

Para além de terras altas e terras baixas: modelos e tipologias na etnologia sul-americana

Ricardo Cavalcanti-Schiel

Universidade Estadual de Campinas

RESUMO: Este artigo procura pôr em questão a forma e os recursos conceituais pelos quais a etnologia moderna buscou consagrar a divisão entre as terras altas e as terras baixas da América do Sul como domínios etnográficos diferentes *por natureza*. O que aqui se defende é que esta divisão é, antes de mais nada, sucedâneo de um modelo analítico. Uma mudança de modelo etnológico poderia, dessa forma, desembocar na dissolução de fronteiras presumidas como naturais. Entre Andes e Amazônia, por exemplo. Nesse sentido, procura-se aqui sugerir, sintética e preliminarmente, a partir de um caso etnográfico específico, uma aproximação interpretativa dos contextos etnográficos dessas duas regiões, por meio de uma perspectiva antagônica àquela que consagrou a “grande divisão” continental.

PALAVRAS-CHAVE: Americanismo, modelos etnológicos, áreas culturais, Andes, Amazônia, história da antropologia.

Há fundamentalmente duas opções por meio das quais se pode apreender e dar inteligibilidade ao confronto entre a paisagem etnográfica dos Andes e das terras baixas da América do Sul: ou se presume uma distinção totalizadora (terras altas e terras baixas como expressões de dois fenômenos fundamentalmente diferentes, não importa sua natureza – evolutiva, sociológica, ontológica ou histórica); ou se presume que as diferenças perceptíveis possam se arranjar sob uma lógica (ou seja, uma

organização interpretativa) mais ampla da continuidade que aquela que nos oferecem os esquemas tipológicos imediatos. A abordagem etnológica do subcontinente sul-americano ou, talvez mais precisamente, a divisão de tarefas nas províncias etnográficas acadêmicas da antropologia, assume atualmente, de forma tácita, a primeira alternativa, aquela das distinções totalizadoras, de modo que tal opção praticamente se consagra como uma naturalidade a orientar de antemão o olhar dos analistas sobre os domínios e as paisagens etnográficas do subcontinente. Nem sempre foi assim. Mais que isso, talvez possamos até mesmo vislumbrar outras razões para que a dualidade disposta por essa peculiar *grande divisão* (cf. Goody, 1977) não continue sendo afirmada de forma tão taxativa, para além das comodidades institucionais sustentadas pelas “estratégias de localização” (Fardon, 1990) do trabalho interpretativo e do ofício antropológico. Diante da possibilidade de outros desafios teóricos, pode-se inclusive colocar em questão o quão proveitosas efetivamente seriam as conveniências dessa nossa grande divisão doméstica continental, a validade das tipologias que a avalizam e a naturalidade da prescrição do recorte de *áreas culturais* como “ponto de partida” para o trabalho etnológico. Ou seja: podem não haver razões, mais que as de uma história intelectual, para pensarmos sempre segundo os termos que nos soam tão imediatamente acessíveis, no que respeita à dualidade terras altas/terras baixas da América do Sul.

O presente artigo se propõe a alentar um enfoque nesse outro sentido. Dessa forma, recusamos aqui a conveniência da estratégia das grandes (ou nem tão grandes assim) divisões e o que lhe vem consequentemente incorporado: a necessidade de supor como (pré)determinantes certas totalizações (lógicas e fenomenológicas) como Andes, Amazônia, Brasil Central, Chaco, Araucânia etc. No mesmo sentido, recusamos a eventual “necessidade” de constituição de domínios intermediários ou híbridos, presumivelmente totalizáveis, do mesmo modo como recusamos a supor-

sição de que totalizações tipológicas possam servir para descrever certas dinâmicas sociais – como ocorre, por exemplo, na tese da *araucanização* da pampa argentina durante o século XVIII (cf. a crítica de Ortelli, 1996). Evidentemente que os rótulos etnográficos mencionados (e outros mais) continuam sendo bastante úteis como índices geográficos. Nesse sentido indexical, eles podem até aludir a algumas tendências fisionômicas, o que não implica necessariamente a imposição de fronteiras tipológicas cabais, para que delas se possa inferir a propriedade ou não de fenômenos sociais (ou culturais). Reivindicar especificidades e particularismos irredutíveis para sustentar o estatuto de realidade última daquelas totalizações pode ser, como sugere Philippe Descola em outra situação:

[...] produto desses hábitos intelectuais característicos de todas as especializações por áreas culturais, que incitam os etnógrafos a reconhecer, na sociedade que estudam, as expressões de certas realidades tornadas familiares pela tradição ilustrada própria à região da qual se ocupam, e descuidar dos fenômenos que não se enquadram muito bem nos moldes interpretativos que essa tradição elaborou (Descola, 2005: 51, tradução nossa).

Para este ensaio, seguiremos duas pistas aparentemente discrepantes, em objeto e em escala. A primeira pista nos leva a perseguir a história da consagração da dicotomia terras altas/terras baixas como “fato etnológico”, bem como as razões e pressupostos com que operou. A segunda pista nos faz partir de fenômenos etnográficos mais específicos do mundo andino, inscrevê-los naquele que acreditamos ser o quadro referencial de relações simbólicas que lhes outorga sentido, e, finalmente, lançar pontes interpretativas não usuais (senão até inusitadas para a tradição intelectual que os aborda), aproximando-os da paisagem etnográfica da “área cultural” vizinha, a Amazônia. Objetiva-se, assim, demonstrar que, alterando-se os modelos e recusando-se as prescrições das tipologias, o

que antes estava separado pode se apresentar até mesmo como logicamente contíguo. Esperamos, com tudo isso, insinuar também que pode já ser tempo de se começar a pôr em pauta problemas que estiveram calados, a partir do momento em que se assumiu como naturalidade a divisão etnológica entre terras altas e terras baixas da América do Sul.

A consagração de um modelo, o silêncio tácito e as premissas de uma “grande divisão”

Há quase duas décadas, Eduardo Viveiros de Castro publicava na *Annual Review of Anthropology* um artigo em que buscava sintetizar o estado da arte do americanismo amazônico, e começava por constatar a obsolescência do marco tipológico das sociedades indígenas sul-americanas apresentado pelo *Handbook of South American Indians*, publicado sob a direção de Julian Steward entre 1946 e 1950 (Viveiros de Castro, 1996). São bem conhecidos os fundamentos do modelo neoevolucionista que organiza essa volumosa coletânea: a conjugação de uma escala evolutiva presumidamente universal (a transição do “simples” ao “complexo”) com a caracterização de grandes áreas culturais. Essa articulação segue junto com a suposição de um determinismo ambiental, pelo qual se oporiam a cordilheira andina – cujo ponto culminante de maximização das especificidades culturais se encontraria nas “altas civilizações dos Andes Centrais” – e a floresta tropical – espaço ocupado “no máximo” (nos termos da escala evolutiva) por *slash-and-burn horticulturalists* (“agricultores de coivara”), aos quais se somariam os representantes do antípoda evolucionista absoluto das *altas civilizações*, os *caçadores e coletores das tribos marginais* do Brasil Central. O determinismo ecológico alinhado ao modelo evolucionista da complexificação social percorreu boa parte da história da arqueologia indígena do subcontinente, com particular

relevância na arqueologia amazônica, a partir, sobretudo, dos trabalhos de Betty Meggers (cf. Meggers, 1954, 1971). Conhecemos igualmente bem o resultado do programa neoevolucionista: o aspecto geral de uma América do Sul dividida em grandes conjuntos sociais vistos, cada um, como tipologicamente homogêneo ou contendo em si variações explicadas a partir do pressuposto de um padrão ideal de tipificação.

Ao colocar as sociedades amazônicas sob a rubrica geral da “simplicidade” (no contexto e conteúdo aportado por aquela escala evolutiva), o *Handbook* deu passo à mais vigorosa provocação com a qual os etnólogos amazonistas tiveram que se confrontar. Assim, a constatação feita por Viveiros de Castro de obsolescência do modelo do *Handbook* para a Amazônia tem a ver com a recusa da escala evolutiva do simples ao complexo, nos termos de uma certa gramática analítica do que muitos ainda hoje continuam compreendendo como “organização social e política”, e finalmente, sustentar que não é nela (nessa “organização social”), mas em outro lugar, que está a complexidade.

Ainda que constatada a obsolescência daquele modelo e sua baixa rentabilidade analítica para o caso emblemático das sociedades das terras baixas, seus vestígios, contudo, permaneceram. Eles se converteram em uma espécie de senso comum mais ou menos ligeiro, que até bem recentemente frequentava as imagens emprestadas e manipuladas pelos próprios analistas, como igualmente nota Viveiros de Castro no mesmo artigo: “A Amazônia ainda era vista como o habitat de grupos pequenos, dispersos e isolados, autônomos e autocontidos, igualitários e tecnologicamente parcos” (Viveiros de Castro, 1996: 182, tradução nossa).

Frente a esta caracterização, a imagem clássica das “altas civilizações andinas” e a sombra histórica da larga extensão territorial “unificada” do Tawantinsuyu (o “império” inca) – projetando um “horizonte cultural” provido de um aparato logístico estatal, sua burocracia e sua casta de membros, tão ou mais eficiente e poderosa que seus congêneres europeus

à época da chegada dos conquistadores, toda esta (quase demasiadamente evidente) expressão dos fenômenos sociológicos da hierarquia, da coerção e da complexidade – fulgem, evidentemente, como a imagem refletida ao revés daquele cromo amazônico, como se um fosse o inverso perfeito do outro. Assim, os Andes, da mesma maneira que os lugares comuns amazônicos, também acabam sobrecarregados de uma imagem ideal, que, se não é imediatamente cômoda para alguns analistas, pode, ao menos, permanecer como uma intuição necessária da realidade (eventualmente buscada, em um passado projetado).

Nosso grande divisor do mundo etnológico sul-americano não deixa de ser, por conseguinte, uma dupla projeção ideal, frente à qual fazemos orbitar as sociedades indígenas que analisamos: de um lado, planícies abaixo, as que são contra o Estado (Clastres, 1974), ainda que não o conheçam; do outro, montanhas acima, as que, se por casualidade não o dispõem no momento, são, ao menos, a favor dele. Não deixa de ser uma curiosa distinção, baseada no deslocamento de um juízo sobre o que há para um juízo sobre o que deveria (ou poderia) haver.

Pôr em questão construções contrastivas artificiosas como essa implica considerar como são idealizadas, propostas e operadas as comparações. Para isso, antes mesmo de examinar como, no *Handbook*, se reifica a “*organização social*” como critério pela qual as sociedades *devam* ser comparadas, pode ser igualmente útil que perscrutemos brevemente a forma como a paisagem etnográfica sul-americana era vista antes do *Handbook*.

No alvorecer da antropologia americanista moderna, ou seja, da que se construiu a partir do final do século XIX, a tradição tributária do difusionismo alemão tinha como termo de possível confrontação e aproximação (mais que simples e passiva *comparação*) entre povos e sociedades o que se convencionou chamar de *cultura material*. Essa noção parece traduzir um certo fascínio ideológico pela tecnologia legado pela Revolução Industrial.

Para os pioneiros que olharam (ou se interessaram por), simultaneamente, as terras altas e baixas, como Max Uhle (1856-1944), Max Schmidt (1874-1950), Erland Nordenskiöld (1877-1932) e, em certa medida, Paul Rivet (1876-1958) – talvez com a única exceção de Rafael Karsten¹ –, as realizações materiais dos homens e suas conquistas técnicas emoldurariam uma dinâmica de hipotéticos (mas necessários) intercâmbios, uma espécie de interpenetração cultural de larga escala geográfica, ou uma “antropogeografia”, como a chamou Nordenskiöld (1912).

Claro está que, também aqui, como sobressai em todo o ambiente intelectual do final do século XIX, se supunha uma gradação evolutiva das sociedades nativas sul-americanas. Em certa medida, isso já estava presente na apreciação da diversidade do subcontinente desde, pelo menos, os argumentos a respeito da classificação das gentes do Novo Mundo, feita na *Historia Natural y Moral de las Indias*, de 1590, do jesuíta José de Acosta. Para ele, além dos povos nativos que conheciam (ainda que imperfeitamente) a Deus e a um rei, e que por isso viviam em “boa polícia” (como se referira, em 1559, o Frei Bartolomé de Las Casas), havia aqueles outros mais “bárbaros e silvestres”, gente que “vive do seu arco e flechas” e que não haveria como “reduzi-los a polícia e obediência” senão se “sujeitados por alguma honesta força” para “ensiná-los primeiro a ser homens e depois a ser cristãos” (Acosta, 1590: 453, tradução nossa). Contra estes últimos, a “guerra justa” e o direito de escravidão seriam aplicáveis. Como é característico da tradição jurídico-interpretativa tributária da Escolástica de Salamanca, que havia nascido com o Padre Francisco de Vitoria (1483-1546), supõe-se aqui que os povos sejam educáveis, ou seja, passíveis de serem convertidos pela doutrina cristã a deixar seu estado de “barbárie”. Esse estado seria, por conseguinte (ao menos no caso americano, como o defende Las Casas (1559) na conclusão da sua *Apologética Historia*), potencialmente transitório, e não expressão de uma *natureza* social predeterminada.

Desde então, a escala dessa “evolução” dos povos mudou: da sua capacidade de compreensão das *leis naturais* que expressariam a *Lei Divina* – e, por consequência, a aplicação do *bom governo* (ou “*boa polícia*”) – para o acúmulo de conquistas tecnológicas. O que ainda não estava em jogo antes do *Handbook* era a ideia de uma *complexificação social* determinada pelo ambiente e traduzida como estratificação e especialização produtiva, isso é, expressa no que se quis entender (estruturalmente) como a “*organização social*”.

No que respeita, no entanto, à hipótese difusionista da grande rede de intercâmbios e transmissão de ideias, já em 1909, Max Uhle sintetizaria, para o seu caso particular de estudo, o sentido geral dessa perspectiva, com sua fórmula sobre a constituição cultural do que ele chamou “o país dos Incas”: “A quantidade das influências que recebeu o Peru foi idêntica à que ele exerceu” (Uhle, 1909: 6).

Em 1913, Paul Rivet manifestaria sua adesão à tese da influência das “civilizações amazônicas” sobre os Andes (Rivet, 1913). Seguindo a pista deixada por Uhle sobre uma possível origem amazônica da língua falada pelos Uru do Altiplano andino (Uhle, 1909: 7), formularia, um ano depois, com Georges de Créqui-Montfort, a hipótese de que o (suposto) antigo idioma falado pelos Uru, o pukina, seria uma língua arwak (Rivet e Créqui-Montfort, 1918). Por essa época, uma conexão ancestral Andes-arwak frequentava as especulações dos etnólogos, pondo uma nota nova na constatação que vinha já de fins do século XVIII sobre a considerável dispersão geográfica dessa família linguística – como se sabe, desde o norte do Chaco até, virtualmente, toda a extensão da Amazônia Ocidental, envolvendo as grandes áreas pano, karib, tukano e tupi, e, no momento da chegada dos europeus, alcançando provavelmente a quase totalidade das Antilhas (cf. Hill e Santos-Granero, 2002). Sugerida por Nordenskiöld (1913: 250-254), a partir da similaridade dos traços estilísticos da cerâmica de Mojos

(Chaco) e dos Andes Centrais, essa pretendida conexão, pensada já então mais precisamente desde o Altiplano andino, foi tomada por Max Schmidt (1917: 84-86) como parte da dinâmica que ele pretendeu elucidar no seu estudo sobre os arwak, que sintomaticamente tomou como título: *Os arwak: uma contribuição ao problema da difusão cultural*².

Mais tarde, os trabalhos de linguística histórica de Alfredo Torero, dados à luz a partir de 1965, demonstrariam que não há nenhuma evidência de que o pukina chegou a ser falado pelos Uru, e que tampouco o atual uruquilla ou mesmo o antigo pukina (dos registros missionários coloniais e dos arcaísmos do discurso xamânico dos atuais Kallawayá) sejam línguas arwak (Torero, 2002). De qualquer modo, a aventura pukina-arwak de Rivet serviria para sugerir como as relações entre terras altas e terras baixas poderiam ser observadas a partir de um olhar bem diferente daquele das fronteiras pressupostas e dos determinismos ecológicos estritos.

Poder-se-ia dizer, de uma maneira geral, que, a despeito das pressuposições estritamente evolutivas, os muitos fenômenos concernentes à vida social das populações nativas sul-americanas eram vistos como fundamentalmente comparáveis em termos de heranças mútuas. Como consequência dessa possibilidade de aproximação, as formações sociais podiam ser vistas como potencial e mutuamente “comunicantes”. Antes que a fenômenos (ou presumidos fenômenos) empíricos verificáveis, tudo isso diz respeito a uma certa maneira de ver, de apreender analiticamente os lugares relativos, as conexões e disjunções entre aquelas formações sociais.

Em 1927 Nordenskiöld está em atividades acadêmicas em Berkeley e recebe de Franz Boas e Robert Lowie o encargo de planejar uma edição que congregasse os principais especialistas europeus na etnologia sul-americana (entre eles Paul Rivet, Alfred Métraux e Rafael Karsten),

para que se pudesse publicar um *handbook* dos índios sul-americanos (Lindberg, 1999: xiii), o que ampliaria para o resto do continente o esforço de Boas e seus alunos na elaboração de *handbooks* para os índios norte-americanos. Todavia, uma súbita deterioração da saúde de Nordenskiöld, seguida de sua morte em 1932, e o fracasso de Lowie em conseguir o financiamento para o projeto euro-americano acabaram por inviabilizar o plano inicial. Naquele mesmo ano de 1932, o National Research Council, sob sugestão de Lowie, encampou o projeto do *Handbook*, mantendo-o intocado até 1940, quando Julian Steward, que havia então ascendido a uma confortável posição de manejo de fundos orçamentários do Comitê Internacional para a Cooperação Científica e Cultural, do Departamento de Estado norte-americano, é encarregado de concretizar o projeto (Patterson e Lauria-Perricelli, 1999)³. Sob a direção de Steward e sob as novas configurações da agenda estratégica e institucional norte-americana para o conhecimento de outros povos, já no contexto internacional posto pela Segunda Grande Guerra e seus desdobramentos⁴, a obra transforma-se num projeto quase exclusivamente norte-americano, no qual não apenas se desestimariam as fontes alemãs, francesas e escandinavas (Salomaa, 2002: 254) como também “tornou-se muito diferente do que Nordenskiöld supostamente teria procurado fazer, particularmente com Steward, trabalhando desde uma perspectiva materialista neoevolucionista, e reorganizando todo o quadro da distribuição cultural para a América do Sul” (Lindberg, 1999: xiii-xiv; tradução nossa).

Caberia agora a Alfred Métraux (1902-1963), suíço de nascimento, aluno tanto do sueco Nordenskiöld como do francês Rivet, um lugar secundário na elaboração do *Handbook*. Em uma correspondência sua a Steward, feita publicar por John Murra, Métraux expressaria em 13 de novembro de 1939 seu desgosto:

Estou muito preocupado com o fato de não ter respondido antes, pois o objeto desta carta é de primordial importância para mim. Eis que se vão dez anos que eu projeto um Handbook geral. Muitas das minhas publicações me parecem capítulos dessa obra.

Em 1932 Nordenskiöld e eu redigimos o plano de um Handbook semelhante, que eu tinha intenção de escrever tão logo que estabelecido. No caso de que o vosso projeto fosse prorrogado de forma indefinida, eu tinha intenção de começar em janeiro. [...] Estava decidido a enredar-me nesse trabalho com ou sem cooperação. Não é uma ambição desmedida: durante esses últimos quinze anos acumulei muitas notas, tendo em mente este Handbook [...].

Estou um tanto desiludido com fato de que a minha parte tenha sido reduzida apenas a alguns temas [...]. Por que o Sr. me tirou os índios do altiplano, que eu estudei mais que qualquer outro de nossa época? [...]

Estou mais que ávido por tratar dos mitos sul-americanos e inclusive da religião. São os dois aspectos das culturas sul-americanas que melhor conheço. Se o Sr. consultar minha bibliografia, verá que tenho certo direito a essa reclamação [...]. O Dr. Lowie não se oporá [...]. Quero a mitologia mais que qualquer outra coisa (apud Murra, 1992: 77-78; tradução nossa, ênfase do original)⁵.

Com efeito, Métraux se ocupou de algumas partes do *Handbook*, e é casualmente no volume que recolhe suas contribuições onde se tornam talvez mais evidentes as disposições por meio das quais as sociedades nativas sul-americanas são classificadas e confrontadas sob a disposição de um modelo geral⁶. O quinto volume do *Handbook* é majoritariamente ocupado por um assim chamado “*cross-cultural survey of South American Indian tribes*”, disposto em diferentes tópicos que englobariam as manifestações socioculturais dos povos nativos sul-americanos, desde a *cultura material* (arquitetura, engenharia, manufaturas e tecnologia) até

os domínios mais “abstratos” (arte, religião, tradições, memória e aprendizado), passando pelo inescusável “*social and political life*”. Nesse elenco de rubricas há apenas dois momentos em que se institui uma divisão sintética prévia entre terras altas e terras baixas. Um, quando se trata de descrever as “*práticas médicas*” – tópico deixado inteiramente a cargo de um só autor, Erwin Ackerknecht –, um tema que, frente a todo o resto que se apresenta e pela forma como é apresentado, se poderia reconhecer como menos relevante; e o outro momento, quando se trata de descrever a “*organização social e política*”. Este sim, se pode decididamente dizer, é o momento forte. Aí, tudo o que está disperso, multifacetado e plurir-regional nos demais tópicos cede à disposição prévia que prescreve uma divisão excludente, de natureza, entre *Andean peoples* (cujo tratamento coube a Paul Kirchhoff), de uma parte, e *Tropical Forest and Marginal Tribes* (confiado a Robert Lowie), de outra. Kirchhoff, que em 1943 já havia cunhado o conceito de “Mesoamérica” para especificar outra *área cultural* presumidamente bem delimitada (Kirchhoff, 1943)⁷, sintetiza agora a divisão em pauta: “A diferença entre a área andina e o resto da América do Sul é que a organização social deste último está baseada no parentesco, enquanto que a dos Andes possui todo um conjunto de instituições não baseadas no parentesco” (Kirchhoff, 1949: 293; tradução nossa).

Em uma palavra, entre um e outro, a diferença está dada pela complexificação social que tornou possível o Estado. Em outra seção deste mesmo volume do *Handbook*, a síntese comparativa ensaiada por Steward consagraria tal interpretação:

O Império Inca introduziu nos Andes Centrais uma cultura de Estado por sobre as culturas locais ou “tradicional-populares” [folk culture], além de um sistema de controle, por meio de uma legislação estatal, que talvez tenha sido apenas levemente evidente para os povos da área subandina e

circumcaribenha, e inteiramente desconhecida entre as tribos nas quais a unidade sociopolítica era o grupo de parentesco. Este sistema resultou da necessidade de amalgamar uma população formidável e geograficamente dilatada e de fazê-la servir aos seus conquistadores (Steward, 1949: 737; tradução nossa).

No mesmo sentido, a *cultura material* (como tradução da tecnologia), que havia sido tomada como critério central por parte dos difusionistas, fica agora subordinada à condição de corolário intrínseco do primado da “organização social”:

Os povos dos Andes Centrais se distinguiam dos demais da América do Sul pelo número de processos que aplicavam às manufaturas e pela quantidade e qualidade de sua produção, antes que por fundamentos tecnológicos. Eles também se distinguiam, especialmente dos povos marginais e da selva tropical, pela especialização da produção e do consumo, de acordo com o sistema social e político. Bens e construções simples eram de uso de todos, mas a maioria dos mais elaborados produtos e construções era destinada ao governo, à classe sacerdotal e à nobreza (Steward, 1949: 739; tradução nossa).

Dessa maneira, essa apreensão da *organização social* supõe não apenas o sistema de parentesco, mas também uma sociomorfologia evolutiva da agrupação e do controle, pela qual o Estado não só se torna possível em termos causais, como também sociologicamente pensável. Por consequência, a “explicação” das sociedades andinas contemporâneas, desprovidas de formações estatais evidentes, acaba sendo feita por meio de um funcionalismo bastante primário, pelo qual um elemento social admite ser substituído por outro, desde que este cumpra a *função* do anterior:

O efeito da Conquista nos Andes Centrais como um todo foi similar àquele da área circumcaribenha. As formas mais organizadas e distintas dos padrões dos Andes Centrais foram substituídas pelas formas européias, enquanto a “cultura tradicional-popular” [folk culture] permaneceu relativamente intacta. O sistema governamental incaico foi substituído pelo espanhol, com seu tronco e base na Espanha. As castas sociais nativas foram niveladas, exceto no caso dos kurakas [caciques], que passam a encontrar seu lugar no rearranjo europeu (Steward, 1949: 766-767; tradução nossa).

Ainda que engenhosa, essa explicação nos leva irremediavelmente a deduzir também que o que parece constituir “de fato” as formações sociais andinas seria uma espécie de núcleo duro persistente no tempo, a assim chamada *folk culture*, que, prontamente, já não precisa mais do Estado para ser compreendida em sua natureza. Talvez então, tal como para as sociedades das terras baixas, lhe bastaria o parentesco para explicar sua *organização social*, relegando ao (epi)fenômeno do Estado a condição de uma incontornável inconveniência histórica (mesmo que evolutivamente “justificável”). Parece-nos que a única alternativa para “salvar” do paradoxo esta concepção de Estado, de forma consequente com o esquema evolucionista, seria então fazer como Anna Roosevelt (1994) o fez para a Amazônia: alegar uma “regressão” pós-conquista dos padrões da *organização social* dos grupos andinos. Postulada a *regressão*, a história passa a ser, por consequência, um elemento exógeno ao curso “natural” da adaptação ao meio, o que suporia para a *adaptação* uma natureza mais “natural” do social, enquanto a história, autonomizada desse campo de determinação lógica, instituiria uma *natureza* “mais cultural”. De uma parte, retornaríamos assim, resolutamente, aos filósofos do século XVIII, para quem os ameríndios expressariam, em essência, uma condição de “natureza” (Descola, 1985), e se duplicaria em outro nível a dicotomia natureza/cultura como critério e expressão da *grande divisão* nós/eles:

uns, constrangidos pela natureza; outros, liberados (ou apartados) dela (inclusive, ou sobretudo, pela história). E de outra parte, finalmente, no horizonte epistêmico legado pelo modelo neoevolucionista, restaria aos índios americanos, após a Conquista, ocupar uma posição permanentemente tensa, senão dúbia, entre os atavismos da “natureza” e a determinação histórica⁸.

Naquele extenso repertório comparativo do quinto volume do *Handbook*, quando se trata de rubricas etnográficas, ainda que ordenadas sob o título da “*vida social e política*”, mas sem uma relação fenomênica (aparentemente) imediata com essa concepção de *organização social* – como alguns ritos (*couvade* e iniciação masculina), guerra, canibalismo e troféus humanos, além de religião e xamanismo, confiados todos, há que se notar, a Alfred Métraux –, as barreiras bem estabelecidas que delimitam as áreas culturais são singelamente abolidas. Dito em outros termos, é como se esses temas mais simbólicos e menos “político-morfológicos” fossem suficientemente “suaves” para permitir o livre trânsito comparativo para além das fronteiras prévias demarcadas pela *organização social*⁹. É, portanto, este critério (a *organização social*), com os paradoxos que apontamos, que dirige a construção e delimitação de áreas culturais ou, pelo menos, o que interessa (desde sua perspectiva) ser posto em confrontação. A construção de uma diferença intransponível entre grupos humanos se realiza aqui por meio dele e do corolário necessário do Estado como relativa exterioridade *jural* de um grupo social ampliado; como se esse “Estado” nos Andes tivesse que ser explicado apenas por tal dimensão e perspectiva, a *juralista*¹⁰.

É evidente que o modelo do *Handbook* não permaneceu intocado, tampouco inamovivelmente legitimado nos diversos domínios nos quais a etnologia e a arqueologia indígenas sul-americanas se especializaram. No entanto – e talvez isso seja o menos perceptível –, ele conseguiu se constituir como o lastro implícito que preenche os pontos cegos entre

as especializações etnográficas que supõem que Andes e Amazônia (por exemplo) devam ser essencialmente diferentes – ou diferentes “por natureza”. Nisso, o silêncio tácito legado pelo neoevolucionismo segue absolutamente atual. No nosso entendimento, sair daquela naturalidade divisória e começar a pôr em questão esse silêncio implica recusar a miragem da *organização social* (e, por conseguinte, do seu juralismo) como critério. Ou seja, de forma singela: os princípios organizativos da vida social podem simplesmente não estar assentados sobre uma fenomenologia da complexificação que vai da parentalidade à institucionalidade.

Se é certo que a suposição do determinismo ecológico, que está na base do modelo do *Handbook*, só é superável, como sugere Viveiros de Castro (1996), se a articulação categorial analítica entre natureza e cultura deixa de ser pressuposta a partir de fora, de forma extrínseca, como usa dizer esse autor, e passa a ser regida pela lógica engendradora pelas cosmologias nativas, então o mesmo pode (e deve) ser feito com relação a categorias como poder e autoridade, no que respeita à miragem da “complexificação social”. Assim, vencer por inteiro o atascadeiro juralista significa considerar o sentido de existência das sociedades a partir de suas cosmologias, ou seja, a partir das disposições constitutivas de suas lógicas simbólicas, das gramáticas de construção dos sentidos de mundo, que põem em lugares significativos específicos categorias como as que acima aludimos. Seria a partir do trabalho comparativo (ou, se preferir, de uma sintaxe) das múltiplas disposições categoriais do pensamento ameríndio que começaríamos a dar à confrontação Andes/Amazônia, por exemplo, não o enquadramento das tipificações excludentes, mas – e talvez como já suspeitava Métraux – a possibilidade de análises que insinuem um modelo etnológico mais geral, ou, em outras palavras, a possibilidade de que áreas etnográficas como essas possam, antes que se encantarem em aparentes especificidades fenomênicas, efetivamente dialogar na teoria antropológica. O que propomos a seguir é um brevíssimo exercício de

confrontação aproximativa de interpretações etnológicas, a partir de um caso etnográfico privilegiado, que nos sugere que Andes e Amazônia podem não estar tão distantes assim.

Os Andes, não tão estranhos à Amazônia... E vice-versa

O que a etnologia andina consagra hoje como os Andes Meridionais é na verdade a porção centro-meridional da cordilheira, a partir do entorno do lago Titicaca, rumo ao sul, até o noroeste da Argentina, que em certa medida tem como base a zona de expansão da antiga formação preincaica de Tiwanaku (700 d.C. - 1200 d.C.) (retirando-lhe a porção costeira). Após passar por um período de dispersão política, foi incorporada ao horizonte incaico e então reconfigurada, seja por novas disposições de alianças locais e supralocais, seja por intensos movimentos populacionais de colonização, organizados a partir de Cusco, que incidiram sobre praticamente toda a extensão recortada de vales de seu contraforte oriental. Região ainda não muito explorada por pesquisas antropológicas sistemáticas, apesar das já conhecidas advertências a respeito de suas especificidades (cf. Saignes, 1985; Schramm, 1993), esse reborde andino do Altiplano – ou seja, as serras e vales orientais – deu origem a um arco geográfico leste-sul de língua quéchua tão distinto dos padrões morfológicos da área aymara do Altiplano quanto variado. A impressão geral, poder-se-ia dizer, é que nessa porção em particular estaríamos frente a formações sociais morfologicamente mais “fluidas” que as dos dualismos ubíquos do Altiplano, com dinâmicas constitutivas centradas em outros lugares que não necessariamente na territorialidade ou nas mnemotecnias genealógicas que alhures parecem recorrentes. Não queremos com isso dizer que estamos aqui diante de um mundo andino *sui generis*, que deve ser recortado como uma conformação à parte, mas sugerir

como problema para reflexão, com suas consequências lógicas e teóricas, que isso também constitui uma possibilidade desse mesmo mundo, e que compartilha com ele uma lógica profunda, que não está na morfologia.

Na altura do ponto médio desse arco quéchua, no norte do atual Departamento boliviano de Chuquisaca, encontramos um complexo local situado no entorno montanhoso do povoado de Tarabuco (distante 55 km de Sucre, a capital do Departamento), e ocupando quase exclusivamente o piso ecológico da cabeceira árida de vale (em torno dos 3.000 msnm). Disperso em cerca de 70 “*comunidades*” autônomas, com entre 200 e 1.300 membros cada uma, esse grupo tem como referências mais visíveis de identificação comum (ao menos visto desde fora) a realização de um mesmo calendário ritual e o uso de um mesmo padrão têxtil e de vestuário.

Durante o período colonial, a região constituiu-se como o *repartimiento* de Tarabuco e Presto, que conformava parte da muitas vezes belicosa *frontera* com os Chiriguano, grupos de guarani das terras baixas. Mesmo com uma população indígena inicialmente “*reduzida*” aos dois povoados que davam nome ao *repartimiento* na década de 70 do século XVI e mesmo diante da incisiva presença das *haciendas* de espanhóis desde as primeiras décadas da Colônia, conservou-se aí, durante muito tempo, a forma “original” da organização social por *ayllus* e suas autoridades tradicionais¹¹. Como província livre da *mita* minera (o envio compulsório e periódico de contingentes de mão-de-obra ao brutal trabalho das minas de Potosí), a região recebeu, durante praticamente todo o período colonial, a afluência de índios fugidos das províncias obrigadas à *mita*, convertendo-se numa verdadeira máquina social de incorporação de gente (Cavalcanti-Schiel, 2008). Na verdade, pode-se aventar como hipótese bastante verossímil que o permanente movimento de pessoas foi uma dinâmica constitutiva da paisagem social andina de uma maneira geral há muitíssimo tempo (cf. Núñez e Dillehay, 1979; Browman, 1984; Guffroy, 2008), e que as formas de regulação social estabelecidas

sob essa circunstância poderiam estar na base dos sucessivos *horizontes culturais* pré-históricos, encontrando progressivamente nos preceitos de reciprocidade uma linguagem panandina de entendimento e inclusão social (Cavalcanti-Schiel, 2011).

O avanço intensivo das *haciendas* no último quartel do século XIX (Langer, 1987; 1989) provocou a desaparecimento definitiva dos antigos *ayllus* na região de Tarabuco e a conversão das lealdades, que um dia marcaram o modelo de autoridade tradicional, ao sistema de colonato das *haciendas* (Heyduk, 1971). O processo de Reforma Agrária que se seguiu à Revolução Nacionalista boliviana de 1952 outorgou a propriedade individual da terra aos *campesinos* indígenas que formavam aquele colonato e conformou a constelação das atuais “*comunidades*”, abrigadas no sistema de organização sindical camponesa que, em certa medida, vigora até hoje.

Os atuais Tarabuco – os chamamos assim por conveniência analítica – não se reconhecem como uma totalidade “étnica”, como alguma unidade sociopoliticamente diferenciada, e não se remetem a nenhum “nós” étnico englobante. Sua medida de singularidade coletiva e de pertencimento é a *comunidad*. À parte disso, eles se reconhecem como *campesinos*, como quaisquer outros indígenas bolivianos, diferentes, portanto, dos *mozos* (a população hispânica) das cidades. Aos domingos, vão ao povoado de Tarabuco para fazer o *trueque* (troca não monetária) de seus produtos agrícolas com aqueles outros produzidos pela gente dos vales temperados circunvizinhos. Essa gente também fala quéchua e também se identifica como *campesinos*, mas se veste como os cidadãos e apenas pontual e esparsamente pratica ritos do calendário anual similares aos dos Tarabuco, tal como também o faz a gente de origem rural dos subúrbios de Sucre. Para um Tarabuco de uma *comunidad*, no entanto, a aparente distância “identitária” que o separa de um “*valluno*” é a mesma que o separa de algum outro *tata*¹² de outra *comunidad*¹³.

Por tudo isso, os Tarabuco não parecem absolutamente dispostos a mobilizar algum emblema de unidade “étnica” que sirva de argumento ou de pretexto organizativo, reivindicatório ou representacional do grupo como totalidade singular. De outra parte, suas *comunidades* não são divididas em metades, como é comum nos Andes; não possuem marcos de territorialidade, referentes divisórios e topográficos para estabelecer limites definidos, com funções rituais; não estabelecem oposições simbólicas entre alto e baixo, centro e margem, como é classicamente recorrente nas etnografias andinas; não se encontram em batalhas rituais; não recorrem a ancestrais míticos fundadores para estabelecer especificidades distintivas de unidades locais ou autoridades rituais, tal como ocorre em outros muitos lugares dos Andes com o fenômeno das *wak’as* (marcos “divinizados” de ancestralidade) e dos *apus* (divindades tutelares, que podem assumir a forma de montes ou acidentes topográficos similares); não dispõem de emblemas genealógicos que reconstituam um discurso fenomênico (ou seja, que enuncie alguma forma de facticidade) sobre a permanência do grupo ou alguma continuidade ancestral; do mesmo modo como não dispõem de nenhum tipo de narrativa que informe algo sobre a existência dos antigos *ayllus*, de eventos históricos que não sejam aqueles dos quais as gerações ainda vivas se lembrem, ou de alguma insondável unidade étnica perdida. Alguém poderia até mesmo dizer que essa gente, além de não reter a forma clássica de *organização social* andina, não possui sequer “memória social” (pressupondo-a como coisa análoga e substitutiva à história, uma pretensamente inexorável *historicidade* indígena).

Não obstante, o sentido ontológico de continuidade para os Tarabuco se codifica e se expressa, de forma refinadamente bem regrada, na gramática simbólica do calendário ritual e na semiologia de seus têxteis – o que identificamos como dois regimes textuais –, nas quais as organizações lógicas do tempo e do espaço (respectivamente) se articulam como discursos complementares sobre a ordem das coisas, do

intercâmbio e da reprodução da vida no âmbito do (ou melhor, “dos”) *pacha(s)* (categoria andina que funde as noções de espaço e de tempo, e que se poderia glosar precariamente como “mundo”). A continuidade “que interessa” para os Tarabuco não é uma continuidade “étnica” – que abra caminho a (e subsidie) uma certa retórica (tão trivial quanto fastidiosa nos estudos andinos das duas últimas décadas) da *resistência indígena* –, mas uma continuidade ontológica, ou seja, que expressa, antes, uma obstinação cultural do sentido do mundo, a obstinação da inteligibilidade e da linguagem. O que a discursividade daqueles regimes textuais enuncia e dispõe como (cosmo)logicamente operante é que a reprodução e continuidade da vida só é possível por meio do intercâmbio permanente de esforços (em quéchua, *kallpa*) entre as muitas agências do cosmos, e que a ordem lógica das coisas (ou melhor, seres) que integram de forma regrada para engendrar tal reprodução necessária é a da complementaridade.

De uma parte, as potências brutas dos muitos sujeitos do cosmos (dos homens inclusive) são perigosas; podem causar dano, doença, pesar; têm que ser idealmente submetidas a um acordo sobre sua justa medida, para que possam efetivamente se manifestar como esforços produtivos; acordos sempre instáveis, que necessitam ser ocasional e ciclicamente renovados, porque os muitos atores da negociação se movem conforme tão apenas suas próprias subjetividades. Sob o código geral da reciprocidade, o ritual é o procedimento discursivo pelo qual esses acordos (“cósmicos” e humanos) se estabelecem (ou, antes, se renovam). O calendário ritual torna-se então o motor simbólico de um ritmo temporal ordenado de prestações de esforços que opõe, como distintos em natureza, mas necessariamente complementares, o tempo da prevalência do trabalho humano nas colheitas (o *ch’aki tiempo*) e o tempo da prevalência do trabalho das potências sobre-humanas na germinação e crescimento dos cultivos (o *q’umir tiempo*).

A semiologia têxtil, de sua parte, figura a cartografia lógica das relações posicionais igualmente complementares das potências reprodutivas, a partir de um jogo elementar entre figuração e não-figuração, entre luminosidade e ausência de luz, entre o domínio que expressa por excelência o trabalho construtivo da tecelã, o *pallay*, e aquele que é o da escuridão ou do monocromatismo austero da indistinguibilidade (ou da não-visibilidade), a *pampa*, espaço têxtil onde se inscreve a pura potência da fecundidade, dádiva elementar sobre a qual germina e floresce o discernimento humano da cor e da forma – discernimento, portanto, que aqui se consuma também sob a forma de *trabalho*.

A mensagem cultural transmitida pelo que chamamos de “regimes textuais” dos Tarabuco – o calendário ritual e a semiologia têxtil – é a de que a reprodução da vida só é possível por conta desse arranjo necessariamente complementar de potências diferentes *por natureza*. Não por acaso, a divisão cultural de tarefas (e não uma simples especialização social da produção), tal como em muitas outras atividades, mas também aqui, nessa gramática lógico-reprodutiva do tempo e do espaço – que constitui o que reconhecemos ser a efetiva “memória social” dos Tarabuco –, estabelece que o ritual é ofício (ou melhor, *esforço*) dos homens; o têxtil, das mulheres. Toda reprodução é, simultaneamente, “biológica” e cultural; ou mais apropriadamente, não há “biologia” que não seja aquela apreendida pela linguagem e pelo sentido.

Fenômenos etnográficos que constituem um marco saliente para o entendimento dos Tarabuco não se reportam a (nem se explicam como) mera idiosincrasia Tarabuco, e tampouco como rara particularidade do “arco quéchua” dos Andes Sul-Orientais bolivianos. Uma vez apreendida sua lógica gerativa, o que vislumbramos através deles são disposições simbólicas recorrentes na região da cordilheira, para além das particularidades fenomênicas do estritamente etnográfico, pelas quais, do contrário, os Tarabuco seriam quase que a negação dos referentes

empíricos mais triviais do mundo andino e da forma como se expressa sua *organização social*. A “fluidez” morfológica do *arco quéchua* sugere-nos que também o *sentido-do-andino* está em outro lugar.

Com efeito, o princípio formal da complementaridade de desiguais e o dispositivo semântico do consórcio recíproco de potências parecem presentes em todo o pensamento andino, e é o que torna subsistente falar de uma cosmologia comum, algo que, à diferença da Amazônia, confere inclusive um ar de familiar inteligibilidade a toda a paisagem dos muitos fenômenos sociais andinos quando observada pelos analistas nela iniciados, ainda que a partir de lugares etnográficos particulares.

Em termos paradigmáticos, as narrativas cosmológicas andinas dispõem o ordenamento do universo segundo o tropo da dualidade de mundos. Ao mundo-este (*kay pacha*), o mundo da contemporaneidade, da exterioridade e da luminosidade solar (e, portanto, da plena visibilidade), opõe-se um mundo-interior (*ukhu pacha*), subterrâneo, escuro, refúgio de todo o passado¹⁴. Quando observamos anteriormente que a categoria *pacha* fusiona as noções de tempo e de espaço, remetíamos também a essa dupla clivagem, pela qual o *passado* ocupa necessariamente um lugar *espacial*, através do qual ele continua, à sua medida, *presente*. É por essa razão que a potência dos ancestrais, mobilizada no circuito dos intercâmbios, continua propiciando a reprodutibilidade humana contemporânea, e dessa forma, a continuidade do *ayllu*, como família e linhagem simbólicas, é, sobretudo, um dom das *wak'as*. Análoga e reversamente, toda continuidade temporal exige um regime de disposição espacial da existência, de modo que espaço e tempo são “simultaneamente” coetâneos e coextensivos. Distintos em natureza, os dois mundos “elementares”, exatamente por não se sustentarem, em termos lógicos, como existências elementares individuadas, conformam uma necessária complementaridade ontológica. Nesse contexto (e por consequência disso), os muitos seres que os povoam são dotados de *anima* e potência, o que faz deles agentes e sujeitos das dinâmicas de intercâmbio.

Não estamos aqui nada distantes das proposições analíticas, de origem amazonista, do *animismo* (Descola, 1996, 2005) e do *multinaturalismo* (Viveiros de Castro, 2002). O traço comum a esses dois constructos teóricos é o reconhecimento de subjetividade própria que as cosmologias amazônicas atribuem aos muitos agentes do cosmos, ou seja, seu reconhecimento como sujeitos sociais. Com efeito, igualmente no caso andino, o intercâmbio de esforços entre os muitos agentes da socialidade “ampliada” da comunidade cósmica (ou, poderíamos dizer simplesmente: da plenitude dessa socialidade) tem como fundamento a pressuposição da linguagem (e da mútua inteligibilidade) como forma do universal, como *topos* ontológico do encontro dos agentes das muitas naturezas: humana, animal, vegetal, topográfica, mineral e “sobrenatural”; visíveis, pouco visíveis ou não-visíveis, ou, ainda mais precisamente, para fazer jus à amplitude semântica da categoria *pacha*, tanto as diversas naturezas de matéria quanto as diversas naturezas cronológicas, dispostas ao longo da dualidade de mundos. O intercâmbio de esforço, força, potência ou energia – que é aproximadamente o campo semântico da categoria *kallpa* – seria a gramática fundamental dessa linguagem, seja esse intercâmbio “positivo” (que é o objeto e propósito dos regimes discursivos que procuram ordená-lo), seja “negativo” (sob a forma da predação de energia vital ou, simplesmente, a ação da capacidade predadora inerente às potências não controladas – e daí a enfermidade, o dano e a intempérie). Essas duas formas de expressão do intercâmbio de *kallpa* (“positiva” e “negativa”), que distinguimos, antes de mais nada para fins analíticos, são em geral reconhecidas, no ordinário da experiência, como mutuamente reversíveis uma à outra.

A passagem do presente ao mundo outro dos ancestrais, do espaço-tempo-este (*kay pacha*) da superfície solar, ao espaço-tempo do subterrâneo, do antes, do mais-adentro (*ukhu pacha*), parece expressar-se, nos Andes, como a transformação paradigmática, na qual uma mudança de natureza

é sinalizada por uma mudança de substância. Pierre Duviols (1978) identificou-a sob a rubrica da *litomorfização*: a passagem à condição “mineral” (ou símile-mineral) característica dos seres do *ukhu pacha* (como os ossos e as múmias dos mortos). Nesse nosso particular contexto *multinaturalista*, o processo transformacional dos seres implicado no seu trânsito entre naturezas é reconhecido, ao que tudo indica, e à diferença dos seus análogos na Amazônia, como fundamentalmente irreversível. Exceções existem. Em situações (e espaços) liminares, nos quais sujeitos de diferentes naturezas eventualmente se encontram em interlocução direta, o que vigora é uma dubiedade dos corpos e substâncias (tanto quanto da visibilidade). Os *condenados* (similares ao que chamaríamos de “almas penadas”) e *pichtaqus* (“ladroes de gordura”)¹⁵, por exemplo, se apresentam (ou seja, mostram-se traiçoeiramente visíveis) sob a forma humana, para que posam interpelar os humanos e causar-lhes dano mortal ao subtrair-lhes vitalidade. Estabelecida a interlocução, é a dinâmica de uma potência que a sintetizará e a caracterizará. No mesmo sentido, em algumas situações rituais nos Andes, os homens *tornam-se certos apus* (e gozam de seus atributos) ao portarem (ou, sobretudo, vestirem) algum emblema material distintivo dessa condição, e, com isso, tornam-se também capazes de capitalizar algum tipo de proteção e fortuna às suas comunidades. Finalmente, ao ingerirem álcool em grande quantidade (e simultaneamente oferecê-lo aos seres do mundo-outro sob a forma de *ch’alla* – “libação”), as fronteiras da forma, da presencialidade e da visibilidade se alargam, e as pessoas humanas podem conviver e interagir em situação de iguais com os mortos, os animais e os muitos seres outros (como, por exemplo, os estrangeiros – Saignes, 1989). No entanto, mais que a substância, o substrato e, pode-se mesmo dizer, o resultado incontornável do intercurso de subjetividades entre seres de distintas naturezas nos Andes é o intercâmbio de *kallpa*.

A irreversibilidade da transformação paradigmática de substância nos Andes contrasta com a fluente e reversível transformabilidade dos seres

a ela associada na Amazônia. Se nesta última o fenômeno epistemológico do *perspectivismo* (Viveiros de Castro, 2002) sugere que a ênfase no intercâmbio de pontos de vista entre os muitos sujeitos da socialidade cósmica tem como base uma dinâmica transformacional “controlada”, idealmente sob o signo da reversibilidade (que encontra seu ofício por excelência no trabalho xamânico), nos Andes o comércio das subjetividades enfatizaria, por outro lado, o intercâmbio de potências e de esforços, uma vez que as transformações apenas residualmente tenderiam a ser reversíveis. Fazendo uso da distinção cunhada por Marilyn Strathern¹⁶, a *sociabilidade* (específica, positiva, produtiva), mais além da *socialidade* (genérica e difusa), também nos contextos *multinaturalistas* parece forjada no campo de possibilidades instaurado pela expectativa de um manejo ótimo ou “feliz”: o intercâmbio positivo por excelência, nos Andes; a reversibilidade transformacional por excelência, na Amazônia. Afinal, se a *socialidade* é suposta a partir de uma escala ampliada, por que deveria a *sociabilidade* ser restrita aos “humanos”?

Ainda que seja possível estimar uma incidência bastante exígua do *perspectivismo* nos Andes, os andinos não deixam de ser *multinaturalistas* à sua maneira. Se, como sugere Viveiros de Castro, o *perspectivismo* parece expressar uma “ideologia de caçadores” (Viveiros de Castro, 2002: 357), seríamos forçados a reconhecer que os andinos teriam decididamente abraçado uma “ideologia de agricultores”, na qual a fecundidade e o esforço sistemático seriam signos mais salientes. De qualquer forma, o que a ampliação do raio comparativo também nos sugere é que o *perspectivismo* poderia ser visto, no contexto de um horizonte ameríndio, como uma forma particular de um *multinaturalismo* mais geral.

Por fim e sinteticamente, em termos de tendências interpretativas genéricas (e não de tipificação excludente), poderíamos dizer que, se a dinâmica transformacional na Amazônia parece implicar o concurso da substância, nos Andes o negócio das subjetividades suporia, fundamen-

talmente, o intercâmbio de esforços¹⁷. Análoga e curiosamente, se na Amazônia as pessoas sociais tenderiam a ser produzidas (ou “fabricadas”) por meio das sustâncias (Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, 1978), parece ser por meio dos esforços que elas o são nos Andes (cf. Weismantel, 1998; Lestage, 1999; Yapu e Torrico, 2003: 271-306). Não obstante, em ambas as situações, é a premissa de uma multiversidade de agentes, distintos na conformação de seus regimes corpóreos, mas dotados do mesmo atributo de subjetividade – a “cultura” como termo do universal e a “natureza” como termo do particular, como o sintetiza Viveiros de Castro para o *multinaturalismo* –, que, através da interação dialógica (seja “positiva”, seja “negativa”), funda ontologicamente o espaço da socialidade, no qual a vida (toda ela, e não só aquela afeta às “pessoas humanas”) não só é possível como também, perpetuável.

Considerações finais

As confrontações que ensaiamos acima entre referentes andinos e amazônicos, em vez de reinstaurar dicotomias essenciais (que fundam diferentes *naturezas sociais*), apenas pretendem enfatizar circunstâncias particulares, disposições diferenciadas, de regimes ontológicos fundamentalmente similares, a propósito dos quais se poderia inferir uma possível *continuidade* ameríndia, um projeto intelectual, como bem se sabe, já sugerido pelas *Mitológicas* de Lévi-Strauss. Esse projeto, contudo, ainda não venceu os lugares comuns das divisões por “áreas culturais”, nutridos pelo silêncio tácito legado pelo neoevolucionismo – e não tanto por conta da sua escala evolutiva da adaptação ao meio, mas, antes, por conta da sua premissa da *organização social* como critério não apenas de distinção sociológica, mas também de identificação da *natureza* de uma formação social. Se o debate crítico em torno daquela escala evo-

lutiva foi mais explícito na arqueologia indígena, sobretudo amazônica, e também levou Viveiros de Castro (1996) a postular a obsolescência do modelo *standard* tributário do *Handbook* para essa região, já parece ser o momento de abrir mais francamente o debate etnológico sobre os silêncios subentendidos na naturalização da ideia de *organização social*. Deduzir uma razão de especificidade das sociedades andinas a partir do horizonte ideal e necessário suposto pela imagem do Estado – ou, antes, pelos seus implícitos lógicos: a hierarquia e a coerção – é incorrer no mesmo equívoco que deduzir uma razão de especificidade das sociedades amazônicas a partir dos (igualmente projetados) constrangimentos adaptativos impostos pelo meio natural. Mas a preocupação analítica aqui não se restringe, evidentemente, a essa ou àquela região etnográfica. Pode-se decretar a obsolescência do modelo neoevolucionista para a totalidade das “áreas culturais”, uma após a outra, e ainda assim manter-se essa divisão por áreas intocada e imune a questionamentos. A preocupação analítica a que nos referimos incide, antes, sobre a generalidade da paisagem etnográfica sul-americana, na medida em que questiona os modelos etnológicos dos quais se parte para interpretar os fenômenos dessa paisagem, tanto quanto o sentido da manutenção das clivagens tipológicas.

Apesar de parecer um truísmo, não custa notar que os fatos etnográficos só são *fenomenologicamente* comparáveis caso se suponha a precedência lógica de um universal (um arcabouço categorial e classificatório) extrínseco. Do contrário, não seriam comparáveis, encerrando-se no solipsismo de sua imanência singular (uma espécie de, perdoada a antinomia, absoluto relativista). De outra parte, o que, sim, são comparáveis, são os contextos (ou disposições) significacionais nos quais esses fenômenos se inserem, nos termos analíticos de uma sintaxe do sentido. É isso o que procuramos fazer na aproximação Andes-Amazônia que ensaiamos aqui. Ultrapassar os limites dessa divisão implica, portanto,

recusar os marcos ordenadores emprestados por universais extrínsecos e buscar apreender como eventuais continuidades estariam constituídas e dispostas a partir da arquitetura sintática das lógicas de pensamento.

Por mais que uma certa *episteme* geral da antropologia sublinhe (e em alguns casos inclusive reifique) a “diferença”, também é possível que os contextos humanos sejam reconhecidos a partir das aproximações e continuidades, o que implica, muitas vezes, reconhecer diferenças antes graduais que cabais. Parece-nos que isso está mais relacionado a uma política do olhar antropológico – que constrói tanto as grandes divisões como as divisões “nem tão grandes assim” – que aos termos de alguma Lei Geral da Existência Humana. A questão estratégica, em suma, está em por onde se aproximar e por onde se distanciar, em lugar simplesmente de pressupor a proximidade (ou a universalidade) *per se* ou a diferença *per se*. Isso significa, em última instância, recusar as totalizações uniformizadoras que vêm em socorro às tipologias categóricas. Ou seja, isso requer pôr de lado objetos (ou, antes, hipóstases) como área cultural, sociedade, cultura (esta ou aquela), grupo étnico, “raça” (um velho conceito que parece ter voltado à moda) – e não importa a amplitude que se lhes outorgue ou sua pluralização em uma série de homólogos –, e tratar, em seu lugar, de complexos relacionais de significação e dos contextos de reconhecimento de legitimidade que instauram, tanto quanto as eventuais heterogeneidades discursivas a partir deles (e frente a outros) engendradas. Antes que promulgar diferenças pela autoridade emanada de uma “*raison ethnologique*” (Amselle, 1990), é possível tão simplesmente mobilizar os distanciamentos para apreender domínios permanentemente relativos de significação. Acreditamos que já é hora de ensaiar olhares nesse sentido para o panorama geral do mundo ameríndio sul-americano (pelo menos).

Notas

- ¹ Discípulo de Edward Westermarck, o finlandês Rafael Karsten (1879-1956), construiu a parte essencial da sua obra sobre o esforço de uma análise evolucionista do fenômeno religioso, por onde propôs uma hierarquização das *culturas* de acordo com algumas características “cognitivas” atinentes às crenças *religiosas*, o que as disporia mais próximas do *primitivo* ou do *civilizado*. Para isso tomou como marcos de comparação a *religiosidade* Inca, a *religiosidade* Jívaro (Shuar) e a *religiosidade* dos grupos do Chaco do curso do Rio Pilcomayo (Mataco, Chorote, Toba e Ashluslay) (cf. Karsten, 1926). Para uma interpretação geral de sua obra ver Salomaa (2002).
- ² Os questionamentos sobre as influências arwak nos Andes, na esteira das proposições difusionistas, perdurariam pelo menos até a década de 40, com as renovadas ponderações feitas por Samuel Lothrop (1940).
- ³ Veja-se também o testemunho do próprio Lowie, que declina em favor de Nordenskiöld e Rivet a ideia original do *Handbook*, remontando-a a 1924 (Lowie, 1959: 125).
- ⁴ Patterson e Lauria-Perricelli (1999) detalham o desenvolvimento e a configuração institucional daquela agenda. Se, durante a década de 20, os estudos de países e culturas estrangeiras, nos Estados Unidos, haviam enfatizado a China e o Japão, por conta do seu interesse comercial, em 1940 é criado um *Joint Commitee* para estudos de América Latina, seguido, no pós-guerra, pela criação de *Joint Commitees* para o Sudeste Asiático e para Estudos Eslavos. Nesse ínterim, “autoridades do governo reconheceram a importância dos estudos regionais [*area studies*] tão logo os Estados Unidos entraram na Segunda Guerra. [...] Em 1943, o Departamento de Defesa [*War Department*] estabeleceu os estudos de áreas e línguas estrangeiras como parte do Programa Especializado de Treinamento do Exército em 55 universidades e instituições superiores. 13.185 homens alistados estavam inscritos nesse programa em dezembro de 1943. As Escolas de Treinamento em Assuntos Civis do Exército, estabelecidas à mesma época em 10 universidades, treinaram oficiais para administrar, após a guerra, os territórios ocupados” (Patterson e Lauria-Perricelli, 1999: 221-222, tradução nossa).
- ⁵ As duas cartas que John Murra fez publicar, uma de Steward a Métraux e a outra de Métraux a Steward, saíram à luz em uma edição francesa, sendo indicadas como “traduzidas” por Murra. Não há informação sobre se esta de Métraux tenha sido escrita originalmente em francês ou em inglês. Murra não menciona o fundo documental de origem. Os papéis de Steward se encontram no fundo que leva seu nome, na Universidade de Illinois.

- ⁶ Ainda que o *Handbook* não tenha sido o único, foram poucos os esforços por realizar uma síntese etnológica da América do Sul. Imediatamente antes dele, Paul Radin (1942) compendiaria o que ele acreditava que fossem os traços culturais mais expressivos dos grupos indígenas do subcontinente. Outros autores, como Clark Wissler (1917) e Walter Krickeberg (1946), dedicaram-se a resenhas gerais do panorama etnográfico americano, sem se deter mais criteriosamente na América do Sul – e assim, pode-se dizer, fiéis à escala mais ampla da “antropogeografia” de Nordenskiöld (1912). Trabalhos como esses expressavam o ambiente geral das preocupações interpretativas, mas apenas um chegou a sintetizar explicitamente um modelo (e especificamente para a América do Sul): o esquema interpretativo clássica e radicalmente difusionista, baseado na teoria dos *círculos culturais* (“*Kulturkreise*”), do padre Wilhelm Schmidt (1913), que nunca havia posto os pés neste lado do Atlântico. Traduzido para o português por Sérgio Buarque de Hollanda para ser publicado em 1942 como um volume a parte (sob o título *Ethnologia Sul-Americana*) na conhecida Coleção Brasileira, da Companhia Editora Nacional, este trabalho, ao que tudo indica, jamais chegara (ou chegaria) a exercer maior influência, e o mais significativo “manifesto” da agenda difusionista ficou sendo o curto artigo (de sete páginas) de 1912 de Nordenskiöld. Dessa forma, o difusionismo permaneceu apenas como uma agenda implícita, a ponto de um analista como Carlos Fausto chegar a declarar de forma categórica (e, ao que tudo indica, um tanto afoita): “o único modelo geral sobre as sociedades indígenas da América do Sul de que dispomos é aquele proposto por Julian Steward no HSAI [*Handbook of South American Indians*]” (Fausto, 2005: 11).
- ⁷ Para o debate sobre a herança e lugar do hoje polêmico conceito de Mesoamérica, consulte-se o número temático a ele dedicado da revista *Dimensión Antropológica* (n. 19, 2000), publicada no México pelo Instituto Nacional de Antropología e Historia. O conteúdo dos artigos encontra-se disponível em: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?cat=76>
- ⁸ Para alguns, a simples absolutização do pólo da determinação histórica representaria a “superação definitiva” do modelo legado pelo *Handbook*. Essa parece ser a posição dos defensores da mais recente *Cambridge History of the Native Peoples of the Americas* (Salomon e Schwartz, 1999). Essa opção pode até ser uma superação do *Handbook* no que diz respeito ao primado adaptacionista, mas como eventual ou pretendida proposta de modelo etnológico não dá conta da especificidade das lógicas indígenas. E, nesse caso, a mera reificação da causalidade histórica, tal como a *adaptación*, continuaria operando como um critério extrínseco e transcendente.

- ⁹ Apesar de Métraux aproximar-se da macrotipologia de Steward em sua síntese sobre as sociedades indígenas sul-americanas publicada em 1950 (e posteriormente republicada em 1982 com o título *Les Indiens de l'Amérique du Sud*) – em que faz uso de um esquema de três grandes áreas culturais: Andes (ou “civilização andina”); selva tropical; e Araucânia (ou “cultura dos caçadores e coletores nômades da porção meridional”) –, essa disposição pode também ser lida como tributária de uma gramática difusionista prévia, que operava segundo conceitos como “círculos” e “estratos”. Evidentemente que o impacto das postulações neoevolucionistas também pode ter contribuído para cristalizar essa disposição no esquema de Métraux. No entanto, a pressuposição de um arranjo evolucionário que demarcasse fronteiras intransponíveis permaneceu como objeto de reticências, como parece atestar uma de suas últimas contribuições, publicada postumamente: “O contraste entre a civilização andina e as culturas dos povos da selva ou das pampas argentinas não foi certamente tão forte como se quis sustentar. Estes últimos, por não haver criado Estados nem fundado cidades, não viviam em completa barbárie” (Métraux, 1965: 343, tradução nossa). Já mesmo no *Handbook*, quando era o caso de se tratar de fenômenos atinentes ao domínio cosmológico (aquele da “mitologia”, de que reclamara em sua carta a Steward), o mesmo tipo de advertência incide: “Ainda que os elaborados e espetaculares ritos das religiões inca e chibcha fossem vistos como muito distanciados das práticas simples dos índios da selva, há, contudo, muitos elementos comuns” (Métraux, 1949: 575, tradução nossa).
- ¹⁰ Ainda que lancemos mão dessa terminologia (*jural* e *juralismo*), classicamente afeita à tradição britânica, para caracterizarmos a sociológica do *Handbook*, não cremos estar incorrendo em uma impropriedade lógica. Na realidade, o lugar estratégico da “organização social” nesse discurso teórico parece ser, à sua medida, o contraponto ao que, por então, se propunha do outro lado do Atlântico. De resto, para uma interpretação cosmológica do Estado no Andes, vejam-se Ossio (1973) e Cavalcanti-Schiel (2011).
- ¹¹ O termo *ayllu*, do quéchua, reporta-se originalmente a família e linhagem (no sentido da descendência a um ancestral comum de caráter mítico). Dada a enorme variação de suas manifestações empíricas, é, no entanto, difícil defini-lo apenas em termos de parentesco (seja consanguíneo, afim ou ritual), no sentido de uma possível tendência endogâmica, como já foi aventado por muitos andinistas. Em termos sociológicos mais genéricos, o que talvez melhor o caracterize seja o intercâmbio prescritivo de trabalho entre seus membros, muitas vezes realizado sob a forma de ritos coletivos (*ayñi* e *mink'a*), o que determina um espaço de relativa interioridade social, a partir do qual se pode ampliar a abrangência dos intercâmbios, ampliando-

se igualmente o nível do *ayllu*. Em termos simbólicos mais abstratos, associada à noção de família, a idéia de *ayllu* se reportaria ao engendramento de complementaridades que tornam possível a reprodução, como se abordará logo adiante.

- ¹² *Tata*: forma de tratamento quéchua (literalmente: “pai” ou “senhor”) destinada (como forma respeitosa impositiva) aos homens, e que na região em pauta denota também o modo de vestir masculino tradicional por excelência. “Estar de *tata*” significa vestir-se com *calzón* branco, *almilla* (camisa) negra, *unku* (pequeno poncho interior) e *poncho*.
- ¹³ Os dados etnográficos extensivos podem ser consultados em Cavalcanti-Schiell (2005).
- ¹⁴ O discurso católico dos missionários espanhóis pretendeu criar um terceiro mundo para a “teologia” nativa, o de cima (*janaq pacha*), visando abrigar os anjos, santos e as almas dos fiéis que, segundo a escatologia cristã, não poderiam ter como destino um lugar “abaixo”, que se confundisse com o inferno. Os indígenas andinos usualmente afirmam que também suas almas vão para o *janaq pacha*, mas na funcionalidade simbólica da disposição universal das potências, o *janaq pacha* simplesmente não tem lugar lógico, e a ambiguidade que toca aos santos católicos (como divindades protetoras), por serem reconhecidos como potências do *ukhu pacha*, é permanente. Não por acaso, uma das manifestações coreográficas mais populares na Bolívia é a “diablada”, em que os dançarinos fantasiados de diabos cometem o absurdo teológico de dançar em devoção à Virgem Maria.
- ¹⁵ *Pichtaqu* ou *ñakaq* são os termos quéchuas para o que em aymara se usa chamar de *kharisiri* (ou *lik'ichiri*). Sua tradução para o espanhol recorre à voz com que se designa uma figura que acabou “importada” pelo folclore peninsular, o *sacamantecas*. Mais que o sangue, a gordura é concebida, nos Andes, como veículo e reserva de vitalidade. São abundantes os relatos etnográficos sobre esta relação e sobre os circuitos (objetivos ou supostos) pelos quais pode transitar a gordura dos homens e dos animais.
- ¹⁶ A título de lembrança sintética: ao recusar a utilidade analítica do conceito de “sociedade”, reconhecendo-o como uma entidade hipostasiada, Marilyn Strathern (1996) sugere o conceito de “socialidade” como a “matriz relacional” (sem forma e sem limites) da convivência, enquanto a “sociabilidade” (Strathern, 1988) seria a conformação moral que incide como uma especificação ideal (ou mesmo prescritiva) dessa convivência.
- ¹⁷ Este intercâmbio de esforços não impede que o signo das substâncias (gordura, coca, álcool, cinzas, sangue, fumaça de incenso etc.) compareça e sublinhe os intercâmbios, basicamente como seu acionador ritual.

Referências bibliográficas

ACOSTA, Joseph de

[1590] 1998 *Historia Natural y Moral de las Indias*. Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica.

AMSELLE, Jean-Loup

1990 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris, Payot.

BROWMAN, David

1984 "Tiwanaku: Development of interzonal trade and economic expansion in the altiplano". In BROWMAN, D; BURGER, R. & RIVERA, M. (orgs.). *Social and Economic Organization in the Prehispanic Andes*. Oxford, British Archaeological Reports, pp. 117-125.

CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo

2005 *Da relutância selvagem do pensamento. Memória social nos Andes meridionais*. Rio de Janeiro, tese, UFRJ.

2008 "Por qué los Tarabuco no son descendientes de los Yampara". *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia*, 14: 99-141.

2011 "Limites turvos, objetos fugidios, identidades inconstantes: as populações indígenas na etnohistoriografia dos Andes Meridionais". *Anos 90*, 18 (34): 77-107.

CLASTRES, Pierre

1974 *La société contre l'État*. Paris, Minuit.

DESCOLA, Philippe

1985 "De l'indien naturalisé à l'indien naturaliste: sociétés amazoniennes sous le regard de l'Occident". In CADORET, A. (org.). *Protection de la nature: histoire et ideologie. De la nature à l'environnement*. Paris, L'Harmattan, pp. 221-235.

1996 "Constructing natures. Symbolic ecology and social practice". In DESCOLA, P. & PÁLSSON, G. (orgs.), *Nature and Society. Anthropological perspectives*. Londres, Routledge, pp. 82-102.

2005 *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.

- DUVIOLS, Pierre
1978 "Un simbolisme andin du double: la lithomorphose de l'ancêtre". In *XLII^{ème} Congrès International des Américanistes (Actes...)* vol. iv, Paris, Société des Américanistes/Fondation Singer-Poulignac, pp. 359-364.
- FARDON, Richard
1990 "General Introduction. Localizing Strategies: The Regionalization of Ethnographic Accounts". In _____. (org.), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Edinburgh/Washington, Scottish Academic Press/Smithsonian Institution, pp. 1-35.
- FAUSTO, Carlos
2005 "Entre o passado e o presente: mil anos de história indígena no Alto Xingu". *Revista de Estudos e Pesquisas- Funai*, 2 (2): 9-51.
- GOODY, Jack
1977 *The domestication of the savage mind*. Cambridge, Cambridge University Press.
- GUFFROY, Jean
2008 "Cultural Boundaries and Crossings: Ecuador and Peru". In SILVERMAN, H. & ISBELL, W. (orgs.), *The Handbook of South American Archaeology*. Nova Iorque, Springer, pp. 889-902.
- HEYDUK, Daniel
1971 *Huayrapampa: bolivian highland peasants and the new social order*. Ithaca, Cornell University.
- HILL, Jonathan & SANTOS-GRANERO, Fernando
2002 *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana, University of Illinois Press.
- KARSTEN, Rafael
1926 *The Civilization of the South American Indians. With Special Reference to Magic and Religion*. Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- KIRCHHOFF, Paul
1943 "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales". *Acta Americana*, 1 (1): 92-107.

- 1949 "The social and political organization of the Andean peoples". In STEWARD, J. (org.), *Handbook of South American Indians* vol. 5. Washington, Smithsonian Institution, pp. 293-311.
- KRICKEBERG, Walter
1946 *Etnología de América*. México, Fondo de Cultura Económica.
- LANGER, Erick
1987 "La comercialización de la cebada en los ayllus y las haciendas de Tarabuco (Chuquisaca) a comienzos del siglo XX". In HARRIS, O.; LARSON, B. & TANDERTER, E. (orgs.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social*. Cochabamba, Ceres, pp. 583-601.
1989 *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia (1880-1930)*. Stanford, Stanford University Press.
- LAS CASAS, Bartolomé de
[1559 (manuscrito)] 1992 *Apologética Historia Sumaria*. Madrid, Alianza.
- LESTAGE, Françoise
1999 *Naissance et petite enfance dans les Andes pérouviennes*. Paris, L'Harmattan.
- LINDBERG, Christer
1999 "Editor's preface". In NORDENSKIÖLD, E., *The Cultural History of the South American Indians*. Nova Iorque, AMS, pp. xii-xv.
- LOTHROP, Samuel
1940 "South America as seen from Middle America". In HAY, C. et al. (org.), *The Maya and their neighbors*. Nova Iorque, Appleton-Century, pp. 417-429.
- LOWIE, Robert
1959 *Robert H. Lowie, Ethnologist. A Personal Record*. Berkeley, University of California Press.
- MEGGERS, Betty
1954 "Environmental Limitations on the Development of Culture". *American Anthropologist*, 56 (4): 801-841.
1971 *Amazonia: Man and Culture in a Conterfeit Paradise*. Chicago, Aldine.

MÉTRAUX, Alfred

- 1949 "Religion and shamanism". In STEWARD, J. (org.), *Handbook of South American Indians* vol. 5. Washington, Smithsonian Institution, pp. 559-599.
- 1950 *Peux rouges de l'Amérique du Sud*. Paris, Bourrelie.
- 1965 "Sudamericane Indigene Culture". In *Enciclopedia Universale dell'Arte* vol. XIII. Veneza, Instituto per la Collaborazione Culturale, pp. 343-370.

MURRA, John

- 1992 "Correspondance entre J. H. Steward et A. Métraux, à propos du *Handbook of South American Indians*, choisie et traduite par...". In LECOQ, D. (org.), *Présence d'Alfred Métraux*. Paris, Acéphale, pp. 75-78.

NORDENSKIÖLD, Erland

- 1912 "Une contribution à la connaissance de l'anthropogéographie de l'Amérique". *Journal de la Société des américanistes*, IX: 19-25.
- 1913 "Urnengräber und Mounds im bolivianischen Flachlande". *Baessler-Archiv*, 3: 205-255.

NÚÑEZ, Lautaro & DILLEHAY, Tom

- 1979 *Movilidad Giratoria, Armonía Social y Desarrollo en los Andes Meridionales: Patrones de Tráfico e Interacción Económica*. Antofagasta, Universidad Católica del Norte.

ORTELLI, Sara

- 1996 "La 'araucanización' de las pampas: ¿realidad histórica o construcción de los etnólogos?". *Anuario del IEHS*, 11: 203-225.

OSSIO, Juan

- 1973 "Guaman Poma: Nueva Coronica o Carta al Rey. Un Intento de Aproximación a las Categorías del Pensamiento del Mundo Andino". In _____. (org.). *Ideología Mesianica del Mundo Andino*. Lima, Ignacio Prado Pastor, pp. 153-213.

PATTERSON, Thomas C. & LAURIA-PERRICELLI, Antonio

- 1999 "Julian Steward and the Construction of Area-Studies Research in the United States". In CLEMMER, R; MYERS, L. & RUDDEN, M. (orgs.), *Julian Steward and the Great Basin. The Making of an Anthropologist*. Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 219-240.

RADIN, Paul

1942 *Indians of South America*. Garden City, Nova Iorque, Doubleday.

RIVET, Paul

1913 “L’influence des civilisations amazoniennes sur le haut plateau andin”. *Journal de la Société des Américanistes*, x: 543-544.

RIVET, Paul & CRÉQUI-MONTFORT, Georges de

1918 *L’Origine des aborigènes du Pérou et de la Bolivie*. Paris, Auguste Picard.

ROOSEVELT, Anna

1994 “Amazonian anthropology: strategy for a new synthesis” In _____. (org.), *Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological Perspectives*. Tucson, University of Arizona Press, pp. 1-29.

SAIGNES, Thierry

1985 *Los Andes Orientales. Historia de un Olvido*. Cochabamba, Ceres.

[1989] 1993 “Borracheras andinas: ¿por qué los indios ebrios hablan en español?”. In _____. (org.), *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz, Hisbol, pp. 43-71.

SALOMAA, Ilona

2002 *Rafael Karsten (1879-1956) as a Finnish scholar of religion. The life and career of a man of science*. Helsinki, University Press.

SALOMON, Frank & SCHWARTZ, Stuart (orgs.)

1999 *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas* vol. III (*South America*). Cambridge, Cambridge University Press.

SCHMIDT, Max

1917 *Die Aruaken. Ein Beitrag zum Problem der Kulturverbreitung*. Leipzig, Veit.

SCHMIDT, Wilhelm

1913 “Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika”. *Zeitschrift für Ethnologie*, 45: 1014-1124.

SCHRAMM, Raimund

- 1993 “Fronteras y territorialidad. Repartición étnica y política colonizadora en los Charcas (valles de Ayopaya y Mizque)”. *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerica*, 30 :1-26.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- [1978] 1987 “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. In OLIVEIRA Fº, J. (org.), *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Marco Zero/ Editora da UFRJ, pp. 11-29.

STEWARD, Julian (org.)

- 1946-1950 *Handbook of South American Indians*. Washington, Smithsonian Institution.

STEWARD, Julian

- 1949 “South American cultures: An interpretative summary”, In _____. (org.), *Handbook of South American Indians* vol. 5. Washington, Smithsonian Institution, pp. 669-768.

STRATHERN, Marilyn

- 1988 *The gender of the gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, University of California Press.
- 1996 “The concept of society is theoretically obsolete”. In INGOLD, T. (org.). *Key Debates in Anthropology*. Londres, Routledge, pp. 60-66.

TORERO, Alfredo

- 2002 *Idiomas de los Andes. Lingüística e historia*. Lima, Institut Français d'Études Andines/Horizonte.

UHLE, Max

- 1909 “La esfera de influencias del país de los Incas”. *Revista Histórica*, iv: 5-40.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 1996 “Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology”. *Annual Review of Anthropology*, 25: 179-200.
- 2002 “Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena”. In _____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac & Naify, pp. 345-399.

- YAPU, Mario & TORRICO, Casandra
2003 *Escuelas primarias y formación docente en tiempos de Reforma Educativa*, tomo I.
La Paz, PIEB.
- WEISMANTEL, Mary
1998 “Viñachina: Hacer guaguas en Zumbagua, Ecuador”. In ARNOLD, D. (org.),
Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes. La Paz, ILCA, pp.
83-96.
- WISSLER, Clark
[1917] 1938 *The American Indian. An Interpretation to the Anthropology of the New World*.
Nova Iorque, Oxford University Press.

Beyond highlands and lowlands: Models and typologies in South American ethnology

ABSTRACT: This article tries to question the manner and the conceptual tools by which the modern ethnology managed to establish the division between highlands and lowlands in South America, ethnographical fields recognized as different by nature. This division here is fundamentally seen as an outcome of a specific analytical frame. A change of ethnological model could dissolve frontiers presumed as natural, for example between Andes and Amazonia. In this sense, and from a specific ethnographic case, this paper suggests, at least in a synthetic and preliminary way, an approximation of those two regions. This is only possible taking an opposite theoretical perspective from that other that established the continental great divide.

KEYWORDS: South american ethnology, ethnological models, cultural areas, Andes, Amazonia, history of anthropology.

Recebido em junho de 2013. Aceito em junho de 2014.