

PARA ALÉM DO PARENTESCO: PAIS PROTETORES E AFINS PREDADORES NA AMAZÔNIA INDÍGENA

BEYOND KINSHIP: PROTECTIVE FATHERS AND PREDATORY AFFINES IN INDIGENOUS AMAZON

*João Kelmer**

Cite este artigo: KELMER, João. Para Além do Parentesco: pais protetores e afins predadores na Amazônia Indígena. **Revista Habitus:** Revista da Graduação em Ciências Sociais do IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2 , p.75-92, maio. 2018. Semestral. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/habitus>>. Acesso em: Maio. 2018.

Resumo: O presente artigo visa, a partir de uma revisão bibliográfica, a apresentar e comparar dois modelos etnológicos propostos por Eduardo Viveiros de Castro (2002a) e Carlos Fausto (2008) para a Amazônia indígena: o modelo da meta-afinidade ou afinidade potencial e o da metafiliação ou maestria. Esses são modelos que apontam para a generalização do idioma do parentesco em dois de seus eixos relacionais, a afinidade e a filiação. A partir da reconstrução dos problemas etnológicos que estão na origem desses modelos, esse texto visa apresentá-los e compará-los para em seguida apontar o caráter complementar e assimétrico da relação entre eles.

Palavras-chave: Antropologia; Etnologia indígena; Parentesco; Afinidade potencial; Maestria.

Abstract: This article aims, starting from a literature review, to present and compare two ethnological models proposed by Eduardo Viveiros de Castro (2002a) and Carlos Fausto (2008) for the indigenous Amazon: the model called meta-affinity or potential affinity and that called metafiliation or mastery. Those are models that point to the generalization of the kinship language in two of its relational axis, the affinity and the filiation. Starting from the reconstruction of the ethnological problems that are in the origins of these models, this text aims to present and compare them to point after the complementarity and asymmetry of the relation between them.

Keywords: Anthropology; Indigenous ethnology; Kinship; Potential affinity; Mastery.

O problema do parentesco e seus eixos constitutivos, a saber, a consanguinidade e a afinidade, remete às primeiras formulações de problemas antropológicos gerais e à constituição de um objeto próprio à antropologia enquanto área do conhecimento. Desde Morgan e seu tratado sobre o parentesco humano e suas terminologias (MORGAN, 1870), esse se tornou um tema privilegiado da reflexão antropológica (ALMEIDA, 2010). As elaborações teóricas que fundaram as maiores tradições da antropologia se desenvolveram em grande medida voltando-se ao problema do parentesco, seja no evolucionismo de Morgan, no estrutural-funcionalismo de Radcliffe-Brown ou no estruturalismo de Lévi-Strauss.

O parentesco, portanto, tornou-se a esfera privilegiada de análise quando tratava-se de sociedades “primitivas”. Alguns dos primeiros grandes debates e tensões teóricas da antropologia se deram acerca desse tema, seja como entre Kroeber (1909) e Rivers (1968[1913]) acerca da correspondência entre terminologias e organização social, ou posteriormente entre Radcliffe Brown (1952[1941]) e Fortes (1970 [1943-44], 1970[1953]) e Lévi-Strauss (2012[1949]) acerca da prioridade da descendência unilinear ou da aliança matrimonial como a estrutura fundamental dos sistemas de parentesco, posicionamentos que ficaram conhecidos como teoria da descendência e teoria da aliança (DUMONT, 1971). Essas implicações teóricas que derivaram do tema do parentesco, principalmente no âmbito do debate entre teoria da descendência e teoria da aliança, atestaram a concepção de que o parentesco é o domínio onde se encontraria a totalização, a ordem e a estrutura social na ausência do Estado e do território. Nesse contexto, os debates teóricos voltados para o tema do parentesco fomentaram diferentes projetos de antropologia: se para o estrutural-funcionalismo britânico “a antropologia social tornou-se a ciência dos grupos de descendência” (WAGNER, 1974, p. 239), para o estruturalismo francês o parentesco, ou, mais precisamente, a troca matrimonial, era o primeiro e mais fundamental resultado da passagem da natureza à cultura, sendo conseqüentemente objeto privilegiado de uma ciência que visava a ir ao encontro das estruturas mais fundamentais da condição humana.

Durante esse período de intenso debate acerca do tema do parentesco, as Terras Baixas da América do Sul ainda permaneciam uma região pouco conhecida

pela literatura antropológica, já que “antes da década de 70, contavam-se nos dedos de uma só mão as sociedades que haviam sido objeto de pesquisa intensiva” (VIVEIROS DE CASTRO, 1995, p. 7). Em seguida, no momento em que as pesquisas etnográficas na América do Sul começam a crescer, os estudos de parentesco adentram um período de hibernação devido às críticas enfáticas de Schneider (1984) e Needham (1971), as quais buscavam afastar o parentesco da condição de objeto de estudo possível. Houve, portanto, “um desencontro histórico entre as trajetórias da etnologia indígena sul-americana e da teoria antropológica geral” (VIVEIROS DE CASTRO, 1995, p. 7).

Desse modo, os modelos que foram desenvolvidos para dar conta do parentesco ameríndio nascem em um momento de reconstrução da teoria antropológica acerca do tema, possibilitando análises que aliem “o rigor formal a uma sensibilidade frente à dimensão simbólica e à complexidade empírica de seu objeto”, ao mesmo tempo que se veem livres “da ideia de que ele é uma ordem eminente capaz de nos introduzir diretamente ao universal, ou de que ‘sociedades primitivas’ encontram *a priori* ali seu nível estratégico de descrição e seu plano empírico de totalização” (Ibidem, p. 9).

Essa revisão se propõe a apresentar e comparar dois modelos das ‘sociocosmologias’ indígenas que, em diferentes níveis, se fundam no idioma do parentesco entre esses povos. Esses, no entanto, não trabalham com a totalização *a priori* da socialidade através do parentesco, tratando, ao contrário, as relações cognáticas efetivas como casos particulares de estruturas mais amplas. O primeiro modelo a ser tratado aqui será o da afinidade potencial ou meta-afinidade, elaborado por Eduardo Viveiros de Castro ao tratar do problema do valor da afinidade nos sistemas de parentesco de terminologia de tipo “dravidiana” na Amazônia indígena (1996, 2002a; 2002b). Em seguida, será apresentado o modelo da predação familiarizante (FAUSTO, 2001), recuperando sua construção etnográfica e passando, então, a tratar de seu desenvolvimento posterior em uma teoria da metafiliação, ou maestria, como é apresentada por Carlos Fausto (2008). Ao longo desse artigo, pretendo apresentar e fazer uma breve comparação entre esses dois modelos, os quais, pensando em termos transcontextuais, formam dois eixos complementares - porém não simétricos - a partir dos valores da afinidade, por um lado, e da filiação, por outro, contidos nos sistemas de parentesco indígenas. Mas antes de apresentar os modelos, retornemos às origens dos problemas enfrentados pelos autores em questão, fazendo um pequeno sobrevoo pelos desenvolvimentos da etnologia que culminaram nas questões que esses modelos se propõem a lidar.

1. A etnologia indígena e o problema das sociedades fluidas

Sobre os povos Karib do nordeste amazônico e sua terminologia de parentesco, um dos primeiros etnógrafos das terras baixas da América do Sul, Peter Rivière, afirmava que:

Dada a fluidez dos relacionamentos na região, não é de surpreender que a terminologia do relacionamento apresente uma qualidade semelhante. Uma vantagem particular que essa flexibilidade apresenta é o alargamento das possibilidades matrimoniais por meio da reclassificação, que diz quem pode casar com quem. (RIVIÈRE, 2001, p. 74)

Esse tipo de descrição atesta a dificuldade do aparato conceitual da antropologia vigente em lidar com a imaginação sociológica e com a natureza do sistema de parentesco dessas sociedades, sempre caracterizadas como ‘fluidas’ e ‘flexíveis’. Esses grupos não eram marcados pelos tipos de organização social que a antropologia britânica, que formou o etnógrafo em questão, estava acostumada a lidar[1]. Sob o olhar desses antropólogos, essas sociedades de parentesco cognático e organização social amorfa eram um desafio descritivo e conceitual quando comparadas com os modelos africanos. Esses grupos amazônicos, contudo, não se opunham somente ao que se via no além-mar: os povos centro-brasileiros, que foram objeto de um esforço mais amplo de descrição etnográfica e comparação etnológica nos anos 60, apresentavam também formas sociais à primeira vista muito distintas das observadas na floresta amazônica.

O projeto Harvard-Central Brazil (HCB), coordenado pelo antropólogo americano David Maybury-Lewis na década de 60 e composto por antropólogos brasileiros e estadunidenses, como Roberto DaMatta, Julio César Melatti, Jon Crocker e Terence Turner, foi, nas palavras de Coelho de Souza, o “mais importante evento etnográfico na história do ‘americanismo tropical’” (2002, p. 178) desde o enorme esforço solitário do alemão Curt Nimuendajú. O foco desse projeto eram os grupos indígenas centro-brasileiros, majoritariamente falantes de línguas da família Jê e marcados por morfologias sociais onde predominam aldeias circulares e divisões dualistas, as quais atravessam a aldeia, as pessoas e, em alguns casos, todo o cosmos. Esse esforço etnográfico conjunto resultou em uma profunda transformação na imagem que havia dos povos do Brasil Central, que desde o *Handbook of South American Indians* (STEWART, 1948) eram descritos como povos marginais, isto é, simples e pouco evoluídos em comparação com o resto da América do Sul indígena.

Majoritariamente habitantes da floresta amazônica, os povos mais ao norte das “sociedades dialéticas” Jê que interessavam ao projeto HCB, falantes de línguas dos troncos Karib, Arawak e Tupi, entre outras línguas isoladas, não foram, por muito tempo, objeto de um esforço etnográfico mais abrangente. A etnologia ficou sem modelos gerais que dessem conta da natureza das formas sociais

encontradas nessa região. Esses eram grupos de morfologias sociais “fluidas”, sistemas de parentesco cognáticos, extremamente igualitários e sem quase nenhuma segmentação interna[2].

A partir dos anos de 1980, alguns antropólogos passaram a se voltar com mais atenção para esses povos. Começaram a tentar encontrar uma maneira de se livrar de todos os “sem(s)” que orbitavam as descrições desses grupos: sem linhagens, sem segmentação, sem hierarquia; ou então, os outros tipos de descrições negativas já mencionadas, como “sociedades fluidas” e “individualistas”. Esse esforço de se livrar da bagagem conceitual importada de outras regiões do mundo já estava presente no projeto de Maybury-Lewis (COELHO DE SOUZA, 2002, p. 178). Já em 1979, esse esforço é retomado de forma mais geral e sintética no artigo escrito por Roberto DaMatta, Anthony Seeger e Eduardo Viveiros de Castro chamado *A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras* (1979). Nesse trabalho, os autores propõem que a etnologia deve voltar seu olhar para o corpo como índice da socialidade indígena. Seria no corpo onde estaria a chave para os aspectos positivos da sociocosmologia desses povos: o corpo seria, nesse sentido, “uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento” (SEEGER, DAMATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 11) fundamental na construção da pessoa e da sociedade indígena nas Terras Baixas. Após esse passo na direção de uma descrição menos negativa desses povos, a “tentativa mais sistemática de comparação das estruturas sociais do continente” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986a, p. 266), que incluísse as sociedades “fluidas” ao norte, está no livro de Peter Rivière (2001) sobre os povos Karib das Guianas. Nesse livro, o autor enfatiza vários elementos importantes da ‘ideologia’ dessas populações, atestando a existência simultânea de uma ficção consanguínea, uma preferência endogâmica e uma constante relação intergrupos. Desenhando, portanto, uma paisagem povoada por um caleidoscópio de mônadas endogâmicas indiferenciadas em mútua dependência.

Porém, é principalmente a partir da monografia de Eduardo Viveiros de Castro sobre os Araweté, povo tupi-guarani do médio rio Xingú, que esse quadro começa a ensaiar suas soluções futuras. O autor de *Araweté: os deuses canibais* (1986b) teve de propor uma alternativa ao problema da fluidez desse grupo, que, ao contrário das estruturadas e rígidas aldeias do Brasil Central, deixava crescer o mato ao redor das casas informalmente assentadas. A solução encontrada foi parar de buscar os aspectos positivos dessas formas sociais na estrutura social e no parentesco, passando, então, a procurá-los na cosmologia, na noção de pessoa e no exterior do *socius*. Os Araweté, como outros povos amazônicos, seriam “sociedades metonímicas”, grupos indiferenciados internamente que constroem sua instável identidade a partir da relação com o exterior, cuja esfera, no caso específico desse

grupo, seria marcada pela figura dos deuses canibais que ocupam o panteão araweté. Em oposição a essas, estariam as sociedades Jê, que introjetam as diferenças no interior do *socius*, produzindo sociedades introvertidas e segmentadas internamente.

É nesse contexto que, após a defesa de sua tese de doutorado, o autor de *Araweté* vai se voltar para a questão do parentesco na Amazônia e, mais particularmente, para a aproximação feita por Rivière e Overing entre as terminologias dravidianas do sul da Índia e as que se apresentavam entre os povos amazônicos, buscando aí um caminho para a passagem entre o problema do parentesco e o das relações com o exterior. É a partir dessa aproximação e dos desvios recorrentes entre a forma clássica dravidiana sul-indiana e suas versões indígenas sul-americanas que Viveiros de Castro vai se perguntar se as anomalias e desvios nas terminologias amazônicas não derivariam de uma torção simétrica e inversa àquela descrita por Dumont na Índia mais ao norte, na qual este aplica seu modelo de hierarquia e englobamento do contrário para dar conta de certas inflexões que essas terminologias sofrem na região. Ou seja, se Dumont (1975[1953]) descreve uma terminologia sul-indiana dividida entre dois valores simétricos e equitativos, a afinidade e a consanguinidade, e uma torção mais ao norte onde a consanguinidade passa a englobar seu contrário, em um raciocínio de inspiração estruturalista Viveiros de Castro vai se perguntar se não existiria uma terceira possibilidade lógica: o englobamento da consanguinidade pela afinidade (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; 2002a; ver também FAUSTO & VIVEIROS DE CASTRO, 1993).

2. Uma economia simbólica da alteridade

Na década de 1940, um célebre americanista já havia apontado para o fato do idioma da afinidade transcender com frequência a esfera do parentesco (LÉVI-STRAUSS, 1943). No entanto, em 1984, Peter Rivière professou algo aparentemente contraditório à tese lévi-straussiana: os povos das Guianas seriam extremamente avessos à afinidade no interior do grupo local, pois manipulam sua terminologia de parentesco no sentido de escamotear a existência de qualquer tipo de parente ligado por laços de afinidade.

Em 1993, muito influenciado por etnografias e trabalhos de antropólogos(as) como Joanna Overing, Peter Rivière, Aparecida Vilaça e Bruce Albert, Eduardo Viveiros de Castro (2002a) publicou um artigo onde apresentava sua proposta de solução para o que ele vai chamar de “o problema da afinidade” na Amazônia. Nesse texto, o autor parte de uma análise formal minuciosa das terminologias de tipo dravidiano encontradas entre os povos da Amazônia e, a partir dos desvios que essas terminologias expressam em relação à matriz indiana,

passa a propor que o parentesco na Amazônia é concebido como um caso particular de uma ordem sociocosmológica mais ampla.

As terminologias dravidianas, modelo extraído dos povos dravidianos do sul da Índia, são, em sua forma clássica apresentada por Dumont (1975[1953]), uma terminologia de “duas seções” na qual as gerações centrais expressam uma divisão clara entre consanguíneos e afins. Ou seja, é um sistema de parentesco onde a figura do sogro, sogra, cunhado e cunhada já estão presentes desde o nascimento da pessoa. Sendo que essa terminologia indica o cônjuge ideal na posição dos primos cruzados bilaterais, pode-se argumentar que se trata de um sistema que contém em si - a nível terminológico - uma expressão do casamento na forma de uma “estrutura elementar de troca restrita” (LÉVI-STRAUSS, 1949).

No âmbito dessas terminologias, onde mecanicamente os afins de afins seriam consanguíneos, qualquer relação pode ser determinada a partir de um cálculo de alianças, definindo se alter se trata de um afim ou um consanguíneo e se é casável ou não. No entanto, Viveiros de Castro (2002a) nota que, quando se trata do uso amazônico das terminologias dravidianas de duas seções, esse dualismo diametral é sobreposto e infletido por um triadismo concêntrico[3]. Essa inflexão concêntrica se expressa a partir da distância, seja ela genealógica ou geográfica, e se utiliza dos valores de consanguinidade e afinidade codificados na terminologia para significar essas distâncias. Ou seja, quanto mais *próxima* é a relação, mais ela vai assumindo uma feição consanguínea, e quanto mais *distante*, mais ela passa a ser expressa pelo idioma ou pelo comportamento marcado pela afinidade. Agora, afins de afins podem ser também afins (FAUSTO & VIVEIROS DE CASTRO, 1993). Sendo assim, os elementos apontados por Lévi-Strauss e Rivière não são mais tão paradoxais, já que realmente a afinidade transcende o parentesco cognático e, ao mesmo tempo, no interior do grupo local ela é englobada pela consanguinidade.

Viveiros de Castro passa a descrever, nessa primeira apresentação de sua teoria, a estrutura dravidiana amazônica como um englobamento hierárquico (DUMONT, 1978[1992]) da consanguinidade interior pela afinidade exterior. Desse modo, no interior do grupo local a consanguinidade engloba a afinidade, e, no exterior, se dá o contrário, sem, entretanto, a afinidade perder seu posto de termo não marcado, sua condição de valor fundamental. Assim, passamos a ter uma afinidade triádica: a afinidade efetiva, criada a partir da troca matrimonial real e repetida; a afinidade virtual ou terminológica, expressa nos cognatos genealógicamente afins; e a afinidade potencial, condição pura da afinidade da qual as outras duas formas derivam, que se expressa na relação com subjetividades distantes e potencialmente inimigas. O movimento dessa estrutura concêntrica é de fora para dentro. As relações próximas à identidade, como as

expressas pelo idioma da consanguinidade, seriam pouco férteis, casos enfraquecidos da potência pura da alteridade expressa pelo idioma da afinidade potencial. Isto é, a afinidade é dada e a consanguinidade construída, mas sempre a partir da afinidade (Viveiros de Castro, 2002b).

Partindo dessas conclusões acerca do englobamento do parentesco cognático, Viveiros de Castro passa a propor a natureza dessa sociocosmologia concêntrica que o inflete, chamando-a de “economia simbólica da predação” (Viveiros de Castro, 2002a, p. 163). Os povos amazônicos operariam a partir de um gradiente de relações que iria da identidade (impossível) à máxima alteridade, que é representada pela figura do inimigo. Esse gradiente se expressa a partir do signo da predação, onde a troca matrimonial se encontra no limite inferior do espectro de relações, ou seja, mais próxima do interior da estrutura concêntrica, e vai tendendo à predação na medida em que se distancia e torna-se afinidade potencial. Desse modo, a condição de afins potenciais, sendo essa uma relação concebida como predação (ou guerra), tende ao signo do canibalismo, ou seja, à predação entre sujeitos.

O interior do *socius* consanguíneo é estéril, não autossuficiente, e, portanto, depende da predação do exterior para a construção de si mesmo. A matéria com a qual se fabrica a socialidade consanguínea, isto é, não-predatória, é a afinidade exterior. A apropriação de nomes, cantos e elementos significantes em geral só pode ser feita no exterior. Nesse sentido, a “construção bem-sucedida da vida diária” (OVERING, 1999, p. 87) é feita a partir e contra um fundo de perigo e predação que é o próprio material da realidade tranquila da consanguinidade. Essa construção deve ser feita a todo instante. O fundo de predação no qual se extrai a figura da sociabilidade pode facilmente irromper em meio à vida cotidiana, e, quando esse rompimento ocorre, muitas vezes a afinidade englobada no interior do grupo local pode ser a instância na qual a potência e a predação irão se manifestar. Ou seja, a (quase) identidade é um esforço constante de extração da alteridade anterior e exterior: toda consanguinidade é antes uma não-afinidade.

Assim, Viveiros de Castro passa da análise formal das terminologias dravidianas para a descrição de uma sociocosmologia ampla que engloba e define as torções que essas terminologias sofrem. Os valores da afinidade e da consanguinidade que produzem os contrastes entre os termos de parentescos na terminologia dravidiana perdem seus valores simétricos e descontínuos. Passam, então, a significar uma sociocosmologia concêntrica, contínua e assimétrica, onde a afinidade-predação engloba a cognação e o parentesco em geral, que é construído contra e a partir desse fundo de afinidade potencial e inimizade. O valor da afinidade das terminologias, em sua relação com a noção de *diferença*, em

oposição à *semelhança* consanguínea torna-se, portanto, o idioma ótimo para tratar da alteridade-inimizade exterior.

3. Predação e familiarização

Em 1988, orientado por Eduardo Viveiros de Castro, Carlos Fausto vai a campo estudar um grupo tupi-guarani do interflúvio Xingú-Tocantins no estado do Pará, os Parakanã. Esse trabalho tomou posteriormente a forma de uma tese de doutorado e um livro, cuja segunda parte é voltada para a guerra e o xamanismo - planos pensados como formas de relação com o exterior. *Inimigos Fiéis* (FAUSTO, 2001) é um livro que trata dos problemas teóricos colocados pelos Parakanã a partir de (e em complemento a) os modelos que estavam sendo construídos naquele momento pela corrente da etnologia indígena, da qual seu orientador era um dos principais representantes. No entanto, esse trabalho traz também seus posicionamentos próprios e é marcado por uma espécie de esforço de conciliação entre as diferentes perspectivas teóricas que marcavam o momento.

Em 1996, Viveiros de Castro (2002c) publica um artigo onde faz um apanhado dos diferentes posicionamentos teóricos da história, arqueologia e etnologia sobre os povos indígenas amazônicos. Ao tratar das correntes etnológicas contemporâneas à redação do texto, o autor descreve uma tripartição teórica. Haveria, portanto, três grandes correntes ou ‘estilos analíticos’ na etnologia amazônica: uma *economia política do controle* expressa nos trabalhos de Peter Rivière e Terence Turner, na qual uma análise de inspiração marxista entende o controle de homens por outros homens através das mulheres como a forma ‘infraestrutural’ e, portanto, fundamental da ‘sociologia’ indígena. A segunda corrente, centrada no trabalho de Joana Overing e seus ex-alunos, é descrita como uma *economia moral da intimidade*. Esse seria um estilo analítico preocupado principalmente com as relações intersubjetivas internas ao grupo local e valorizaria, portanto, “a ética da consanguinidade sobre a simbólica da afinidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002c, p. 335). Por último, é descrita a corrente com a qual o autor do ensaio se identifica: a *economia simbólica da alteridade*. Essa corrente de inspiração marcadamente estruturalista estaria preocupada com as estruturas de articulação interlocal e sua dinâmica de troca simbólica enquanto aspecto definidor da socialidade interna e da identidade coletiva.

O modelo que Carlos Fausto vai construir a partir de seu trabalho entre os Parakanã vai ser marcado - mesmo que implicitamente - por uma espécie de tentativa de conciliação desses três focos analíticos que definiam as três correntes descritas por Viveiros de Castro. Sendo assim, o modelo em questão, que foi chamado de *predação familiarizante*, trata do tema do “controle”, da fabricação do

interior do grupo e da predação de elementos exteriores concomitantemente. Porém, o modelo não se afasta da tese que funda a corrente em que se insere: as relações com o exterior são anteriores, mais fundamentais e, portanto, definidoras da sociabilidade interior. Esse esforço de modelização parte, no entanto, de casos etnográficos particulares que se expressam no xamanismo e na guerra parakanã.

A guerra é um elemento fundamental da reprodução simbólica da sociabilidade entre os Parakanã ocidentais. Lá fora, no mundo dos afins, esse grupo busca os meios para a fabricação da identidade por meio do homicídio, o qual potencializa a capacidade onírica - sendo nos sonhos que se obtém os cantos, os nomes e as curas, ou seja, a matéria que dá forma à “sociedade” Parakanã. O esforço bélico tem como objetivo principal a apropriação da potência canibal que é produzida pelo contato com o sangue, visto sob o signo da hematofagia.

Para dar forma a sua teoria da guerra, Fausto se afasta da identificação entre guerra e reciprocidade. O posicionamento de Lévi-Strauss (1976) sobre a questão busca dar um valor positivo para a guerra associando-a à troca e, conseqüentemente, tornando-a uma relação e não a negação de uma relação. Para Fausto, esse é um avanço importante; no entanto, trabalhar com essa categoria que sintetiza o movimento da guerra nos faz perder de vista todo o processo que existe entre um homicídio e o pagamento deste em outro. Nessa realidade fenomenológica da assimetria predatória - em oposição a uma realidade estrutural da troca simétrica - é que mora a proposta de uma teoria da guerra apresentada em *Inimigos Fiéis*.

Abandonando, portanto, a forma sintética da reciprocidade, Fausto propõe que a guerra seja vista como um processo de consumo produtivo, ou seja, como a destruição e o consumo de elementos no exterior para a fabricação de pessoas no interior[4]. A guerra ameríndia, portanto, seria em certa medida oposta à guerra ocidental moderna. A guerra ocidental investe em uma tecnologia da destruição em massa de sujeitos e a obtenção de matéria para a fabricação de objetos: é uma guerra quantitativa. A guerra ameríndia, por sua vez, estaria preocupada com a obtenção de subjetividades a partir de uma tecnologia de ampliação, qualificação e socialização do ato homicida com o objetivo de capturar potências subjetivas para a fabricação de pessoas. Seria, assim, uma guerra qualitativa. No caso Parakanã, especificamente, essa apropriação de qualidades exteriores opera através de um mediador: o xamanismo se coloca como mecanismo de captura, sendo, porém, dependente da guerra.

Os Parakanã são um grupo onde o xamanismo assume um papel importante na reprodução da “sociedade”. No entanto, falta-lhes o papel do xamã, ou seja, o fundamental é o xamanismo enquanto prática, não o xamã enquanto especialista. A

capacidade de sonhar está à disposição de qualquer um; no entanto, o homicídio é fundamental para a potência onírica, e é por meio do mundo dos sonhos que se interage com as figuras da alteridade (inimigos e animais) de uma maneira produtiva, ou seja, mantendo-as sob controle.

Os sonhos Parakanã são caracterizados pela relação com um inimigo onírico que é pensado como um xerimbabo[5], isto é, um animal doméstico. A relação entre o sonhador e o inimigo onírico é comumente expressa por meio de um idioma da filiação: o sonhador costuma chamar seu xerimbabo de avô[6]. Isto é, eles se encontram em uma relação de dependência e consanguinidade. O xamã, ao ir à aldeia do inimigo durante o “sonho”, torna-se momentaneamente um inimigo ele mesmo, estabelecendo com o xerimbabo uma relação de controle e dependência.

Da relação com os inimigos oníricos derivam os cantos. Apesar de também curarem e darem nomes, o elemento mais fundamental apropriado no mundo dos inimigos através do xamanismo é a música. O verdadeiro sonho é o sonho do qual derivam novos cantos a serem doados no processo ritual Parakanã. Esses cantos são chamados de jaguares, símbolo por excelência da alteridade e da predação na Amazônia, e são também xerimbabos do xamã. Esses jaguares serão reinimizados e doados a jovens que irão matá-los ritualmente, potencializando os sonhos e realimentando a máquina predatória Parakanã.

A relação entre xamãs e xerimbabos é, para Fausto, uma etapa fundamental do processo de predação e familiarização dos elementos capturados no exterior em diversas cosmologias amazônicas. A própria aquisição de poder xamânico é concebida “como um processo de familiarização de entes extra-humanos, com frequência associados à predação e ao canibalismo” (FAUSTO, 2001, p. 415), ou seja, trazendo novamente para o caso Parakanã, a aquisição de poder xamânico se dá em um processo onde a predação de inimigos (afins potenciais) na guerra torna-se uma familiarização de inimigos (filhos adotivos) no xamanismo. Fausto vai chamar isso de *predação familiarizante*, propondo-a como modelo amazônico da guerra. Esse modelo aponta para a extrapolação do idioma da filiação para além do parentesco cognático, assim como a afinidade potencial faz com o idioma da afinidade. Portanto, se há uma meta-afinidade na Amazônia (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b), existiria também uma filiação adotiva que media o processo de atualização do *mesmo* a partir do *outro*.

Sendo assim, a predação familiarizante entre os Parakanã opera em uma estrutura em movimento circular e dialético, onde a predação guerreira implica a guerra e torna-se familiarização onírica, que por sua vez implica o xamanismo e torna-se a reinimização dos jaguares-cantos, que implica a transmissão destes e torna-se nova predação, que, por último, implica o ritual. Essa nova predação ritual

alimenta os sonhos e, conseqüentemente, todo esse movimento distribui também nomes e curas, tornando possível a sociabilidade consanguínea Parakanã.

4. A filiação como operador sociocosmológico geral

O modelo da predação familiarizante, tal como apresentado por Fausto (2001; 1999), foi elaborado principalmente a partir dos dados etnográficos sobre os Parakanã, focando na articulação entre guerra e xamanismo. A relação assimétrica de tipo mestre-xerimbabo, que aparece como fundamental para esse movimento de produção de pessoas, se expressa no caso Parakanã fundamentalmente na relação entre xamã e inimigo onírico familiarizado. No entanto, com o crescimento do material etnográfico disponível sobre o tema das relações assimétricas a partir dos anos 2000, tanto o modelo relacional - fundado na noção de assimetria, proteção e cuidado - quanto os planos de atualização particular desse esquema - centrado inicialmente no xamanismo entre os Parakanã e articulado com a guerra nesse e em outros casos etnográficos levantados por Fausto (2001) - passam por uma elaboração posterior que vai culminar no texto *Donos Demais*, no qual Fausto (2008) passa a descrever essa relação assimétrica como um operador sociocosmológico geral na Amazônia indígena. Esse esquema relacional da maestria ou metafiliação seria complementar à afinidade potencial, atravessando diversas relações, sejam elas entre humanos, entre humanos e não-humanos ou internas ao mundo não-humano.

Um dos trabalhos fundamentais para o aperfeiçoamento do modelo foi o de Luiz Costa (2007; 2013) sobre os Kanamari, povo falante de uma língua katukina que habita a região do Juruá-Purus na Amazônia ocidental. Nesses trabalhos, o tratamento dado ao termo *-warah*, que significa ao mesmo tempo 'corpo', 'dono' e 'chefe', associa a relação de chefia com o idioma da maestria e o fornece uma nova topologia relacional, onde esse esquema assume uma forma de continente-conteúdo complexa à maneira da garrafa de Klein[7] (LÉVI-STRAUSS, 2006) e se distribui sem solução de totalidade, dada sua forma fractal (WAGNER, 1991). Além disso, o trabalho de Costa (2013) mostra que a relação efetiva entre, nesse caso, mãe e filho não se opõe à relação de filiação adotiva: toda filiação entre os Kanamari é concebida como adotiva. Abre-se, portanto, outro plano de relação possível para a atualização da metafiliação: a relação entre pais e filhos.

Partindo desses desenvolvimentos posteriores, Fausto, em seu artigo *Donos Demais*, propõe uma síntese mais sofisticada do modelo, apontando para uma nova forma relacional e novos planos de atualização da relação partindo dos desenvolvimentos etnográficos mais recentes[8]. Sendo assim, Fausto indica que a maestria como operador geral costuma se expressar nas seguintes relações particulares:

a) aplica-se freqüentemente à posse de certos bens materiais (principalmente cerimoniais) e imateriais (em especial conhecimentos rituais); b) não designa em todos os casos a relação pais-filhos, embora quase sempre se aplique à relação entre pais e filhos adotivos estrangeiros, em particular os cativos de guerra; c) jamais se aplica aos inimigos vivos autônomos, mas pode designar a relação entre o matador e sua vítima após o homicídio; d) tampouco se aplica aos animais de caça, embora designe a relação com os animais de estimação e, muito freqüentemente, a relação do pajé com os espíritos auxiliares; e) aplica-se não poucas vezes à relação entre chefes e seguidores [...] e foi utilizado para designar novas relações no contexto da conquista e da colonização; f) não se aplica apenas à relação entre humanos (ou humanos e não-humanos), mas designa relações internas ao mundo não-humano. (FAUSTO, 2008, p. 333)

A natureza formal da relação de metafiliação passa a ser concebida como uma relação de continente-conteúdo de dupla-face. O dono contém em si seus 'xerimbabos', no entanto estes não são uma simples extensão de um *self* pré-existente e idêntico a si mesmo. Um exemplo Kanamari ilustra bem a ambiguidade gerada por essa relação continente-conteúdo, onde a ideia de interior e exterior não se aplica substancialmente. A familiarização dos *dyohko* (jaguars familiarizados pelos xamãs e transformados em pequenas pedras) implica um tipo de relação mestre-xerimbabo na qual "se o xamã controla - ou tenta controlar - o *dyohko*, é o Jaguar que acaba fazendo-o xamã. Os Kanamari ressaltam essa ambivalência, dizendo que embora o xamã 'familiarize' o *dyohko*, o 'Jaguar faz o xamã' (*pidah n-a-baoh-bu*)" (COSTA, 2007, p. 370). O dono é uma pessoa magnificada *constituída* por seus 'xerimbabos', que o conferem agência suplementar. O conteúdo é a própria matéria do continente e seu exterior e interior se articulam de forma complexa, coexistindo duas perspectivas: do interior, isto é, do ponto de vista dos 'xerimbabos', o chefe é um pai provedor, já quando visto do exterior, isto é, do ponto de vista de seus afins simétricos, ele é um jaguar predador. Há, portanto, uma relação ambivalente entre singularidade e multiplicidade: o dono é a forma singular através da qual se expressa sua multiplicidade constitutiva para outros, isto é, para os afins. Meta-afinidade e metafiliação seriam, portanto, dois eixos complementares na socialidade indígena.

5. Pais protetores e afins predadores

Os modelos aqui discutidos foram elaborados por antropólogos próximos institucionalmente, porém de gerações diferentes. Carlos Fausto foi orientado por Eduardo Viveiros de Castro em sua dissertação de mestrado e tese de doutorado, tendo contribuído nesse período para a construção do modelo da afinidade potencial (ver FAUSTO & VIVEIROS DE CASTRO, 1993; Fausto, 1995). A inspiração estruturalista do esforço de modelagem de ambos fica evidente na

maneira como o argumento é construído. Subordinando os termos às relações, ambos apontam para fenômenos (relações) particulares para, em seguida, em um esforço de comparação, reduzi-los a formas mais simples que ganham ao mesmo tempo em abstração e generalidade. Passa-se, assim, do etnográfico ao etnológico, do empírico ao estrutural. O autor do modelo da afinidade potencial utiliza sem problemas o termo “estrutura” para se referir ao seu modelo; já Fausto aponta para a noção de “esquema relacional”. Porém, ambos descrevem modelos de inspiração estruturalista em seu método e em seu resultado, pois tratam antes de regras formais de transformação do que de similaridades substantivas entre os casos etnográficos.

Quando esses dois modelos são colocados lado a lado, passam a formar um quadro tipicamente levi-straussiano de permutação entre relações[9]. Nessa espécie de átomo do parentesco amazônico teríamos quatro relações possíveis codificadas pelos sistemas de parentesco: afinidade simétrica (relação de cunhadio), afinidade assimétrica (relação sogro-genro), consanguinidade simétrica (germanidade) e consanguinidade assimétrica (filiação). Esses eixos relacionais esgotam as possibilidades lógicas das relações entre as oposições afinidade-consanguinidade e simetria-assimetria. No entanto, os modelos apresentados apontam para apenas duas dessas relações, a afinidade simétrica e a consanguinidade assimétrica. Fausto (2008) argumenta que apenas essas se descolariam das relações efetivas de parentesco e tornar-se-iam idiomas gerais ou operadores sociocosmológicos, já que as outras duas relações “ocupam as posições polares da identidade e da diferença, tendendo a deslizar, de um lado, para a fixidez estéril do mesmo e, de outro, para a potência canibal incontrollável” (FAUSTO, 2008, p. 349) (Fig. 1).

<p>Afinidade simétrica (cunhadio)</p> <p style="text-align: center;">+</p>	<p>Afinidade assimétrica (sogro-genro)</p> <p style="text-align: center;">-</p>
--	---

<p>Consanguinidade simétrica (germanidade)</p> <p style="margin-top: 20px;">-</p>	<p>Consanguinidade assimétrica (filiação)</p> <p style="margin-top: 20px;">+</p>
---	--

+ = operador sociocosmológico

- = posições polares de identidade ou diferença

(Fig. 1)

A relação sogro-genro é sempre figurada como uma relação excessivamente predatória: a sobreposição de alteridade e assimetria se sintetizam na figura mítica do sogro canibal, não se generalizando como um operador transcontextual. Sendo assim, nas palavras de Fausto, “é provável que se tivessem que escolher alguma relação de parentesco envolvendo autoridade e controle na Amazônia indígena, nove entre dez especialistas apontariam a relação entre sogro e genro” (, 2008, p. 350). Essa relação, ao contrário da metafiliação, não apresenta uma dupla face. Do ponto de vista de quem ocupa a posição “inferior” da estrutura assimétrica, o sogro é também um jaguar predador.

Viveiros de Castro (2002b) nota que os termos e comportamentos da afinidade tornam-se na Amazônia o idioma ótimo para tratar da alteridade, pois a relação entre afins é sempre de diferença. Os afins são parentes ligados por um termo central que tem valor diferente para cada um: para uns, esse termo representa o cônjuge, para outros representa uma relação de germanidade ou filiação. A relação de afinidade, portanto, é sempre uma relação fundada na diferença. A relação de consanguinidade, ao contrário, como no caso da germanidade, é uma linguagem da identidade (ou quase). A relação entre irmãos é mediada por um termo que tem o mesmo valor para ambos. Esse seria o termo “pai” ou, como aponta Viveiros de Castro, Deus na fraternidade universal cristã. No entanto, a germanidade perfeita é impossível no mundo ameríndio, pois a alteridade, mesmo que momentaneamente englobada, deve estar sempre presente. Como atesta Lévi-Strauss em *História de Lince* (1991), até a gemelaridade é impossível.

Seguindo o argumento de Viveiros de Castro (2002b), a germanidade em seu flerte com a identidade, ao contrário, seria um idioma estéril na medida em que a diferença é sempre o valor não-marcado da socialidade indígena. O esforço de produção de identidade é sempre uma neutralização da afinidade dada, e essa neutralização nunca é absoluta na medida em que toda consanguinidade-

identidade contém em si uma afinidade-alteridade em potência, sendo o esforço de produção de identidade um movimento fractal no qual toda consanguinidade pode ser novamente dividida em afinidade e consanguinidade. Além disso, nos próprios sistemas de parentesco a germanidade “é quase sempre marcada por um princípio de idade relativa, sugerindo uma noção de repetição diacrônica e diferencial mais que de identificação sincrônica e total; ela tampouco está livre de uma potencialidade afim residual” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 441). Portanto até mesmo a germanidade efetiva é infletida no sentido de inserir diferença no sistema.

O modelo da afinidade potencial apresenta uma sociocosmologia egocêntrica. A natureza das relações que são travadas entre sujeitos sempre são dadas a partir da posição de ego, não havendo princípios sociocêntricos operando para qualificar essas relações. Essas são também marcadamente simétricas. As relações, mesmo de predação, são subsumidas pelo autor à troca, existindo portanto uma “reciprocidade inerente à predação canibal” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 166), que, como na caça, “é uma forma de *‘commerce, échange, troc’*, não de *‘labeur’*. Diga-se isso de toda forma de predação na Amazônia, e diga-se, sobretudo, que o inverso é ainda mais verdadeiro: que toda troca, a começar pela matrimonial, é uma forma de predação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 167). Essa simetria egocêntrica é também uma sociocosmologia multicentrada, já que no mundo ameríndio não haveria ponto de vista privilegiado tomando a forma de uma síntese transcendente.

Como já ressaltado anteriormente, no desenvolvimento do modelo da predação familiarizante, que veio a se tornar o idioma da maestria, Fausto se afasta da posição de Viveiros de Castro ao se afastar da identificação entre reciprocidade e predação no contexto da guerra ameríndia. O lugar do espectro relacional que Viveiros de Castro identifica como “ali onde estas relações incluem a violência e a ‘reciprocidade negativa’” (2002a, p. 161) é, para Fausto, onde mora uma realidade fenomenológica importante que, ao ser sintetizada na forma simétrica da troca, perde de vista uma realidade assimétrica que se coloca entre o movimento do dar e do receber. A ênfase de Fausto é menos na reversibilidade das relações de predação do que no consumo produtivo que marca esse processo.

Contudo, a assimetria no modelo de Fausto não se confunde com dominação. Pelo contrário, em um mundo de donos demais não há donos absolutos ou transcendentais. Xerimbabos são sempre ambíguos e contém sempre em si a potência da afinidade. O controle do dono, nesse sentido, nunca é absoluto. Portanto, atestar a existência de um operador assimétrico na Amazônia não significa negar o caráter multicentrado da sociocosmologia desses povos. Significa,

antes, que a simetria descrita para eles no esforço de subordinar a consanguinidade, o grupo local e os termos à afinidade, ao supralocal e às relações não deve nos impedir de investigar a constituição desses “termos” e procurar neles um idioma *sui generis* para tratar das assimetrias.

Se Viveiros de Castro defende que a afinidade é um idioma passível de se desprender do parentesco e tornar-se uma meta-afinidade, capaz de dar o tom para relações em um amplo espectro relacional, Fausto defende que também é possível fazer da consanguinidade, ou mais precisamente, da filiação, um operador sociocosmológico complementar à afinidade. No entanto, a consanguinidade que Fausto trata não é marcada pelo flerte com a identidade como no caso da germanidade. Ela é uma consanguinidade assimétrica: a filiação tem no interior de si uma assimetria constitutiva. Se Viveiros de Castro não dá espaço em sua estrutura conceitual para uma meta-consanguinidade é porque se voltou apenas para sua forma simétrica expressa na germanidade. Quando se insere uma assimetria no interior da relação consanguínea, como no caso da filiação, ela torna-se passível de se desprender do parentesco e tornar-se uma metafiliação, idioma presente no movimento de familiarização que advém da predação, mas que, no entanto, não deixa de ser englobado pelo valor da afinidade.

A relação entre os dois modelos é claramente de continuidade e complementaridade, já que a forma assumida pelo modelo da metafiliação é evidentemente inspirada na da meta-afinidade. No entanto, essa similaridade não é uma simetria. A tese da meta-afinidade já contém em si uma hierarquia entre as relações de afinidade e consanguinidade, e a metafiliação não pretende negá-la. A predação familiarizante já contém também em seu próprio nome essa hierarquia, e a predação é anterior lógica e cronologicamente à familiarização assim como a afinidade é à filiação. A forma das duas relações também não é simétrica, pois uma opera em um gradiente concêntrico de distância e a outra, em uma relação de continente-conteúdo de dupla-face.

Contudo, o trabalho de Costa (2007, 2013) aponta para uma simetria interessante. O termo Kanamari *-warah*, que significa ao mesmo tempo corpo, dono e chefe, conceitua uma relação assimétrica que se atualiza em diferentes níveis escalares, assumindo uma forma fractal. Isto é, o termo *-warah* significa ao mesmo tempo o corpo em relação à alma, o tronco em relação aos membros do corpo, o chefe em relação ao grupo local e o chefe de um subgrupo em relação às diferentes aldeias. Essas diferentes instâncias são englobadas umas pelas outras e se estendem a níveis cada vez mais amplos, supondo chefes/corpos/donos cada vez maiores. Esses “corpos” são condição de possibilidade do parentesco entre os

Kanamari: ter um chefe-corpo-dono é afastar a predação e tornar possível a fabricação de corpos aparentados.

Dado esse contexto, o etnógrafo infere uma pergunta: quão grande pode ser um chefe? A resposta remete ao mito. No tempo anterior à queda do céu antigo não havia parentesco, o mundo estava em perpétuo fluxo e era caracterizado por alguns jaguares primordiais que continham a diversidade e a multiplicidade dentro de si. Esse é o caso do jaguar dono dos peixes narrado no mito do ancestral Socó-Boi (COSTA, 2007, p. 218). Esse jaguar do tempo mítico era o corpo-dono (-warah) de todos os peixes, mantendo-os sob seu controle. No entanto, ele é um dono tão colossal que sua maestria se desprende da produção de parentesco, marcada pela alimentação e pela comensalidade, deslizando para a predação. O jaguar se alimenta dos peixes, ele é um dono que se alimenta de seus xerimbabos. Essa contradição ilumina os limites da maestria para os Kanamari: o eixo da maestria-filiação e o eixo da predação-afinidade convergem para um mesmo ponto, concebendo uma figura limite, um mestre canibal. Desse modo, para os Kanamari, um dono demasiado grande é como um afim demasiado distante: um predador. Assim, ambos os eixos relacionais, quando levados às últimas consequências, convergem no valor da predação. A distância faz de um afim potencial um inimigo predador; já a “magnitude” faz de um pai protetor um mestre canibal, sugerindo mais uma vez a posição privilegiada da predação na cosmologia ameríndia. 🌀

NOTAS

* O autor, à época da submissão, cursava o 5º período do Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: jkc.andrada@gmail.com

[1] A organização social por excelência das sociedades não-ocidentais, do ponto de vista da antropologia social britânica, é a que se forma a partir da definição de grupos corporados discretos que utilizam o parentesco e a descendência como critério de filiação (WAGNER, 1974). Esses grupos regulariam a esfera pública da sociedade em oposição à esfera privada, exerceriam o controle jural e produziram a coesão associada ao Estado em um ambiente em que ele está ausente. Não há, no entanto, esse tipo de organização social entre os povos indígenas da América do Sul (SEEGER, DAMATTA e VIVEIROS DE CASTRO, 1979).

[2] Estou excetuando aqui os sistemas alto xinguanos e rio negrinos, já conhecidos na época e que apresentam formas diferentes das descritas.

[3] Estrutura claramente inspirada no argumento do texto *As organizações dualistas existem?* (LÉVI-STRAUSS, 1996)

[4] A oposição entre interior e exterior, como evidencia Viveiros de Castro em seu texto *Atualização e Contraefetuação do Virtual* (2002b), desenvolvimento posterior da teoria da afinidade potencial, não é pertinente e deriva de uma totalização inerente à linguagem dumontiana utilizada em seu texto original sobre o tema de 1993. Seria, segundo o autor, mais produtivo pensar essa oposição como um “dualismo em perpétuo desequilíbrio”, onde o interior e o exterior, identidade e alteridade, podem se atualizar em qualquer ponto de um *continuum* fractal.

[5] “Xerimbabo” é um termo tupi-guarani para animal doméstico adotado pela etnologia para tratar desses seres no universo indígena.

[6] É mais comum na Amazônia, segundo Fausto (2001), o xamã ser “pai” dos espíritos auxiliares.

[7] Essa é uma figura topológica mobilizada por Lévi-Strauss para tratar de transformações entre mitos. Trata-se, em um de seus aspectos, de um continente onde interior e exterior se confundem.

[8] Esses desenvolvimentos não se limitam ao exemplo do trabalho de Luiz Costa explorado acima, porém esse se mostra de grande importância tanto para a ampliação do modelo quanto para a nova conceituação da relação.

[9] Esse quadro de permutações, o grupo de Klein (LÉVI-STRAUSS, 2006), é peça fundamental do método estrutural desde, ao menos, a obra *Totemismo Hoje* (LÉVI-STRAUSS, 1975).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Mauro. *Lewis Morgan: 140 anos dos Sistemas de consanguinidade e afinidade da família humana (1871-2011)*. Cadernos de campo, São Paulo, n. 19, p. 1-384, 2010.

COELHO DE SOUZA, Marcela. *O Traço e o Circulo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese de Doutorado, PPGAS-Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002.

COSTA, Luiz. *As faces do jaguar: Parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tese de Doutorado, PPGAS-Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

_____. *Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia ocidental*. Mana. Estudos de Antropologia Social 19(3): 473-504, 2013.

DUMONT, Louis. *Le vocabulaire de parenté dravidien comme expression du mariage, in: Dravidien et Kariéra: l'alliance de mariage dans l'Inde du sud, et en Austrálie*. Paris: Mouton, p. 85-100, 1975 [1953].

_____. *Introduction a deux theories d'anthropologie sociale*. Paris: Éditions de l'École des HautesÉtudes en Sciences Sociales, 1971.

_____. *Homo Hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações*. Sao Paulo: Edusp, 1978[1992].

FAUSTO, Carlos & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *La puissance e l'act: la parenté dans les basses terres de l'Amérique du Sud*. L'Homme, avril-décembre, 1993.

FAUSTO, Carlos. *De primos e sobrinhas: terminologia e aliança entre os Parakanã (Tupi) do Pará*. In: Viveiros de Castro, Eduardo. *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios (org.)*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995, p. 61-120.

_____. 'Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia'. *American Ethnologist* 26: 1999, p. 933-956.

_____. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Brasil: Edusp. 2001

_____. *Donos demais: maestria e domínio na Amazônia*. Mana. Estudos de Antropologia Social 14(2): 329-366, 2008

FORTES, Meyer. *The significance of descent in Tale social structure*. In: Time and Social Structure. London & New York: University of London / The Athlone Press / Humanities Press, 1970[1943-44], pp. 33-66.

_____. *The structure of unilineal descent groups*. In: Time and Social Structure. London & New York: University of London / The Athlone Press / Humanities Press. 1970[1953], pp.67-95.

KROEBER, Alfred. *Classificatory systems of relationships*. Journal of the Royal Anthropological Institute, 1909.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *The use of kinship terms among Brazilian indians*. American Anthropologist, 45, 1943.

_____. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 2012[1949].

_____. *Totemismo Hoje*. Petrópolis: Vozes, 1975.

_____. *Guerra e comércio entre os índios da América do Sul*. Em: Egon Schaden (org.) Leituras de Etnologia Brasileira. São Paulo: Companhia da Editora Nacional. 1976, Pp. 325-339

_____. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *As organizações dualistas existem?*. In: Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1996, Pp. 155-189.

_____. *A origem dos modos a mesa*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

MORGAN, Lewis Henry. *Systems of consanguinity and affinity of the human family*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1870.

NEEDHAM, Rodney. *Remarks on the analysis of kinship and marriage*. In: NEEDHAM, Rodney. Rethinking kinship and Marriage, London: Tavistock Publications, 1971.

OVERING, Joanna. *Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica*. Mana. Estudos de Antropologia Social 5(1): 1999, p. 81-107.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. *The study of kinship systems*. In: Structure and function in primitive society. London/Henley: Routledge & Kegan Paul. 1952 [1941], pp. 49-89.

RIVERS, William H.R. *Kinship and social organization*. London: The Athlone Press, 1968 [1913].

RIVIÈRE, Peter. *O Indivíduo e a sociedade na guiana*. São Paulo: Edusp, 2001.

SCHNEIDER, David M. *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.

SEEGER, Anthony; DaMatta, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. Boletim do Museu Nacional (N.S.) antropologia n. 32, maio, 1979, pp. 2-19.

STEWART, Julian (org). *Handbook of South American Indians*. Washington : Smithsonian Institution. 1948.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1986a. *Sociedades minimalistas: a propósito de um livro de Peter Rivière*. Individual and Society in Guiana. Anuário Antropológico, 85. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986a, pp. 265-82.

_____. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, Anpocs, 1986b.

_____. *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios* (org.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

_____. *Ambos os três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco*. Anuário Antropológico, 95. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

_____. *O problema da afinidade na Amazônia*. In: Eduardo Viveiros de Castro. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.

_____. *Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco*. In: Eduardo Viveiros de Castro. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002b.

_____. *Imagens da natureza e da cultura*. In: Eduardo Viveiros de Castro, *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002c.

WAGNER, Roy. *Are There Social Groups in the New Guinea Highlands?*. In: J. M. Leaf (ed.). *Frontiers of Anthropology*. New York: D. van Nostrand, 1974, pp. 95-122.

_____. *The Fractal Person*. In: Marilyn Strathern e Maurice Godelier (org.). *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Recebido em 10/05/2017

Aprovado em 23/08/20

