

Os vários modelos Jê em *Dialectical Societies*

Clarice Cohn

Docente no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSCar

clacohn@gmail.com

Resumo

Esta é uma contribuição ao dossiê que celebra os 40 anos de publicação da coletânea *Dialectical Societies*, que inauguram os estudos jê e contribuem para a percepção de que a antropologia voltada aos ameríndios demanda novos modelos analíticos que não estavam ainda disponíveis na antropologia. Como se verá, argumento que a coletânea propõe dois modelos para os Jê, a partir da etnografia dos membros do Projeto Harvard Brasil Central (ou HCBP, em inglês) no que chamam de comparação controlada. O texto desenvolve uma leitura dos diversos textos da coletânea, ressaltando as passagens de um povo ao outro dos analisados na coletânea a partir da proeminência ou da inexistência de certas características. Feito isso, o texto aborda os efeitos que o “modelo jê” nascido com a coletânea tem, seja o de inaugurar a busca de sempre novos conceitos analíticos para as etnografias dos povos indígenas, seja por um efeito, menos benéfico, de isolamento dos Jê nos modelos genéricos que o sucedem. O texto fecha com uma análise dos estudos posteriores que têm os Jê como foco e com uma demonstração de como as gerações posteriores que se formam a partir deste modelo, têm rompido o isolamento analítico que ele gerou e abordado de modos inovadores, com maior diálogo com o debate da etnologia, os diversos povos jê.

Palavras-chave: Estudos Jê; *Dialectical Societies*; Harvard Central Brasil Project; HCBP; etnologia indígena.

Abstract

This is a contribution to the dossier celebrating the 40 years of publication of *Dialectical Societies*, a book that inaugurates the Ge studies and contributes to the perception that anthropology directed to the Amerindians demands new analytical models that were not yet available in anthropology. It analyses the models proposed by the authors, members of the Harvard Central Brazil Project (HCBP), in what they call a controlled comparison, and develops an analyses of the various texts of the collection highlighting the logical passages from one people to the other from the prominence or lack of certain characteristics. The text deals with the effects of the “Ge Model”, born with the collection, either on inaugurating the search for ever new analytical concepts for the ethnographies of indigenous peoples, or its less beneficial effect, the isolation of the Ge in the generic models that follows it. The text closes with an analysis of the subsequent studies that have the Ge as focus, and with a demonstration of how the generations that are still formed from this model have broken the analytical isolation that it generated and approached in innovative ways, with greater dialogue with the debate of ethnology, the various Ge peoples.

Keynotes: Ge; *Dialectical Societies*; Harvard Central Brasil Project; HCBP; studies of Indigenous Peoples

Introdução

A coletânea *Dialectical Societies* traz o resultado das análises realizadas por uma equipe de antropólogos, formada por pesquisadores vinculados à Universidade de Harvard e ao Museu Nacional (UFRJ/RJ) e coordenada por David Maybury-Lewis e Roberto Cardoso de Oliveira, nas diversas sociedades de língua Jê do Brasil Central¹. Tendo em vista que estavam “claramente tratando de um tipo de ‘área cultural’” (Maybury-Lewis 1979c: 303), esses pesquisadores empreenderam suas pesquisas de modo a permitir-lhes uma “comparação controlada [...] elucidando os temas e as variações desses arranjos institucionais” (Maybury-Lewis 1979a:3), quais sejam, os referentes à organização dual e o que lhes parecia uma organização social permeada por grupos corporados².

1 A proposta da comparação vem das análises pioneiras de Maybury-Lewis (1984 [1956]) sobre os Xavante, a partir da qual sugere uma expansão de suas análises para outras sociedades jê; cf. Laraia (2008).

2 Este texto tem origem em um trabalho de disciplina realizado durante o doutorado sobre o “modelo jê”, em que eu mesma me preparava para lidar, na análise, já desde o mestrado sentindo que, ao menos para os Xikrin do Bacajá com que estava fazendo minhas pesquisas, ele deveria ser ampliado; agradeço a Beatriz Perrone-Moisés e a Renato Sztutman pela leitura daquela versão do texto. Agradeço ainda às minhas orientadoras, Lux Vidal, que me introduziu nas pesquisas Xikrin e me apresentou a eles, Beatriz Perrone-Moisés, que a sucedeu no doutorado e me acompanhou nas minhas releituras do modelo jê,

A equipe iniciava seu empreendimento com as mesmas questões básicas – a de buscar a particularidade dos arranjos institucionais duais no Brasil Central e rever sua caracterização frente aos “modelos tipológicos clássicos”, como são recorrentemente definidos nos artigos, a teoria da descendência aplicada nos estudos das sociedades africanas pela escola britânica, assim como aos estudos “formais”, genealógicos, do parentesco. O debate dirige-se explicitamente aos modelos criados para o estudo das sociedades africanas, pondo em questão a descendência e sua relação com a residência e a formação de grupos corporados. De um outro ângulo, debate com as propostas interpretativas de Lévi-Strauss (1975 [1956]) a respeito do alcance analítico do dualismo como ordenador de relações ou, mais amplamente, do cosmos, que seria, para esses estudiosos, marcados pelo dualismo que permearia toda a classificação do mundo jê (Maybury-Lewis 1960).

Nesse texto, busco identificar os modelos comparativos que são criados a partir da análise de cada caso, ou seja, de cada sociedade estudada³. A coletânea ficou famosa por apresentar dois modelos explicativos e comparativos, um proposto por Maybury-Lewis e outro proposto por Terence Turner, que, aliás, acrescenta à sua análise etnográfica dos Kayapó-Gorotire (Turner 1979a) um capítulo em que seu modelo é apresentado (1979b). Sendo assim, teríamos um modelo que busca reunir os resultados das diversas pesquisas e um segundo (o único apresentado explicitamente como modelo) que, tautologicamente, é demonstrado apenas pela análise da sociedade que o teria inspirado. Uma questão imediata diz respeito a sua eficácia quando aplicado às outras sociedades jê, o que, em meu conhecimento, nunca foi tentado. Inversamente, o modelo mais genérico teria que ter sua eficácia testada em sua aplicação ao caso Kayapó, o que também não foi tentado,

e a Manuela Carneiro da Cunha, que, me orientando na iniciação científica como parte de seu projeto realizado no Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII/USP), me deu valiosas sugestões de pesquisa e me deu, ainda, as provas do texto que estava para publicar sobre os Jê, gesto que jamais esquecerei. Aracy Lopes da Silva (*in memoriam*) foi quem me acolheu durante a graduação e me levou a trabalhar com sua orientadora, Lux, e, assim, com os Xikrin, e depois com as crianças, devo muito a ela. De minha geração de “jê-ólogos”, tenho muitos a agradecer, mas ressalto César Gordon, Cássio Inglez de Souza, Fabíola Silva, André Toral, Luis Roberto de Paula e Fernando Vianna. Não posso deixar de fazer um agradecimento especial a William Fisher, companheiro de campo e interlocutor sempre. Da geração abaixo, agradeço às minhas alunas, Thaís Mantovanelli, Stéphanie Tseouliko, Camila Beltrame, Rafaela Soldan e Jucimara Cavalcante, que têm colaborado com reflexões e novos olhares sobre os Xikrin, e, Sofia Scartezini, que me ensinou muito sobre os Karajá, Maurício Caetano, sobre os Krahô, e Marcos Andrade, sobre os Xavante, e, assim, todos, sobre os Jê. Agradeço, ainda, à leitura cuidadosa do/a parecerista, que em muito contribuiu para aprimorar o argumento. E agradecerei, sempre, aos Xikrin do Bacajá, que tanto me ensinam e cuidam.

3 Aqui, ganharão destaque exatamente os textos que propõem tal modelo, não sendo uma análise exaustiva de toda a coletânea; lembro ainda que o HCBP não abrangeu todos os povos falantes do Macro-Jê.

embora outros estudiosos dos Kayapó tenham revisto a interpretação de Turner⁴.

No entanto, ao invés de me debruçar nessa aplicação cruzada de modelos, proponho aqui destrinchar os modelos comparativos das sociedades jê tal como se apresentam na coletânea. Isso porque a leitura atenta da coletânea revela, em primeiro lugar, que tal modelo “genérico” (conclusivo, definitivo) jamais é explicitado. Ou o é, apenas, no caso de Turner – mas a introdução e a conclusão da coletânea, embora explorem questões específicas, algumas de grande alcance, como a própria teoria do parentesco tal como a definem, dificilmente poderiam ser consideradas uma apresentação do modelo explicativo ou comparativo das sociedades estudadas⁵. Mais do que isso, ela revela que praticamente cada estudo de caso é concluído por um modelo comparativo, ou, mais precisamente, por um tratamento comparativo das várias sociedades estudadas, e que parte da proposta analítica ou explicativa sugerida por cada caso.

Sendo assim, haveria ao menos cinco modelos sugeridos, embora nem todos proponham a exaustão explicativa de seus esforços: o de Maybury-Lewis, apresentado na introdução e conclusão do livro, mas, mais detida e especificamente, na conclusão de seu próprio artigo etnográfico sobre os Xerente; o de Turner, apresentado em capítulo à parte e demonstrado na aplicação ao caso Kayapó, com uma breve incursão comparativa (capítulos que, diga-se de passagem, encontram-se logo no centro da coletânea); o de Jean Lave, a partir dos Krikati – que, além de ser o artigo que dá início às análises etnológicas, como veremos, propõe um contínuo que corresponde exatamente à ordenação das análises na coletânea; o de Da Matta, a partir dos Apinayé, apresentando uma análise comparativa extensa; e o de Crocker, a partir dos Bororo.

Cada uma dessas propostas comparativas – a não ser, mais uma vez, a de Turner, que é o único a não explicitar as mudanças necessárias em seu modelo quando de sua aplicação aos diversos casos e as ênfases particulares às “variações” de cada caso – tem

4 O caso kayapó, em sua adequação ao(s) modelo(s) proposto(s) na coletânea, torna-se mais complexo quanto mais interpretações se acumulam. Vanessa Lea (1986, 1992b, 1993, 1995, 2012), por exemplo, ao estudar os Kayapó-Mekrangoti, recusa os dois modelos, e propõe que a linearidade e a descendência devam ser retomadas na análise da organização; Fisher (1991) mantém o dualismo corpo/persona, mas desenvolve sua análise sobre os Xikrin do Bacajá por outra via, primeiro sobre as atividades produtivas, depois sobre os acessos às mercadorias; Lux Vidal (1977) faz uma análise contemporânea ao projeto mas independente, apresentando uma completa monografia sobre os Xikrin do Cateté. Depois da década de 1990, estudos sobre os Mebengokré – Kayapó e Xikrin – se multiplicam (Cf. Giannini 1991, Inglez de Souza 2000, Cohn 2000, 2005, Gordon 2005, Demarchi 2014, Urueta 2014, Mantovanelli 2016, Tseouluko 2018), mas note-se que nenhum, em meu conhecimento, partindo do modelo proposto por Turner.

5 Muito provavelmente, esse modelo jê surge no confronto com outras sociedades indígenas; é isso que sugere Eduardo Viveiros de Castro (1992: 176), quando revela que adotou em seus estudos sobre sociedades alto-xinguanas e tupi “as sociedades de língua jê como uma espécie de tipo-ideal contrastivo”.

como resultado uma proposta de contínuo jê, em que se passa de uma sociedade a outra de acordo com as marcas do contínuo enfatizadas pelas sociedades e/ou pelos modelos analíticos. Terreno inóspito, que será explorado com vistas a repensar a “comparação controlada” jê.

Os estudos jê e o africanismo: problemas e conceitos

Os desafios teóricos e analíticos encontrados pela equipe de pesquisadores do Harvard Central Brazil Project (HCBP) diziam respeito a sua morfologia social e à adequação desta ao modelo africanista da descendência. De fato, os pesquisadores haviam se deparado, por um lado, com textos que apontavam para um paralelismo com os casos clássicos do africanismo tal como analisado pelo estrutural-funcionalismo – grupos de descendência, grupos corporados, etc. – mas suas experiências etnográficas pareciam distanciar de tais descrições. A “anomalia Apinayé”⁶ o colocava de modo claro, já que a apresentação etnográfica de Nimuendajú e a análise pioneira de Lowie indicavam um modelo de descendência paralela que somou questionamentos: jamais visto, ele se mostrou insustentável a longo prazo, tal como analisado em Gordon (1996). Quando vão a campo, esses pesquisadores têm como intenção comum a revisão do princípio dual de organização, e buscam entender como a morfologia dualista, se não se refere a trocas matrimoniais, se realiza nessas sociedades, e como operam os sistemas terminológicos que, na ausência de um princípio unilinear, realizam uma classificação de tipo Crow e/ou Omaha, em certos casos chegando a usá-los alternativamente. Questionava-se assim o próprio conceito de descendência, e, mais amplamente, os estudos de parentesco, entreando-se sua extensão para além dos casos em estudo, ao permitir “a modificação ou descarte desses conceitos e revisões amplas na teoria do ‘parentesco’” (Maybury-Lewis 1979a: 12).

As análises da morfologia social remetem frequentemente, portanto, a conceitos como descendência, residência, terminologias de parentesco, e à formação e existência de grupos corporados. Nesse sentido, seu debate dirige-se aos estudos dos sistemas de parentesco africanos⁷. Portanto, comecemos com uma rápida vista desses estudos, de

6 Mote da etnografia de Roberto da Matta, o modo como se defronta com este tema está mais detidamente discutido em Da Matta (1976).

7 Como já visto, este não é o único debate em jogo; há, também, aquele sobre a natureza e a extensão da classificação dualista, com Lévi-Strauss, apenas mencionado acima (cf. Carneiro da Cunha 1993), e o que aborda os sistemas terminológicos, com autores como Lounsbury, Scheffler e SolTax; além disso, Vanessa Lea (1992b, 1993, 1995) aponta sempre a importância dos estudos de Schneider (1966) em sua revisão do parentesco para esse deslocamento feito pelos vários autores à nomeação e às

modo a perceber o “tipo-ideal contrastivo” dos estudos jê.

Para definir esse tipo ideal, vejamos a proposta da coletânea de estudos dos sistemas de parentesco africanos (Radcliffe-Brown e Forde 1987 [1950]). O estudo de parentesco que o fundamenta baseia-se na teoria da descendência, e as análises revelam, a partir desse pressuposto e do ambiente teórico-analítico estrutural-funcionalista, que os conceitos trabalhados são operacionais para as sociedades analisadas. Radcliffe-Brown (1987), em sua introdução, explicita a importância da descendência em seus estudos de parentesco:

duas pessoas que são parentes são relacionadas em um ou outro de dois modos: ou uma descende da outra, ou ambas descendem de um antepassado comum. Deve-se lembrar que ‘descendência’ se refere aqui a uma relação social de pais e filhos, e não a uma relação física. O parentesco é portanto baseado na descendência, e o que determina em primeiro lugar a natureza do sistema de parentesco é o modo como a descendência é reconhecida e legitimada (:13).

Isso posto, Radcliffe-Brown pode passar aos modos de reconhecimento, ou seja, ao cognatismo ou à unilinearidade – ressaltando, aliás, que são poucas as sociedades que não têm qualquer reconhecimento de parentesco unilinear em algum nível – e à sua importância na formação de grupos constituintes da estrutura social, enfatizando sua função de diferenciar os parentes entre as duas linhas. Para além das relações diádicas a descendência, seja cognática, seja unilinear, dá forma a grupos sociais como clãs, linhagens e metades,

uma forma diferente de estrutura pela qual toda a sociedade se divide em um número de grupos separados, cada qual consistindo em um corpo de pessoas que são ou se reconhecem como sendo um corpo unilinear de parentesco (: 39).

Esses grupos podem ter importância social, política ou econômica na medida em que possam ser definidos como *corporados*, ou seja, em que respeitem ao menos *um* de três critérios:

classes e categorias de idade. No entanto, este texto elaborará mais as variações dos modelos tendo em vista esta sua preocupação referente à alternativa analítica aos estudos das morfologias jê, em relação ao africanismo, que é uma preocupação que me parece sobressair (Seeger chega a intitular uma comunicação para um congresso da American Anthropological Association “*By Gê Out of Africa*” [1975], publicado em português em [Seeger 1980]).

se seus membros, ou seus membros adultos, ou uma proporção considerável deles, se reúnem ocasionalmente para realizar algumas atividades coletivas – por exemplo, em rituais; se tem um chefe ou conselho que é visto como atuando como representante do grupo como um todo; se possui ou controla propriedade coletiva, como quando um clã ou uma linhagem é um grupo proprietário de terras” (: 41)⁸.

Por fim, temos a questão do casamento. Embora a aliança entre grupos que trocam mulheres seja um aspecto considerado e relevante na análise dos sistemas de parentesco africanos, ela é tratada como a prestação entre os grupos ou famílias que se unem pelo casamento, enfatizando-se as prestações matrimoniais devidas que dão legitimidade ao casamento. Inversamente, as categorias proibidas o são para manter a sociedade e os grupos que a constituem, enquanto a exogamia do clã ou a linhagem “é um modo de dar um reconhecimento institucional aos laços de parentesco ... parte do maquinário que estabelece e mantém um sistema de parentesco amplo” (:67)⁹. Apenas quando da fissão e consequente criação de outro grupo de mesmo tipo, não se colocando mais a questão da integridade do grupo, já dividido, pode-se dar início a casamentos entre eles.

O casamento, por outro lado, leva a um desequilíbrio do grupo, pela perda de um membro ou pela inclusão de um estrangeiro; esse desequilíbrio pode vir a ser solucionado, com a passagem do tempo e o crescimento dos filhos do casal mais novo. No entanto, as regras de evitação e as relações jocosas são tratadas por Radcliffe-Brown como modos de lidar com o desequilíbrio causado pela nova união, especialmente nas relações entre sogros e genros ou noras, um meio de “ênfatisar a separação entre as duas famílias conectadas” (:58). O sistema de atitudes é uma variável importante de análise, complementando a definição das categorias criadas pela terminologia de parentesco.

O tipo-ideal do sistema de parentesco africano, a partir deste modelo analítico, é, portanto, constituído por grupos de descendência com um caráter corporado, no interior do qual, para garantir sua integridade, o casamento é banido, mas que se reproduz ao efetuar casamentos com membros de outros grupos de mesmo tipo; a regra de descendência irá alocar as crianças nascidas desse casamento, tornado legítimo pela pagamento de prestações matrimoniais (nesse caso, o *bride service*), ao grupo que lhes cabe, e elas vão,

8 Mais à frente, Radcliffe-Brown lembrará ainda que, mesmo que esses grupos seja definidos pela descendência feminina, os membros de que trata acima são homens – são eles que “constituem realmente o grupo de parentesco corporado” (idem).

9 É interessante notar que a definição de Radcliffe-Brown de endogamia refere-se ao grupo como um todo (e não a suas partes constituintes), tendo como função “circunscrever o alcance das relações, já que a um membro de um grupo endogâmico é impossível ser relacionado, seja por parentesco, seja por casamento, a qualquer pessoa de fora do grupo” (:68).

de acordo com essas mesmas regras e com a natureza do grupo corporado, herdar direitos, propriedades ou prerrogativas.

No entanto, a divisão das sociedades jê em grupos não corresponde a esse tipo ideal, levando seus estudiosos a rever os conceitos aplicados na África: a descendência, a formação de grupos pelo parentesco, os grupos corporados, e a herança ou transmissão de bens e prerrogativas por sua via.

Os modelos jê

Indo a campo para buscar a comparação controlada das variações do mesmo tema nas sociedades jê, cada pesquisador dá uma ênfase específica aos princípios coordenadores dessas sociedades. Como pano de fundo comum, buscam respostas às mesmas questões: qual a natureza dos grupos em que se dividem as sociedades jê; qual o valor da descendência em sua constituição; se podem ser definidos como grupos corporados; qual a natureza e atuação do princípio dual nessas sociedades.

As diferenças em suas respostas são muito provavelmente devidas às ênfases que as próprias sociedades que lhes servem de ponto de partida comparativo dão a cada um dos aspectos desses princípios ordenadores. O surpreendente é que as variações parecem acabar por ser reiteradas, e predominar sobre o tema comum, na medida em que cada ênfase analítica gera um modelo comparativo diverso, e estabelece relações diferentes entre as sociedades. Um contínuo de transformações é frequentemente reconhecido, mas seu valor, e em alguns casos sua constituição, ganham contornos variados.

Apresentaremos os contínuos propostos, para então buscar as questões e soluções que são propostas por cada modelo, comparando seu uso dos instrumentais analíticos.

A. Lave: **nominação vs descendência**

A análise de Jean Lave do sistema de relações Krikati enfatiza a nominação e sua transmissão como princípio ordenador. Se de fato os Krikati parecem ser os que mais ênfase dão às relações de nominação dentre as sociedades jê, inclusive dentre os Timbira, a ênfase analítica nessas relações sugere a Lave um contínuo das sociedades jê que vai da nominação à descendência: “A importância da transmissão de nomes diminui, enquanto a de linhagens e clãs baseados no parentesco aumenta, quando nos movemos dos grupos Jê do Norte aos Jê Centrais e aos Bororo” (:17)¹⁰. Esse contínuo teria um interregno dos

10 Sempre que a referência for os capítulos da coletânea comentada, sua citação indicará apenas a página.

Kayapó, que, a partir dos dados disponíveis à época (as análises de Turner e Bamberger), não teriam nem na nomeação nem na descendência o princípio de recrutamento a grupos coletivos. No entanto, se o recrutamento a esses grupos se daria pela figura do “pai substituto”, uma espécie de dupla negação, da relação de nomeação e da descendência (já que este deve ser, para Turner, “não relacionado”), seriam eles, no modelo aqui referenciado, que realizariam os rituais de nomeação. Poderíamos pensar na passagem pelos Kayapó ainda como uma inflexão da política e do faccionalismo, que será revista na introdução da descendência no faccionalismo e da política dos Jê Centrais, como demonstra Maybury-Lewis, na coletânea, a partir dos Xerente¹¹.

A importância do nome pessoal e da relação de transmissão é amplamente demonstrada por Lave para os Krikati; os nomes diferenciam os humanos dos animais, são meios de inserção de estrangeiros, e modo de ampliar as relações sociais (por exemplo, a transmissão de nomes extrapola para os Krikati a identificação diádica de nominador e nominado, já que todos que compartilham o mesmo nome são considerados doadores). Estabelece-se também uma relação de coletividades de nominadores e nominados, ordenando-se as relações geracionais para além da compreensão do sistema terminológico, porque as várias operações identitárias podem resultar em inflexões Crow ou Omaha no sistema, apresentando-se assim como mais relevante que a genealogia em sua definição¹².

Se sua descrição demonstra a importância dos nomes e das relações de nomeação dos vários níveis de sociabilidade krikati, sua análise se torna mais complicada quando aborda duas questões. A primeira refere-se à reconstituição histórica da ênfase na nomeação, a partir dos dados de Nimuendaju, para os Timbira, que apontam para uma maior importância das categorias de idade. Além das questões há muito apontadas pela teoria antropológica sobre as dificuldades de fazer comparações e reconstituições históricas e que transparecem nas relações bastante imediatas que a autora faz de seus dados krikati com os dados timbira de Nimuendaju, ela parece ser em si desnecessária, já que o problema principal da autora seria entender as variações contemporâneas da morfologia social jê a partir de princípios organizatórios comuns, o que não exigiria uma busca das origens e razões para essa ênfase.

11 É interessante notar que a política – ou sua importância como fator ordenador – não é explorada como marca de modificação em nenhum dos contínuos propostos.

12 Lave analisa as diversas operações possíveis, e sugere que a questão relevante não é a definição do sistema como Crow ou Omaha, mas a percepção de que são os princípios lógicos desse sistema que são postos em operação, gerando quaisquer das inflexões a partir das alternativas enfatizadas em cada caso: a identificação de um ego masculino com o nominador (MB) definido os termos para primos cruzados (assim, MDB=D), ou a ênfase alternativa da nomeação da prima cruzada por sua mãe e da identidade fundada entre as duas mulheres (assim, MDB=M) (cf. pp. 22-23). É interessante notar que Lea (2012) remete à nomeação a explicação da inflexão Crow-Omaha jê.

O segundo problema é bastante comum às análises da coletânea, qual seja, a reificação dos grupos corporados. É como se os pesquisadores concordassem que esses grupos não se fundam na descendência e não definem o casamento, mas buscassem sua compreensão pela formação alternativa de grupos, pensados ainda como corporados. No caso de Lave, ela sugere que o grupo formado por epônimos, que são “conjuntos de posições sociais”, são de fato grupo corporados, que mantêm uma continuidade no tempo: “são grupos corporados com uma composição mutante, mas de existência contínua enquanto sobrevive o conjunto de nomes” (: 29).

Por outro lado, isso é coerente com a proposta de Lave de buscar a continuidade fundada no tempo social *krikati*, que para ela é dada pelos ciclos da nomeação, que articulariam passado, presente e futuro; por outro lado, desafina com a busca de categorias e concepções nativas – ou seja, se o tempo e a temporalidade é social, o modo de realizá-lo é apreendido pela análise antropológica, e não se explicita para os *Krikati*. Mais interessante ainda, o problema da composição variante desses grupos só pode ser entendido como referido à sua composição genealógica, já que, por princípio, o que há de continuidade nesses grupos são as posições e a identidade por ele fundada, e não as pessoas que ocupam essas posições ou assumem essa identidade. Mais diretamente, poder-se-ia dizer que um grupo corporado fundado na descendência tem seus membros modificados a cada geração, mas sua composição baseada no mesmo princípio, o da filiação e da ascendência comum; assim, os grupos corporados fundados na nomeação teriam sua continuidade dada pelas relações de nomeação (contra a filiação e descendência) e a sua composição invariante na identidade dos nomes e posições relativas que o compõem.

Essa dificuldade revela o dilema com que se depara Lave e alguns de seus colegas: buscando rever a validade dos conceitos fundados pelos africanistas, os mantêm como referência. Assim, os grupos não são fundados pela descendência (ou pela aliança), mas são corporados, com uma continuidade no tempo diferente da que é encontrada na África. Meu argumento é exatamente esse: para além da dúvida de se seria necessário fundar um grupo corporado onde ele não é assim pensado pelos indígenas, um passo além do africanismo não deveria deixar margens a problemas como a constituição genealógica diversa desses grupos: se eles têm um princípio de definição e formação diferente, sua continuidade deve ser remetida a esse princípio. Portanto, se sua definição fosse de fato necessária à análise, ela não deveria gerar problemas sobre sua composição, que seria então coerente com seu princípio de recrutamento¹³.

13 Carneiro da Cunha (1993) chega a fazer a seguinte provocação – a de que, sendo assim como eles descrevem, por que não falar diretamente de linhagens?

De qualquer modo, a ênfase krikati na nominação permite a definição de um contínuo de variações jê, que é o mesmo, como já afirmamos, utilizado para a organização dos estudos de caso da coletânea. Esse modelo de contínuo de variações apresenta ainda duas questões interessantes, pouco exploradas nas comparações feitas explicitamente pela equipe do HCBP: a da definição de categorias e classes de idade como uma passagem possível nessas transformações, e a ausência da política em seu modelo. Esses dois aspectos ajudariam a pensar o “interregno” kayapó; se os modelos propostos pelo HCBP enfatizam a política e o faccionalismo como o que diferenciam os Kayapó os Xerente, além da introdução da filiação simbólica, a organização por idades, que Lave aponta como uma alternativa à organização pelas relações de nominação, poderia ser explorada em seu valor na formação do contínuo.

Em suma, Lave nos propõe o seguinte contínuo, baseado em apenas uma transformação, a da nominação à descendência:

β nominação β

Krikati -> Krahô -> Apinayé -> [Kayapó] -> Xerente (Jê Centrais) -> Bororo
--

à Descendência à

B. Da Matta: as mediações entre os domínios públicos e privados

Da Matta introduz a questão do dualismo diametral e concêntrico, apresentado por Lévi-Strauss (1975). Sua demonstração se baseia no argumento de que a oposição diametral entre os que são diferenciados por “termos compreensivos”, abrangentes, entre parentes e não parentes (com quem se troca e com quem não se relaciona) refere-se a uma oposição concêntrica, de “gradações em campo social mais restrito”, delimitando pessoas que reconhecem obrigações mútuas, de um lado, e aquelas com que se pode estabelecer troca, mas não continuamente (: 88). Essas categorias concêntricas seriam principalmente contextuais, e não fundarim grupos permanentes. Portanto, seriam elas que, nesse modelo, suprimiriam a formação de grupos corporados.

Da Matta é, dentre os pesquisadores da HCBP, o que mais apoia sua análise do sistema de relações na ideologia nativa, definida por ele como um “sistema de signos que ... indicaria os pontos fixos e irreduzíveis da ordem social apinayé ... [e] referem-se não apenas aos temas de relações apinayé, mas à totalidade de seu cosmos” (: 97)¹⁴.

14 Da Matta se utiliza da definição de Dumont de ideologia, como ideias, crenças e valores que não são secundários à ordem social (: 86). Seria um exercício interessante discutir as noções de ideologia e

Assim, a ideologia nativa (da comunidade de substância, das restrições e da evitação) lhe fornece a base para entender a definição de categorias de relações sociais, definidas por um sistema de atitudes ou obrigações – os parentes “verdadeiros” se dividiriam pela obrigação de guardar restrições uns pelos outros e a obrigação do respeito, da marca de distância social. Essa divisão se diferencia, lembra Da Matta, daquela entre consanguíneos e afins, que seria, em sua definição, diametral; ela seria contextual e concêntrica, e fundamentar-se-ia não só nos fatos biológicos de filiação, mas nos da co-residência e no compartilhar de alimentos¹⁵.

No entanto, há outro domínio de relações que Da Matta não relaciona à “ideologia nativa”, e denomina como “relações cerimoniais”. É como se ele pulasse de nível em sua análise: em um primeiro momento, define as relações (que poderíamos dizer, de modo amplo, domésticas) a partir da ideologia nativa; em um segundo, define analiticamente os grupos rituais como estrutura, necessários para a continuidade social, já que fundados em relações e grupos que excedem a substância. Curioso notar que o modelo proposto por Melatti em sua etnografia forneceria o contraponto da “ideologia nativa” à substância, ao identificar a oposição entre as relações “físicas” às de transmissão de posições sociais, que Da Matta não explora. Ao contrário, define as relações rituais no nível do modelo: “Pode-se dizer, então, que todas as pessoas localizadas fora da família nuclear são parentes cruzados potenciais ou reais; elas são pessoas marginais em termos da comunidade de substância e podem ser ligadas a ego por laços rituais” (: 120)¹⁶.

Permanecendo em sua análise dos Apinayé, deve-se lembrar a introdução em seu modelo de uma categoria que não havia sido identificada nos outros grupos timbira: a de arranjador de nomes. Eles seriam os mediadores entre aos domínios I (de relações da comunidade de substância) e o III (em que se troca laços de comunidade de substância por rituais [: 119]), e seriam um misto enfraquecido das relações de tipo I e III: como I, são

dialética nesses trabalhos, já que as análises se utilizam desses termos que têm uma longa história de definições. Lembremos apenas que, na antropologia, os estudos africanistas já relacionavam a linearidade da descendência à “ideologia”, especificamente as noções de concepção e filiação.

- 15 Nessa discussão, há vários paralelos e distanciamentos com o modelo de Turner que seriam interessantes explorar. Assim, Da Matta refere-se à constituição de um novo núcleo familiar como a base das regras de evitação, exatamente por *não* haver autoridade doméstica estabelecida (argumento também de Melatti), e inverte as intensidades da evitação, para ele aumentada pela co-residência, o que faz com que uma mulher deva evitar com mais intensidade seus pais, co-residentes, que os pais de seu marido.
- 16 A questão da afinidade é complexa em Da Matta. Para ele, a afinidade real é consanguinizada ao longo do tempo, tendo seu marcador de distância amenizado, enquanto as relações de nomação têm um aspecto de identidade assim como de afinidade, pela troca de coisas diferentes. De qualquer modo, fica a questão de por que esses parentes marginais em relação à comunidade de substância podem ser ligados a ego por laços rituais, sem se mencionar o casamento. Como apontamento, registramos que a utilização de numerais romanos é a utilizada pelo autor em seu modelo.

como genitores, mas sem respeitar restrições; como III, atuam na esfera pública, embora sua atuação seja mais política (na proteção e na resolução de conflitos) que ritual, e sua relação não seja formalizada. Aquém do domínio I está o domínio da natureza, e além do III, o resto da aldeia, para além das relações de parentesco¹⁷.

A mediação entre os domínios I e III fornece no modelo o diferencial Apinayé e a passagem para os Kayapó, explorada também por Maybury-Lewis, embora questionada por Crocker a partir dos Bororo (: 296). Se o nome funda grupos sociais que têm atuação ritual e, nesse sentido, ocasional, não atuando na vida cotidiana e política, é o arranjador de nomes e de nominadores que se faz o “responsável pela criança na vida social” (: 109). Esses grupos não são, aqui, definidos explicitamente como corporados; mas a atribuição de sua natureza, composição e continuidade parece ter novamente uma referência no modelo africanista. Da Matta os define como grupos que têm uma arregimentação dada pela nomeação, e que se distinguem não por seu conteúdo específico (um conjunto de posições, identidades, prerrogativas, como em outras definições, ou seja, fenômenos de morfologia social), mas “de acordo com princípios mais gerais ... [que se] referem à ordem simbólica e cósmica apinayé, enfatizado em seus aspectos integrativo e complementar” (idem). A ideologia da nomeação, que não aparecia explícita, é aqui remetida ao “aspecto público da vida social”, ao ritual. Portanto, o domínio II fornece a composição e continuidade desses grupos, que, como se afirmou acima, para Da Matta se inserem no nível da estrutura, e fundamenta a continuidade social, dada pela substituição.

Sua análise das variações jê é bastante desenvolvida, e tem por base a análise do sistema terminológico e suas inflexões Crow e/ou Omaha (Crow-Omaha). Como característica comum, esses sistemas jê operariam com base no princípio de que uma mudança no sexo equivale a uma mudança na geração. Além desse princípio lógico, estaria em jogo o fato de que nesses sistemas a terminologia é um “instrumento de união dos domínios separados [...] de resolver a contradição entre relações ‘dadas’ (de substância) e ‘construídas’ (rituais)”, e a variação estaria dada na “orientação institucional” que cada sociedade jê dá para essa solução (: 124), gerando o seguinte quadro das variações, em que não se acrescenta o caso bororo:

17 Um domínio IV engloba as relações de companheirismo, amizade formal e afinidade, que não têm referência genealógica. Nele, as relações não se pautam pela comunidade de substância, mas de relações sociais; os afins são relações distantes tornadas de substância, os amigos formais são mantidos distantes (: 120). Sobre a amizade formal e o companheirismo, cf. Carneiro da Cunha (1986), em uma revisão para o caso Krahô.

Timbira – oposição amenizada da oposição de sexo e geração; maior segregação dos domínios público e privado, com faccionalismo menos violento			Kayapó	Jê Centrais
Krikati	Krahô	Apinayé		
Inflexão Crow: Importância da nomação		Importância sociológica equivalente entre nominador e arranizador de nomes: caso único, em que há alternativa Crow-Omaha	Ênfase no pai adotivo como mediador em detrimento do nominador: inflexão Omaha	Seguem a lógica Kayapó, mas de modo mais enfatizado: identificação das relações domésticas e público-rituais; posição única no sistema da relação com MB
Inflexão Omaha: “exceção à regra”				

Nesse modelo, a figura do arranizador de nomes, equivalente no sistema ao pai adotivo dos Kayapó, tal como descrito por Turner, ganha uma importância na definição mesmo das passagens no contínuo. Isso faz com que Da Matta tenha que afirmar que a inflexão Omaha, quando ocorre nos Timbira Orientais, que não possuem o arranizador de nomes, seja uma exceção à regra (: 126), ao contrário do argumento de Lave, apresentado acima, de que a terminologia pode ganhar uma inflexão Omaha quando a identificação se faz pela relação de nomação da mãe de ego e de sua MBD; no argumento de Lave, a inflexão continua sendo dada pela nomação, mas ele é descartado por Da Matta em favor de sua ênfase explicativa no arranizador de nomes como vetor da inflexão Omaha, e que se adapta imediatamente, no modelo, à passagem da inflexão Crow à Omaha pelos Kayapó, que enfatizariam o pai adotivo, equivalente no modelo de Da Matta ao domínio II, em detrimento do nominador. Em comum, as sociedades jê, enfatizando a nomação, a filiação ou seu mediador, teriam a característica de sua continuidade social não se basear em “contínuo temporal referente a um ancestral”, mas na substituição.

C. Turner: poder e hierarquia

No que toca aos Kayapó, o debate sobre o lugar e a feição desse dualismo se complica. Lembramos que Terence Turner propõe um modelo genérico que se diferencia

do apresentado pelos outros pesquisadores, a ponto de, ao contrário dos demais autores, ter necessidade de apresentar seu modelo como uma introdução para a sua análise da sociedade Kayapó numa coletânea em que os pesquisadores oferecem uma interpretação compartilhada das sociedades pesquisadas.

Turner aborda a sociedade Kayapó pelo ponto de vista dos homens e da atividade política, e propõe que ela seja entendida a partir da submissão, no âmbito coletivo, dos mais novos aos mais velhos, e no âmbito doméstico, do genro ao sogro (possibilitada pela regra de residência uxorilocal, que seria um meio para o controle do genro). Utilizando uma análise do desenvolvimento do grupo doméstico, como já havia sido feito por Maybury-Lewis¹⁸, ele argumenta pela passagem da submissão quando da inserção do genro à casa para a aquisição da autoridade quando se torna o casal mais velho e passa a ter genros. No âmbito coletivo, que sugere se relacionar de modo complexo com o doméstico na reprodução da sociedade, embora sejam as “sociedades masculinas” que o constituem as que atuariam na política aldeã, ele enfatiza que é com base na relação sogro/genro que se faz a divisão da sociedade nos períodos de nomadismo da estação seca¹⁹.

Assim, o dualismo, em seus aspectos de produção de pessoas e domínios masculino e feminino, torna-se, no modelo de Turner, hierarquizado²⁰. Para ele, a sociedade kayapó tem seu fundamento não na produção material, mas na de pessoas, que é levada a cabo no âmbito doméstico, o que estabeleceria a dominância masculina dado que os homens, estando ligados às relações inter-familiares e comunitárias, que, por requererem (termo enfatizado pelo autor) maior complexidade que as atividades de substância, as definem e organizam. Neste modelo, também, as relações de nominação, aquelas que constituem os grupos cerimoniais, são tratadas como subordinadas à lógica de formação familiar, a qual se dirige, ao longo do ciclo de vida dos indivíduos, à autoridade masculina nas relações inter-familiares, e a feminina das intra-familiares²¹

18 Especialmente em sua monografia sobre os Xavante (Maybury-Lewis 1986). Cf., para a noção de ciclos de desenvolvimento dos grupos domésticos, Fortes (1978).

19 A análise de Bamberger, nesta mesma coletânea, também sobre os Kayapó-Gorotire, enfoca as formas de participação nas atividades políticas, revelando a relação das diferenças nessa participação com as categorias de idade masculinas, e o faccionalismo. Nesse sentido, sua análise fica bastante circunscrita aos Kayapó; mas merece ser considerada com mais atenção do que tem sido, já que enfatiza a importância das categorias de idade e sua natureza gradativa, o que é pouco explorado em Turner, que apenas afirma a hierarquia baseada na senioridade.

20 Talvez valha mencionar que a coincidência de palavras “domínios” é contingencial, e não se refere ao mesmo nos mencionados acima, no modelo de Da Matta, mas, aqui, na distinção entre público e privado, central e periférico, doméstico e político/ritual, marcado pelo gênero – o que será retomado por Lea (1986, 1992b, 1993, 1994, 1995, 2012).

21 Vanessa Lea, centrando seu trabalho exatamente nas relações de nominação, inverte essa perspectiva. Voltando-se à periferia, demonstra que são as Casas (conceito que retira de Lévi-Strauss) as detentores

Esse modelo é construído e demonstrado em relação a um dos casos que estariam, pela intenção original do Projeto HCBP, em comparação, e seu autor não demonstra, como mencionado acima, as transformações que deveria sofrer para se adequar aos outros casos. Se os demais modelos parecem sofrer de uma ênfase excessiva nas particularidades dos casos que os inspiram, o de Turner permanece sem testar sua eficácia na análise dos demais Jê, de modo a não sabermos se, mesmo que com uma ênfase kayapó, ele seria útil para compreender as variações jê. Fica, nesse sentido, como um esforço estéril²².

Em pontos diferentes, Crocker e Maybury-Lewis questionam o modelo de Turner. Para o primeiro, a “paternidade substituta/simbólica” apresentada por Turner é questionável, e, partindo da etnografia com os Bororo, ele levanta a dúvida de se ela seria realmente simbólica ou mesmo substituta. Para tal, ele explora o “efeito bumerangue” do ritual bororo no que se refere às relações entre o pai e o filho (especialmente ele, já que a participação das mulheres nos rituais é menos constitutiva de suas identidades [: 260, 278]). Se os Bororo são explicitamente matrilineares, sua relação com o pai e a família deste é mantida próxima no cotidiano; no âmbito ritual, o pai pode nomear o filho como seu substituto no recebimento da pintura que é pagamento do clã oposto (o de seu filho, portanto) por um serviço seu. Ou seja, o filho substitui o pai em uma honra que seu próprio clã lhe concede. A iniciação funda uma relação que Crocker denomina “amigo especial”; o ideal é que ela seja efetivada pelo irmão do pai, invariavelmente um membro do clã do pai. Essa relação tem diversas implicações, mas as principais são a obrigação recíproca de representar os respectivos clãs quando do funeral de um dos pares, e a preferência de casamento com irmãs – preferência que Crocker sugere deva ser entendida não por cálculos matrimoniais, mas como uma “afirmação metafórica do ideal de intimidade entre um homem e o grupo de seu pai” (: 286). Para Crocker, essa relação não tem seu fundamento na relação do pai “substituto” com o pai social, mas na do homem com o grupo do pai; o amigo especial não substitui o pai, mas fornece uma complementaridade lógica ao filho.

Maybury-Lewis, por seu turno, questiona a preeminência da uxorilocalidade no modelo de Turner. Se a residência uxorilocal é de fato um aspecto comum às diversas sociedades jê, Maybury-Lewis questiona sua validade explicativa para além dos Kayapó,

de nomes e bens simbólicos, a seu ver os únicos bens escassos na sociedade Kayapó, que definem a posição social do indivíduo. Assim, para essa autora, em contraste com Turner, o que se manifesta no pátio deve ser entendido a partir das Casas, que se revelam o nível relevante para a análise dessa sociedade (Lea 1986, 2012). Em outro trabalho, esta autora sugere que a hierarquia entre os domínios masculino e feminino não deve ser tomada como uma via de mão única, mas como em um jogo em que um engloba o outro em dada situação, e é englobado em outra (Lea 1984)

22 Ênfase aqui seu valor na “comparação controlada” planejada pela coletânea.

sendo para ele um caso particular, em que o faccionalismo político teria implodido a organização dual [: 312]) como fator de poder pelo controle das filhas e submissão dos genros:

É questionável se os dados sobre os outros Jê e os Bororo sustentam consistentemente essa hipótese. Mesmo que a uxorilocalidade seja utilizada como um meio de controle, porém, é necessário que se olhe para o sistema total em que ela forma uma parte para compreender porque esse meio específico foi selecionado. A uxorilocalidade não ‘significa’ a mesma coisa em todo lugar, e é exatamente seu significado para os Jê e Bororo que as outras contribuições dessa coletânea enfatizaram (: 304-5).

E de fato, a relevância para os outros Jê, deixando de lado a discussão sobre a eficácia explicativa para os próprios Kayapó, não foi demonstrada, mas mais exatamente postulada, por Turner. Temos, portanto, aqui, um modelo “geral” para os Jê que é exatamente o único a não demonstrar sua generalidade.

D. Maybury-Lewis: antítese ou complementaridade

Em sua análise dos Xerente, em que recorre por diversas vezes ao material xavante, produto de sua monografia mais extensa (Maybury-Lewis 1986), Maybury-Lewis conclui que para eles o sistema de metades não é central e oposto ao doméstico, no qual o faccionalismo seria mantido confinado, mas um esforço de “alcançar um equilíbrio entre diversos sistemas de metades totalizantes uns contra os outros” (:235). Essa formulação parece valer, de fato, para os diversos grupos jê, que mantêm uma multiplicidade de pares de metades com composições variadas e contextuais – ou, nas palavras de Melatti, a oposição de oposições, e talvez também o efeito bumerangue de que falava Crocker. Porém, Maybury-Lewis formula nessa base o que acredita ser o contraponto à distinção entre domínios públicos e privados realizada plenamente pelos Timbira e “com menos sucesso” pelos Kayapó.

Assim, seu modelo para o contínuo das variações jê tem por base a separação dos níveis público e privado nessas sociedades. Os Timbira enfatizariam essa separação, enquanto os Jê Centrais e os Bororo não a realizariam. Nessas sociedades unilineares, o conflito estaria dado pela descendência e sua conformação de grupos, e a harmonia, o equilíbrio, por sistemas de metades ou laços que cruzam essas metades. Nos Jê do Norte, a separação por níveis, compondo o formal ou público a partir do princípio dual, e confinando

o faccionalismo ao nível informal, doméstico, seria “estruturalmente insignificante” (: 237). Os Kayapó voltariam como caso particular, em que o faccionalismo não poderia ser confinado ao domínio privado, e contrastado a outros sistemas de formação de grupos, que o recortaria e minimizaria os efeitos do conflito gerado nesse domínio²³.

O contínuo das variações jê remeteria assim à separação e mediação entre os domínios público e privado, o que, ressalta o autor, seria condizente com as terminologias utilizadas em cada uma dessas sociedades. Na base, estaria a oposição entre o corpo e a formação física da pessoa, de um lado, e o nome e a formação da identidade social da pessoa; caminhando no contínuo, a importância da nomeação iria perdendo força pela instituição do arranjador de nomes ou do pai substituto, e a partir daí a descendência ganharia força. Entre os Jê Centrais, a diferença na posição do MB, nominador, e da relação de nomeação gera uma distinção interna a seu tipo: nos Xavante, a nomeação tem pouca importância social, e MB atua na esfera doméstica, não como mediador entre as esferas; nos Xerente, os nomes indicariam pertencimento a linhagens e clãs, e o nominador (aqui, MB) atuaria como mediador entre os “lados” opostos.

A principal transformação sofrida pelo sistema é a passagem da expressão do dualismo pelas metades rituais, nos Jê do Norte, àquela pelo parentesco nos Jê Centrais. Seu contínuo, portanto, pode ser ilustrado do seguinte modo, tendo por base a nomeação:

Krikati + Krahô	Transmissão de nome via relação de nomeação
Apinayé	Transmissão de nome via patrifiliação simbólica
Kayapó	Transmissão de nome via patrifiliação simbólica + relação de nomeação
Jê Centrais	Patrifiliação simbólica sem transmissão de nome

JÊ	TRANSMISSÃO DE NOME	PATRIFILIAÇÃO SIMBÓLICA	RELAÇÃO DE NOMINAÇÃO
Krikati + Krahô	+	-	+
Apinayé	+	+	-

23 A definição da esfera doméstica como “estruturalmente insignificante” é indicativa de várias dessas análises. Vimos que Da Matta também definia como “estrutura” as metades rituais. Isso é algo que será questionado posteriormente, por Seeger (1980), que lembra a natureza gradual e contextual, nada absoluta, dessas oposições, e por Lea (1984, 1986, 2012), que inverte o jogo e enfatiza o domínio doméstico.

E. Crocker: descendência, oposição de gênero e construção de identidade

Para Crocker, a comparação dos sistemas sociais jê deve ser feita a partir dos meios de institucionalização da oposição entre masculino e feminino. Esses meios devem ser entendidos para além da terminologia de “descendência” dos matrilineares Bororo e dos patrilineares Xavante, já que ela é “irrelevante para todos os Jê assim como para os Bororo, que parecem se organizar por princípios bastante diferentes de ‘substância compartilhada’” (: 293). Assim, eles se inseririam em um conjunto de modos alternativos de lidar com a oposição de gênero, a questão se deslocando para as implicações da linearidade, mais do que suas razões.

Independente dessas distinções [entre grupos] serem relativas a atributos simbólicos de paternidade ou maternidade, à lógica classificatória dos nomes, ou à dinâmica processual do poder, os Jê e os Bororo fazem uso desses contrastes em sua elaboração de estruturas que são claramente ‘elementares’, mesmo se lhes falta a ‘descendência unilinear’ como base de diferenciação (: 297).

Elementaridade essa que se não refere à troca matrimonial, mas à classificação social e à produção de identidades. Para Crocker, esses processos visam fundamentalmente criar e manter identidades individuais, e assim deveriam ser entendidos, e os sistemas que os geram, comparados.

A importância da descendência nos Jê, uma alternativa de institucionalização da oposição de gênero (nela, o gênero é posto na oposição entre os cônjuges; nos Jê do Norte, entre irmãos de sexo oposto, gerando grupos que transcendem o domínio doméstico), é aqui questionada. Isso é de fundamental importância, porque, se, como sugeri acima, os pesquisadores que trabalharam com os Jê do Norte partiam do suposto de que a descendência não geraria grupos corporados com filiação baseada em outros princípios que não a descendência, os Bororo são dentre todos os Jê os mais evidentemente uxori-locais, e a relação dos grupos constituídos no domínio doméstico é mais direta em sua transposição ao domínio público, à esfera ritual, do que nos Jê Centrais, que necessitariam, como demonstra Maybury-Lewis, de arranjos complexos para manter simultaneamente a uxori-localidade e a unidade dos grupos patrilineares (1979b:232-233)²⁴. Portanto, é a partir dos Bororo, cuja definição como sociedade de descendência

24 Na análise de Maybury-Lewis sobre os Jê Centrais, a residência é reconhecida como claramente uxori-local, o que corresponde a uma ênfase simbólica na oposição centro/periferia; no entanto, a ideologia expressa é patrilo-cal. O autor argumenta que essa aparente viri-localidade é resultado de arranjos que tornam compatíveis a residência uxori-local e a filiação patrilinear. Os Jê Centrais

aparentemente não implicaria dificuldades, que a instrumentalidade dessa noção para os Jê é mais enfaticamente posta em dúvida²⁵. Para Crocker,

em nenhuma dessas sociedades os laços de sangue e as ligações de substância genealógica comum são os meios *fundamentais* pelos quais os indivíduos são recrutados ou relacionados a unidades ou categorias sociais. Nenhum deles, com a possível exceção dos Xavante, tem como base a descendência no sentido em que a antropologia tradicionalmente entende esse termo. ‘Unilinearidade’ parece um conceito estrangeiro aos planaltos do Brasil Central (:296, grifo no original).

Nos Bororo, se as prerrogativas rituais são definidas pelos clãs, elas só poderão ser realizadas, quando do funeral de seus mortos, por um membro do clã oposto; nesse momento, estabelece-se a “tríade ritual” (:288), em que o substituto do morto é adotado por pais simbólicos diretamente relacionados ao morto, instituindo uma relação forte e indissolúvel, com grande importância ritual e política, e que acrescenta à paternidade “real” um laço de “filiação” com membros do outro clã que se estende para todos os membros dos clãs envolvidos. Como lembra Crocker, cria-se uma situação paradoxal, em que uma esposa potencial torna-se mãe ritual. Para os Bororo, portanto, além de a identidade de que um grupo formado por descendência e que poderíamos facilmente definir como corporado (pois possui e mantém prerrogativas rituais, mitos, etc.) depender para sua realização do outro, esta estabelece uma ligação metaforicamente genealógica entre os clãs. Sua unilinearidade é, na prática, pouco tradicional.

Essa discussão permite a Crocker rever também o valor da paternidade simbólica entre os Jê. Para ele, essa é a principal relação em que a oposição entre os sexos é inoperante – o pai simbólico ou “adotivo” é como um pai, mas a relação é a única em que os parentes de ligação não são mulheres. A paternidade simbólica nos Xavante e Kayapó, e,

compatibilizariam esses dois princípios por estratégias como a valorização do casamento de um grupo de irmãos com um grupo de irmãs, o que garantiria que aqueles permanecessem unidos e ocupassem o mesmo segmento residencial; o ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico, por outro lado, levaria a uma concentração espacial dos patrícios (1979b: 232-234).

25 Crocker sugere que a matrilinearidade, unida à residência uxorilocal, é o instrumento mais eficaz para fazer a disposição das casas nas aldeias reais corresponder ao modelo (o “Plano”). Essa observação introduz uma outra possível variável de comparação, a espacialidade, que expressa a concepção dual e da relação entre os grupos. No entanto, sua conclusão parte do pressuposto de que apenas os unilineares Bororo e Xerente especificam a disposição relativa das casas, o que não se confirma pelo material etnográfico relativo aos demais Jê (cf, por exemplo, Ladeira 1983), o que torna necessário que essa comparação seja feita por meio de outros dados. Mas talvez fosse produtivo pensar nessa sua sugestão em relação ao modelo das matricasas kayapó formulado por Lea (1993). Para a espacialidade jê, ver Overing (1976, 1984) e Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985).

de modo inverso, nos Bororo estabelece a “base para a reciprocidade entre divisões sociais diadicamente ordenadas” (:296). Cria-se assim uma relação que se opõe àquela existente do domínio doméstico, o que parece um meio caminho andado em direção às relações rituais e políticas do centro e indica, portanto, um possível contínuo, não explicitado pelo autor, construído com base na oposição de gênero. Nele, a oposição absoluta que opera nos Timbira Orientais na constituição de grupos rituais seria acrescida da contra oposição do arranjador de nomes apinayé, posição que ganha força nos Kayapó tal como descritos por Turner²⁶, em que a paternidade simbólica seria o meio de passagem para os grupos do centro, que fazem a passagem para os Jê Centrais, e por fim aos Bororo e suas relações complexas entre os clãs.

As passagens no contínuo jê

Se os modelos e seu princípio de transformação mudam, espero que neste momento do meu argumento tenha ficado claro que o contínuo produzido por eles permanece o mesmo:

Jê do Norte (Timbira Orientais [Krákati -> Krahô] -> Timbira Ocidental [Apinayé] Kayapó) -> Jê Centrais (Xerente -> Xavante) -> Bororo

Por outro lado, a discussão comum em relação aos modelos africanistas ganha contornos diferentes ao abordar as mesmas questões. A terminologia e sua relação com a descendência é sempre questionada, mas são os modelos de Da Matta e de Maybury-Lewis que enfatizam sua relação com as transformações no contínuo. A ideologia também é utilizada como fonte de compreensão das relações sociais, como é recorrente no modelo

26 Há de se lembrar que a posição dos Kayapó em qualquer desses contínuos propostos pelos modelos comparativos tem por referência a interpretação de Turner dos Kayapó-Gorotire, que, problemática já no interior da comparação controlada intencionada pela equipe, será também questionada em pesquisas posteriores realizadas em outros subgrupos Kayapó. Não está claro se a diferença remete a variações Kayapó ou ao próprio modelo interpretativo de Turner; o fato é que as descrições posteriores aproximam muito mais os Kayapó ao padrão dos Jê do Norte. Não havendo confirmação etnográfica posterior da existência e importância da figura do pai substituto, seu valor comparativo, que é bastante enfatizado por Da Matta na passagem dos Apinayé com seu arranjador de nomes aos Kayapó, fica ainda mais duvidoso. Nesse sentido, parece-me que o diferencial relevante para os Kayapó é sua ênfase nas categorias de idade (discutidas também em Vidal 1976, Cohn 2000, com outras ênfases), que para ele conformariam grupos em alguns contextos e seriam um princípio geral de participação na vida política do centro (enquanto o ritual segue o padrão Timbira), como sugere Lave quando põe em proporção inversa a importância da nominação ou das categorias/classes de idade. Por outro lado, o papel da política permanece sendo um diferencial relevante, disputando espaço com o ritual na definição da natureza das relações no pátio – o que, aliás, nos levaria a uma passagem aos Jê Centrais....

africanista, que busca a relação das ideologias de concepção e a linearidade. A diferença, aqui, está no fato de que suas análises, especialmente a de Da Matta (que, devemos lembrar, carrega uma inspiração dumontiana), têm por objetivo compreender como essas ideologias fundam relações que extrapolam a descendência.

A nomenclatura e a relevância das relações de transmissão de nomes são enfatizadas, como já anunciávamos acima, no contínuo proposto por Lave. No entanto, mostram-se especialmente importantes nas análises dos povos Timbira, e (o que é coerente com esse contínuo), perde força nas análises dos Jê Centrais e Bororo. Aqui, novamente, o caso Kayapó cai em uma espécie de limbo, já que os nominadores são restritos no modelo a uma posição marginal – como já ressaltado, marginalidade que será revista posteriormente –, e a figura da paternidade simbólica, como a denomina Crocker, enfatizada como a mediadora entre o grupo doméstico e as sociedades masculinas, esvazia o papel da transmissão de nomes entre os Kayapó.

Maybury-Lewis aponta, em sua conclusão, que a análise das relações de nomenclatura é a contribuição mais importante desses estudos, e o grande diferencial no sistema de relações dos Jê:

foi essa problematização da ideologia e da prática de nomenclatura que nos permitiu entender as premissas básicas da teoria social centro-brasileira [...] a nomenclatura é um meio de estabelecer categorias sociais, e alocar nelas novas pessoas, tão eficaz quanto a descendência e a filiação (1979c: 311).

A utilização da noção de “sistema de relações” por esses pesquisadores é reveladora desse esforço de demonstrar que as relações e os grupos sociais extrapolam nos Jê o parentesco. A contrapartida disso foi a pouca ênfase no domínio doméstico, tido como “marginal”, e, em alguns casos, de tal modo que parece indicar um entendimento muito literal da oposição de gênero e da alocação do gênero feminino na periferia, ou nas “margens”.

A questão da continuidade social é outra que ganha grande ênfase nas análises, e sua natureza é procurada nos grupos rituais e na sua constituição e manutenção no tempo. Essa preocupação é explicitada principalmente por Lave, que vê a temporalidade krikati como ciclos curtos de transmissão de nomes, ligando o passado ao presente e ao futuro. Esta preocupação revela mais uma vez o comprometimento dos autores com a noção de grupos corporados do modelo africanista, reiterando a importância dessa noção para uma

compreensão dos sistemas sociais dos Jê. Recoloca-se o passo para o meio do caminho das análises do HCBP: revela-se que a descendência não é o meio fundamental de definição de categorias de relações, mas permanece-se analisando-as como estabelecendo grupos corporados que dão a estrutura e a continuidade social.

As marcas do modelo jê

Logo após sua publicação, a coletânea passa a ser lida como efetivamente definidora de um modelo Jê. Tendo auxiliado a passar do africanismo ao americanismo, e demonstrado que outros modelos analíticos e outras ferramentas devem ser buscadas para dar conta dos mundos ameríndios, parecia que o desafio se voltava agora a outras paisagens etnográficas. De fato, essa publicação coincidiu com uma ampliação das pesquisas entre os ameríndios, e modelos amazônicos, guianenses, rio-negrinos, Pano, etc., começam a surgir e, cada qual, reclamar seus próprios instrumentais analíticos. Era também momento da retomada dos estudos sobre os Tupi, com o I Encontro Tupi sendo realizado em 1984 na USP. Outras questões começaram a tomar a frente, como o debate sobre as sociedades minimalistas, entre os modelos analíticos da “economia política de pessoas”, a “economia moral da produção” e a “economia simbólica da predação”, nos dizeres de Viveiros de Castro (1999), que dividiam a antropologia entre os que viam as relações entre sogros e genros como políticas e constituidoras das sociedades – nomeadamente Terence Turner e Peter Riviere, um no Brasil Central e outro nas Guianas –, a produção (e a estética) da convivialidade – nomeadamente Joanna Overing e seus alunos, com ênfase na consanguinidade, ou da consanguinização, e no controle das forças dissonantes – e a predação, com ênfase na guerra e na afinidade – nomeadamente Eduardo Viveiros de Castro e seus alunos.

As comparações na época tendem a reproduzir o modelo jê para pensar os demais cenários etnográficos. Eduardo Viveiros de Castro, em diversas passagens, fala que se opôs, como etnógrafo, ao modelo Jê que seus professores lhe ensinaram. Em um texto sobre sua trajetória (Viveiros de Castro 1992:1976), nos conta:

Adotei, em ambos os casos [em seus estudos sobre os Yawalapti e sobre os Araweté], as sociedades de língua Jê do Brasil Central como uma espécie de tipo-ideal contrastivo, de imagem sintética da “sociedade primitiva” ameríndia em relação à qual eu media o afastamento de meus materiais. Os Jê me serviram como a África das linhagens serviu aos jê-ólogos dos anos 60 e 70 – como antagonista. Este recurso, talvez inevitável para um amazonista formado em uma atmosfera etnográfica fortemente centro-

brasileira, teve sua utilidade heurística, mas não deixou de produzir alguns efeitos artificiais.

Estes efeitos, porém, penso, foram muito mais que heurísticos – eles de fato deixaram os estudos jê “em suspensão”, como se tudo sobre eles já fosse conhecido e eles pudessem então ser a África das linhagens para todos os demais etnólogos, como se nada mais houvera a descobrir sobre os Jê. De fato, na época as distinções eram feitas sempre retomando o mesmo modelo jê. No exemplar texto em que Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro (1985) revisitam a guerra e a vingança tupi, reaparece o contraste: a temporalidade tupi, que joga para a continuidade, para o futuro, difere das sociedades-ioiô Rio-Negrinas, em que se reitera o passado, a que se contrapõe – embora se enfatize que não se intenta fazer uma tipologia – a espacialidade jê, para quem afirmam:

Nada mais contrastante com essas sociedades Tupi que habitam o tempo do que as sociedades de língua Jê, que se pensam, elas, sob a espécie da espacialidade e da reiteração. Os Timbiras orientais, por exemplo, parecem querer rebater e encerrar o mundo passado, presente, futuro, no espaço circunscrito da aldeia (Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro 1992: 71)

O mesmo podemos ver em outro texto seminal, que debate as filosofias políticas ameríndias e as diferenças nas “estruturas elementares da reciprocidade”:

Os Piaroa e os índios das Guianas em geral fazem o possível para que a organização do grupo local suprima as diferenças que compõem a sociedade, ao passo que as culturas jê, bororo e do Noroeste Amazônico tendem a enfatizá-las (Overing, 2002: 124).

O único texto comparativo em que a comparação deste retrato dos jê parece ter sido produtiva foi o texto conjunto escrito por dois jê-ólogos (Roberto Da Matta e Anthony Seeger) e um à época estudioso dos indígenas do Alto Xingu (Eduardo Viveiros de Castro), em que pela primeira vez se coloca os temas do idioma da corporalidade, da fabricação dos corpos e da produção das pessoas como um tema a ser tomado como ponto de partida nas análises etnográficas, e que foi seminal e marcou a continuidade dos estudos sobre os ameríndios; mesmo assim, me parece que se mantém a ambiguidade dos jê, ainda mais “corporados” que os demais exemplos (Viveiros de Castro, Seeger e Da Matta 1977).

No entanto, devemos salientar que as décadas de 1970 e 1980 foram frutíferas em pesquisas sobre os Jê. A maior parte delas tomavam este “modelo Jê” como ponto de partida e lhe davam continuidade em novas pesquisas analíticas. É o caso, por exemplo, do lindo livro de Lopes da Silva (1986), que retoma o caso Xavante – que, como vimos, deu início a todo este esforço comparativo de que tratamos acima – para ampliar os estudos sobre nomenclatura e amizade formal, dando inclusive ênfase à nomenclatura feminina, de modo a, ao demonstrá-la diferente da masculina, dar uma “esfera” feminina que não seja apenas agregada às masculinas. Muller (1976) também retorna aos Xavante, dessa vez com um olhar à estética. Ou o texto seminal de Manuela Carneiro da Cunha (1978), que, como ela mesma afirma, tem inspiração na demonstração de Melatti sobre as oposições complementares e o dualismo Krahô, e uma sugestão que faz de que o dualismo recobre tudo no mundo krahô, e portanto, também, deveria recobrir a oposição vivos e mortos – e foi assim, entendendo a escatologia como uma “reflexão” sobre a vida, que ela descreve que, afinal, os mortos são outros para os Krahô. Caiuby Novaes (1986) retoma os Bororo a partir do que havia ficado, no modelo jê, obliterado: a “esfera doméstica”. Sua etnografia entra nas casas, vê o cotidiano, olha para as mulheres, e faz uma análise do ciclo de vida. Ela vai, aliás, inspirar uma outra coletânea, em que pela primeira vez as casas ameríndias são o centro da análise (Caiuby Novaes [org] 1983), em que recupera sua etnografia, e no qual os Xavante também reaparecem, em uma visão etnográfica sensível (Lopes da Silva 1983) e Maria Elisa Ladeira (1983) traz o texto em que a tal espacialidade jê é aprofundadamente analisada a partir das aldeias Krahô, demonstrando como não só sua forma mas também as possibilidades e impossibilidades de circulação entre casas e para fora da aldeia demonstram, e são regidas, pelas relações, um recorte de sua dissertação de mestrado (Ladeira 1982), de que ficou famosa sua demonstração de que “casa-se do outro lado [da aldeia]”. Entre os mesmos Krahô, Azanha (1984) estava destrinchando o que chamou de a “forma Timbira”, em uma análise em que seu fechamento é, porém, enfatizada. E, finalmente, Lea (1986) revisita os Kayapó, invertendo o modelo jê e pautando sua análise na nomenclatura, nas Casas ou matricasas, e recuperando a importância analítica da descendência para os Jê, ao mesmo tempo que trazendo ao primeiro plano as mulheres, não em seu “âmbito doméstico”, mas como garantidoras mesmo da reprodução social e da vida ritual de que tratavam os autores da coletânea. Vidal (1977) faz uma extensa monografia sobre os Xikrin do Cateté, em paralelo ao projeto HCBP, e sem, portanto, estar comprometida com suas questões, e posteriormente se debruça à estética xikrin (1978, 1983, 1984/1985).

Povos que não estavam originalmente na coletânea – seja porque não se tinha certeza sobre se eram Macro-Jê ou não, seja por na época terem sido visto como tendo

demasiadamente “aculturados” – foram alvo de interesse nestas décadas também. Chiara (1970) estava pesquisando os Karajá, assim como Maria Heloísa Felon Costa (1978), com uma ênfase na iconografia. Silvio Coelho dos Santos (1973) estava fazendo sua etnografia entre os Xokleng, deixados de fora pelos autores de *Dialectical* por terem imaginado estarem demasiadamente aculturados para que se pudesse encontrar respostas às perguntas que perfaziam sua “comparação controlada”, assim como Urban Greg (1978). William Crocker (1990) realizava sua etnografia independente sobre os Canela, Timbira que também haviam ficado de fora da “comparação controlada” da coletânea. E Anthony Seeger estava fazendo seus estudos entre os Suyá (atualmente conhecidos por Kisedje), contribuindo enormemente para uma revisão do modelo, primeiro com sua impressionante monografia (Seeger 1981), em que, dentre outras coisas, mostra pela primeira vez como o mundo jê não se encerra nas aldeias, mas, ao contrário, a floresta também passa por um processo de nomeação (a se distinguir de nominação) em que nomear tem efeitos socializadores, começando a questionar a circuncisão do mundo concêntrico jê e seus domínios, e, pela primeira vez, colocando em questão, analiticamente, o modelo (Seeger, 1989), quando se pergunta se o dualismo jê não poderia ser melhor compreendido pelo conceito matemático de “fuzzy sets”, em que a permeabilidade estaria em jogo. E foi ele quem ainda ampliou os temas de pesquisa, com seu livro sobre os cantos Suyá (1987)²⁷.

No entanto, a década de 1990 parece trazer uma urgência de ampliar, rever, e “abrir” o fechamento do modelo jê. De fato, o artigo de Manuela Carneiro da Cunha, em sua reflexão sobre os estudos jê, se inicia, já no resumo, com esse clamor:

As sociedades Gê e Bororo entraram na antropologia, na década de 1930, graças a Nimuendaju, Lowie e Lévi-Strauss. Tecnicamente simples, esses grupos atraíram a atenção em virtude da extraordinária complexidade de seu discurso sociológico, pela prevalência do que poderia ser chamado de mentalidade dualista, e pelo fato de que, compartilhando um “ar de família”, eles apareciam como espécies de um mesmo gênero, e, portanto, como material privilegiado para abordagens estruturalistas. A pesquisa realizada pelos membros do projeto Harvard-Central Brasil, embora tenham contribuído para o conhecimento etnográfico dessas sociedades, contribuiu em última instância para lhes excluir de uma perspectiva comparativa antropológica (Carneiro da Cunha, 1993, resumo).

Abrindo (ou apresentando, já que esse é o resumo) assim o texto, o fecha de modo

27 Publicado posteriormente em português com a devida modificação do etnônimo para o reivindicado por eles, Kisedje.

duro:

No entanto, parece que, contra toda a cautela, ela [a coletânea] reificou – tanto quanto os africanistas fizeram com as linhagens – os princípios e as distinções jê, incorrendo assim no mesmo erro Carneiro da Cunha, 1993: 89).

No meio do caminho, discute, em uma mudança clara à postura anterior, citada acima, na qual acabava por tipologizar os jê em contraste com os demais cenários etnográficos, e muito embora mantendo os mesmos contrastes, a abertura dos Jê:

Esta diversificação linguística é acompanhada por uma notável diversificação das instituições que, sem dúvida, se apresentam como variadas permutas de esquemas comuns, mas que se refletem também no efeito do que poderíamos chamar de uma fagocitose social. Parece de fato que os Jê, ao contrário do que se encontra em outros troncos ou famílias (Arawak, Carib, Tupi), nunca formaram conglomerados multi-lingüísticos, como os encontrados no Alto Xingu ou no Alto Rio Negro. Por outro lado, uma política de predação cultural centrada em rituais e canções que são adquiridas de seus vizinhos ou “espíritos” lhes permite expandir sua herança. Sem perder a memória de sua origem estrangeira, esses bens culturais entram no circuito e na economia zelosa que governa seu uso (ver Lea 1986 para um caso Kayapó). Isso talvez explique essas instituições geopolíticas, estranhas do ponto de vista dos nortistas, que são as patrilineares (Maybury-Lewis, 1967, Lopes da Silva e Farias, 1992) e a aquisição de novos nomes a longo prazo da existência (Giaccaria e Heide, 1972, Lopes da Silva, 1986), mas que são evocam singularmente as instituições clássicas de Tupi (Carneiro da Cunha, 1993: 79).

Parece de fato estar aberto o caminho para novas análises jê, menos presas a esse modelo jê, definido por Viveiros de Castro, como vimos acima, como contrastivo em um esforço heurístico²⁸. Assim, vemos as novas análises sobre os Xikrin, centradas nas atividades produtivas e suas produções de relações, que lhe permitiu rever inclusive questões sobre as atividades e as formações de coletivos, tratando por exemplo das associações masculinas e femininas (Fisher 1991), na relação com mercadorias e dinheiro (Gordon 2006), nas suas relações com o Estado Nacional, os projetos e seu associativismo

28 Parece irônico, para o argumento deste texto que este autor, posteriormente, reveja o fechamento jê (em suas palavras, “Mas então a estrutura social jê não é, no fim das contas, um sistema fechado, como nos fizeram pensar por tanto tempo; é muito mais parecida com a paisagem sociocosmológica geral da Amazônia do que se imaginava – ou, pelo menos, do que eu imaginei” [Viveiros de Castro 2002: 323]) com uma retomada do modelo de Turner.

(Inglez de Souza, 2000), nas crianças (Cohn 2000), em que já apontava, ao olhar para as crianças e com ela, que a produção de suas vidas e de seus corpos e relações não poderiam ser entendidas se circunscritas ao modelo jê. Os Xavante voltam à cena com as suas crianças (Lopes da Silva 2002, Nunes 1997), jogando futebol e fazendo corridas de tora (Vianna 2008 [2001]) e em seus rituais e suas atividades oníricas (Graham 1995). Os Karajá são estudados em monografias extensas por Toral (1992) e Petesch (1992), ganhando seu lugar entre os estudos [macro-jê]. Os Apinayé têm suas amizades formais revistas por Giralдин (2000), depois de uma análise etnohistórica que têm os Panará como foco (Giralдин 1994, 1997). Os Xerente são retomados por Luis Roberto de Paula (2000), em uma análise de suas relações com a política não-indígena, e Farias (1990), que revisita o faccionalismo a partir das relações entre aldeias, enquanto Lux Vidal dá continuidade às análises sobre a rica estética xikrin (Vidal 1992).

Estes longos parágrafos, obviamente, não se querem exaustivos. Para isso, remeto aos estudos de Gordon (1996), que percorre os caminhos dos estudos Jê até aquela época, e Coelho de Souza (2002), que recupera dos diversos estudos jê em uma ampla análise comparativa pela qual, em início do novo século, pode rever as etnografias e recuperá-las em diálogo com o debate que a etnologia vinha fazendo então, colaborando para retirar os Jê do isolamento em que, como eu venho dizendo, estavam confinados. Aliás, diria que, se as análises dos estudos jê de Manuela Carneiro da Cunha acompanhava a nova abertura para estes estudos, a compilação analítica de Coelho de Souza, que vem a público logo no início do século XXI, nos ajuda a fazer a ponte aos debates da etnologia, retirando os jê de seu isolamento, por meio de uma releitura das etnografias de que dispõe²⁹.

São 40 anos. *Dialectical Societies* nos deixou um duplo legado: demonstrou que a etnologia indígena necessitava de novas ferramentas e conceitos analíticos e nos abriu os Estudos Jê, mas, ao mesmo tempo, nos encerrou a um modelo que levou algumas gerações para que dele se extraísse e se levantasse novas questões. Mais precisamente, era urgente romper o isolamento, nos abrir ao debate que ocorria para além dos Jê, achar pontes, como mencionava acima. O século XXI parece estar mais prolífico que nunca em estudos jê, e os temas mais variados, abarcando diversas dimensões desses povos, acompanhando-nos em seus modos de conceber e fazer a vida e seu mundo, em seus desafios, em sua criatividade em se reinventar e se manter, cada qual a seu modo, jê – porque os Jê são isso, Jê, e não Tupi, Guianenses, Pano, Amazônicos, e nisso as análises comparativas, embora pecassem pela tipologia, estavam corretas –, em sua risada e alegria, que, quem os conhece, lhes marca o cotidiano, o ritual, a vida.

29 Sua análise, ademais, permite rever o valor do parentesco para os Jê.

Referências

- AZANHA, Gilberto. 1984. *A forma "Timbira": estrutura e resistência*. Dissertação (Mestrado). PPGAS/USP
- BAMBERGER, Joan 1979. "Exit and voice in Central Brazil: the politics of flight in kayapó society". in: Maybury-Lewis (org) 1979. *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os mortos e os Outros*. São Paulo, Hucitec.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1986. De amigos formais e pessoa; de companheiros, espelhos e identidades" in: *Antropologia do Brasil*, São Paulo, Brasiliense/EDUSP.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1993. "Les Études gé". In: *L'Homme*, tome 33 n°126-128. La remontée de l'Amazone. pp. 77-93.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1985. Vingança e Temporalidade: Os Tupinambá. In.: *Journal de la Société des américanistes*. Vol. 71.
- CAIUBY NOVAES, Sylvia. 1983. *Habitações indígenas*. São Paulo: Nobel : Ed. da Universidade de São Paulo.
- CAIUBY NOVAES, Sylvia. 1986. *Mulheres, Homens e Heróis: dinâmica e permanência através do cotidiano da vida Bororo*. São Paulo/FFLCH-USP, Série Antropologia, 8.
- CHIARA, Vilma. 1970. *Les poupées des indiens Karajá*. Tese (Doutorado). Paris: Université Paris X.
- COHN, Clarice. 2000. *A criança indígena. Infância e aprendizagem entre os Xikrin*. Dissertação (Mestrado), PPGAS/USP.
- COHN, Clarice. 2005. *Relações de Diferença no Brasil Central. Os Mebengokré e seus Outros*. Tese (Doutorado). São Paulo, Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo - FFLCH/USP.
- COSTA, Maria Heloisa Fénelon. *A arte e o artista na sociedade Karajá*. Brasília: Funai, 1978.
- CROCKER, J. Christofer. 1979. "Selves and alters among the Eastern Bororo". in: Maybury-Lewis (org) 1979. *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.
- CROCKER, William H. 1990. *The Canela (Eastern Timbira). I. An Ethnographic Introduction*. Washington, Smithsonian Institution Press (« Smithsonian Contributions to Anthropology » 33).
- DA MATTA, Roberto. 1976. "Uma reconsideração da morfologia social Apinayé". In: Schaden, Egon (orgs.). *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora nacional. (pp. 149-163).
- DAMATTA, Roberto. 1979. "The apinayé relationship system: terminology and ideology". in: Maybury-Lewis (org). *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge,

Harvard University Press.

DEMARCHI, André. 2014. *Kukràdjà Nhipêjx: fazendo cultura: beleza, ritual e políticas da visualidade entre os Mebêngôkre-Kayapó*. Tese (Doutorado), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

FARIAS, Agenor. 1990. *Fluxos sociais xerente: organização social e dinâmicas das relações entre aldeias*. Dissertação (Mestrado), PPGAS/USP.

FISHER, William H. 1991. Dualism and its discontents : social process and village fissioning among the Xikrin-Kayapó of central Brazil. Tese (Doutorado). Cornell: Cornell University.

FORTES, Meyer 1978. "Introduction". GOODY, Jack (org.) *The developmental cycle in domestic groups*. Cambridge University Press.

GIANNINI, Isabelle Vidal. 1991. A Ave Resgatada: "A impossibilidade da Leveza do Ser". Dissertação (Mestrado) PPGAS/FFLCH/USP.

GIRALDIN, Odair. 1997. *Cayapó e Panara. Luta e sobrevivência de um povo*. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Campinas, Campinas.

GIRALDIN, Odair. 1997. *Cayapó e Panará. Luta e sobrevivência de um povo Jê no Brasil Central*. Campinas: Editora da Unicamp.

GIRALDIN, Odair. 2000. *Axpên Pyràk. História, Cosmologia, Onomástica e Amizade Formal Apinaje*. Tese de doutorado em Antropologia Social defendida no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

GORDON, Cesar. 1996. *Aspectos da organização social Jê: de Nimuendajú à década de 90*. Dissertação de Mestrado defendida no PPGAS/Museu Nacional da UFRJ.

GORDON, César. 2006. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo/ Rio de Janeiro: Editora da Unesp, ISA e NUTI

INGLEZ DE SOUSA, Cassio Noronha. 2000. *Vantagens, vícios e desafios. Os Kayapó Gorotire em tempos de desenvolvimento*. Dissertação de Mestrado defendida no PPGAS/FFLCH da Universidade de São Paulo.

LADEIRA, Maria Elisa. 1982. *A troca de nomes e a troca do cônjuges: uma contribuição ao estudo do parentesco timbira*. Dissertação de Mestrado defendida no PPGAS/FFLCH da Universidade de São Paulo.

LADEIRA, Maria Elisa. 1983. Uma aldeia Timbira. Novaes, Sylvia C. (org.) *Habitações Indígenas*. São Paulo, Nobel/Edusp.

LAVE, Jean, 1979. Cycles and trends in krikati naming practices. in: Maybury-Lewis (org) 1979. *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.

LEA, Vanessa 1986. *Nomes e Nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza*. Tese de Doutorado defendida no PPGAS/Museu Nacional da UFRJ.

LEA, Vanessa 1992a. Gênero Feminino Mebengokré: novas questões para velhos fatos.

Unicamp, *Pagu* 8.

LEA, Vanessa. 1992b. Mébengokre (Kayapó) Onomastics: a Facet of Houses as Total Social Facts in Brazil. in: *Man* 27, 1, march.

LEA, Vanessa Rosemary. 1993. Casas e casas Mebengokré (Jê). In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CUNHA, Manuela Carneiro da (Orgs.). *Amazônia : etnologia e história indígena*. São Paulo : USP-NHII ; Fapesp.

LEA, Vanessa Rosemary. 1995. Casa-se do outro lado: um modelo simulado da aliança Mebengokré (Jê). In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (Org.). *Antropologia do parentesco : estudos ameríndios*. Rio de Janeiro : UFRJ.

LEA, Vanessa Rosemary. 2012. Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central. São. Paulo: Edusp e Fapesp.

INGLEZ DE SOUZA, Cássio. 2000. *Vantagens, vício e desafios: os Kayapó Gorotire em tempos de desenvolvimento*. Dissertação (Mestrado) PPGAS/USP.

LARAIA, Roque de Barros. 2008. Maybury-Lewis e a etnologia brasileira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, n. 67.

LÉVI-STRAUSS, Claude 1975 [1956]. “As organizações duais existem?” In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

LOPES DA SILVA, Aracy. 1983. “Xavante-casa-aldeia-chão-terra-vida” in: Novaes, Sylvia Caiuby (org.) *Habitações Indígenas*. São Paulo, Nobel/Edusp.

LOPES DA SILVA, Aracy. 1986. *Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo, FFLCH/USP, Série Antropologia, 6.

LOPES DA SILVA, Aracy; FARIAS, Agenor. 1992. “Pintura corporal e sociedade: os ‘partidos’ Xerente. In: Lux Vidal (org), *Grafismo indígena. Estudos de antropologia estética*. São Paulo: Nobel/EDUSP.

MANTOVANELLI, Thaís. 2016. *Os Xikrin do Bacajá e a Usina Hidrelétrica de Belo Monte: uma crítica indígena à política dos brancos*. Tese (Doutorado), PPGAS/UFSCar.

MAYBURY-LEWIS, David. 1960. “The analysis of Dual organizations: a methodological critique” *Bijdragen tot de taal-, kbd en Volkenkunde*. Deel 116: 2-43.

_____. 1979. *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.

_____. 1979a. “Introduction” in: Maybury-Lewis (org). *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.

_____. 1979b. “Cultural categories of the Central Gê”. in: Maybury-Lewis (org). *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.

_____. 1979c. “Conclusion: kinship, ideology and culture”. in: Maybury-Lewis (org). *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.

- _____. 1984 [1956]. *A Sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- MELATTI, Julio C. 1979. “The relationship system of the Krahó”. in: Maybury-Lewis (org). *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.
- MULLER, Regina. 1976. *Apintura do corpo e os ornamentos xavante: arte visual e comunicação social*. Dissertação (Mestrado), Unicamp.
- NUNES, Ângela. 1999. *A sociedade das crianças A’uwẽXavante: por uma antropologia da criança*. Dissertação (Mestrado). PPGAS/USP
- DE PAULA, Luis Roberto. 2000. *Dinâmica faccional xerente: esfera local e processos políticos nacionais e internacionais*. Dissertação (Mestrado), PPGAS/USP.
- OVERING KAPLAN, Joanna. 1977. “Social time and social space in Lowland Southamerican societies”. *Actes du XLIIe. Congrès International des Américanistes. Paris: Société des Américanistes, Musée de l’Homme*.
- OVERING, Joana. 2002 [1984]. “Estruturas elementares da reciprocidade – uma nota comparativa sobre o pensamento sócio-político nas Guianas, Brasil Central e Noroeste Amazônico”. In: *Cadernos de Campo* n 10 pp. 121-138
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1987. “Introduction”. Radcliffe- Brown e Forde (org.) 1987. *African systems of kinship and marriage*. Londres, KPI.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. e FORDES, D. (orgs). 1987 [1950]. *African systems of kinship and marriage*. Londres, KPI.
- SANTOS, Silvio Coelho dos. 1973. *Índios e brancos no sul do Brasil : a dramática experiência dos Xokleng*. Florianópolis : Edeme.
- SEEGER, Anthony. 1975. “By Gê out of Africa: Ideologies of Conception and Descent”. Comunicação apresentada no 74th Annual Meeting of the American Anthropological Association”.
- _____. 1980. “Corporação e corporalidade: ideologia de concepção e descendência”. in: *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro, Editora Campus.
- _____. 1981. *Nature and society in Central Brazil – the Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 1987. *Why Suyá sing: a musical anthropology of an Amazonian People*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1989. “Dualism: fuzzy thinking or fuzzy sets?” Maybury-Lewis e Almagor U. (orgs). *The attraction of opposites. Thought and society in the dualistic mode*. The University of Michigan Press.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. 1979. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. in: *Boletim do Museu Nacional* n° 32: 2-19.
- TORAL, André Amaral de. 1992. *Cosmologia e sociedade Karajá*. Dissertação (Mestrado).

PPGAS/UFRJ-Museu Nacional.

TURNER, Terence. 1979a. "The Gê and Bororo societies as dialectical systems: a general model". in: Maybury-Lewis (org) *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.

_____. 1979b. "Kinship, household, and community structure among the Kayapó". in: Maybury-Lewis (org) *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.

URBAN, Greg. 1978. *A model of shokleng social reality*. Tese (PhD). Chicago : Univ. of Chicago.

TSEOULIKO, Stéphanie. 2018. *Entre ciel et terre : socio-spatialité des Mebengôkré-Xikrin. Terre Indigène Trincheira Bacajá (T.I.T.B.) (Pará, Brésil)*. Dissertation de thèse. Paris/São Carlos: EHESS/UFSCar.

URUETA, Edgar Eduardo. 2014. *Influências Mëbêngôkre: Cosmopolítica Indígena em Tempos de Belo Monte*. Tese (Doutorado), PPGA-UFF.

VIANNA, Fernando. 2008. *Boleiros do Cerrado: índios xavantes e o futebol*. Annablume/FAPESP.

VIDAL, Lux. 1976. "As categorias de idade como sistema de classificação e controle demográfico de grupos entre os Xikrin do Cateté e de como são manipulados em diferentes contextos". in: *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, Paris, Société des Américanistes.

VIDAL, Lux 1977. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. São Paulo. Hucitec.

_____. 1978. "A pintura corporal entre índios brasileiros". *Revista de Antropologia*, vol. 2 (2ª parte).

_____. 1983. "Plumária Kayapó". in: *Arte Plumária do Brasil* (catálogo da exposição, 17ª Bienal de São Paulo).

_____. 1984/1985. "Aspectos da Pintura na Cultura Indígena". *Revista de Antropologia*, vol. XXVII/XXVIII.

_____. 1992. "A Pintura Corporal e a Arte Gráfica entre os Kayapó Xikrin do Cateté" in: *Grafismo Indígena*. São Paulo, Nobel/EDUSP/FAPESP

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1992. "O campo na selva, visto da praia". *Estudos Históricos* 10, pp. 170-199.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & CUNHA, Manuela Carneiro da. 1996. "Vingança e temporalidade: os tupinambás". *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, (85): 57-78.

VIVEIROS DE CASTRO, 2002. Atualização e contraefetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo do parentesco. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, CasacNaify.

Recebido em: 07 de maio de 2019.

Aceito em: 30 de outubro de 2019.