

Imagens da hierarquia: algumas notas de geografia do pensamento no Noroeste amazônico

Images of hierarchy: some notes on the geography of thought in northwestern Amazon

Diego Rosa Pedroso

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos, São Paulo, Brasil.

diegorpedroso@gmail.com

Resumo: A partir da consideração de alguns momentos da experiência intelectual do antropólogo norte-americano Irving Goldman (1911-2002) com comunidades kubeo do rio Cuduiari, na Amazônia colombiana, este artigo propõe delinear alguns dos entendimentos então compartilhados pela geração de antropólogos contemporâneos de Goldman a respeito da dita “hierarquia” dos povos do noroeste amazônico. Ao mesmo tempo, mostra como essas imagens operam com pressupostos herdados desde pelo menos as formulações do “Handbook of South American Indians” (1948) acerca dos povos ameríndios das terras baixas sul-americanas.

Palavras-chave: Hierarquia. Kubeo. Noroeste amazônico; Irving Goldman. Geografia do pensamento.

Abstract: Based on some moments in the intellectual experience of the American anthropologist Irving Goldman (1911-2002) with Kubeo communities on the Cuduiari River, in the Colombian Amazon, this article proposes to outline some of the understandings shared by the generation of contemporary anthropologists from

Goldman to respect for the so-called “hierarchy” of the peoples of the Amazon northwest. At the same time, it shows how these images operate with assumptions inherited from at least the formulations of the “Handbook of South American Indians” (1948) about the Amerindian peoples of the South American lowlands.

Key words: Hierarchy. Kubeo. Northwestern Amazon. Irving Goldman. Geography of thought.

Recebido em 30 de setembro de 2021.

Aceito em 28 de dezembro de 2021.

Introdução

Desde suas primeiras investigações, em 1939-40, conduzidas na Colômbia entre os Kubeo do rio Cuduiari (afluente do rio Uaupés), o antropólogo norte-americano Irving Goldman observou uma variedade de relações sociais que, por suas características, foram subsumidas na categoria de “hierarquia”. Após décadas de investigações etnológicas na região, essa categoria ainda desafia a imaginação teórica de pesquisadores, estimulando uma série de debates sobre sua adequação para conformação de quadros de inteligibilidade das relações que a mesma recobre¹.

Diante de parte da literatura etnográfica acumulada, a saber, aquela das primeiras gerações de pesquisadores da região (entre os anos 1960-90), sobretudo das pesquisas acerca dos Kubeo, proponho um esforço de sistematizar as formulações em torno da citada categoria, isto é, trata-se de delinear algumas imagens da hierarquia então operantes. A questão que movimenta essa tarefa consiste na seguinte: o que essa literatura chama de hierarquia?

Aqui, dada a amplidão bibliográfica, a complexidade etnográfica e teórica do tema e os limites de competência do autor, adoto algumas estratégias. Em primeiro lugar, um recorte bibliográfico, circunscrito à parte da literatura dos povos Tukano Orientais, e que não avança considerações sobre as etnografias arawak e naduhupy. Ao mesmo tempo, um recorte temporal, como já anunciado, delimitado por trabalhos produzidos nos anos 1960-90, tendo como foco e eixo condutor da análise os trabalhos de Irving Goldman junto aos Kubeo. Vale destacar que esse recorte é apenas para fins analíticos, evito periodizar a literatura regional como se a primeira geração de antropólogos aqui considerada estivesse cega por um eurocentrismo da categoria de hierarquia,

¹ - Para uma recuperação mais recente que visa dar novo impulso aos debates em torno das relações ditas hierárquicas no alto rio Negro, ver Cayón (2020).

que as próximas gerações viriam a corrigir. Por fim, a terceira estratégia consiste em – dado que, como veremos, a categoria de hierarquia recobre relações que se manifestam em todas as esferas da vida social – tomar duas chaves de leitura do *corpus* etnográfico considerado: na primeira, sociocosmológica, procuro pensar a intersecção da hierarquia com a chamada “organização social”, o que nos remeterá às narrativas de origem e transformação da humanidade; em seguida, exploro as associações socioespaciais da hierarquia, sobretudo a inscrição hidrúca das elaborações metafísicas acerca da existência desses grupos. Ao final desse percurso, tentarei oferecer ao leitor uma síntese das discussões na qual, espera-se, sejamos capazes de delinear as imagens da hierarquia que atravessam essa literatura. Trata-se, em suma, de um ensaio de geografia do pensamento antropológico tal como se apresenta no noroeste amazônico, dentro do recorte aqui feito².

4

Ao elaborar um balanço da etnologia amazônica, Viveiros de Castro (2002) toma como ponto de partida aquilo que chama de “imagem tradicional da Amazônia”, derivada do “Handbook of South American Indians” (doravante HSAI), obra em sete volumes editada por Julian Steward nos anos 1940 e 1950. Essa imagem tradicional, que combinava “um esquema de áreas culturais, uma tipologia de ‘níveis de integração sociocultural’ e uma teoria da ação determinante do ambiente sobre o ‘núcleo cultural’ de cada sociedade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 320), criou

2 - Adoto aqui a noção de “geografia do pensamento” tal como formulada por Marcio Goldman (2016), que por sua vez a recupera dos trabalhos do historiador da filosofia François Chatelet, como modo de operarmos com elaborações conceituais já distantes no tempo, que seguem mais ou menos ativas em trabalhos recentes. Assim, nessa perspectiva, interessa que aquilo que se pensava e, sobretudo, “como” era pensando, “pode perfeitamente seguir sendo pensado, explícita ou silenciosamente, hoje” (2016, p. 13), permitindo-nos a “possibilidade de conhecer alternativas aos clichês” legados por esses trabalhos pretéritos, e ao mesmo tempo vislumbrar aquilo que nesses trabalhos “já recusava esses mesmos clichês” (idem).

raízes “profundas no imaginário etnológico” (idem). Diante desse quadro, cabe-nos perguntar “se” e “como” o “modelo padrão” da Amazônia balizou o tratamento dos dados etnográficos feito pelas primeiras gerações que se dirigiram ao noroeste amazônico no que diz respeito à hierarquia. Essa questão nos remete a noção de “floresta tropical”.

Essa categoria foi desenvolvida por Robert Lowie e Julian Steward no terceiro volume do HSAI (1948). Com efeito, tal noção procurava descrever “the patterns of economic, social and cultural organization of the indigenous populations living in the Amazon region and the tropical rainforests of eastern South America” (NEVES, 1998, p. 9). Além disso, a noção de floresta tropical remetia também a um estágio evolucionário, representativo de certo nível de integração sociopolítica (idem). Na sua caracterização da categoria, Lowie apresenta uma série de traços ausentes e outros presentes (sempre em relação às outras áreas culturais) nas sociedades de floresta tropical; no que nos interessa mais imediatamente, os aspectos sociopolíticos, essas sociedades seriam caracterizadas como agrupamentos autônomos, com descentralização política (LOWIE, 1948, p. 32). Importante ter em vista aqui que o padrão comparativo era estabelecido pelas sociedades politicamente centralizadas dos Andes centrais (NEVES, 1998, p. 9); sendo assim, a “tribo” típica da floresta tropical “era uma pequena constelação de *aldeias autônomas, igualitárias*, limitadas em suas dimensões e estabilidade por uma *tecnologia simples* e pelo *ambiente improdutivo*, incapazes, portanto, de gerar o excedente indispensável à emergência da *especialização econômica*, da *estratificação social* e da *centralização política* presentes em outras áreas do continente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 321. *Itálico meu*). “Especialização econômica”, “estratificação social” e “centralização política” seriam os traços, no esquema tipológico do

HSAI, das culturas andinas, culturas tidas como hierarquizadas. Eis nos, portanto, diante de uma série de relações que terão longa vida na etnologia americanista.

Ao viajar ao rio Cuduiari em 1939 para realizar seu campo entre os Kubeo, Goldman observará traços que parecem apontar para a presença de relações ditas hierárquicas. Paradoxo? Como resolver essa tensão entre as formulações do HSAI, o “modelo padrão”, e os dados apreendidos em campo?

Sociocosmologias e narrativas de origem

O problema da hierarquia é indissociável das narrativas de origem e transformação da humanidade. Essa indissociabilidade é amplamente atestada pelas etnografias (p. ex., GOLDMAN, 1963, p. 90 e ss.; CHERNELA, 1993, p. 5; JACKSON, 1983, p. 72 e ss.). Assim, por exemplo, Goldman dirá que “the narrative of origin is a *necessary starting point* for an explanation of institutions and customs” (2004, p. 19. *Itálico meu*). Sendo assim, é daqui que partiremos.

A primeira exposição de narrativas kubeo registrada por Goldman encontra-se em artigo de 1940, onde há uma breve síntese dos dados de sua pesquisa de campo que versam sobre sociocosmologia, a teoria kubeo da vida pós-morte, e a relação dos Kubeo com os seres que habitam as florestas e os rios. Encontraremos essa narrativa um pouco mais desenvolvida no artigo que Goldman prepara para o HSAI:

The first people emerged from three different sites along the lower Vaupés River, thus accounting for the tripartite grouping. These first ancestors emerged in the form of anacondas from the rocks forming the river rapids. As each pair of anacondas shed

their skins, they became brother and sister and sought others in marriage. The offspring of each of the males formed the present sibs. Of course, brother and sister, as well as people emerging from the same site, were forbidden to marry. *The first male to emerge*, the ancestor of *the first ranking sib*, named all of the succeeding sibs of his phratry. The name of the sibs describe some characteristic trait (...) (1948, p. 780-81. Itálico meu).

Goldman prossegue comentado que o *ancestral* de cada sib é o responsável pelo conjunto dos nomes que serão atribuídos às crianças do sib, destacando que muitos desses nomes se referem a animais, pássaros e peixes. A exposição da narrativa de origem é concisa, e esse antropólogo não vai além do dito no trecho citado. Vejamos como o mesmo assunto é tratado na monografia de 1963.

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

The reader, however, will understand that this study has a *special perspective*. Although I have made some effort to present 'Cubeo', the point of view is unavoidably that of the *Bahúkiwa*, a low-ranking sib and perhaps even an alien sib of probable Macú ancestry. Strictly speaking, a *Cubeo perspective can be*

only an artificial composite pieced together and generalized from the distinctive perspectives of each of its principal sibs. I would imagine that the Cubeo presented from the point of view of the Hehénewa, a high-ranking sib, would bring out somewhat more emphasis upon social status and upon the authority of the headman (1963, p. 23. Itálico meu).

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

Goldman apresenta uma tradução livre da narrativa de emergência da “primeira gente”, a qual possui mais um caráter evocativo de nomes de lugares que propriamente descrição de eventos. Também aqui ele fala de pares de anaconda que emergem no mundo, e após trocarem as peles se tornam pares de irmão-irmã, os quais se casam com pessoas de outros lugares, dando origem assim aos primeiros homens, os ancestrais das fratrias. A narrativa de origem ocupa, assim, um lugar pequeno, limitando-se a essa apresentação de uma tradução livre, a qual havia sido apresentada de modo resumido no artigo para o HSAI (1948). O que temos de novidade nesse texto é o fato de Goldman explicitar e insistir que o relato de origem varia de acordo com o sib que o narra, e destacar a importância das ocasiões em que tal narrativa é ativada; de fato,

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

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

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

Insisto em destacar a questão do sib de onde provém a narrativa de origem, e essa insistência não é desprovida de razões. Com efeito, embora ofereça um tratamento mais detalhado do tema da criação e formação da "primeira gente" nessa monografia (1963) que no artigo para o HSAI, o lugar ocupado por tal tema

na economia interna da monografia é reduzido. Tal tratamento deve-se, penso, às circunstâncias do primeiro campo de Goldman, realizado entre os *Bahúkiwa*, sib considerado de baixa hierarquia, no sentido que vimos esse antropólogo atribuir a esse termo; essa circunstância implica um trabalho de natureza sociológica. Quando retorna aos Kubeo em 1969, ele se estabelece entre os *Hehénewa*, um sib dito de alta hierarquia. Tal contexto novo não é isento de consequências, pois se entre os *Bahúkiwa* discussões cosmológicas sobre a criação e transformação da humanidade e do mundo parecem pouco presentes, entre os *Hehénewa*, por outro lado, é tema constante, implicando uma monografia onde a dimensão simbólica, cosmológica e metafísica constitui sua substância (GOLDMAN, 2004, p. 8 e ss.).

10

Numa tentativa de síntese do que vimos até aqui, direi que Goldman entende hierarquia como ordem de senioridade. Mas há mais. Perguntemos: essa ordem de senioridade tem consequências para a vida social kubeo? Eis nos diante de uma questão que atravessa quase toda a literatura etnográfica regional. Recuperemos alguns aspectos do arranjo social kubeo com o propósito de ver como Goldman formula sua resposta a essa questão.

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

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

Os sibs, por sua vez, estão arranjados em unidades maiores, as *fratrias*, três ao todo, não nomeadas e exogâmicas, dentro das

quais os sibs “occupy an *order of rank* that expresses *the sequence in which they emerged* during their mythical first emergence” (GOLDMAN, 1963, p. 90. *Itálico meu*)³.

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

Ao apresentar, partindo das narrativas de origem e transformação, a formação e arranjo dos sibs kubeo, Goldman se vê diante de um problema. Como vimos no início, na formulação do HSAI (1948) certa noção de *igualitarismo* é atribuída aos povos que habitam a dita floresta tropical, área onde se inserem os Kubeo. Contudo, Goldman se vê diante de um agrupamento social ordenado segundo determinada ordem de hierarquia, isto é, uma ordem de senioridade. Estaríamos diante de uma contradição? Vejamos como esse antropólogo lida com essa questão.

A fratria kubeo é uma organização hierárquica, isto é, um conjunto de sibs arranjados segundo uma escala onde a posição ocupada por cada segmento é estabelecida de acordo com a ordem de emergência dos sibs da Anaconda Ancestral, como vimos. Segundo Goldman, “ranked sibs suggest a *hierarchical social structure* and hence a *political organization of some complexity*” (1963, p. 98. *Itálico meu*). Essa formulação é importante para nós,

3 - Agrupamentos de sibs, as fratrias, se ditas não nomeadas por Goldman em sua primeira monografia (1963) serão objeto de reformulações na segunda (2004). Com efeito, Goldman sustentará que os Hehénewa constituem uma fratria (seriam a fratria-I), nomeada, portanto. Mas Thiago Chacon, lingüista que realizou pesquisa entre os Kubeo do Uaupés brasileiro nos anos 2000, discorda, pois segundo esse pesquisador “what seems to be the case is that some groups within Phratry-I have the name Hehenawa added to their sib names, while some other sibs of the same phratry do not have Hehenawa in their ethnonyms” (2012, p. 2); mas ainda assim permaneceria a questão de saber que dinâmica de sibs está subjacente a essa presença do termo Hehénewa (ou Hehénawa) junto ao nome de alguns sibs, e de outros não. Outro pesquisador (ele mesmo um indígena kubeo Hehénéwa), Miguel López Restrepo (2001), sustenta que os Hehénewa (“-Hehénawa”, na grafia desse pesquisador) constituem um grupo kubeo que “se divide en un número de clanes con diferentes nombres y en parte con muy distinto origen, y cada clan conforma el gran pueblo kubeo ‘Pamiva’, al interior del grupo existen vários subgrupos de habla kubeo pero de origen diferente como los Yurémava, Yurivava, Hiriva, Korova, Bióva, Bioíbova, Neabová, Miadavá, Tarabiavi, Betóva” (2001, p. 52). Além da questão da nomeação das fratrias, também é discutível aquela de seu número. Goldman conta três fratrias kubeo (1963), mas Chacon afirma que há quatro (2012, p. 3), sendo a quarta fratria localizada na comunidade de Açai, no Uaupés brasileiro. Esse quarto grupo seria composto de apenas um sib chamado Yúriwawa, “people of the Yúri deity” (CHACON, 2012, p. 3). Os membros dessa quarta fratria, ainda segundo os dados de Chacon (2012, p. 3), podem se casar com membros de qualquer outro sib kubeo. Para mais discussões sobre essas questões, cf. Pedroso (2019).

pois aqui Goldman equaciona “estrutura social hierárquica” com a ideia de uma “organização política de alguma complexidade”, constituindo assim certa imagem da hierarquia. É a partir dessa relação que esse antropólogo oferecerá uma curiosa solução para o aparente conflito entre hierarquia e igualitarismo entre os Kubeo.

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

Primeiro os nomes⁴. Como dito, os sibs são nomeados; além disso, cada sib detém um conjunto de nomes que são compartilhados entre seus membros. Esses nomes se distribuem por gerações alternadas, isto é, de avô para neto. Se a geografia determina a identidade das fratrias, de acordo com o lugar de emergência dos sibs, as relações genealógicas determinam a identidade do sib. Contudo, segundo as observações de Goldman, os nomes possuem “apenas” conotações honoríficas, e circulam dentro do sib. Portanto, *“it should be said at once that while the notions of sib rank and of the distinction between more honorific and less honorific names suggests a structured system of social status, the social significance of status hierarchy is not great. The Kubeo have the skeleton of an aristocratic system that is fleshed with an egalitarian ethos”* (1963, p. 92. Itálico meu). Demoremo-nos um pouco aqui, nessa tentativa de solução do aparente paradoxo entre hierarquia e igualitarismo.

4 Ao leitor interessado, cf. Pedroso (2019).

A questão que se apresenta neste momento é: a hierarquia tem implicações sociais? A resposta é negativa, “the social significance of status hierarchy is not great” (1963, p. 92); os nomes possuem um estatuto “apenas” honorífico, apontando “apenas” para uma economia do prestígio. Como o leitor pode notar, essa resposta negativa é possível porque Goldman parte de uma imagem da hierarquia que a equaciona com certa noção de “organização política de alguma complexidade”. Avancemos na nossa análise para ver se essa leitura de fato se mostra válida.

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

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

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

Eis-nos, portanto, diante do modo como Goldman formula o problema da hierarquia. Os Kubeo são atravessados por um sentimento de igualitarismo e relações laterais; as relações hierárquicas dizem respeito a uma economia do prestígio, dissociada de toda ideia de poder, de dependência material e econômica e autoridade central. Por conta dessa dissociação que não corresponde à sua pré-noção de hierarquia, esse pesquisador dirá que os Kubeo são “fracamente hierarquizados”, que seu arranjo hierárquico possui uma “importância antes ritual que social” ou, como avançará no citado texto de 1993, que se trata, no Uaupés, de formas “pré-políticas” ou “elementares” de hierarquia.

A hierarquia kubeo, nos termos de Goldman, é “aparentemente política”, isto é, trata-se antes de uma “hierarquia ritual” (“ritual hierarchy”), sem implicações econômicas e sociológicas, “apenas” se manifestando em contextos rituais. Vejamos mais de perto essa ideia de “hierarquia ritual”, que supõe uma quase ausência de dependência econômica ou poder centralizado, consequências, por sua vez, da autossuficiência econômica e do sentimento de autonomia dos sibs.

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

Outro fator relevante para ausência de condições de emergência de dependência econômica ou um poder centralizado entre os Kubeo é a autonomia dos sibs. Aqui, cabe indicar que um dos princípios que Goldman atribui a organização social kubeo é aquele do potencial/capacidade de fissão, ou “fissibilidade” (“fissility”), isto é, o princípio segundo o qual cada segmento da estrutura social tem a capacidade de separar-se do corpo maior; esses segmentos que se separam incluem os grupos de sibs (“clusters”), os sibs, as unidades domésticas (“households”) e os indivíduos (GOLDMAN, 1963, p. 279-80).

O alto potencial de fissão dos sibs kubeo é tal que Goldman chega mesmo a afirmar, generalizando, que a história do noroeste

amazônico pode ser vista como um processo constante de fissão e formação de entidades sociopolíticas:

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

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

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

The capacity of a society to continue to *grow* through the proliferation of linkages must also be related to cultural concepts that define the values of *social growth*. It is clear that linkages do have positive value for the Cubeo. There is great satisfaction

in multisib drinking parties and ceremonies that bring together a great many people from many sibs (GOLDMAN, 1963, p. 277. Itálico meu).

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

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

É em seu retorno aos Kubeo no final dos anos 1960 que Goldman voltará a esse tema do “crescimento” e ao paralelo entre sociologia dos ranques e biologia do nascimento e crescimento. Voltaremos a esse ponto.

Se na primeira monografia Goldman identifica relações que caracteriza como “fracamente” hierárquicas por conta de seu lugar secundário na estrutura social kubeo, no seu retorno a campo nos anos 1968-70, o tema da senioridade adquirirá outro realce, e será objeto de novas formulações. O principal motivo desse

deslocamento se deve ao fato de Goldman ter passado da pesquisa com um grupo dito de baixa hierarquia (os *Bahúkiwa*) para o trabalho junto a um grupo dito de alta hierarquia (os *Hehénewa*). Sobre isso, ele dirá: “as a result of the restudy, especially *from the perspective of a high-ranking sib* I have modified many of my previously published views on social structure and religion” (1977, p. 183). Uma questão de “ponto de vista”, portanto. Demoremos um pouco sobre essa noção.

Como já apontado por mim, as narrativas de origem variam de acordo com o sib ao qual pertence quem a enuncia, de indivíduo para indivíduo no interior de um mesmo sib e até ao longo da vida de um mesmo indivíduo (como nos lembra JACKSON, 1983, p. 83), dado que segundo a posição (rank) ocupada pelo sib (ou indivíduo) na ordem de senioridade, o tema da hierarquia pode fazer-se mais ou menos presente. Recorro aqui, mesmo que a título provisório, às sugestões de Aline S. Caetano da Silva (2012) para pensar esse problema.

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

Nesse Artigo, Lima propõe explorar a sociologia bororo-lévi-straussiana construída nos anos 1950, e seu foco é “a tese de Lévi-Strauss, segundo a qual existe ‘uma complexidade inerente às organizações dualistas’” (2008, p. 210). Para tanto, partindo do exame de um dos textos onde Lévi-Strauss desenvolve a tese do dualismo, Lima desenvolve a noção de “perspectiva indígena” que Lévi-Strauss introduziu em sua crítica ao dualismo clássico (2008,

p. 214), combinada com a noção indígena de perspectiva que essa autora extraiu de seus dados etnográficos yudjá.

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

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

Voltemos à leitura que Caetano da Silva faz desse artigo de Lima:

Para Lima, (...), tratava-se, pois, de levar a sério esta “indecidibilidade”, ou esta divergência de perspectivas, como uma positividade constitutiva do próprio pensamento e universo indígena, o qual seria irreduzível à nossa lógica classificatória (e à nossa ontológica, poderíamos também dizer). Aqui não caberia a idéia de uma estrutura social *mais real*, ou total (coisa em si, em suma), sobre a qual se construiriam as representações nativas parciais ou as versões particulares de cada metade, e à

qual caberia ao analista desvendar. Cada perspectiva seria em si tão real quanto total, na medida em que não haveria nada que as englobasse enquanto partes de um todo superior: para além da perspectiva haveria apenas outra(s) perspectiva(s) (2012, p. 95).

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

Nessa etnografia sobre os *Hehénewa* encontramos uma descrição apurada das narrativas de criação e emergência da humanidade e da cosmologia kubo. Em termos gerais, as

tradições kubeo atribuem a criação humana à *Kúwai*, o qual, por sua vez, é uma figura central da trindade fraternal que controla as origens e o subsequente desenvolvimento de toda a ordem social (GOLDMAN, 1993, p. 141; 2004, p. 22 e ss.), sendo os outros dois *Aínyehinkü* e *Mavichikori*. Essa trindade também opera como modelo para a hierarquia. Com efeito,

In metaphysical terms, the same trinitarian structure that engendered human origins serves as a primordial model for the kin-based and socially ascribed hierarchies that are characteristic of the Vaupés. Such *systems rest on the premise that the order of birth within a fraternal line expresses the innately fixed and differentiated functions of the generative powers that are associated with descent*. From this premise follows what is, for Cubeo at least, a general maxim of hierarchy: the firstborn initiates an action and the younger brothers complete it (1993, p. 142. Itálico meu).

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

Os seres espirituais ancestrais entram em uma casa de pedra, conhecida como *"House of People"*, onde a ordem de seus nascimentos, isto é, a saída da pedra, é determinada "by the ancestral grandmother, *Yurédo*, who is also midwife and ritual godmother" (GOLDMAN, 1993, p. 143). Em seguida, os espíritos ancestrais entram no rio – considerado como uma esfera de transição, a ligação permanente desses espíritos com as origens –, onde habitarão uma Anaconda Ancestral. Dentro da Anaconda, esses espíritos já encontrariam as mulheres formadas.

Quando saem da Anaconda, o rio é ocupado por eles segundo a ordem de seus nascimentos, aqui entendido como saída do interior do corpo da Cobra Ancestral, "moving upstream, the first born settled at the mouth, the second born above him, and the last proceeded to the river source" (GOLDMAN, 1993, p. 145). Portanto, "a hierarchical order, perceived as inherent in nature, is transposed to the biology of sequential births where it acquires substantive significance" (GOLDMAN, 2004, p. 38-39). Gostaria de chamar a atenção do leitor aqui para a relevância dessa analogia com a biologia, a qual se faz presente na figura de *Yurédo* e da Anaconda, como nos diz Goldman: "the point seems to be that in the figure of *Yurédo*, a sociology of ranks is equated with the biology of birth. Similarly, the Anaconda, whose body structure is a spatial expression of rank is equated with the biology of organic structure" (2004, p. 39). Eis-nos, portanto, novamente diante da noção de "crescimento". Com efeito, dirá Goldman, a analogia com a biologia possui um lugar central na sociocosmologia kubo⁵.

Relações que eram consideradas de pouca importância, secundárias no plano sociológico, quando da pesquisa junto aos

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

Bahúkiwa, passam a ocupar um lugar central na sociocosmologia hehénewa. Na formulação precisa de Goldman *“hierarchy has emerged here as principle of order because it touches upon issues that are vital to the growth and the continuity of the sibs and only secondarily as a matter of personal status and honor”* (2004, p. 89. Itálico meu). Como fundamento desse lugar da hierarquia, Goldman desenvolve uma teoria da distribuição dos poderes ancestrais dotada de uma dimensão temporal. Essa teoria toma como fundamento uma noção central no pensamento kubo: trata-se da concepção de *“umé”*, que os Kubeo traduzem em espanhol como *“espírito”* ou *“alma”*, termos que, segundo o autor, não apreendem completamente o sentido nativo da noção de *“umé”*. Na formulação de Goldman, deve-se tratar essa noção *“as part of a general notion of energy that expresses in Cuban thought a unified theory of cosmic action”* (2004, p. 347); e prossegue, *“it is not diverseness in itself that would lead us to regard umé as a form of energy, as a physicist might think of it; it is also, as I shall try to show, that the manipulation or the management of this form of energy is governed by rules that constitute an elementary prime – a coherent corpus of seriously considered knowledge”* (idem). Além disso, todas as configurações sócio-espaciais kubo (a maloca, o rio, a roça etc.) seriam manifestações metafóricas de seu sistema de poder, ou seja, *“each spatial configuration has its own supply of umé, its own provenance and functions”* (2004, p. 350). Teríamos, portanto, uma distribuição de poder, *“while the hierarchical concept may be well established, it contends with a view of a diminished Kúwaiian presence and of local, specialized powers”* (2004, p. 350-51).

Assim, a partir dessa teoria, os sibs de alta hierarquia são aqueles que saíram primeiro da Cobra Canoa Ancestral, e que por isso estariam mais próximos da fonte ancestral de poder, sendo

que os sibs subseqüentes foram gradativamente (no espaço e no tempo, dimensões aqui indissociáveis) se afastando dessa fonte de poderes. Ainda nessa chave Goldman também elabora uma crítica da noção de descendência patrilinear, não mais entendida sob seus aspectos sociológicos, mas antes em termos de transmissão de forças e poderes metafísicos (GOLDMAN, 2004, p. 44). Eis que Goldman nos revela, nessa segunda etnografia, uma metafísica da hierarquia. Mas ainda aqui, mesmo que formulada em termos cosmológico-metafísicos e indicada como de grande importância para os *Hehénewa*, permanecem as teses da pouca significação social da hierarquia na vida cotidiana, a qual se manifestaria “apenas” em contextos rituais, e no nível da fratria, como indico a seguir.

Nessa empresa de elaboração da metafísica kubo, Goldman reformula sua consideração a respeito das relações de igualdade e hierarquia entre os Kubeo feita na primeira monografia (1963), “In my earlier fieldwork, I concluded that Kubeo had clothed an aristocratic system in an egalitarian ethos” (2004, p. 101); segundo o autor, isso se deu porque realizou seu campo junto aos *Bahúkiwa*, sib de baixa hierarquia e que por esse motivo mesmo não faziam questão de falar sobre sua origem e ordem de emergência no passado ancestral. Contudo, afirma Goldman, sua asserção não estava completamente errada. Acontece que é preciso fazer uma distinção que apenas esse segundo campo entre os *Hehénewa* lhe permitiu perceber: trata-se da separação entre relações entre fratrias e relações entre sibs; “this earlier observation of mine is not, however, altogether unjustified. It was faulty, in principal, because I failed to distinguish *phratric relations*, the locus of *lofty aristocracy*, from those of sib, the habitat of true but earthly genealogical brothers who emphasize their egalitarianism even though all are differentiated by primogeniture, order of birth, and by filiation with internal lineages of relative seniority” (2004, p.

101. Itálico meu), portanto, “the solidarity of the phratry depends upon clear-cut distinctions of rank and class, that of the sib upon a countervailing sentiment of fraternal closeness” (idem).

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

(a) A three-class system of seniors, juniors, and servants; (b) a dyadic system of kin relations such as older brother/younger brother, grandfather/grandchild, paternal uncle/paternal nephew, and (c) a serial order of ritual ranks that is no longer operative but is still remembered. This last order consisted of chiefs, ritual leaders, blowing shamans, water-pouring shamans, perhaps warriors, and servants (GOLDMAN, 1993, p. 146).

No que diz respeito ao sistema de três classes de agrupamentos dos sibs, os critérios de categorização derivam das premissas básicas do “ranque primário”, isto é, a senioridade: “the seniors (*híbuna*), also know as *méana* (‘the good people’), commonly include the first three top-ranking sibs. The juniors (*imána*), who are *uménükriwü* (‘ordinary souls’), are represented by all lower

sibs except for the lowest. The servants (*yebákaküwü*), those who are 'under the command', area group set apart" (GOLDMAN, 1993, p. 147).

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

O terceiro modo de hierarquia, a organização ritual dos ranques, diz respeito a um conjunto hierarquizado de papéis (ou

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

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

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

Paralelo aos trabalhos de Goldman junto aos Kubeo, outros antropólogos trabalhando com grupos tukano orientais também se viram às voltas com relações ditas hierárquicas. Vejamos agora de modo mais detido a concepção de hierarquia subjacente as formulações de Christine Hugh-Jones, o que nos remete a já citada teoria dos papéis especialistas.

Christine Hugh-Jones (1979), a partir de dados etnográficos barasana do rio Pirá-Paraná, desenvolve a teoria do sistema de especialização funcional (ou “papéis especialistas”); apesar de partir desses dados, a antropóloga sugere que tal teoria não se

limita a esse grupo tukano e pode ser estendida para o contexto mais amplo do noroeste amazônico (1979, p. 27). Ao elaborar seu modelo, Christine toma o cuidado de alertar o leitor que se trata da reconstituição de um sistema passado, pois a antropóloga encontrou entre os Barasana apenas fragmentos (especificamente: apenas os papéis de xamã e cantor/dançador), referências ao que pode ter sido um sistema mais denso e forte no passado. Assim,

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

A teoria dos papéis especializados afirma que os Barasana estão arranjados em grupos exogâmicos simples, isto é, um conjunto de cinco sibs ordenados segundo uma escala hierárquica (a ordem de senioridade): chefe, cantor/dançador, guerreiro, xamã e servo.

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

Por fim, Christine Hugh-Jones observou mais algumas particularidades do sistema em relação ao modo como devia ser no passado. Primeiro, em geral, “the specialist roles essential to a functioning of present-day society are performed in an individual capacity. Individual specialists are not confined to sibs of the same speciality” (1979, p. 28). Assim, no presente, a posse de um papel ritual não impede o indivíduo de possuir outro, e “for any specialist role there are degrees of competence and recognition” (idem).

Eis, portanto, o modelo em seus traços essenciais; voltemos à categoria de hierarquia. Com efeito, Christine Hugh-Jones chama esse sistema de “estrutura hierárquica” e isso acontece porque “the set of specialist roles are associated with the ‘hierarchical’ birth order of the occupant siblings (groups or individuals)”. Essa antropóloga prossegue:

29

The birth order of these siblings may be understood as a political order, with the older sibling always having the superior power but, when we look at the specialist roles in isolation from sibling relations, it seems that this political order is only reflected in the outer roles of chief and servant. The position of these roles gives the entire set the appearance of a hierarchical order but, in fact, there is nothing obvious in the intrinsic nature of the middle three roles (dancer/chanter, warrior and shaman) to suggest why they should occur in this particular order” (1979, p. 65).

Aqui, para explicar a ordem hierárquica da sequência xamã, guerreiro, cantor/dançador (ordem crescente), Christine Hugh-Jones apresenta duas hipóteses (relacionadas): “the first treats the set of roles as analogous to five stages in the passage of an individual male through a single descent-group generation” (1979, p. 75), e a segunda “treats the set of roles as a model for relating

the internal functioning of Exogamous Groups to the range of modes of communication with outside groups” (idem).

Numa síntese do que vimos até aqui, diria que é possível delinear a seguinte imagem da hierarquia. Segundo os dados e as análises dos pesquisadores considerados (GOLDMAN, 1963; 2004; CHRISTINE HUGH-JONES, 1979), há uma equação entre “hierarquia” e “senioridade”. No caso de Goldman, hierarquia parece ser entendida tal como a imagem do HSAI, o que fica evidente na dificuldade desse autor em adequar os pressupostos dessa noção com os dados etnográficos; assim, esse antropólogo tenta resolver a aparente contradição entre hierarquia e igualitarismo dizendo tratar-se no noroeste amazônico de sociedades igualitárias atravessadas por uma “fraca hierarquia”, ou por “formas elementares de hierarquia”, “pré-políticas” e “pré-econômicas” (GOLDMAN, 1993, p. 138), que se manifestaria privilegiadamente em contextos rituais, sem grande significação social no nível do sib, e fraca manifestação nas relações inter-fratrias. Christine Hugh-Jones (1979), por sua vez, fala do sistema de papéis especialistas hierarquizados, e, na mesma linha de Goldman, também afirma os contextos rituais como momento próprio de atualização das relações hierárquicas, sendo tais relações sem muita importância na vida cotidiana. Note-se que essa tese de Christine Hugh-Jones (1979) acerca do sistema de papéis especialistas, também sustentada por Stephen Hugh-Jones (1979), remete a um debate acerca do lugar da hierarquia nas formações sociais do passado. Assim, pesquisadores como Kaj Arhem (1981) e Stephen Hugh-Jones (1993) sustentam que essas formações do passado seriam fortemente hierarquizadas, sendo que hoje estaríamos diante de resquícios de uma configuração hierárquica própria das formações sociais complexas anteriores a conquista européia; Stephen Hugh-Jones, p. ex., “alude às teses de Roosevelt sobre a várzea para

sugerir que as hierarquias clônicas do Noroeste amazônico teriam tido, no passado, uma significação socioeconômica muito mais marcada” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 329).

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

Hidrografia e hierarquia

Trata-se aqui de discutir a relação entre hierarquia e espaço, no caso, aquele hidrográfico, e suas múltiplas associações com a questão da ordem de senioridade. Vejamos, portanto, o papel dos rios no corpus etnográfico aqui considerado e sua relação com a hierarquia.

As narrativas de origem kubeo falam da ocupação do território segundo a ordem de emergência dos sibs da Cobra Canoa Ancestral, que deslocou na origem por percursos aquáticos. Sendo assim, o “rio” ocupa um lugar central na sua sociocosmologia, seu território mais importante.

O alinhamento dos sibs ao longo do rio se dá “on the basis of degree of closeness and of rank” (GOLDMAN, 1963, p. 44). A orientação dos Kubeo se dá na direção do rio, e não da floresta, cuja importância se evidencia também no conhecimento que os mesmos possuem dele. Ao passo que a floresta é considerada um lugar indiferenciado, “the rivers are known to every turn and outcrop of rock or other feature” (idem). Esse conhecimento dos rios é patente, por exemplo, no tempo que os Kubeo consomem navegando, isto é, a maior parte do tempo dos homens é consumida nessa atividade.

Além da dimensão do perigo, outro tipo de oposição também se faz presente: o rio é lugar de surgimento e fonte dos poderes ancestrais, seus benefícios e malefícios:

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

O tema da hidrografia será retomado na monografia sobre os *Hehénewa* (2004). Com efeito, afirma Goldman nesse trabalho, “the Cubeo territory is riverine” (2004, p. 70). Além disso, o território “is mainly a concept that has developed around movements of emergent humans along river systems and of proto-humans coming out from birth holes” (2004, p. 70). Aqui, Goldman observa a associação entre rio e linhas de descendência kubeo: “the segmentation of rivers where the flow of water is interrupted by *cacheveras* (...) is fused in the Cubeo mythological imagination with a corresponding segmentation of the main descent lines” (idem).

Assim, os rios são identificados com as origens ancestrais (2004, p. 70). Além disso, “the river systems provide a visible model of a comprehensive order” (GOLDMAN, 2004, p. 70), isto é,

The river systems and their emergence holes are schematic blueprints for the stable and authentic distribution of the tribal population. Phratry and river are parallel expressions of linear configurations. The emergence holes are the definition points of the several descent groups; each is a phratic center, literally the heart and the source of its soul-forces (2004, p. 70-71).

A paisagem (hidrícula) kubo, desse modo, está íntima e densamente associada a ordem social e cosmológica, “there is no generalized space along the Rivers”, pois “each bend of the river, each of its pools, each sandbar, and each promontory is named and associated with an ancestral activity. The entire stretch of a river is graded by measures of efficacy and worth” (2004, p. 71). Nessa paisagem, as cachoeiras ocupam lugar proeminente, pois trata-se de “emergence sites, are also centers of forces that are visible in the rush of waters and in the frothing of spume that myth describes as ‘milk’” (idem).

Se há uma inscrição da sociocosmologia kubo na paisagem, Goldman aponta também uma relação entre hierarquia e distribuição dos grupos no espaço, “*higher ranking sibs traditionally live downstream, the lower ranks reside upstream*” (2004, p. 71. Itálico do autor). Os rios se apresentam, assim, como linhas de organização dos ranques, e as “cacheveras are territorial markers for the various descent lines” (idem).

O rio, portanto, tem múltiplos significados para os Kubeo. Num primeiro sentido, constitui a conexão material e espiritual com outras comunidades e com as origens ancestrais (2004, p. 138). Nesse sentido, o rio se opõe ao espaço residencial da maloca e as roças (*chagras*), pois ao passo que essas estão relacionadas ao doméstico, aquele “is an open avenue to all wider social relationships and to the ancestral past, and, at the same time, it is the compelling metaphor for the linearity of existence” (2004, p. 139).

Em outro sentido, o rio “is perceived as strange, even menacing, because the other creatures that inhabit it are never reconciled to human ascendancy”, e “That Kubeo view the river as both nurturing and hostile may be seen from the traditions that meticulously record their claims to it as native territory but leave unresolved the larger question as to who are its real masters,

human beings or the Anaconda/fish” (GOLDMAN, 2004, p. 139). O rio, portanto, como uma interface permeável entre diferentes modos de realidade, distintas cosmografias, aquela da superfície e outra subaquática; como conexão temporal entre presente e passado ancestral; como desenho da ordem de senioridade dos grupos kubo, expressando relações hierárquicas advindas do tempo da criação.

A associação entre localização hidrográfica e hierarquia aparecerá em outras etnografias de grupos tukano orientais. Kaj Arhem, em seu campo junto aos Makuna, faz a seguinte observação:

[...] each phratric segment ideally occupies a contiguous territory, conceived of in terms of the rivers that structure it. Each sib and phratric segment is associated with a particular river or river-section and is said to be the owner (*uhu*) of the river and the tract of land drained by it. Descent units are conceived of as territorial units. This concept derives from the myths about ancestral journey and the origin of sibs (1981, p. 114).

Além disso, “the territory owned by each sib or phratric segment”, prossegue esse antropólogo, “is intimately connected with the mythical birthplace of the sib ancestor or the ancestor of the phratric segment all sibs who emerged from the same place and thus originated from the same ancestral house are supposed to live spatially close together, like a group of brothers belonging to the same paternal house” (idem). Desse modo, e aqui Arhem se aproxima das formulações de Goldman,

sibs of the same phratric segment are ideally arranged along the river in order of seniority, so the senior (first-born) sib occupies the area around the mouth of the river and the most junior (last-

born) sib occupies the headwaters area. *On a large scale, this means that higher-order, descent units or units of senior rank occupy the larger rivers, while the lower-order units of junior rank occupy the smaller rivers and tributaries*” (ARHEM, 1981, p. 114. Itálico meu).

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

No que diz respeito aos Barasana do Pirá-Paraná, tal como descritos por Christine e Stephen Hugh-Jones, também encontramos a afirmação da relevância sociocosmológica dos rios. Assim, Christine Hugh-Jones, por exemplo, ao falar das malocas, dirá que são construídas próximas aos rios, com a porta principal (porta dos homens) voltada para eles e que “the river which bounds the ‘social’ area on one side is seen as a spiritual power supply connecting the house to other communities and to the source of ancestral power in the east” (1979, p. 45). Além disso, essa antropóloga mostra que entre os Barasana há uma associação entre “the seniority order among sibs and their position in the body of the Exogamous Group anaconda ancestor, as well as the ideal correspondence between downstream residence and seniority” (1979, p. 241).

Contudo, Christine Hugh-Jones identifica um descompasso entre ocupação ideal dos rios – tal como a ordem de senioridade conformada nas narrativas de origem – e a localização efetiva dos grupos:

although main river and downstream locations are definitely regarded as more prestigious than sidestream and headwater ones, there is no exact correlation among Pirá-paraná groups between descent seniority and location. However, there is a general correlation for the units of the large Compound Exogamous Group to which our home community belonged (...)" (1979, p. 25).

Diante dessa observação, essa pesquisadora afirma que, para os Barasana, "in daily life, *the hierarchical ranking of sibs [...] are of almost no practical significance*" (C. HUGH-JONES, 1979, p. 37. Itálico meu).

Nas análises das etnografias aqui consideradas, notamos que os pesquisadores parecem concordar em não atribuir à posição ocupada ao longo do rio, idealmente associada à ordem de senioridade, privilégios de ordem econômica, que implicariam algum tipo de desigualdade material-social, configurando certa imagem da hierarquia como desprovida de consequências de ordem sociológico-econômica. Chernela (1993), contudo, em sua pesquisa entre os Wanano (no Uaupés brasileiro), argumentará em outro sentido, afirmando a funcionalidade da hierarquia na vida cotidiana dos povos tukano-falantes.

Com efeito, partindo da importância do rio na vida social dos Wanano, essa autora sustentará a tese segundo a qual a posição ocupada pelos sibs ao longo do rio, idealmente dada pela ordem de emergência da Cobra Canoa Ancestral, implica acesso privilegiado aos recursos econômicos por parte dos grupos ditos de alta hierarquia; teríamos, assim, uma espécie de "zoneamento hierárquico". Com efeito, "The Wanano association of *rank with abundance would suggest that higher-ranked sibs would inhabit locations with more abundant food supplies – particularly fish*

(...). On examination, this turns out to be the case” (CHERNELA, 1993, p. 93. *Itálico meu*). Há, portanto, segundo essa antropóloga, uma relação entre hierarquia dos sibs e controle dos lugares de pesca. Mas se é assim, por que a hierarquia não implicaria distinções de ordem material-social, isto é, por que, a despeito dessa diferença no acesso aos recursos alimentares, se observa entre os Wanano uma igualdade de condições materiais? Chernela resolve o problema da tensão entre hierarquia e igualitarismo por meio da noção de “sukulência” (“succulence”), um valor que estaria diretamente associado às posições hierárquicas elevadas dos sibs. Vejamos.

Segundo as formulações de Chernela, de acordo com a ideologia wanano “sibs are arranged along the river as the first ancestors, pamori mahsa, emerged from the body of the ancestral anaconda. The senior groups are thought to have emerged from the head of the anaconda and the junior groups from the tail”; assim, “accordingly, the most chiefly sibs should be located downriver, the less chiefly, in descending order, should be situated upriver” (CHERNELA, 1993, p. 93-4). Além disso, continua a pesquisadora, a ocupação dos lugares

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

É, portanto, com base na ordem ancestral de emergência da Anaconda primordial que os direitos dos sibs a locais específicos são fixados. Contudo, há algumas restrições que devem ser feitas; “the alignment of groups departs from the strict downriver/senior, upriver/junior pattern in the following ways. First, sibs designated as ‘servants’ live among chiefly sibs downriver” (1993, p. 93). E segundo, “there are exceptions to the correspondence of sib order with order on the river” (1993, p. 95).

Para sustentar seus argumentos acerca do “zoneamento hierárquico” wanano, a pesquisadora trabalhou com dados sobre os usos do meio, as tecnologias operacionalizadas, e dados estatísticos sobre a relação entre produção de alimentos e lugar; assim, conclui Chernela, “as noted, the data show that the most productive habitats are, first, flooded forests, and, second, cataracts. Together, these sites account for 80 percent of all fish captured” (1993, p. 93).

Aqui, para desenvolver seu argumento, como dito, Chernela propõe a noção de “suculência”. Sendo assim, afirmará essa pesquisadora que “seniority is thus commensurate with social ‘succulence’ and related to geographic ‘placement’. For seniors to behave ‘seniorly’ they must occupy highly productive sites. The fundamental expression of seniority as succulence is manifested and reiterated in the succulence of nature: the one identifies the other” (CHERNELA, 1993, p. 98). Segundo Chernela, haveria uma dinâmica entre hierarquia e suculência, como forma de dar conta do aparente paradoxo entre hierarquia e igualdade de condições materiais. O argumento dessa antropóloga, grosso modo, consiste em mostrar que se há acesso privilegiado dos sibs de alta hierarquia aos recursos alimentares dado pela ocupação tradicional de determinados lugares, são também esses sibs que distribuem esses recursos em certos cerimoniais wanano. Em

outros termos, a prerrogativa hierárquica de acesso aos territórios com recursos mais abundantes apenas se atualiza completamente quando ocorre a distribuição desses recursos nas cerimônias de troca *po'a* (dabucuris). Com efeito, é durante a realização desses rituais de troca que os chefes, como representantes de seus *sibs*, podem demonstrar a sua “sukulência”, o que implica um modo de legitimar sua posição. O jogo entre a noção de “sukulência” e a instituição da hierarquia tem como resultado uma dinâmica social na qual hierarquia resulta em distribuição, que reforça a hierarquia entre os *sibs* e que, por sua vez, gera redistribuição; eis-nos diante da dinâmica social responsável pela articulação entre hierarquia e igualdade material. Estaríamos, por fim, diante de uma peculiar organização do trabalho; nos termos de Chernela, “the unique feature characterizing ranked societies is a particular type of organization of work not found in egalitarian societies” (CHERNELA, 1993, p. 7).

“Quem veio primeiro?": Imagens da hierarquia

Tentemos agora uma síntese da discussão realizada até o momento. A partir da ideia atestada em algumas etnografias de grupos tukano orientais segundo a qual a categoria de hierarquia subsume relações que atravessam quase todas as dimensões da vida social desses coletivos, destaquei algumas dimensões (sociocosmologia e paisagem) do pensamento e vida social kubo e sua intersecção com a noção de hierarquia. Diante disso, penso que podemos divisar algumas imagens da hierarquia.

Em primeiro lugar, o corpus etnográfico considerado equaciona hierarquia com ordem de senioridade (ordem de emergência ou nascimento dos ancestrais dos grupos sociais). A partir disso, no caso de Goldman, encontramos num primeiro momento (1963; 1993) uma imagem da hierarquia associada às

noções de centralidade política e desigualdade na distribuição de recursos materiais e econômicos – derivada do HSAI –, imagem que leva esse antropólogo a afirmar que a vida social kubeo é constituída, em parte, de relações “fracamente hierarquizadas” (1963), ou então que os Kubeo, dado a ausência de centralização política e controle dos recursos econômicos, possuem uma “hierarquia elementar”, isto é, “pré-política” e “pré-econômica”, ou, outro termo usado por esse autor, uma “hierarquia ritual”, dado tratar-se de relações que se manifestam privilegiadamente em contextos rituais, sem grande significação social, ou ainda, relações que se dão, de maneira “fraca”, no nível inter-frátrico. É, em suma, por meio dessas formulações que Goldman resolve a aparente contradição entre a imagem herdada da tipologia do HSAI segundo a qual na *floresta tropical* teríamos sociedades igualitárias (a hierarquia sendo uma característica própria das sociedades andinas), e uma aparente hierarquia kubeo observada em campo.

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

Essa imagem da hierarquia como baseada na ordem de senioridade e circunscrita ao contexto ritual é compartilhada, de modo geral, por Christine Hugh-Jones. A despeito das diferenças de orientação teórica subjacente ao seu trabalho e o de Goldman, esses autores concordam na questão da ausência de significações sociais de tais relações, que se manifestariam apenas em

contextos rituais. Christine Hugh-Jones, além disso, elabora a teoria do sistema de papéis especialistas, no qual a hierarquia desempenha um lugar central. Além dessa primeira imagem geral da hierarquia (com os matizes que aponte), de outro lado, temos a imagem delineada por Janet Chernela, que contestará a concepção da hierarquia enquanto modalidades de relações assimétricas atualizadas apenas em contextos rituais, sem consequências de ordem sociológica e econômica.

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

Num quadro síntese, poderíamos representar graficamente as concepções de hierarquia do seguinte modo:

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

A guisa de conclusão, diria que os esforços percorridos nesse ensaio de geografia do pensamento que propus podem ser vistos como indicativo do caráter provisório das categorias de que dispomos e que, se queremos “contribuir para a criação de uma linguagem analítica à medida (à altura) dos mundos indígenas, o que significa dizer uma linguagem analítica radicada nas linguagens que constituem sinteticamente esses mundos”, então isso “envolve forçosamente uma luta com os automatismos intelectuais de nossa tradição, e não menos, e pelas mesmas razões, com os paradigmas descritivos e tipológicos produzidos pela antropologia a partir de outros contextos socioculturais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). A realidade etnográfica, como se vê, é sempre muito mais complexa que as categorias de que dispomos. Ainda bem.

Referências

ARHEM, Kaj. **Makuna social organization: a study in descent, alliance, and the formation of corporate groups in the North-Western Amazon.** Uppsala Studies in Cultural Anthropology. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1981.

CAETANO DA SILVA, A. S. **Falas Waikhana: conhecimento e transformações no alto rio Negro (rio Papuri).** São Carlos, PPGAS/UFS-Car (Dissertação de Mestrado), 2012.

CAYÓN, L. Disputas fraternas e chefia bicéfala: hierarquia e heterarquia no Alto Rio Negro. **Revista e Antropologia**, v. 63, n. 2, 2020.

CLASTRES, P. **Arqueologia da violência.** Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

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

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

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

GOLDMAN, I. Tribes of the Uaupés-Caquetá region. *In: STEWARD, J. H. (ed). Handbook of South American Indians.* Washington: Smithsonian Institution, 1948. v. III.

GOLDMAN, I. **The Cubeo: indians of the Northwest Amazon.** Urbana: The University of Illinois Press, 1963.

GOLDMAN, I. **Ancient polynesian society.** Chicago and London: University of Chicago Press, 1970.

GOLDMAN, I. **The mouth of heaven: an introduction to Kwakiutl Religious Thought.** New York: John Wiley and Sons, 1975.

GOLDMAN, I. Perceptions of nature and the structure of society: the question of Cubeo Descent. *In: Dialectical Anthropology*, v.1, p. 287-292, 1976.

GOLDMAN, I. Time, Space and Descent: the Cubeo exemple. *In: Actes du XLII Congrès International des Américanistes.* Paris, v. 2, p. 175-183, 197.

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

GOLDMAN, I. Hierarchy and power in the tropical forest. *In: HENDERSON, J. S.; NETHERLY, P. J. Configurations of power: holistic Anthropology in theory and practice.* Ithaca: Cornell University Press, 1993.

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

GOLDMAN, Marcio. **Mais alguma antropologia**: ensaios de geografia do pensamento antropológico. São Paulo: Ponteio, 2016.

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

HUGH-JONES, Stephen. **The palm and the plêiades**: initiation and cosmology in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

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

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

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

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

LOWIE, R. The tropical rain forests: an introduction. *In*: STEWARD, J. H. (Ed). **Handbook of South American Indians**. v. III. Washington: Smithsonian Institution, 1948.

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

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

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Hierarquia e simbiose em questão. **Anuário Antropológico**. v. 81, p. 252-262, 1983.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.