

TRADUÇÃO

DESCOLA, Philippe. *Les affinités sélectives: alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro. L'Homme*, 33, (126–128), pp. 171-190, 1993.

Philippe Descola. As afinidades seletivas: aliança, guerra e predação no complexo jivaro.

Rafael Fernandes Mendes Júnior*

RESUMO

Philippe Descola. As afinidades seletivas: aliança, guerra e predação no complexo jivaro. - Muitos dos estudos consagrados à guerra amazônica consideram-na do ponto de vista de sua suposta função ou de seu papel nos sistemas cosmológicos, sem levar em conta as armaduras sociológicas que a organizam. A análise da guerra Jivaro mostra que ela manifesta diferentes modalidades da relação de afinidade segundo um *continuum* do próximo ao distante: afinidade real dos protagonistas da vingança, afinidade potencial dos inimigos tribais, afinidade ideal dos provedores de cabeças reduzidas. Substituída a caça às cabeças em certas tribos, uma exofiliação mística restabelece entretanto a consanguinidade como valor dominante e assinala a instabilidade estrutural do modelo dravidiano e a sua capacidade de acomodar as vicissitudes históricas.

ABSTRACT

Philippe Descola, Selective Affinities: war, Affinity and Prédation in Jivaroan Societies. — Most studies of Amazonian warfare do not take sufficient account of the sociological schemes that organise it, and focus exclusively on its purported functions or on its role in cosmological systems. The analysis of jivaroan patterns of warfare reveals that these manifest different modalities of the affinal relation, along a *continuum* extending from the close to the distant, from the true affinity of vendetta partners, to the potential affinity of tribal enemies, to the ideal affinity of head-hunting victims. The shift from head-hunting to mystical «exo-descent» in certain jivaroan tribes shows, however, that consanguinity may in certain cases become a dominant value; it also underscores the instability of the dravidian model and its capacity to absorb aleatory historical processes.

RESUMEN

Philippe Descola, Las Afinidades selectivas: alianza, guerra y predación en el conjunto jíbaro. — Muchos de los estudios consagrados a la guerra amazónica la consideran desde el punto de vista de su supuesta función o de su papel en los sistemas cosmológicos sin tener en cuenta las armaduras sociológicas que la organizan. El análisis de la guerra jivaro muestra como en ella se escenifica diferentes modalidades de la relación de afinidad según una continuidad que va del más próximo al más lejano : afinidad real de los protagonistas de la vendetta, afinidad potencial de los enemigos tribales, afinidad ideal de los proveedores de cabezas reducidas. En algunas tribus la caza de cabeza es substituida por una exo filiación mística, lo que restablece la consanguinidade como valor dominante y señala la instabilidad estructural del modelo dravidiano y su capacidad por acomodar las incertidumbres históricas.

RÉSUMÉ

Philippe Descola, Les Affinités sélectives: alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro. — Beaucoup d'études consacrées à la guerre amazonienne l'envisagent du point de vue de sa fonction supposée ou de son rôle dans les systèmes cosmologiques, sans prendre en compte les armatures sociologiques qui l'organisent. L'analyse de la guerre jivaro montre que celle-ci met en scène différentes modalités de la relation d'affinité selon un continuum du proche au lointain : affinité réelle des protagonistes de la vendetta, affinité potentielle des ennemis tribaux, affinité idéale des pourvoyeurs de têtes réduites. Substituée à la chasse aux têtes dans certaines tribus, une exofiliation mystique rétablit pourtant la consanguinité comme valeur dominante et signale l'instabilité structurale du modèle dravidien et sa capacité à accommoder les aléas historiques.

* Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).
Contato: rafaelfmj@gmail.com

ALIANÇA, GUERRA E PREDÇÃO NO COMPLEXO JIVARO

No repertório dos estudos amazônicos, o tema da guerra é sem dúvida um dos mais densos: de Vespúcio até os nossos dias, ela não deixou de exercer uma fascinação ambígua sobre os observadores frequentemente desconcertados por sua intensidade, sua aparente ausência de motivos e os rituais macabros que ordinariamente a acompanham. A este escândalo lógico, e mesmo moral, era necessária a todo preço uma explicação racional que a antropologia moderna procurou principalmente nas funções ocultas. Dispositivos adaptativos às pressões do meio ambiente para a ecologia cultural¹, sutil mecanismo anti-estado segundo P. Clastres (1977), ou instrumento de capitalização do patrimônio genético segundo a sociobiologia (Chagnon 1988), a guerra amazônica seria admissível somente se atendessem a um fim. Este funcionalismo obstinado já foi assinalado (Menget 1985), mas é importante sublinhar suas consequências nefastas. Ao assinalar uma única causa à institucionalização da violência, evita-se geralmente considerar a variabilidade de suas manifestações empíricas: interpretar e comparar as modalidades particulares de confrontos armados em tal ou qual contexto etnográfico revela-se perfeitamente inútil se isolada a função que eles desempenham. Para efeitos iniciais, todas as formas de confrontação coletiva serão conseqüentemente redutíveis a uma categoria genérica de comportamento denominada «guerra», extraindo sua unidade artificial da suposta generalidade do elemento que a engendra, o qual reside na natureza humana, no *socius* primitivo ou no meio ambiente natural. Sem dúvida satisfatória para os espíritos apaixonados pelo finalismo, esta solução não basta para aqueles que conferem algum crédito à etnologia.

Melhor que apreender a guerra ameríndia como uma classe homogênea de fenômenos sujeitos a uma determinação geral, preferir-se-á ver nela uma manifestação específica de certos

tipos de relações sociais por meio das quais a identidade, as fronteiras étnicas e as posições estatutárias são constantemente negociadas e reproduzidas. A causa, os motivos ou os resultados da guerra são menos significativos do que a maneira pela qual ela recorta e diferencia um campo social em feixes de relações distintivas cuja análise permite, por conseguinte, mapear os graus de alteridade e estabelecer os limites, bem como desvendar as redes de troca intertribais e os sistemas políticos regionais. Tal posição não é novidade, embora o seu público tenha permanecido limitado. Lévi-Strauss a sugeriu desde 1943, quando argumentou que os conflitos bélicos e as trocas econômicas constituem, na América do Sul, dois aspectos opostos e indissolúveis de um mesmo processo social. Ela é também o fundamento das análises desenvolvidas pelos pesquisadores que mantêm uma notória afinidade² com o estruturalismo. Considerar a guerra como uma variante particular de um sistema de relações sociais acarreta, entretanto, duas exigências de método: tornar inteligível a lógica que impõe um regime de hostilidade a um tipo específico de relações, e estabelecer as condições as quais o sistema deve responder para que estas relações se transformem. É o que me proponho a fazer aqui, através do estudo da guerra jivaro.

DIALÉTICA DE AFINIDADE

Os Jivaro constituem sem dúvida o maior complexo culturalmente homogêneo dos povos Ameríndios existentes na floresta amazônica: em torno de 70000 pessoas, divididas sobre um território contínuo mais ou menos equivalente à superfície de Portugal. Ainda que apresentem todas as aparências de uma identidade imediatamente distintiva, eles mesmos são relutantes em se conceberem coletivamente como uma espécie de totalidade étnica: aqui, como em outros casos similares na Amazônia, uma topologia social fundada sobre o ajustamento, a partir de ego, de esferas

¹ Para uma síntese recente dos debates sobre as teorias ecológicas da guerra amazônica ver Ferguson 1989; encontra-se elementos críticos em Descola 1986a, 1988a e 1988b.

² Ver, por exemplo, a série de artigos reunidos por Patrick Menget sobre o tema «Guerre, société et vision du monde dans les basses terres de l'Amérique du Sud» no *Journal de la Société des Américanistes* LXXI (1985) e LXXII (1986), e a importante obra de Bruce Albert sobre os Yanomami (1985).

concêntricas de alteridade crescente contribui para obliterar uma evidente unidade linguística e cultural em proveito de uma afirmação obstinada de particularismos em perpétuo engendramento. A rejeição do nome Jivaro pelas organizações indígenas, mesmo que preocupadas em promover a solidariedade étnica, é um sintoma desta fragmentação identitária. É verdade que o termo é de origem espanhola, e que suas conotações no Equador e no Peru foram durante muito tempo pejorativas; ele é, entretanto, o único a poder transcender a miríade de denominações que cada grupo local aplica a si mesmo e a seus vizinhos próximos, e será neste sentido que eu o empregarei aqui³. Certamente, os etnólogos e os linguistas distinguem ordinariamente quatro grandes grupos no seio do complexo jivaro: os Shuar (Equador), os Achuar (Equador e Peru), os Aguaruna e os Huambisa (Peru). Fundados sobre variações mais ou menos acentuadas nos dialetos, nos nichos ecológicos, na cultura material, na divisão do trabalho, nos sistemas simbólicos, nas terminologias de parentesco e nas fórmulas de aliança de casamento, esta tipologia empírica é o resultado de uma convenção entre os estudiosos que os militantes das federações jivaro têm, de qualquer modo, retomado por conta de sua comodidade, contribuindo para lhe dar uma nova legitimidade. Segundo os critérios - e a época também - a lista das tribos jivaro poderia muito bem ser reduzida a três (salvo uma fronteira internacional, praticamente nada separa os Huambisa e os Shuar) ou estendida a mais de uma dúzia⁴. Contabilizar a presença ou ausência de traços reputados característicos não oferece nenhum subsídio para isolar ou reagrupar as unidades sociais mínimas cujas demarcações fluidas são, sobretudo, definidas

pela operação de um repertório gradativo de hostilidades recíprocas.

A estruturação social do espaço é notavelmente uniforme em todo os grupos jivaro, apesar de suas diferenças ostensivas em outros domínios. O que se opõe à unanimidade com que os observadores a qualificam negativamente desde o século XVI até o presente: anárquicos e dispersos, sem chefes nem aldeias, consumidos pela guerra civil e pela ausência de laços sociais, estes Índios perpetuam um estado de natureza especialmente escandaloso e enigmático cujos números são consideráveis. A organização sócio-territorial jivaro realça, entretanto, um tipo muito comum na Amazônia, mas cuja configuração é aqui mais difícil de perceber devido às variações de escala e de taxonomia social no seio do complexo, assim como à ausência de uma inscrição fisicamente marcada do grupo local. De fato, a forma tradicional⁵ de habitação está disseminada por toda parte, cada casa monofamiliar, e geralmente poligínica, forma uma unidade economicamente autônoma e politicamente independente. Os núcleos habitacionais são separados uns dos outros por distâncias de vários quilômetros, até mesmo várias dezenas de quilômetros, e se acontece, ocasionalmente, de duas ou três casas se reagruparem em um mesmo lugar, a aglomeração espontânea em aldeias permanece extremamente rara. A anomia, que parece resultar do isolamento autônomo de cada unidade doméstica como da ausência de instituições segmentárias, é, entretanto, mais aparente que real: a sociabilidade jivaro é, com efeito, organizada em torno de grupos discretos e não nomeados que eu chamei de “*nexus* endogâmicos” (Descola 1981 e 1982; Taylor 1983).

³ Sobre o problema da etno-taxonomia jivaro, ver Taylor 1985.

⁴ Ainda que os «Mayn shuar» e os «Shiwiar» do Peru sejam identificados por certos jivarólogos como entidades autônomas, cada uma das quatro grandes «tribos» é suscetível de ser subdividida em vários subgrupos regionais, caracterizadas por trajetórias históricas específicas, variações dialetais, crenças particulares, etc.

⁵ Os diferentes subgrupos do complexo jivaro foram diferentemente afetados, conforme sua localização, pela expansão das sociedades nacionais. As situações de contato variam desde uma interação constante com as frentes pioneiras de colonização para os Shuar a leste da cordilheira de Cutucu e os Aguaruna ribeirinhos, até a relativa autonomia que gozam ainda certos Achuar e Huambisa particularmente isolados. As estruturas sociais «tradicionais» apresentadas neste artigo são, portanto, produto de uma reconstrução, fundada sobre a literatura etnográfica e sobre as pesquisas de campo conduzidas, de 1976 a 1984, por Anne-Christine Taylor e por mim entre os Achuar do Equador, parte dos quais, à época, residia ainda longe da área de influência das organizações missionárias.

⁶ O número de casas que formam um *nexus* pode oscilar entre pouco menos de dez a pouco mais de vinte, em função da extensão exigida para o funcionamento de diversas variantes de aliança de casamento endógama próprias a cada grupo «tribal» jivaro (Taylor, s.d.)

Um *nexus* endogâmico é uma reunião de casas-territórios⁶ consolidada em um momento dado pelo compartilhamento de quatro redes amplamente interdependentes: mesma área de casamento, mesma área territorial, mesma área de solidariedade faccional e mesma área de influência de um «grande homem». O *nexus* é idealmente endógamo - cerca de 70 % das uniões se dão efetivamente entre os Achuar - pois ele constitui uma zona de intercasamentos regular segundo o modelo dravidiano clássico, em que a reiteração de uma relação de aliança prescritiva substitui a continuidade linear ordinariamente assegurada por um princípio de filiação (Dumont 1975). A distância social cresce proporcionalmente à distância espacial, o casamento «mais próximo» geograficamente como genealogicamente - idealmente entre primos cruzados bilaterais verdadeiros - é fortemente valorizado. Um tal sistema promove a estabilidade territorial das parentelas cognáticas que tendem a se identificar coletivamente por meio de uma referência comum ao nome de um rio formador da espinha dorsal da zona no interior da qual elas deslocam suas casas (em torno de seis a doze anos em geral). Embora as áreas endogâmicas não tenham fronteiras explicitamente materializadas, elas são na prática muito claramente delimitadas: pelo menos um dia de marcha ou de canoa assegura sua descontinuidade. Estes espaços inabitados têm notoriamente uma função tática, as relações entre os *nexus* vizinhos oscilam entre a desconfiança disfarçada e a hostilidade aberta. Quando um conflito entre *nexus* assume proporções alarmantes, a maior parte das casas ordinariamente dispersas ao longo de uma área endogâmica reagrupa-se em torno de um grande homem numa vasta casa fortificada. Este processo atualiza de maneira visível uma tendência latente à solidariedade cognática de vizinhança sem, entretanto, assumir um caráter automático: o *nexus* não se mobiliza como um corpo constituído, mas sobretudo como uma coalizão conjuntural, ajustando-se aos limites da parentela do grande homem. Geralmente designado pelo termo *juunt* («grande»; «importante»; «idoso»), este último é, antes de tudo, um guerreiro excepcional (*kakaram* «um forte»); corajoso, taticamente hábil, impávido diante da morte, virtuoso no domínio retórico dos diálogos formais, generoso

na hospitalidade, obstinado na vingança, o grande homem encarna de maneira exemplar as virtudes do «homem perfeito» (*peinke aishmank*). É este fundo de qualidades pessoais que permite ao *juunt* construir pouco a pouco uma facção virtual, cimentando suas relações masculinas de afinidade no interior do *nexus* pela hiper-poliginia, e amarrando as relações de aliança, por meio das trocas de filhas ou irmãs, com os grandes homens dos *nexus* vizinhos. Intermitentemente reativada no momento do conflito, a rede faccional do grande homem constitui o ponto de apoio de uma preeminência social constantemente renegociada sem jamais se converter entretanto em instrumento de uma dominação política efetiva.

Entre os Jivaro, como em outras sociedades amazônicas indiferenciadas, o modelo dravidiano acarreta uma característica sociológica que J. Overing foi a primeira a formular explicitamente, a propósito dos Piaroa (Overing Kaplan 1975): a endogamia do núcleo de parentela estruturada por uma relação de aliança simétrica tende a assumir a aparência de uma consanguinidade fictícia, obtida pelo apagamento, graças a diversos processos, dos laços de afinidades. Com havia notado inicialmente P. Rivière (1969), a afinidade se vê desde já investida de uma função política às vezes estratégica e ambígua, posto que ela instaura o intercâmbio necessário à reprodução do grupo local ao mesmo tempo em que estabelece, em seu seio, uma diferença profunda de ameaças entre duas categorias de co-residentes; daí a necessidade de expulsar conceitualmente em direção à periferia esta relação portadora de alteridade.

O *nexus* jivaro é atravessado por uma contradição idêntica: como conciliar uma classificação que divide o mundo social e o natural em duas categorias mutuamente excludentes com a perpetuação de uma forte identidade cognática idealmente fundada sobre os laços de sangue? As manipulações da terminologia vocativa de parentesco e a orientação do sistema de atitudes oferecem uma primeira solução (Taylor 1983 e s.d.). A assimilação entre relações de germanidade cruzada e relações conjugais, a afinização de consanguíneos masculinos pelos homens, a consanguinização de afins dos dois sexos pelas mulheres, a obliteração da

afinidade entre co-residentes de sexo oposto na mesma geração e sua acentuação nas gerações alternadas, todos esses mecanismos contribuem para dividir a afinidade e a consanguinidade de um lado e de outro da divisão sexual de tal forma que a uma afinidade exclusivamente masculina - e de qualquer modo parcialmente consanguinizada por marcadores *ad hoc*, como «cunhado de sangue» (*numpa sai*) - corresponde uma aliança de casamento fundada sobre uniões paradoxalmente consanguíneas. Estes mecanismos de projeção ultrapassam o campo do parentesco: a consanguinidade ideal das mulheres se exprime na sua maternidade em relação às plantas do jardim assimiladas às crianças, a afinidade masculina serve de paradigma à caça concebida como uma relação entre cunhados, enquanto que a pesca com timbó simboliza uma conjugalidade bem sucedida em que os espíritos do rio representam o ponto mais alto (Descola, 1986a). Ao dissociar ideologicamente a afinidade da aliança realizada, os Jivaro dão-se assim os meios para converter a afinidade em um operador lógico para se pensar as relações com o exterior, como o demonstram, por exemplo, as transformações de consanguíneos distantes em afins quando estes vivem fora do *nexus*. A utopia do grupo local pressupõe, de fato, um simétrico inverso: uma afinidade claramente objetivada, livre de qualquer contaminação consanguínea. Ora, mesmo que elas sejam geralmente hostis, as relações exteriores ao *nexus* são graduadas segundo uma escala de distância social ou de alteridade relativa que impede subsumi-las sob uma categoria singular, por mais genérica que seja. A variação de modalidades de inimizades em função dos tipos de adversários implica, portanto, uma modulação concomitante da afinidade, exprimindo-se sob a forma de uma esquematização cada vez mais acentuada da relação à medida que se distancia do espaço em que orienta efetivamente a aliança de casamento.

A INSTITUIÇÃO DA VIOLÊNCIA

Os Jivaro e seus etnógrafos distinguem classicamente duas formas de conflito, diferentes por suas causas, seus objetivos, seus protagonistas e a lógica de seu desenvolvimento: a guerra intratribal e a guerra intertribal. A palavra geralmente empregada pelos Achuar e pelos

Shuar para designar a guerra intratribal, *meset* («dano», «estrago») sugere que esta é concebida como uma degradação inelutável das relações sociais. Ela opõe pessoas cujo parentesco é reconhecido e que participam de uma mesma comunidade linguística e interligada: elas falam o mesmo dialeto, se conhecem pessoalmente e, em tempos normais, se visitam ocasionalmente. A guerra intratribal possui portanto todas as características de uma vendeta que é motivada por questões específicas e que mecanismos socialmente reconhecidos permitem resolver provisoriamente ou impedir sua extensão (Descola 1986).

Na guerra intertribal, em contrapartida, o adversário é anônimo e indeterminado. Sua alteridade relativa se mede pelo fato de que ele deve ser suficientemente próximo para compartilhar uma mesma identidade cultural - ser um Jivaro - e suficientemente distante para ser percebido como diferente: geralmente ele fala outro dialeto e permanece fora do campo do parentesco. Marcada por expressões de cunho mais claramente militar (*maniakmu* «combatente» ou *nanki jukimiau* «mobilização de lanças»), a guerra intertribal tem por objetivo explícito capturar cabeças destinadas ao ritual *tsantsa* (cabeça reduzida), o que a distingue da vendeta na qual os cadáveres dos inimigos nunca são decapitados. A comunidade de indivíduos no interior da qual é impossível obter *tsantsa* constitui, aliás, um critério de identificação das fronteiras «tribais» mais pertinente do que as variações linguísticas: a caça às cabeças se pratica às vezes no seio de um mesmo grupo dialetal, mas entre blocos regionais muito distanciados que se consideram como estrangeiros por não compartilharem uma mesma rede de parentesco. Contrariamente à guerra intratribal, enfim, não existem soluções negociáveis para interromper a guerra intertribal ou para indenizar os parentes de uma vítima.

Sob suas duas modalidades, a guerra jivaro é essencialmente endógena. Limitada às ações esporádicas, a resistência aos Brancos e seus auxiliares indígenas não assumiu jamais o aspecto de um levante generalizado, contrariamente aos mitos difundidos pela historiografia clássica (Taylor 1986). De fato, os Jivaro se encontravam melhor protegidos das incursões coloniais e pós-

coloniais devido mais à reputação de ferocidade que lhes imputavam as etnias-tampões, que os separavam dos estabelecimentos missionários, do que por uma estratégia real de defesa regional como aquela praticada pelos Arawak sub andinos (Renard-Casevitz 1985). Quanto aos conflitos com os índios não jivaro, eles são redutíveis a uma ou outra forma de guerra tradicional: intertribal contra as tribos Candoa (Kandoshi e Shapra) que, apesar das línguas diferentes, são culturalmente muito próximas aos Jivaro e participam, assim, do complexo de caça às cabeças; intratribal no caso dos Cocama, Cahuapana ou Canelos, em parte casados com os Jivaro na periferia do grupo étnico, e, portanto, suscetíveis de serem envolvidas nos confrontos faccionais da vendeta.

A terrível fama de que gozam os Jivaro há quase cinco séculos (Taylor 1987) não é fundada sobre o terror que seus ataques teriam causado às populações vizinhas que, a propósito, eram também sempre tão belicosas, mas antes sobre uma «cultura da guerra», que parecia impulsionada a um grau particularmente paroxístico que se orientava aparentemente na direção de uma completa autodestruição⁷. Esta cultura da guerra repousa sobre diversos dispositivos produtores de violência muito conhecidos no restante da Amazônia, mas cuja combinação e acentuação particulares tornam aqui inevitável um estado de hostilidade permanente. O primeiro destes dispositivos é uma teoria do infortúnio que torna dependente da malevolência de outrem a maior parte dos acontecimentos funestos que afetam o curso da existência. Os xamãs são os agentes principais, seu campo de ação abrange tanto os acidentes aparentemente mais fortuitos quanto a maioria dos distúrbios físicos e psicológicos, e seu eventual desfecho fatal (Descola & Lory 1982). Toda morte não violenta é, portanto, suscetível de acarretar represálias, pois ela é imediatamente imputada às ações de um xamã nominalmente incriminado, que agiu por conta própria ou a serviço de um inimigo cuja identidade é

previsível. O luto encontra na violência uma saída reconhecida e anima a vendeta de sua paixão desesperada.

Mesmo que tenha um efeito catártico sobre o desencadeamento de hostilidades abertas à força, a morte de um parente em consequência de uma agressão xamânica é muito frequentemente percebida como a confirmação de uma intenção prejudicial anteriormente reconhecida. A inimizade surge, com efeito, sempre de uma infração real ou suposta às regras de apropriação de pessoas, mais especificamente das mulheres. As infrações mais comuns são o adultério de uma esposa ou o seu rapto por um amante, o assassinato de uma mulher por seu marido sem motivo grave (como o seria o adultério, mais precisamente), a união de um homem a uma mulher sobre a qual outros têm mais direito que ele, ou a recusa em dar a ou as irmãs de sua primeira esposa em casamento a um aliado. Os parentes e os aliados de uma mulher exercem ao longo de sua vida direitos sobre ela que se acumulam e às vezes entram em contradição: se um homem pode dispor à sua maneira de sua esposa, os consanguíneos masculinos desta não admitem entretanto que ela seja morta por seu marido pois, concomitantemente a ele, eles são seus «donos» (*nurintin*); o adultério de uma mulher, e, sobretudo, sua fuga, incitam, em contrapartida, a vindicta tanto de seus aliados quanto de seus consanguíneos porque se subtrai às obrigações de troca que haviam contratado por meio dela; enfim, prejudicar os cônjuges potenciais de uma jovem - particularmente seus primos cruzados - cedendo-a a outro homem assimila-se a um adultério em que os seus consanguíneos tornar-se-iam cúmplices, como na negação do «direito de sequência» contido no levirato e na poliginia sororal. Estas ofensas são consideradas como perda de soberania ou de posse, real ou virtual, sobre as mulheres que lhes pertencem ou lhes regressam legitimamente, o que constituem igualmente fendas violentamente encravadas na ruptura da afinidade. Ao contrário, o incesto nunca esteve na origem de um conflito,

⁷ A ameaça de aniquilação em consequência de guerras excessivas não é completamente ilusória. Sem contar que ela ressurgiu como uma reiteração desencantada na evocação pelos índios da redução demográfica das gerações precedentes, confirmada pelas taxas de mortalidade: de 1950 a 1970 entre os Achuar setentrionais, a guerra foi a causa de um falecimento para cada dois entre os homens e de um para oito entre as mulheres, provavelmente uma das taxas mais elevadas para uma sociedade deste tipo.

salvo se a retenção de uma mulher entre os consanguíneos impedir os cônjuges potenciais de exercerem suas prerrogativas de afins.

Na falta de instituições de arbitragem, a reparação das infrações às regras de aliança é governada por uma lógica do retorno ao equilíbrio por subtração, idêntica à da vingança de um homicídio: privado de uma pessoa que lhe é devida, ou sobre quem exerce uma tutela, o credor se sente autorizado a compensar ele próprio esta perda pela supressão ao ou aos indivíduos responsáveis e que por este feito lhe são devedores de uma vida. O vocabulário da dívida não possui aqui nada de metafórico; a troca de bens, a troca de mulheres e a troca de vidas - ou mortes - emergem do mesmo campo semântico e pertencem à mesma configuração ideológica, às relações entre afins. Desta forma, *yapajiatin* significa às vezes «retribuição na troca (de bens materiais)» e «se vingar», enquanto que *tumash*, que corresponde exatamente à «dívida» (às vezes o engajamento moral pelo qual é criada e pelo qual se paga), emprega-se tanto no contexto da troca indireta quanto no de vingança. A propósito, neste último caso o constrangimento pessoal desencadeado pela «dívida de sangue» (*numpa tumash*) preocupa principalmente os credores, que não se dariam por satisfeitos até que fosse obtida compensação pelo assassinato de um de seus parentes. É o que denota claramente o termo *ankan* que define o estado de «desalienação» - sempre temporário em razão da natureza cíclica da troca - ao qual se chega após ter cumprido uma das obrigações seguintes: estar liberado de uma dívida material sem ter simultaneamente incorrido em outra, ter obtido reparação pela perda de um parente assassinado ou por uma mulher subtraída - real ou virtualmente - realizando uma contra-morte ou recebendo uma espingarda em recompensa; enfim, ter compensado a morte de um homem ou apropriação indevida de uma mulher - especialmente nos casos de rapto e de infração à regra do levirato - pela qual se tornou culpado, fornecendo uma espingarda àquele que foi destituído ou a um parente da vítima, geralmente seu filho primogênito ou seu irmão mais velho.

A remissão de uma pessoa por uma coisa - ela mesma chamada *tumash* - não significa, entretanto, uma equivalência de seu valor. Além disso a transação pode ser recusada, o fato de oferecer uma espingarda em contrapartida implica principalmente que se pague a subtração de uma vida pelo mesmo instrumento que tornará possível uma futura morte⁸. A substituição de uma vida pela potencialidade de uma morte reinicia, assim, a dívida, e perpetua o movimento de troca.

A assimilação de diferentes formas de troca admite contudo uma exceção. Com efeito, a troca de objetos e a troca de mulheres supõem sempre uma relação recíproca entre dois indivíduos, da qual a troca de irmãs e a troca de bens entre amigos rituais (*amik*) constituem os paradigmas. Em contrapartida, a troca de mortos, bem como a recusa da reciprocidade na troca de mulheres, causa mais comum, tomam de um só golpe uma dimensão coletiva. Os irmãos reais ou classificatórios são todos afetados, em graus diversos, pela negação dos direitos de um dentre eles sobre uma mulher cujos consanguíneos - ou os consanguíneos de seu marido ilegítimo - sejam reconhecidamente culpados. Este mecanismo de extensão é ainda mais nítido no quadro de vingança de um homicídio, que pode se exercer indiferentemente sobre todos os membros da parentela próxima do assassino pelos homens da parentela próxima da vítima. Somente o pagamento de uma espingarda-*tumash* pode prevenir uma tal escalada do conflito, restaurando uma simetria entre os dois principais interessados. A negação de uma troca voluntária, em princípio fundada sobre uma relação diádica, surge portanto como condição da passagem a uma troca forçada apoiando-se sobre uma oposição complementar de solidariedades faccionais.

A estes dispositivos sociológicos, que fazem da troca de violências um modo normal de regulação das discórdias intratribais, soma-se um ideal de virilidade fundado sobre a exaltação das virtudes guerreiras. A educação de um menino é simultaneamente liberal e austera: deixa-lhe uma enorme independência incentivando-o ao mesmo

⁸ A partir do final dos anos cinquenta, a espingarda substituiu progressivamente a lança como arma de combate, contribuindo desta forma para o crescimento da mortalidade pela guerra.

tempo a manifestar, de maneira às vezes ostensiva, as qualidades requeridas a um guerreiro. Desde a adolescência, principalmente, é impelido a buscar o contato com um espírito *arutam* (*ajutap* entre os Aguaruna) durante o curso de um transe visionário resultado de um jejum severo e da absorção contínua de sumo de tabaco verde e de bebidas alucinógenas extremamente potentes. Esta experiência aterrorizante, sobre a qual retornarei mais adiante, permite ao adolescente estabelecer uma relação pessoal e secreta com o espectro de um guerreiro jivaro falecido que vai lhe conferir sua força e proteção. O *arutam* aparece antes de tudo como um avatar terrível (uma cabeça luminosa agitada por sobressaltos, um par de anacondas gigantes entrelaçadas, uma águia-harpia gigantesca...), que se desintegra num grande estrondo no momento em que se lhe toca para retornar, em seguida, sob forma humana a fim de transmitir uma mensagem de assistência. O rapaz se identificará doravante a seu *arutam*, notadamente, pintando a face com urucum segundo o motivo que evoca a figura monstruosa sob a qual o espírito se revelou inicialmente. O efeito mais imediato desta identificação é um irreprimível desejo de exercer a bravura desencadeada pelo encontro com o espírito protetor, atirando-se impulsivamente à guerra. A busca do *arutam* deve, entretanto, ser renovada regularmente, pois o poder de um homem desaparece a cada vez que ele participa de uma expedição vitoriosa ou que ele mata um inimigo deixando-o, a partir de então, sem defesa. A sobrevivência física de um guerreiro depende subjetivamente de sua capacidade de restaurar sua aptidão para matar, o mecanismo de aquisições e perdas sucessivas de *arutam* contribui assim para uma espécie de ampliação incontrolável da propensão individual de realizar seu destino no exercício da violência.

O INIMIGO INTERIOR

A mesma combinação de causas condiciona geralmente a gênese de todas as guerras

intratribais⁹. A primeira está na exigência estrutural do sistema: o antagonismo latente entre *nexus* endogâmicos distintos alimenta lembranças de numerosos conflitos passados. A causa eficaz reside, como se viu, numa infração grave às regras de aliança. A causa imediata, o detonador que desencadeia as ações armadas, consiste frequentemente em uma morte súbita e imprevista atribuída às obras de um xamã inimigo. Outras mortes decorrem de outros motivos, tais como a «inveja profissional» entre xamãs ou o desejo de banir alguém reputado nocivo; mas se as condições precedentes não estiverem reunidas é raro que estes assassinatos pontuais resultem em guerras reais, capazes de mobilizar tanto de um lado quanto de outro grupos de parentelas numericamente significativos. A execução de xamãs, sobretudo por outros xamãs, é com efeito considerada como um risco inerente a sua vocação¹⁰.

Logo que uma querela eclode no seio de um *nexus* por questões ligadas aos direitos sobre as mulheres, o mecanismo de compensação e a mediação do grande homem bastam em geral para prevenir o desencadeamento de uma vendeta. O papel político do *juunt* em tempos de paz se limita, de fato, a tentar impedir que as dissensões internas venham minar o capital social de que ele dispõe para guerrear. Manter a concórdia no seio de sua parentela não é de forma alguma um dever moral vinculado à sua posição, mas uma necessidade imperativa se ele quiser preservar a solidariedade dos membros de sua facção; neste sentido, o grande homem é antes um «chefe de bando» que um «chefe sem poder». Se uma solução amistosa se mostra impossível, é frequentemente porque o infrator ou a vítima de uma infração às regras de aliança são originários de outro *nexus*. A endogamia do *nexus* é uma tendência ideal; de fato, uma porcentagem variável de uniões exogâmicas permite sempre, graças a aplicação estrita do princípio de uxorilocalidade, introduzir num grupo local homens nascidos num *nexus* vizinho. Estes genros estrangeiros enfrentam

⁹ Minha análise da guerra intratribal é fundada sobre o estudo detalhado de nove casos de conflitos entre os Achuar setentrionais, dos quais quatro se desenrolaram durante a minha estadia entre eles, circunstância muito oportuna para o plano científico mas que acarreta certa tensão nos deveres da observação participante.

¹⁰ Contrariamente, sublinhar-se-á a iniquidade de um homicídio insistindo-se sobre o fato que a vítima não era um xamã.

uma situação difícil: a afinidade instituída pela aliança com parentes muito distantes é bem mais distendida que a afinidade instituída por meio da troca prescritiva. Desta forma, no momento de um incidente grave, a «parte envolvida» terá naturalmente tendência a se evadir para procurar assistência e proteção junto a seus consanguíneos diretos. Pela aliança de casamento cada *nexus* mantém uma rede tênue de laços de afinidade com os *nexus* adjacentes que podem servir de base a uma coalizão conjuntural bem como, contrariamente, fornecer o pretexto para um confronto faccional.

Examinemos agora as modalidades da escalada que conduzem a um confronto armado. O *casus belli* inicial suscita a consolidação, geralmente nas áreas endógamas vizinhas, de dois grupos de parentelas antagônicas parcialmente conectadas. Nesta fase, o conflito pode tomar duas direções: ou ele eclode imediatamente, por meio de uma expedição punitiva com fins de matar o responsável pela infração que motivou a hostilidade, ou - este é o caso mais recorrente - o conflito entra num período de latência que poder-se-ia chamar «a fase dos rumores» (*pase chicham* «as más palavras»). Todas as visitas entre as facções opostas são então interrompidas, salvo para alguns indivíduos considerados como marginais num ou noutro *nexus*, ou pelos amigos rituais (*amik*) que se beneficiam de uma garantia de imunidade quaisquer que sejam as circunstâncias. Longe de conciliar as coisas, entretanto, esses intermediários só fazem propagar insinuações malévolas sobre as intenções dos adversários potenciais, insinuações em que cada parte estará especialmente inclinada a crer quando elas confirmarem suas suspeitas e se evocarem lembranças de ignomínias, traições e assassinatos de que outros foram num passado recente culpados. A distorção das notícias e a disseminação de rumores são facilitadas pela dispersão das residências: propagando-se continuamente, a informação se altera conforme a proporção da distância percorrida. Desta forma, uma espécie de paranoia coletiva instala-se progressivamente, a guerra transforma-se em tema de discussão interminavelmente intensificado em cada casa e no curso das visitas entre os membros de uma ou outra facção. Compreende-se portanto, facilmente,

que qualquer falecimento fortuito ocorrido na parentela próxima dos indivíduos em conflito será imediatamente interpretado como agressão xamânica e o bastante para iniciar as hostilidades.

Frequentemente, uma declaração oficial de guerra precede as primeiras incursões, enquanto cada facção se prepara para os confrontos protegendo-se numa vasta casa fortificada mediante a exortação de um grande homem. A partir desse momento, será o *juunt* quem irá assumir a direção das operações militares, supervisionar a organização da vida comunitária na casa fortificada e presidir os acordos para se adquirir novos aliados; ele torna-se literalmente o «arauto da guerra» (*mesetan chicharu*). A intervenção quase inevitável dos grandes homens nos conflitos favorece a extensão, a guerra termina por se transformar num assunto privado entre dois líderes ávidos por glórias, sem relação real com o *casus belli inicial*, cuja natureza todos esquecem rapidamente. Contrariamente, a morte do chefe de uma das facções extingue de fato as hostilidades se não houver alguém capacitado a lhe substituir, seus homens ficam totalmente desamparados para continuar a luta. A afinização coletiva de inimigos não é, entretanto, abolida por esta personalização dos confrontos, pelo contrário. A identidade cognática do *nexus* encontra antes de tudo uma expressão física na convivialidade imposta a seus membros pela vida na fortaleza, indissolavelmente unidos, a partir desse momento, por experiências e exaltações cotidianamente compartilhadas. Mais ainda que o habitual, esta identificação é expressa por uma consanguinidade ideal que remete à consubstancialidade: deste modo, um homem anunciará a morte de um de seus parentes no combate dizendo «alguém me matou em tal e tal circunstância»; do mesmo modo, o chefe de guerra chamará seus guerreiros somente por «meus filhos». Contrariamente, os inimigos são designados às vezes como «os doadores de mulheres» (*ma suru*); a propósito, isto não impede que se possa ocasionalmente referir-se a um membro da facção oposta pelo termo de consanguinidade adequado, posto que, em razão do encobrimento parcial dos laços genealógicos, este tipo de conflito se desenrola, apesar de tudo, essencialmente «no seio da parentela» (*nuamtik shuar*).

Em contrapartida, em certas guerras intratribais, a afinidade dos inimigos é mais potencial que real. As hostilidades se desencadeiam por razões geralmente idênticas, embora envolvam *nexus* muito distantes, geográfica ou socialmente; seu parentesco distendido não é reatualizado há muito tempo pelo casamento, à exceção da única relação litigiosa motora do antagonismo e que, à diferença dos casos precedentes, supõe o deslocamento de uma mulher e não de um homem: uma esposa fugindo de um marido irascível encontra um novo cônjuge distante ou uma viúva casa-se com um estrangeiro sem respeitar as obrigações do levirato. As relações entre os dois *nexus* eram, grosso modo, inexistentes, o pagamento de uma compensação é quase impossível, falta um mediador disposto a arriscar sua vida entre quase-desconhecidos. Este tipo de conflito pode tomar uma amplitude considerável, cada chefe de guerra apelará às suas redes de alianças nos *nexus* vizinhos para formar coalizões que tenderão a se expandir a cada vez que uma nova morte vier estimular o dever de vingança nas parentelas mais e mais afastadas do núcleo inicial de inimizade¹¹. Toda recordação de um laço anterior entre os protagonistas é a partir de então apagada: contrariamente às guerras de vizinhança, designar-se-à aqui os adversários somente por seus patronímicos, evitando-se lhes qualificar por um termo de parentesco. Embora sob uma forma muito abstrata, a afinidade continua a servir de referência para se pensar a relação de inimizade: um casamento irregular constitui-se a origem que os raptos recíprocos de mulheres ao longo das incursões contribuem para perpetuar. A diferença de natureza entre a afinidade real de inimigos mais próximos e a afinidade potencial de inimigos distantes é, portanto, a mesma que separa uma aliança consentida, mas não realizada, de uma aliança realizada, mas não consentida. A oposição é dicotômica apenas para fins de exposição: tomada como um todo, a guerra intratribal é a expressão no idioma da afinidade de um *continuum* decrescente de socialização de outrem.

FACE A FACE

A guerra intertribal serve, como se viu, para adquirir cabeças para o ritual de *tsantsa*. A prática desapareceu nos anos sessenta diante da pressão dos missionários; entretanto, o padre Siro Pelizzaro recolheu entre os Shuar descrições extremamente detalhadas (1980a e 1980b), sobre as quais Anne-Christine Taylor (1993) se apoiou para propor recentemente uma interpretação convincente, e limitar-me-ei aqui a resumir certos pontos de sua análise.

A diferença entre as cabeças-troféus amazônicas «ordinárias» e as cabeças reduzidas jivaro é que aquelas perdem rapidamente toda a referência a uma fisionomia específica, enquanto estas perpetuam – pelo menos durante certo tempo – a representação única de um rosto; a extração do crânio, a dissecação dos tecidos e a modelagem dos traços à semelhança da vítima não têm outro objetivo. Durante a sua confecção a *tsantsa* encerra, portanto, um condensamento de identidades comodamente transportáveis. Esta função pode parecer paradoxal se lembrarmos que os inimigos que se decapitam são em princípio anônimos; a *tsantsa* não é a imagem em miniatura de uma pessoa particular, mas a expressão formal de uma singularidade existencial pura, significativa, não importa qual fisionomia distintiva, desde que provenha de um Jivaro não aparentado. Para todos os Jivaro, certamente, a identidade individual está contida menos nas características da figura do que em certos atributos sociais da pessoa: o nome, a fala, a memória das experiências compartilhadas e as pinturas faciais associadas ao encontro com um *arutan*. Para aparecer no ritual, a *tsantsa* deve portanto ser desvencilhada dos últimos resíduos referenciais que a impedem ainda de encarnar uma identidade jivaro genérica: jamais chamá-la pelo patronímico - se ele era conhecido - daquele a quem foi subtraída; sua face é cuidadosamente escurecida para obliterar a memória dos motivos que aí se inscreviam; e finalmente, todos os seus orifícios são suturados condenando assim os órgãos dos sentidos a uma eterna amnésia fenomenal.

¹¹ No fim dos anos sessenta, dois blocos de Achuar coligados representando no total mais de sessenta guerreiros provenientes de sete *nexus* diferentes se confrontaram durante vários anos numa vendeta que causou vinte e uma vítimas, dentre elas três mulheres.

A despersonalização da *tsantsa* por esta espécie de redução eidética a torna disponível para um rito cujas fases descontínuas se estendem por pouco mais de um ano; ela funciona como um operador lógico - termo e relação - numa série de permutações entre os termos e as relações afetados por valores variáveis. Inicialmente chamada «perfil», depois «coisa macia», a cabeça ocupa simultânea ou consecutivamente posições diferentes do ponto de vista do gênero e do parentesco, numa série de relações unívocas ou recíprocas, antagônicas ou complementares, com o matador, seus parentes e aliados dos dois sexos e vários outros grupos cerimoniais. Ao término deste balé topológico, a *tsantsa* assumiu todos os papéis de uma procriação simbólica: não-parente, doador de mulheres, tomador de mulheres, esposa e, finalmente, embrião. O fruto real deste simulacro de aliança – uma criança por nascer na parentela do matador – é, portanto, perfeitamente consanguíneo sem ser incestuoso. Virtualidade da existência subtraída aos estrangeiros, ela deve o seu engendramento à representação de uma afinidade ideal, a única realmente satisfatória para os Jivaro pois livre de toda obrigação de reciprocidade; em resumo, uma afinidade sem afins. Observada deste ponto de vista, a guerra intertribal não se distingue verdadeiramente da guerra intratribal, da qual ela constitui um resultado lógico, até mesmo histórico; com efeito, os confrontos repetidos entre blocos de *nexus* coligados podem somente consolidar as identidades regionais antagônicas, contribuindo assim para o contínuo processo de diferenciação tribal necessário à perpetuação da caça às cabeças. Entre roubar mulheres e crianças dos afins potenciais que se excluíram da comunidade de parentes, e roubar identidades produtoras de crianças dos não parentes com quem se simula uma afinidade ideal, a diferença é de grau e não de natureza.

FRENTE A FRENTE

A existência de um *continuum* de inimizade fundado sobre variações progressivas da relação conceitualmente homogênea que um grupo de parentelas idealmente consanguíneas mantêm com diferentes esferas exteriores permite lançar uma nova luz sobre os processos de involução

que afetam a caça às cabeças e o canibalismo em muitas culturas sul-ameríndias. Sabe-se que os dispositivos de incorporação, aparentemente determinantes na reprodução simbólica dos grupos locais, podem desaparecer abruptamente sem que o ethos de uma sociedade seja afetado. Entre as tribos jivaro, por exemplo, os Achuar constituem uma exceção: apesar de terem sido os últimos a sofrer os efeitos do frente de pacificação missionária, eles não possuem, atualmente, nenhuma lembrança de ter praticado a caça às cabeças, da qual eles eram entretanto vítimas ainda nos anos sessenta e que continuam a assimilar a uma forma particularmente repugnante de canibalismo. A guerra intensa que eles empreendiam contra os Shuar não teria, segundo eles, outro motivo senão a vingança de seus parentes decapitados pela tribo vizinha. Por que os Achuar teriam substituído a caça às cabeças e, mais geralmente, qual é o seu substituto para a afinidade ideal que ela representa?

A resposta a essa questão reside, creio, na variabilidade do complexo de crenças anexadas à noção de *arutan* no complexo jivaro. Se todos os observadores concordam quanto às modalidades de obtenção da revelação pelo espectro de um ancestral, em contrapartida os efeitos do encontro, bem como as características deste ancestral, diferem grandemente. Os Aguaruna apresentam, aparentemente, uma variante «fracas»: *ajutap* é o instrumento transcendente de uma predição de sucesso na guerra cuja recordação pública antes de um combate estimula a bravura de seu beneficiário; a visão possui, entretanto, um elemento substancial, posto que ela se transforma em um novo espírito *ajutap* após a morte do visionário (Brown 1985). Para os Shuar, a visão do *arutan* permite adquirir uma alma (alojada no peito, segundo Harner 1972: 138) - ou um princípio de força (Pellizzaro s.d.) - de um ancestral desconhecido, a qual desperta um irreprimível desejo de matar. Na véspera de um ataque cada guerreiro descreve sua visão publicamente, causando assim a partida do *arutan* que o habitava; o enfraquecimento que aí resulta é bastante progressivo, mas o homem abandonado por seu *arutan* deve adquirir um novo assim que matar um inimigo, caso contrário sua vida estaria em perigo. Reencontrar rapidamente uma nova alma *arutan* permite

também bloquear a dissipação gradual de poder da antiga, o que contribui para uma acumulação de potência a cada aquisição consecutiva (Harner 1972: 132-145). Com a morte de um guerreiro, produz-se igualmente novas almas *arutan*, as que ele havia incorporado durante o curso de sua vida. Entre os Achuar setentrionais, por fim, a visão de um *arutan* engendra igualmente uma transferência de força, mas esta desaparece no momento em que se mata um inimigo, deixando subsistir o desejo de reencontrar um *arutan* mais poderoso. Realmente, o processo de acumulação de potência se faz aqui no *arutan* e não nos corpos dos homens: a exemplo de uma pilha que se recarrega, cada estada de um *arutan* num guerreiro aumenta o poder daquele na medida da valentia «natural» deste. Contrariamente aos casos precedentes, o estoque de *arutan* é também limitado - sem novas criações no momento de um falecimento -, localizado - os espectros erram no território de um grupo local - e individualizado - os ancestrais revelam suas conexões genealógicas com o visionário. Em resumo, os mesmos *arutan* encarnam geração após geração nas mesmas parentelas, sua permanência cada vez mais excepcional contribui, malgrado a amnésia genealógica, para estabelecer essencialmente a identidade cognática. A notável continuidade de transmissão de *arutan* entre os Achuar faz deste, portanto, um princípio real de exofiliação, sem dúvida presente de maneira implícita noutras tribos jivaro¹², mas aqui deliberadamente acentuado como uma alternativa a caça às cabeças.

Por meio da guerra, tanto a caça as cabeças quanto a incorporação de espíritos de ancestrais visam a um efeito idêntico: perpetuar uma consanguinidade perfeita acumulando no seio do *nexus* princípios de força e de identidade cuja origem é externa num caso e interna no outro. A escolha entre uma ou outra fórmula desta combinação estrutural parece orientada pela contingência histórica. Os Achuar permaneceram durante muito tempo num enorme isolamento; submetidos aos ataques incessantes dos Shuar que lhes eram muito superiores em número, eles terminaram por se recolher às zonas de refúgio

para se protegerem da perigosa proximidade de seus vizinhos. É provavelmente deste fechamento sobre si mesmos que resulta a permutação: tratava-se, em resumo, de inverter o coeficiente de realidade da afinidade, ao passar de um sistema em que a alteridade produz o ego para a instituição de uma afinidade sem afins reais a um sistema em que o ego reitera-se porque finge ignorar a afinidade dos afins. Os valores em jogo são, entretanto, muito diferentes, pois se a caça às cabeças constitui a forma ideal da relação de afinidade, a exofiliação pelo *arutan* é o paradigma da consanguinidade ideal.

Esta inversão paradoxal levanta problemas teóricos relativos ao status da afinidade na Amazônia. Numa síntese magistral sobre os sistemas dravidianos na região, Eduardo Viveiros de Castro (1993) sugeriu que a simetria entre consanguinidade e afinidade era rompida por um englobamento hierárquico - na acepção de Dumont - e dinamizado por uma estrutura diametral. Dominada pela consanguinidade no interior do campo social, a afinidade engloba a consanguinidade nas relações com outros grupos locais e se vê subordinada a uma relação mais totalizadora da qual ela é uma codificação específica: a predação canibal dos inimigos. A hipótese é sedutora, mas ela me parece problemática onde atinge o seu grau máximo de generalidade, isto é, no terceiro nível de englobamento. Vejo aí pelo menos dois tipos de dificuldades. A primeira é de ordem factual e não poderá ser desenvolvida nesta breve discussão, e peço desculpas por apresentá-la sob a forma de uma constatação não argumentada. Quer seja de seres reais ou míticos, a captura de substâncias, de identidades ou de energia no outro ressurgem como uma reiteração em muitas culturas das Américas sem ter necessariamente o mesmo peso ideológico e social em todos os lugares. Recentemente, defini a predação como um esquema cardinal que governa a socialização da natureza e do outro entre os Jivaro, mas para opô-la naquele momento a outros esquemas tão predominantes que ordenavam a práxis de sociedades vizinhas, com a troca generalizada entre os Tukano ou o dualismo ontológico entre os

¹² A prática de invocar o espírito *arutan* chamando-o de «avô» e apresentado-se como uma criança em busca de assistência e de proteção é atestada em toda a área jivaro.

Arawak subandinos (Descola 1992). Em resumo, o canibalismo é universalmente apresentado na Amazônia como metáfora, mas não creio que ele seja em toda parte valor e categoria de relações dominantes.

A segunda dificuldade, que nos reconduz à questão da involução da caça às cabeças, é de ordem lógica: o englobamento hierárquico supõe uma irreversibilidade do sentido das relações que deixam pouca abertura às eventualidades históricas. Ora, o exemplo Jivaro mostra que a afinidade ideal, fim de um *continuum* e ápice da relação canibal, pode perfeitamente ser substituída por seu simétrico inverso, a consanguinidade ideal da exofiliação, sem que paralelamente seja anulada a pertinência da predação em outros níveis, especialmente como fundamento ideológico da relação com os afins potenciais ou com a presa. O caso não é único. Os Yagua apresentam uma mesma ambivalência da guerra, simultaneamente caça aos dentes entre os aliados potenciais e condição de reforço da filiação, posto que é por meio dela que os guerreiros valorosos são transformados em ancestrais renomados cuja memória é perpetuada nos cantos heróicos e pela transmissão em linha agnática dos dentes que eles capturaram dos inimigos (comunicação pessoal de J. P. Chaumeil). Quanto ao pacifismo obstinado dos Piaroa, ele representa talvez o ponto final de um movimento involutivo do qual os Achuar anunciam as premissas, as pulsões predadoras outrora dirigidas a um inimigo exterior permanecem aqui repelidas nos fantasmas do canibalismo cognático (Overing Kaplan 1986).

A hipótese da predação como esquema pan-amazônico condicionada à subsunção do local pelo global não pode dar conta das oscilações entre duas utopias sociais que tenham talvez sua origem na diversidade morfológica e cosmológica das sociedades da região¹³. Parece-me mais verossímil admitir uma instabilidade estrutural da polaridade consanguinidade-afinidade, inicialmente produtora de um duplo

englobamento concêntrico frequentemente atestado (da afinidade pela consanguinidade no nível central, da consanguinidade pela afinidade na periferia), porém suscetível de se desdobrar, em função das circunstâncias, em uma ou outra das duas formas ideais potencialmente contidas no binômio original. Poder-se-ia imaginar que as «anomalias» persistentes, tais como a organização clânica, a existência de seções, a desigualdade estatutária, não são estranhas a um movimento de dobra sobre a consanguinidade ideal. Como Lévi-Strauss sugeriu a propósito das organizações dualistas (1944), e recentemente sobre o tema da mitologia gemelar (1991), a ideologia e a organização social dos Ameríndios estão marcadas por um dualismo em perpétuo desequilíbrio. Um clinâmen é entretanto necessário para desencadear a inversão que ocasionará a dominação temporária de um dos pólos¹⁴. A guerra constitui provavelmente um destes domínios: relação determinada em cada um dos estados de variação, ela é igualmente crucial pelos efeitos incontroláveis que às vezes desencadeia, quando a húbri de vitórias acumuladas ou o infortúnio de fracassos sucessivos conduz um sistema de relações portador de vários destinos históricos a abertura sobre o outro de suas combinações potenciais.

École des Hautes Études en Sciences Sociales
Laboratoire d'Anthropologie Sociale, Paris

¹³ Desnecessário dizer que estas observações isoladas não constituem uma refutação à tese solidamente argumentada de Viveiros de Castro, de que eu compartilho; entretanto, a maior parte visa sugerir uma solução alternativa a um problema que somos vários a formular nos mesmos termos.

¹⁴ «No pensamento dos ameríndios, parece indispensável uma espécie de clinâmen filosófico para que em todo e qualquer setor do cosmos ou da sociedade as coisas não permaneçam em seu estado inicial e que, de um dualismo instável em qualquer nível que se o apreenda, sempre resulte um outro dualismo instável» (Lévi-Strauss, 1991:306).

BIBLIOGRAFIA

Albert, B. 1985. *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sudest (Amazonie brésilienne)*. Thèse de doctorat de 3e cycle, Université de Paris X — Nanterre.

Brown, M. 1985. *Tsewa's Gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Washington & London, Smithsonian Institution Press.

Chagnon, N. 1988. Life Histories, Blood Revenge, and Warfare in a Tribal Population, *Science* 239: 935-992.

Clastres, P. 1977. *Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives*, Livre 1: 137-173.

Dumont, L. 1975. *Dravidien et kariera: l'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie*. Paris, Mouton.

Descola, P. 1981. From Scattered to Nucleated Settlements: A Process of Socioeconomic Change among the Achuar, in N. Whitten, Jr., ed., *Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana, University of Illinois Press: 614-646.

_____. 1982. Territorial Adjustments among the Achuar of Ecuador, *Informations sur les Sciences Sociales* 21 (2): 299-318.

_____. 1986a. *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Fondation Singer-Polignac et Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme. [Voir compte rendu par Aurore Becquelin Monod dans *L'Homme* 110: 164-169.]

_____. 1986b. Contrôle social de la transgression et guerre de vendetta dans le haut Amazone, *Droits et Cultures* 11: 137-140.

_____. 1988a. Le Déterminisme famélique, in A. Cadoret, éd., *Chasser le naturel...* Paris, Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Cahier des Études rurales 5): 121-136.

_____. 1988b. L'Explication causale, in P. Descola, G. Lenclud, C. Severi & A. C. Taylor, *Les Idées de l'anthropologie*. Paris, Armand Colin: 1 1-59. [Voir compte rendu par Dominique Casajus dans *L'Homme* 114: 143-146.]

_____. 1992. Societies of Nature and the Nature of Society, in A. Kuper, ed., *Conceptualizing Society*. London, Routledge: 107-126.

Descola, P. & J.-L. Lory. 1982. Les Guerriers de l'invisible: sociologie comparative de l'agression chamanique en Amazonie (Achuar) et en Nouvelle-Guinée (Baruya), *L'Ethnographie* 87-88: 85-111.

Ferguson, B. 1989. Game Wars? Ecology and Conflict in Amazonia, *Journal of Anthropological Research* 45: 179-206.

Harner, M. 1972. *The Jivaro. People of the Sacred Waterfalls*. Garden City, NY, Anchor Press & Doubleday.

Lévi-Strauss, C. 1943. Guerre et commerce chez les Indiens d'Amérique du Sud, *Renaissance* 1 (1-2): 122-139.

_____. 1944. Reciprocity and Hierarchy, *American Anthropologist* 46: 266-268.

_____. 1991. *Histoire de lynx*. Paris, Pion.

Menget, P. 1985. Jalons pour une étude comparative, *Journal de la Société des Américanistes* LXXI: 131-141.

Overing Kaplan, J. 1975. *The Piaroa, a people of the Orinoco Basin: A Study in kinship and marriage*. Oxford, Clarendon Press.

_____. 1986. Images of Cannibalism, Death and Domination in a 'Non-violent' Society, *Journal de la Société des Américanistes* LXXII: 133-156. (Reprint in D. Riches, ed., *The Anthropology of Violence*. London, Basil Blackwell, 1986: 86-102.)

Pellizzaro, S. 1980a. *Ayumpum. La reducción*

de las cabezas cortadas. Sucua, Equateur, Mundo Shuar (Mitología Shuar 5).

_____. 1980b. *Tsantsa. La celebración de la cabeza reducida*. Sucua, Equateur, Mundo Shuar (mitología Shuar 9).

_____. s.d. *Arutam. Mitos y ritos para propiciar a los espíritus*. Sucua, Equateur, Centro de Documentación Investigación y Publicaciones (Mundo Shuar, Série F: Mitología 1).

Renard-Casevitz, F.-M. 1985. Guerre, violence et identité à partir des sociétés du piémont amazonien des Andes centrales, Cahiers ORSTOM, série *Sciences humaines XXI (1): Anthropologie et histoire* : 81-98.

Rivière, P. 1969. *Marriage among the Trio: A Principle of Social Organisation*. Oxford, Clarendon Press.

Taylor, A. C. 1983. The marriage alliance and its structural variations in Jivaroan societies, *Information sur les Sciences sociales* 22 (3): 331-353.

_____. 1985. L'Art de la réduction, *Journal de la Société des Américanistes LXXI*: 159-173.

_____. 1986. Les Versants orientaux des Andes septentrionales: des Bracamoros aux Quijos, in F. M. Renard-Casevitz, T. Saignes & A. C. Taylor-Descola, *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du xve au xvue siècle*. Paris, Éd. Recherche sur les Civilisations: 215-352. [Voir compte rendu par Carmen Bernand dans L'Homme 111-112, n° spec. : Littérature et anthropologie: 274-275.]

_____. 1987. Cette atroce république de la forêt... Les origines du paradigme jivaro, *Gradhiva* 3: 3-10.

_____. 1993. Les Bons ennemis et les mauvais parents. Le traitement de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Shuar (Jivaro) de l'Equateur, in E. Copet-Rougier & F. Héritier-Augé, eds., *Les Complexités de l'alliance*.

IV: *Symbolisme et fondements économiques et politiques de l'alliance matrimoniale*. Paris, Éditions des Archives contemporaines («Ordres sociaux»).

_____. s.d. La Parenté jivaro, chapitre inédit d'une thèse de doctorat d'État en cours de préparation.

Viveiros de Castro, E. B. 1993. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico, in M. Carneiro da Cunha & E. Viveiros de Castro, eds., *Amazonia: etnologia e historia indígena*. Universidade de São Paulo, Núcleo de Historia indígena.