

Pós-Dradiviano Sateré-Mawé

Parentesco y rituales de afinabilidade

Gabriel O. Alvarez

Prof. PPGAS/FCS/UFG

Resumo

O material etnográfico Sateré-Mawé foi analisado utilizando-se as diferentes tradições teóricas da antropologia do parentesco. A análise do sistema de parentesco permite preencher um vazio bibliográfico sobre o grupo e também é a porta de entrada para transcender o âmbito dos termos de parentesco e compreender a alteridade. As conclusões teóricas no campo do parentesco trazem uma interpretação do ritual da tucandira, que transcende a exegese nativa e mostra como o ritual transforma, performaticamente, a afinidade virtual em afinidade potencial e os afins potenciais em afins efetivos. A partir desta análise concluímos que o ritual da tucandira como instituição, ordena a circulação de mulheres de forma tão eficaz como outras instituições clássicas do parentesco, como o casamento entre primos cruzados e os sistemas dradivianos.

Palavras-chave: parentesco; ritual; Tupí; Sateré-Mawé; dravidiano amazônico

Abstract

The Sateré-Mawé ethnographic material was analyzed by the perspective of different theoretical traditions of anthropology of kinship. The analysis of Sateré—Mawé kinship system allows us to fill a bibliographic lack on this subject, and it also works as an approach that makes possible to transcend the terms of kinship to the comprehension of otherness. The theoretical findings on the field of kinship allows us to interpret the ritual of tucandira, which shows how this ritual performatically transforms the virtual affinity into potential affinity and the potential affinity into actual affinity. From the analysis of kinship and ritual, we propose to interpret the ritual of the Tucandira as an institution that arranges the circulations of women as effectively as other usual institutions of kinship, such as marriage between cross cousins and dravidians systems.

Keywords: kinship; ritual; Tupí; Sateré-Mawé; amazonic dravidianato

Resumén

El material etnográfico Sateré-Mawé fue analizado por la perspectiva de diferentes tradiciones teóricas de antropología del parentesco. El análisis del sistema de parentesco Sateré-Mawé permite cubrir un vacío bibliográfico acerca de la temática y también será la puerta de acceso que permitirá trascender el ámbito de los términos de parentesco para la comprensión de la alteridad. Las conclusiones teóricas en el campo del parentesco, permiten una interpretación del ritual de la tucandira, que muestra como el ritual transforma performáticamente la afinidad virtual en afinidad potencial y los afines potenciales en afines efectivos. A partir del análisis del parentesco y el ritual, proponemos interpretar el ritual de la Tucandira, como una institución que ordena la circulación de mujeres de forma tan eficaz como otras instituciones clásicas del parentesco como el casamiento entre primos cruzados y los sistemas dravidianos.

Palabras clave: parentesco; ritual; Tupí; Sateré-Mawé; dravidiano amazónico

Pós-Dradiviano Sateré-Mawé

Parentesco y rituales de afinabilidad¹

Gabriel O. Alvarez

Prof. PPGAS/FCS/UFG

Los Sateré-Mawé: parentesco, afinidad y estructura social

Los Sateré-Mawé, presentes en varias crónicas sobre la historia regional, permanecieron en un cono de sombra en la teoría antropológica. Existen pocos trabajos sistemáticos sobre el grupo y ninguno de ellos presenta una descripción satisfactoria de su sistema de parentesco.

En primer lugar tenemos los trabajos pioneros realizados por Nimuendajú (1948) y por Nunes Pereira (1967; 2003). El primero de esos trabajos corresponde a breves visitas de campo realizadas en 1923, cuya información fue reunida para la elaboración del verbete sobre el grupo en el *Handbook of South American Indians* (Steward 1948). Nimuendajú presenta el grupo, siguiendo el modelo de Steward, caracterizándolo como una sociedad de pequeña escala adaptada a la floresta tropical. El autor señala que el grupo es de lengua Tupí, organizado en clanes y presenta algunos datos sobre tecnología y la economía del grupo, así como también realiza una descripción del Porantin. El autor no aborda el tema del parentesco, por no tener formación académica para trabajar con los datos.

Posteriormente, Nunes Pereira visita el grupo en 1939 y colecta informaciones publicadas originalmente en 1940. Nunes Pereira (2003) realizó un trabajo dentro de los esquemas de la época, en el que analiza: habitación; medios de locomoción; cultivo; actividades económicas; describe aspectos de algunos rituales y aborda cuestiones sobre religión nativa y los *paini* (shamanes). En la segunda parte de la obra presenta leyendas y tradiciones

¹ Este artículo fue uno de los productos de mi investigación de pós-doctorado en el Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social de la Universidad de Brasília PPGAS/ICS/UnB en el periodo 2003-2007.

registradas con un interés folclórico. En el *Moronguetá*, el autor amplía, un poco, la colección de mitos del grupo (Nunes Pereira, 1967). En esos mitos, los conflictos con los tíos y con los suegros son una constante que atraviesa las diversas narrativas míticas.

En la década de 1950, con el apoyo de Nunes Pereira, el antropólogo americano Seth Leacock realiza su trabajo de campo para su tesis de doctorado (Leacock 1958, apud MacDonald 1965). No tuvimos acceso a ese trabajo. El paradigma dominante en la época era la teoría de la aculturación. En un trabajo publicado en el *Boletim do Museu Goeldi*, Leacock (1964) analiza el grupo con una perspectiva centrada en el cambio cultural. En este trabajo, en una nota de pie de página, el autor señala que el grupo tiene un sistema de primos de tipo Omaha.

Los autores contemporáneos que trabajaron con el grupo a finales del siglo XX, privilegiaron otros aspectos, como las luchas políticas, salud y cosmología, aspectos míticos, mas no trabajaron el tema de parentesco y organización social (Lorenz 1992, Figueroa 1997).

Existe una discusión sobre parentesco Tupí, que aparece como paño de fondo de las discusiones sobre parentesco en la etnología brasilera. Una de las pocas menciones sobre el parentesco Sateré- Mawé fue realizada por Leacock (1964), y utilizada por MacDonald (1965) en su trabajo sobre parentesco Tupí. Para estos autores, el sistema de parentesco Sateré-Mawé sería del tipo Omaha, una variación del sistema Tupí, que se caracterizaría por la descendencia bilateral, fusión bifurcada, sistema de primos Iroques, casamiento preferencial con primas cruzadas y avunculato (McDonald 1965). Laraia (1972), que realizó trabajo de campo con los Suruí, grupo recién contactado en la época de su investigación, sostiene la hipótesis de que los sistemas de parentesco Tupí se caracterizarían por la descendencia unilinear, patrilinear, residencia patrilocal, con casamiento de primos bilaterales y/o con la hija de la hermana. En el debate contemporáneo, Fausto, sostiene que el sistema Tupí se caracteriza por dos terminologías, por un lado un dravidiano horizontal, con un componente avuncular oblicuo (Fausto, 1995). Por otro lado este debate gana nueva luz a partir de las consideraciones sobre el dravidiano amazónico, elaboradas por Viveiros de Castro (1995, 1996, 1999).

Las diversas posiciones en este debate, nos remiten a diferentes perspectivas teóricas. A diferencia de otras disciplinas, en la antropología coexisten diversos paradigmas y es posible realizar un análisis de los

datos desde la perspectiva de cada una de ellas. Consideramos la antropología como un conjunto de tradiciones donde los diferentes paradigmas corresponden a diferentes tradiciones nacionales, estrechamente relacionadas con el desenvolvimiento de la antropología en los países centrales (Cardoso de Oliveira 1988).

A partir de una perspectiva inspirada en la tradición norteamericana, podemos describir el sistema de parentesco Sateré-Mawé como un sistema con fusión bifurcada en la generación ascendente y un sistema de primos análogos al sistema Omaha. La fusión bifurcada se caracteriza por la aplicación del mismo término para el padre (F) y el hermano del padre (FB), y otro término para la madre (M) y la hermana de la madre (MZ), y términos diferentes para la hermana del padre (FZ) y para el hermano de la madre (MB). En el caso de los Sateré-Mawé, tenemos también una diferenciación por senioridad, a partir de la diferencia de edad entre los parientes clasificatorios, tenemos así un grupo de “padres” ʼFʼ (FB), (identificado por el subfijo colectivo -ʼin), con un padre más viejo (FeB) y otros padres más jóvenes (FyB), y una grupo de madres ʼMʼ (MZ), que se divide en madre mayor (MeZ) y madre menor (MyZ). En la generación ascendente de ego, en el caso de los Sateré-Mawé, se usa el término *uiʼywot* para padre (F), *uiʼywotʼin* (-ʼin “colectivo”) para el grupo de padres y las formas -*tang* para más viejos e -*hit* para los más jóvenes: *uiʼywotʼtang* [*uiʼywot + tang > uiʼywo rang*] para el padre más viejo (FeB) y *uiʼywotʼhit* [*uiʼywot + hit > uiʼywon hit*] para el padre más joven (FyB). *Uity* es el término utilizado para madre (M), *uityʼin* para el grupo de madres (MZ), siendo *uity kyʼit* para la madre más vieja (MeZ) y *uity kypyʼyt* para la madre más joven (MyZ). Un término diferente es utilizado para las hermanas del padre (FZ) y otro para los hermanos de la madre (MB), o sea la bifurcación para las categorías cruzadas. En el caso de la hermana del padre (FZ), la categoría clasificatoria es *apiʼi*. Para los hermanos de la madre (MB) el término utilizado es *iʼkywyt*.

Desde el punto de vista de la tradición norteamericana, la generación de ego puede ser descripta como presentando también una fusión bifurcada y una estructura de primos que se aproximaría formalmente al sistema Omaha. En la generación de ego, la categoría utilizada para hermano (B) se aplica también a los hijos de los hermanos del padre (FBS), y a todos los hombres del *ywania* (clan) (FFBS, etc.). Esta categoría aparece dividida por la aplicación de la diferencia de senioridad entre el hermano mayor y el más joven. En la

generación de ego, se utiliza el término *uheywyt*, traducido como “mi hermano” (B, FBS), como una categoría que se aplica a los descendientes de los “padres” (F, FB, FFB,...), *uheywyt'in* es la categoría colectiva que denomina al grupo de *uheywyt* (‘B’). Por la aplicación del principio de diferenciación jerárquica la categoría se desdobra en los términos *uheyke'et* para el hermano mayor (eB) y *uheywyt hit* para el hermano más joven. Cuando se aplica para los “hermanos” del *ywania*, la diferenciación entre los mayores y menores aparece marcada por la aplicación de las formas *-tang* para el mayor e *-hit* para el más joven: [*uheywyt tang: uheywyt + tang > uheywyt rang*] (e‘B) y [*uheywyt hit: uheywyt + hit > uheywyn hit*] (y‘B’) respectivamente.

Inyt es el término utilizado para hermana (Z), que se aplica también a la hija del hermano del padre (FBD), la hermana clasificatoria. El prefijo posesivo *uhe-* transforma el término *uheinyt* en “mi hermana”. Las categorías *uheinyt yiang* para la hermana más vieja (eZ) y *uheinyt wap* para la hermana más joven (yZ). Cabe destacar que la extensión del término *inyt* para las mujeres del *ywania* (clan), orienta las alianzas matrimoniales. La prohibición de casamiento con las *inyt* expresa al nivel de las relaciones lo mismo que la prohibición de endogamia dentro del *ywania* al nivel de las clases (Dumont, 1975). Las hijas del hermano mayor del padre son también llamadas de *ui'ywot tang* [*ui'ywot + tang > ui'owo rang*] *sak'inyt*, o “hija de mi padre mayor” (eFBD). Si ego es mujer, el término *uheyke'et* se aplica al hermano mayor (eB) y *uheywyt*, para el hermano más joven (yB), *uheyky'it* para “mi hermana mayor” (eZ) y *uikypy'yt* para la hermana menor (yZ).

En el caso de los primos cruzados matrilineales, los hijos de los *i'kwyt* son clasificados como *imopyt i'kwyt* (MBS), (que podría ser traducido como una especie de pariente de la esposa), y para la prima cruzada matrilineal (MBD) se aplica el término *imopyt haryporia*, donde *poria* es mujer y *haryporia* sería una esposa en potencial. La categoría *haryporia* aparece en los límites de las categorías de parentesco, una vez que el término se aplica a todas las mujeres esposas en potencial, pertenecientes a los otros *ywanias* (clanes), que no el de ego. Una vez que para esposa se aplica el término *hary*, y para mujer en general la palabra *poria*, podemos entender *haryporia* como esposa en potencial.

La claridad con que son clasificados los primos paralelos, contrasta con la ambigüedad de la clasificación de los primos cruzados. Particularmente llama la atención el contraste entre los primos cruzados matrilineales, que ocupan una posición clara de conjugues potenciales, o afines, y los primos

cruzados patrilaterales, colocados en una zona nebulosa, invisibilizada, inclusive para los informantes. Cuando volví del trabajo de campo con las genealogías para sistematizar los datos para construir el sistema de parentesco, mi colega el prof. Roque Laraia me llamó la atención para la ausencia de los términos para los primos cruzados patrilineales. Para la hija de la hermana del padre (FZD) aplican el término *api'ap*, que presenta gran similitud con el término usado para la hermana del padre (FZ), *api'i*. A pesar de tener este dato, no tenía ningún registro sobre la categoría empleada con el hijo de la hermana del padre (FZS). Al volver para el trabajo de campo, me propuse resolver ese punto con mis informantes, y me sorprendí con la ausencia de esa categoría. Se estableció un debate sobre la ausencia de esa categoría, que pasó a ser un enigma que finalmente fue resuelto cuando el *tuxaua* (jefe) señaló que el término para el hijo de la hermana del padre (FZS) sería *kurumin* si era niño, y *kurun* si era joven y ya pasó por el ritual de la Tucandira.

Pasemos ahora a las categorías de parentesco por afinidad en la generación de ego. La esposa es llamada de *ihary* (W) y la categoría para la hermana de la esposa (WZ) es *iky'it*. Para el hermano de la esposa (WB) se utiliza el término *i'kywyt*. Para diferenciar el hermano de la madre (MB) del hermano de la esposa (WB) se aplica el término *ity kywyt* para el hermano de la madre. El término *henany'in* es utilizado para la hermana de la madre (WZ).

La generación descendente aparece marcada por el término colectivo *membyt'in*, que puede ser traducido como hijos/as (S/D). Para “mis hijos”, se utiliza el término *imembyt'in* (‘S’/‘D’, S, BS, FBS, D, BD, FBD). Se utiliza el término *imembyt'in hà* (eD) para la hija mayor. El uso de este término es extensivo a los hijos de los hermanos, como por ejemplo, los hijos de las hermanas (*inyt'in*) son llamados de *inyt membyt'in* (ZS); los hijos de hermano más viejo *uheyke'et membyt'in* (eBS) y para los hijos del hermano más joven se usa el término *uheywyt membyt'in* (yBS). Los hijos de la hermana mayor de la esposa, *iki'it*, reciben el término *iki'it membyt'in* (WeZS), y los hijos de la hermana menor de la esposa *ikypyt'yt*, reciben el término de *ikypyt'yt membyt'in* (WyZS). En todo este grupo de términos, la diferenciación entre los *membyt* remite a la generación ascendente.

Dumont, (1875, 1983) señala que los sistemas de parentesco del tipo de fusión bifurcada, se fusionan en la generación +/- 2y y se bifurcan en las generaciones centrales (G o Y G +/- 1). En el sistema Sateré-Mawé encontramos esta fusión en la segunda generación descendente, donde se aplican los términos

uhemiarira para las nietas y *uhemiariru* para los nietos. La fusión no es completa en la segunda generación ascendente, en la que se aplica el término *ase'i*, para el padre de la madre (MF); *hary* para la madre de la madre (MM) y para la madre del padre (FM). Un término diferente, *uiywot'ase'i* se aplica al padre del padre (FF). Esa categoría marca la diferencia entre la linaje patrilinear y los parientes por afinidad, y refuerza la patrilinearidad al tratar FF como un hermano jerárquicamente más viejo, recordando que la categoría *ywot* es aplicado al grupo de *siblings* que incluye al F y FB.

Desde el punto de vista de la tradición formalista norteamericana, se puede describir el sistema de parentesco Sateré-Mawé como un sistema con fusión bifurcada en la generación ascendente, o sea, con un término clasificatorio para el padre y los hermanos del padre y un término clasificatorio para la madre y las hermanas de la madre. Tanto el término para los hermanos del padre, como el término para las hermanas de la madre tienen una forma plural y una diferenciación de senioridad entre los mayores y menores. La misma categoría que se aplica al padre se aplica para el hermano del padre y para el padre del padre, que puede ser representado por la equivalencia $F=FB=FFB$.

El trazo distintivo del sistema de parentesco Sateré-Mawé es la categoría *i'kywyt*, una categoría que expresa la relación de parentesco por afinidad y que se aplica a los parientes afines masculinos de diversas generaciones ($MB=MBS=WB$). Esas equivalencias llevaron a Leacock (1964) a clasificar al sistema Sateré-Mawé como teniendo un sistema de primos del tipo Omaha. Esta estructura formal, con todo, no corresponde a los sistemas de tipo Omaha de los grupos Jé de la región Centro-Oeste de Brasil, donde la estructura está asociada a la transmisión de nombres, obligaciones rituales y una figura de pararentesco como el amigo formal. Desde el punto de vista de Fausto (1995), este sería el componente oblicuo que podría ser el reflejo terminológico del avunculado Tupí. Para Laraia (1972) sería un índice que indicaría la presencia de grupos de descendencia unilinear diferentes.

Desde el punto de vista de la tradición Británica de antropología social, la perspectiva teórica estaría orientada para ver el parentesco como base de la estructura social. El parentesco define la relación de pertenencia al grupo, al clan, y se manifiesta en los sistemas de actitudes orientados por el

parentesco. Esta tradición se inició con el método genealógico de Rivers, que permitía visibilizar las redes de relaciones sociales del parentesco, y nos permite ver el sistema de parentesco como una red que opera al nivel de una micro-política, sobre todo en las sociedades sin Estado.

La pertenencia política al grupo se dá por el parentesco. Así como otros grupos Tupí, los Sateré-Mawé son patrilineares al punto de no considerar como parientes aquellos vinculados por la linaje materna (Laraia 1972; Fernandes 1989), o considerarlos un tipo de parientes diferente. En el caso de los Sateré-Mawé, durante el trabajo de campo levanté relatos que apuntan en ese sentido: “El hombre trae los hijos e hijas en la sangre, así es que decían los antiguos, en la sangre están los hombres y mujeres que Dios colocó ahí, tantas personas vos vas a traer: uno, dos, tres hijos, *miariru* (netos)” (João Mathias, 76 años, Molongotuba). El parentesco consanguíneo patrilinear determina la pertenencia al grupo. La aplicación de las categorías de parentesco y su extensión al nivel de los clanes, crean una red micro-política que orienta las actitudes con los que son de dentro del grupo y los de afuera. Las categorías para los consanguíneos (F/B/Z) se proyecta al nivel del *ywania* (clan). Esta relación de pertenencia a los *ywania*, como unidades separadas dentro del grupo, se hace evidente cuando los nativos traducen el término como “nación”. Las categorías de parentesco que se aplican a los consanguíneos sirven de modelo para regular las relaciones al interior del *ywania*. En la generación de ego, la categoría de parentesco *uheywyt* (B) que se aplica también a los FBS, así como sus variantes jerárquicas *uheywyt tang* [*uheywyt + tang > uheywyt rang*] para el hermano mayor (e´B´) y *uheywyt hit* [*uheywyt + hit > uheywyn hit*] para el hermano menos (y´B´) se proyectan al nivel del *ywania*. De forma análoga, la categoría para *inyt* (Z) se proyecta al nivel del *ywania*. Las mujeres del *ywania* son llamadas de *inyt´in*, y la prohibición del casamiento entre hermanos orienta la elección de los conjugues posibles. La extensión de los términos de parentesco, y la expresión descriptiva en ocasiones específicas sirve para diferenciar el parentesco de sangre y el parentesco en el *ywania*.

Los Sateré-Mawé poseen grupos de descendencia unilineal y una organización mínima en clanes o *ywanias*. Tal como afirman diversos autores, se trata de clanes no localizados, exogámicos, patrilineares y patrilocales, con espacio para la manipulación de las reglas de residencia. El grupo residencial está compuesto por la familia extensa, el grupo de *siblings* aparece como una unidad que organiza el sistema de actitudes del grupo. Cabe destacar que

en la generación de ego, las categorías de consanguinidad se proyectan en la organización en clanes, de forma que los hombres y mujeres del clan son considerados como hermanos y hermanas. La diferencia entre hermano mayor y hermano menor organiza el sistema de senioridad al interior del grupo de *siblings* que se reproduce al nivel del *ywania*. Se espera del hermano mayor una actitud de líder y de consejero con los menores. El grupo de *siblings* también es movilizado en el caso de venganzas de sangre o por acusaciones de brujería. En la cosmología que aparece reflejada en los mitos y en los “cantos de guerra” del ritual de la Tucandira, los *ywania* luchaban separados, hasta que el *ywania* Sateré organizó la alianza entre los clanes para luchar contra el *ywania* de los enemigos caníbales, los *meirú*.

El sistema de parentesco opera a partir de diferentes dimensiones: generacional, edad relativa, sexo y parentesco por afinidad. Las dimensiones generacional y la edad relativa ordenan la terminología de parentesco por consanguinidad. El parentesco ordena también, al nivel del sistema de actitudes, las relaciones de senioridad con los mayores. En la tradición Sateré-Maé se espera que el hermano mayor asuma una actitud de líder, que encabece las iniciativas y que oriente a los más jóvenes. La relación de senioridad mayor/menor orienta las relaciones sociales. Durante el trabajo de campo, cierto día un Sateré me confió que él, como hermano mayor sentía falta de tener un hermano mayor que lo aconsejase, por eso el recurría al hijo mayor de su “padre mayor” (FeBeS).

Desde el punto de vista de esta tradición teórica, también conocida como teoría de la descendencia, se resalta el papel del sistema de parentesco en la organización social del grupo. La estructura puede ser caracterizada como un grupo con clanes no localizados, donde el grupo de *siblings* tiene un peso significativo, a pesar de no actuar como grupo corporado. Los clanes no tienen prerrogativas rituales, a pesar de esto tienen un peso importante en la elección de los cónyuges.

Las reglas de patrilocalidad no se aplican de forma rígida como en las sociedades trabajadas por los africanistas. La economía política de los cuerpos crea un espacio para la manipulación de la regla. Una de las estrategias disponibles para el incremento de las aldeas es la incorporación de los yernos (Viveiros de Castro, 1986: 418, Rivière, 2001: 127ss). Como en otros grupos de la región amazónica, los *tuxauas* tienen mayores chances de atraer un yerno para vivir con su hija, incorporándolos a la familia extensa hasta que tengan

hijos y creen una nueva unidad domestica. Esta estrategia estimula el crecimiento de la aldea y la diversificación del número de clanes. En la cosmología del grupo el ideal de que las aldeas sean compuestas de varios *ywania*, porque son diferentes tipos de gente, con cualidades diferentes.

La relación política de pertenencia al grupo se da en primer lugar por la descendencia patrilineal. El parentesco patrilineal define la posición en el sistema de clanes. Las personas pertenecen al clan de su padre, del padre de su padre, y por pertenecer al clan, pertenecen al grupo Sateré-Mawé. Los que son hijos de madre Sateré-Mawé y padre no-sateré son considerados *sateré asiag*, mestizos, por contraste con los *sateré sesse*, puros o verdaderos. La relación de pertenencia al grupo se da por la descendencia, mas existen otra forma de incorporación, por el casamiento con las mujeres Sateré-Mawé. En estos casos, los hijos de estas mujeres son considerados *sateré asiag*, o impuros, y esa condición de mestizo se transmite de generación en generación. En una de las genealogías, registré la transmisión patrilineal de esa condición por cinco generaciones, en otros casos, se levantaba esa sospecha, remontándola a la época de la guerra con los Mundurukú, enemigos históricos del grupo. Registré varios casos de mujeres Sateré casadas con mestizos, *karaiwas* (blancos) y casos de mujeres casadas con mestizos indígenas. Durante el trabajo de campo, en la aldea había dos casos de indios mestizos, Ticuna e Hixkariana, casados con mujeres Sateré. En mi último viaje, esos mestizos ja habían partido de la comunidad.

Uno de los *tuxauas* me comentó que, cuando una mujer del grupo se casa con un *karaiwa*, y lo lleva a vivir en la aldea, ellos le dan consejos. “Sí él no acepta los consejos, entonces es expulsado y tiene que irse -afirmó el *tuxaua* y, con un brillo en los ojos completó la frase- y quedamos con más mujeres”.

Desde la perspectiva de la tradición francesa, conocida como teoría da la alianza, el análisis estaría centrado en el intercambio, en la circulación de mujeres y en el relacionamiento entre los clanes, con base en el casamiento entre primos cruzados. La terminología de parentesco Sateré-Mawé es compatible con el casamiento con la prima cruzada matrilateral y con el avunculato. Esta correspondencia terminológica puede haber llevado a Leackoc (1964) a realizar la afirmación de que en el pasado existía casamiento entre

primos cruzados. Si tal casamiento ocurriese de hecho, estaríamos frente a un esquema clásico de intercambio generalizado (con un componente oblicuo avuncular). Por otro lado, si el sistema fuese Omaha, tal como sostenía el mencionado autor, no se encajaría en las estructuras elementales de parentesco y sería del tipo semi-complejo (Leví-Strauss, 1967; 1982). En las genealogías que levanté en el trabajo de campo y en las preguntas a los informantes no conseguí observar casos de casamientos entre primos ni avunculato, a pesar de la remota mención a algún caso en alguna otra aldea. Uno de los corolarios de la teoría de Lévi-Strauss (1982) es que la mujer (o la circulación de mujeres por el casamiento) es responsable por la alianza entre los grupos. Como afirma Balandier (1977), en su interpretación más dinámica de esta teoría, la mujer es la responsable por la alianza, mas es una alianza inestable y tensa que puede ser quebrada a cualquier momento. La mujer ocupa el lugar ambiguo de fiadora de la alianza, mas también puede quebrarla.

Una de las críticas de Dumont (1975) a la teoría estructuralista de *Las estructuras elementales de parentesco* (Leví-Straus, 1982), es que el autor no es claro, y oscila entre el nivel de las relaciones y el nivel de las clases. No es lo mismo casarse con la hija del hermano de la madre, que casarse con alguien a quien se le aplica esa categoría clasificatoria. En uno de los casos se opera a nivel de relaciones, en el otro a nivel de las clases. En su artículo sobre el dravidiano, Dumont (1983), señala que la alianza no es entre el hombre y la mujer, y si entre dos grupos de parientes afines del mismo sexo, mediados por el vínculo del casamiento, y remite la alianza para la generación ascendente. Lo relevante, para este autor, es la alianza entre F y MB, que opone ego y F a los MB. La afinidad no es producto del casamiento, las categorías de afinidad preceden a la alianza matrimonial. Una de las características del dravidiano es la reproducción de las categorías de parientes afines y consanguíneos, creando alianzas diacrónicas o genealógicas (Dumont 1983). En las genealogías levantadas durante el trabajo de campo junto a los ancianos, apareció la repetición de alianzas matrimoniales entre los mismos clanes en las tres generaciones ascendentes. No ocurre lo mismo en las generaciones de los hijos y nietos de estos ancianos.

Al analizar los sistemas a la luz del modelo dravidiano clásico, cabe destacar la posición ambigua de la hermana del padre. Dumont clasifica a la hermana del padre (FZ) como un pariente por afinidad, una vez que casada irá a vivir en la casa del conyuge. Por otro lado, como afirma Viveiros de Castro

(1996), en las tierras bajas existe todo un juego político en que la regla de la patrilocalidad puede ser manipulada en función del prestigio político del suegro, en este caso el yerno pasa a vivir con los parientes de la mujer. Otra alternativa es que la mujer vuelva a vivir con sus parientes consanguíneos después de la separación del conjugue, en estos casos es común que la mujer vuelva a la aldea de los padres. Como señala Viveiros de Castro (2002: 48), en esas situaciones se aplican tecnonimias que enfatizan el parentesco agnático en detrimento de las categorías de afinidad. En estos casos se aplica la categoría *ui'ywot inyt*, o literalmente “hermana de mi padre”.

Un cuestión que queda abierta es si la madre es una categoría consanguínea o colateral. Según Shapiro (in Viveiros de Castro 1996), la clasificación de la madre como consanguínea o colateral, sería uno de los trazos diagnóstico que permitirían diferenciar entre dos variantes de la fusión bifurcada, la dravidiana y la kariera. El sistema kariera está organizado a partir de clases matrimoniales y el dravidiano, en su versión hindú, tiene como base la clasificación de los parientes en las categorías de consanguíneos y afines. En el dravidiano amazónico, aplicado a sociedades cognáticas y endogámicas, la clasificación depende de la localización en la estructura y la transformación es una de las reglas del sistema. Si se puede clasificar a la madre como colateral, como se desprende del principio de patrilinealidad Tupí, en los Sateré-Mawe, el sistema estaría próximo del kariera, pero no existen clases matrimoniales y las alianzas están orientadas por los clanes, *ywanias*.

Retomando el sistema de términos aplicado a los primos cruzados, cabe resaltar también que, en los casos de alianza simétrica con casamiento entre primos cruzados bilaterales, los términos aplicados a los primos cruzados matrilaterales y patrilaterales coinciden. La otra explicación para la falta de claridad para los términos para los primos cruzados patrilaterales, podría ser la preponderancia del uso de los términos aplicado a los primos matrilaterales en el caso de un hipotético casamientos de primos bilaterales. Pero en este caso, tal desmembramiento del sistema de primos colocaría también, lado a lado, las categorías de *kurum* y *haryporia*.

En el caso de los primos cruzados, en particular el FZS y MBD, *kurum* y *haryporia*, parecen términos ubicados fuera de la esfera del parentesco. Estos términos son introducidos en el sistema de parentesco, uno de ellos señalando la esposa en potencial y el otro un no-pariente, que puede transformarse en pariente. Si existiese (en el pasado, en la teoría o en el plano virtual) una

formula de casamiento con la prima cruzada matrilateral, el *kurum* sería un yerno en potencial, mas que necesita se afinizado. A partir de la posición del *kurum*, ego será un *i'kywit*.

Con el cambio de perspectiva de Leví-Strauss para Dumont, el énfasis pasa de la circulación de mujeres para la relación con los parientes afines, en el caso de los Sateré-Mawé, englobados en la categoría *i'kwyt*. La categoría *i'kwyt* tiene que se comprendida como afinidad virtual. La categoría de *i'kwyt* se aplica para el hermano de la madre (MB), para el hijo del hermano de la madre (MBS), para el hermano de la esposa (WB). Fué este término que llevó a Leacock (1964) y MacDonald (1965) a clasificar el parentesco Sateré-Mawé como del tipo Omaha y sería el “componente oblicuo” señalado por Fausto (1995) para el caso Parakaná. Cuando le preguntamos a uno de los *tuxauas* sobre el significado de la categoría *i'kwyt*, él respondió: “son los pariente de ella”, lo que revela el contenido de afinidad virtual (o potencial) del término. Sí los sistemas dradvianos (Dumont 1983) se caracterizan como aquellos que diferencian los parientes en las categorías de consanguíneos y afines, tenemos en *i'kwyt* el término que expresa esa afinidad como categoría que incluye a los hombres relacionados por medio de la alianza matrimonial: suegros, yernos y cuñados. En la próxima sección volveremos sobre esta categoría de pura afinidad y exploraremos algunas de sus implicaciones para la cosmología Sateré-Mawé.

Este punto es congruente con las preocupaciones de Rivière, que trabaja la afinidad como una relación que puede ser descompuesta en cuatro tipos de relación: conyugal, la matrimonialidad, la afinidad y la afinabilidad (Rivière 2001:83). La matrimonialidad se caracteriza como una relación que se establece únicamente entre aquellos que pertenecen a sexos opuestos; la relación de afinidad se dá por los parientes próximos de la esposa, sean del mismo sexo o del sexo opuesto. Rivière trabaja la categoría de afinabilidad, como la de aquellos que pueden transformarse en afines efectivos. El autor diferencia también los afines cognatos de los afines no-parientes. Así como el casamiento es la efectivación de la matrimonialidad, la afinabilidad tiene que ser efectivada para la transformación de estos afines virtuales en afines efectivos.

Como señalamos anteriormente, *haryporia*, que se aplica para la MBD, se aplica también a la mujeres de los otros *ywania*, pasando del nivel de las relaciones para el nivel de las clases en la determinación de los conjugues posibles. Con esta transformación se pasa de la alianza con un grupo de afines,

para la potencialización de la afinidad con los diversos *ywanias*. Por otro lado, la aplicación del término *kurum*, que tiene como recíproco *i'kywit*, revela que esa afinidad potencial o afinabilidad tiene que ser efectivada para transformar el *kurum* en afín. La torsión del esquema dravidiano, formulada por Viveiros de Castro (1996), al transformar las cajas en círculos concéntricos, tiene como una de sus propiedades transformar la alianza bilateral en alianza multi-bilateral. Esa propiedad permite una mayor diversificación del número de alianzas.

Parentesco Tupí y dravidiano

Para MacDonald (1965:18), el sistema de parentesco Tupí estaría caracterizado por la terminología de parentesco de tipo fusión bifurcada, en la primera generación ascendente y por el sistema de primos del tipo iroques en la generación de ego. Las reglas matrimoniales serían el matrimonio preferencial con una o ambas primas cruzadas, también avunculato, casamiento con la hija de la hermana. Para MacDonald, la regla de descendencia es bilateral, en ambas líneas, paterna y materna que eran reconocidas por ego. Entretanto, el autor reconoce una tendencia fuerte hacia el lado patrilinear en el caso de los Sateré-Mawé, con clanes, residencia patrilocal y familia extensa patrilateral.

El modelo presentado por MacDonald (1965), enfatiza aspectos formales, como la terminología con fusión bifurcada en la generación ascendentes y en la primera generación descendentes; el sistema de primos del tipo Iroqués, de las cuales, Crow y Omaha, constituirían variaciones de la misma estructura de parentesco bilateral. MacDonald concluye por la inexistencia de divisiones unilineares exogámicas. La excepción de los Mundurukú es explicada por la duda en cuanto a su filiación lingüística Tupí. Laraia (1972) se empeña en demostrar la posibilidad de segmentos de descendencia unilinear en las sociedades Tupí, lo que explicaría el casamiento de primos bilaterales.

Laraia (1972), criticó a MacDonald, por el énfasis en el sistema terminológico, y la ausencia del sistema de actitudes que acompaña al parentesco como sistema de organización social. El autor también señala que la existencia de términos de parentesco para los parientes bilaterales, no significa que el sistema sea bilateral una vez que grupos de descendencia unilateral utilizan términos de parentesco con sus afines. MacDonald no llevó en cuenta el sistema de actitudes y la importancia del grupo de *siblings* como elemento de

organización social. Cabe destacar que ente los tupis, los sistemas de términos aplicados a los grupos de *siblings* acostumbran diferenciar entre los hermanos mayores y menores, y que esta diferenciación se corresponde con actitudes diferentes. Para Laraia (1972), inspirado en las teorías de la antropología social británica, el trabajo de MacDonald es meramente clasificatorio. No podemos inferir la organización social de los grupos tupí con el conocimiento del sistema de términos utilizados con los primos o con los términos para la primera generación ascendente y sus reglas de descendencia.

Uno de los puntos centrales del análisis de Laraia es la crítica a la negación de los grupos de descendencia unilineares. Laraia (1972) analiza las reglas de residencia, descendencia, y los sistemas de relaciones para mostrar la posibilidad de existencia de grupos de descendencia unilinear. El autor señala que la filiación, al contrario de la descendencia, es universalmente bilateral. Jurídicamente, solo una parte es capaz de determinar la descendencia; el concepto de filiación complementar (Fortes 1975), surge para establecer los lazos entre el grupo de *sibling* y los parientes que no transmiten descendencia. En su crítica a MacDonald, Laraia señala la necesidad de ver la definición del grupo sobre “pariente” (consanguíneo). Cita inclusive el ejemplo levantado junto a los Tupinambá por el padre Anchieta, para señalar que para los Tupí el parentesco proviene exclusivamente de la línea paterna: “padres son agentes, madres solo sacos” (Laraia, 1972: 87).

Para Laraia (1972), por los sistemas de los Tupinambá históricos, teniendo un ego masculino, las categorías de parentesco que pertenecen a la sección de ego, no se confunden con las categorías de la sección complementar y poseen una nítida distinción entre generaciones. En la otra sección, las categorías incluyen personas de diferentes generaciones. La regla de matrimonio preferencial de primos bilaterales era la más plausible en un sistema de mitades. Entre los pueblos Tupí incluidos en el análisis, presentaban existencia de clanes los Parintintin, Munduruku y Maués (Sateré-Mawé). En su trabajo junto a los Suruí, Laraia había encontrado cinco grupos de descendencia unilinear, y las genealogías indicaban dos grupos más, extinguidos.

En resumen, para Laraia, (1972:122), el sistema Tupí se caracteriza por la fusión bifurcada en la primera generación ascendente y términos de primos de tipo Iroques en la generación de ego; la dinámica del sistema estaría dada por la descendencia patrilinear, la residencia patrilocal y el matrimonio preferencial con las primas cruzadas bilaterales y con la hija de la hermana, avunculado.

La búsqueda por linajes era una preocupación históricamente fechada. Trabajos posteriores en las tierras bajas mostraron sistemas de parentesco, con casamiento de primos cruzados, sin la necesidad de clanes o linajes unilineares, como por ejemplo los sistemas dradivianos de la región amazónica, que diferencian los parientes en dos categorías: consanguíneos y afines. La importancia de las relaciones de afinidad en las tierras bajas de América del Sur es un tema abordado por diferentes autores que intentaron aplicar la estructura de parentesco dradiviano en grupos indígenas amazónicos (Rivière 1969, 2001; Overing Kaplan 1984; Viveiros de Castro 2002).

Fausto (1995), en su análisis del sistema de parentesco Parakaná concluye que el sistema Tupí resulta de la articulación de dos estructuras terminológico-matrimoniales. Por un lado una terminología dradiviana, horizontal, y por otro lado una avuncular oblicua. El primer modelo separa/categoriza el grupo a partir de la división entre consanguíneos y afines. El segundo resulta de la interferencia entre la norma avuncular y la dradiviana (Fausto, 1995: 62). Tanto la prima cruzada, como la hija de la hermana serían una especie de esposa en potencial y los tíos maternos podrían ser clasificados como suegros potenciales y/o cuñados.

El dradiviano de Dumont (1983) se transforma en el dravidiano amazónico en la formulación de Viveiros de Castro. En "Ambos los tres", Viveiros de Castro (1996) analiza las diferentes variantes de la fusión bifurcada: iroques, dradiviano y karia. Después de presentar las discusiones que reflejan el estado del arte, el autor formula su modelo general que permite explicar las variaciones amerindias de la fusión bifurcada. Al analizar el modelo dradiviano de Dumont (en sociedades patrilineales, matrilineales, patrilocales y uroxilocales), Viveiros de Castro, apoyándose en el análisis de Rivière (1969), Overing Kaplan (1972, 1973, 1975) y Basso (1970, 1975), aplica la noción de dradiviano a sociedades amazónicas, de pequeño porte, con parentesco cognático y casamiento preferencial endogámico con primos cruzados. A diferencia del modelo de Dumont, que propone una organización en mitades bilaterales (consanguíneos y afines), Viveiros de Castro propone un ordenamiento concéntrico, con los consanguíneos en el centro, un círculo externo formado por los parientes por afinidad, y un exterior formado por los enemigos. Esta transformación del modelo dradiviano, modifica también el sistema de alianzas, que pasa de un sistema bilateral, para un sistema multi-bilateral (Viveiros de Castro 1996).

Este esquema, inspirado en Levi-Strauss (1967) es animado por la lógica jerárquica del propio Dumont (1992). En el dradiviano, Dumont (1983) usó su concepto de jerarquía para señalar la diferencia entre el parentesco occidental y el parentesco dradiviano. En el sistema occidental, los consanguíneos ocupan la posición jerárquica de englobantes y los afines, englobados, son transformados en consanguíneos en unas pocas generaciones. Por contraste, en el sistema hindú, afines y consanguíneos son dos *categorías* que se reproducen en el tiempo. Los sistemas dradivianos producen alianzas que se reproducen de generación en generación.

Viveiros de Castro (2002: 134ss) aplica la noción de jerarquía en la relación entre afines y consanguíneos en su esquema concéntrico. En el círculo interior, la consanguinidad ocupa una posición jerárquica englobante. En este espacio social, que puede coincidir con el de la aldea, los parientes afines son consanguinizados, sea por las actitudes, sea por la aplicación de tecnonimias que enfatizan las relaciones cognáticas, sea por medio de prácticas rituales. En ese modelo socio-espacial, el anillo externo está formado por los parientes afines, los consanguíneos que viven en otras localidades y que se encajan en ese espacio social, son afinizados. La verdadera riqueza del modelo no está en su proyección espacial y sí en su proyección cosmológica. A final de cuentas: ¿qué significa un pariente por afinidad en estas sociedades amazónicas? Para responder esta pregunta, Viveiros de Castro (2002: 416) proyecta la categoría de afinidad para la cosmología amazónica y crea la noción de afinidad virtual, inspirado en Deleuze.

Viveiros de Castro (2002: 128) propone la diferenciación entre: la *afinidad efectiva* o actual (cuñados y yernos), la *afinidad virtual* (primos cruzado y hermano de la madre), y la *afinidad potencial*, (cognatos distantes y no-cognatos). A diferencia de occidente, donde las figuras consanguíneas ocupan un lugar central (la figura del padre, de la madre), en las cosmologías amazónicas los parientes afines ocupan el lugar de referencia. Son recurrentes las imágenes del suego caníbal y los enfrentamientos con los cuñados. Para las cosmologías amazónicas, la afinidad es una condición del parentesco. La afinidad potencial se configura como una categoría virtual, desvinculada del parentesco, la afinidad real solo es efectivada después de la “afinización”, después de la transformación del afín virtual en afín concreto.

Ese segundo círculo, de los parientes por afinidad, está contenido por la categoría de los enemigos. Esa categoría ocupa un lugar central en la filosofía

amazónica y se vincula con el canibalismo y la predación. El enemigo aparece como alteridad que puede ser incorporada. La figura del enemigo aparece en los rituales Tupinambá, tanto en los rituales de nominación, donde la muerte del enemigo daba derecho a un nuevo nombre y cambio de status, como en los largos rituales en que el enemigo capturado es afinizado y después es sacrificado y canibalizado. Este proceso, interpretado a la luz del parentesco revela que las mujeres no son intercambiadas por otros bienes y símbolos, el intercambio es de cuerpos y solo se aceptan cuerpos como contra-prestación. En los casamientos tradicionales, una de las partes era donadora de mujeres y por ser donadora se transformaba en acreedora. La contra-prestación de la donación explica los casos de avunculato, donde el hombre intercambia la hermana y recibe la hija de esta como esposa. El prisionero recibía la mujer, muchas veces pariente consanguíneo de su captor, y por no tener como responder a la contra-prestación era canibalizado. Un cuerpo sólo puede ser intercambiado por otro cuerpo, en este caso el del cuñado enemigo (Viveiros de Castro 2002: 174). Ese canibalismo Tupinambá fue proyectado para el plano de la cosmología en diversos grupos Tupí. Por otro lado, el autor relaciona el canibalismo con la predación en la caza (Viveiros de Castro 2002: 267).

Este camino nos lleva para el prespectivismo y las filosofías nativas amazónicas. En primer lugar, Viveiros de Castro (2002) contrapuso a la separación entre naturaleza y cultura un esquema ternario, que incluye lo *sobrenatural*. Desde el punto de vista nativo, la ecuación entre naturaleza y cultura es desdoblada. Si para occidente la cultura se separa y engloba la naturaleza, desde el punto de vista amazónico, es la cultura que se transforma en naturaleza. Son comunes, en la región, las cosmologías que se inician en un tiempo en que “los animales eran como gente” hasta ser transformados en animales. La *transformación* es otra noción central en los sistemas amazónicos, como lo ejemplifica la transformación del shaman en jaguar. Entre los Araweté, trabajados por el autor, a los ojos de los dioses, los humanos son vistos como el jaguar ve a su víctima, o como el cazador ve a los animales. Viveiros de Castro (2002) llama la atención para la importancia cultural que tiene la caza, esto se hace evidente en estos pueblos que teniendo agricultura, realizaron una opción cultural por la caza. Otro índice son los rituales a los cuales se someten los cazadores, tanto antes de emprender la cacería, como a su regreso, así como los tabúes frente a la mujer menstruada, o la costumbre difundida -según el autor- de que el cazador no come su caza. La dinámica cosmológica de estos

pueblos está centrada en la afinidad como categoría cosmológica y en la predación, la caza. La transformación es una regla del sistema.

Shapiro (1984: 26), al realizar una discusión sobre una definición para casamiento (*marriage*) en las tierras bajas de América del Sur llama la atención para la ausencia de una abordaje performática. La autora deja abierta la posibilidad de que ese fenómeno se deba al hecho de que los pueblos de la región no acostumbra realizar rituales de casamiento, por contraste con los elaborados rituales funerarios. La diferencia entre parientes afines y consanguíneos ordena diversos rituales, como, por ejemplo, los rituales funerarios entre los Pakaa-Nova (Vilaça 1993). Rivière (2001: 86ss) llama la atención para las relaciones de afinabilidad, las relaciones con parientes afines que no pasan por la matrimonialidad. El define la afinabilidad como la relación entre dos grupos de hombres por medio de las mujeres. Viveiros de Castro (2002), con su esquema concéntrico, afirma que es posible el pasaje por las diferentes esferas por medio de rituales. A pesar de realizar esta afirmación, no describe ni indica ningún ritual de este tipo. A continuación, analizaré el ritual de la Tucandira centrado en el papel desempeñado por los afines y los efectos ilocucionarios del ritual.

El waumat a la luz del parentesco y el parentesco a la luz del ritual

“Anualmente de la casa del jefe -maloca- parte la señal de la fiesta, que, repercutiendo de casa en casa, va de Pará al Amazonas. A esa señal, se prepara *caxirí* y *tarubá*, bebida embriagante que anima la fiesta y comienzan las cacerías; moqueada, la caza es guardada para los días de fiesta, que es esperada por otra señal. Cuando se escucha esta, de todas las malocas parten los neófitos, y las doncellas con sus padres, cargados de caza, potes de bebida y de tucandiras se dirigen para la casa-grande del tuxaua” (Nunes Pereira, 2003: 63, traducción del autor)

Los Sateré-Mawé afirman que actualmente no hay una fecha cierta para realizar el ritual de la Tucandira. Presencí mi primer *waumat* en septiembre, realizaron otro durante mi permanencia en la aldea, y presencié dos más que ocurrieron en el cierre de asambleas. Mi primera descripción del ritual fue superficial y apoyada en la observación directa durante un trabajo de consultor para el Ministerio de Previsión Social (Alvarez, 2002). En esa oportunidad realicé una descripción de las fases del ritual, a partir de las informaciones

recibidas por mis informantes, me concentré en el ritual de la Tucandira como en un rito de pasaje para los jóvenes (Van Gennep 1978). Uno de los datos relevantes para esa investigación era que los jubilados del grupo habían colaborado con su dinero en la compra de alimentos para la realización del ritual.

En otro trabajo describí el ritual a partir de la exégesis nativa, apoyándome en las interpretaciones de diferentes *painis* (shamanes) y cantadores (Alvarez, 2007). El ritual era visto por los nativos como parte de la construcción de los cuerpos, a imagen de la salud preventiva; como alegoría del coraje simbolizada por las penas del halcón-real; enfatiza la tucandira como alegoría de la mujer. Esa interpretación, apoyada en la exégesis nativa permitió una interpretación más profunda, pero presa a las interpretaciones conscientes. En esta sección pretendo complementar esa interpretación a la luz de las consideraciones teóricas que se desprenden del análisis del sistema de parentesco Sateré-Mawé, realizadas en las secciones anteriores del trabajo.

Tambiah (1985) sugiere que el ritual puede ser analizado como *performance* en tres sentidos: como aparato comunicacional multi-medios, que entrelaza comunicación verbal y no verbal; en el sentido de tercero referencial de Pierce, cuando los símbolos nos remiten a un tercero que los baña de sentido; y performático, en el sentido de Austin (1997), cuando se hacen cosas con palabras, y con símbolos. Creo que en ese trabajo (Alvarez 2007) realicé un buen análisis del ritual como performance, a pesar de esto quedaron algunos puntos en abierto, que serán retomados aquí a la luz del parentesco: ¿Cuales son los efectos ilocucionarios del ritual de la Tucandira?

Los rituales operan por medio de símbolos, y el símbolo más importante del ritual es la tucandira como alegoría de la mujer. Esa representación de la mujer mítica esta cargada de sentido a partir de la cosmología del grupo. La presencia de la representación de la mujer como símbolo multifacetado despertó mi interés, y no quedó totalmente resuelto en mi interpretación anterior del ritual de la tucandira, en gran parte preso a las interpretaciones dadas por los informantes.

En la interpretación nativa del ritual, la tucandira es una alegoría de la mujer. Esa *haryporia*/tucandira, tirada de tres especies diferentes de árboles, tiene diferentes cualidades. Las interpretaciones levantadas son que serían también los tres personajes míticos femeninos: *Uniawasap*, madre del guaraná; otra de las mujeres sería la que acompaña a *Anumara'hit* (héroe cultural mítico), y la tercera sería *moi-ria*, un tipo de cobra, también alegoría de la

transformación. Esa tercer mujer, llamada de *Onamākuru´i* (Figuerola 1997: 367) o *Moiria int sakuri* en mis registros, y es la mujer con que fue hecha la tierra, es ella quien quedo con la cara volteada para la tierra, que llama a los hombres para hacerle compañía. Sería *Unhanmangarú* en Nunes Pereira (2003: 111) y representa la alegoría de la muerte. En la explicación del *painí* (shaman):

- “*Moiria int sakuri* es una mujer negra. La otra mujer es una mujer pintada, como el jaguar, y la otra mujer es blanca. *Moiria*, quiere decir un animal que se transforma, en mujer o en cualquier otra cosa. No es la serpiente, sino un tipo de *moi* (serpiente) que se transforma. Entonces la historia es así, la mujer negra es la que no tiene paciencia, la que se transforma. Por ejemplo, cuando uno está alterado con otro, que pasa y ya queda con rabia de esa persona. Entonces, esa mujer/serpiente *moiria*, ella es muy alterada con cualquier tipo de persona” (Atenor, Molongotuba, 2004).

Debo resaltar el carácter polisémico de *moi* como símbolo. *Moi*, en Saterémawé, puede ser traducido literalmente como serpiente, pero también puede ser usado como alegoría de una de las cualidades de la serpiente, la transformación. Si por un lado, en el caso de *moiria*, esa transformación aparece como alteración, en otro de los casos de estas mujeres míticas, *moi* aparece también como principio del orden social. En el caso de *Uniawasap*, ella fue fecundada por una serpiente, y es por esta relación con *moi*, que su hijo, el guaraná, tiene la capacidad de transformar las palabras en hechos. Esa cualidad de *moi*, está asociada a las representaciones de esas mujeres míticas. Cuando le pregunté a los ancianos sobre quienes eran estas mujeres míticas, ellos me respondieron que eran hermanas. La categoría hermanas no puede tomarse solo en el sentido descriptivo, una vez que por el sistema clasificatorio puede ser aplicado a todas las mujeres de un *ywania*.

La mitología Sateré-Mawé está marcada por narrativas que transforman los parientes por afinidad en enemigos. En la leyenda del halcón real, este lucha contra los parientes de la madre, que eran del *ywania* de los peces, de los animales de agua. En el mito del origen del agua, los *i´kwyt* (MB) envenenan al personaje del mito. En el mito del guaraná, son los hermanos de la madre, *i´kwyt* (MB) que matan al personaje que se transformará en la planta de guaraná. Como en otros grupos amazónicos, la relación de afinidad, proyectada al plano de la cosmología, presenta a los parientes por afinidad como enemigos (Overing Kaplan 1984; Viveiros de Castro 2002: 168ss).

En este cuerpo de mitos, marcado por el conflicto con los *i'kwyt*, debemos destacar uno, marcado por la ausencia de esta relación. En el mito de *mypy-nukuri*, los seres míticos aparecen como donadores de mujeres y es en este mito que se explica, también el origen del ritual de la tucandira. La narrativa de este mito se centra en la figura de *mypynukuri*, un tatú-açú, un armadillo grande, (un peludo), que saco de la tierra las *haryporia*/mujer y se las entregó a su hermano menor. Este por su vez, las donó para los Sateré-Mawé. Desde este punto de vista *mypynukuri* se transforma en el donador mítico de mujeres, y transforma a los hombres, en particular a los que participan del ritual, en receptores de mujeres. Este es uno de los índices que relacionan el ritual con la transformación de esos afines virtuales, que pueden ser efectivados.

Durante uno de los viajes de campo, cuando volví a la localidad en la que había presenciado por primera vez el *waumat*, encontré al cantador que dirigió el ritual. Al ser consultado sobre a posibilidad de volver a realizar el ritual, para registrarlo, el cantador me dijo que para hacerlo bien, habría que convidar a los parientes que viven río arriba. A la luz del análisis teórico, por ser un grupo patrilineal y patrilocal, esos parientes deberían ser los parientes por afinidad, los *i'kwyt*. Esa hipótesis fue confirmada durante mi último viaje de campo, cuando mi informante concordó con mi raciocinio y completó: “Los *i'kywyt* son los primeros a colocar la mano en el guante con hormigas. La fiesta de la tucandira es hecha para los *i'kwytyt*.”

Volvamos al relato de Nunes Pereira:

“Este, entonces baila y canta, si es que se puede llamar de danza a esas muecas y saltos, berros y gritos, dados con la cara alegre. Así recorren el espacio del círculo abierto, entre los aplausos de la tribu hasta que, siendo soltero, alguna mujer se compadezca de él y rompiendo el círculo vaya a tirarle los guantes o entonces, que el tuxaua juzgue suficiente la prueba y el mismo se los saque. Entonces el tuxaua hace sonar el cotecá, la multitud se levanta y sigue para el frente de otra casa, donde paran y se repite nuevamente la danza, siendo otro el paciente, quedando atrás, el elegido y su protectora, o tirado en una red, curtiendo su sufrimiento, sí ninguna mujer se agradó por él. Cabe destacar aquí que la mordida de la tucandira produce efectos afrodisíacos y que la unión inmediata de los sexos hace pasar los dolores y malos efectos. Sí el que sufre el martirio se casó en pruebas anteriores, es la mujer quien le retira los guantes en las otras pruebas que pasa. De aquí nace el error que circula,

de que estas pruebas son para casamiento. Sí así fuese, los *quivus*, esto es, los viudos, no pasarían más por ninguna prueba, cuando, en tanto, mismo después de elegidos, tienen que pasar por siete pruebas (Nunes Pereira 2003: 66).

En el párrafo citado, Nunes Pereira hace importantes revelaciones, condimentadas por un aire de ingenuidad, producto de la falta de formación académica como antropólogo, y del componente erótico que acompañaba el imaginario exótico. No podemos llevar en serio los argumentos analgésico-sexuales, ni que sea compasión lo que lleva a las jóvenes a unirse a los muchachos.

El ritual de la tucandira guarda analogías con el ritual del *cauin* de los guerreros Araweté, descrito por Viveiros de Castro (1986, 2006: 26ss), tanto en los cantos de guerra, como en la purificación. Viveiros de Castro, en los Araweté, enfatiza la transformación del guerrero con la incorporación del enemigo muerto. En el caso de la Tucandira, la explicación de la purificación esta relacionado con la *haryporia*. Como afirmó uno de los *painis*, la tucandira entra en la gente por medio de las aguijoneadas, por eso es necesaria la purificación por medio de vómitos y escoriaciones en las piernas. En caso de que no se complete la purificación, la *haryporia*/tucandira se lleva al hombre, que muere. Analíticamente, ese movimiento de incorporación de la tucandira/*haryporia*, y posterior purificación no puede ser interpretado como matrimonio, mas puede si ser interpretado como la transformación performática de estos afines potenciales en afines efectivos (Viveiros de Castro 2002: 87ss).

Hay un dato que me llamó la atención. Una de las veces que asistí al ritual, una de las jóvenes, hija del cantador, colocó la mano en el guante con hormigas. Cuando le pregunté al cantador, él me respondió que el hombre que se case con su hija va tener que haber colocado la mano en el guante más veces que ella. O sea, el ritual ocupa un lugar central en la efectivación de la afinidad. No se trata de un ritual de casamiento, mas de un ritual de *casabilidad*, que transforma los jóvenes afines potenciales en cónyuges potenciales para las mujeres.

En el caso del parentesco Sateré-Mawé, el ritual de la Tucandira puede tener un papel análogo al del casamiento prescriptivo entre primos cruzados en Lévi-Strauss (1982). En el esquema de Lévi-Strauss (1967), esas estructuras elementales impulsaban la circulación de mujeres, en sistemas donde circulan cuerpos, palabras y bienes. Desde ese prisma estructuralista, el parentesco podía ser visto como un aparato comunicacional. Por otro lado, el ritual es un poderoso

aparato comunicacional (Leach 1966, 1995; Wolf 1999) y como tal ejerce un poder que se sobrepone a otros tipos de comunicación (Alvarez 2000).

La transformación ritual de afines potenciales en afines efectivos, en un ritual realizado con afines, no puede dejar de tener una influencia en la circulación de mujeres y en la reproducción de alianzas entre *ywanias*. Ese ritual tiene el poder de crear estructuras análogas a las estructuras elementales de Leví-Strauss y al dravidianato de Dumont. Llegamos a un punto en que no podemos entender el parentesco Sateré-Mawé sí no consideramos el poder estructural del ritual.

“Barbosa Rodrigues, describiendo, en el Tratado de Emancipación de los Maués, la fiesta *Veaperiá*, pretende que, anualmente, al ser ella realizada, a la orden del jefe de la maloca, y en presencia de los padres, el neófito recibía a su compañera, que de él se compadeciera, asistiendo a la iniciación, de la cual el uso del guante, hirviendo de tucandiras, era la prueba más cruel.

Hoy en día puede ocurrir una de esas uniones, por ocasión de la fiesta de la tucandira -quiera inspirado por el sentimiento de piedad, quiera por cualquier otro-, mas no quiere decir que eso sea obligatoriamente respetado por tradición o por convención social o religiosa” (Nunes Pereira, 2003:79).

El autor hace mención a una no obligatoriedad del ritual. A pesar de esto, una de las recurrencias encontradas en el trabajo de campo fué que los no-sateré (sean mestizos o indios) que se casaron con mujeres Sateré-Mawé tuvieron que pasar por el ritual de la tucandira. Pasar por el ritual era la condición para ser aceptados por los parientes de la mujer, para transformarse en *i'kwyt*.

Una de las cualidades del dravidianato de Viveiros de Castro (2002), como una torsión del dravidiano de Dumont (1983), fue que el anillo externo estaba contenido por los enemigos. La figura de los enemigos *matiag hup* aparece constantemente en la cosmología y en la referencia a los otros en general y a los *karaiwa* (blancos) en particular. El ritual tiene el poder ilocucionario de transformar esos enemigos en afines efectivos, mas no los transforma en consanguíneos, por tanto en Sateré-Mawé. Ellos, sus hijos y sus descendientes permanecerán como un *ywania* mestizo, viviendo junto a la familia de su mujer.

Conclusión

A un nivel general, el trabajo muestra como el parentesco, para la antropología no es sólo parentesco, es teoría antropológica, una teoría construida por diversas tradiciones teóricas. Por otro lado, esas diferentes tradiciones teóricas realzan diversas características al ser aplicadas a un caso concreto, como el de los Sateré-Mawé.

Las diferentes perspectivas teóricas sobre el material Sateré-Mawé revelan la organización formal del sistema de parentesco, sus implicaciones políticas en el ordenamiento de la sociedad y la relevancia de las relaciones de afinidad. Este análisis teórico permite trascender las explicaciones conscientes y los datos de la observación directa para transformarse en una puerta de entrada para la alteridad.

Trabajamos a la luz de diversas tradiciones antropológicas relativas al parentesco. Describimos el sistema con la perspectiva formalista de la tradición norteamericana; exploramos sus implicaciones políticas con la perspectiva británica; y analizamos la alianza a la luz de las estructuras elementales y del dravidiano de Dumont. Posteriormente exploramos la relación del modelo con los trabajos sobre afinidad en las tierras bajas, con especial atención en el modelo del dravidiano que ordena los parientes consanguíneos y por afinidad en círculos concéntricos, contenidos por los enemigos. Viveiros de Castro (2002) señala la necesidad lógica de rituales que permitan atravesar esas esferas.

El análisis del ritual de la Tucandira a la luz de las deducciones de las teorías de parentesco permite realizar una nueva interpretación del ritual y revela un pós-dravidiano, en el que el ritual tiene el poder ilocucionario de transformar los afines virtuales en afines efectivos y los enemigos en afines. De nuestro análisis del ritual, desde la perspectiva del parentesco, se desprende que el ritual de la tucandira estructura las relaciones de parentesco. En una sociedad que no practica el casamiento entre primos cruzados, ni un dravidiano en los molde hindúes, el ritual ordena la comunicación de mujeres y reproduce las alianzas entre afines y consanguíneos a lo largo de generaciones, esto es, tiene el mismo poder estructural que las instituciones tradicionales de parentesco, como el casamiento entre primos cruzados. El ritual transforma el dravidiano amazónico en un pós-dravidiano que, como género cruzado, entrelaza consanguíneos y afines, cosmología y parentesco, alianza y descendencia por medio de un poderoso ritual que tiene el poder de transformar la condición del iniciado, de enemigo en afín, de afín potencial en afín

afectivo. Finalmente este análisis muestra que los límites del parentesco en Amazonas trasciende las instituciones de parentesco y señala la importancia de los rituales para este parentesco pós-dradiviano.

Bibliografia

- ALVAREZ, Gabriel Omar. 2000. *Mercosul ritual. Políticos e diplomatas no processo de Integração do Conesul*. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- ALVAREZ, Gabriel Omar. 2002. *Amazônia cidadã: previdência social entre as populações tradicionais da Região Norte do Brasil*. Brasília: MPAS.
- ALVAREZ, Gabriel Omar. 2007. “O Ritual da Tucandeira entre os Sateré-Mawé: aspectos simbólicos do waumat”. In: Câmara Cabral e Rodrigues (org.). *Línguas e Culturas Tupi*. Campinas: Curt Nimuendaju; Brasília: Lali/UnB, p. 59-72.
- ALVAREZ, Gabriel Omar. 2010. “Pós-dradiviano Sateré-Mawé: parentesco e rituais de afinabilidade”, in Câmara Cabral, Rodrigues, Duarte (orgs.). *Línguas e Culturas Tupi*, Vol. 2. Campinas, SP: Curt Nimuendajú; Brasília: LALI/UnB, p. 195-220.
- AUSTIN, John LLangshaw. 1997. *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press.
- BALANDIER, Georges. 1977. *Antropológicas*. São Paulo: Cultrix.
- BASSO, Ellen B. 1984. “A husband for his daughter, a wife for her son: strategies for selecting a set of in-laws among the kalapalo”. In: K. Kensinger, (org.), *Marriage practices in lowland South America*. Chicago: University of Illinois Press, p. 33-44.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1988. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq.
- DUMONT, Louis. 1975. *Introducción a dos teorías de la antropología social*. Barcelona: Ed. Anagrama.
- DUMONT, L. 1983. *Affinity as a value. Marriage alliance in South India, with comparative essays on Australia*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 3-171.
- DUMONT, Louis. 1992. *Homo Hierarquicus*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- FAUSTO, Carlos. 1995. “De primos e sobrinhas: terminologia e aliança entre os

- Parakana (Tupi) do Para”. In: E. Viveiros de Castro, *Antropologia do Parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: UFRJ p. 61-120.
- FIGUEROA, Alba Lucy Giraldo. 1997. *Guerriers de l'écriture et commerçants du monde enchanté: histoire, identité et traitement du mal chez les Sateré-Mawé (Amazonie centraal, Brésil)*. Tese de doutorado. École de Hautes Etudes em Sciences Sociales, Paris.
- FERNANDES, Florestan. 1989. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora da UnB.
- LARAIA, Roque de Barros. 1972. *Tupi: índios do Brasil atual*. São Paulo: FFLCH/USP.
- LEACH EDMUND, R. 1966. “Ritualization in man in relation to conceptual and social development”. In: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*. Series B, 772, (251): 403-408.
- LEACH EDMUND, R. 1995. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- LEACOCK, Seth. 1964. “Economic life of the Maué Indians”. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, Nova Série, Antropologia 19, 30 pp.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1967. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1982. *As estruturas elementares de parentesco*. Petrópolis: Vozes.
- LORENZ, Sônia da Silva. 1992. *Sateré-Mawé: os filhos do guaraná*. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista.
- MACDONALD, Frederick. 1965. “Some considerations about Tupi-Guarani kinship structures”. In: *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, n.º 26, 20 pp.
- NIMUENDAJÚ, Curt. 1948. “The Maue and Arapium”. In: Steward (Ed.) *Handbook of South American Indians*, Bulletin 143, vol. 3 The tropical forest tribes. Washington: Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology.
- PEREIRA, Nunes. 1967. *Moronguetá. Um decameron indígena*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- PEREIRA, Nunes 2003. *Os índios Maués. Manaus: Valer*.
- OVERING KAPLAN, Joanna. 1984. “Dualism as an expression of differences and danger: marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela”. In: K. Kensinger, *Marriage Practices in lowland South America*. Chicago:

- University of Illinois Press pp. 127-155.
- RIVIÈRE, Peter. 1969. *Marriage among the Trio. A principle of social organization*. Oxford: Clarendon Press.
- RIVIÈRE, Peter. 2001. *O indivíduo e a sociedade na Guiana: um estudo comparativo sobre a organização social ameríndia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- SHAPIRO, Judith. R. 1984. "Marriage rules, marriage exchange and the definition of marriage in lowland south american societies". In: K. Kensinger, *Marriage Practices in lowland South America*. Chicago: University of Illinois Press, p. 1-32.
- TAMBIAH, Stanley Jeyara. 1985. *Culture, thought, and social action. An anthropological perspective*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- VAN GENNEP, Arnold. 1978. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes.
- VILAÇA, Aparecida. 1993. "O canibalismo funerário Pakaa-Nova: uma etnografia". In: E. Viveiros de Castro, M. Carneiro da Cunha, *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP; Fapesp, pp. 285-310.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (org.). 1995. *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 1996. "Ambos os três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco". *Anuário Antropológico/95*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.
- WOLF, Eric, R. 1999. *Envisioning Power. Ideologies of dominance and crisis*. Berkley: University California Press.

Sobre el autor

Prof. Dr. Gabriel O. Alvarez, profesor adjunto, DE, sub-coordenador del Programa de Pos-Graduación Antropología Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Federal de Goiás, PPGAS/FCS/UFG. Doctor en Antropología Social (2000) por la Universidad de Brasília, PPGAS/DAN/ICS/

UnB, Maestría en Antropología (1995) por la Universidad de Brasília, PPGAS/DAN/ICS/UnB.

Principales libros publicados: Satereria: Tradición y Política Sateré-Mawé (2009); Tradiciones Negras, Políticas Blancas, presión social y poblaciones afro-brasileñas (2006), Industrias Culturales en el Mercosur (org.), (2003) Amazonia Ciudadana, previsión social entre las poblaciones tradicionales de la región Norte de Brasil, (2002). El autor posee 11 artículos publicados en publicaciones periódicas y 9 capítulos en libros. Blog, <http://metodoetnografico.blogspot.com>.

Dirección para correspondencia: PPGAS/FCS/UFG, Universidad Federal de Goiás, Campus II, FCS – Caixa Postal 131 – CEP: 74.001-970, Goiânia, GO.

E-mail: gabriel.o.alvarez@gmail.com

Una versión de este artículo, en Portugués fue presentada en el seminario Culturas e Línguas Tupís, Alvarez, 2010. in S. Câmara Cabral, A. Rodrigues, Duarte (orgs.). *Línguas e Culturas Tupí*, Vol. 2. Campinas, SP: Curt Nimuendajú; Brasília: LALI/UnB.

Received 30/03/11, approved 24/08/11