultura não pertencem a grupo social algum, mas aos deuses, e são trazidas de volta à sociedade por meio da iniciativa individual e a partir da responsabilidade do indivíduo. São os deuses que fazem com que as forças dêem vida (*ta'kwarü*), “a vida dos pensamentos e da cultura”, tanto para o indivíduo como para a sociedade em que vive. Tais forças são trazidas para a sociedade por meio da habilidade do xamã, que domestica a sua selvageria, ao alocá-las dentro de suas contas de conhecimento, ou auxilia outros a fazer o mesmo. A cultura deve ser, nesse sentido, domesticada no indivíduo.

Em geral, os Piaroa conferem muito valor à habilidade de conduzir uma vida tranqüila (*adiupawi*). O primeiro ensinamento formal ao qual uma criança é submetida consiste em lições sobre controle. Os Piaroa consideram tal treinamento como parte de um processo de “domesticação”. A criança deve adquirir cada vez mais responsabilidade social (*ta'kwakwomana*) para suas próprias ações, deve controlar as forças da cultura conforme as incorpora. À medida que cresce,

uma pessoa deve decidir por si só quantos e quais poderes – como a caça, a pesca, a feitiçaria, o canto – poderá suportar das fontes não-domesticadas localizadas dentro de si mesmo. Esses poderes são adquiridos por meio da liderança do xamã experiente, que apreende essas fontes cautelosamente em seus vãos à morada dos deuses. Quando um indivíduo cresce, ele recebe dos deuses grande quantidade de contas, que permanecem instaladas no seu interior e dentro das quais os poderes da cultura são armazenados e, então, domesticados. O estado interno de uma pessoa, com o mínimo de poderes incorporados, torna-se confuso quando elementos exógenos a invadem seja por sua permissão, seja por vontade alheia (doença). A roupagem interior do xamã é elaborada especialmente e, dessa forma, é ele que deve exibir o maior controle. O controle apropriado das emoções implica o apaziguamento das forças culturais que habitam o interior de uma pessoa. Sentimentos viciosos, intentos malignos e ciúmes aborrecem, mas não são considerados prejudiciais ao homem que tomou para si poucos poderes dos deuses. Essas mesmas características, em um xamã, são consideradas como resultado da falta de domesticação adequada de poderes potencialmente selvagens e malignos, ou seja, são pensadas como altamente perigosas para o bem-estar da sociedade e como um indicador de um poder interno incontrolado capaz de matar por pouco, causar desastres naturais, impedir o aumento da caça e provocar a perda de fertilidade da terra.

As forças da cultura, introjetadas na pessoa, não exigem a posse de seu produto, mas sim a habilidade ou capacidade de usá-lo. O xamã como líder político, como aquele que possui dentro de si domesticada uma quantidade de força de cultura maior que

de qualquer homem comum, não pode possuir tudo o que há no mundo. Atualmente, os senhores da terra e da água possuem os domínios da água e da floresta. Eles não são Wahari e Kuemoi, mas o espírito da floresta, *Re'yo*, e o espírito da água, *Ahe Itamu*, que adquiriram tal controle sobre esses habitats no final do tempo mítico. Estes dois espíritos guardam seus respectivos domínios, os protegem, tornam seus habitantes férteis e punem os que ameaçam suas formas de vida. Eles também cooperam como guardiões da comida dos roçados. O ponto relevante é, obviamente, que os habitats de terra e água, e seus produtos, não são possuídos por homens. Tal controle não é parte do escopo do poder político na sociedade piaroa, um poder que seria visualizado pelos Piaroa como de fato muito perigoso. O líder xamã não tem poder para ordenar o trabalho de outros. Durante as grandes cerimônias que ele oferece, convida os outros para trabalharem para ele e para a sua comunidade, mas jamais ordena que trabalhem. É sua obrigação controlar e lutar contra as forças selvagens da cultura que adentram a sociedade, mas não controlar (ao menos abertamente) o comportamento social de indivíduos de sua comunidade; cada qual deve administrar seu próprio controle pessoal, um assunto privado em que se deve manter domesticadas as forças da cultura e as capacidades para tais no interior da pessoa.

POLÍTICA, AFINIDADE E CLASSIFICAÇÃO MÍTICA

A mensagem mítica, assim pensam os Piaroa, equaciona a sociedade e a sua possibilidade com a afinidade, com a combinação de itens diversos. A sociedade

tradução

existe apenas por meio da interação de entidades e forças que são potencialmente muito perigosas umas às outras: a relação entre doadores e tomadores de esposas é por definição perigosa, uma vez que os afins são estranhos capazes de atos canibais e de furtos terríveis. O perigo intrínseco à relação entre afins só pode ser evitado por meio da reciprocidade apropriada. Ao reconhecer que a sociedade só pode existir pela interação das diferenças, de seres distintos uns dos outros, e ao compreender que tal mistura carrega em si bastante riscos, os Piaroa dependem boa parte de sua energia social e estrutural no mascaramento dos princípios de diferença buscando alcançar o estado de segurança. Essa observação deve, não obstante, ser tomada com cautela, uma vez que não pode dar conta do comportamento piaroa como um todo. Assim, se as relações afins são veladas no interior da casa comunal (*itso'de*), elas são acentuadas na relação entre casas no interior de um território político (Overing Kaplan, 1984).

Ao manter a visão de que a sociedade ganha existência apenas por meio da coexistência de forças dessemelhantes, a relação jurídica na sociedade piaroa concentra-se na figura dos afins (*in-laws*), e as relações políticas são expressas pelo idioma da afinidade (Overing Kaplan, 1975). Compete-se politicamente com alguém identificado a uma categoria de afinidade, mas jamais com um “pai”, “irmão” ou “filho”. Como escrevi certa vez (1975), um homem piaroa situa-se como afim – na categoria de “sogro”, “cunhado” ou “genro” – em relação à maioria dos homens no interior de seu território. Classificando-os de tal maneira, ele pode competir com eles como xamãs, assim como negociar casamentos para seus filhos e germanos. Em batalhas políticas, no interior do território,

símbolos cosmológicos de poder fornecem as condições semânticas por meio das quais os competidores estruturam a sua competição. Como xamãs, eles podem, valendo-se das propriedades dos alucinógenos, transformar-se, como fizeram os demiurgos no tempo mítico: eles também podem se transformar em gaviões, sucuris, cascavéis, onças, trovões, crocodilos e urubus. Cada tipo de transformação distingue um tipo e uma ordem específicos de poder. Algumas dessas transformações remetem a Kuemoi e, como tais, consistem em manifestações de poder ao mesmo tempo malignas e descontroladas. Outras, que implicam o poder de voar e não o de devorar outrem, remetem a Wahari. Na competição política, o oponente, também um “cunhado”, “sogro” ou “genro” classificatório, é referido pelos atributos de Kuemoi, pois que seu poder é tido como descontrolado: faz uso de alucinógenos venenosos, transforma-se em sucuri – a reencarnação de Kuemoi na terra – ou em onça – ao mesmo tempo o animal de estimação de Kuemoi e sua manifestação como caçador. O oponente é também visto como um feiticeiro que envia doenças fatais, tornando sua ação canibal, como era a de Kuemoi. Vale lembrar que, entre os Piaroa, a doença é considerada sempre como um processo de ser devorado (ver Overing Kaplan, 1982).

Esse uso da classificação mítica na estruturação das batalhas de poder entre casas dentro de um território comum não implica um ordenamento metafórico em natureza, antes remete a estados metafísicos específicos. Sob efeito de drogas alucinógenas, um xamã vê-se transformado em um belo Wahari, e vê o seu oponente transformado em Kuemoi. O xamã compreende tais visões como uma verdade

literal, e age com eles desta forma. Nesse ponto, a metáfora converte-se em uma ontologia que afirma explicitamente que o “fantástico” é verdadeiro.

Tal linguagem – e as transformações – extraída das classificações dos elementos e forças do cosmo como existiam no tempo mítico não deve ser usada para estruturar relações dentro da casa: não se deve jamais frisar a diferença essencial de um afim, uma vez que se vive com ele. Se a competição política na casa torna-se séria, esta sofre imediatamente uma fissão. Assim, o afim potencial é Kuemoi, o canibal, o portador de forças culturais indomáveis. Com ele, nenhuma troca matrimonial é controlada e os laços de afinidade são fracos. O doador de doenças, o canibal, é aquele com quem se trava uma relação de reciprocidade incompleta ou, ainda, negativa. A relação entre afins efetivos que vivem juntos na casa não deve ser modelada pela relação vigente na sociedade mítica entre dois afins arquetípicos, mutuamente inimigos (ver Overing Kaplan, 1984).

Os Piaroa classificam suas relações com os outros em um contínuo que se move do perigo à segurança, da diferença à identidade. Essa classificação, que supõe uma escala crescente de empatia social, não é tão incomum. Tomemos alguns aspectos pertinentes sobre essa discussão sobre a classificação de outros via categorias que denotam graus vários de distância e proximidade social. As relações mais distantes e perigosas são aquelas com animais e membros de outras tribos, com quem os Piaroa nutrem uma relação de predação: o perigo é sempre o da morte, tanto para os Piaroa, por meio de suas ações, como para os animais e os estrangeiros (via feitiçaria). Porque eles têm o direito de matar os membros de ambas as categorias e

enfraquecê-los, os Piaroa estão em uma relação de não-parentesco com eles. Eles não são chamados “afins”. A maior parte das mortes entre os Piaroa são causadas por feiticeiros de outras tribos, e a vingança piaroa a tais mortes se dá por meio daquilo que os jovens chamam de “a bomba piaroa”, uma mágica de vingança poderosa combinando venenos potentes e certas partes da anatomia da vítima que são queimadas em conjunto e enviadas pela fumaça e pelo canto ao território do feiticeiro, onde resultam mortes em massa. A relação, em exceção daquela com o parceiro comercial ocasional, é de reciprocidade negativa acentuada.

Menos perigosas, porém ainda ameaçadoras, são as relações com membros de outros territórios piaroa. Nesse caso, não há uma relação natural de morte ou de transmissão de doença, o perigo é, isso sim, o de morte social, e a relação permanece como reciprocidade negativa. Quando se viaja para outro território, leva-se consigo alimentos que não podem ser trocados e, ainda pior, uma esposa. Com exceção da parceria formal de comércio, as demandas por reciprocidade não podem ser atendidas. Para não ter de enfrentar um problema desse tipo, os indivíduos com quem se interage devem ser sempre classificados como “parentes”, e não “afins”, uma classificação que carrega a conotação da extrema segurança mediante as ameaças de uma terra estranha, da comida estranha e de pessoas estranhas.

No interior de um território, onde homens classificam a maior parte homens de outros grupos locais como afins, há sempre a possibilidade de conquistar com eles uma relação de reciprocidade e de estabelecer uma relação confiável de troca. Tais transações com afins potenciais são por

tradução

definição de reciprocidade incompleta, e o maior perigo é o de que tais relações possam degenerar-se da mesma maneira que as relações intertribais e interterritoriais, relações de reciprocidade negativa.

As relações mais seguras ocorrem, obviamente, no interior de um grupo local, tanto com os afins como com os parentes que lá vivem. A casa, não obstante, não pode existir como unidade autônoma, pois tanto o poder xamânico como a troca matrimonial implicam a presença de outras casas, apesar da vigência de uma ideologia que preza por um estado de autonomia. A classificação de todos os homens dentro do território como afins pode ser parcialmente compreendida como reconhecimento dessa dependência: é apenas por meio da afinidade que a reciprocidade pode ser ativada. Vê-se, pois, que o contínuo que se move do perigo para a segurança e da diferença para a identidade, move-se ao mesmo tempo da reciprocidade negativa à reciprocidade potencial e, finalmente, à reciprocidade completa – a intensidade dessa última relação é tão extrema que quase se aproxima da empatia que Sahlins (1972) denomina “reciprocidade generalizada”. A segurança com o afim efetivo é parcialmente adquirida por meio de reciprocidade adequada, e é por essa razão que a troca matrimonial entre os Piaroa é firmemente baseada sobre um princípio de reciprocidade levado adiante por meio da repetição em série e múltipla de laços afins.

O CASAMENTO ENDOGÂMICO E A AFINIDADE MÚLTIPLA⁶

Para os Piaroa, a sociedade ganha existência com a associação de elementos

dessemelhantes: tanto a história mitológica como a ordenação cosmológica veiculam essa mensagem (ver a discussão acima sobre os clãs mortuários, onde não se vive nem com afins nem com cultura). Essa compreensão sobre a natureza das coisas no mundo social e cultural é justamente o que os Piaroa cuidam de ignorar em suas relações no interior da casa comunal. Se os Piaroa usassem a classificação mítica dos domínios terrestre e aquático como linguagem para ordenar suas trocas matrimoniais – como, ao contrário, se dá no Noroeste Amazônico – ou mesmo a distinção entre “alto” e “baixo”, subjacente ao seu sistema de metades, eles afirmariam abertamente que os afins efetivos são criaturas essencialmente diferentes umas das outras e, como tais, podem devorar-se mutuamente. Assim, para ignorar tais divisões haveria um método capaz de solapar os perigos da diferença, mascarar os elementos e forças pelos quais a sociedade é composta ou qualquer dualismo no qual deve consistir. Os Piaroa não pretendem aceitar as implicações advindas do reconhecimento da diferença essencial, e é por meio de seu ideal muito forte de casamento endogâmico que eles são capazes de atenuar a necessidade da diferença, essencial à vida social, no grupo local. O dispositivo mais óbvio a que eles lançam mão para ignorar a diferença, tendo em vista a garantia da segurança (sua finalidade), é o casamento com um aparentado próximo ou, ao menos, bem conhecido que vive na mesma casa. Esse ideal de endogamia de grupo local, tão enfatizado pelos índios guianeses, não é senão o outro lado da moeda do medo do estranho, igualmente enfatizado (ver, por exemplo, Rivière 1969, Henley 1979).

Escrevi em outra ocasião (1973 e 1975) que as maiores casas entre os Piaroa, dentro

6 Ver Overing Kaplan (1981).

das quais habitam quase todos os membros de diferentes parentelas conjugais, aproximam-se, ao menos em um nível ideológico, do ideal de uma parentela endogâmica. A grande ficção é, certamente, que a sociedade como grupo endogâmico isolado, que se replica no tempo é constituída da associação de itens “semelhantes”, seguros uns aos outros, e não perigosos, como os afins “dessemelhantes”. Aqui, vislumbra-se, entre os Piaroa, uma dialética interessante entre a sociedade como mundo ideal de parentelas endogâmicas e a sociedade que inclui o todo mais amplo: afins potenciais e oponentes políticos.

O casamento endogâmico não implica apenas segurança, mas também manutenção de todos em casa como aparentados próximos, o que torna fluida a distinção entre “parentes” e “afins”; trata-se de um casamento reciprocado, que faz reafirmar os laços prévios de afinidade no grupo. Na teoria piaroa, quanto maior o número de trocas matrimoniais decretadas entre dois afins, mais segura a relação e mais unificado o grupo como unidade de cognatas. Este é um tipo de troca matrimonial frequentemente encontrado nas Guianas (ver Rivière 1969, Henley 1979, Arvelo-Jiménez 1971), em que a viabilidade da relação de afinidade, a aliança política e a unidade do grupo são correlacionados com o número de trocas matrimoniais estabelecidas entre homens dentro do grupo local. Teoricamente, a reduplicação de qualquer laço de afinidade dentro do grupo – como quando um conjunto de irmãos se casa com um conjunto de irmãs – é ao mesmo tempo um casamento replicado e reciprocado, do ponto do grupo como um todo. No interior de um grupo endogâmico, o laço matrimonial não precisa ser diretamente reciprocado como na troca de irmão/irmã: qualquer casamento dentro do grupo é ao menos

indiretamente reciprocado, como na troca indireta, à medida que todo homem no interior do grupo recebe uma esposa de dentro do mesmo. Em certo sentido, por meio do casamento endogâmico, a própria noção de troca matrimonial, e não apenas os seus perigos, foi apagada. Ironicamente, é por meio da troca matrimonial, especialmente a desempenhada dia após dia no interior da casa, o dom continuamente retornado, que as diferenças são anuladas e a segurança readquirida. Se visualizarmos a reciprocidade, como faz Lévi-Strauss (1969:84), como meio mais imediato de integrar a oposição entre o *self* e os outros, os Piaroa, pelo viés do casamento endogâmico, têm levado esse princípio ao seu extremo lógico, visto que aí o *self* e os outros não são apenas unificados, mas tornados todos de um só tipo.

Assim, a sociedade é, para os Piaroa, equacionada com a afinidade, a conjunção de itens diversos (afins) e forças culturais. A endogamia se torna, para eles, uma filosofia da sociedade, um “meio caminho”, que supera até certo ponto os perigos do estado social, e um ditado que sustenta que a sociedade só pode existir na conjunção de elementos perigosos e diferentes. Em suma, a endogamia como ideal expressa o medo piaroa em relação ao estado social, tornando-se, então, um princípio subjacente a uma sociedade suspeita de sua própria natureza social.

CONCLUSÃO: ESTRUTURAS ELEMENTARES DE RECIPROCIDADE⁷

Acredito ser possível afirmar de maneira geral sobre os ameríndios da floresta tropical

7 Ver Overing Kaplan (1981).

que suas noções de reciprocidade, adequada e inadequada, impõem uma filosofia da relação entre coisas que são as mesmas e da relação entre coisas que são distintas entre si. É sob essa perspectiva que vejo ser possível alcançar uma compreensão mais apurada da proliferação dos dualismos no interior dessas culturas, a despeito de seus conteúdos ou das maneiras pelas quais eles são expressos. Há entre os Piaroa a expressão cosmológica de uma charada, que creio ser geral aos índios das Terras Baixas Sul-americanas e de considerável importância para a compreensão de certas ambigüidades no ordenamento dos seus universos sociais, que alega a necessidade das diferenças para a vida social – em última instância, diferenças nas forças da cultura. Trata-se, porém, de um mundo onde a conjunção de tais diferenças acarreta perigo, ao passo que a convivência de elementos e forças semelhantes implica segurança e não-sociedade, ou seja, uma existência a-social.

Tanto os Bororo como os Jê evitam os perigos da diferenciação social por meio de transações rituais elaboradas entre metades, que estabelecem “vias rituais” entre grupos de nominação (ver, por exemplo, Crocker 1979, DaMatta 1979, Lave 1979 e Melatti 1979). Por meio de inversões comuns a esses sistemas, em que o “eu” se torna o “outro” e o “outro” se torna o “eu” – onde o chefe de uma metade é escolhido pelo outro ou a representação dos totens de uma metade é encenada pelos outros –, a identidade e a diferença entre categorias culturais (e sociais) tornam-se tão indistintas como no casamento endogâmico guianês. Em cada uma dessas sociedades, os princípios de troca são até certo ponto princípios metafísicos, em que a ênfase é dada menos na obtenção de um tipo particular de formação grupal, mas na aquisição de relações apropriadas

entre seres de categorias vistas como significativamente diferentes, necessários uns aos outros para que a sociedade exista. Tais princípios de troca expressam também uma filosofia política particular, que alega que nenhum homem ou grupo pode ter posse exclusiva das forças da cultura, ou de um conjunto destas, tampouco pode exercer um controle total sobre os seus produtos.

Se as distinções expressas referem-se à lógica classificatória de nomes, aos atributos simbólicos de habitats cósmicos, ou, como no caso clássico, a “parentes” e “afins” ou “casáveis” e “não-casáveis”, como ditado por uma regra prescritiva de casamento; em cada exemplo, tais contrastes são empregados na elaboração de trocas que são claramente “elementares” em sua forma – contudo, uma elaboração que é, em última instância, derivação cultural, e não social. J. C. Crocker (1979:296-7) comenta, no que diz respeito à elaboração de estruturas entre os Jê e Bororo, que categorias encontradas em outras fontes de distinções, que não aquelas advindas de uma regra prescritiva de casamento, “podem possuir precisamente as mesmas implicações inexoráveis para a interação social, que deve exprimir um modelo lógico como a mais rígida estrutura ‘elementar prescritiva’”. Em vez de “sistemas elementares de parentesco e casamento”, é possível remeter-se, de maneira mais geral, a “estruturas elementares de reciprocidade” e, nesse sentido, tratar as sociedades ameríndias das Guianas, do Noroeste Amazônico e do Brasil Central como alguns dos muitos exemplos de uma estrutura básica.

As implicações para a vida social indígena do ordenamento das estruturas elementares de reciprocidade apontam que a sociedade em si torna-se uma lógica para a manutenção

de um balanço, uma relação apropriada entre itens culturais no universo que permite à sociedade perpetuar-se. A reciprocidade em si pode ser, assim, igualmente vista como um modo particular de auto-perpetuação, não de grupos – que podem impor o controle coercitivo tanto de pessoas como de recursos escassos —, mas de relações, uma perpetuação que se contrapõe ao desenvolvimento de tal controle.

BIBLIOGRAFIA

- ARVELO-JIMENEZ. *Political relations in a tribal society; a study of the Ye'cuana Indians Venezuela*. Latin American Studies Program, Dissertation Series, no. 31. Ithaca: Cornell University, 1971.
- CLASTRES, Pierre. *Society against the state: the leader as servant and the human uses of power among the indians of the Americas*. Oxford: Basil Blackwell, 1977.
- CROCKER, J. Christopher. "Selves and alters among the Eastern Bororo". In: MAYBURY-LEWIS, David (ed.). *Dialectical societies: the Jê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- DAMATTA, Roberto. "The apinayé relationship system: terminology and ideology". In: MAYBURY-LEWIS, David (ed.). *Dialectical societies: the Jê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- DREYFUS, Simone. "Historical and political anthropological inter-connections: the multilingual indigenous polity of the "Carib" Islands in Mainland Coast from the 16th to 18th century". In: **Antropologica**, Caracas: Fundación la Salle, 1983-1984, pp.59-62.
- HENLEY, Paul. *The internal social organization of the Panare of Venezuelan Guiana and their relations with the national society*. Ph.D dissertation: Cambridge University, 1979.
- HUGH-JONES, Christine. *From the milk river: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- HUGH-JONES, Stephen. *The palm and the Pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- LAVE, Jean. "Cycles and trends in Krikatí naming practices". In: MAYBURY-LEWIS, David (ed.). *Dialectical societies: the Jê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *The elementary structures of kinship*. Boston: Beacon Press, 1969.
- LIZOT, Jacques. "Remarques sur le vocabulaire de parenté yanomami". In: *L'Homme* XI (2), 1971.
- LUKES, Steven. *Individualism*. Oxford: Basil Blackwell, 1973.
- MELATTI, Júlio Cezar. "The relationship system of the Krahó". In: MAYBURY-LEWIS, David (ed.). *Dialectical societies: the Jê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

tradução

- OVERING KAPLAN, Joanna. "Cognition, endogamy and teknonymy: the piaroa example". In: **Southwestern Journal of Anthropology** (28), 1972.
- OVERING KAPLAN, Joanna. "Endogamy and the marriage alliance: a note on continuity in kindred-based groups". In: **Man** (n.s.) 8, 1973.
- OVERING KAPLAN, Joanna. *The Piaroa: a people in Orinoco basin*. Oxford: Claredon Press, 1975.
- OVERING KAPLAN, Joanna. "Social time and social space in Lowland Southamerican societies". Actes du XLIIe. Congrès International des Américanistes. Paris: Société des Américanistes, Musée de l'Homme, 1977.
- OVERING KAPLAN, Joanna. "Review article: amazonian anthropology. In: **Journal of Latin American Studies**, n. 13 (1), 1981.
- OVERING KAPLAN, Joanna. "The paths of sacred worlds: shamanism and the domestication of the asocial in Piaroa society". Manuscript. Paper presented to the Seminar of Shamanism in the Lowland Southamerican societies at the 44th International Congress of Americanists, Manchester, 1982.
- OVERING KAPLAN, Joanna. "Dualism as an expression of differences and dangere: marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela". In: KESINGER, Kenneth M. *Marriage practices in Lowland South América*. Urbana: University of Illinois Press, 1984.
- RAMOS, Alcida R. & ALBERT, Bruce. *Yanoma descent and affinity: the Sanumá/ Yanomam contrast*. Actes du XLIIe. Congrès International des Américanistes. Vol II, Section B. Paris: Société des Américanistes, Musée de l'Homme, 1977.
- RICOEUR, Paul. *The symbolism of evil*. New York: Harper and Row, 1969.
- RIVIÈRE, Peter. *Marriage among the Trio: a principle of social organization*. Oxford: Claredon Press, 1969.
- RIVIÈRE, Peter. "Some problems of the comparative study of caribe societies" Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti. Vol II. Genova: Tilgher, 1974.
- RIVIÈRE, Peter. "Aspects of carib political economy". In: **Antropologica**, Caracas: Fundación laSalle, 1983-1984, pp 59-62.
- SAHLINS, Marshall. *Stone age economics*. Chicago: Aldine-Altherton, 1972.