

**NOMES, PRONOMES E CATEGORIAS:
REPENSANDO OS “SUBGRUPOS” NUMA ETNOLOGIA
PÓS-SOCIAL.**

Oscar Calavia Sáez

Universidade Federal de Santa Catarina

Reitora: Roselane Neckel

Diretor do Centro de Filosofia e Ciências Humanas: Paulo Pinheiro Machado

Chefe do Departamento de Antropologia: Miriam Furtado Hartung

Sub-Chefe do Departamento: Oscar Calavia Sáez

Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social: Alicia Norma González de Castells

Vice-Coordenadora do PPGAS: Evelyn Martina Schuler Zea

ANTROPOLOGIA EM PRIMEIRA MÃO

Editores responsáveis

Alicia Norma Gonzalez de Castells

Edviges Marta Ioris

Rafael Victorino Devos

Conselho Editorial do PPGAS

Alberto Groisman

Alicia Castells

Antonella Imperatriz Tassinari

Carmen Rial

Edviges Ioris

Esther Jean Langdon

Evelyn Schuler Zea

Gabriel Coutinho Barbosa

Jeremy Paul Jean Loup Deturche

José Kelly Luciani

Maria Eugenia Dominguez

Márnio Teixeira Pinto

Miriam Furtado Hartung

Miriam Grossi

Oscar Calávia Saez

Rafael Victorino Devos

Rafael José de Menezes Bastos

Scott Head

Sônia Weidner Maluf

Théophilos Rifiotis

Vânia Zikán Cardoso

Conselho Editorial

Alberto Groisman, Alicia Castells, Antonella Imperatriz Tassinari, Carmen Rial, Edviges Ioris, Esther Jean Langdon, Evelyn Schuler Zea, Gabriel Coutinho Barbosa, Jeremy Paul Jean Loup Deturche, José Kelly Luciani, Maria Eugenia Dominguez, Márnio Teixeira Pinto, Miriam Furtado Hartung, Miriam Grossi, Oscar Calávia Saez, Rafael Victorino Devos, Rafael José de Menezes Bastos, Scott Head, Sônia Weidner Maluf, Théophilos Rifiotis, Vânia Zikán Cardoso

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Antropologia em Primeira Mão

2013

Antropologia em Primeira Mão é uma revista seriada editada pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Visa à publicação de artigos, ensaios, notas de pesquisa e resenhas, inéditos ou não, de autoria preferencialmente dos professores e estudantes de pós-graduação do PPGAS.

Copyleft

Reprodução autorizada desde que citada a fonte e autores.

Free for reproduction for non-commercial purposes, as long as the source is cited.

Antropologia em primeira mão / Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis : UFSC / Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, 2011 - v.**138**; 22cm
ISSN 1677-7174

1. Antropologia – Periódicos. I. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social.

Toda correspondência deve ser dirigida à
Comissão Editorial do PPGAS
Departamento de Antropologia,
Centro de Filosofia e Humanas – CFH,
Universidade Federal de Santa Catarina
88040-970, Florianópolis, SC, Brasil
fone: (48) 3721-9364 ou fone/fax (48) 3721-9714
e-mail: revista.apm@gmail.com

NOMES, PRONOMES E CATEGORIAS: REPENSANDO OS “SUBGRUPOS” NUMA ETNOLOGIA PÓS-SOCIAL.

Oscar Calavia Sáez

Resumo

Os “subgrupos”, “grupos de denominação” ou “etnónimos” dos indígenas das terras baixas da América do Sul, e especialmente do sudoeste amazônico, têm chamado constantemente a atenção dos etnólogos sem chegar nunca a constituir um tema de reflexão. São assiduamente citados, mas nunca parecem responder a realidades sociais concretas. Este trabalho, redigido como documento inicial de um seminário sobre o tema, propõe algumas linhas em que essa reflexão pode ser frutífera e, em especial, sugere que, precisamente por serem “apenas nomes”, esses termos podem ser um fio condutor de pesquisas etnológicas menos presas às categorias sociológicas clássicas.

Palavras-chave: Etnónimos, subgrupos, Amazônia, pós-social, etnologia.

Abstract

The “denomination groups”, “subgroups” or “ethnonyms” of the indigenous peoples of South America Lowlands, especially in the South West Amazon, have drawn very much attention from ethnologists, without becoming a ground for theoretical reflection. They are frequently mentioned by natives, but they don't seem to match to any concrete social reality. This is a position paper for a seminar on this issue, proposing some lines of seemingly rich discussion. Specially, it suggest that, being “only names”, such terms can be a alternative way for ethnological researches, out of the classical categories of sociology.

Keywords: Ethnonyms, subgroups, Amazon, post-social, ethnology.

Nomes, pronomes e categorias: repensando os “subgrupos” numa etnologia pós-social.

Oscar Calavia Sáez¹

Introdução

Este artigo² trata de um tipo de dado com uma presença paradoxal na etnografia das Terras Baixas da América do Sul, e em especial da Amazônia. Trata-se desses conjuntos, às vezes muito numerosos, de termos que supostamente designam partes de um grupo. Frequentemente -mas não sempre- estão formados pela junção de uma série de nomes de animais, plantas ou outras qualidades a um sufixo que denota “gente” ou “povo” -nem sempre de um modo inequívoco. Conjuntos como o x-nawa dos Pano, o x-madiha dos Kulina, o x-masá dos Tukano, o oró-x dos Wari, o x-djapá dos Kanamari, e um etc provavelmente longo. Fala-se deles de praxe como “subgrupos” ou como “grupos de denominação”; aqui usaremos, preferentemente, a definição mais genérica de “etnónimos”. O texto retoma, no fundamental, argumentos já presentes na tese de doutorado do autor, dez anos mais tarde revisada e publicada como livro (Calavia Sáez 2006), e acrescenta outras contribuições que não chegaram a tempo para ser integradas naqueles trabalhos.

Ruído

O paradoxal dessa presença a que nos referimos consiste em que se manifesta, ou às vezes alcança um destaque considerável, apesar de um rendimento interpretativo muito reduzido, quando não praticamente nulo. Listas às vezes muito numerosas desses “subgrupos” são pacientemente anotadas e expostas, sem que, no entanto, seja possível, em geral, atribuir-lhes uma extensão, ou mesmo uma localização, e muito menos funções específicas. Poucas vezes fica claro quais seriam as fronteiras desses “subgrupos”, ou se dão critérios inequívocos de pertença: às vezes, nem sequer os próprios nativos conseguem definir a qual desses subgrupos pertenceria um sujeito particular. Para não falar das funções: descendência, definição da aliança, algum tipo de classificação totêmica, de distribuição ritual? Precisa de um excesso de confiança e muita liberdade com os dados para outorgar algum valor inequívoco a essa taxonomia aparentemente arbitrária que mais parece apontar para um excesso da atividade classificatória, mais uma dessas “partes malditas” da sociologia ameríndia.

Listas numerosas de etnónimos acompanham há muito tempo os relatórios etnográficos. Suas dimensões podem ser apreciadas nos artigos do Handbook of South American Indians (Steward 1948), que chegou a enumerar uma centena de supostos grupos Pano, ou no livro de Alves da Silva (1977) que, entre suas páginas 75 e 103, enumera nada menos que 332 “divisões” dos grupos do Uaupés. Durante muito tempo, e estendendo a eles modelos familiares ao pesquisador, agiu-se como se eles fossem unidades efetivas, espalhadas por uma hierarquia mereológica: seriam partes de partes, ou conjuntos de conjuntos. Cá e lá dependeu-se um esforço considerável -depende-se, ainda- em discussões sobre a correta

¹ Professor do Departamento de Antropologia / PPGAS – UFSC.

² Este artigo foi escrito para servir de ponto de partida a um seminário sobre o tema, concebido em colaboração com Geraldo Andrello; à ele e ao meu colega Jeremy Deturche agradeço as muitas sugestões e informações de grande interesse que ainda não foram integradas neste argumento.

identificação de um povo, ou sobre a filiação histórica de um etnónimo atual a outro do passado, ou sobre a correta hierarquização dos nomes. Mas há já muito tempo que essa abordagem tem sido descartada: ela resultava de uma aplicação de modelos (“africanos” ou “europeus”) de corte jural ou jurídico, que esperava encontrar unidades discretas equivalentes a clãs, linhagens e sublinhagens, ou a nações, regiões e províncias; e de fato as criava, ilusoriamente, sobre dados muito mais “fluidos” forçando linhas de interpretação inevitavelmente falidas. Numa versão mais prudente, e mais próxima à experiência, os subgrupos foram sendo depois imaginados como parentelas co-residentes do tipo que Peter Rivière (1984) descreveu para as Guianas, ainda partes de um agregado frouxo, mas sem essas hierarquias lógicas de pertença que antes se buscavam sem nenhum fruto. Frequentemente como uma memória de unidades desaparecidas, “tribos extintas” cujo número, podia superar o das tribos sobreviventes, e que vez por outra ressurgiam em algum lugar, à medida que a investigação etnológica prosseguia. Essa visão tem vantagens evidentes sobre as anteriores, a principal sendo que mantém um vínculo muito mais direto com o próprio testemunho dos nativos, ou, ao menos, com uma parte importante desse testemunho. É o que acontece, por exemplo, com o panorama descrito por Vilaça (2004): os grupos Oro-x que compõem o conjunto Wari referem-se a parentelas idealmente endógamas que outrora tinham uma vida independente antes que as circunstâncias do contato com a sociedade nacional as empurrasse a se reunir e se misturar em assentamentos maiores, em torno de missões ou postos da FUNAI. É a História, uma história movida desde o exterior, que tem promovido a mistura, esvaziando o poder definidor dos subgrupos, rompendo a sua endogamia ideal, etc. Mas, como a própria Vilaça anota -e como o fazem outros autores que seguem a mesma linha de raciocínio- há muito que duvidar do próprio modelo de Rivière e desses testemunhos sobre o passado, porque abundam os dados, e com isso me refiro a outros testemunhos dos mesmos nativos, que põem em dúvida esse caráter discreto dos subgrupos, mesmo no passado. Ou, mais interessante ainda, que o confirmam, mas projetando-o sobre um plano utópico ou atópico, por exemplo, nas visões do *toé* (Gow 1987; 283), ou na cartografia do céu (Calavia Sáez 2006; pp. 223, 348): ou seja, há, sim, conjuntos endogâmicos bem diferenciados, mas eles não são perceptíveis no plano terrestre e cotidiano, onde impera a mistura e a confusão, mas nessa outra realidade que pode se conhecer depois da morte ou mediante o uso de uma droga visionária. Esse passado em que os subgrupos eram reais é vizinho dessa outra dimensão atual, porém apenas acessível aos xamãs e dessa outra reservada aos mortos, aspirantes a um além incestuoso. Em resumo, deixando de lado aquela procura de taxonomias bem hierarquizadas que nunca obteve qualquer resultado concreto, esta outra interpretação tem pelo menos o mérito de levar o estudo dos subgrupos a um terreno mais qualificado, o das ideologias indígenas relativas à socialidade.

Em qualquer caso, antes ou depois um estudo mais circunspeto demonstra que a percepção *realista* dos subgrupos é inconsistente, e esse descrédito das interpretações tem levado também a um descrédito dos dados. Os conjuntos de etnónimos, que alguma vez aspiraram a constituir uma informação essencial, passaram a ser considerados como um “ruído”, capaz de dar alguma pista sobre questões secundárias, mas nocivo para uma investigação ordenada das essenciais.

Ruído que, de resto, tingia-se de colorações morais negativas, porquanto ele era suscitado, ou amplificado, pelos processos coloniais e por estratégias duvidosas de pesquisa. Assim, por exemplo, boa parte desses etnónimos são termos derogatórios, às vezes violentamente derogatórios: “povo bosta”, “povo vampiro”, “povo de ladrões”. Isso ocorre igualmente com outro tipo de etnónimos: bem sabemos que Kayapó, por dar um exemplo, não é um termo kayapó, mas um termo tupi que designa a um tipo de macaco. Os agentes coloniais compraziam-se em nomear os povos com os insultos que uns dedicavam aos outros, e não podia ser de outro modo na medida em que a colonização sempre avançou pelas frestas

que lhe forneciam as hostilidades entre os colonizados (ou colonizandos?). Os etnógrafos somaram-se acriticamente a esse hábito, confirmado também pelas suas fraquezas de método: uso corriqueiro de traduções improvisadas, atenção escassa à transcrição detalhada dos nomes ou ao seu contexto. A proliferação multiplicava, serializava e fazia mais insidiosa essa etno-maledicência: assim, Sharanahua (povo bom) podia tornar-se Saranahua (povo de um determinado tipo de abelha, ou, em definitiva, “abelhudo”). Mais do que ruído, a proliferação de nomes era, assim, o rumor da malignidade local, que os cientistas consagravam com toda sua solenidade. No melhor dos casos, ou seja, quando o nome carecesse de conotações muito negativas e fosse aceito pelos interessados, tratava-se de etnónimos “dados por outros” e, assim, essencialmente falsos.

O paradigma da autodesignação

O máximo descrédito desses conjuntos de etnónimos coincide com a decisão etnográfica, predominante nos últimos decênios, de dar com os *nomes verdadeiros*, que são, entende-se, aqueles que um povo usa para designar a si mesmo. O esplendor dessa proliferação de etnónimos deu-se numa época de etnógrafos de passo, que em extensos e rápidos percursos por uma mesma região multiplicavam os povos nominados pelo número dos povos nominadores. Etnografias mais sólidas, baseadas em períodos de campo prolongados e num domínio maior, ou pelo menos de primeira mão, da língua indígena, tem levado a um padrão de “autodesignação” como nome verdadeiro que primeiro se manifesta nas etnografias e que em muitos casos transcende para o regime político, tornando-se o nome oficial de um grupo. Verdadeiro não apenas porque resulte de uma indagação direta sobre “como que vocês se chamam a si mesmos”, como também porque a resposta costuma incluir um adjetivo desse tipo: “homens de verdade”, “humanos legítimos” etc. Essa opção não era desconhecida previamente, e já deu pé a considerações sobre uma aparente contradição dos “primitivos”, que não duvidavam em restringir a condição humana aos limites da sua aldeia, para ato seguido considerar que peixes, porcos selvagens ou pássaros são também “gente que nem nós”. Essa alternância veja-se, corresponde à polaridade entre a autodesignação e o conjunto de etnónimos, que com frequência são zoónimos.

Não creio que hoje seja mais uma provocação, nem sequer uma novidade, dizer que consagrar a autodesignação como nome verdadeiro -independentemente do fato de que muitos povos a tenham abraçado com entusiasmo, e com todo direito- é, em medida não menor que o velho positivismo dos clãs, os subgrupos e as províncias, um fruto do processo de colonização e dos equívocos de tradução. Não que esses termos do tipo “gente verdadeira” sejam alheios à língua ou à experiência dos povos em questão, nem que a tradução seja errada. O que é em origem fantasioso (isto é, fantasioso até que os nativos põem em prática) é que termos desse tipo possam ser tidos como autodesignações. Apenas uma visão individualista aliada a uma metafísica introspectiva é capaz de concluir que a identidade é algo que o sujeito extrai de si mesmo. Por motivos pragmáticos -e a não ser em exercícios reflexivos na frente de um espelho real ou imaginário, que não são tradição em toda e qualquer parte- os sujeitos, quaisquer sujeitos em qualquer parte do globo, não *se chamam* a si mesmos, e quando o fazem usam, em geral, um nome dado por outros. A atribuição de nomes inventados pelos vizinhos ou pelos colonizadores não constitui, como muitos etnógrafos parecem sugerir, um recurso discriminatório impingido aos povos do quarto mundo; é, de fato, a norma por toda a parte. Não me refiro, obviamente, aos apelidos derogatórios ou cômicos. As nações europeias, por exemplo, não usam oficialmente os apelidos que seus vizinhos lhes dão: *rosbife, gabacho, espinguin, tano, fritz, frog, choucrout*. Mas vale a pena lembrar que *alemão, francês, espanhol* etc., assim como seus equivalentes vernáculos, são termos que, apesar de sua adoção secular, ainda podem ser identificados como procedentes dos vizinhos, e

que só poderiam proceder deles, pela simples razão de que, até a chegada de um estado nacional que defina os seus limites e o seu nome, a percepção de uma “totalidade” e a sua nomeação são privilégios dos outros, daqueles que olham de certa distância. De fato, talvez seja um curioso privilégio dos povos sem estado esse, precisamente, de ser conhecidos por uma autodesignação, homóloga, digamos à sua autoctonia, e até a essa espécie de autismo que a visão ocidental atribuía outrora a esses povos, supostamente inocentes da existência de qualquer coisa além da sua clareira e dos seus roçados.

Os termos que vieram a ser considerados como autodesignações costumam funcionar, no vernáculo, como pronomes. E os pronomes, por muito que a palavra aluda a uma substituição -estão lá em nome do nome- não *representam* necessariamente um nome; o nome pode simplesmente não existir, e os pronomes existem porque agem de um modo diferente ao do nome. Sobretudo, porque não são essenciais. Pronomes exercem como sujeitos ao igual que os nomes, sem ser, como os nomes, facilmente objetiváveis.

As virtudes da inconsistência

Voltemos aos etnónimos, que, eles sim, são objetos, plenos de atributos. Se apesar de todo o dito acima eles têm continuado a povoar as etnografias, se os etnógrafos têm persistido em anotar essas intermináveis listas de nomes mesmo sabendo -e reiterando- que elas de nada serviam, isso deve-se *aos nativos terem insistido em falar deles*. Pode ser que outrora os etnógrafos estivessem ávidos de coletar esse tipo de informação, mas faz muito tempo que, muito pelo contrário, eles insistem em outra pergunta: quem é que vocês são mesmo, como vocês se chamam a si mesmos. Se, apesar disso, os etnónimos continuam a brotar, talvez seja -pelo menos assim foi no caso da minha própria pesquisa- em virtude de uma coda (o que é?) que com frequência aparece, precisamente, depois dessa autodesignação: “Nós nos chamamos mesmo X, mas na verdade nós somos (ou nós somos também) Y, Z, A, B, C... N”. Os etnónimos continuam se deixando ver nos textos, em boa parte porque, ao que parece, os indígenas tem interesse em falar deles. E muitas vezes têm interesse em falar deles **depois**. Ou seja, quase nunca oferecendo esses etnónimos como uma descrição canónica do seu universo, mas amiúde como uma espécie de versão alternativa, com um valor político menor, mas remetendo em algum outro registro a uma realidade que se intui mais efetiva. Esse “na verdade nós somos” aponta provavelmente a uma recusa, já citada, de incluir na própria identidade aqueles que a “autodesignação” acaba por incluir, especialmente os afins, e de pensar em lugar disso em unidades em que possa se estar “entre si”. Os etnónimos não nos servem para ordenar a descrição, mas fornecem muitas pistas sobre o modo em que os nativos praticam a sua socialidade.

Mesmo no ápice do seu descrédito como entidades sociológicas, os etnónimos têm sido reivindicados muitas vezes como portadores de algum tipo de informação valiosa, sobretudo de tipo histórico. Eles permitem reconstruir fragmentos da trama do contato, mostrando quem, em cada caso, atuou como descritor ou nominador dos outros; dão também pistas interessantes sobre as relações entre as etnias. Sua relação mais ou menos imediata, suas relações de parentesco, ou hostilidade; o registro jocoso em que eventualmente aparecem, referindo-se a detalhes peculiares do seu modo de alimentação, sua aparência ou seus costumes em geral. Ou, pelo contrário, esse tipo de relação mais distante que define estereótipos genéricos a um e outro lado: é o caso desses nomes que, como o próprio “yaminawa”, surgem uma e outra vez, atribuídos a povos localizados em qualquer rumo, mas designados, por exemplo, como “povo do mato”. Ou hibridações; ou rearranjos da distribuição, quando a pluralidade desaparece em favor de etnónimos mais gerais (o caso da série Shipibo-Conibo-Shetebo, no Ucayali), ou se atomiza em denominações muito diversas. Os etnónimos são também testemunho de manobras de assimilação ou disfarce: é o caso dos

Katukina-Pano, que em começos do século XX se fazem passar por Katukina esperando disso uma atitude mais benévola dos brancos que reconheciam os Katukina como índios mansos e recebiam os Pano como índios selvagens. Em resumo, numa história na qual com frequência não temos mais do que nomes, é inevitável que estes carreguem uma informação valiosa, por si mesma ou na falta de outra.

Os etnónimos, mesmo não designando unidades discretas, podem também carregar como dissemos pouco antes, um valor sociológico atual. Acontece com a categoria (sufixo) -nawa, (Keifenheim 1990; Calavia Sáez 2002) um desses casos em que a tradução “gente” ou “povo” simplifica demais, já que “nawa” denota a rigor o estrangeiro, e sendo admitido como designação sugere um complexo jogo de identidade e alteridade.

Quiçá o mais interessante dos etnónimos seja que eles fornecem um dispositivo virtual que permite descrições alternativas do grupo. Entre os Yaminawa recolhi diferentes conjuntos de etnónimos que, respectivamente, descreviam um sistema de metades (os Yaminawa seriam um binômio de Xixinawa e Yawanawa, praticando uma troca matrimonial restrita), ou como um tetrágono que organizaria identidades com atributos animistas (um povo dos animais do mato, outro do fundo das águas, outro do alto das árvores, outro das queixadas), ou bem, enfim, como um agregado de “raízes” que se desdobram, ou exatamente se duplicam, retrospectivamente, apontando aos atuais Yaminawa como o resultado da confluência de inúmeras linhas. O que parece claro é que essa enorme flexibilidade advém de que nada disso é garantido: os etnónimos se esquecem com a mesma facilidade que se lembram, podem ser invocados por tais ou quais sujeitos sem necessário referendo de outros.

Os etnónimos representam, também, um dispositivo totêmico, em toda a plenitude do que essa palavra pode significar depois da transposição de nível lévi-straussiana. Por exemplo, eles podem usar a grade étnica para expressar qualidades psicológicas individuais, hipoteticamente fundadas na genealogia; crianças Piro mal comportadas mostram seu lado “yaminawa” (Gow 1993). Podem, também, ser mobilizados como emblemas políticos, inclusive na arena do multiculturalismo: o caráter gregário, unido, das queixadas, e a sua firmeza “tribal” eram invocados com orgulho pelos líderes Yawanawa (“povo queixada”) no auge do seu renascimento cultural. “Totêmico” seria, no entanto, um definidor muito curto, porque os etnónimos podem remeter, remetem com frequência, aliás, à mitologia, a uma mitologia muito focada em episódios de transformação e numa percepção animista do universo. O universo dos etnónimos se superpõe a uma cosmologia perspectivista. Ou seja: os relatos míticos descrevem com frequência um universo onde onças, queixadas, sucuris, juritis, macacos e mesmo outros elementos menos habituais como protagonistas (árvores da floresta ou barrancos do rio, por exemplo) se mostram como “povos”, ou como “humanos”. Mas o fazem numa situação em que é possível, acontece de fato, lidar com povos indiscutivelmente humanos que respondem aos mesmos nomes de povo-queixada, povo-onça, povo-sucuri etc., aos quais, de resto, é possível atribuir, sempre que parecer conveniente, as características próprias de cada uma dessas espécies. Isso gera, em quem escuta ou lê essas narrações, uma impossibilidade de definir se o relato está a tratar de humanos com nome animal ou de animais com características humanas. A diferença entre uma recepção segundo o “perspectivismo ameríndio” (Viveiros de Castro 1996) e segundo um, digamos, pensamento naturalista, é que para o segundo essa ambiguidade é de fato ambiguidade, um jogo de palavras que eventualmente caberia resolver (estamos a falar de humanos ou de animais?); para o primeiro não. Desconheço até que ponto isso se realiza em outras regiões etnográficas, mas no caso do sudoeste amazônico parece acontecer com regularidade, como o manifestam, ao lado dos meus próprios estudos, os de Bonilla (2005) e Gordon (2006). Gordon fala, no caso, de uma “sociologia operada pela mitologia”.

Na minha própria pesquisa, essa ideia, estranha para quem conta com um discurso sociológico autônomo, que procura equivalentes desse discurso entre os outros, realizou-se de um modo muito concreto. Os Yaminawa, com efeito, não prodigam o discurso sociológico, à diferença, aparentemente, dos Huni Kuin -de resto tão próximos- que têm oferecido aos seus etnógrafos ricas exegeses de seu sistema de parentesco, e todo um pensamento explícito sobre o modo em que deve se viver (Kensing 1995; McCallum 2001). Minhas indagações a esse respeito sempre obtiveram resultados precários, forçados (se eu insistia em perguntar) e contraditórios. Isso, ao mesmo tempo em que os Yaminawa narravam com entusiasmo seus shedipawó, suas histórias dos antigos. Quando obtive de um dos líderes do grupo uma das descrições sociológicas acima oferecidas -a que definia o grupo como um conjunto de quatro seções ordenadas segundo analogias animais- insisti em obter confirmação dessa descrição junto com algum outro interlocutor. Absolutamente em vão: ninguém tinha ouvido falar disso, e acabei arquivando aquela preciosa exegese como um fruto da criatividade, tal vez excessiva, de um indivíduo particular —de resto muito habituado ao diálogo com antropólogos. Apenas um tempo mais tarde, quando voltei a tratar desse assunto com um sujeito que inicialmente tinha negado reconhecer aquela descrição, veio uma resposta na linha da formulação de Flávio Gordon: “mas sim, isso é o que contam os shedipawó, todo o mundo sabe”. Os etnônimos não são, como em geral tem sido pensado, a-sociológicos: eles tem um valor estruturante, mas não no sentido de uma sociologia que se exprima em termos “teóricos”, isto é, num discurso específico sobre “o social”, mas dentro de uma mitologia.

“Associologia” ameríndia

Ora, uma sociologia operada pela mitologia é, como bem sabemos, quase o oposto do que entendemos por sociologia. Lévi-Strauss, na apresentação de sua empresa de análise mitológica (Lévi-Strauss 2010; 29), estabelecia a diferença entre o mundo social, submetido a certas restrições fatuais, e o mundo da mitologia onde qualquer coisa pode acontecer. Quê sociologia seria possível num campo em que tudo pode acontecer? O papel reservado à mitologia dentro das análises sociológicas tem sido, de praxe, o de confirmação do real ou, ainda mais, o de falsa consciência. A mitologia parece um solo excessivamente movediço para que nada se funde sobre ele.

Mas será que, na etnografia ameríndia, os dados mais sólidos devem ser os mais interessantes? Duvidemos: de fato, não é a isso que aponta a história da disciplina. Mesmo uma tradição que se reputa em continuidade com a sociologia clássica (Cardoso de Oliveira 1978; Oliveira Filho 1998) tem insistido no papel que o processo colonial cumpriu na definição de etnias discretas, e no caráter contextual e situacional das unidades, que sempre deveriam ser tomadas com amplo ceticismo. As reformas da etnologia advindas dos anos setenta do passado século (Overing Kaplan 1977; Seeger, Da Matta, Viveiros de Castro 1979) propugnaram o abandono dos “modelos africanos”, ou em outras palavras da percepção de unidades extensas com limites definidos por critérios fixos. A antropologia política das sociedades ameríndias, ou em particular das sociedades das terras baixas, tem insistido no caráter performativo das unidades políticas, que, com algumas exceções como as dos grupos Gê do Brasil Central, são criações de um chefe mais que realidades estáveis —associações, mais do que sociedades. E por toda a parte têm proliferado as evidências dessa instabilidade, e do caráter precário dessas chefias, a ponto de a possibilidade de identificar cá e lá chefias mais poderosas e organizações mais sólidas volte a ser um tema interessante sobre o pano de fundo do anarquismo indígena. O tema da inconstância da alma indígena, tomado do discurso missionário do barroco, sofre mais uma transposição de nível e torna-se, enfim, uma espécie de invariante do ser ameríndio, consistente precisamente na sua instabilidade. O verdadeiramente permanente nessas “sociedades” é a sua capacidade e disposição para a

mudança (Viveiros de Castro 1992). Abundando nessa linha, o perspectivismo -embora poucas vezes se destaquem seus efeitos sociológicos- aponta uma efetivação a partir do sujeito do mundo, e não em último termo do seu registro sociológico. Talvez não seja por acaso que atualizações mitológicas muito rotundas dessa virtualidade perspectivista, como a Yaminawa, nas quais efetivamente todo ser é, agora, um sujeito (humano) em potência, cuja verificação depende apenas de uma transposição do olhar³, pareça coincidir com um esse modelo dravidiano que produz (e, diga-se de passagem, reproduz com facilidade) uma organização binária e eficaz a partir do olhar de um sujeito, sem recorrer a grupos sociais objetivados (Viveiros de Castro 1993).

O caso é que, quando um discurso pós-social alcança um lugar de destaque na antropologia e na sociologia contemporâneas (Ingold et alii 1992; Latour 2005; Goldman 2008) os índios das terras baixas, outrora tidos como sujeitos precários da antropologia social, que nunca alcançaram ou já perderam o vigor das estruturas, pareceriam agora modelos conspícuos da reflexão de vanguarda. No universo ameríndio, melhor que em qualquer outro lugar, poderia se falar em relações sociais ou em socialidade sem necessariamente ter que dizer (parafrazeando a Thatcher) que *there is such thing as society*. Eles, que já eram “contra o estado” poderiam acabar sendo também “contra a Sociedade”. Na sua dissertação de mestrado, Gordon (2006; pp. 117-118) recolhe uma aguda observação que Roy Wagner recolhe por sua vez dos Daribi: tudo isso que nos empenhamos em chamar “grupos” ou “sociedades” não são mais do que nomes. Minha própria pesquisa tinha me levado, por várias vias, a essa mesma conclusão: “Yaminawa” é nada mais (e nada menos) que um nome, e nada faz pensar que seja esse um raro destino no panorama da etnologia indígena.

Nominalismo?

Surge aqui um equívoco filosófico, que tem seu interesse. Essa expressão, “apenas nomes”, evoca a controvérsia medieval -e desde então perpetuada- entre realistas e nominalistas. Grosso modo, os primeiros postulam um vínculo entre as palavras e a realidade, que os segundos negam. Intuitivamente, esse interesse (dos nativos ou do etnógrafo) por nomes que não correspondem a unidades sociais tangíveis parece próximo de alguma espécie de “nominalismo” ameríndio. Mas isso leva a equívoco, porque historicamente o nominalismo está ligado a um extremo pendor empirista: desconfiando da palavra, é necessário se debruçar experimentalmente sobre o real e capta-lo por outras vias. Já o realismo, supondo que as palavras guardam uma homologia nativa com o real, está disposto para percursos que os nominalistas se comprazem algumas vezes em chamar de “idealistas”.

A nossa questão escapa, a rigor, dessa antinomia, porque realistas e nominalistas, no sentido original da distinção, se interessavam na relação entre dois planos diferentes, o da realidade em si e o do discurso que eles, filósofos realistas ou nominalistas, podiam enunciar a respeito dele. E a nossa discussão se desenvolve num plano único, em que todos, nativos e pesquisadores, empregam dois tipos de termos. Uns pertencentes a um paradigma da designação, em que os nomes estão vinculados a outros elementos tangíveis ou pelo menos registráveis, como casas, posições dentro da aldeia, conjuntos finitos de sujeitos, atos concretos. E os outros presentes “apenas” em algo que poderia se chamar jogo de palavras; ou jogo de linguagem, porque jogo de linguagem é postular a mitologia como lócus da

³ Estou aqui contrastando esse perspectivismo “rotundo” com outras versões em que a qualidade de sujeito, ou de humano, é atribuída apenas a alguns animais (onça, sucuri, queixada...) ou é postulada apenas para um tempo passado em que “ainda os animais falavam”. Também estou contrapondo o que já em outro texto (Calavia Sáez 2006, pp. 335-337 e anteriores) chamei de perspectivismo de ver e de se fazer ver, ou de olhos e peles, ou seja, aqueles relatos que tratam de translações do olhar e aqueles outros que focam alterações no resto do corpo, como quando a metamorfose é dada por pinturas, tatuagens, acréscimos ou mutilações de membros, etc.

sociologia, jogo de linguagem invocar verbalmente esses (sub)grupos que não se podem indicar com o dedo⁴. Uns e outros aparecem no mesmo plano. Nas mesmas aldeias, também, porque não há como separar realidades compostas apenas de um desses recursos, embora em cada caso varie a hierarquia que se estabelece entre ambos. Não há nenhuma aldeia tão real que prescindia de toda especulação para completar-se; nem redes de relações tão etéreas que não incluam alguma localização tangível; mas o equilíbrio entre uns e outros componentes pode variar muito. Não poderíamos dizer que uns sejam menos *reais* que os outros, pela mesma razão que não arriscaríamos decidir se o dinheiro eletrônico é mais ou menos real que as barras de ouro que até uns decênios atrás o lastravam.

A tradição empirista (nominalista, naquele sentido histórico) defende que dados tangíveis, ou pelo menos visíveis, são mais confiáveis que esses outros que, sendo apenas nomes, podem ser, no melhor dos casos, apenas ouvidos. Mais vale um grupo efetivo na mão que cem nomes voando. Mas essa tradição está, de fato, em baixa. Mais do que qualquer argumento idealista, culturalista ou estruturalista, o que contribuiu a debilitá-la foi a brutalidade com que entidades virtuais passaram a governar as infraestruturas mais materiais do nosso mundo. O domínio do virtual sobre o real pode chegar a ser para muitos detestável, mas não é mais possível negá-lo.

Seria então hora, como falamos pouco antes, de que uma sociologia como a dos índios das chamadas Terras Baixas, constituída de tantos, se não mais, sujeitos invisíveis ou virtuais que reais, se inserisse mais à vontade na nova era da sociologia (ou da “associologia”, como queria chamá-la Latour), mais disposta a contar com o virtual e o potencial, e não mais tão restritiva na hora de definir o quê é mesmo “social”. Seria? Porque apesar de todo o que acabou de ser dito, há de se reconhecer que a etnologia atual, mesmo colocando entre parênteses, ou entre aspas, ou relegando a nota de rodapé conceitos como sociedade, cultura, etnia e outros, não deixa de estar presa a uma grade classificatória de grupos rotundamente reais de sociedades numa acepção muito sólida. Estudam-se os Yanomami, os Mebengokre, os Kaxinawá (ou os Huni-Kuin). Quando o conceito de Sociedade estava em alta, eles pareciam não fazer jus a ele. Agora que a sociedade minusculizou-se, e se vê dissolvida em formas fluidas e fugidias, parece que os índios passaram a representar uma reserva de realismo social. Em certo sentido, os nativos parecem fadados a seguir representando o Outro com todos seus atributos, de modo que agora que o mundo dos brancos tende a se auto representar como uma sociedade líquida, ou como feixes de fluxos, ou, em resumo, como uma entidade desmanchada no ar, eles passam a encarnar uma realidade autêntica, com uma razoável coerência social, cultural, linguística e territorial, da qual talvez tenhamos saudades.

Certo, não se faz isso sem advertir do contextual ou situacional que pode ser cada um desses nomes. As etnografias incluem sempre um nível teórico em que as sociedades indígenas veem reconhecido seu teor fluido e indeterminado. Mas, enquanto esse distrito teórico de cada etnografia se atualiza, para fins de descrição usa-se invariavelmente um recorte que faz coincidir os limites de um povo, uma cultura, uma língua e uma terra; ocasionalmente, também, uma liderança, uma pessoa jurídica, etc. Isso se deve, ao mesmo tempo, ao lastre da tradição de estudos que criou rotinas descritivas difíceis de substituir; e às injunções da política indigenista atual, na qual toda dúvida sobre identidades e limites, e todo esse discurso anarquista sobre a inconstância e a desobediência, carece de funcionalidade, e eventualmente representa um empecilho, um estigma, ou um perigo (se chegar às mãos dos lobbys anti-indígenas). As sociedades dos brancos podem já se permitir ser líquidas, mas os índios, ao que parece, teriam seus direitos condicionados à obrigação de seguir sendo sólidos. Gera-se assim uma curiosa disjunção entre teorias gerais, onde um recorte pós-social é

⁴ As noções de paradigma da designação e jogo de linguagem procedem obviamente das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein.

constantemente postulado, e etnografias, ou especialmente monografias, onde vive-se dentro de quadros sociológicos muito clássicos.

Não nos enganemos: isso acontece, também, porque o próprio processo colonizador tem dado aos seus (pre)conceitos sobre os índios uma eficácia real. Um pouco por toda a parte, os grupos indígenas acabam sendo algo assim como uma realização dos conceitos e utopias que os brancos lhes impingiram: mônadas isoladas, cercados por um magma de sociedade nacional que impede ou pelo menos filtra a relação com outros grupos indígenas (e com a própria sociedade nacional, malgrado as intenções integratórias). Sistemas de trocas comerciais e linguísticos, tão extensos no passado, são anulados pela enorme gravitação do mercado nacional (ou global) e pelo uso do português. É claro que esses sistemas “intertribais” sobrevivem melhor lá e cá, e que a presença dos brancos não tem alterado tão significativamente das relações entre grupos, em cada caso por motivos diferentes, na região dos Guarani no sul, no parque do Xingú, no Alto Rio Negro ou no Acre. Em outras palavras, nunca faltaram situações em que a referência à própria identidade estava mediatizada pela presença efetiva de uma multidão de semelhantes. Mas o regime indigenista, sobretudo lá onde sua presença conseguia identificar mais claramente o mapa das etnias com o organograma de seus postos, deu visos de realidade tangível à utopia das sociedades isoladas.

Por um tempo, apenas. A socialidade global, por muito amor que professe a esse seu contraponto ideal de autoctonia e de comunidade, não pode senão acabar implicando-o na sua própria descorporificação. Assim, os novos estilos de indigenismo têm aumentado o contato entre grupos indígenas, que se ampliam para além dos seus antigos circuitos e atingem uma amplitude nacional, continental ou mesmo transcontinental (relações com grupos indígenas de norte-américa são ainda raras, mas de modo algum inéditas). Os fluxos se intensificam, e as identidades se diluem na mesma medida. A realidade que o regime tutelar tendia a dar a conceitos como o de “sociedade” está em vias de enfraquecimento, e com isso incrementa-se aquele aspecto fluido da socialidade indígena que, desta vez, encontra-se com tendências afins na própria sociedade nacional, que não é mais tão sociedade nacional porque parece cada vez se dissolver mais em todo tipo de líquidos. Os nomes se adaptam muito bem a essa situação, e é hora de que lhes demos mais atenção.

Propósitos deste texto

Toda a anterior exposição não é um enfeite, uma complicação adventícia, de uma proposta simples de discussão sobre os etnônimos. Ela é necessária para sugerir a extensão do que vem a ser proposto.

Num nível imediato, já de por si substantivo, pretende-se, simplesmente, isso: criar um ambiente propício para que a atenção mais ou menos marginal dada aos conjuntos de “etnônimos” ou “subgrupos” passe a configurar um tema de estudo mais definido. Reunir descrições, compará-las, sistematizá-las e, em soma, dar a esse excesso nominador um lugar no estudo da criação sociológica e histórica ameríndia. Com efeito, há muito que se reflete sobre a relação entre concêntrico e diametral, ou entre configurações centrífugas ou centrípetas. Reflexões equivalentes poderiam girar em volta das concepções de nominação ou de etno-nominação. Já foi comentado, páginas atrás, que todos esses sufixos ou prefixos que conhecemos formando conjuntos mais ou menos equivalentes de etnônimos, e que rapidamente traduzimos como “gente”, têm valores que podem variar muito. No caso do Oró dos Txapacura (Vilaça 2004) pode ocupar o espaço de um pronome em primeira pessoa do plural, designando “a gente” no círculo de identificação mais imediato, abrangendo depois grupos próximos, ou “os índios” em geral, para acabar abarcando mesmo os brancos num “nós” inclusivo. No extremo oposto, o *nawa* Pano inverte esse mesmo caminho, designando a alteridade máxima da onça, designando os brancos, os outros grupos próximos e, enfim,

compondo mesmo uma autodesignação marcada por essa alteridade: nós-outros. Coincidência ou não, o termo equivalente dos Zuruahã é *dawa* (Gordon 2006; p.60), aparentemente idêntico à pronúncia usada por alguns grupos Pano, incluindo os Yaminawa, e significa “gente”, mas também “dono”; e o mesmo uso parece ter para os Yaminawa quando designa, por exemplo, a Yuwasidawa, o Sovina, dono original da mandioca e das outras plantas cultivadas. Lembre-se que, nessa alternativa que os mitos oferecem entre animais e humanos, a figura do dono desta ou daquela espécie, fornece um termo mediador: os animais são apenas animais, mas contam com uma espécie de representante, o “dono” que regula relações sociais com os humanos. A diversidade desses sistemas, que pretendemos mapear, tem uma amplitude ainda não estabelecida.

Mas há outro nível, opcional, porém, mais interessante, em que cabe se perguntar se os etnônimos, esses termos que nunca conseguimos levar muito a sério, mas que parecem ser de interesse para os nossos interlocutores indígenas, não podem ter um papel maior numa descrição etnográfica menos presa à grade classificatória, estabilizada pela etnologia, dos grupos indígenas. Trata-se, em poucas palavras, de ensaiar descrições radicadas nos sujeitos, e nas redes de relações que ensaiam cada vez que aplicam uma pauta de denominação nova. De levar em consideração que, se isso que nós chamamos de grupos são, como disse Wagner (apud Gordon 2006; pp. 117-118), apenas nomes, eles são também nada menos que nomes, ou seja, são operadores que conseguem criar circuitos diferentes nessa realidade que estamos a estudar, e que não deveríamos considerar como um simples ruído, a perturbar uma ordem real obtida com tanto esforço de análise, ou de ação política.

Em termos gerais, trata-se disso quando se propõe (Latour 2005) substituir um estudo do social, ou da sociedade, por um estudo das associações. Na medida em que um sujeito qualquer, num lugar qualquer, transfira sua atenção de uma grade classificatória para outra, ele começa a atuar numa dimensão diferente, e será pouco seguro esperar que a mesma descrição de antes continue a ser aplicável. Assim, e para usar um exemplo clássico e simples, sabemos de quão diferentes panoramas encontramos quando alguém fala em brasileiros, argentinos e bolivianos e quando fala em brancos, negros e índios, ou o faz em termos de classes. Não que cada uma dessas classificações cancele as outras, mas altera perceptivelmente sua ação: conhecemos a ênfase com que agentes políticos diferentes favorecem uma grade e tentam apagar as outras.

No caso indígena há, contudo, uma diferença interessante: com eles, é possível que a mobilidade taxonômica tenha efeitos mais visíveis. A possibilidade que qualquer cidadão de um estado-nação tem de fazer valer uma variante ou uma inovação nominadora e classificatória existe, mas numa medida muito limitada. A própria capacidade de nomenclatura é objeto de restrições, já que se encontra com que os grupos já existem juridicamente, e tem um nome legal que idealmente procede deles mesmos, e qualquer designação não canônica pode se entender como ofensiva, ou discriminatória, ou em resumo contrária à lei. O nome, entre nós, é objeto de cuidadosa regulação. A possibilidade de se reclassificar, ou de reclassificar os outros existe dentro de limites legalmente previstos, ou em níveis que se consideram irrelevantes: fora disso pode ser perseguida. É possível, por exemplo, que se fale, em determinados contextos, de italianos ou japoneses, para designar os cidadãos brasileiros com uma determinada ascendência. Mas isso não poderia ser convertido em critério para quase nenhum desígnio público. As recentes e áspersas polêmicas sobre as políticas de ação afirmativa dão testemunho do difícil que é legitimar classificações distintas daquelas previstas pela ordem jurídica. Em outras palavras, os sistemas de denominação estão submetidos a uma hierarquia na qual se baseia a ordem social em seu conjunto, e que não pode ser contrariada impunemente. Os grupos de torcedores do Galo e do Leão viverão intensamente sua identificação com suas cores e sua aversão às cores contrárias, mas não poderão transferi-las para não importa qual âmbito de sua atividade. A nação corinthiana não tem possibilidades de

se tornar uma nação sem mais. Mesmo esses rearranjos pendentes depois de séculos de reivindicação -o caso das nações que pretendem se separar ou se reunir- enfrentam dificuldades, e eventualmente causam grandes tragédias, para chegar a termo. Mas isso foi, e em certa medida ainda é, uma virtualidade desses conjuntos de queixadas, onças e quatis brancos que se criam e se descrevem em ambientes como o do Acre indígena: no espaço de trinta ou quarenta anos, isso que habitualmente é chamado de cisões e fusões de grupos -em analogia com as células- tem colocado em prática a enorme labilidade e atividade disso que são “apenas nomes”. Não por acaso, as constantes movimentações que tem mudado uma e outra vez o panorama indígena nessa região onde a presença estabilizadora do indigenismo é fraca e relativamente recente, tem sido atribuídas a um resgate das unidades reais, deturpadas pela ação do contato que forçou a justaposição ou a separação de povos: esse assentimento à sociologia sólida dos brancos é funcional no cenário político.

A nossa cosmologia naturalista e multiculturalista está baseada, entre outras coisas, na estabilização de uma hierarquia de unidades sociais discretas. Com a ressalva de alternativas nacionalistas ou religiosas que possam sugerir secessões ou fusões -e isso é contemplado, já dissemos, como algo sempre perigoso, e capaz de perturbar a ordem do humano- a cosmologia global traça uma hierarquia que parte da natureza planetária unificada sobre a qual se situa, um degrau acima, uma humanidade também planetária e com instituições comuns, a seguir dividida entre grandes blocos político-culturais, e ainda depois em nações ou identidades menores. Há disputa sobre quais divisões são mais relevantes, se as geradas pelas fronteiras nacionais, ou pelos interesses de classe, ou pela religião, ou por algum dos novos critérios da era global. Mas o que não deixa dúvida é que todas essas taxonomias são, afinal, secundárias em comparação com a multiplicidade sociocultural.

O que pode se encontrar na etnografia da Amazônia, ou especialmente na do sudoeste amazônico, é um sistema que não está preso a essa hierarquia. Não é um detalhe irrelevante que essa diversidade nominal, que tem dado forma a um frequente rearranjo das unidades políticas, remeta a uma grade classificatória tomada disso que nós chamamos de “natureza”. Longe de ser um ornamento exótico da flexibilidade social, das possibilidades de re-associação desses povos sem estado, esse “detalhe” nos diz que essa agilidade das unidades políticas indígenas está situada num nível taxonômico basal. Ou seja, sua ação é fundadora, não está afunilada ao longo de toda uma hierarquia. Ou, dito de outro modo, que os subgrupos são, efetivamente, nomes; mas na medida em que a autonomia desse mundo indígena ainda persiste, os nomes não são, em modo algum, “apenas” nomes.

Referências

- ALVES DA SILVA, Alcionílio Bruzzi. 1977. *A civilização indígena do Vaupés*. Roma: Libreria Ateneo Salesiano.
- BONILLA, Oiara. 2005. “O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari”. *Mana*, 11(1): 41-66.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2006. *O nome e o tempo dos Yaminawa. Etnologia e história dos Yaminawa do Acre*. São Paulo: Editora da UNESP.
- _____. 2002. Nawa, Inawa. *Revista ILHA*, vol.4, n.1, p.35-57, 2002^a, Florianópolis: PPGAS/UFSC.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1978. *A sociologia do Brasil Indígena*. Brasília-Rio de Janeiro: Editora da Universidade de Brasília-Tempo Brasileiro.
- GOLDMAN Márcio. 2008. “Os tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia” Ponto-Urbe Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP Ano 2, versão 3.0.

- GORDON Flávio. 2006. Os Kulina do Sudoeste amazônico. História e socialidade. Dissertação de mestrado Museu Nacional Rio de Janeiro.
- GOW, Peter. 1987. *The social organization of the Native Communities of the Bajo Urubamba River*. Ph.D. These. London School of Economics.
- _____. 1993. Gringos and Wild Indians. Images of History in Western Amazonian Cultures. *L'Homme*. Avril-Décembre 1993, XXXIII^e Année, n.126-28, p.327-48.
- INGOLD, Tim et alli. 1996. "1989 Debate: The concept of society is theoretically obsolete", In: Ingold, T. (ed.), *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge, pp. 57-98.
- KEIFENHEIM, Barbara. 1990. Nawa: un concept clé de l'alterité chez les Pano. *Journal de la Société des Americanistes*. LXXVI, , p.79-94.
- KENSINGER, Kenneth M. 1995. *How real people ought to live. The Cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Heights: Waveland Press,
- LATOUR Bruno. 2005. *Reassembling the social. An introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press.
- LEVI-STRAUSS, Claude. 2010 [1964]. O cru e o cozido *Mitológicas I. São Paulo: Cosac & Naify*.
- MCCALLUM Cecília. 2001. *Gender and Sociality in Amazonia. How Real People are Made*. Oxford: Berg.
- OVERING Kaplan, Joanna. 1977. "Orientation for paper topics" & "Comments". In: J. Overing Kaplan (org.), *Social time and social space in Lowland South American societies, Actes du XLII Congrès International des Américanistes* (Paris).
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco 1998. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana* (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 4, n.1, p. 47-77.
- RIVIERE, Peter. 1984. *Individual and Society in Guiana: a comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge University Press.
- SEEGER, A., DA MATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2-19.
- STEWART, Julian H. (ed.). 1948. *Handbook of South American Indians*, v.3, Washington: Smithsonian Institution,
- VILAÇA, Aparecida. 2004. *Os subgrupos Wari na história*. Paper apresentado no Encontro ANPOCS GT 24.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1992. O mármore e a murta. Sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia PPGAS USP, São Paulo*, Vol. 35 pp. 21-74.
- _____. 1993. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. NHII/USP/FAPESP.
- _____. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro 2 (2), p.115-44.
- WITTGENSTEIN Ludwig. 1975. *Investigações filosóficas Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural.