

Disputas fraternas e chefia bicéfala: Hierarquia e heterarquia no Alto Rio Negro

DOI
[http://dx.doi.org/10.11606/
2179-0892.ra.2020.171366](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.171366)

Luis Cayón

Universidade de Brasília | Brasília, DF, Brasil
Museu de Arqueologia e Etnologia-USP | São Paulo, SP, Brasil
luis cayon@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-6282-8282>

RESUMO

Este artigo identifica a tensão entre hierarquia e heterarquia como um princípio estrutural que opera a favor da multiplicidade, da diferença e da autonomia no contexto dos sistemas regionais e da política-ritual ameríndia. Focando na relação entre dono/chefe de maloca e xamã, à luz das tensões nas relações entre irmãos mais novos/mais velhos, típicas da região do Alto Rio Negro, caracteriza-se a constituição de uma chefia bicéfala, onde ambos especialistas trabalham de forma complementar para atender às diferentes direções envolvidas na política, e os mecanismos que dificultam sua consolidação.

PALAVRAS-CHAVE

Chefia Ameríndia,
Hierarquia,
Heterarquia,
Alto Rio Negro,
Sistemas
Regionais.

Brotherly Disputes and Two-Headed Leadership. Hierarchy and Heterarchy in the Upper Rio Negro

ABSTRACT This article identifies the tension between hierarchy and heterarchy as a structural principle that favors multiplicity, difference, and autonomy in the context of regional systems and Amerindian ritual politics. It focuses on the house owner-shaman relationship in light of the tensions between younger brother and older brother, characteristic of the Upper Rio Negro region, in order to determine the constitution of a bicephalous headmanship, where both specialists work in tandem to attend to the various directions taken by political life and the mechanisms that restrain its consolidation.

KEYWORDS
Amerindian Headmanship,
Hierarchy, Heterarchy, Upper
Rio Negro, Regional System.

No começo de 2008 respirava-se um ambiente de otimismo entre os Tabotihehea (“aqueles de pele áspera”), um clã dos *Ide masã* (Gente Água) ou Makuna, como são mais conhecidos na literatura etnográfica, e que habitam os rios Pirá Paraná e Apaporis na Amazônia colombiana. Naqueles dias — e suas longas noites — isto se traduzia em confiança e alegria pelas frequentes atividades rituais, danças e curas¹, como testemunhei durante os cinco meses que os acompanhei. Essa intensidade era resultado do inevitável processo de sucessão geracional dos especialistas rituais do clã. Uns anos antes, alguns velhos xamãs influentes tentavam deixar para atrás desavenças do passado para recompor as relações com o segmento de maior hierarquia do clã, incentivando o mais poderoso *kumu* (xamã) do grupo, o curador do jurupari (*he gu*), e seu filho a viver nas proximidades da comunidade de Puerto Antonio, onde já morava o irmão caçula do *kumu*, também xamã, com seu filho; em ambos os casos, os jovens xamãs estavam praticamente prontos para substituir seus pais. Esse reencontro implicava também a reaproximação com os membros do clã que moravam no território ancestral da Gente Água, o rio Toaka, onde estava o chefe do clã. Assim, havia o propósito coletivo de juntar os principais especialistas do clã para fazer uma transição geracional sem sobressaltos.

Poucos meses antes da minha chegada, faleceu repentinamente o chefe/dono de maloca principal (*wi ühü*), precipitando sua sucessão, fato que também deflagrou a do curador do jurupari porque o trabalho articulado entre estes dois especialistas deve ser realizado numa mesma geração. Como nesta região os clãs são patrilineares e hierarquizam as relações segundo a ordem de nascimento, os especialistas de uma mesma geração são, na estrutura social, irmão mais velho/irmão mais novo (real ou classificatório). Naquele momento, três dos filhos do dono de maloca tinham algumas condições de substituí-lo, porém nenhum deles tinha concluído seu aprendizado. Esperava-se que o primogênito tomasse a iniciativa e só dependia de os irmãos fecharem um acordo. Enquanto isso, o velho *he gu* ia transferindo definitivamente as responsabilidades para seu filho e dava atribuições específicas a outros jovens xamãs do clã. A intensidade ritual parecia uma forma de testar as capacidades desses jovens xamãs e chefes potenciais naquele momento.

De volta ao campo, em janeiro de 2015, eu estava curioso para ver os resultados daquela transição. A primeira surpresa foi perceber um pessimismo exacerbado, um clima totalmente oposto ao de 2008: o clã fragmentado, as aldeias mergulhadas em profundos desentendimentos, a indefinição sobre quem poderia ser o chefe/dono de maloca, o exílio voluntário do novo *he gu*, a solidão dilacerante em que mergulhara seu velho pai — que passou os últimos meses de vida doente e completamente isolado —, os rituais e as curas paralisadas. Como consequência da falta de rituais, o mundo não funcionava bem: as chuvas de verão não cessavam, intumescendo o rio e dificultando a pesca; varas de queixadas invadiram as roças de várias famílias e comeram a mandioca; uma onça percorreu diferentes comunidades e matou vários

¹ Na região do Alto Rio Negro há um grande número de ações xamânicas que implicam recitações e sopros que transmitem intenções e efeitos sobre diversas substâncias e alimentos que são usados por pacientes ou pessoas que solicitaram ao xamã um efeito específico, como ter boa sorte. A literatura em português denomina estas ações como benzimentos e a bibliografia em espanhol denomina-as de “*curaciones*”. Ambos os termos não dão conta da complexidade do assunto. Aqui uso cura como tradução literal de “*curación*”, que é a palavra usada pelos Makuna em espanhol.

cachorros que ajudavam na caça, entre outros acontecimentos raros. Portanto, além dos problemas familiares, faltava comida e muitas pessoas queriam abandonar o território e migrar para algum dos núcleos urbanos mais próximos. O clima estava tão tenso que tive que sair antecipadamente do campo para não ser apanhado no fogo cruzado. Era uma situação caótica por onde quer que se olhasse e que levava as pessoas a comentar continuamente sobre como deveria ser o funcionamento adequado do mundo. Nessas conversas, a ênfase era sempre posta no enfraquecimento da vida ritual e na necessidade de recuperá-la com o trabalho complementar dos dois especialistas, pois a falta de um impedia a sua realização. Apesar da brevidade da minha visita, consegui vislumbrar alguns elementos que não costumam ser muito visíveis nas dinâmicas políticas da região, o que também me levou a compreender que certas disputas fraternas são centrais dentro dos meandros da política makuna, e que há várias maneiras de se adquirir poder ritual e político.

Essas disputas fraternas entre os Makuna foram analisadas anteriormente por Kaj Århem (1981, 2000) para o clã Sairã, seus afins e outros corresidentes no rio Komeña, território contíguo ao rio Toaka. Århem demonstra que, a partir de tais disputas, geram-se cisões e fusões que, com o tempo, alteram a composição de grupos locais, territoriais e aldeias e, por isso, elas são fundamentais no jogo político. A nova faceta que exponho neste texto complementa as análises deste autor, ao mostrar que as situações que vimos no campo eram distintas. Århem encontrou disputas e cisões tanto entre irmãos que eram ao mesmo tempo donos de maloca e xamãs poderosos, como entre segmentos de um mesmo clã e grupos de aliados — nas décadas de 1970 e 1980 quando se passou da vida em maloca à fundação de aldeias —, enquanto eu me deparei com uma tentativa recente de reagregação de um clã, cujo resultado ainda é difuso e que se centra na relação entre irmãos e na complementariedade entre especialidades. Esta diferença de situações mostra que o tipo de ações tomadas pelos atores principais das disputas políticas depende da possibilidade de reivindicarem algum projeto coletivo, ou, ao contrário, de se concentrarem em interesses particulares que terminam produzindo sobreposições de especialidades, competição e conflitos.

Na literatura etnográfica da região, os xamãs são mais conhecidos e analisados do que os donos de maloca. Até a metade da década de 1970, os índios falantes de línguas tukano orientais que habitavam no Pirá Paraná e outras áreas adjacentes — de acesso relativamente difícil —, como o Apaporis e as cabeceiras do Tiquié, viviam em malocas. Na mesma época, a realidade dos seus parentes em ambos os lados da fronteira colombo-brasileira era muito diferente, pois já não existiam as grandes casas comunais depois da feroz pressão dos missionários (Cabalzar, 1999); com isso, para eles a vida ritual tomou outros rumos: alguns rituais não foram mais praticados, outros se mantiveram com modificações e surgiram novas festas. Por este motivo, analisar em detalhe as características dos chefes/donos de maloca entre os Tukano

pode não ser tarefa simples, já que essa especialidade foi se desvirtuando durante as sucessivas etapas do contato com as sociedades nacionais, porém sua importância continua sendo uma referência central em diversas narrativas².

As descrições etnográficas mais representativas até final da década de 1970 (Goldman, 1968 [1963], 2004; Reichel-Dolmatoff, 1986 [1968]; C. Hugh-Jones, 1979; S. Hugh-Jones, 1979; Árhem, 1981; Jackson, 1983) mostraram que entre os Tukano orientais o chefe/dono de maloca podia ser um pai que habita na mesma casa com seus filhos casados e solteiros, uma vez a residência pós-marital é preferencialmente patri/virilocal, ou o irmão mais velho de um conjunto de agnados. Também destacaram a maloca como o cenário indispensável da vida ritual, sendo o poder político representado pelo dono da casa e o poder religioso pelo *kumu*. Como a autoridade de um chefe em si é frágil, o dono da casa poderia ser mais influente se, ao mesmo tempo, fosse um importante especialista ritual, como um *kumu* ou um *baya* (cantor dançarino). Em traços gerais, a sobreposição entre dono de maloca e *kumu* é bastante atual e apropriada para caracterizar o perfil de um líder destacado, cuja imagem é reforçada se possuir uma série de bens cerimoniais, como uma caixa de ornamentos plumários ou um conjunto de flautas sagradas. Para os Tanimuka, por exemplo, ambas as especialidades correspondem a etapas diferentes de aquisição de conhecimentos (Franky, 2004; Ramírez, 2018) e, para os Tuyuka, de acordo com Justino Sarmiento Rezende (comunicação pessoal), um importante dono de maloca é também dono dos ornamentos e *baya*, seu xamã principal. Então, para os Tukano orientais, ritual, política e maloca são indissociáveis do que podemos chamar de poder político e é por isto que as duas especialidades são fundamentais, podendo ser desempenhadas tanto por dois especialistas que se complementam quanto por uma única pessoa que reúne ambos os conhecimentos.

Devemos assinalar que o termo *poder* deve ser ponderado pois não é o mais adequado para entender a filosofia política indígena, como bem assinalou Clastres (2003 [1974]), já que as sociedades indígenas sul-americanas seriam *contra o Estado*. Entre outras coisas, isto significa que privilegiam a multiplicidade, a diferença e a autonomia em vez de unicidade e coerção. Assim, o chefe indígena é um chefe sem poder de coação, e os coletivos sempre têm mecanismos para frear qualquer tentativa de concentração individual de poder, inclusive, quando provém de outras figuras com potencial coercitivo, como o guerreiro e o xamã. Portanto, quando dizemos que um chefe tem poder, estamos nos referindo a prestígio, a quem detém certas qualidades altamente valorizadas pelo coletivo, como a generosidade, a persuasão, o domínio da arte oratória, a tranquilidade e inteligência para resolver conflitos etc., e que tal prestígio não é nem permanente, nem transferível e pode se perder a qualquer momento.

Vale notar também que a conexão entre poder político e ritual é muito comum entre os índios das Terras Baixas da América do Sul. Em certos contextos, aparecem como elementos fundidos, quando o chefe é o xamã; em outros, exalta-se as

2 | No último século, por ação dos missionários, as especialidades de guerreiro e xamã do tipo *yai* (sugador de doenças) também perderam relevância.

diferenças entre uma dimensão política associada à produção e ao parentesco que opõe um chefe a um especialista em rituais; em outros ainda, parte da dimensão ritual está associada à guerra e aí o chefe também é guerreiro. Por exemplo, Seeger (1980) mostra que alguns povos Jê (Timbira, Apinayé, Suyá) separam um líder político de outro ritual, enquanto em outros grupos (Kayapó, Xavante) os líderes políticos controlam os rituais; entre os Amuesha da Amazônia ocidental, segundo Santos-Granero (1986), os sacerdotes *cornesha* seriam também os líderes políticos; nas Guianas, de acordo com Rivière (2001 [1984]), é comum que o chefe seja o líder de um grupo local, um sogro, embora haja casos, como os Piaroa, em que o chefe é também um xamã com influência supralocal; no Alto Xingu (Barcelos Neto, 2008; Guerreiro, 2015; Vanzolini, 2015), o poder ritual não está associado ao xamanismo e sim a grandes rituais intercomunitários, em que os chefes exibem sua condição e trocam discursos e objetos valiosos com seus equivalentes; para os Tupi do século XVI, a chefia orbitava em torno de rituais guerreiros e, em casos contemporâneos, associa-se ao xamanismo (Sztutman, 2012); mencionando os Cubeo, outro povo tukano oriental, Clastres (2003 [1974]: 47-48) observava que era comum em muitas sociedades indígenas a existência de um chefe na paz e outro na guerra e que este perdia seu poder provisório quando terminava o conflito. Nesse panorama tão diversificado, a possibilidade de trabalho complementar e articulado entre um chefe e um xamã, como sugerem os Makuna, amplia ainda mais o quadro analítico pois constituiria um tipo possível de chefia bicéfala.

Fausto (2008) tem associado a chefia ao tema mais amplo da maestria e trabalhos recentes, assim como os de Sztutman (2012), Guerreiro (2015) e Costa (2017) têm mostrado novas dimensões, destacando os processos de fabricação dos chefes/donos³. Seus corpos são construídos, entre outras coisas, tanto por relações como por meio de rituais e resguardos diferenciados em que captam substâncias, conhecimentos e potências provenientes de agencialidades externas; isto os magnifica e lhes confere a capacidade de construir e englobar os seus coletivos. Fausto (2008) explica que um dono, por meio da filiação adotiva ou meta-filiação, gera uma assimetria da relação concebida como uma forma de englobamento que é entendido nos termos de uma relação entre conteúdo e continente. Desse modo, a produção do englobamento é a magnificação compreendida como incorporação canibal, ou, de acordo com Costa (2017), como uma relação de alimentação que produz dependência unilateral, controle, proteção e cuidado. As necessidades induzidas por um alimentador nos seus alimentados amplificam as capacidades deste e por isso torna-se um corpo que contém outros, ou seja, é magnificado. Desta maneira se produzem relações assimétricas que operam no plano da consanguinidade e se opõem aos laços simétricos da afinidade. Um dono, afirma Fausto (2008), é uma pluralidade que aparece a outros como uma singularidade.

A assimetria que se institui nas relações entre o chefe e os demais membros de um grupo formula-se em termos de parentesco. Assim, o chefe costuma ser visto na

3 | Seeger (1980) já chamara a atenção para este aspecto entre os Suyá/Kisedje, afirmando que os chefes teriam características corporais diferentes das do resto dos corresidentes da aldeia.

Amazônia como um pai adotivo e/ou como um sogro — nos Andes existe também a variação de ser visto como um tio materno — fundando a assimetria na diferença geracional. Com relação a isto, o trabalho complementar entre *wi ühü* e *he gu* entre os Makuna parece mostrar mais uma variação, pois os dois especialistas englobam o coletivo, mas estão numa relação de irmão mais velho e irmão mais novo⁴, introduzindo a simetria no domínio da consanguinidade para se misturar com a assimetria e possibilitar alternâncias, conflitos e outras dinâmicas centrais nas relações. Aqui, a assimetria é mais tênue porque se funda na ordem de nascimento dentro da mesma geração, embora, ao evocar a diferença intergeracional em relação a um terceiro, a relação entre ambos se torna simétrica porque descendem de um mesmo pai/ancestral. Isto significa que devem, em conjunto, criar uma assimetria com relação ao coletivo, aparecendo como “pais” para seus parentes dentro de um projeto coletivo, mas, pela simultaneidade de relações simétricas e assimétricas entre si, desencadeiam-se disputas fraternas onde ambos podem competir tentando se englobar mutuamente ou se neutralizar para que nenhum acumule poder, situações que podem levar ao conflito e à separação.

Indo nesta direção, o objetivo principal deste texto é explorar alguns detalhes da relação dos dois especialistas com o poder político e ritual à luz das tensões entre simetria e assimetria. Na literatura regional, esta tensão tem sido tratada em termos da presença de um modelo dual em que se opõem hierarquia e igualdade. Esta tensão ainda não foi explicada satisfatoriamente porque, em grande medida, está diretamente relacionada com a maneira como se constituem as unidades sociais em diferentes escalas. É consenso que a hierarquia opera mais intensamente nas relações internas entre os membros de um grupo de descendência (segmento de clã, clã, grupo exogâmico, fratria) enquanto as relações exogâmicas entre diferentes grupos são igualitárias; no entanto, também se sabe que a hierarquia é disputada e contestada com muita frequência entre grupos e segmentos de grupos que se consideram consanguíneos, e que há uma maior ênfase no discurso hierárquico entre aqueles clãs que se consideram de mais alta hierarquia. Minha proposta é a de tomar a tensão entre assimetria e simetria como um princípio estrutural que permite diferentes tipos de dinâmicas, configurações sociopolíticas e trânsitos entre escalas, mas em lugar de tomar a igualdade como oposto complementar da hierarquia sugiro o uso do conceito de heterarquia no seu lugar, e que esta se constitui mutuamente com a hierarquia. Desse modo, do diálogo e das forças desencadeadas pela tensão e oscilação entre hierarquia e heterarquia emerge uma possibilidade de encontrar uma solução alternativa ao problema das escalas e da formação de unidades sociais entre os povos Tukano orientais do Alto Rio Negro (doravante ARN).

Esta análise, também, pode trazer elementos para produzir novas reflexões sobre o poder, a constituição de sistemas regionais e as modalidades de chefia na América do Sul. Esta oscilação ou convivência entre princípios relacionais simétricos

4 | Esta variação é importante para as comparações com as Terras Altas já que em tempos pré-hispânicos foi comum nos Andes a transmissão da chefia por via avuncular (ver, entre outros, Rostorowski 1988; Langebaek 1992, 2019; Gamboa 2010; Hernández Astete 2012) ou entre irmãos, passando de um mais velho para um mais novo, tanto em sistemas de filiação matrilinear como patrilinear.

e assimétricos tem uma longa presença na etnologia amazônica e tem sido discutida de formas diferentes, por exemplo, nos debates sobre organizações dualistas, ou sob o manto das oposições entre reciprocidade e hierarquia, ou entre sociedades igualitárias e hierárquicas, assim como tem sido identificada operando nos níveis da produção (Hill, 1984) e das relações de gênero (Lorrain, 2001), conceitualizada como diarquia (Hornborg, 1988) ou “igualdade dentro da hierarquia” (Santos-Granero, 1986), entre outras. Essa diversidade de aproximações mostra que a tensão entre estes princípios é, em si, um princípio estrutural, uma manifestação do dualismo em perpétuo desequilíbrio que Lévi-Strauss (1992) atribuiu aos povos indígenas sul-americanos e que, na teoria contemporânea do parentesco elaborada por Viveiros de Castro (2002), ressalta a “afinidade potencial”, enquanto princípio relacional ameríndio, como fonte virtual da diferença, assim como ecoam as ideias de Fausto (2001, 2008) sobre predação familiarizante e meta-filiação. Neste quadro de referência, a tensão entre hierarquia e heterarquia pode ser muito útil para entendermos de outros modos as dinâmicas do poder político em sistemas regionais onde a hierarquia aparece como uma característica saliente — ARN e Alto Xingu por exemplo — e igualmente para entender sistemas do passado pré-colombiano quando esta também era evidente.

UMA TENSÃO ESTRUTURAL

Os Makuna fazem parte de um sistema regional aberto com, pelo menos, outros 30 grupos falantes de línguas tukano orientais, arawak, nadahup, kákua-nukak e karib que habitam a enorme área fronteira entre Colômbia, Brasil e Venezuela. Em linhas gerais e de acordo com o modelo geral, estes grupos estão formados por clãs patrilineares exogâmicos, relacionados hierarquicamente como irmãos mais velhos e mais novos de acordo com a ordem de nascimento mítico, que reivindicam a posse de territórios particulares e bens rituais segundo tal ordem; a residência é patri/virilocal e a regra matrimonial é a exogamia que, nos modelos ideais para o caso tukano, adota a forma de exogamia linguística⁵, motivo pelo qual o multilinguismo é uma das principais marcas da região. Estes povos também partilham um ciclo ritual baseado na utilização de flautas sagradas durante a iniciação masculina (conhecidas regionalmente como “jurupari”) e em festas intercomunitárias conhecidas como “dabucurís”, que incluem a troca de comida e objetos. Também compartilham narrativas míticas e modelos cosmológicos que estruturam e definem o uso da região que ocupam em comum.

Segundo as narrativas tukano orientais, os grupos enfatizam uma origem comum a partir de uma cobra-canoa ou de sucuris ancestrais que transportaram a humanidade atual, emergiram numa cachoeira considerada como o centro do mundo, para depois espalhar-se pelos territórios onde vivem atualmente. Do corpo da sucuri ancestral surgiram, em ordem de nascimento, os ancestrais dos clãs a quem foram

5 | Para uma crítica a esta ideia, ver Chacon e Cayón (2013).

atribuídas especialidades características relacionadas com as diferenças hierárquicas internas de cada coletivo. No caso dos Makuna e seus vizinhos do Pirá Paraná e Apaporis, as sucursis ancestrais de cada grupo estão ligadas por consanguinidade e afinidade. Isto significa que dentro de um agrupamento de sucursis oposto a outro agregado do mesmo tipo, os coletivos também se relacionam entre si como de irmãos mais velhos e mais novos, formando fratrias não nomeadas, e como cunhados e “filhos de mãe”, termo usado para referir-se àqueles coletivos que, embora não partilhem de uma “germanidade mítica”, têm afins em comum e, por isso, não devem se casar entre si. A exogamia dos grupos de descendência é um ponto central do sistema, mas os limites do que é um grupo de descendência nunca são muito claros. Na literatura clássica da região sobre parentesco (Goldman, 1968 [1963]; C. Hugh-Jones, 1979; Århem, 1981; Jackson, 1983; Chernela, 1993; Correa, 1996), proliferam conceitos como: conjunto de agnados, sibs, clãs, grupos exógamos simples, grupos exógamos compostos, agregados linguísticos, grupos linguísticos, segmentos frátricos, categorias frátricas, unidades exogâmicas, fratrias, entre outros. Uma das dificuldades de delimitar estas unidades está relacionada com as diversas escalas a que fazem referência, pois é evidente que os indígenas, dependendo dos contextos, acionam uma ou outra escala, ou várias simultaneamente, e isto implica que o que funciona numa pode não funcionar noutra, embora patrilinearidade e hierarquia sempre sejam enfatizadas.

O tema da hierarquia entre os Tukano orientais, geralmente, tem sido tratado na literatura etnográfica em relação aos clãs, à sua distribuição territorial e ao controle de recursos rituais e econômicos. A hierarquia entre clãs, como irmãos mais velhos e mais novos, tem sido associada a cinco especialidades básicas (chefe ou dono de maloca, cantor dançarino, guerreiro, xamã, trabalhador) relacionadas à ordem de nascimento, às partes do corpo da sucursi ancestral das quais se originaram os clãs (cabeça, pescoço, metade, parte posterior e cauda, respectivamente) e à maneira como foram distribuídas idealmente no território, cujo eixo é um rio (o clã mais velho na foz, o mais novo nas cabeceiras). No entanto, se olharmos com mais atenção, a lista de especialidades é muito mais longa e, na realidade, traz o problema adicional de que há muitas pessoas com as mesmas especialidades que não correspondem, necessariamente, às especialidades dos clãs. Em outras palavras, cada clã tem membros com todas as especialidades e, por isso, cada especialidade tem vários praticantes; inclusive, algumas pessoas podem ser reconhecidas por praticar mais de uma especialidade. Assim, a hierarquia construída a partir dos clãs e relacionada à distribuição territorial e à sucursi ancestral é apenas um esquema geral e ideal da sua estrutura social, lida via patrilinearidade, e posta linearmente no espaço.

No entanto, quando observamos mais de perto a constituição real de malocas e aldeias, constata-se que o mais comum é que nenhum clã ocupa exclusivamente o território que lhe corresponderia. De fato, os membros dos clãs estão espalhados e seus membros habitam em diferentes lugares. Århem (1981) explica que os Makuna

não se regem apenas pela ideologia da descendência mas que a combinam com o princípio de aliança simétrica para ordenar as unidades básicas da organização social e política no espaço⁶. Assim, os consanguíneos vão se dispersando progressivamente e concentram-se com afins em novas localidades, produzindo uma organização espacial de grupos pequenos ordenados pela aliança. Os grupos se organizam espacialmente em: grupos domésticos formados por um casal e seus filhos, ou por um conjunto de irmãos ou parentes agnáticos com suas esposas; grupos locais compostos por vários grupos domésticos localizados em determinado trecho de um rio e relacionados por consanguinidade e/ou afinidade; e, grupos territoriais constituídos por vários grupos locais que ocupam todo um rio. Cada grupo local funciona como uma unidade política e segue as disposições de um chefe que pode ser também um especialista ritual. Esse chefe organiza e promove diversas festas que reforçam os elos entre grupos locais próximos. Neste registro, as relações hierárquicas fundamentais para as relações entre irmãos mais velhos e mais novos não são enfatizadas e sim as de simetria e igualdade entre grupos de afins efetivos.

Às diversas superposições entre filiação, afinidade e organização espacial das unidades soma-se o problema da tensão entre princípios hierárquicos que regulam as relações internas de um clã ou de um grupo exogâmico e os princípios igualitários centrais nas relações externas com os afins. Para tentar solucionar estes problemas, Stephen Hugh-Jones (1993, 1995) fez uma releitura da organização social dos Tukano orientais que tentou se aproximar das visões nativas sobre suas próprias unidades sociais. De acordo com ele, os Tukano conceitualizam as relações sociais de dois modos diferentes e complementares. O primeiro enfatiza uma leitura masculina da maloca que privilegia a autonomia do grupo, a descendência unilinear, a exogamia, os laços agnáticos e as relações internas de hierarquia expressas nos rituais clânicos (*He House* – jurupari), em especial, na conexão com o ancestral fundador e a ordem hierárquica agnática. O segundo modo exalta a igualdade, a interdependência e a consanguinidade, manifestas na vida diária e expressas nos rituais de intercâmbio de comida (*Food-giving House* – dabucurí) entre comunidades vizinhas que ressaltam a coresidência, a endogamia e uma família extensa ou grupo consanguíneo formado pela comensalidade. A primeira leitura corresponde parcialmente à concepção antropológica de filiação ou descendência, e a conjunção entre ambas as leituras tem certas conexões com a noção de “sociedades da casa” de Lévi-Strauss⁷. Quando explicam sua organização, os Tukano tendem a enfatizar apenas na primeira leitura e, por isso, ao representar seus grupos patrilineares, cada qual resalta um conjunto de bens e prerrogativas que constituem sua identidade e poderes ancestrais. Assim, cada “casa” é pensada como um único corpo formado pela relação entre seu ancestral epônimo, seus membros, clãs, território, língua, instrumentos sagrados e objetos cerimoniais, nomes exclusivos, cantos, conhecimentos xamânicos, danças, variedades de cultivos, estilos decorativos e de fabricação de artefatos, entre outras coisas, que

6 | Àrhem (1981) denomina de sistema de aliança segmentar este modo de organização sociopolítica.

7 | Para Lévi-Strauss (1989 [1979]), a casa é um agrupamento que persiste através do tempo, cuja continuidade se assegura não apenas pela sucessão e substituição dos seus recursos humanos, mas por meio de propriedades fixas ou móveis e pela transmissão de títulos e prerrogativas que são parte integral da sua existência e identidade (Carsten e S. Hugh-Jones, 1995: 7). A casa como grupo de pessoas ou “pessoa moral” que possui propriedades materiais e imateriais, como nomes e títulos, transmitidas por uma linha real ou fictícia pode expressar-se pela linguagem da filiação ou do matrimônio, ou de ambos, como é mais comum (S. Hugh-Jones, 1995: 241).

definem as particularidades de cada grupo no contexto regional e que devem ser atualizadas ritualmente⁸. Sem importar a escala, o coletivo se pensa como uma maloca e como uma pessoa magnificada (ancestral epônimo, dono de maloca, *kumu*) que contém outras pessoas e várias relações.

Christine Hugh-Jones (1979) vislumbrou pioneiramente o caráter fractal (multiescalar) das unidades sociais e com as ideias do seu esposo entendemos que é na maloca onde se opera a fusão de escalas. Na leitura masculina, a casa sintetiza e atualiza num único corpo a relação entre o ancestral epônimo, o passado mítico e o presente, os membros mortos e vivos do grupo, o território, a língua, os instrumentos sagrados e os objetos cerimoniais, os nomes exclusivos, os cantos e conhecimentos xamânicos, e demais elementos distintivos que ativam a singularidade de cada grupo no contexto regional. Ao mesmo tempo, esta fusão ritual faz evidente uma sobreposição de escalas onde estas se encaixam entre si e apresentam homologias nas relações que implicam, sendo expansões e/ou contrações da mesma pessoa fractal (S. Hugh-Jones, 2014: 57). S. Hugh-Jones (1993: 106) mostra que daqui emerge uma estrutura básica que consiste num pai e seus filhos organizados hierarquicamente por ordem de nascimento e que é constante nas escalas: segmento de clã < clã < conjunto de clãs < grupo exogâmico. Na leitura feminina da casa onde se efetivam as relações de afinidade e intercâmbio, a estrutura básica reduplica-se numa série que se corresponde com as escalas: compartimento familiar [filho/irmão casado] < maloca < grupo territorial < humanidade.

Deste modo, a maloca com sua capacidade de fusão de escalas graças aos rituais também nos oferece a opção de fundir a discrepância entre, por um lado, o grupo exogâmico patrilinear formado por um pai com seus filhos ou por um grupo de irmãos, e, por outro, o grupo local formado por consanguíneos e afins, sempre e quando desloquemos a atenção do problema entre hierarquia e igualdade, filiação e afinidade, para a configuração e funcionamento ritual da casa — um espaço onde se expressa um modo de vida — a partir da interrelação entre especialidades (chefes, cantores dançadores, guerreiros, xamãs, trabalhadores)⁹. A separação dos clãs patrilineares não impede que as dinâmicas políticas e rituais continuem, porque o mais importante parece ser que os especialistas, independentemente de pertencerem a um ou outro grupo, façam arranjos e ajustes para se articularem para executar diferentes atividades cotidianas e rituais orientadas a produzir vitalidade e alegria. Portanto, para lidar com o desequilíbrio entre a busca pela forma ideal de fazê-lo, ressaltada na noção de casa patrilinear, e as várias adequações de escala que ocorrem nas comunidades de acordo com a participação de afins na sua constituição, sugeri que entendamos estes grupos como “unidades cosmo-produtoras” (Cayón 2013). Quiçá este termo tenha certo sabor funcionalista, porém exalta a autonomia e equivalência de unidades sociais que podem se organizar tanto por relações assimétricas como por relações simétricas. Neste esquema o que se mantém constante

8 | Os Yukuna, povo falante de uma língua arawak que habita no rio Miriti Paraná ao sul do território makuna, apresentam-se de maneira muito semelhante aos Tukano, porém, analisando suas narrativas sobre a vida na maloca, percebe-se um paradoxo. De acordo com Shackt (2013), o ideal de transmissão patrilinear de narrativas e conhecimentos exclusivos a partir da distinção hierárquica entre patrisibs, relacionados entre si como irmãos mais velhos e mais novos, associados às prerrogativas políticas e rituais dos donos de maloca, contrasta com as informações das mesmas narrativas, as quais evidenciam que, historicamente, essa herança tem ficado em mãos, não dos mais velhos, mas dos mais novos e, surpreendentemente, dos afins. Em vários momentos distintos da história, os sogros deixaram à custódia dos seus genros a herança que hoje define a identidade yukuna.

9 | O espaço é fundamental na construção das pessoas makuna e na atribuição das especialidades. Durante as ações xamânicas do nascimento e da puberdade, os xamãs relacionam meninos e meninas com diferentes malocas de diversos seres para lhes transmitir determinadas qualidades segundo a especialidade escolhida. Esses lugares estão espalhados por um imenso território e rememora os percursos das sucuris ancestrais e o surgimento da humanidade. Ver Cayón (2008, 2013).

é a disposição relacional constituída pelas inter-relações entre especialidades que se concretizam nos rituais (tempo) dentro da maloca (espaço), evidenciando uma outra face do caráter fractal da casa, já que implica a presença permanente de duas escalas: uma interna, os anfitriões, onde encontramos uma unidade onde seus especialistas estão articulados e há relações assimétricas, e outra externa, os visitantes, onde prevalecem relações simétricas com unidades de constituição equivalente¹⁰: se um dono de maloca contém seu coletivo, ele se relaciona na festa com o dono de outra maloca que também contém seu coletivo. Esta relação simétrica entre pessoas magnificadas implica a simultaneidade de duas escalas. Parece que simetria e assimetria convivem o tempo todo porque sempre há pelo menos duas escalas em interação, as quais podem se ampliar ou reduzir segundo diferentes contextos locais e regionais¹¹. Isto significa que estamos perante uma complexidade social que, ao mesmo tempo em que apresenta elementos hierárquicos é totalmente contra o Estado, um dualismo escalar em perpétuo desequilíbrio.

Na prática, todo grupo é territorial e politicamente autônomo, equivalente aos outros, pois estas unidades se organizam da mesma maneira: cada uma tem seu território, seus especialistas, um conjunto de bens materiais e rituais, variedades de plantas cultivadas etc. Visto desta maneira, o sistema regional do ARN assemelha-se ao do Alto Xingu (doravante AX), de acordo com a caracterização de Heckenberger (2011: 267), ou seja, “(...) uma verdadeira civilização, composta de *polities* pequenas e hierárquicas integradas numa *peer polity* regional heterárquica”. Já que hierarquia e heterarquia remetem a ideias sobre distribuição e ordenamento das relações sociais e do poder político em termos de assimetria e simetria, as sobreposições ou convivências entre estas modalidades implicam tanto a possibilidade de englobamentos, mais no sentido de magnificação do que no de englobamento do contrário (hierarquia, nos termos de Louis Dumont (1997 [1966])¹², como os deslocamentos, competições e alternâncias de centros de poder organizados de maneiras diversas de acordo com certas condições — heterarquia, segundo Carol L. Crumley (1987, 1995).

O conceito de heterarquia¹³ é usado na arqueologia para criticar o clássico modelo de evolução da complexidade sociocultural (banda-tribo-cacicado-estado), o qual supõe que poder, hierarquia e ordem estão diretamente relacionados. De acordo com Crumley (1995), considerar hierarquia e ordem quase como sinônimos é um erro já que não existem estruturas biológicas e sociais intrinsecamente hierárquicas, pois frequentemente se entende hierarquia como um modelo geométrico composto por elementos nos quais certos fatores estão subordinados a outros e podem ser ranqueados, algo que nas suas análises sobre assentamentos celtas na escala regional e na longa duração nunca se comprova. Muito pelo contrário, o que surge são padrões multiescalares e multitemporais nos quais cada elemento não está ranqueado com relação aos outros ou tem o potencial de ser ranqueado num número diferente de maneiras. Isto é heterarquia, tanto uma estrutura como uma condição. Crumley

10 | Esta leitura se aproxima à matriz relacional festa/ guerra formulada por Perrone-Moisés (2015), mas ela enxerga a relação entre anfitriões e convidados como assimétrica. Isto seria certo se não houvesse a festa na qual se invertem os papéis entre eles, como é o caso dos dabucuris no ARN, motivo pelo qual os convites alternados me parecem mais próximos às relações simétricas.

11 | Como explica Viveiros de Castro (2002: 430): “(...) o exterior é imanente ao interior (...). O corolário dessa imanência é que qualquer ponto arbitrariamente escolhido do interior é um limite entre um interior e um exterior”.

12 | Para uma análise da aplicabilidade ou não do conceito dumontiano de hierarquia no ARN, ver Pedrosa (2013). Não pretendo discutir essa questão aqui, mas vale a pena lembrar que Roy Wagner (1991) menciona na parte final do seu famoso artigo sobre a pessoa fractal que a tarefa dos *great men* melanésios é a de manter a escala em que se é a pessoa e o grupo ao mesmo tempo para solidificar a totalidade como acontecimento. E que isso lembra a evocação do Dumont ao holismo indiano com relação ao sistema de castas, como uma fractalidade da unidade brahmânica.

13 | Por sua vez, o termo heterarquia foi usado no sentido moderno por Warren McCulloch em 1945 nas suas análises sobre estruturas cognitivas, e seus princípios têm sido utilizados no campo da inteligência artificial (Crumley 1995).

explica que a hierarquia caracteriza as relações de poder nalgumas sociedades mas também há estruturas heterárquicas, como coalisões ou confederações, onde o poder tem contrapesos em lugar de ser ranqueado. Pode haver, então, heterarquia de escalas, de poder e de valores. A relação hierarquia-heterarquia, afirma Crumley, admite flexibilidade temporal e espacial, por isso uma heterarquia poderia se transformar no tempo numa hierarquia, e vice-versa, assim como a relação heterárquica numa escala pode ser hierárquica em outra. Por tudo isto, a relação dialógica entre hierarquia e heterarquia é uma ferramenta chave para lidar com a passagem entre escalas.

Se, por um lado, entre os Makuna, temos uma linguagem hierárquica que enfatiza a diferença temporal instaurada pela ordem de nascimento, também temos contextos nos quais se privilegia a heterarquia, i.e., relações entre elementos diferentes e equivalentes que não passam por gradações de valores nem envolvem diferentes posições hierárquicas. Neste sentido, uma das características da relação entre irmãos no sistema regional do ARN passa por um princípio estrutural onde há uma tensão entre a diferença assimétrica (hierarquia) e a equivalência simétrica entre diferentes (heterarquia). Esta tensão implica o convívio ou alternância entre a assimetria gerada pela ordem de nascimento e a equivalência produzida pela partilha do mesmo ancestral. Isto opera de maneira fractal, passando pela estrutura interna de cada grupo, clã, ou conjunto de agnados. Enquanto a hierarquia estrutura um ordenamento e marca diferenças internas de modo assimétrico, a heterarquia permite marcar externamente de modo simétrico as diferenças entre unidades equivalentes (grupos locais, clãs etc.) quando há qualquer mudança de escala, por exemplo, nos dabucurís, em que o chefe/dono de maloca anfitrião engloba seu coletivo e troca com o chefe do coletivo convidado, que também engloba seu grupo e é ou está na posição de afim. Assim, o que encontramos nesta tensão entre princípios de relação simétricos e assimétricos são maneiras de atualizar os coletivos e de marcar e manter as diferenças, impedindo a concentração do poder e a constituição de forças conducentes à unicidade, ao Estado. Quando o que importa é manter diferenças entre equivalentes, todo englobamento se produz nas mudanças de escala para marcar simultaneamente a diferença e a equivalência (que não é exatamente o mesmo que igualdade, porque não anula as diferenças qualitativas). Deste modo, a tensão entre hierarquia e heterarquia trabalha a favor da multiplicidade e faz parte da dinâmica contra o Estado amplamente descrita para os povos das Terras Baixas do continente.

FORMA-MALOCA E ESCALA

A disposição relacional das especialidades da unidade cosmo-produtora pode entender-se como uma Forma-Maloca que explicita a relação continente-conteúdo que opera em qualquer escala. Entre os Makuna, esta Forma-Maloca alimenta-se ideologicamente de três modelos distintos de malocas que estão imbricados, e

sempre revelam que, afinal, constituem uma mesma disposição estrutural. Cada modelo se corresponde com um lugar específico do território, e as pessoas têm relações singulares com esses. A primeira maloca se corresponde com uma leitura das especialidades masculinas cujo protótipo se encontra na casa dos espíritos-flautas de jurupari do grupo, pois estes espíritos detêm e transmitem os conhecimentos das especialidades aos jovens que se iniciam nos rituais. Ali, há um espírito que é o dono da maloca, outro é *kumu*, outro cantor dançarino, e assim por diante. A segunda maloca evoca uma leitura endogâmica da sociedade, cujo modelo é a casa de nascimento do grupo, lugar onde habita a sucuri ancestral com seus filhos e filhas, os quais detêm as diversas especialidades masculinas e femininas. Ali, o chefe é a sucuri ancestral e entre seus filhos estão distribuídas as especialidades ligadas aos seus nomes; por isso, a atribuição de um nome do clã a um recém-nascido implica na atribuição de uma especialidade. Esses nomes são exclusivos de cada agregado de clãs que descende do mesmo ancestral, devem ser mantidos em segredo na maioria dos contextos (S. Hugh-Jones, 2002) e, no caso dos meninos, devem relacioná-los com os espíritos de jurupari associados às suas especialidades, quando chegarem à iniciação. Estas duas formas estão intimamente ligadas às ideias dos Makuna sobre ancestralidade e patrilinearidade, pois a relação entre espíritos de jurupari, nomes do clã e jovens iniciados pode ser pensada como se estes fossem os próprios ossos/filhos do ancestral epônimo. A terceira maloca corresponde ao “centro do mundo”, o lugar mais adequado para viver dentro do território tradicional e que se corresponde com a leitura exogâmica da sociedade, onde a afinidade e o matrimônio oferecem as condições materiais para construir malocas e celebrar rituais; aí as especialidades entram em ação e operam de maneira complementar. Assim, se extrairmos as ideias de patrilinearidade e ancestralidade nesta escala, ainda poderemos construir a disposição relacional entre especialidades, indispensável para a realização de rituais. Neste sentido, esforçar-se por replicar o modelo ideal inspirado no polo patrilinear pode parecer utópico, e daí as dificuldades que ainda têm os Tabotihehea em concluir com êxito a sucessão geracional dos seus especialistas principais.

As disputas internas de um clã são resultado da tensão entre hierarquia e heterarquia. Enquanto a hierarquia tenta manter um modelo ideal sustentado nas prerrogativas dadas pela ordem de nascimento, a heterarquia põe em marcha competições e rivalidades entre os especialistas. Quando a heterarquia prevalece, além de criar segmentações, o que entra em conflito são posições políticas baseadas em projetos rituais e políticos particulares. Quando a hierarquia prepondera, enfatiza-se um projeto ritual-político coletivo que persegue o ideal de gerar vitalidade para um grupo numa escala maior (pode ser um grupo patrilinear, uma aldeia ou um grupo territorial), e isso inclui a expressão ritual da Forma-Maloca, das inter-relações de um grupo de pessoas com um território determinado, com seus bens cerimoniais e com outros seres humanos e não humanos. É quando esta expressão evoca todas as

conexões que remetem à ideia de “casa patrilinear” que uma unidade cosmo-produtora mais ampla se concretiza, aproximando-se do ideal pleno. Mas, na realidade, isto dificilmente acontece, porque as disputas fraternas produzidas pela tensão entre hierarquia e heterarquia impedem que os rituais criem esse tipo de totalidade, embora tentem se aproximar dele. A tendência atual é, pois, que cada aldeia reproduza em pequena escala o ideal de se pensar como uma unidade cosmo-produtora liderada pelo projeto ritual-político de um especialista com poder de liderança dentro de cada comunidade. Uma unidade cosmo-produtora tem a capacidade de atuar em diferentes escalas, ora contando com os cunhados como especialistas rituais constituintes da mesma, ora se aproximando da exaltação da ideologia patrilinear, sempre enfatizando as relações de troca com outros seres.

Pelo ideal *makuna*, a unidade cosmo-produtora perfeita estaria composta por todos os descendentes do seu ancestral vivendo no seu território tradicional, com a hierarquia e especialização dos clãs marcada, cada clã com uma maloca própria especializada num ritual do repertório total e de acordo com as festas do ciclo anual, com seus ornamentos plumários e objetos rituais circulando entre essas malocas para ativar todo o conjunto de poderes geradores de vitalidade. Isto evoca também uma forma especial de viver na qual todas as especialidades masculinas e femininas se complementam e trabalham em conjunto para organizar rituais: o dono de maloca (*ühö*) e sua esposa (*üho*) organizam as tarefas, mandam os convites e supervisionam a produção; o *kumu* curador do ritual negocia as presas de caça e pesca com os espíritos donos das malocas animais; os caçadores (*ewa masü*) vão caçar e pescar; os trabalhadores (*moari masã*) e as mães de comida (*bare hako*) vão para as roças colher coca e mandioca, assim como frutos silvestres e cultivados, de acordo com o ritual, para depois processar os produtos e fazer outras tarefas, como limpar os caminhos ou adaptar um “banheiro”. Nos dias de festa, o dono e a dona da maloca recebem os convidados e organizam a distribuição de comidas, bebidas e demais substâncias; o *kumu* faz a cura do ritual e coordena outros xamãs (*yaia*) presentes para que o ajudem a proteger os participantes e atuem em caso de necessidade se alguém adoecer ou sofrer algum acidente; o *baya* (cantor dançarino) principal organiza a distribuição dos objetos rituais e coordena o resto dos dançarinos que vão acompanhá-lo. Antigamente, os guerreiros (*guamarã*) instalavam-se nos caminhos e portos de acesso à maloca para prevenir um possível ataque dos inimigos, e os pajés sugadores de doenças (*yaia*) se acomodavam na porta da maloca e no pátio para proteger e evitar qualquer ataque ao *kumu*.

Ao entender as unidades sociais como unidades cosmo-produtoras, tento mostrar que para os indígenas desta região o que realmente importa é fazer festas para produzir alegria e vitalidade; as tensões entre hierarquia e heterarquia fazem parte desse propósito mediante a articulação de especialidades sociais. Essa articulação relativiza-se se num lugar ou outro os especialistas são consanguíneos ou

afins. Se uma aldeia não tem uma forma de celebrar rituais para gerar sua própria vitalidade, ela não terá muito peso nas dinâmicas políticas regionais, será englobada e se tornará dependente de outra(s) que organize(m) as festas. Se uma aldeia tem um ou dois especialistas de muito prestígio, sua importância política e ritual é maior e, muitas vezes, isto acontece quando tenta aproximar-se do modelo ideal patrilinear, o que significa que os princípios hierárquicos associados aos clãs adquirem maior valor nesses contextos. Às vezes ocorre que um xamã poderoso pode ser também um dono de maloca importante, razão pela qual não precisa associar-se com ninguém; seu prestígio e poder político serão maiores se ele também controla elementos rituais próprios do seu clã; no entanto, no momento do ritual, terá que delegar alguma das suas especialidades a outro homem, porque é impossível atender a duas frentes ao mesmo tempo. Portanto, o trabalho articulado entre *he gu* e *wi ühü* permite chegar mais perto do modelo ideal, fortalece os princípios hierárquicos e tem maior potencial de agregação, magnificação e prestígio no plano regional. Mas há um problema para que isso se concretize com eficácia: a tensão entre hierarquia e heterarquia inerente à relação entre irmãos.

TENSÕES: ENGLOBAMENTOS E NEUTRALIZAÇÕES

No plano ideal, a relação fundamental entre as duas especialidades deve se dar entre o curador do jurupari e o dono de maloca principal do grupo. Este dono de maloca é diferente dos outros, pois esta posição deve ocupá-la o primogênito dentro da estrutura do clã, mas se ele não desenvolve as qualidades pessoais adequadas, algum dos seus irmãos mais novos pode ocupar seu lugar. A diferença de qualquer dono de maloca (*ühhü*), este é denominado como *wi ühü*, que podemos traduzir como “chefe de maloca e de clã” ou simplesmente “chefe”. O *wi ühü* tem o poder de resolver diferenças e conflitos entre os membros do grupo, que devem aceitar suas decisões, é o único que pode chamar a atenção do *he gu* diretamente, e deve atuar como anfitrião durante os rituais de jurupari. Apesar de aparecer como chefe em determinados contextos por possuir características particulares como a generosidade e manejar “palavras doces” (*sahari oka*) para persuadir parentes e afins, se comparamos suas ações relativas ao manejo da casa não vamos encontrar muitas diferenças com os outros donos de maloca. Isto significa que embora haja um princípio de hierarquia operando, ao mesmo tempo, há um princípio heterárquico entre os donos de maloca.

Todo *kumu* que cure rituais, não necessariamente um *he gu*, deve estar associado a pelo menos um dono de maloca, e por isso existe a possibilidade de competir politicamente por prestígio e poder ritual. É possível que um xamã sustente boa parte do seu poder político fabricando flautas de jurupari, curando rituais em diferentes malocas ou que construa uma própria. Supõe-se que alguém edifica uma maloca, justamente, para que um xamã faça curas e dê vida e proteção à família e aos

membros da localidade do dono da maloca assoprando sobre as substâncias consumidas na festa, as quais transmitem vitalidade às pessoas (Cayón 2013). Para os Makuna, a vitalidade é dada em doses homeopáticas, daí a importância de organizar rituais em cada época do ciclo anual pois, em cada um, as pessoas vão acumulando vitalidade por meio do fortalecimento do seu princípio vital e das camadas invisíveis que as compõem graças ao que comem e ingerem de substâncias assopradas pelo xamã. O *he gu* estabelece uma relação de alimentação com as pessoas e por isso é percebido como o “pai da gente”: a maloca é seu corpo e os habitantes suas partes. De maneira semelhante, o *wi ühü* é o “pai da gente” porque alimenta e sustenta os habitantes da maloca, sejam seus irmãos, filhos, cunhados ou genros, e, por isso, a maloca também é o seu corpo. Esta capacidade pode se estender até todo o clã, a um conjunto de clãs e, inclusive, a seções de um rio. Assim, ambos especialistas têm a capacidade de se magnificar, englobando e incorporando coletivos de diversas escalas.

Deve existir uma relação única entre *he gu* e *wi ühü*. Sua relação está marcada por atitudes rituais, formas específicas de trato e modalidades de fala muito formais que evidenciam respeito e afeto mútuo. Dentre elas se destacam os oferecimentos cotidianos de coca, quando os dois fazem *kahi koa büsibüare*: um discurso cerimonial sobre a cuia de coca realizado quando termina o processamento da coca antes de iniciar as conversas masculinas cotidianas, no fim da tarde, ou durante as atividades preparatórias das festas. Nesse discurso, os dois falam simultaneamente e muito rápido, em certo tom melódico, sobre o nascimento e processamento da coca antes de convidar formalmente os outros homens para comerem coca, perto do esteio principal da casa. O dono da maloca e o xamã são os únicos que têm bancos para se sentar, o dono no esteio principal onde estão colocados diversos objetos cerimoniais da casa, enquanto o xamã pode colocar seu banco em diferentes lugares. Os bancos são índices de autoridade e poder, por isso o *wi ühü* guarda o banco do *he gu* na maloca. Também o dono deve ter em casa coca e tabaco sempre disponíveis para o *he gu*. Por sua vez, este último é o único que pode pedir alguma coisa ao dono dentro da sua casa, pois se supõe que todo *ühü* deve ser generoso com seus visitantes. O *wi ühü* é o único que pode chamar a atenção do *he gu* quando este se excede em alguma conduta. Além disso, tanto um como o outro podem solicitar a organização de uma festa para realizar alguma cura pública. Durante os rituais, cada um, sentado no seu banco, ocupa um lugar específico do centro da casa, e dialogam formalmente cada vez que o *he gu* conclui uma etapa de cura, sendo o dono quem convida as pessoas para comer coca, inalar tabaco, usar pintura, comer, sair para tomar banho. O *he gu* pode estabelecer regras de conduta na maloca, sobre tudo relacionadas com certas atividades culinárias, jejuns, comportamentos para mulheres menstruadas, iniciados e doentes, enquanto o dono organiza as tarefas para o sustento da casa.

Trabalhando junto, estes dois especialistas, por sua relação heterárquica, constroem um polo do poder e se contrastam hierarquicamente com o resto de

parentes e afins, gerando relações assimétricas e configurando uma *chefia bicéfala* na qual ambos parecem ser simultaneamente os donos da mesma maloca (ou das mesmas pessoas). Por isso, os Makuna, ao usar uma metáfora arbórea associada a hierarquia, os entendem como a base (*hüdo*) da árvore enquanto os demais vão se distanciando gradualmente em direção à ponta (*gaha*), com os especialistas rituais e os homens iniciados mais perto da base e as mulheres e as crianças mais distantes. Apenas no contexto em que ambos trabalham articulados, sem conflitos, é que existe o potencial de ampliar a escala e englobar outras unidades, como outros clãs ou grupos locais; se há conflito entre eles, a escala reduzida é a que se mantém.

Como a relação *wi ühü/he gu* só é efetiva dentro da mesma geração, o *wi ühü* é *bai* (irmão mais velho), real ou classificatório, do *he gu*. As relações entre irmãos obedecem a distinção por ordem de nascimento entre um *bai* (irmão mais velho) e um *kia* (irmão mais novo); essa distinção se estende a todos os parentes de uma mesma geração, aos clãs e a outros grupos vinculados miticamente. Porém, a relação entre irmãos mais velhos e mais novos de um mesmo pai (ou ancestral mítico) já traz um princípio de rivalidade tematizado nas narrativas míticas na possibilidade diferenciada de conseguir esposas. Como o casamento é exogâmico e implica, idealmente, a troca recíproca de irmãs verdadeiras ou classificatórias, os irmãos mais velhos têm maiores opções de achar esposas; por sua vez, os irmãos mais novos podem recorrer a um intercâmbio diferido ou ao rapto. A tensão competitiva entre irmãos mais novos e mais velhos pelas esposas é um dos temas mais recorrentes e conflitivos das narrativas de origem, já que sempre o caçula quer roubar a esposa do seu irmão, ou mantém com ela uma relação alterna que conduz a muitas confusões que geralmente terminam com feitiçaria ou a morte, inclusive, de todo um clã ou de um agregado de clãs. Na relação entre irmãos a tensão entre simetria e a assimetria se funda na suas relações com um terceiro: um pai/ancestral e uma esposa potencial, respectivamente.

As tensões entre irmãos sugerem a equivalência e a simetria entre indivíduos que defendem sua autonomia, o qual explica as segmentações dos clãs produzidas, em grande parte, por conflitos entre irmãos e parentes consanguíneos pelo controle e/ou posse de objetos e conhecimentos rituais importantes para um coletivo¹⁴ sobre os quais se supõe que teriam os mesmos direitos. Na prática, na escala dos clãs, a simetria é construída pela complementariedade e a origem comum de um ancestral, enquanto a diferença assimétrica pode estar relacionada com o monopólio de ditos objetos e conhecimentos por um clã, e por isso pode-se reivindicar maior hierarquia, inclusive contrariando o modelo ideal. A razão disto pode estar no fato de que um clã pode ter permanecido mais tempo sem se segmentar durante algumas gerações ou pelo seu crescimento demográfico (Andrello 2016). No entanto, esse controle pode ser questionado e visto como resultado de uma usurpação; daí as inúmeras inconsistências e disputas na região sobre quem são ou não os verdadeiros irmãos mais velhos de tal ou qual grupo, e a importância do uso das narrativas para reivindicar

14 | Por exemplo, a maior parte do clã Sairã (que é mais novo do que os Tabotieheha e sua especialidade ideal é ser guerreiro) vive num outro território, o rio Komeña, e a causa da sua separação está relacionada à sua reivindicação pelo direito a manipular os conhecimentos e objetos rituais do grupo, até hoje monopolizados por um segmento dos Tabotieheha.

ou disputar prerrogativas e direitos (Andrello, 2012). Alguns dos efeitos mais fortes dessa tensão estrutural são a reversão das relações hierárquicas e a possibilidade de extrair afinidade dos consanguíneos (id., 2016; 2019).

Um dos pontos mais importantes da relação heterárquica entre os dois especialistas é que um pode ser o contra-poder do outro, o qual fica evidente na cura do mundo (*üümüari wãñõrê*), o motor da vitalidade cósmica, na qual se dá vida a todos os seres do universo mediante o ritual de jurupari. Esta cura recria a origem do mundo e da ordem social graças às personificações de demiurgos e ancestrais que encarnam estes especialistas. Na relação entre *wi ühü* e *he gu* cada um deles pode personificar simultaneamente distintos seres primordiais, gerando leituras possíveis da sua relação, acentuando aspectos de pelo menos três relações prototípicas com as quais um pode tentar englobar ou neutralizar o outro, e que geram assimetria ou simetria, segundo as formas como nos rituais se referem entre si, ou por alguns gestos que comunicam suas posições. Estas relações são entre irmão mais velho e mais novo, pai e filho, e, iniciado e companheiro¹⁵, as duas primeiras com conotações assimétricas, e simétrica a última. As três identificações sempre têm como referencial à Forma-Maloca e sempre ressalta sua interdependência e complementariedade. Assim, em caso de conflito ou competição entre eles, cada um pode enfatizar o aspecto hierárquico da relação ou o lado heterárquico para tentar neutralizar o outro. As forças hierárquicas podem se desencadear em qualquer momento e competir com as forças heterárquicas. Se as últimas prevalecem, as relações tendem a ser simétricas.

Já que estas relações se manifestam nos rituais que exaltam a patrilinearidade, as tentativas de englobamento e neutralização podem recorrer a identificações existentes nos modelos da Forma-Maloca que evocam a assimetria. Num primeiro nível, os espíritos/flautas de jurupari saem da sua casa e são levados até a maloca para transformá-la no cenário da criação do mundo. Escondido atrás de uma esteira, e só podendo ser visto pelo *wi ühü*, o *he gu* está reconstruindo e fertilizando o cosmo para dar continuidade à vida personificando o Abelha do Pirá Paraná (*Waiyaberoa*), espírito/instrumento primordial com o que foi criado o universo. O *wi ühü* personifica a Tatú (*Hamo*), espírito/instrumento que é o *ühü* da maloca de jurupari: aqui o *wi ühü* poderia ser englobado pelo *he gu*, pois o primeiro está na posição de irmão mais novo em relação ao segundo, invertendo a relação real entre eles. No segundo nível, o ritual evoca a maloca de Sucuri Água (*Idehino*), seu ancestral epônimo, para permitir a vinculação consubstancial dos participantes com seu ancestral mítico; ali, o *he gu* personifica o Velho Pé de Ingá (*Menerã бүкү*), o filho primogênito de Sucuri Água, que foi o primeiro *he gu* do grupo e se transformou em espírito/instrumento de jurupari e, como é óbvio, é o *he gu* da maloca de jurupari. Por sua parte, o *wi ühü* personifica o próprio Sucuri Água. Aqui o *he gu* poderia ser englobado pelo *wi ühü*, pois este último está na posição de pai com relação ao primeiro. Estas formas possíveis de englobamento

15 | Estas três identificações são simultâneas nas relações internas entre os quatro demiurgos criadores *Ayawa*. Eles são entre si irmãos mais velhos e mais novos, companheiros para tocar as flautas de jurupari, e pais e filho. Durante a criação, os quatro *Ayawa* perderam um dos seus irmãos. Para recuperá-lo ejacularam na fruta de abiu que deram para *Romikumu* (Mulher Xamã), a mulher primordial, comer. O suco da fruta a inseminou e, assim, nasceu *Bokanéá*, que é simultaneamente filho e irmão caçula dos outros *Ayawa*. Por completarem o grupo de quatro, conseguiram tocar as flautas de jurupari de novo.

e neutralização mútua colocadas no ritual impedem o excesso de concentração de poder por algum dos especialistas, mas se um deles tenta prevalecer sobre o outro, a relação irá para o conflito.

Então, neste ritual, qual relação enfatiza na simetria, a solidariedade e a harmonia para que os dois especialistas possam trabalhar complementarmente da melhor maneira? Ali o foco recai no casal de rapazes que sendo irmãos reais ou classificatórios estão sendo iniciados juntos, personificando os demiurgos *Ayawa* antes de aceder ao seu poder, e que se consideraram pelo resto da vida como *baba* um do outro. A relação de *baba* se estabelece no ritual de iniciação, quando a cada iniciado se lhe atribui um companheiro com o qual deverá tocar o par de flautas de jurupari correspondentes. Essa amizade ritual se coloca por cima da relação irmão mais velho/mais novo para estreitar afetos e, quiçá, eliminar o ímpeto competitivo. Desconheço se aqueles que serão *wi ühü* e *he gu* se iniciam juntos, mas é claro que a partir da relação com um *baba*, relação que se cria num momento de fortes emoções individuais, é que se podem estabelecer elos duradouros não submetidos às tensões cotidianas entre irmãos, aspecto fundamental para estruturar o trabalho complementar entre os dois especialistas. A relação entre um iniciado e seu *baba* serve de modelo para a relação *wi ühü/he gu*. Só deste modo podemos entender por quê o grupo, no seu modelo ideal, enfatiza num projeto coletivo que marca a necessidade de que ambos especialistas atuem junto de maneira harmônica. Assim, uma força heterárquica pode dar forma a uma hierarquia em outra escala.

A criação de uma assimetria destes especialistas com relação aos seus parentes da mesma geração mostra que as capacidades de englobamento do coletivo orientam-se em duas direções distintas e complementares, uma cosmopolítica, outra sociopolítica. Esta orientação dupla precisa do trabalho mancomunado entre ambos os especialistas porque cada um encarrega-se de uma direção, e isto se faz evidente nos *dabucurís*. As personificações e as três relações ativadas nos rituais do grupo patrilinear demonstram o caráter aberto das relações e parecem enfatizar que tudo o que existe pertence a uma maloca e que qualquer coletivo se concebe, idealmente, como uma maloca patrilinear na qual se realizam processos de fabricação do parentesco mediante a consubstancialização ritual entre pessoas, objetos cerimoniais, território e demais bens constitutivos do grupo orientadas a construir e reivindicar uma ancestralidade comum (Andrello, et. al., 2015). Isto é um elemento necessário para definir a magnitude e limites de um coletivo em determinado momento. Ao entrarem em relação com outros coletivos, essas relações tomam duas direções distintas pois uma se dirige aos humanos e a outra aos não humanos. Aqui, as forças hierárquicas que permitiram a magnificação dos especialistas dão forma a relações heterárquicas em outra escala.

Por um lado, quando se relacionam com seres não humanos — que também vivem em malocas e têm chefes, xamãs, cantores etc. —, por exemplo, para organizar

uma festa que precise de um excedente de alimentos como um dabucurí, o xamã faz uma troca de coca e tabaco por comida com um espírito dono da maloca dos animais. Nesse caso, a relação entre eles é análoga à relação simétrica entre dois donos de maloca magnificados quando o anfitrião está convidando o outro para participar da festa. Nesse sentido, podemos afirmar que, no nível cósmico, o *he gu* aparece como chefe/dono de maloca do grupo; em outras palavras, é quem dirige a cosmopolítica do grupo com relação tanto aos não humanos que povoam o universo quanto aos *he gu* e xamãs de outros coletivos, evidenciando nesse plano uma heterarquia ontológica com os donos dos não humanos e uma heterarquia regional que funciona também na dimensão só acessível aos xamãs. De outra parte, por se conceberem como uma unidade consubstancializada com todos os bens do coletivo, como instrumentos sagrados, ornamentos rituais, conhecimentos exclusivos, ancestral mítico etc., sua expressão numa escala maior identifica o território como a maloca do grupo, e esta se contrasta na escala regional com as malocas/territórios de outros grupos, constituídos da mesma forma, e com as que deve se relacionar mediante a organização de rituais que mostram publicamente a sua equivalência e complementaridade. Nesse plano, o *wi ühü* é o chefe do grupo e orienta a sociopolítica com coletivos humanos equivalentes política e ritualmente, consanguíneos e afins, exaltando de novo a heterarquia regional.

Então, a complementariedade simétrica entre ambos os especialistas é um reflexo da articulação indispensável das duas direções da política-ritual que transitam heterarquicamente por caminhos distintos, o que é possível pelas capacidades de magnificação e englobamento do coletivo que os dois têm e que derivam-se das forças hierárquicas. Assim, para um dabucurí sempre serão necessárias as duas direções que as relações tomam, confluindo na maloca no dia da festa, já que nela participam três coletivos de magnitudes equivalentes: um de convidados, outro de não humanos, ambos colocados em relação pelos anfitriões, graças aos labores mancomunados do dono de maloca e o xamã.

O polo assimétrico interno gerado pela complementariedade entre *he gu* e *wi ühü*, criado nos rituais que ora exaltam a patrilinearidade, ora a coresidência, é uma consequência prática das suas posições centrais dentro da Forma-Maloca: a vitalidade do coletivo depende de ambos. Mas, na constituição interna da relação, as forças assimétricas que cada um pode gerar vivem em conflito latente com as forças simétricas, caracterizando a tensão típica entre irmãos, a qual muitas vezes termina produzindo divisões e distanciamentos quando alguma das partes se sente insatisfeita. Daí que seja em breves momentos que um clã se concretize como uma unidade. No fundo, a relação *wi ühü/he gu* é muito instável e qualquer conflito pode estragá-la, levando a que o *wi ühü* procure um outro xamã para fazer rituais na maloca, enquanto o *he gu* será convidado em várias malocas para fazer suas curas. Isto debilita os projetos coletivos que podem ampliar a escala para criar coletivos de maior magnitude e obriga a uma redução de escala. Nesta exacerba-se a rivalidade entre donos de maloca para ver quem

tem capacidade de mobilizar mais pessoas para a produção das condições materiais das cerimônias, a convocatória de muitos convidados e a sua satisfação graças a um oferecimento abundante de comidas. Nesse sentido, o prestígio de um dono de maloca está em jogo em cada ritual e, na verdade, é muito difícil que seja permanente; se algum convidado sai insatisfeito da festa pode enfeitiçar o *ühü* ou a sua esposa, e se aqueles que trabalharam na organização se sentirem desagradados vão abandoná-lo. Se um *he gu* perde prestígio será visto como um feiticeiro, será temido e pode chegar a ser assassinado pelos seus próprios aprendizes, comumente filhos e sobrinhos. A semelhança do chefe de guerra que perde sua influência quando termina o conflito, o *wi ühü* sem o *he gu* pode ficar reduzido apenas a um título, pois parece que neste sistema ritual, as forças heterárquicas funcionam internamente para nivelar os donos de maloca e fazê-los competir, enquanto as da hierarquia ficam do lado do *he gu*, quem no entanto manterá relações heterárquicas com os *he gu* dos grupos vizinhos. Os conflitos derivados dessa tensão estrutural explicam a situação atual do clã Tabotihehea, com a qual comecei este texto, e mostram a dificuldade da sua solução, pois os processos desatados pela hierarquia e a heterarquia parecem não ter fim, apenas arranjos temporários.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Devemos continuar trabalhando etnograficamente para entender as complexidades da política indígena e seria importante comparar as nuances resultantes de ênfases diferentes nos planos sociopolíticos e cosmopolíticos. Por exemplo, enquanto alguns Jê separam ambas dimensões, no ARN devem ser manejadas simultaneamente e de maneira complementar; a cosmopolítica no AX é englobada pelos chefes potenciais e seus rituais intracomunitários, enquanto entre os Yanesha os sacerdotes criavam centros rituais e absorviam a sociopolítica. Para os casos de sistemas regionais abertos e multilíngues como o ARN e o AX, parece haver uma lógica igual: no ARN, hierarquia e heterarquia passam pela relação entre irmãos mais velhos e mais novos, com todo seu potencial conflitivo e pela complementariedade entre especialistas que trabalham em conjunto para atingir um fim determinado, neste caso, a geração de vitalidade, criando hierarquia interna e heterarquia regional; no AX, os rituais mortuários de homenagem aos chefes servem para criar hierarquia interna dentro de cada povo e suas aldeias, e heterarquia no plano regional.

Deste modo, o mesmo princípio estrutural pode produzir sistemas com características muito diferentes. Por exemplo, nestes dois sistemas regionais multilíngues, a identidade comum pode provir de um ideal pacífico de vida civilizada que envolve um conjunto de comportamentos, valores morais e estéticos e trocas onde se ritualiza o poder político dos chefes, como no caso do AX, ou o compartilhar tanto um conjunto de ideias imbricadas sobre ancestralidade, territorialidade e direitos exclusivos sobre bens materiais e imateriais, como redes de trocas, uma etiqueta e um mesmo sistema

de conhecimento associado a narrativas, rituais, cultura material etc., codificado na geografia e na memória histórica comum (concepções de tempo e espaço), como no caso do ARN.

A possibilidade de uma chefia bicéfala ou partilhada quiçá seja resultado de um princípio estrutural fundamentado na tensão estrutural entre hierarquia e heterarquia. Nesse sentido, este princípio pode funcionar tanto em sociedades classificadas como “cacicados” quanto em sistemas regionais onde não exista algo parecido com uma chefia bicéfala: por uma parte, evita a acumulação excessiva de poder numa única pessoa, como fartamente mostra a etnologia amazônica, e, de outra, permite a produção de escalas maiores ou menores nas que exista a possibilidade de uma alternância da centralidade entre os elementos, pessoas, posições etc., sobre os quais se sustente o poder em cada sistema regional, enfatizando ora numa característica ou aspecto, ora em outro, como por exemplo no surgimento de chefes, caciques ou curacas com grande influência regional, na preeminência escalonada entre aldeias distintas em tempos distintos, na fragmentação e recomposição frequente de grupos de corresidentes, ou no auge e queda em desgraça de um chefe, em confederações guerreiras, ou, inclusive, na emergência temporária de líderes messiânicos.

Por último, vale a pena especular um pouco até que escala poderia chegar a tensão entre hierarquia e heterarquia. Seria possível extrair dela uma escala estatal? A resposta é afirmativa e possivelmente pode nos ajudar a entender de um outro modo os Incas e os estados mesoamericanos. Nos Andes Centrais foi comum que um cacique ou curaca tivesse num irmão uma “segunda pessoa” (Salomon, 1980; Rowstoroski, 1988; Martínez Cereceda, 1995), um duplo, sendo este o maior rival de um governante. Este esquema de chefia bicéfala e de disputas entre irmãos estava também presente entre os Incas, pois, de acordo com especialistas peruanos (aqui me fundamento em Rowstoroski, 1988 e Hernández Astete, 2012), sempre coexistiram dois Incas: o Inca Hanan, responsável pelas relações entre Cusco e os outros povos andinos, da redistribuição, da convocatória para trabalhos comunitários e das ações militares, e o Inca Rurin, responsável das relações com os seres sobrenaturais, das cerimônias religiosas, do manejo do calendário e o sistema de quipus, e da produção de tecidos e bebidas fermentadas em Cusco (Hernández Astete, 2012: 87), em outras palavras, um Inca ocupado do interior, os rituais e a cosmopolítica, e outro, mais conhecido como Sapan Inca, ocupado das relações externas, a guerra e a sociopolítica. O séquito que acompanhava a este último, transportado em andas, sempre incluía as *acllas*, um grande grupo de mulheres, que carregavam chicha (caxirí de milho) e a ofereciam a qualquer pessoa que se encontrasse com o séquito. Assim, entre outras coisas, o Inca era um alimentador, um fornecedor de bebida fermentada. Por sua vez, quando as conquistas de outros povos não se davam pelas guerras, mas pelas trocas, o Inca recebia como esposas as filhas ou irmãs dos caciques locais a câmbio de esposas da “nobreza” incaica e diferentes presentes. O Inca era genro ou cunhado destes, terminava aparentado por casamentos com

a maior quantidade de pessoas magnificadas de um extenso território, acumulando o maior número de relações possíveis, tornando-se uma pessoa hiper-magnificada. Usando uma relação simétrica ativada pela afinidade com os curacas, o Inca os englobava junto com seus povos, como bem aponta o costume de que um curaca local ou sua “segunda pessoa” ia morar no Cusco. Aqui, a máxima expansão de relações heterárquicas regionais ampliava o tamanho do Tahuantinsuyu, um sistema hierárquico muito complexo, e ao mesmo tempo incentivava diversas rebeliões em lugares distintos do Império. Além disso, o Inca sempre tinha disputas fraternas e sua “segunda pessoa”, o irmão, o Inca que ficava em Cusco, era seu contra-poder direto. Justamente no tempo da chegada dos espanhóis, Huáscar e Atahualpa, filhos do mesmo pai, Huayna Cápac, mas de diferentes mães, encontravam-se numa sangrenta guerra para decidir qual deles seria o Sapan Inca e qual a “segunda pessoa”. Mais do que uma situação inédita, explica Rowstorowski (1988: 147), isto acontecia no final de cada governo. Deste modo, as disputas fraternas faziam parte central da sucessão imperial. O tempo efêmero que durou o Império Inca, ao redor de um século, quiçá seja uma consequência das dinâmicas estruturais, pois a rivalidade motivada pelas forças heterárquicas terminou derrubando a máxima expansão territorial e de escala hierárquica a que chegaram os Inca. Nesta rápida explicação, a distância entre Terras Baixas e Terras Altas se encurta e nos mostra um estado inca com feições mais sul-americanas: uma chefia bicéfala em perpétuo desequilíbrio, marcada por disputas fraternas motivadas pela tensão entre hierarquia e heterarquia que trabalhavam na geração de multiplicidade e diferença.

AGRADECIMENTOS

Agradeço especialmente a Eduardo Góes Neves pelos ensinamentos, as agradáveis discussões sobre estas ideias e a possibilidade de usá-las para estudar algumas organizações sociopolíticas indígenas pré-colombianas, num fecundo diálogo entre arqueologia e etnologia. Agradeço também a troca de ideias sobre o tema com Stephen Hugh-Jones, os valiosos comentários de Geraldo Andrello, Marta Amoroso, Vanessa Lea, Pedro Lolli, Felipe Vander Velden, Piero Leirner, Clarice Cohn e Antonio Guerreiro, assim como dos avaliadores anônimos.

Luis Cayón é professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Antropólogo pela Universidad de Los Andes (Bogotá, Colômbia), Mestre e Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília, Pesquisador Colaborador do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (2018-2019). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq – Nível 2.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRELLO, Geraldo. 2019. "De irmãos e cunhados. Formas da diferença no Uaupés (noroeste amazônico). In: Calavia, Oscar (org.), *A través del reflejo. Ensayos etnográficos en las Tierras Bajas de América del Sur*. Madrid, Nola Editores, pp. 245-286.
- _____. 2016. "Nomes, Posições e (contra) Hierarquia: coletivos em transformação no Alto Rio Negro". *Ilha*, 18 (2): 57-97.
- _____. 2012. "Histórias tariano e tukano: política e ritual no rio Uaupés". *Revista de Antropologia*, vol. 55, n. 1: 291-330.
- ANDRELLO, Geraldo, GUERREIRO, Antonio, HUGH-JONES, Stephen. 2015 "Space-Time Transformations in the Upper Xingu and Upper Rio Negro". *Sociologia & Antropologia*, vol. 5, n. 3: 699-724.
- ÅRHEM, Kaj. 2000. "From longhouse to village: Structure and change in Colombian Amazon". In: Århem, K (org.), *Ethnographic puzzles: Essays on Social Organization, Symbolism and Change*. London, Athlone Press, pp. 55-92.
- _____. 1981. *Makuna Social Organization. A Study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the Northwestern Amazon*. Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. 2008. *Apapaatai. Rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo, Edusp; Fapesp.
- CABALZAR, Aloísio. 1999. "O templo profanado: missionários salesianos e a transformação da maloca tuyuka". In: Wright, R. (org.), *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, Editora da Unicamp, pp. 363-398.
- CARSTEN, Janet, HUGH-JONES, Stephen. 1995. "Introduction". In: CARSTEN, J. & HUGH-JONES, S. (orgs.). *About the House*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-45.
- CAYÓN, Luis. 2013. *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- _____. 2008. "Ide ma, El camino de agua. Espacio, chamanismo y persona entre los Makuna". *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*, n. 7: 141-173.
- CHACON, Thiago e CAYÓN, Luis. 2013. "Considerações sobre a exogamia linguística no Noroeste Amazônico". *Revista de Letras da Universidade Católica de Brasília*, vol. 6, n. 1-2: 6-20.
- CHERNELA, Janet. 1993. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A sense of space*. Austin, University of Texas Press.
- CLASTRES, Pierre. [1974] 2003. *A sociedade contra o Estado. Pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac & Naify.
- CORREA, François. 1996. *Por el camino de la Anaconda Remedio: Dinámica de la organización social entre los Taiwano del Uaupés*. Bogotá, Editorial Universidad Nacional-Colciencias.

- COSTA, Luiz. 2017. *The Owners of Kinship. Asymmetrical Relations in Indigenous Amazonia*. Chicago, Hau Books.
- CRUMLEY, Carole L. 1995. "Heterarchy and the analysis of complex societies". In: CRUMLEY, C. L. & LEVY, Janet E.; ROBERT, M. (orgs.), *Heterarchy and the Analysis of Complex Societies*. Archaeological papers of the American Anthropological Association, 6: 1-5.
- _____. 1987. "A Dialectical Critique of Hierarchy". In: GAILEY, C. W. & PATTERSON, T. C. (orgs.), *Power Relations and State Formation*. Washington D.C., Archaeology Section/American Anthropological Association, pp. 155-169.
- DUMONT, Louis. [1966] 1997. *Homo hierarchicus. O sistema de castas e suas implicações*. São Paulo, Edusp.
- FAUSTO, Carlos. 2008. "Donos demais: maestria e propriedade na Amazônia", *Mana*, vol. 14, n. 2: 329-366.
- _____. 2001. *Inimigos fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Edusp.
- FRANKY, Carlos. 2004. *Territorio e territorialidad indígena. Un estudio de caso entre los Tanimuca y el Bajo Apaporis (Amazonia colombiana)*. Dissertação de Mestrado em Estudos Amazônicos, Universidad Nacional de Colômbia, Sede Leticia.
- GAMBOA, Jorge. 2010. *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la Conquista: del sihipkua al cacique colonial (1537-1575)*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- GOLDMAN, Irving. [1963] 1968. *Los Cubeo: indios del Noroeste del Amazonas*. México, Instituto Indigenista Interamericano.
- _____. 2004. *Cubeo Hehénewa Religious Thought. Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*. New York, Chichester, West Sussex, Columbia University Press.
- GUERREIRO, Antonio. 2015. *Ancestrais e suas sombras. Uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Campinas, Editora da Unicamp.
- HECKENBERGER, Michael. 2011. "Forma do espaço, língua do corpo e história xingua". In: FRANCHETTO, B. (org.). *Alto Xingu: uma sociedade multilíngue*. Rio de Janeiro, Museu do Índio, FUNAI, pp. 235-279.
- HERNÁNDEZ ASTETE, Francisco. 2012. *Los Incas y el poder de sus ancestros*. Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- HILL, Jonathan D. 1984. "Social Equality and Ritual Hierarchy: the Arawakan Wakuénaí of Venezuela". *American Ethnologist*, vol. 11: 528-544.
- HORNBERG, Alf. 1988. *Dualism and Hierarchy in Lowland South America. Trajectories of Indigenous Social Organization*. Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis.
- HUGH-JONES, Christine. 1979 *From the Milk River: Spatial and temporal process in Northwest Amazonia*. London, Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 2014. "Caixa de Pandora: estilo alto-rio-negrino", *R@U*, vol. 6, n. 1: 155-173.
- _____. 2002. "Nomes secretos e riqueza visível: nomeação no Noroeste Amazônico". *Mana*, vol. 8, n. 2, pp. 45-68.
- _____. 1995. "Inside-out and Back-to-front: The Androgynus House in Northwest Amazonia". In: CARSTEN, J. & HUGH-JONES, S. (orgs.). *About the House..* Cambridge University Press, Cambridge, pp. 226-269.

_____. 1993. "Clear Descent or Ambiguous Houses? A Re-examination of Tukanoan Social Organization". In: *La remontée de l'Amazone*. DESCOLA P. & TAYLOR A-C. (orgs). Special issue, *L'Homme*. 126-128:95-120.

_____. 1979. *The palm and the Pleiades: Initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. London, Cambridge University Press.

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

LANGENBAEK, Carl. 2019. *Los Muiscas. La historia milenaria de un pueblo chibcha*. Bogotá, Debate.

_____. 1992. *Noticias de caciques muy mayores. Origen y desarrollo de sociedades complejas en el nororiente de Colombia y norte de Venezuela*. Bogotá, Universidad de los Andes; Medellín, Editorial Universidad de Antioquia.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1992. *Historia de Lince*. Barcelona, Anagrama.

_____. [1979] 1989. *La vía de las máscaras*. México, Siglo XXI.

LORRAIN, Claire. 2001. "The Hierarchy Bias and the Equality Bias: Epistemological Considerations on the Analysis of Gender". In: RIVAL, L.M. & WHITEHEAD, N.L. (orgs.). *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivièrè*. Oxford, Oxford University Press, pp. 263-272.

MARTÍNEZ CERECEDA, José L.. 1995. *Autoridades en los Andes, los atributos del Señor*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

PEDROSO, Diego. 2013. *Quem Veio Primeiro? Imagens da Hierarquia no Uaupés (Noroeste Amazônico)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2015. *Festa e guerra*. São Paulo, tese de livre docência, Universidade de São Paulo.

RAMÍREZ, Alejandro. 2018. 'Doença ocidental é curada pela medicina ocidental'. *Autonomia indígena, territorialidades e a criação do parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis na Amazônia colombiana*. Campinas, dissertação de mestrado em Antropologia Social, UNICAMP.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. [1968] 1986. *Desana: simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Bogotá, Procultura.

RIVIÈRE, Peter. [1984] 2001. *O indivíduo e a sociedade na Guiana. Um estudo comparativo da organização social ameríndia*. São Paulo, Edusp.

ROSTWOROWSKI, María. 1988. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

SALOMON, Frank. 1980. *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas*. Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología.

SANTOS-GRANERO, Fernando. 1986. "The Moral and Social Aspects of equality amongst the Amuesha of Central Peru". *Journal de la Société des Americanistes*, vol. 72:107-131.

SEEGER, Anthony. 1980. *Os índios e nós. Estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro, Editora Campus.

SHACKT, Jon. 2013. *A people of stories in the forest of myth. The Yukuna of Miritiparaná*. Oslo, Instituttet for sammenlignende kulturforskning.

SZTUTMAN, Renato. 2012. *O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo, Edusp, Fapesp.

VANZOLINI, Marina. 2015. *A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo, Terceiro Nome.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "Atualização e contra-efetuação: o processo do parentesco". In: VIVEIROS DE CASTRO, E. (org.). *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo, Cosac & Naify, pp. 401-456.

WAGNER, Roy. 1991. "The Fractal Person". In: GODELIER, M. & STRATHERN, M. (orgs.). *Big Men & Great Men. Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 159-173.

Recebido em 16 de outubro de 2018. Aceito em 16 de dezembro de 2019.