

SÉRIE ANTROPOLOGIA

403

PÓS-DRADIVIANO: PARENTESCO E RITUAL.

Sistema de Parentesco e rituais de afinabilidade

entre os Sateré-Mawé

Gabriel O. Alvarez

Brasília

2006

Pós-dradiviano: parentesco e ritual.
Sistema de parentesco e rituais de afinabilidade
entre os Sateré- Mawé.

Gabriel O. Alvarez¹
Departamento de Antropologia
Universidade de Brasília.

Palavras chaves: teoria antropológica – parentesco – ritual – Sateré-Mawé.

A teoria antropológica sobre o parentesco será trabalhada a partir das reflexões epistemológicas de Roberto Cardoso de Oliveira (1988). A partir de uma matriz disciplinar que ordena as diversas tradições teóricas contextualizamos os desenvolvimentos teóricos recentes acerca do dravidiano amazônico, afinidade e cosmologia. Esta reflexão teórica será utilizada para uma análise de caso: o parentesco Sateré-Mawé. Na segunda parte do trabalho abordamos o material etnográfico Sateré-Mawé, analisado a partir da ótica das diferentes tradições teóricas. A análise do parentesco Sateré-Mawé permitirá cobrir o vazio bibliográfico acerca da temática e também será a porta de acesso que nos permite transcender o âmbito do parentesco para a compreensão da alteridade radical. A partir das conclusões teóricas no campo do parentesco realizamos uma interpretação do ritual da tocandira que mostra como o ritual transforma performaticamente a afinidade virtual em afinidade potencial, e os afins potenciais em afins efetivos. As interpretações e a posta em prática destas categorias de parentesco à luz da cosmologia e em especial dos rituais, permite compreender aspectos da tradição cultural Sateré-Mawé ignorados pelas outras etnografias, revela o papel do ritual na circulação de mulheres (e homens) e deixam abertos novos desafios teóricos para os estudos de parentesco.

¹ Este trabalho é produto do projeto de pesquisa Tradição e Política Sateré-Mawé, financiada pelo PRODOC/CAPES e desenvolvido no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Expresso meu agradecimento ao Prof. Julio Cezar Melatti e o Prof. Roque de Barros Laraia pela discussão dos dados sobre parentesco Sateré-Mawé, e aos alunos (PPGAS) do curso de Parentesco e Organização Social, do Departamento de Antropologia, onde sistematizamos muitas das discussões apresentadas neste trabalho.

O Parentesco na teoria antropológica: uma matriz disciplinar.

Uma pergunta preliminar se impõe antes de abordar o tema específico do parentesco. Qual é nosso ponto de vista acerca da antropologia como ciência e quais são as implicações teóricas deste ponto de partida epistemológico?

Popper (1975), um dos maiores expoentes de uma abordagem epistemológica hipotética dedutiva, pensava a ciência como um sistema axiomático capaz de gerar hipóteses dedutiva susceptíveis de serem falseadas. O modelo de ciência ideal se apresentava como a formulação de leis científicas *objetivas, ahistóricas e universais*. O avanço da ciência se daria a partir da formulação progressiva de hipóteses que deram conta da realidade e superassem a prova de falseabilidade. Feyerabend (1977) põe em xeque este ponto de vista ao mostrar que a linguagem axiomática é mais complexa que a linguagem natural; que a ciência não avança pela aplicação progressiva de hipóteses; no lugar da falseabilidade propõe a anti-hipótese como teste de consistência teórica.

Khum (1975) assinala que a ciência avança a partir de revoluções científicas produzidas pelas mudanças de paradigmas. Os paradigmas têm validade por dar conta de fenômenos não explicados pelos paradigmas anteriores, mas se sustentam em uma comunidade científica que os compartilha.

Cardoso de Oliveira (1988) assinala que se nas ciências naturais os paradigmas se sucedem no tempo, no caso das ciências humanas e em particular da antropologia, paradigmas diferentes coexistem ancorados em diferentes tradições teóricas. Cada paradigma na antropologia está ancorado em uma comunidade de pensamento antropológico, que se identifica por “casos exemplares”: os principais teóricos e as monografias exemplares.

Roberto Cardoso de Oliveira costumava afirmar nos seus cursos que a matriz é uma ferramenta teórica que pode ser aplicada com flexibilidade. O autor apresenta as diversas tradições antropológicas, ordenadas em uma matriz disciplinar pelas variáveis da tradição: intelectualista / empirista; e pelo uso da categoria *tempo*: sincronia / diacronia. Neste espaço ordena diferentes tradições antropológicas.

No espaço intelectualista/sincronia o autor situa a Escola Francesa, com suas discussões sobre as categorias do Espírito Humano. Uma polêmica que se remonta ao debate de Renoir com Kant, cristalizada no debate antropológico na obra de Durkheim, Levy Brül e Mauss (2003). Durkheim (1989) discute o tempo e o espaço como categorias sociais e a noção de totalidade. Mauss (2003) apresenta o programa da escola como o estudo das categorias, essa parte do espírito humana que se apresenta em todas as sociedades mas de forma variável, e acrescenta a noção de pessoa e a dádiva, como categorias do espírito humano. Cardoso de Oliveira classifica o paradigma como racionalista e na sua forma moderna, estruturalista.

No espaço da matriz produzido pelo cruzamento da tradição empirista e tempo sincrônico Cardoso de Oliveira (1988) situa à tradição britânica, com suas preocupações com a causalidade e os estudos empíricos. Rivers ocupa um lugar central nesta tradição, tanto pelos seus trabalhos durante a expedição ao estreito de Torres, como pelo seu papel na

institucionalização da disciplina na academia britânica. As preocupações com o parentesco foram desenvolvidas por Radcliffe-Brown e seus discípulos no paradigma do Estrutural funcionalismo (Radcliffe-Brown 1973, 1978, Fortes & Evans Pritchard 1971).

Nos espaços com a dimensão tempo na diacronia, Cardoso de Oliveira situa as tradições da Escola Histórico Cultural, com seu paradigma culturalista, e a antropologia pós-moderna ou interpretativa com o paradigma hermenêutico. A primeira das escolas relacionada com a tradição empirista, a segunda com a tradição intelectualista. Dentro desta escola americana, se bem que não ligados aos paradigmas exemplares, o parentesco recebeu um tratamento formalista.

O esquema permite trabalhar nos diferentes espaços da matriz a partir de autores-chaves e monografias exemplares. Permite explorar a tensão entre os espaços do paradigma. O esquema se aplica às tradições centrais da antropologia. Desde as antropologias periféricas se teria maior facilidade para transitar entre os diferentes espaços da matriz. Finalmente esta matriz não é fixa, é uma ferramenta de reflexão teórica e pode ser aplicada tanto a outras disciplinas, como a problemas particulares dentro da própria disciplina antropológica.

O resultado de esta transformação epistemológica é que a ciência deixa de ser orientada pelo modelo da procura de leis objetivas, universais e ahistóricas, segundo o modelo das ciências naturais. O resultado deste olhar epistemológico é um saber intersubjetivo, uma vez que os paradigmas são sustentados por uma comunidade de comunicação, historicamente situados, e particulares, realizado nas diversas tradições. A teoria passa assim a ocupar o papel de modelar um olhar informado pelas diferentes tradições. Neste processo de passagem do modelo de ciências naturais para as ciências humanas, passamos também da explicação para a compreensão e a incorporação dos momentos não metódicos, onde a experiência e a empatia se transformam em uma forma de conhecimento.

Se pensarmos teoricamente o parentesco a partir de uma matriz disciplinar, a mesma pode ter a forma de três linhas ao longo das quais se sucedem diversas transformações dos paradigmas tradicionais, com maior ou menor porosidade nos espaços de tensão entre os paradigmas. Poderíamos localizar estes paradigmas hegemônicos nas diversas tradições centrais da antropologia, a tradição americana, a tradição britânica e a tradição francesa. A primeira identificada com uma preocupação formalista; a segunda com uma preocupação empírica, com certa ênfase na descendência e na organização social; e a terceira centralizada na troca e no paradigma da aliança. Esta simplificação pode pecar de esquemática, mas permite compreender e por em diálogo os diversos desenvolvimentos teóricos.

Morgan (1945) foi um dos primeiros a realizar um trabalho empírico e comparativo sobre os diversos sistemas de parentesco. O autor, dentro das limitações do paradigma evolucionista da época é um dos primeiros a chamar a atenção para a interconexão entre parentesco e organização social. O autor identificou dois sistemas de consangüinidade e parentesco a partir dos quais formulou, no espírito da época, diversos tipos hipotéticos de família. Para o autor, um dos principais motores da mudança do sistema *gonadwiano* para o

sistema *ariano* foi o surgimento da propriedade privada e da herança. A oposição entre o sistema *gonadwiano* e o sistema *ariano* se traduziu na oposição entre sistemas de consangüinidade e afinidade classificatórios e descritivos. O sistema *gonadwiano*, encontrado entre os turanios (indígenas americanos) e os dradivianos (povos tamil do sul da Índia), se caracterizava por classificar na mesma categoria o pai e o irmão do pai e em uma categoria diferente a mãe e a irmã da mãe, reservando categorias diferentes uma para a irmã do pai e outra para o irmão da mãe. Esta classificação na primeira geração ascendente criava na geração de ego uma diferenciação entre primos paralelos, assimilados à mesma categoria que os irmãos e os primos cruzados, cônjugues potenciais.

Por um desses paradoxos da história da antropologia Morgan foi um referente fundamental tanto para a escola britânica como para a escola francesa. A escola americana se construiu em oposição aos trabalhos de Morgan. Uma das primeiras críticas foi o trabalho de Kroeber (1969) que critica a aplicação da diferenciação entre sistemas de parentesco classificatórios e descritivos. Ao criticar esta dicotomia Kroeber abre o caminho para as análises formais, ao sugerir que o parentesco teria que ser compreendido a partir das diferentes dimensões envolvidas nos termos de parentesco (sexo, geração, etc.).

O formalismo nos estudos de parentesco nos Estados Unidos se consolidou com os trabalhos de Murdock e Lowie. O primeiro propôs classificar os sistemas terminológicos a partir de cinco tipologias que davam conta dos diferentes tipos de classificação dos primos: *o havaiano, sudanês, iroquês, crow-omaha e esquimó*. Lowie trabalhou os sistemas a partir das categorias que se aplicam na geração ascendente e classificou os sistemas em quatro tipos: *fusão bifurcada, colateral bifurcada, geracional e linear*. Posteriormente o formalismo adquire uma expressão algébrica nos estudos componenciais, e com Lounsbury, a etnometodologia, aliada aos princípios da gramática gerativa fornece uma série de regras de fusão e transformação que pretendem dar conta, em um primeiro momento dos sistemas classificatórios iroquês e crow-omaha. Mais recentemente, esta linha de trabalho foi aplicada para explicar os sistemas dradivianos por Trautmann (1981, 1998).

Na tradição britânica, foi Rivers (1969), a partir da formulação do método genealógico, o primeiro a desenvolver um método concreto para levantar empiricamente diversos sistemas de parentesco. Seu discípulo, Radcliffe-Brown, tem o mérito de ter aprofundado os estudos de parentesco e iniciado uma reflexão sistemática sobre a interconexão entre o parentesco e a estrutura social. Para Radcliffe-Brown (1973), a estrutura social de uma sociedade era a rede de relações sociais realmente existente. Parte importante desta rede estava orientada pelo sistema de parentesco. O autor propôs sistematizar estes sistemas a partir da aplicação de princípios gerais, tendo em mente uma idéia de ciência análoga às ciências naturais (Radcliffe-Brown 1973, 1978). Apesar do fracasso do intento da formulação de princípios gerais, o empreendimento se revelou parcialmente feliz ao sinalizar a função política dos sistemas de parentesco. Aspectos jurídicos, como a herança, direitos sucessórios e chefia passavam pelo parentesco nas sociedades sem-estado. Os estudos sobre os sistemas de parentesco africanos abriram a porta para a compreensão dos sistemas de linhagens africanos, sua dinâmica e sua função política (Fortes 1975, 1981 e Evans-Pritchard 1978, 1981). Estes desenvolvimentos levaram a Dumont (1975) a rotular os estudos ingleses como a teoria da descendência nos

estudos de parentesco e a criticar a falta de atenção para o parentesco por afinidade, não coberto pela categoria kinship. Mais a frente retornaremos à escola Britânica.

Na França, Lévi-Strauss, depois do seu retorno da América apresenta sua tese *As estruturas elementares do parentesco*, que teve um impacto profundo, tanto na tradição francesa, como na britânica. Lévi-Strauss (1982) apresenta três temas nesta obra: por um lado o problema da proibição do incesto; em segundo lugar uma teoria da troca inspirada na tradição maussiana do ensaio sobre a dádiva; e finalmente, aborda as estruturas elementares do parentesco, entendidas como os sistemas com casamento prescritivo entre primos. Nesta parte do trabalho explora três modelos de casamento: casamento entre primos bilaterais, casamento com a prima cruzada matrilateral e casamento com a prima cruzada patrilateral. Em termos de trocas o primeiro caso seria um exemplo de trocas restritas entre dois grupos; o segundo criaria uma troca generalizada, caracterizada pela circulação de mulheres entre as diferentes unidades; e o terceiro um ciclo curto de troca onde as mulheres em uma geração circulam em um sentido e no sentido inverso na geração seguinte. O trabalho de Lévi-Strauss foi realizado a partir da análise dos sistemas de parentesco australianos e do sudeste asiático.

Balandier (1977) revisa o material africanista para explorar os aspectos políticos dos sistemas de parentesco assim elaborados por Lévi-Strauss. Nas *Antropo-Lógicas*, Balandier assinala, com uma influência do marxismo francês, que às diferenças de classes subjace uma dinâmica de classes mais profunda, com sua dinâmica marcada pela oposição de classes sexuais e de classes de idade.

A forma laxa como foram tratados os exemplos etnográficos nas *Estruturas Elementares do Parentesco* despertou a crítica e desconfiança dos teóricos britânicos, tão apegados à perspectiva empírica. As perspectivas abertas pelos trabalhos realizados por Lévi-Strauss cruzaram o Canal da Mancha a partir da leitura dos mesmos realizada por Leach (2001). Este autor tinha trabalhado com os Cachin, um dos grupos tomados como exemplo por Lévi-Strauss. Por trás da crítica ao material etnográfico, Leach introduz a perspectiva da aliança na antropologia britânica, até então centrada nos problemas da descendência. Cabe destacar que E. Leach foi discípulo de Malinowski e converteu-se ao estruturalismo, chegando a escrever uma biografia de Lévi-Strauss.

Needham (1969) defende a posição de Lévi-Strauss frente aos ataques de Schneider. Assinala que se bem Lévi-Strauss utilizou o termo casamento prescritivo, o termo poderia ser entendido no espírito de casamento preferencial o que não alteraria as características do sistema. Needham realiza uma análise empírica sobre os Purum, uma tribo de Manipur na Índia, composta de quatro aldeias com 303 habitantes. Assinala, com razão, que o intercâmbio generalizado ou indireto, proposto por Lévi-Strauss, ao ser levantado empiricamente apresenta uma estrutura mais complexa que a assinalada pelo teórico francês. Assim, neste pequeno grupo, formado por quatro aldeias e pouco mais de trezentas pessoas, assinala a existência de múltiplos circuitos de intercâmbio. O grupo apresenta organização em linhas que podem ser consideradas como doadoras de esposas e tomadoras de esposas. Os grupos estão ligados pela terminologia de parentesco que expressa o casamento preferencial com a prima cruzada matrilateral. Os casamentos são realizados por relações de aliança entre os grupos e não por relações de afinidade entre os membros. O

autor, que acompanha Lévi-Strauss na caracterização dos exemplos de troca generalizada para o casamento com a prima cruzada matrilateral e intercâmbio restrito no caso de casamento entre primos bilaterais, assinala que não encontrou exemplos empíricos que confirmassem a troca restrita produzida pelo casamento com a prima cruzada patrilateral.

O diálogo entre a tradição britânica e francesa foi retomada por Dumont. Dumont, que nos seus estudos sobre a civilização indiana elaborou o conceito antropológico de hierarquia, durante sua estadia em Oxford, realizou a análise dos sistemas dradivivianos. Dumont (1983) assinalou por um lado os limites da endogamia e exogamia em essas sociedades inseridas no sistema de castas indianas. Ao analisar diversos grupos tamil, um deles patrilinear, outro matrilinear, com casamento preferencial, uns com a prima cruzada patrilateral, outro com a prima cruzada matrilateral e um terceiro com casamento de primos bilaterais. Na análise destes casos tão diferentes, Dumont assinalou como dado relevante que todos eles tinham um sistema de termos de parentesco que diferenciava claramente os parentes consangüíneos e afins. A categoria dos afins, com os quais se produziam os casamentos permitia que a aliança matrimonial se reproduzisse no tempo. A aliança matrimonial implica uma aliança entre dois grupos de homens, da geração ascendente de ego, o F e MB. A aliança, assim como o pertencimento à linhagem, se herda de geração em geração.

Dumont (1983) trata as categorias de afinidade e consangüinidade como se fossem as categorias do espírito humano tradicionalmente trabalhadas pela *Ecole de France*. Aplica a noção de hierarquia para assinalar que no ocidente as categorias de consangüinidade englobam as categorias de afinidade, ao ponto de depois de uma geração as categorias de afins são transformada em categorias de consangüinidade. Em sistemas não ocidentais, como no sistema dradiviano as categorias de afinidade ocupam uma posição hierárquica superior e se reproduzem ao longo das gerações. Com este ponto de vista as categorias de afinidade ganham um novo peso na antropologia.

Rivière (1969) foi um dos primeiros antropólogos a realizar um estudo monográfico no moldes clássicos sobre os grupos das terras baixas de América do Sul. Em seu trabalho sobre os Tirió, centrado na organização social e parentesco, assinala que este grupo da família Caribe da Guiana, cognato e endógamo apresenta um sistema de parentesco organizado em duas linhas com trocas simétricas. Posteriormente estende esse modelo para outros grupos da região cortada pelos rios Orinoco, C. de Cassiquiare e Amazonas (Rivière 2001). Cabe ressaltar que, apesar da importância dada ao parentesco como núcleo duro da organização social é este autor inglês quem assinala que a cosmologia faz parte da estrutura social.

Na década de 1970, Basso com os Kalapalo e Overing Kaplan com os Piaroa são as primeiras a aplicar o sistema dradiviano para explicar o parentesco nas terras baixas da América do Sul. Em seus trabalhos sobre os Piaroa, Overing Kaplan (1984) leva à prática o desafio de incorporar a cosmologia à estrutura social. Em sua análise a autora assinala as implicações da cosmologia no sistema de parentesco dradiviano deste grupo endógamo e cognato. A filosofia do grupo refletida na mitologia assinala o papel inerentemente perigoso dos parentes afins e permite compreender os esforços por consangüinizar os parentes afins realizados por este grupo idealmente endogâmico.

Cardoso de Oliveira (1981) diferenciou o desenvolvimento das tradições antropológicas nos países centrais e nos periféricos. Desde os países periféricos, a vantagem seria que ao não estar socializados só em uma tradição dominante, teríamos maior facilidade para transitar pelos diferentes espaços da matriz disciplinar. Na segunda parte do livro, quando analisa o desenvolvimento da antropologia no Brasil realiza uma periodização que diferencia os tempos heróicos dos primeiros antropólogos autodidatas, um segundo momento com a institucionalização da antropologia nas universidades e um terceiro momento com a consolidação das pós-graduações e a incorporação de pesquisadores estrangeiros e de alunos formados nos programas de pós-graduação dos países centrais.

Os antropólogos desses tempos heróicos, entre os que se destacam Nimuendajú e Nunes Pereira (que publicaram trabalhos sobre os Sateré-Mawé) não tinham uma formação que permitisse a abordagem do parentesco. Uma das exceções dentro deste grupo é o trabalho de Galvão, quem junto com Wagley, da Universidade de Columbia, realizou um primeiro trabalho sobre o parentesco tupi a partir dos dados coletados nos trabalhos junto aos Tapirape, Tenetehara, e Cayua (Wagley e Galvão 1946 apud Laraia 1986). Voltaremos a estes autores quando abordamos a polêmica tupi.

Viveiro de Castro (1999) apresenta uma visão polarizada do desenvolvimento da etnologia no Brasil, ao opor o enfoque da “teoria do contato” por contraste com um “eu/nos” os clássicos. Em essa caracterização, acusa à outra parte de privilegiar o contato com a sociedade nacional em detrimento dos temas clássicos como o parentesco e a alteridade. Esta crítica é exagerada e está por demais permeada pelas diferenças político-institucionais.

O próprio Roberto Cardoso de Oliveira assinala em seus trabalhos sobre os Terenas a mudança na estrutura social tradicional e a manutenção da identidade cultural. Em seu trabalho sobre os ticuna, celebre pela formulação do conceito de fricção interétnica, publica uma análise componencial do parentesco ticuna que destoa do resto do livro. A maior prova do interesse de Cardoso de Oliveira pela compreensão do outro foi a sua guinada hermenêutica e o reconhecimento da importância da tradição cultural.

Por outro lado, se deve a seus discípulos as primeiras discussões sistemáticas sobre parentesco. Melatti (1973) e Da Matta (1976) realizaram aportes significativos aos estudos sobre parentesco e organização social dos grupos Jê. O trabalho de da Matta contribuiu para esclarecer aspectos do dualismo Jê, em sociedades divididas em metades relacionadas com instâncias rituais e não com o parentesco. Por outro lado, o trabalho de Melatti (1973, 1976) revelou importantes características do sistema de parentesco kraô, um grupo que apresenta um caso particular das variantes Crow-Omaha entre os Jê. Esta sociedade diferencia genitores e nominadores. Os primeiros dão a vida e os segundos os nomes, os papéis sociais, funções rituais e o amigo formal.

Por contraste com as sociedades Jê, com uma organização social dualista sem casamento entre primos bilaterais, entre os grupos Caribe, Tupi e outros povos das terras baixas encontramos casamento prescritivo com as primas bilaterais em sociedades que não apresentam divisão em metades.

Neste ponto é exemplar abordar a polêmica estabelecida em torno dos sistemas de parentesco tupi e a presença ou não de grupos de descendência unilineares (Wagley e Galvão 1946, MacDonald 1965, Laraia 1986, Viveiro de Castro 1995, Fausto 1995)

Wagley e Galvão (1946) criaram um primeiro modelo de parentesco tupi a partir de dados coletados com os Tapirape, Tenetehara, e Cayua. Segundo estes autores o modelo tupi seria similar ao tipo Dakota, com descendência bilateral, terminologia com fusão bifurcada na primeira geração ascendente e descendente de Ego. Finalmente afirmam a ausência de grupos de descendência unilineares (in Laraia 1986).

Para Mac Donald (1965:18) o sistema Tupi-Guarani estaria caracterizado pela terminologia de parentesco do tipo fusão bifurcada na primeira geração ascendente e pelo tipo Iroquês na geração de Ego. As regras matrimoniais seriam o matrimônio preferencial com uma ou ambas primas cruzadas, também avunculato. Para MacDonald, a regra de descendência é bilateral, em que ambas as linhas de descendência, paterna e materna, eram reconhecida por ego, entretanto reconhece uma forte dependência para do lado paterno por exemplo no caso dos Maués, com residência patrilocal e família extensa patrilateral. O modelo apresentado por MacDonald (1965) enfatiza a terminologia com a fusão bifurcada na primeira geração ascendente e na primeira geração descendente, na geração de ego terminologia do tipo iroquês, das quais *Crow* e *Omaha* são enxergados como variações da mesma estrutura e parentesco bilateral. MacDonald concluiu pela inexistência de divisões unilineares exogâmicas, a exceção dos Mundurukú é explicada pela hipótese da dúvida em quanto a sua filiação lingüística Tupi. Laraia (1972) se empenha em demonstrar a possibilidade desses segmentos de descendência unilinear nas sociedades Tupi, o que explicaria o casamento de primos bilaterais.

Laraia (1972) critica MacDonald, pela ênfase no sistema terminológico e a ausência do sistema de atitudes e assinala que a existência de termos de parentesco para os parentes bilaterais não significa que o sistema seja bilateral. Neste ponto se apóia tanto em dados das suas pesquisas, como nos dados de Florestam Fernandes (1989) que apontam para a crença numa descendência patrilateral, que recorta a família de acordo com as linhas de descendência patrilineais. Finalmente, MacDonald não leva em conta o sistema de atitudes e a importância do grupo de *siblings* como elemento de organização social. Cabe destacar que nos grupos tupi, o grupo de *siblings* costuma diferenciar entre o irmão mais velho e o irmão mais novo. Para Laraia, inspirado nas teorias da antropologia social britânica, o trabalho de MacDonald é meramente classificatório. Não podemos inferir a dinâmica da estrutura social Tupi com o mero conhecimento do tipo de seus termos para primos, termos da primeira geração ascendente, de suas regras de descendência.

Um dos pontos centrais da análise de Laraia é a crítica à negação de grupos de descendência unilineares. Laraia analisa as regras de residência e descendência, sistemas de relações, para mostrar a possibilidade de existência de grupos de descendência unilinear. O autor assinala que filiação ao contrario da descendência e universalmente bilateral. Na descendência, juridicamente, só uma parte é capaz de determinar a descendência (Fortes 1975). O conceito de filiação complementar surge para estabelecer os laços entre o grupo de *sibling* e os “parentes” que não transmitem a descendência.

Na sua crítica a MacDonald, Laraia assinala a necessidade de ver a definição do grupo sobre “parente” (consangüíneo). Cita inclusive o exemplo levantado junto aos tupinambá pelo padre Anchieta, para assinalar que nos Tupi o parentesco provem exclusivamente da linha paterna: “pais são agentes, mães são sacos” (Laraia 1972:87)

Para Laraia, pelo sistema dos tupinambá históricos, tendo um ego masculino, as categorias de parentesco pertencem à secção de ego, não se confundem com categorias da secção complementar, possuindo nítida distinção de gerações. Na outra secção, categorias incluem pessoas de diferentes gerações. Regra de matrimônio bilateral de primos cruzados é a regra mais plausível em um sistema de metades.

Entre os povos tupi da época, apresentavam clãs os Parintintin, Mundurukú e Maués (Mawé). No seu trabalho junto aos Surui, Laraia tinha se deparado com cinco grupos de descendência unilinear e as genealogias indicavam mais dos grupos extintos. Estas linhagens eram exogâmicas e uma delas possuía a prerrogativa da chefia. Em resumo para Laraia (1972:122) o sistema tupi se caracterizaria pela fusão bifurcada na primeira geração ascendente e termos de primos de tipo iroquês na geração de ego; a dinâmica do sistema estaria dada por regras de descendência patrilinear, residência patrilocal e matrimônio preferencial com as primas cruzadas bilaterais e a filha da irmã.

A procura pelas linhagens era uma preocupação historicamente datada. Os trabalhos posteriores nas terras baixas mostraram sistemas de parentesco com casamento de primos cruzados sem a necessidades de clãs ou linhagens unilineares. Um exemplo disto são os sistemas dravidianos da Amazônia.

Fausto (1995), na sua análise sobre o sistema de parentesco Parakanã conclui que o sistema tupi resulta da articulação de duas estruturas terminológico-matrimoniais. Por um lado uma terminologia dravidiana, horizontal e por outro lado uma avuncular, oblíqua. O primeiro modelo separa/categoriza o grupo em consangüíneos e afins. O segundo resulta da interferência entre a norma avuncular e a dravidiana (Fausto 1995:62). Tanto a prima cruzada, como a filhas da irmã (ZD) seriam uma espécie de esposa em potencial e os tios maternos poderiam ser classificados como sogros potenciais e/ou cunhados.

A importância das relações de afinidade nas terras baixas de América do Sul é um tema que tem sido abordado pelos diferentes autores que tentaram aplicar a estrutura do parentesco dravidiano na região (Rivière 1969, 2001, Overing Kaplan 1984, Viveiro de Castro 2002)

O Dravidiano de Dumont (1983) transforma-se em dravidiano amazônico na formulação etno-lógica de Viveiro de Castro. Em “ambos os três”, Viveiro de Castro (1996) analisa as diferentes variantes da fusão bifurcada: Iroquês, dravidiano e krariera. Depois de apresentar as discussões que refletem o estado da arte, o autor formula seu modelo geral que permite explicar as variações ameríndias da fusão bifurcada. Ao analisar o modelo dravidiano de Dumont, (em sociedades patrilineares, matrilineares, patrilocais e uroxilocais), Viveiro de Castro, apoiando-se nas descrições de Rivière (1969) e na aplicação de Overing Kaplan (1972, 1973, 1975) e Basso (1970, 1975) aplica a noção de dravidiano a sociedades amazônicas de pequeno porte, com parentesco cognático e casamento preferencial endogâmico com primos cruzados. A diferença do modelo de

Dumont, que propõe uma organização em metades bilaterais (consangüíneos e afins), Viveiro de Castro propõe um ordenamento concêntrico, com os consangüíneos no centro, um círculo externo formado pelos afins, e um exterior formado pelos inimigos. Esta transformação do modelo dravidiano também modifica o sistema de alianças, passando do sistema bilateral para um sistema multilateral (Viveiro de Castro 1996)

Este esquema inspirado em Lévi-Strauss (1967), é animado com a lógica hierárquica do próprio Dumont (1992). No dravidiano, Dumont (1983) usou seu conceito de hierarquia para assinalar a diferença entre o parentesco ocidental e o parentesco dravidiano. No sistema ocidental os consangüíneos ocupam a posição hierárquica englobante e os afins, englobados, são transformados em consangüíneos em umas poucas gerações. Por contraste, no sistema indiano, afins e consangüíneos são duas categorias que se reproduzem no tempo. Os sistemas dravidianos produzem alianças que se reproduzem de geração em geração.

Viveiro de Castro (2002: 134ss) aplica a noção de hierarquia na relação entre afins e consangüíneos em seu esquema concêntrico. No círculo interior, a consangüinidade ocupa uma posição hierárquica englobante. Neste espaço social, que pode coincidir com o espaço da aldeia, os parentes afins são consanguinizados, seja pelas atitudes, seja pela aplicação de tecnonímias que enfatizem as ligações cognáticas, seja por meio de práticas rituais .

Neste modelo sócio-espacial, o anel externo esta formado pelos afins. Os consangüíneos que moram em outras localidades e que se encaixam neste espaço social são afinizados. Mas a verdadeira riqueza do modelo não está na sua projeção espacial e sim na sua projeção cosmológica. Depois de tudo, o que significa um afim nestas sociedades amazônicas? Para responder esta pergunta, Viveiro de Castro (2002:416) projeta a categoria de afins para a cosmologia amazônica e cria a noção de afinidade virtual, inspirado em Deleuze.

Viveiro de Castro (2002:128) diferencia: a afinidade efetiva ou atual –cunhados e genros-; afinidade virtual –primos cruzados e MB-; e afinidade potencial, -cognatos distantes, não cognatos-. A diferença de Ocidente, onde as figuras consangüíneas ocupam um lugar central, (a figura do pai, da mãe), nas cosmologias amazônicas os afins ocupam o lugar de referência. São recorrentes as imagens do sogro canibal e os enfrentamentos com os cunhados. Para as cosmologias amazônicas, a afinidade é uma condição do parentesco. A afinidade potencial se configura como uma categoria virtual, desvinculada do parentesco, a afinidade real só se efectualiza depois da “afinização”, transformação do afim virtual em afim concreto.

Este segundo círculo está contido pela categoria dos inimigos. Esta categoria ocupa um lugar central na filosofia amazônica e se vincula com o canibalismo e a predação. O inimigo aparece como alteridade que pode ser incorporada. A figura do inimigo aparece nos rituais Tupinambá, tanto nos rituais de nominação, onde a morte do inimigo dava direito a um novo nome e mudança de status, como nos longos rituais em que o inimigo cativo é afinizado e depois é sacrificado e canibalizado. Este processo, interpretado à luz do parentesco revela que as mulheres não são trocadas por outros bens e símbolos, a troca é de corpos e só se aceitam corpos como contra-prestação. Nos casamentos tradicionais, uma

das partes era doadora de mulheres e por ser doadora se transforma em credora. A contra-efetuação das dívidas explica os casos de avunculatos, onde o homem troca a irmã e recebe a filha desta como esposa. O cativo que recebe a mulher, muitas vezes parente consanguíneo do seu captor, por não ter como responder à contraprestação é canibalizado. Um corpo só pode ser trocado por outro corpo, neste caso o do cunhado-inimigo (Viveiro de Castro 2002:174). Este canibalismo tupinambá foi projetado para a cosmologia em diversos grupos tupi. Por outro lado o autor relaciona o canibalismo com a predação e a caça (Viveiro de Castro 2002:267).

Este caminho nos leva para o perspectivismo, e as filosofias nativas amazônicas. Em primeiro lugar Viveiro de Castro contrapõe à separação entre natureza e cultura, um esquema ternário, que inclui o *sobrenatural*. Desde o ponto de vista nativo, a equação entre natureza e cultura é desdobrada. Se para o ocidente a cultura se separa e engloba a natureza, desde o ponto de vista amazônica, é a *cultura que se transforma em natureza*. São comuns na região as cosmologias que se iniciam em um tempo em que “os bichos eram como gente” até serem transformados em animais. A *transformação* é outra noção central nos sistemas amazônicos, como o exemplifica a transformação do xamã em jaguar. Entre os Arawete, trabalhados pelo autor, aos olhos dos deuses os humanos são enxergados como o jaguar enxerga a suas presas, ou assim como o caçador enxerga os animais. Viveiro de Castro (2002) chama a atenção para a importância cultural que tem na caça, isso se faz evidente nestes povos que tendo agricultura, realizaram uma opção cultural pela caça. Outros índices são os rituais aos quais se submetem os caçadores, tanto antes de empreender a caçada como a seu retorno, assim como tabus frente a mulheres menstruadas, ou a costume difundida, segundo o autor, que o caçador não come da sua caça. A dinâmica cosmológica destes povos está centrada na afinidade como categoria cosmológica e na predação. A transformação é uma das regras do sistema.

Deixemos de lado por um momento o perspectivismo amazônico e consideremos o material Sateré-Mawé na perspectiva das diversas tradições antropológicas. A matriz teórica sobre o parentesco permite uma análise multifacetada. Em primeiro lugar uma leitura de suas características formais, olhado com o prisma da tradição americana. Em segundo lugar, desde o ponto de vista da organização social, com o prisma da tradição britânica. Em terceiro lugar, nossa análise levará em conta o ponto de vista da tradição da aliança em geral e do dravidiano em particular. Finalmente a análise se centrará no ponto de vista das implicações da afinidade e sua projeção para o nível da cosmologia, que nos permitirá analisá-la, na última seção, o ritual da tocandira à luz destas deduções teóricas.

Os Sateré-Mawé: parentesco, afinidade e estrutura social.

Nesta seção não pretendemos esboçar uma teoria geral a partir de um caso particular. Pelo contrário, pretendemos analisar o material Sateré-Mawé à luz das diferentes tradições teóricas. Antes de empreender esta tarefa é necessário uma breve revisão sobre a bibliografia produzida sobre o grupo.

Os Sateré-Mawé, presentes em várias crônicas sobre a história regional, permaneceram em um cone de sombras na teoria antropológica. Existem poucos trabalhos

sistemáticos sobre o grupo e nenhum deles apresenta uma descrição satisfatória sobre seu sistema de parentesco.

Em primeiro lugar temos os trabalhos pioneiros realizados por Nimuendajú (1948) e por Nunes Pereira (1967, 2003). O primeiro destes trabalhos corresponde a breves visitas de campo realizadas em 1923, cuja informação foi reunida para a elaboração do verbete sobre o grupo no *Handbook of South American Indians* (Nimuendajú 1948). Nimuendajú apresenta seu artigo no modelo clássico de Steward, uma sociedade adaptada à floresta tropical. O autor assinala que o grupo é de língua Tupi, organizado em clãs, apresenta alguns dados sobre tecnologia e economia do grupo e uma descrição do *porantim*. Não aborda o parentesco por não ter formação acadêmica para trabalhar com os dados.

Posteriormente Nunes Pereira visitou o grupo em 1939 e coletou informações publicadas inicialmente na década de 1940. Nunes Pereira (2003) realizou um trabalho nos esquemas da época, onde analisou: a habitação; meios de locomoção; lavoura; atividades econômicas; descreveu aspectos de alguns rituais e abordou questões sobre a religião nativa e os *painis* (pajés). Na segunda parte da obra apresenta as lendas e as tradições coletadas com um interesse folclórico. No *Monguetá*, o autor amplia –em pouco– o acervo sobre lendas do grupo (Nunes Pereira 1967). Neste mitos os conflitos com os MB e MF são uma constante que atravessa as diferentes lendas do grupo.

Na década de 1950, com apoio de Nunes Pereira o antropólogo americano Leacock realiza seu trabalho de campo para a tese de Doutorado (Leacock 1958). Não tivemos acesso a esse trabalho. O paradigma dominante na época era a teoria da aculturação. Em um trabalho publicado no Boletim do Museu Goeldi, Leacock (1964) analisa o grupo com uma preocupação centrada na mudança cultural. Em esse trabalho, em nota de rodapé o autor assinala que o grupo tem um sistema de primos de tipo Omaha.

Na sua análise comparativa sobre material secundário de onze grupos tupi, MacDonald (1965) apresenta de forma sintética as informações coletadas por Leacock (1964) na década de 1950. Assim, o autor caracteriza o sistema Sateré Mawé como um sistema de primos tipo *Omaha*, com fusão bifurcada na primeira geração ascendente e na primeira geração descendente, com um antigo casamento preferencial entre primos cruzados, com descendência patrilinear e residência patrilocal, com a presença de grupos de *siblings*.

Os trabalhos mais recentes sobre os Sateré-Mawé centraram-se na luta política do grupo. No seu trabalho, Romano (1982) analisa os Sateré-Mawé que residem na zona cidade de Manaus. Dedicou uma atenção especial à figura de Dico que se destaca como liderança urbana que apóia a luta das lideranças tradicionais. Nessa época os Sateré enfrentavam o projeto de construção de uma estrada que cortaria a terra indígena. O trabalho de Romano (1982) faz menção às redes de relações sociais que conectam os sateré urbanos com a terra indígena e com as agências de cooperação mobilizadas na luta, mais não aborda o parentesco.

Lorenz (1992) desenvolveu projetos que poderiam ser chamados de “antropologia aplicada”. Intentou a implementação de um sistema de cooperativa para a produção e venda do Guaraná, com o apoio da ONG Centro de Trabalho Indigenista (CTI). Sonia Lorenz teve

uma participação importante no apoio aos Sateré-Mawé na demarcação da terra indígena e na luta contra outro grande projeto, a exploração de petróleo na terra indígena por parte da Elf Aquitaine. O tema do parentesco está igualmente ausente no trabalho de Lorenz (1992).

Figuerola (1997) realiza o trabalho mais completo sobre o grupo. O mesmo poderia ser enxergado como três trabalhos superpostos. O primeiro sobre etno-história, onde analisa os relatos de historiadores e cronistas sobre os Sateré-Mawé. Uma segunda parte que analisa o processo político e inclui a ascensão e queda do Capitão Dico. Na parte final, dedicada à saúde, aborda a cosmologia do grupo a partir dos rituais de cura, como as mesadas organizadas pelos *painis* (pajés). Em comunicação pessoal, a autora reconheceu a falta do material sobre parentesco por não ter ferramentas para trabalhar com o mesmo. Uma hipótese levantada pela autora, ponto no qual discordo, é que os Sateré-Mawé seriam o produto da tupinização de uma sociedade mais antiga matrilinear. Ela chega a essa conclusão pelo importante papel que representa a mulher na tradição cultural do grupo. Na próxima seção retomaremos as representações da mulher na cosmologia Sateré-Mawé.

Nosso projeto, Tradição e Política Sateré-Mawé (Alvarez 2003), trabalha com a hipótese de que para entender a política do grupo é necessário compreender a tradição do grupo. Este percurso lógico-hipotético nos leva analisar o sistema de parentesco para poder entender a política tradicional.

Iniciemos as considerações acerca do sistema de parentesco olhado pelo prisma das diferentes tradições. Desde um olhar inspirado na tradição americana iniciamos a análise pela geração ascendente para depois passar para o sistema de primos. O sistema de parentesco Sateré-Mawé, em consonância com o modelo antigamente formulado para os Tupi, apresenta fusão bifurcada na geração ascendente.

A fusão bifurcada se caracteriza pela aplicação do mesmo termo para o pai (F) e o irmão do pai (FB), um outro termo para a mãe (M) e as irmãs da mãe (MZ), e termos diferentes para a irmã do pai (FZ) e o irmão da mãe (MB). No caso dos sateré, aplicam a diferenciação de senioridade a partir da idade entre os parentes classificatórios, assim temos grupo de ‘pais’, ‘F’ (FB) com um pai mais velho (FeB) e outros “mais moços” (FyB), (mais criança na tradução nativa) e uma ‘mãe’ ‘M’ (MZ) que se classifica como mãe “mais velha” (MeZ) e uma mãe “mais moça” (MyZ) .

Na geração ascendente de ego, no caso dos Sateré-Mawé se utiliza o termo *ui'ywot* para pai (F), *ui'ywot'in* para o grupo de pais (FB) , *ui'ywot'tang* para o “pai” mais velho (FeB) e *ui'ywot'hit* para o “pai” mais novo (FyB).

Uity é o termo utilizado para a mãe (M), *uity'in* para (MZ) *uity ky'it* para a “mãe” mais velha (MeZ) e *uity kypy'yt* para a “mãe mais criança” (MyZ).

Um termo diferente é utilizado para as irmãs do pai (FZ) e outro para os irmãos da mãe (MB), ou seja uma bifurcação para as categorias cruzadas. No caso da irmã do pai (FZ), a categoria classificatória é *api'i*. Para os irmãos da mãe (MB) o termo utilizado é *i'kywyt*.

Desde o ponto de vista da tradição americana, a geração de ego pode ser descrita como apresentando também uma fusão bifurcada e uma estrutura de primos que formalmente se aproximaria ao sistema Omaha.

Na geração de ego a categoria utilizada para irmão (B) se aplica também aos filhos dos irmãos do pai (FBS), e a todos os homens do *ywania* (clã) (FFBS, etc...). Esta categoria aparece cindida pela aplicação da diferença de senioridade entre irmão mais velho (eB) e irmão mais moço (yB). Cabe assinalar que Dumont vê esta diferenciação como resultado da aplicação do princípio de oposição hierárquica ao interior do grupo de siblings. Nos sistemas dradivianos indianos esta divisão hierárquica acontece na geração de ego e na geração ascendente. Cabe destacar que Dumont introduz a diferença hierárquica entre os parentes consangüíneos e não aplica esta categoria para os parentes afins.

Na geração de ego, se utiliza *uheywyt*, traduzido como meu irmão (B, FBS), como uma categoria que se aplica aos descendentes dos “pais” (F, FB, FFB), *uheywyt 'in* é a categoria coletiva que denomina o grupo de *uheywyt ('B)*. Pela aplicação do princípio de diferenciação (hierárquica), a categoria se desdobra nas categorias *uheyke'et* para o irmão mais velho (eB) e *uhey wyt* para o irmão mais novo (yB). Quando aplicado aos “irmãos” do *ywania*, a diferenciação entre os irmãos mais velhos e mais moços aparece marcada pela aplicação dos subfixos *-tang* para o mais velho e *-hit* para o “mais moço”: *uheywyt tang (e'B')*, *uheywyt hit (e'B')*.

Inyt é o termo utilizado para irmã (Z), que se aplica a também à filha do irmão do pai (FBD). O prefixo possessivo *uhe* transforma o termo *uheinyt* em “minha irmã”. As categorias *uheinyt yiang* para a irmã mais velha (eZ) e *uheinyt wayp* para a irmã mais nova (yZ). Cabe destacar que a extensão do termo *inyt* para as mulheres do *ywania* orienta as alianças matrimoniais. A proibição do casamento com a *inyt* expressa ao nível das relações o mesmo que a proibição de endogamia dentro do *ywania*, ao nível das classes (Dumont 1975). As filhas do irmão mais velho do pai são chamadas de *ui'ywot tang sak'inyt* ou “filha do meu pai mais velho” (eFBD).

Se ego é mulher o termo *uheyke'et* se aplica ao irmão mais velho (eB) e *uheywyt* para o “irmão mais criança” (yB), *uheiky'yt* para minha irmã mais velha (eZ) e *uikypy'yt* para irmã mais nova (yZ).

No caso dos primos cruzados matrilaterais, os filhos do *i'kywyt*, são classificados *imopyt i'kywyt* (MBS), (que poderia ser traduzido como uma espécie de parente da esposa), e para a prima cruzada matrilateral (MBD) *imompyt haryporia*, onde *poria* é mulher e *haryporia* seria uma esposa em potencial. A categoria *haryporia* parece marcar os limites do parentesco, um vez que esta categoria se estende a todas as mulheres cassáveis, dos outros *ywania* que não o de ego. Uma vez que para esposa se aplica o termo *hary*, e para a mulher em geral se aplica o termo *poria*, podemos entender *haryporia* como esposa em potencial.

A clareza com que são classificados os primos paralelos contrasta com a ambigüidade com que são classificados os primos cruzados. Em particular o contraste entre as categorias para os primos cruzados matrilaterais, que ocupam uma posição clara e de “cônjuge preferencial” e os primos cruzados patrilaterais, colocados em uma zona

nebulosa invisibilizados até para os informantes. As categorias para os primos cruzados patrilaterais encontram-se num cone de sombra. Quando voltei do campo com os primeiros esboços do sistema de parentesco, os colegas chamaram minha atenção para a ausência dos termos para os primos cruzados patrilaterais. No meu retorno ao campo procurei esclarecer este ponto com meus informantes e me surpreendi com a falta destas categorias. A questão sobre as categorias de parentesco em Sateré para estes parentes passou a ser um enigma que finalmente foi resolvido quando o tuxaua assinalou que os termos para o filho da irmã do pai (FZS) seriam *curumin* se ainda é criança e *curum*, se é maior e já passou pela iniciação no ritual da tocandira. Para a FZD o termo é *api'ap*, que apresenta grande similitude com o termo utilizado para FZ, *api'i*.

Passemos agora para as categorias de afinidade na geração de ego. A esposa é chamada de *i hary*, (W), e a categoria para a irmã da esposa é *iky'it*, (WZ) ; e para o cunhado (WB) é utilizado o termo *i'kywyt*. Para diferenciar o irmão da mãe (MB) do cunhado (WB) aplica-se também o termo *ity kywyt* para o irmão da mãe. O termo para cunhadas (WZ) é a *henany'in*.

A geração descendente aparece marcada pelo sufixo *menbyt'in* que poderia ser traduzido por filho/a (S/D). Para filhos se utiliza o termo *imembyt'ing* ('S'/D' , S, BS, FBS, D, BD, FBD). Se utiliza termo *imenbgt'in hà* (eD) para a filha mais velha. Esta categoria se estende para os filhos dos irmãos, por exemplo, os filhos das irmãs (*inyt'in*) são chamados de *inyt menbyt'in* (ZS); filhos do irmão mais velho *uheyke'et menbyt'in* (eBS) e para os filhos do irmão “mais criança” o termo *uhey wyt menbyt'in* (yBS). Os filhos da irmã mais velha da esposa, *iki'it*, são chamados com o termo *iki it menbyt'in* (WZS), os filhos da irmã mais nova da esposa *ikypy'yt*, recebem o termo *ikypy'yt menbyt'in* (WyZS). Note-se que em todos os casos a diferenciação entre os *menbyt* remete à geração ascendente.

Dumont (1975, 1983) assinala que os sistemas de fusão bifurcada se fusionam nas geração +/- 2 e se bifurcam nas gerações centrais (G 0 e G +/- 1). Encontramos esta fusão na segunda geração descendente onde se aplicam os termos *uhe miarira* para as netas e *uhe miariru* para os netos.

A fusão não é completa na segunda geração ascendente, onde se aplicam os termos *ase'i* para o pai da mãe (FM); *hary* para a mãe da mãe (MM) e para a mãe do pai (MF). Um termo diferente *ui ywot'ase'i* se reserva para o pai do pai (FF). Esta categoria marca a diferença entre a linhagem patrilinear e os parentes por afinidade e reforçando a patrilinea ao tratar ao FF, como um irmão hierarquicamente mais velho, lembrando que a categoria *ywot* é aplicada ao grupo de siblings que inclui F e FB.

Desde o ponto de vista da tradição formalista americana podemos descrever o sistema como um sistema com fusão bifurcada na geração ascendente. Isto é, com um termo classificatório para pai e os irmãos do pai e um termo classificatório para a mãe e as irmãs da mãe. Tanto o termo para os irmãos do pai e para as irmãs da mãe tem uma forma plural e uma diferenciação de senioridade entre mais velho e mais novo. A mesma

categoria que se aplica para o pai, aplica-se para o irmão do pai e para o pai do pai. Poderia ser representado na equivalência $F = FB = FFB$

Os traço distintivo do sistema de parentesco Sateré-Mawé é a categoria *i'kywyt*, uma categoria que expressa a relação de afinidade e que se aplica aos parentes afins masculinos de diversas gerações. $MB = MBS = WB$.

Estas equivalências levaram a Leacock (1964) a classificar o sistema Sateré-Mawé como possuindo um sistema de primos de tipo Omaha. Esta estrutura formal não se corresponde com os sistemas Omaha dos grupos Jê da região Centro-Oeste, onde essa estrutura está associada com a transmissão de nomes, obrigações rituais e uma figura de para-parentesco, o amigo formal. Desde o ponto de vista de Fausto (1995) este seria o componente oblíquo que poderia ser o reflexo terminológico do avunculato tupi. Para Laraia (1972) seria um índice que indicaria a presença de grupos de descendência unilinear diferentes.

* * *

Desde o ponto de vista do estrutural funcionalismo, a leitura teórica chama a atenção para o parentesco ordenando a estrutura social. O parentesco define o pertencimento ao grupo, à linhagem e se manifesta no sistema de atitudes orientado pelo parentesco. Esta tradição nos leva a olhar o parentesco como uma rede que opera no nível de uma micro-política, sobretudo naquelas sociedades sem estado.

O pertencimento político ao grupo está dado pelo parentesco. Assim como outros grupos tupis, os Sateré-Mawé são patrilineais a ponto de não considerar como parentes aqueles vinculados pela linhagem materna (Laraia 1986, Fernandes 1989). No caso Sateré-Mawé, recolhemos depoimentos que apontam neste sentido: “O homem traz filhos e filhas no sangue, assim que falavam os antigos, no sangue estão os homem e mulher que deus colocou lá, tantas pessoas você vai trazer: um, dois, três filhos, *miariru* (netos)” (João Mathias, 76 anos, Molongotuba). O parentesco consangüíneo patrilinear determina o pertencimento ao grupo. A aplicação das categorias de parentesco e sua extensão ao nível dos clãs cria uma rede micropolítica que orienta as atitudes com os que são de dentro do grupo e os de fora. As categorias para os consangüíneos ($F / B / Z$), se projeta a nível dos *ywania* (clãs). Esta relação de pertencimento aos *ywania*, como unidades separadas dentro do grupo, se faz evidente quando traduzem *ywania* como nação. As categorias de parentesco aplicadas aos parentes consangüíneos servem de modelo para regular as relações ao interior dos *ywania*. Na geração de ego, a categoria de parentesco irmão, *uheywyt*, (B) que se aplica também aos FBS, assim como suas variantes hierárquicas *uheywyt tag* para irmão mais velho (eB) e *uheywyt hit* (yB) para irmão mais novo se projetam para o nível do *ywania*. De forma análoga a categoria para *inyt* (Z) se projeta para o nível do *ywania*. As mulheres do *ywania* são chamadas de *inyt'in*, e a proibição de casamento entre irmãos orienta a escolha dos cônjugues possíveis. A extensão dos termos de parentesco leva a que, em ocasiões específicas, para esclarecer ao interlocutor, diferenciem o parentesco de sangue do parentesco no *ywania*.

Os Sateré-Mawé possuem grupos de descendência unilinear e uma organização mínima em clãs ou *ywania*. Tal como afirmam diversos autores, trata-se de clãs não

localizados, exogâmicos, patrilineares e patrilocais, com espaço para a manipulação das regras de residência. O grupo residencial está composto pela família extensa, o grupo de *siblings* aparece como unidade que organiza o sistema de atitudes do grupo. Cabe ressaltar que na geração de ego, as categorias de consangüinidade se projetam na organização em clãs, de forma que os homens e mulheres do clã são considerados como irmãos e irmãs. A diferenciação entre irmão mais velho e irmão mais criança organiza um sistema de senioridade ao interior do grupo de *siblings* que se reproduz ao nível do *ywania*. Espera-se do irmão mais velho uma atitude de liderança e de conselho para os mais novos. O grupo de *siblings* também é mobilizado em casos de vingança de sangue ou por acusações de bruxaria. Nos mitos e nos cantos de guerra do grupo os *ywanias* lutavam separadamente, ate o *ywania* Sateré organizar uma aliança para lutar contra o *ywania* dos inimigos canibais.

O sistema de parentesco opera a nível genealógico, idade relativa, sexo, e parentesco por afinidade. O nível genealógico e idade relativa ordena a terminologia de parentesco. No nível das atitudes, ordena as relações de senioridade para com os mais velhos. Na tradição Sateré-Mawé, se espera uma atitude de liderança do irmão mais velho. Essa liderança se manifesta tanto na atitude de defesa dos irmãos mais novos, como na atitude de dar conselhos para o irmão mais novo. A figura do irmão mais velho aparece ordenando as relações sociais. Um dos sateré manifestou para mim a importância do irmão mais velho, e que ele, como irmão mais velho, sentia a falta de ter um irmão mais velho que o aconselhasse. Nesse caso, ele recorria ao filho mais velho do seu pai mais velho (FeBeS).

A partir do ponto de vista da teoria da descendência se põe em manifesto o papel do parentesco na organização social do grupo em *ywanias* não localizados, com grupos de *siblings*. O grupo de *siblings* masculinos não atuam como grupos corporados, não têm prerrogativas rituais, apesar disso, têm um peso importante na dinâmica do grupo e na escolha dos cônjugues.

Em termos amplos, o relacionamento com o mesmo sexo é igualitário, o relacionamento com o sexo oposto é assimétrico e as mulheres ocupam uma posição subordinada. Na aplicação da regra de exogamia local, a mulher nasce e se socializa em uma localidade e, se cassa e tem seus filhos na localidade do marido. Por contraste, os homens nascem e se cassam na mesma localidade, o que cria um sentimento de proximidade que contrasta com a ambigüidade da situação da mulher de viver em um grupo de estranhos ou não parentes. A dinâmica das relações entre os irmãos (B) (S), contrasta com a relação com as cunhadas (BW), vindas de comunidades diferentes. Estas mulheres são vistas como estranhas no grupo, costumam ter uma atitude mais retraída que as mulheres da localidade e mantêm uma atitude de reserva que contrasta com a intimidade das outras relações. Isto pode se estender para os cunhados co-residentes (ZH). Como em outras sociedades da região amazônica, a solidariedade dos irmãos decorre em grande parte de pertencer à família de nascimento e serem co-residentes por grande parte das suas vidas (Rivière 2001:93).

A regra de patrilocalidade não se aplica de forma rígida como nas sociedades trabalhadas pelos africanistas. A economia política dos corpos cria um espaço para a manipulação da regra. A atração dos genros opera como uma estratégia para o crescimento das aldeias (Viveiro de Castro 1986:418, Rivière 2001:127ss). Como em outros grupos da

região amazônica, o tuxauas tem maiores chances de atrair seus genros para morarem junto com a sua filha. Essa estratégia permite o aumento da aldeia e a diversificação do número de *ywanias*. Na ideologia do grupo existe o ideal do grupo local composto por vários *ywanias*, porque são diferentes “qualidades de gente”. Esta situação só se encontra nas aldeias maiores.

O pertencimento político ao grupo está dado pelo parentesco patrilinear. O parentesco patrilinear define o pertencimento ao *ywania* do pai e o pertencimento ao grupo Sateré-Mawé. Aqueles nascidos de mãe Sateré-Mawé e pai não sateré são considerados *sateré asiağ*, mestiços, por contraste com os *sateré sesse*, ou verdadeiros.

A relação de pertencimento está dada pela descendência, mas existe uma forma de incorporação ao grupo pelo casamento com as mulheres Sateré-Mawé. Nestes casos, os filhos desta união são considerados *sateré asiağ*, e a condição de mestiço se transmite de geração em geração (registre a transmissão patrilinear desta condição por cinco gerações). Existem casos de mulheres do grupo casadas com mestiços, com *karaiwas*, (como os sateré chamam aos brancos) e casos de mulheres casadas com mestiços indígenas e caboclos. Durante meu trabalho de campo, registrei dois casos de mestiços indígenas (hixkariana e ticuna) recém cassados com mulheres do grupo. Nas últimas viagens esses mestiços já tinham partido da comunidade.

Um dos tuxauas comentou que quando uma mulher Sateré-Mawé se casa com um *karaiwa* (branco) e o leva a morar na aldeia, eles lhe dão conselhos. “Se ele não aceita os conselhos, então é expulso e tem que ir embora –afirmou o tuxaua e com um brilho nos olhos completou a frase– e ficamos com mais mulheres”.

* * *

A partir do ponto de vista da teoria da aliança a análise se centraria na circulação de mulheres e no inter-relacionamento dos *ywanias* a partir dos casamentos entre primos. A terminologia de parentesco Sateré-Mawé é compatível com o casamento com a prima cruzada matrilateral e com o avunculato. Esta correspondência terminológica pode ter levado a Leacock a fazer a afirmação de que antigamente existia casamento entre primos cruzados. De acontecer tal casamento, estaríamos frente a um esquema clássico de troca generalizada, (com um componente oblíquo avuncular). Por outro lado se o sistema for Omaha não se encaixaria nas estruturas elementares do parentesco e seriam do tipo semi-complexo. Nas genealogias que levantei no trabalho de campo e nas perguntas aos informantes não consegui observar casamento entre primos, apesar de mencionarem conhecer alguns casos em outras aldeias, nem avunculato.

Um dos corolários da teoria de Lévi-Strauss é que é a mulher (ou a circulação de mulheres pelo casamento) a responsável pela aliança. Como afirma Balandier (1977), em sua leitura mais dinâmica da teoria, a mulher é a responsável pela aliança, mas é uma aliança instável e tensa que pode ser quebrada a qualquer momento. A mulher ocupa o lugar ambíguo de fiadora da aliança, mas pode também desmembrá-la.

No seu artigo sobre o Dradiviano, Dumont (1983) assinala que a aliança não é entre o homem e a mulher e sim entre dois grupos de afins do mesmo sexo, mediados pelo

vínculo do casamento, e remete essa aliança para a geração ascendente. O relevante é a aliança entre F e MB que opõe ego e F aos MB. A afinidade não é produto do casamento, as categorias de afinidade precedem à aliança matrimonial. Uma das características do Dravidiano é a reprodução das categorias de parentes afins e consangüíneos, criando alianças diacrônicas ou genealógicas (Dumont 1983). Nas genealogias levantadas junto aos mais velhos entre os Sateré-Mawé apareceram a repetição de alianças matrimoniais nas gerações três gerações ascendentes. Não acontece o mesmo nas gerações dos filhos e netos destes anciãos.

Ao analisar os sistemas à luz do modelo dravidiano clássico, cabe destacar a posição ambígua da irmã do pai. Dumont classifica a irmã do pai (FZ) como um parente afim pelo fato de que uma vez casada, irá morar na casa do cônjuge. Por outro lado, como assinala Viveiro de Castro (1986), existe todo um jogo político em que a regra da patrilocalidade pode ser mudada pelo prestígio político do sogro, neste caso o genro passa a morar com os parentes da mulher. Outra alternativa para que a mulher volte a morar com a família paterna é o retorno à comunidade depois da separação do cônjuge. Nesse caso é comum que volte a morar na aldeia dos pais. Como assinala Viveiro de Castro, (2002:418), em esta situação se aplicam tecnonímias que enfatizam o parentesco agnático em detrimento das categorias de afinidade. Nestes casos se aplica a categoria *ui'ywót inyt*, ou literalmente “irmã do meu pai”.

Uma questão que fica em aberto é se a mãe é uma categoria consangüínea ou colateral. Segundo Shapiro (in Viveiro de Castro 1996), a classificação da mãe como consangüínea ou colateral seria um dos traços diagnósticos que permitiriam diferenciar entre duas variantes de fusão bifurcada, a dravidiana e a karia. Note-se que o sistema karia está organizado a partir de classes matrimoniais, e que o dravidiano, na sua versão indiana, está baseado na diferenciação entre afins e consangüíneos. No dravidiano amazônico, aplicado a sociedades cognáticas e endogâmicas, a classificação depende da localização na estrutura e a transformação é uma das regras do sistema. Se classificamos a mãe como colateral, como se desprende do princípio de patrilinearidade tupi dos sateré, o sistema se aproximaria do Karia, mas não temos classes matrimoniais e as alianças estão ordenadas pelos clãs, *ywania*.

Retomemos o sistema de termos aplicados para os primos cruzados. Cabe ressaltar também que no caso de aliança simétrica com casamento entre primos cruzados bilaterais, os termos aplicados aos primos cruzados matrilineares e patrilineares coincidiriam. A outra explicação para a falta de clareza para os termos patrilineares poderia ser a preponderância para o uso dos termos matrilineares no caso de um hipotético casamento de primos bilaterais. Mas neste caso, este dobramento do sistema de primos colocaria também, lado a lado as categorias de *curum* e *haryporia*.

No caso dos primos cruzados, em particular o FZS e MBD, *curum* e *haryporia*, parecem termos fora da esfera do parentesco. Estes termos são introduzidos no parentesco, um deles assinalando a esposa em potencial e outro um não parente, que pode transformar-se em parente. Se existisse (no passado, na teoria ou no plano virtual) uma fórmula de casamento com a prima cruzada matrilinear o *curum* seria um genro potencial, mas que necessita ser afinizado. Desde a posição do *curum*, ego será um *i'kywyt*.

Na passagem da perspectiva de Lévi-Strauss para Dumont, a ênfase passa da circulação das mulheres para a relação com os afins, no caso dos sateré-mawé, englobados na categoria *i'kywyt*.

A categoria de *i'kywyt* tem que ser compreendida como afinidade potencial. A categoria de *i'kywyt* se aplica para o irmão da mãe (MB), para o filho do irmão da mãe (MBS) para o para o irmão da esposa (WB). Este termo foi o que levou Leacock (1964) e McDonald a classificar o parentesco sateré-mawé como do tipo Omaha, e seria o “componente oblíquo” assinalado por Fausto (1995) para o caso Parakanã. Quando perguntamos a um dos tuxauas sobre o significado da categoria *i'kywyt* ele respondeu “são os parentes dela” o que revela o conteúdo de afinidade potencial (ou virtual) do termo. Se os sistemas dravidianos se caracterizavam (em Dumont 1983) como aqueles que diferenciavam entre parentes consangüíneos e afins, temos em *i'kywyt* o termo que expressa essa afinidade como categoria que inclui aos homens relacionados por meio da aliança matrimonial, sogros, genros e cunhados. Na próxima sessão voltaremos sobre esta categoria de pura afinidade e exploraremos algumas das suas implicâncias na cosmologia Sateré-Mawé.

Este ponto é congruente com as preocupações de Rivière, que trabalha a afinidade como uma relação que pode ser decomposta em quatro relacionamentos: conjugal, a matrimonialidade, a afinidade e a afinabilidade (Rivière 2001:83). A matrimonialidade como uma relação que se estabelece unicamente entre aqueles que pertencem ao sexo oposto, a relação de afinidade está dada pelos parentes próximos da mulher, sejam do mesmo sexo ou do sexo oposto. Rivière trabalha a categoria de *afinabilidade*, como a de aqueles que podem vir a tornar-se afins efetivos. O autor diferencia também os afins congênitos dos afins não-parentes. Assim como o casamento é a efetivação da matrimonialidade, a afinabilidade tem que ser efetivada para a transformação deste afins virtuais em afins efetivos.

Como assinalamos anteriormente, *haryporia*, que se aplica para a MBD, aplica-se também às mulheres dos outros *ywanias*, passando do nível das relações para o nível das classes na determinação dos cônjugues possíveis. Com esta transformação se passa da aliança com um grupo de afins para a potencialização da afinidade com os diversos *ywanias*. Por outro lado a aplicação do termo *curum* que tem como recíproco *i'kywyt* revela que esta afinidade potencial ou afinabilidade tem que ser efetivada para transformar o *curum* em afim.

A torção do esquema dravidiano formulada por Viveiro de Castro (1996), tem como uma das suas propriedades transformar a aliança bilateral em aliança multi-bilateral. Esta propriedade permite uma maior diversificação do número de alianças.

Shapiro (1984:26) ao realizar sua discussão sobre uma definição para casamento (*marriage*) nas terras baixas da América do Sul chama a atenção para a ausência de uma abordagem performática. A autora deixa aberta a possibilidade de que este fenômeno se deva ao fato de que os povos da região não costumam realizar rituais de casamento, por contraste com os elaborados rituais funerários. A diferença entre afins e consangüíneos ordena diversos rituais, como os ritos funerários entre os Pakas Nova (Vilaça 1993).

Rivière (2001:86ss) chama a atenção para as relações de afinibilidade, as relações com parentes afins que não passam pela matrimonialidade. Ele define a afinabilidade como a relação entre dois grupos de homens por meio das mulheres. Viveiro de Castro, (2002) com seu esquema concêntrico afirma que é possível a passagem pelas diferentes esferas por meio de rituais. Apesar de realizar esta afirmação, não descreve nem indica nenhum ritual deste tipo. A continuação analisarei o ritual da tocandira a partir do papel desempenhado pelos afins e os efeitos ilocucionários do ritual.

O Waymat à luz do parentesco ou o parentesco à luz do ritual.

“Anualmente da maloca do chefe parte o sinal da festa, que, repercutido de maloca em maloca, vai do Pará ao Amazonas. A esse sinal, prepara-se o *caxiri* e o *tarubá*, bebida embriagante que anima a festa, e começam as caçadas; moqueada a caça, é guardada para os dias da festança, que é esperada por outro sinal.

Ouvindo-se este, de todas as malocas partem os neófitos, e as donzelas com seus pais, carregados de caça, potes de bebida e de tocandiras se dirigem para a *maloca-açu* ou do tuxaua” (Nunes Pereira 2003: 63)

Atualmente os Sateré-Mawé afirmam que não tem data certa para realizar o ritual da tocandira. Presenciei meu primeiro waumat em setembro, realizaram outro quando estive na aldeia, e presenciei outros dois que aconteceram no encerramento de assembléias.

Minha primeira descrição do ritual da tocandira foi superficial e baseada na observação direta da realização do ritual durante uma consultoria para o Ministério da Previdência (Alvarez 2000). Nessa oportunidade realizei a descrição das fases do ritual a partir das informações recebidas pelos meus informantes, concentrei-me no ritual da tocandira como rito de passagem para os jovens (Van Gennep 1978). Um dos fatos relevantes para essa pesquisa foi o papel dos aposentados do grupo que tinham colaborado com alimentos para a realização do ritual.

Em um trabalho posterior, descrevi o ritual a partir dos significados nativos apoiando-me nas interpretações de diferentes *painis*, xamãs e cantadores (Alvarez 2005). O ritual é visto como parte da construção dos corpos, a imagem da saúde preventiva; como alegoria da coragem simbolizada pelas penas do gavião real; enfatiza a tocandira como alegoria da mulher. Essa interpretação apoiada na exegese nativa permitiu uma interpretação mais profunda, mais ainda pressa às representações conscientes. Nesta seção pretendo complementar esta interpretação à luz das considerações teóricas que se desprendem da análise do sistema de parentesco Sateré-Mawé realizado na seção anterior.

Tambiah (1985) analisou que o ritual pode ser analisado como performance em três sentidos: como aparelho comunicacional multimídia que entrelaça comunicação verbal e não verbal; no sentido de terceiro referencial de Pierce, quando os símbolos nos remetem a um terceiro que os banha de sentido, e performático no sentido dos efeitos ilocucionários de

Austin, quando se fazem coisas com palavras. Acredito que em Alvarez (2005) realizei uma boa abordagem ao ritual como performance, apesar disso, ficaram alguns pontos em aberto que são retomados à luz dos dados do parentesco: quais são os efeitos ilocucionários do ritual da tocandira?

Os rituais operam por meio de símbolos, e o símbolo mais importante do ritual é, sem dúvida, a tocandira como alegoria da mulher. Esta representação da mulher mítica está carregada de sentido a partir da cosmologia. A presença da representação da mulher como símbolo multifacetado despertou meu interesse e não ficou totalmente resolvido na minha interpretação anterior do ritual da tocandira, em grande parte preso do cruzamento das interpretações dada pelos informantes.

Na interpretação nativa do ritual, a tocandira é uma alegoria da mulher. Esta *haryporia*/tocandira, tirada de três espécies diferentes de árvores tem diferentes qualidades. As interpretações colhidas é que seriam também os três personagens míticos femininos: *Oniawassap* mãe do guaraná; outra das moças seria a que acompanha a *Anumhara'hit*; finalmente a terceira seria *moi-ra*, um tipo de cobra, relacionada com a transformação. Este terceira mulher é chamada de *Onamākuru?i* (em Figueroa 1997:367) ou *Moiria int sakurí* nos meus registros, e é a mulher com quem foi feita a terra, é ela, quem ficou com a face voltada para a terra, que chama aos homens para sua companhia. Seria *Unhanmangarú* em Nunes Pereira (2003:111).

Na explicação do painí: -“*Moiria int sakurí é uma moça preta. A outra moça é uma moça pintada, e a outra moça era uma moça branca. Moiria, quer dizer um bicho que se transforma em moça ou em qualquer coisa. Não cobra grande, se não um tipo de moi (cobra) que se transforma. Então é assim, a moça preta e a que não tem paciência, se transforma, por exemplo, quando um está alterado com outro, que passa e já fica logo com raiva de essa pessoa. Então, essa cobra moiria, ela é muito alterada com qualquer tipo de pessoa*” (Atenor, Molongotuba, 2004).

Note-se que a referência a *moi*, que pode ser traduzido como cobra, mas que tem o significado da transformação. *Oniawasaap*, outra das moças, foi engravidada por uma cobrinha, *moi*, por isso o guaraná transforma as palavras em fatos. Esta qualidade de *moi*, de transformação, esta associada à representação destas mulheres míticas.

Quando perguntei sobre estas mulheres, os mais velhos me responderam que elas eram irmãs. A categoria de irmãs não pode ser tomada de forma literal e pode ser uma afirmação que aplique a categoria classificatória, ou inclusive referir-se ao pertencimento ao mesmo *ywania*.

A mitologia Sateré-Mawé está povoada dos clássicos relatos que transformam os afins em inimigos: na lenda do gavião real que luta contra os parentes da mulher, do *ywania* dos peixes; na lenda da primeira água os *i'kywyt* (MB), envenenam o sobrinho; na lenda do guaraná os MB de *Oniawasaap* matam o sobrinho; na lenda da origem dos bichos, quando o marido traído transforma os bichos que eram como gente em diversos animais. Como em outros grupos amazônicos, esta afinidade projetada para a cosmologia apresenta os afins como inimigos (Overing Kaplan 1984, Viveiro de Castro 2002: 168ss).

Entre todos estes mitos que têm em comum o conflito entre afins, se destaca um deles, onde não só está ausente o conflito, como os seres míticos aparecem como doadores de mulheres para os homens. Trata-se precisamente do mito que explica a origem do ritual da tocandira. Neste mito, *Myypynukury*, relata como tatu-açu tirou as *haryporia*/formigas da terra e as entregou para o irmão mais novo, quem por sua vez este as entregou para os sateré-mawé. Desde este ponto de vista *Myypynukuri* se transforma no doador de mulheres mítico, e transforma aos homens, em particular os que participam do ritual, em receptores de mulheres. Este é um primeiro índice que relaciona o ritual com a transformação destes afins virtuais em afins que podem ser efetivados.

A meu retorno na comunidade onde realizei o primeiro, e mais espontâneo registro, o cantador afirmou que poderia fazer outro *waumat*, mas que para ser bem feito tinha que convidar “os parentes” que moram na cabeceira do rio. À luz da análise teórica, se trata de um grupo patrilinear e patrilocal, estes parentes não serão outros que os parentes afins, os *i'kywyt*.

“Este, então, canta e dança, se é que dança se possa chamar trejeitos e saltos, urros e gritos, dados com cara alegre. Assim percorre o espaço do círculo aberto, entre os aplausos da tribo até que, sendo solteiro, alguma mulher dele se compadeça, rompendo o círculo, vá lê tirar a luva ou então que o tuxaua julgue suficiente a prova e ele mesmo tire.

Então o tuxaua faz soar o *cotecá*, a turba se levanta e segue para a frente de outra casa, onde param e se repete novamente a dança, sendo outro o paciente, ficando atrás o escolhido e sua protetora, ou atirado em uma rede, curtindo seu sofrimento, se mulher alguma dele se agradou.

Cumprir notar aqui que a mordedura da tocandira produz efeitos afrodisíacos, e que a união imediata dos sexos faz cessar as dores e maus efeitos.

Se o que sofre o martírio tem em provas anteriores se casado, é a mulher quem lhe retira a luva nas outras provas que passam.

Daqui nasceu o erro que corre de que essas provas são parta casamento. Se assim fosse, os *quivus*, isto é, os viúvas, não passariam mais por prova alguma, quando entretanto, mesmo depois de escolhidos, têm de passar por sete provas” (Nunes Pereira 2003:66)

Neste parágrafo citado, Nunes Pereira realiza importantes observações, temperadas por um ar de ingenuidade, produto da falta de formação acadêmica como antropólogo e do componente erótico que acompanha o imaginário exótico. Não podemos levar a sério os argumentos analgésico-sexuais, nem que seja a compaixão o que leve as moças a unir-se aos rapazes.

O ritual da Tocandira guarda analogias com o ritual do cauim dos guerreiros Araweté, descrito por Viveiro de Castro (1986, 2006:26ss), tanto na presença dos cantos de guerra, como no componente de purificação. Viveiro de Castro nos Araweté enfatiza a transformação do guerreiro com a incorporação do inimigo morto. No caso da tocandira, a explicação da purificação está relacionada com a *haryporia*. Como afirmou um dos *painis*, a

tocandira entra na gente por meio da ferroada, por isso é necessária a purificação por meio de um vomitivo e escoriações nas pernas. Caso a purificação não seja completada, a *haryporia*/tocandira leva o homem, que morre.

Analicamente, este movimento de incorporação da tocandira/*haryporia*, posterior purificação não pode ser interpretado como matrimônio, mas pode sim ser interpretado como a transformação performática destes afins potenciais em afins efetivos (Viveiro de Castro 2002: 87ss).

Um dado chamou minha atenção. Em uma das vezes que assisti ao ritual, uma das moças, filha do cantador, colocou as mãos na luva. Quando perguntei por tal fato para o cantador, ele me respondeu que o homem que casar com ela vai ter que haver botado as mãos na luva mais vezes que sua filha. Ou seja, é o ritual que ocupa um lugar central na efetivação da afinidade. Não se trataria de um ritual de casamento, mas de um ritual de *casabilidade*, que transforma os jovens afins potenciais em cônjugues potenciais para as mulheres.

No caso do parentesco Sateré-Mawé o ritual da tocandira pode ter um papel análogo ao do casamento prescritivo entre primos cruzados em Lévi-Strauss (1982). No esquema de Lévi-Strauss (1967), estas estruturas elementares impulsionavam a circulação de mulheres, em sistemas onde circulam corpos, palavras e bens. A partir deste ponto de vista, o parentesco podia ser enxergado como um aparelho comunicacional. Por outro lado, o ritual é um poderoso aparelho comunicacional (Leach, 1966, 1995, Wolf 1999). Como aparelho comunicacional exerce um poder que se sobrepõe a outros tipos de comunicação.

A transformação ritual de afins potenciais em afins efetivos, em um ritual realizado com afins, não pode deixar de ter uma influencia na circulação de mulheres e na reprodução das alianças entre *ywanias*. Este ritual tem o poder de criar estruturas análogas às estruturas elementares de Lévi-Strauss e ao Dravidianato de Dumont. Chegamos a um ponto em que não podemos entender o parentesco sateré-mawé se não consideramos o poder estrutural do ritual.

“Barbosa Rodrigues, descrevendo, no tratado de emancipação dos Maués, a festa *Veaperiá*, pretende que, anualmente, ao ser a mesma realizada, à ordem do chefe de maloca, e em presença dos pais, o neófito recebia a sua companheira, que dele se compadecera, assistindo à iniciação, da qual o uso do sari, fervilhando de tocandiras, era a prova mais cruel.

Hoje em dia pode ocorrer um dessas uniões, por ocasião da festa da Tocandira – quer inspirada pelo sentimento de piedade, quer por outro qualquer–, mas não quer dizer que isso seja obrigatoriamente respeitado por tradição ou por convenção social ou religiosa” (Nunes Pereira 2003:79).

O autor faz menção a uma não obrigatoriedade do ritual. Apesar disso, uma das recorrências encontradas durante o trabalho de campo foi que os não-Sateré (sejam mestiços ou índios) que casaram com mulheres sateré-mawé tiveram que passar pelo ritual

da tocandira. Passar pelo ritual era a condição para serem aceitos pelos parentes das moças, seus futuros *i'kywyt*.

Uma das qualidades do o dravidiano de Viveiro de Castro, como uma torção do dradiviano de Dumont (1983), foi que o anel externo estava contido pelos inimigos. A figura dos inimigos *matiaq hup*, aparece constantemente na cosmologia e na referência aos outros em geral e aos *karaiwas* (brancos) em particular. O ritual tem o poder ilocucionario de transformar estes inimigos em afins efetivos, mas não os transforma em consangüíneos, portanto em Saterés-Mawés. Eles, seus filhos e seus descendentes permaneceram como um *ywania* mestiços morando junto com a família da sua mulher.

Conclusão. Parentesco pós-dradiviano e ritual.

A nível geral, o trabalho mostra como o parentesco para a antropologia não é só parentesco, é teoria antropológica, uma teoria construída a partir de diversas tradições teóricas como fica evidente na matriz disciplinar. Por outro lado, estas diferentes tradições teóricas realçam diversas características ao serem aplicadas a um caso concreto, como o dos Sateré-Mawé.

Os diferentes olhares teóricos sobre o material Sateré-Mawé revelam a organização formal do sistema de parentesco, suas implicâncias políticas no ordenamento da sociedade e a relevância das relações de afinidade. Esta análise teórica permite transcender as explicações conscientes e os dados da observação direta para transformar-se em porta de entrada para a alteridade.

Trabalhamos à luz das diversas tradições antropológicas em parentesco. Descrevemos o sistema com o olhar formalista da tradição americana; exploramos suas implicâncias políticas baixo o prisma da tradição britânica; e analisamos as alianças à luz das estruturas elementares e o dradiviano de Dumont. Posteriormente exploramos as relações do modelo com os trabalhos sobre afinidade nas terras baixas, com especial atenção no modelo do dravidiano que ordena os parentes consangüíneos, afins e inimigos em círculos concêntricos. Viveiro de Castro (2002) assinala a necessidade lógica de rituais que permitam atravessar essas esferas.

A análise do ritual da tocandira à luz das deduções da teoria do parentesco permite realizar uma nova interpretação, e revela um pós-dradiviano, onde o ritual tem o poder ilocucionario de transformar os afins virtuais em afins efetivos e os inimigos em afins. Da nossa análise do ritual, olhado a partir da análise do parentesco, se desprende que o ritual da tocandira estrutura relações de parentesco. Em uma sociedade que não pratica casamento entre primos cruzados bilaterais, ou um dradiviano nos moldes indianos, o ritual ordena a comunicação de mulheres e reproduz as alianças entre afins e consangüíneos ao longo de gerações, tem o mesmo poder estrutural que as instituições tradicionais do parentesco. O ritual transforma o dravidiano amazônico em um pós-dravidiano que como gênero cruzado entrelaça consangüíneos e afins, cosmologia e parentesco, aliança e descendência

através de poderosos rituais que tem o poder ilocucionário de transformar a condição do iniciado, de inimigo em afim, de afim potencial em afim efetivo.

Finalmente, esta análise assinala que os limites do parentesco na Amazônia transcendem as instituições do parentesco e assinala a importância dos rituais para este parentesco pós-dravidiano.

Bibliografia citada

- Alvarez, G. O. 2003. “Etnopolítica Sateré-Mwé: da moral tribal à ética transnacional”. Projeto de pesquisa PRODOC/CAPES, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília: Brasília, mimeo.
- Alvarez, G. O. , 2005. “O Ritual da Tocandira entre os Sateré-Mawé: aspectos simbólicos do waumat”. *Série Antropologia*, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília: Brasília, nro. 369 http://www.unb.br/ics/dan/serie_antropologica
- Balandier Georges. 1977. *Antropo-logicas*. São Paulo: Cultrix.
- Basso, Ellen B. 1984. “A husband for his daughter, a wife for her son: strategies for selecting a set of in-laws among the kalapalo”. In: Kensinger, Kenneth, *Marriage Practices in lowland South America*. Chicago: University of Illinois Press.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1988. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq
- Dumont, Louis, 1975. *Introducción a dos teorías de la antropología social*. Barcelona: Ed. Anagrama
- Dumont, L. 1983. *Affinity as a Value. Marriage Alliance in South India, with Comparative Essays on Australia*. Chicago: The University of Chicago Press pags 3- 171
- Dumont, Louis, 1992 *Homo Hierarquicus*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Durkheim, E. 1989. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Ed. Paulinas.
- Evans-Pritchard, E. E. 1978. *Os Nuer*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Evans-Pritchard, E. I. 1981. “Os Nuer do Sul do Sudão”. In: M. Fortes & Evans Pritchard. *Sistemas Políticos Africanos*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
- Fausto, Carlos, 1995. “De primos e sobrinhas: terminologia e aliança entre os Parakana (Tupi) do Para. In: Viveiro de Castro, E. *Antropologia do Parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- Feyerabend, Paul. 1977. *Contra o método*. Rio de Janeiro: F Alves.
- Figueroa, Alba Lucy Giraldo, 1997. *Guerriers de l’écriture et commerçants du monde enchanté: histoire, identité et traitement du mal chez les Sateré-Mawé (Amazonie central, Brésil)*. Tese de Doutorado. Paris: Ecole de Hautes Etudes em Sciences Sociales.
- Florestan Fernandes, 1989. *A organização Social dos Tupinambá*. São Paulo: Hucitec; Brasília: editora UnB.
- Fortes M. & Evans Pritchard E. E. 1981. “Introdução” In: M. Fortes & Evans Pritchard. *Sistemas Políticos Africanos*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian

- Fortes, M. 1981 “O sistema político dos Tallensi nos territórios da Costa do Ouro”. In: M. Fortes & Evans Pritchard. *Sistemas Políticos Africanos*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
- Fortes, Meyer, 1975. “La estructura de los grupos de filiación unilineal” In: Dumont, L. *Introducción a dos teorías de la antropología social*. Barcelona: Ed. Anagrama
- Kapfammer Wolfgang, 2004. “De Sateré Puro (Sateré Sese) ao Novo Sateré (Sateré Pakup): mitopraxis no movimento evangélico entre os Sateré-Mawé”. In Wright, Robin M. *Transformando os Deuses vol II. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas SP: Editora da UNICAMP.
- Kroeber, A. L. 1969. “Sistemas classificatórios de parentesco”. In: Laraia, Roque de Barros, *Organização Social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Kuhn, Thomas S. 1975. *A Estrutura das revoluções científicas*. São paulo: Perspectiva.
- Laraia, Roque de Barros, 1972. *Tupi: índios do Brasil atual*. São Paulo: FFLCH/USP
- Lea, Vanessa, 1995. “Casa-se do outro lado: um modelo simulado da Aliança Mebengokre (Jê)”. In: Viveiro de Castro E. e M. Carneiro da Cunha, *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP: FAPESP.
- Leach Edmund, R. 1966. “Ritualization in man in relation to conceptual and social development.” In *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*. Series B, No. 772, Vol. 251, pp. 403-408.
- Leach Edmund, R. 1995. *Sistemas Políticos da Alta Birmania*. Editora de Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Leach, E. R. 2001. “As implicações estruturais do Casamento com a Prima Cruzada Matrilateral”. *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Editora perspectiva
- Leacock 1958, “Economic and social factors in Mawe persistence”. Dissertation, Berkley, apud MacDonald.
- Leacock, Seth. 1964. “Economic life of the Maué Indians”, in Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, Nova Serie, Antropologia Nro 19, Belem do Para.
- Lévi-Strauss, Claude, 1967. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro
- Lévi-Strauss, Claude, 1982. *As Estruturas elementares de Parentesco*. Petropolis: Editora Vozes Ltda.
- Lorenz, Sônia da Silva 1992. *Sateré-Mawé: os filhos do guaraná* São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista
- MacDonald, Frederick, 1965. “Some considerations about Tupi-Guarani kinship structures”, *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, nova série, nro 26, maio.

- Matta, Roberto da. 1976. "Uma reconsideração da morfologia social apinayé". In: Schaden, Egon. *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional
- Mauss, Marcel 2003. "Ensaio sobre a dádiva" – "Uma categoria do Espírito Humano: a noção de pessoa, a de Eu". In *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify
- Melatti, Julio Cezar, 1973. "O Sistema de Parentesco dos Índios Krahó". Série Antropologia Nro 3. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília: Brasília. <http://www.unb.br/ics/dan/Serie3empdf.pdf>
- Morgan, Lewis H. 1945. "Tercera parte: desenvolvimiento del concepto de familia"; "Cuarta parte: Desenvolvimiento del concepto de propiedad". *La Sociedad Primitiva o investigaciones en las líneas del progreso humano desde el salvajismo hasta la civilización a través de la barbarie..* Buenos Aires: Lautaro.
- Needham, Rodney, 1969. *Structure and Sentiment*. Chicago: The University of Chicago Press
- Nimuendajú, Curt, 1948. "The Maue and Arapium" in Steward (Ed.) *Handbook of South American Indians* vol. 3 The tropical forest tribes. Washington: Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, Bulletin 143.
- Nunes Pereira, 1967. *Moronguêta. Um decameron indígena*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira
- Nunes Pereira, 2003. *Os índios Maues*. Manaus: Valer Editora.
- Overing Kaplan, Joanna, 1984. "Dualism as an expression of differences and danger: marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela. In: Kensinger, Kenneth, *Marriage Practices in lowland South America*. Chicago: University of Illinois Press.
- Popper, Karl R. 1975. *A lógica da pesquisa científica*. São paulo: Cultrix.
- Radcliffe Brown A. R. 1973. "Estudo dos Sistemas de parentesco". *Estrutura e Função na sociedade primitiva..* Petrópolis: Editora Vozes.
- Radcliffe Brown, 1978. "Sistemas africanos de parentesco e casamento"; "Organização social das tribos australianas" in Melatti J.C. (Org.) *Radcliffe-Brown*. São Paulo: Atica.
- Rivers W. H. R. 1969. "O método genealógico de pesquisa antropológica" In: Laraia, Roque de Barros, *Organização Social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Rivière, Peter. 1969. *Marriage among the Trio. A principle of social organization*. Oxford: Clarendon Press.
- Rivière, Peter. 2001. *O indivíduo e a sociedade na Guiana: um estudo comparativo sobre a organização social ameríndia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

- Romano, Jorge Osvaldo, 1982. *Índios Proletários em Manaus. El caso de los Sateré-Mawé citadinos*. Brasília: Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília.
- Shapiro, J. R. 1984. "Marriage rules, marriage exchange and the definition of marriage in lowland south american societies". In: Kensinger, Kenneth, *Marriage Practices in lowland South America*. Chicago: University of Illinois Press.
- Tambiah, Stanley Jeyara, 1985. *Culture, Thought, and Social Action. An antropological prespective*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts.
- Trautmann, T. R & Barnes R.H. 1998. "Dravidian, Iroquis and Crow-Omaha in North American Perspective" In: Godelier, M. Trautmann, Tjon Sie Fat, F. E. *Transformations of Kinship*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Trautmann, Thomas R. 1981. *Dravidian Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vilaça, Aparecida, 1993. "O canibalismo funerário Pakaa-Nova: uma etnografia. In: Viveiro de Castro E. e M. Carneiro da Cunha, *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP: FAPESP.
- Viveiro de Castro, E. B. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Viveiro de Castro, E. B. (org.) 1995. *Antropologia do Parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- Viveiro de Castro, E. B. 1996. "Ambos os três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco". *Anuário Antropológico/95*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Viveiros de Castro, Eduardo, 1999. "Etnologia Brasileira" in: Miceli Sergio (org.) *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995) – Antropologia* São Paulo: ANPOCS, Editora Sumaré
- Viveiro de Castro, Eduardo B. 2002. "Imagens da natureza e da sociedade" *A inconstância da alma selvagem*,. São Paulo: Cosac & Naify.
- Viveiro de Castro, Eduardo B. 2002. "O problema da afinidade na Amazônia"; "Imanência do inimigo"; "Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco" *A inconstância da alma selvagem*,. São Paulo: Cosac & Naify.
- Van Gennep, Arnold, 1978. *Os ritos de passagem*. Editora Vozes, Petropolis.
- Wolf, Eric, R. 1999. *Envisioning Power. Ideologies of Dominance and Crisis*. University California Press. Berkley.

SÉRIE ANTROPOLOGIA
Últimos títulos publicados

394. CARVALHO, José Jorge de. A luta anti-racista dos acadêmicos deve começar no meio acadêmico. 2006.
395. CARVALHO, José Jorge de. O Confinamento Racial do Mundo Acadêmico Brasileiro. 2006.
396. SILVA, Kelly Cristiane da. A cooperação internacional como dádiva. Algumas aproximações. 2006.
397. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Direito, Identidade e Cidadania na França: Um Contraponto (“Droit, Identité et Citoyenneté en France: Un Contrepoint”). 2006.
398. PEIRANO, Mariza G.S. Temas ou teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance. 2006.
399. RIBEIRO, Gustavo Lins. O Mestiço no Armário e o Triângulo Negro no Atlântico. Para um Multiculturalismo Híbrido. 2006.
400. SEGATO, Rita Laura. O Édipo Brasileiro: A Dupla Negação de Gênero e Raça. 2006.
401. SEGATO, Rita Laura. Qué es un Femicidio. Notas para un debate emergente. 2006.
402. CARVALHO, José Jorge de. La Diáspora Africana en Iberoamerica. Dinámicas Culturales y Políticas Públicas. 2006.
403. ALVAREZ, Gabriel O. Pós-dradiviano: parentesco e ritual. Sistema de parentesco e rituais de afinabilidade entre os Sateré-Mawé. 2006.

A lista completa dos títulos publicados pela Série Antropologia pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia

Instituto de Ciências Sociais

Universidade de Brasília

70910-900 – Brasília, DF

Fone: (061) 348-2368

Fone/Fax: (061) 273-3264/307-3006

E-mail: dan@unb.br

A Série Antropologia encontra-se disponibilizada em arquivo pdf no link: www.unb.br/ics/dan